

3. Zur Anthropologie des Ausdrucks

Im zweiten Kapitel wurde anhand der antiken Idee und Praxis der Ekphrasis darauf hingewiesen, dass die Bedeutung der Tätigkeit des Beschreibens auf eine lange Tradition zurückblicken kann. Die »Ek-Phrase« als das Bemühen, für (ästhetische) Erfahrung einen möglichst treffenden und lebendigen *Ausdruck* zu finden, steht am Anfang einer pädagogischen Praxis des Veranschaulichens, die im Grunde seit jeher als *bildungstheoretische* Praxis verstanden werden kann. Der aufmerksam Hörende soll Sehender werden (vgl. Herzog 2002). Bildungstheoretisch geht es darum, dass sich der Mensch sich selbst und seine Welt vor Augen zu führen und sich zunehmend zu diesen Bildern in ein Verhältnis zu setzen vermag. Die »Arbeit am Ausdruck« (von Erfahrungen) ist in der einen oder anderen Weise von der vorgängigen Bereitschaft abhängig, sich etwas sagen oder *zeigen* zu lassen, das heisst: von der Bildsamkeit des Bildungssubjekts. Dieselbe ist weniger als passives Vermögen zu verstehen, sondern vielmehr als eine Bereitschaft zur Selbsttätigkeit. Während die Frage nach der Selbsttätigkeit, also nach der Möglichkeit von bildungsrelevanten Praxen, im Zentrum der vorliegenden Arbeit steht, ist die damit verbundene Rede von »Selbst- und Weltverhältnissen« zu explizieren und hinterfragen. Denn die Möglichkeit einer sogenannten Selbsttätigkeit, also eines tendenziell souveränen »Sich-zu-den-eigenen-Verhältnissen-verhalten-Könnens«, hängt insgesamt davon ab, (a) wie diese »Verhältnishaftigkeit« des Menschen strukturiert ist bzw. vollzogen wird und (b) ob sich eine darauf bezogene spezifische Praxis erkennen lässt. Die Bewertung dieser Praxis als ausgewiesene individuelle Selbsttätigkeit verweist auf eine normativ-ethische Dimension der Theoriebildung. Im Folgenden wird mit Helmuth Plessner und Georg Misch gezeigt, dass es sich dabei um den Einsatz einer bewussten theoretischen Haltung zur Frage der Ergründbarkeit und der Unergründlichkeit des Selbst- und Weltverhältnisses des Menschen handelt (vgl. Kapitel 3.4). Dass so selbstverständlich von diesen Verhältnissen gesprochen werden kann, darf als ein Ausdruck der Sonderstellung des Menschen betrachtet werden, auf die nun mit Helmuth Plessners Anthropologie eingegangen werden soll.

3.1 Exzentrische Positionalität (Helmuth Plessner)

Während viele bildungstheoretisch interessierte Erziehungswissenschaftler:innen heute eine Scheu vor anthropologischen Deutungen zu haben scheinen, weil sie sich vor »Festlegungen« fürchten, die den Menschen auf »zentrische« Weise zu bestimmen versuchen, also aus Perspektiven, die nicht mehr als legitim erscheinen, zeigen Roland Reichenbach (2001) und Hans-Rüdiger Müller (2002) auf, dass die anthropologischen Perspektiven von Helmuth Plessner bildungstheoretisch in der heutigen Diskussionslage fruchtbar und attraktiv sind. Denn bei Plessner stehe gerade die »exzentrische« Lebensweise des Menschen im Fokus: ein In-der-Welt-Sein, das weniger durch konkrete Bestimmungen (was der Mensch sei) als durch Aufgaben, Möglichkeiten und Grenzen der Selbst- und Weltwahrnehmung charakterisiert werden kann.

Vor dem Hintergrund des moderne-postmoderne Diskurses (vgl. Reichenbach 2001) kann mit dem »Kompromissbegriff« *Spätmoderne* (S. 77ff.) eine »radikaliserte« bzw. »reflexive« Moderne (vgl. Giddens 1991) bezeichnet werden, zu deren Verständnis die Ausdrucksanthropologie Plessners beiträgt. Die Radikalisierung betreffe die Geschwindigkeit des Wandels und die Reichweite der Veränderungen und damit den inneren Kern der modernen Institutionen, insbesondere im Hinblick auf deren Reflexivität. Reichenbach, der sich auf Giddens bezieht, konstatiert die damit verbundenen Implikationen für verschiedenste Lebensbereiche, insbesondere für die Frage nach der *Bildung des Selbst*: »The reflexivity of modernity extends into the core of the self. Put another way, in the context of a post-traditional order, the self becomes a *reflexive project*.« (Giddens 1991, zit. n. Reichenbach 2001, S. 85). Dabei gehe es um mehr als eine Beunruhigung, die sich auf der Ebene des theoretischen bzw. philosophischen Diskurses abspiele, sondern es betreffe das gewöhnliche Individuum grundlegend; u.a. geht es um das expandierende Wissen – beispielsweise sozialwissenschaftliches Wissen –, das als Expertenwissen über soziale Praktiken in Form von Beratung und Expertise zunehmend in verschiedensten Lebensbereiche und deren Praxen eingreife und diese verändere. Zu der Geschwindigkeit und Reichweite dieses Wissens gehöre zugleich ein Wissen um die Vorläufigkeit und grundsätzliche Widerlegbarkeit von Wissen überhaupt (die der Laie mindestens ahnen kann). Mit der Bezeichnung »radikale Reflexivität« der Spätmoderne soll dieser Einsicht Ausdruck verliehen werden:

»Die Reflexivität der Moderne, die im Dienste der ständigen Erzeugung von systematischer Selbsterkenntnis steht, ist prinzipiell destabilisierend; zwischen Expertenwissen und Wissen, das Nichtexperten in ihren Handlungen anwenden, besteht eine Dynamik, welche die soziale Welt wenig voraussagbar und kaum kontrollierbar umgestaltet.« (Reichenbach 2001, S. 85)

Die Fragen nach den Möglichkeiten und der in dieser Situation zugespitzten Notwendigkeit selbsttätiger Praxis sind auf die angemessene Beschreibung eines Verständnisses eines Selbst im Kontext seiner Lebensverhältnisse angewiesen, dessen Beschreibung die sogenannte »radikale Reflexivität der Spätmoderne« konstitutiv integriert. Mit Helmuth Plessners philosophischer Anthropologie kann ein derart zeitgemässes Konzept von Selbst (bzw. Bildungssubjekt) plausibel gemacht werden. Dennoch lässt sich das manchmal dramatisch anmutende Diskursfeld, das sich zwischen den modernen Aufklärungsidealen eines souveränen, autonomen und einheitlich bestimmten Subjekts einerseits und dem radikalen postmodernen Zweifel eines durch die Fragmentierung der Erfahrung zersetzten Selbst andererseits eröffnet, anthropologisch nicht einfach beruhigen. Ob eine solche Beruhigung überhaupt erstrebenswert ist, steht auf einem anderen Blatt – Konersmann (2015) plädiert dafür, die Unruhe ernst zu nehmen. Mit Plessners anthropologischem Denken kann dieser Auseinandersetzung aber auch theoretisch begegnet werden. Zentral ist dabei die Darstellung des Begriffs der »exzentrischen Positionalität« bzw. »Positionalität der exzentrischen Form« des Lebens (Plessner 2016, S. 360).

Belebte Phänomene unterscheiden sich von unbelebten Phänomenen nach Plessner durch die Art ihrer *Grenze* gegenüber der Umwelt (Plessner 2016, S. 149–156). Organische Lebensformen haben – im Unterschied zu anorganischen Körpern – ein *Verhältnis* zu ihrer Umwelt, welches über ihre Grenze reguliert wird. Leblose Dinge – zum Beispiel eine Kartonschachtel – haben nach Plessner und anders als alltagssprachlich üblich, »keine Grenze«, sondern bloss einen *Rand*: »Die Grenze des Dings ist sein Rand, mit dem es an etwas Anderes, als es selbst ist, stößt.« (S. 151) Der Rand bestimmt den Anfang und das Ende des Dings. Pflanzen und Tiere seien aber »grenzrealisierende« Wesen, insofern sie eine Begrenzung gegenüber der Umwelt *vollziehen* (S. 154). Pflanzen sind dabei offen organisiert und ohne Zentrum, Tiere demgegenüber aber *zentrisch* organisiert. Die Differenz von Pflanze und Tier ist jedoch keineswegs absolut gesetzt: »Pflanze und Tier lassen sich nicht nach empirischen Merkmalen wesensmäßig unterscheiden. Ihre Differenz ist in voller Realität ideell« (S. 301), denn es gibt auch Tiere »ohne ausgebildete Zentren, wie es Pflanzen ohne das Vermögen der Assimilation anorganischer Stoffe gibt« (ebd.). Die Organisations*ideen* der »offenen bzw. der geschlossenen Form bedeuten Spielformen, welche nie voll durch einen bestimmten Merkmalskomplex ausfüllbar sind« (ebd.).

Die geschlossene Form der Organisation der Tiere ist vom sogenannten *Doppelaspekt* geprägt, ihre Wirklichkeit ist sowohl Körper als auch Leib (S. 303). Wie die Menschen haben Tiere Körper und Leib, doch sie sind zentrisch organisiert, während die Organisationsform des Menschen *exzentrisch* ist, was nicht mehr und nicht weniger heisst, als dass er fähig ist, sich *reflexiv* zu seinem Leben zu *verhalten*. Der Doppelaspekt des Körper-*Habens* und des Körper-*Seins* hat eine biologische

Grundlage, und *Selbstbewusstsein* ist (nur) ein Moment des reflexiven Verhältnisses. »Das Tier lebt aus seiner Mitte heraus, in seine Mitte hinein, aber es lebt nicht *als* Mitte.« (Plessner 2016, S. 360, Hervorh. A.P.). Das Tier steht nicht »in Beziehung zur positionalen Mitte«, »sein selber Sein« ist dem tierischen Individuum verborgen, zwar lebt es auch als »rückbezügliches System«, aber »es erlebt nicht – *sich*« (ebd., Hervorh. A.P.). Das Tier *erlebt* (vollständig), d.h., es lebt ganz als *Leib*, aber erlebt nicht sein Erleben. Dafür ist es nötig, neben sich zu stehen – eben exzentrisch positioniert zu sein – und sich so zu sich selbst zu verhalten. Dies ist sowohl die bildungstheoretisch bedeutsame Fähigkeit als auch die Grundlage einer ausdrucksanthropologischen Deutung menschlicher Entwicklung und Existenz.

Die Anthropologie Plessners fragt nach der Positionierung der Lebewesen in ihrer Umwelt, darauf verweist der Begriff der *Positionalität*; sie wird bestimmt durch Zentrität und Grenze bzw. das Medium und die Art der Selbst-Umwelt-Vermittlung als exzentrisches Lebewesen.

3.1.1 Philosophiegeschichtliche Bemerkungen

Joachim Fischer bezeichnet die Kategorie der »exzentrischen Positionalität« als Antwort auf philosophiegeschichtliche Problemlagen zwischen 1900 und 1925. Die Kategorie

»bildet sich aus dem Bewusstsein, sowohl vor dem ›Bruch‹ – auf der Seite des Idealismus – als auch diesseits des Bruches zu stehen, auf der Seite der Lebensphilosophie, der zu Beginn des 20. Jahrhunderts kontinentaleuropäisch maßgeblich werdenden Denkströmung, die ein Resultat des Bruches darstellt.« (Fischer 2000, S. 266)

Mit »Bruch« ist die Skepsis gegenüber und Abwendung von Einsichten und Postulaten der Bewusstseinsphilosophie gemeint. Um 1800 wurde in der Philosophie des deutschen Idealismus das von Descartes »entdeckte« Bewusstsein als Fähigkeit des Menschen zur Selbstbestimmung gedeutet. Fischer zitiert eine zentrale Stelle bei Descartes:

»Ich denke, also bin ich. [...] Daraus erkannte ich, dass ich eine Substanz bin, deren ganzes Wesen oder deren Natur nur darin besteht, zu denken und die zum Sein keines Ortes bedarf, noch von irgendeinem materiellen Dinge abhängt...« (Descartes, zit. n. Fischer 2000, S. 267)

Und Fischer kommentiert den damit verbundenen Optimismus:

»Die Erhabenheit eines dualistischen Lebensgefühls, das Selbstbild des autonomen homo sapiens, das die körperliche Autonomie seines denkenden Ichs einerseits, die wissenschaftlich feststellbare Welt der Körper andererseits

entdeckt, vervollständigt sich in den Systemen idealistischer Selbstreflexion.« (Fischer 2000, S. 267)

Seit Mitte des 19. Jahrhunderts lasse sich die Philosophiegeschichte jedoch als immer neu einsetzende Kritik an dieser Ausformulierung von Selbstbestimmung und Selbstmächtigkeit des denkenden Ichs nachzeichnen. Gerade die durch die cartesianische Dualität von Körper und Geist freigesetzte Erfahrung des Körperlichen ermöglichte die wissenschaftliche Erforschung der Welt und zugleich die zunehmende »Entdeckung« von Wirklichkeitsmomenten, die der idealistischen Perspektive entzogen waren oder ihr gar widersprachen (Fischer 2000, S. 268). Fischer spricht passend von einer »Krisengeschichte der Vernunft«, in der »ihre systemartig vermittelnde Kraft zersetzt« werde, wobei »in der Zersetzung [...] im philosophischen Raum zugleich neuartige Wirklichkeitserfahrungen akut« würden (ebd.).

Der »Abbau« der Vernunftphilosophie wurde für die Philosophie selbst zum Problem, insofern sie als wissenschaftlich bzw. erkenntnistheoretisch vermittelnde Instanz zunehmend insgesamt infrage gestellt wurde: »Damit ging auch ihre Zuständigkeit für die Ausdifferenzierung der die materialen Momente entdeckenden verschiedenen Einzelwissenschaften verloren.« (Fischer 2000, S. 269) Die Bewegungen des Neuidealismus und Neukantianismus sowie später des logischen Empirismus können als Reaktion auf diese Bedrohung bzw. diesen Bedeutungsverlust verstanden werden. Die Philosophie

»restabilisierte die Vernunft [...], indem sie sich strikt an die (Natur-)Wissenschaft band und philosophische Reflexion systematisch auf den logischen Aufbau der Wissenschaft beschränkte – bei Abschottung gegen deren materiale Resultate. Oder sie setzte darauf, dass der Abbau der Vernunftmomente auf prärationale Größen zu einer Gegenkategorie tendierte, zur Koinzidenz in der Kategorie ›Leben‹.« (Fischer 2000, S. 269)

Statt auf Vernunft und das Prinzip des autonomen »Ich« setzte die *Lebensphilosophie* auf das Medium »Leben« (vgl. Fischer 2000, S. 269). Den Spieß des 19. Jahrhunderts, mit seiner Leidenschaft für das Abbauen, umzudrehen und den »Geist« wieder in das »Leben« einzubauen, darin zeigen sich nach Fischer das relevante Motiv und der philosophiegeschichtliche Ort der Kategorie der »exzentrischen Positionalität« (S. 170): »Es ging um die Wiederherstellung der richtigen Intuitionen der Vernunftphilosophie im Medium der richtigen Entdeckungen der Vernunftkritik, was eine Veränderung der Vernunfttheorie, eine Transformation der Philosophie bedeutet.« (Ebd.)

In seinem 1928 erschienenen Epochenwerk *Die Stufen des Organischen und der Mensch* erarbeitet Helmuth Plessner (2026) die Kategorie der »exzentrischen Positionalität« als Kennzeichnung der menschlichen Situation auf systematische Weise. Das Problem der »doppelten Selbstbeschreibung« des Menschen, welches sich

aus dem cartesianischen Dualismus ergibt, beschreibt Plessner später – in der 1941 erschienenen Schrift *Lachen und Weinen. Eine Untersuchung der Grenzen menschlichen Verhaltens*¹ – wie folgt:

»Ich gehe *mit* meinem Bewusstsein spazieren, der Leib ist sein Träger, von dessen jeweiligem Standort der Ausschnitt und die Perspektive des Bewusstseins abhängen; und ich gehe *in* meinem Bewusstsein spazieren, und der eigene Leib mit seinen Standortveränderungen erscheint als Inhalt seiner Sphäre.« (Plessner 2003, S. 240)

Es handelt sich hierbei um mehr als eine bloss zweifache Deutung desselben, vielmehr zeigen sich zwei Ordnungen, die eine ineinander verschränkte Einheit bilden. »Zwischen beiden Ordnungen eine Entscheidung treffen zu wollen, hieße die Notwendigkeit ihrer gegenseitigen Verschränkung missverstehen.« (Ebd.) Denn: »Beide Ordnungen zeichnen sich in der Doppelrolle des Menschen als Körper und im Körper ab.« (Ebd.) In dieser Charakterisierung liegt auch die argumentative Bedeutung des Konzepts der philosophischen Anthropologie Plessners sowohl für »idealistische« als auch »realistische« Zugänge. Die damit verbundene »Doppeldeutigkeit« des Doppelaspekts (Körper – Leib) kann weder zu einem Ende kommen, noch ist sie überhaupt zu verhindern. Wird die Verbindung zwischen den beiden Selbstbeschreibungen nicht in die Beschreibung des Menschen aufgenommen, wird eine sensible Leerstelle sichtbar, die letztlich die Einheit und Würde des Menschen zu verletzen riskiert. Plessner versucht aus dieser Lage heraus ein Verständnis zu gewinnen, das den Menschen aus seiner Erfahrungsstellung denkt, aber die Doppelung der Beschreibung mitenthält.

Mit der Analyse der Struktur von Lebensformen soll über die »Stufen des Organischen« hinweg eine Beschreibung der Lebensformen gewonnen werden, die der Dichotomie von essenziell-metaphysischer und wissenschaftlicher Deutung vorgelagert ist bzw. diese zu umspannen vermag. Die methodologische Trennung in naturwissenschaftliche und geisteswissenschaftliche Erfahrungsaspekte ist nicht empirisch gedacht, rekuriert nicht auf tatsächlich getrennte Phänomene, sondern ist analytisch zu verstehen. Die Kategorie »Leben« bietet sich nach Plessner als geeigneter Ausgangspunkt für die Aufgabe der strikten (cartesischen/neuzeitlichen) Körper-Geist-Trennung an: Weder kommt dem lebendigen Körper zwangsläufig Geist oder Verstand zu, noch sind dieselben vom Körper ausgeschlossen. Um es mit Fischer zu sagen:

»Wenn durch eine spezielle Operation an der Kategorie Leben eine erste tief gelegene Kontaktstelle zwischen getrennten Größen, zwischen Innen und Außen, gezeigt werden konnte, dann bot das Phänomen ›Leben‹, dessen Prä rationalität als

1 Die Schrift findet sich als Kapitel in Plessner 2003, S. 201–388.

Abbaubasis aller Vernunft zu fungieren schien, als Umkehrpunkt die Bedingung der Möglichkeit, von prä rationalen Momenten aus eine Fundierung aufzubauen: Stufen des Organischen und der Mensch.« (Fischer 2000, S. 270)

Diese Perspektive mutet »genetisch« an und sie ist es in einem bestimmten Sinne auch, insofern die leitende Frage lautet, welche Position der Mensch in der Entwicklung des Lebendigen einnimmt. Plessners Darstellung der Entwicklungsstufen des Lebendigen ist allerdings primär als begriffliche und systematische Herleitung zu verstehen und beansprucht nicht, deren Genese (z.B. evolutionstheoretisch) darzustellen oder gar zu erklären.

Die *Stufen des Organischen und der Mensch* gilt als die Grundlegung von Plessners Anthropologie, wobei der Hauptteil der Ausführungen den organischen Lebensformen als einer »philosophischen Biologie« gewidmet ist; erst im siebten und letzten Kapitel – »Die Sphäre des Menschen« – werden das Konzept der exzentrischen Positionalität und die dazugehörigen »anthropologischen Gesetze« entfaltet. Mit *Lachen und Weinen. Über die Grenzen des menschlichen Verhaltens* (Plessner 2003) kommt Plessner dann dazu, sein Theorieprogramm an typisch menschlichen Phänomenen selbst einer Art Bewährungsprobe zu unterziehen. Die folgenden Ausführungen seien nun aber weiter der Darstellung der exzentrischen Positionalität gewidmet.

3.1.2 Doppelcharakter, Grenze und Positionalität

Plessner beginnt mit einer phänomenologischen Vergewisserung der Gegenständlichkeit eines der Wahrnehmung gegebenen Objekts: »Jedes in seinem vollen Dingcharakter wahrgenommene Ding erscheint seiner räumlichen Begrenzung entsprechend als kernhaft geordnete Einheit von Eigenschaften.« (Plessner 2016, S. 128) Gegenständlich erscheint der Wahrnehmung etwas als abgegrenztes Ding kraft eines Doppelaspekts. Wir nehmen »es« – das Ding bzw. den Gegenstand – durch ein »Aussen« wahr, d.h. etwa durch einen *Rand*, der im Kontrast zu angrenzendem Anderen als Wahrnehmungsding raum-zeitlich positioniert ist. Damit erscheint es als Körper, dessen real erscheinende Eigenschaften aspekthaft bestimmt sind und die auf eine innere Einheit verweisen, welche jedoch nicht wahrgenommen werden kann (vgl. S. 151). Die Phänomenalität des Doppelaspekts ist eine Bedingung der Wahrnehmung des erscheinenden Dings, aber nicht Eigenschaft desselben. Für die Unterscheidung lebendiger von unbelebten Körpern wird die begriffliche Bestimmung der Doppelaspektivität, die zunächst nur Bedingung der Gegenstandswahrnehmung war, im Fall des lebendigen »Dinges« zu seiner Eigenschaft (Körper und Leib/Natur und Geist).

Mit dem Begriff der *Grenze* als Realisierungsform der Doppelaspektivität konstituiert sich nach Plessner die Eigenkomplexität von Organismen. Organismen existieren im *Grenzverkehr* mit der sie umgebenden Umwelt. Die Grenzrealisierung

kraft der Doppelaspektivität, die dem lebendigen Körper innewohnt, unterläuft die cartesianische Trennung von Innen und Aussen, aber sie unterläuft auch die lebensphilosophische Verabsolutierung eines lebendigen Strömens. Denn, so Fischer zu dieser Einsicht, »Leben selbst ist der Sache nach nur möglich durch Unterbrechung – in Form von Grenzrealisierung« (Fischer 2000, S. 273). Mit diesem begrifflichen Vokabular können die »Stufen« der Lebensorganisation als unterschiedliche Organisationsniveaus, d.h. unterschiedliche Grenzregulierungen beschrieben werden.

Zur Beschreibung der »grenzrealisierenden« Organismen (Pflanzen, Tiere, Menschen) gehört der Begriff der *Positionalität*. »Mit Positionalität führt Plessner vor dem setzenden ›Ich‹ des Idealismus ein eigendynamisches ›Es‹ ein, das sich grenzrealisierend in Bezug auf Anderes hält, ohne ontotheologisch auf einen setzenden ›Er‹ als vorgängigen Schöpfer zu rekurrieren«, meint Fischer etwas umständlich (Fischer 2000, S. 274). Mit dem Ausdruck Gesetztheit bzw. »Positionalität« – also in eine Umwelt gestellt zu sein – erhält diese Bestimmung zusätzlich ein passivisches Moment. »Positionalität« ermöglicht aber auch eine Differenzierung und zugleich Verschränkung der Reflexionsebenen, da sie als durchlaufende Denkkategorie angelegt ist. Zur Kennzeichnung lebendiger Dinge ist im Begriff zum einen die »Position« angesprochen, die materiell-physische Schicht bewegter Körper in ihrer räumlichen und zeitlichen Bestimmtheit. Dies ist die Ebene der empirischen Bestimmbarkeit durch Messung, die Ebene des naturwissenschaftlichen Blicks. Zugleich enthält der Begriff mit dem Attribut »positional« ein Moment, das über die mehr oder weniger klar fassbare »Position« hinausweist, ohne ihr entgegengesetzt zu sein. Für etwas, das in Raum und Zeit ist, gilt zugleich, dass es – im Falle eines grenzrealisierenden Organismus – auf bestimmte Weise Eigenräumlichkeit und Eigenzeitlichkeit und damit Prozesscharakter zu behaupten vermag.

Somit kann »Positionalität« als eine Kategorie mit »Steigerungspotenzial«, eine zu explizierende Weise der Grenzrealisierung verstanden werden. »Positionalität« ersetzt damit die bloss biologisch-funktionale Kategorie der »Zweckmässigkeit« als Grundkategorie des Organischen. Durch die Beobachtung der jeweiligen Vollzugsformen des Organismus in und mit seiner korrelativen Umwelt lassen sich die Entfaltungsbedingungen (Vitalkategorien) als Art und Weise ihrer »Positionalität« beschreiben. Fischer spricht von der *Möglichkeits*-Logik lebendiger Formen im Gegensatz zu einer Teleologik des Organischen (vgl. S. 278). Positionalität ist also – wie eine stets gemachte Voraussetzung – einer jeweiligen Zweckmässigkeit vorge-lagert.

Die Organisationsformen der Positionalität beschreiben, wie Organismen ihren Umweltbezug, also ihre Grenze, gemäss der Doppelaspektivität realisieren. Während unlebendige Dinge klar von dem sie umgebenden Anderen abgegrenzt sind und an ihrem Rand »aufhören«, vollziehen lebendige Organismen *Grenzüber-*

gänge (vgl. Plessner 2016, S. 188). Positionalität verweist allgemein auf eine Vollzugweise dieses Übergangs. Dieser kann als unterschiedliche Weise der Verhältnisse zweier »Ordnungen« beschrieben werden: als Art des Verhältnisses von *Körper-Haben* und *Körper-Sein*, wobei der Vollzug dieses Verhältnisses sich wiederum in der Art und Weise seiner Grenzrealisierung (Zentrum-Aussenwelt-Verhältnis) als charakteristische Lebensform beschreiben lässt. Der Doppelcharakter der zwei Ordnungen lässt sich an der Unterscheidung von *Körper – Leib* (bzw. »Körper-Haben« und »Körper-Sein«) und deren Zusammenhang erläutern. Körper kann Leib werden, »jene konkrete Mitte, durch die das Lebenssubjekt mit dem *Umfeld* zusammenhängt« (S. 296).

Der Bezug zu seiner Umwelt ist dem Lebewesen durch seinen Körper vermittelt. Das Körper-Haben bedeutet, über ein Instrument zu verfügen, das Körper-Sein betrifft den Aspekt des Körpers als Leib, als Medium nicht einer Wahl, sondern Bestimmung. Körper-Haben ist immer auch an Körper-Sein gebunden. Daher enthält die »Handhabung« des Körpers immer auch ein Moment, welches die kontrollierte Bezugnahme auf die Umwelt überschreitet bzw. unterläuft. Es handelt sich nicht um den Gegensatz zwischen direkter und nicht-direkter Vermittlung, sondern um zwei unterschiedliche Formen von Vermittlung, die unter sich selbst unterschiedlichvermittelt sind und die beide, auch auf der Stufe der menschlichen Sphäre, für den Lebensvollzug konstitutiv bleiben (vgl. Plessner 2016, S. 248ff.).

Plessner deutet nun exemplarisch die Pflanze als offene und das Tier als geschlossene Form der Positionalität. Die Begrifflichkeiten »offen« und »geschlossen« sind etwas irreführend, da sie die jeweils dingimmanente Doppelstruktur der (Un-)Mittelbarkeitsvermittlung nicht ausdrücken. Zur Erläuterung sind sie dennoch hilfreich. »Offen« bedeutet demnach, dass die Reiz- und Reaktionszone bei der Pflanze gegenüber der Umwelt unmittelbar geöffnet ist. Im Fall der Pflanze bedeutet das eine relative Unmittelbarkeit und Unselbständigkeit des Organismus der Umwelt gegenüber. Die Spezifizierung der tierischen Lebensform (insbesondere der Wirbeltiere) als »geschlossen« expliziert Plessner als »zentrische Positionalität«. Beim Tier ist die Reiz- und Reaktionszone nochmals an den gesamten Körper gebunden und bildet so ein rückbezügliches (geschlossenes) System. Im Unterschied zu Pflanzen oder anderen dezentralen Organismen hat das Tier einen zentral vermittelten Körper und damit einen vergrößerten Bewegungs- und Spielraum in der Umweltbezugnahme. Charakterisiert ist dieselbe durch seine *Frontalität* gegenüber einer z.B. dinglich gegliederten Umwelt, auf die es in Spontanität und Aktionsbereitschaft gerichtet ist (vgl. Plessner 2016, S. 303ff.).

Allerdings zeigt sich die Bezugnahme auf der Ebene der zentrischen Positionalität als instinktive Zuordnung der zentral vermittelten Reize, d.h. als direkte Reaktion des Lebenssubjekts auf seine Umwelt. Das Tier vollzieht den Umschlag vom Körper-Haben zum Körper-Sein (und vom eher sensorischen »Sein« zum eher motorischen »Haben«) in beständiger Weise als relativ eingespielte Aktion und Reakti-

on in seinem Positionsfeld: »Dem Tier«, so Plessner, »ist sein Hier-Jetzt-Charakter nicht gegeben, nicht gegenwärtig, es geht noch in ihm auf und trägt darin die ihm selbst verborgene Schranke gegen seine eigene individuelle Existenz.« (Plessner 2016, S. 306)

3.1.3 Die »Gesetze« der exzentrischen Positionalität

Diese Ausführungen zur Positionalität organischer Lebensformen ermöglichen ein Verständnis der typisch menschlichen Positionalität, die Plessner als *exzentrische* kennzeichnet. Mit dem Präfix »ex« vollzieht Plessner die entscheidende kategoriale Wendung, die seine philosophische Anthropologie insgesamt auszeichnet. Exzentrizität bedeutet *nicht*, dass die zentrische Positionalität überwunden wird. Während die Reflexivität des Gesamtsystems, die zentrische Positionalität als Vollzugsmitte erhalten bleibt, macht sie dennoch nicht einfach das Leben aus (wie für das Tier), sondern ist dem Menschen bewusst zugänglich:

»Sein Leben aus der Mitte kommt in Beziehung zu ihm, der rückbezügliche Charakter des zentral repräsentierten Körpers ist ihm selbst gegeben. Obwohl auch auf dieser Stufe das Lebewesen im Hier-Jetzt aufgeht, aus der Mitte lebt, so ist ihm doch die Zentralität seiner Existenz bewusst geworden.« (Plessner 2016, S. 363)

Der Mensch *lebt* nicht nur in dem Doppelaspekt (von Körper und Leib), vielmehr *erlebt* er denselben. Zwar muss auch er aus der Mitte heraus leben, wie das Tier. Da er aber ein Bewusstsein für die Verhältnishaftigkeit seines Standortes hat, bedeutet dies für den Menschen einen Bruch der Unmittelbarkeit im Lebensvollzug. Plessner beschreibt das so:

»Ihm ist der Umschlag vom Sein innerhalb des eigenen Leibes zum Sein außerhalb des Leibes ein unaufhebbarer Doppelaspekt der Existenz, ein wirklicher Bruch der Natur. Er lebt diesseits und jenseits des Bruches, als Seele und als Körper und als die psychophysisch neutrale Einheit dieser Sphären. Diese 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.« (Plessner 2016, S. 365)

Damit ändert sich gewissermassen alles. Die *Exzentrizität* der Position ermöglicht einen Blick auf die *Daseinsbedingungen*. Mit der *Positionalität* der Exzentrizität erweist sich die strukturelle Autonomie des Geistes, die Souveränität des Körper-Habens, immer auch als Körper-Sein, als leibgebundene Erfahrungseinheit. Und diese Gleichzeitigkeit der Ordnungen ist dem Menschen zugänglich: »Er lebt und

erlebt nicht nur, sondern er erlebt sein Erleben.« (Plessner 2016, S. 364) Gleichzeitig geht mit dem Selbsterleben auch die Erfahrung einher, dass ihm diese Erfahrungseinheit, in der er zwar immanent und unvertretbar ist, immer auch entzogen bleibt. Die Situation ist vergleichbar mit der intellektuellen Fähigkeit, wie durch ein Objektiv auf sich und die Welt blicken zu können, im gleichzeitigen Wissen, in diesem Blickfeld zu stehen, das man zu überblicken vermeint. Der Mensch hat sozusagen den eigenen Blick im Rücken und ist zugleich selbst derjenige, der diesem Blick die Aussicht verstellt. Unruhig ist der Mensch an beiden Orten und daher auch an keinem Ort – Plessner nennt den Menschen darum auch *homo absconditus* und bezeichnet damit den strukturellen Selbstentzug der Exzentrizität.² Der Mensch ist »in seine Grenze gesetzt und deshalb über sie hinaus, die ihn, das lebendige Ding begrenzt« (ebd.). So heisst es in *Lachen und Weinen*:

»Kann der Mensch auch keine Entscheidung zwischen den beiden Ordnungen, der mittelpunktsbezogenen und der nicht mittelpunktsbezogenen, treffen, so muss er trotzdem ein Verhältnis zu ihnen finden. Denn er geht in keiner von beiden Ordnungen auf. Er *ist* weder allein Leib noch *hat* er allein Leib (Körper). Jede Beanspruchung der physischen Existenz verlangt einen Ausgleich zwischen Sein und Haben, Draußen und Drinnen.« (Plessner 2003, S. 241)

Mit dieser Besonderheit müsse jeder Mensch für sich »fertig werden – und wird in gewisser Weise nie damit fertig« (Plessner 2003, S. 242). Die Besonderheit der menschlichen Situation als exzentrische Positionalität wird im Vergleich mit der zentrischen der Tiere besonders deutlich:

»Darin ist der Mensch dem Tier unterlegen, weil das Tier sich selbst in der Abgeschlossenheit gegen die physische Existenz, als Inneres und Ich nicht erlebt und infolgedessen keinen Bruch zwischen sich und sich, sich und ihr zu überwinden hat. Sein Körpersein trennt sich ihm nicht von seinem Haben des Körpers. Es lebt zwar in dieser Trennung – keine Bewegung, kein Sprung (dem die Schätzung der Distanz vorangeht) wäre möglich ohne sie. Auch das Tier muss seinen Leib einsetzen, situationsgemäß einsetzen, sonst erreicht es sein Ziel nicht. Aber der Umschlag vom Sein ins Haben, vom Haben ins Sein, den das Tier beständig vollzieht, stellt sich ihm nicht noch einmal dar und bietet ihm infolgedessen auch kein »Problem.«« (Plessner 2003, S. 242)

Dem Menschen hingegen ist seine körperliche Situation zugleich als gegenständliche und zuständige bewusst, womit sich eine beständige Hemmung und ein beständiger Anreiz verbinden, sie zu überwinden (vgl. Plessner 2003, S. 242). Die Beschreibung der Situation exzentrischer Wesen, denen die Doppeldeutigkeit ihrer Existenz aufgeht und aufgegeben ist, macht deutlich, was Leben als Grenzvollzug

2 Siehe Kapitel 3.4 zur Unergründlichkeit des Menschen.

bedeutet: Existenz- und Daseinsform als Mensch- und Person-Sein ist notwendige Aufgabe und Möglichkeit.

Die dynamische Gestaltung der Grenzvollzüge, der Lebensvollzüge angesichts der gebrochenen Situation machen Beschreibungen notwendig, welche den menschlichen Umgang mit der Welt in seiner komplexen Struktur erfassen. Das Verhältnis von Lebensform und Lebenssphäre verlangt eigene, der exzentrischen Position entsprechende Beschreibungen der menschlichen Entfaltungsbedingungen (Vitalkategorien) im jeweiligen Positionsfeld. Plessner formuliert dazu drei »anthropologische Gesetze«: »natürliche Künstlichkeit«, »vermittelte Unmittelbarkeit« und »utopischer Standort«.³

3.1.3.1 Das Gesetz der natürlichen Künstlichkeit

Das Wissen des Menschen um die Situation seines Daseins, das seine Freiheit und Voraussicht ermöglicht, hat seinen Preis darin, dass ihm die Sicherheit im Lebensvollzug entzogen ist. Plessner spricht von einem Schmerz, der das Wissen um die eigene Existenz stets begleitet. Die Natürlichkeit anderer Lebewesen, deren Existenz gesichert ist, ohne dass sie sich darum sorgen müssen, ist für ihn unerreichbar. Die exzentrische Positionsform erklärt diese Lage, aber sie enthält keine Anleitung, wie mit ihr und in ihr zu leben sei. Dem Menschen ist der instinkthaft-natürliche Vollzug unmöglich, da er sich selbst als in Distanz zur natürlichen Umwelt erlebt.

Die zahlreichen (schöpfungsgeschichtlichen) Anfangserzählungen sind in ihrer mythischen Form Ausdruck dieser Erkenntnis. Als ein Beispiel unter vielen sei auf den christlichen Schöpfungsmythos verwiesen. Die Vertreibung aus dem Paradies kann als eine metaphorische Beschreibung der exzentrischen Positionalität verstanden werden. Der Mensch hat (dummerweise?) vom Baum der Erkenntnis gegessen, damit ist ihm »mit dem Wissen die Direktheit verlorengegangen, er sieht seine Nacktheit, schämt sich seiner Blöße und muss daher auf Umwegen über künstliche Dinge leben« (Plessner 2016, S. 384). Diese Erzählungen können als exemplarischer Ausdruck der natürlichen Künstlichkeit und der exzentrischen Positionsform gedeutet werden. »Wer in ihr ist, steht in dem Aspekt einer absoluten Antinomie: Sich zu dem erst machen zu müssen, was er schon ist, das Leben

3 An dieser Stelle seien allein zwei der drei »anthropologischen Grundgesetze« (Plessner 2016, S. 383–425) ausführlich diskutiert, das »Gesetz der natürlichen Künstlichkeit« (S. 383–396) und das »Gesetz der vermittelten Unmittelbarkeit« (S. 396–419), während das »Gesetz des utopischen Standorts« (S. 419–425), welches Plessners Werk abrundet und abschließen soll, insbesondere aus bildungstheoretischer Perspektive weniger interessiert. Stattdessen wird das Prinzip der Verbindlichkeit der Unergründlichkeit ausführlich im Zusammenhang mit den ersten zwei Gesetzen und der Exzentrizität diskutiert. Der Grundgedanke des utopischen Standorts ist dabei impliziert.

zu führen, welches er lebt.« (Ebd.) Weil der Mensch durch seinen Existenztyp gezwungen ist, das Leben zu führen, welches er lebt, »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*«, bringt Plessner das Gesetz der natürlichen Künstlichkeit auf den Punkt (S. 384f.). Aufgrund der Gleichgewichtslosigkeit seiner Natur bedarf der Mensch etwas, das ihm Gleichgewicht verschafft, damit er leben kann. Jedoch findet er die Dinge nicht vor, die für ein solches Gleichgewicht sorgen könnten. Daher muss er so leben, dass er Dinge schafft und sich an Dinge hält, die von eigenem Gewicht sind, um leben zu können.

Die Bedürftigkeit des Menschen und die exzentrische Lebensform gehören zusammen. In ihnen »liegt das *Movens* für alle spezifisch menschliche, d.h. auf Irreales gerichtete und mit künstlichen Mitteln arbeitende Tätigkeit, der letzte Grund für das *Werkzeug* und dasjenige, dem es dient: die *Kultur*« (ebd.). Plessner spricht in diesem Zusammenhang auch von der *zweiten Natur* des Menschen. Da er durch die Exzentrizität seiner Positionsform im Sein nicht aufgeht, »ist der Mensch ein Lebewesen, das Anforderungen an sich stellt. Er kann«, so Plessner, »ohne Sitte und Bindung an irrealen Normen, die ihr eigenes Gewicht haben, um Anerkennung zu verlangen (deren sie für sich selber nicht bedürfen), nicht existieren.« (S. 392)

Es ist wichtig, darauf hinzuweisen, dass die Tatsache der »Kultur« nach Plessner in der exzentrischen Positionsform gründet, die nach dem Prinzip der natürlichen Künstlichkeit strukturiert sei. Das bedeutet, dass die Frage nach der Bestimmung des Menschen offenbleibt. Demzufolge disqualifizieren sich spiritualistische und naturalistische Erklärungen für den Ursprung von Kultur gleichermaßen: »Spiritualistische Theorien ignorieren die spezifisch menschliche Naturgrundlage.« (Plessner 2016, S. 386) Während der Spiritualismus »an der Urfaktizität eines Geistes, einer Geistigkeit, Bewusstheit, Intelligenz fest[hält] und jede Frage nach einer Reduktion dieser Urtatsache auf Prinzipien ihrer Konstitution, also ihres Ursprungs im nichtzeitlichen Sinne, für Unsinn [erklärt]«, rolle der Naturalismus das Problem zwar immer wieder auf, aber seine Erklärungen hätten durchgehend die Form, »welche seit Reuter als die Definition der Armut durch *pauvreté* bezeichnet wird« (S. 392). Dabei werde von naturalistischen oder pragmatischen Prämissen ausgegangen, entlang derer Kultur bestimmt werde. Aber die Lebensäußerungen des Menschen liessen sich nicht auf Triebe, soziale oder biologische Zweckmäßigkeit und auch nicht auf krankhafte Hypertrophie zurückführen. Die pragmatisch-biologischen Ursprungstheorien würden es daher nicht vermögen, »die nicht-zweckhafte Sphäre der Kultivierung, Sitte und Kultur im engeren Sinn [...], die innere Gewichtigkeit der Werke, d.h. ihren Geltungsanspruch, ihren Sachcharakter zu begreifen« (S. 396). »Die konstitutive Gleichgewichtslosigkeit seiner besonderen Positionalitätsart – und nicht erst die Störung eines ursprünglich normal, harmonisch gewesen und wieder harmonisch werden könnenden Lebens-

systems ist der ›Anlass‹ zur Kultur« (S. 391). Das schliesse nicht aus, dass bestimmte Kulturleistungen hinsichtlich ihrer Funktionen und Zwecke adäquat diskutiert werden könnten. Aber es gehe darum, zu verstehen, was es erfordert, »damit ein Lebewesen Sitte und zweckfreie Werke intendiert« (S. 396).

Plessner will Kulturleistungen als eigenständigen Ausdruck des menschlichen Selbst- und Weltverhältnisses verständlich machen. Mit der Formel *natürliche Künstlichkeit* wird so gesehen die ästhetische Dimension des menschlichen Selbst- und Weltbezugs anthropologisch strukturiert und begründet. Bei Plessner ist das theorieimmanent quasi selbstverständlich und bedarf darum keiner separaten ästhetischen Theorie. Wie jedoch in Kapitel 3.4 und mit Misch argumentiert und gezeigt wird, handelt es sich vielmehr insgesamt um eine Anthropologie, die implizit von einem Wissen um die fundamentale Bedeutung einer Ästhetik der Existenz getragen ist. Die artikulationstheoretische Rekonstruktion der Zeigegeste und des Evozierens wird zeigen, inwiefern eine ästhetische Dimension als genuin verstanden werden kann.

3.1.3.2 Das Gesetz der vermittelten Unmittelbarkeit

Das zweite anthropologische Gesetz handelt von der Struktur des menschlichen Selbst- und Weltverhältnisses. Die Begrifflichkeiten der Immanenz und Expressivität erläutern dabei die Bedingungen menschlichen Wissens und Handelns.

Plessners Frage richtet sich ganz allgemein auf die Art und Weise des Verhältnisses von Körpern zu ihrer Umwelt, d.h. auch zu anderen Körpern. Mit dem Positionalitätscharakter lässt sich die jeweilige Beziehung (auch Grenzvollzug genannt, vgl. oben) genauer beschreiben und unterscheiden. »Bei der Pflanze tritt eine positional begründete Beziehung zwischen Lebenssubjekt und Medium nicht auf.« (Plessner 2016, S. 400) Es zeige sich dort eine direkte Bezugnahme am Organismus, aber aufgrund der offenen Organisationsform der Pflanze ist diese Bezugnahme nicht als *Beziehung* zu verstehen. (vgl. ebd.) Bei der geschlossenen Organisationsform ist die Bezugnahme hingegen nochmals an den Organismus zurückgebunden: Tiere sind aufgrund ihrer geschlossenen Organisationsform grundsätzlich durch eine indirekte Beziehung zu ihrem Umfeld strukturiert. Der Unterschied ist – für das Tier – durch seine Positionalität bzw. zentrische Positionalität bedingt.

Im Fall der offenen Organisationsform findet eine direkte Zuordnung von Reiz und Reaktion statt. Die Beziehung zwischen Organismus und Umfeld ist daher unmittelbar (vgl. S. 401). Im Fall der zentrischen Positionalität erfolge die Zuordnung von Reiz und Reaktion hingegen durch das Lebenssubjekt. Die Beziehung zwischen Subjekt und Umfeld ist daher mittelbar. Was bedeutet es von diesem Lebewesen aus gesehen, »dass zwischen ihm und dem Umfeld eine durch es selber vermittelte Beziehung existiert« (ebd.)? Da es im Zentrum der Vermittlung steht und diese bildet, bemerkt es den Vermittlungsaspekt nicht: »Diese Beziehung kann

dem Lebewesen gar nicht anders als direkt, als unmittelbar erscheinen.« (Ebd.) Da es im Punkt der Vermittlung steht, bleibt es sich selbst verborgen; es geht in diesem Geschehen ganz auf. Von der Vermittlung weiss es nicht. »Um von ihr etwas zu merken, müsste es daneben stehen, ohne doch seine vermittelnde Zentralität zu verlieren.« (Ebd.)

Genau dies ist mit der exzentrischen Position im Menschen verwirklicht. Wie das Tier ist der Mensch dem Gesetz der geschlossenen Lebensform und damit der Positionalität unterworfen. Auch er bildet den Punkt der Vermittlung und steht in deren Zentrum. Aber die Setzung seines Standortes ist ihm bewusst: »Er weiß von der Indirektheit seiner Beziehung, sie ist ihm als mittelbare gegeben.« (Plessner 2016, S. 401) Nun könnte man daraus den Schluss ziehen, dass der Mensch in zwei unterschiedlichen Beziehungen zur Umwelt steht, einmal in einer direkten und einmal in einer indirekten. Dieser Schluss sei aber falsch, denn derjenige, der im Feld der Vermittlung steht und in dieser Beziehung aufgeht, ist identisch mit demjenigen, dem diese Unmittelbarkeit des Vollzugs als durch sich vermittelt gegenständlich wird. Der Mensch »bildet die Vermittlung zwischen ihm und dem Feld, geht aber nur restlos darin auf, sofern er auch noch in ihr steht« (S. 403). Er steht aber auch darüber und »bildet infolgedessen die Vermittlung zwischen sich und dem Feld« (ebd.).

Vermittelte Unmittelbarkeit drückt ebendiese Verschränkung aus, »einen Widerspruch, der sinnvoll bleibt, auch wenn ihm die analytische Logik nicht folgen kann« (S. 400). Damit ist auch die subjektiv erfahrene Dominanz der Direktheit und Unmittelbarkeit gegenüber der Indirektheit und Vermitteltheit nachvollziehbar. »In der Richtung des erfahrenden, wahrnehmenden, anschauenden, innerwerdenden, verstehenden Wissens selber muss dem Menschen die Wissensbeziehung unmittelbar, direkt sein.« (S. 404) Es ist das Subjekt selbst, das die Vermittlung zwischen sich und dem Objekt bildet. Das unmittelbare Wissen vom Objekt resultiert aus der Vermittlung zwischen sich und ihm. Im Vollzug der Vermittlung vergisst das vermittelnde Subjekt sich, »und die naive Direktheit mit der ganzen Evidenz, die Sache an sich gepackt zu haben, kommt zustande« (S. 404).

Exzentrizität kann das Bewusstsein der Unmittelbarkeit und die Erfahrungsqualität des direkten Kontakts nicht verhindern, und zwar aufgrund der Positionalität. Als lebendiger Körper lebt und erlebt der Mensch – insofern stehe er immer auch im Zentrum der durch ihn verkörperten Vermittlung. Dieser Aspekt garantiert den Unmittelbarkeitszugang und Realitätscharakter seines Weltverhältnisses. Gleichzeitig sei seine Exzentrizität, »auch wenn sie sich im Vollzug des Wissens (der Vermittlung) vergisst, nicht getilgt« (Plessner 2016, S. 405). Aber nur in der Situation vermittelter Unmittelbarkeit ist es nach Plessner möglich, eine Differenz zwischen Wirklichkeit und Wirken zu machen. Für das Tier verlieren sich der Wirklichkeitscharakter und die Objektivität. »Durch seine Zentrizität ist es ihm nicht möglich, Erscheinungen als Erscheinungen zu fassen. Es nimmt Bilder oh-

ne Objektivitätscharakter wahr.« (Ebd.) Der »Gewinn« der so vermittelten Unmittelbarkeit als Wirklichkeit mit Objektivitätscharakter ist ein ambivalenter. »Denn wie ihm allein die Exzentrizität einen Kontakt mit Realem überhaupt erst möglich macht, befähigt sie ihn auch zur Reflexion.« (Ebd.) Das bedeutet, »dass der Mensch an der Unmittelbarkeit seines Wissens, an der Direktheit seines Realkontakts, wie sie für ihn mit absoluter Evidenz besteht, irre wird« (ebd.).

Die Reflexion auf die Bewusstseinsakte, in der diese als wirklichkeitsvermittelnde evident werden, ist nur sinnvoll verständlich, wenn die Bewusstseinsakte mit etwas unmittelbar ausserhalb des Bewusstseins zu tun haben. Die scheinbare Evidenz des Wissens erlebt der Mensch als durch seine Wahrnehmung vermittelten Bewusstseinsinhalt und »deshalb nicht als etwas im Bewusstsein, sondern ausserhalb des Bewusstseins Seiendes« (S. 404). Und genau diese vermittelte Unmittelbarkeit ermöglicht die Perspektive auf eine gegenständliche Welt und deren Wirklichkeitscharakter. Diese Bestimmung ist besonders als Abgrenzung zu Positionen zu verstehen, die entweder den Vermittlungsaspekt oder den Unmittelbarkeitsaspekt verabsolutieren. Die »monadologische Konsequenz, die alles Bewusstsein zum Selbstbewusstsein erklärt, [ist] ebenso wie die naiv-realistische Konsequenz, die alles Bewusstsein zur direkten Berührung mit der Wirklichkeit macht, falsch« (S. 407). Die Strukturformel der vermittelten Unmittelbarkeit drückt dagegen das Sowohl-als-auch dieser einseitigen Positionen aus.

Die Distanz, die das personale Subjektzentrum dank der exzentrischen Position als doppelte Abhebung vom eigenen Leib (als Körper-Haben und Körper-Sein) aufweist, ermöglicht Realität. Bewusstseinsakt, Gegenstandsbewusstsein und der damit verbundene Wirklichkeitssinn sind nicht etwas von den erscheinenden Gegenständen völlig Getrenntes. Die vermittelte Unmittelbarkeit zeigt sich für das Bewusstsein vielmehr an der Struktur des Gegenstandes, den es erfasst: »Der Gegenstand ist als Erscheinung einer Realität, als kernhafte Gebundenheit direkt erlebbarer Mannigfaltigkeit selbst vermittelte Unmittelbarkeit. Er entspricht für sich der Struktur des Bewusstseins von ihm.« (Plessner 2016, S. 414) Die Erscheinungsstruktur des Gegenstandes und die Wahrnehmungsstruktur des Bewusstseins entsprechen sich gemäss der Struktur der vermittelten Unmittelbarkeit. Weil der reale Gegenstand an sich die Mittelbarkeit manifest macht, besteht für das Bewusstsein die einzige Möglichkeit, »für sich in einer unmittelbaren Beziehung zum Gegenstand zu stehen, mit voller Evidenz die Wirklichkeit direkt an ihm zu haben und trotzdem sich nicht dabei zu täuschen, trotzdem nicht blossse Erscheinungen dabei zu erleben« (ebd.).

Die vermittelte Unmittelbarkeit des menschlichen Selbst- und Weltbezugs in seiner scheinbar nicht aufzulösenden Paradoxie zu formulieren, sichert dem Menschen eine genuine Beschreibung der Eigenstruktur seiner Existenz. Plessners Vorgehen zielt darauf ab, den (anthropologischen) »Begründungsakt« aufzugeben und stattdessen ein *Strukturprinzip* anzusetzen, das zwar als verbindlich genommen

wird, aber hinsichtlich des *Was* und des *Wie* des »Wesens« des Menschen und seiner Ausdrucksmöglichkeiten offenbleibt.

Wie sich und als was sich der Mensch gemäss dem Prinzip der vermittelten Unmittelbarkeit zeigt, ist und bleibt aber Grund einer Verbindlichkeit in der Rede über »den« Menschen. Diese Offenheit »sichert« dem Menschen eine Art Freiheit und Würde seines Selbst und Lebens. Seine Ausdrucksformen sagen uns und ihm selbst viel, sie aber als bare Gestalten zu nehmen und an ihnen zurückverfolgen zu wollen, was als das »Wesen« des Menschen entdeckt werden könnte, wäre mit Plessner als naiver Essenzialismus zu betrachten. Denn auch das expressive Verhalten des Menschen, die Erfüllung (s)einer Intention im strebenden Verhalten, ist »objektiv« bloss vermittelte Unmittelbarkeit. Als Subjekt der Realisierung seines Strebens erfährt der Mensch diese möglicherweise als adäquate Erfüllung – aber nur, indem er den Unterschied zwischen dem Zielpunkt der Intention und dem Endpunkt der Realisierung bemerkt:

»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, verurteilt sie nur deshalb nicht zur ewigen Unerfüllbarkeit und ihren Erfüllungsglauben zu einer bloss subjektiven Illusion, weil die Beziehung zwischen Subjekt und Objekt als eine Relation indirekter Direktheit diesen Bruch auffängt, legitimiert, fordert.« (Plessner 2016, S. 411)

Das Ergebnis der realisierten Intention steht nicht in einer zufälligen Verbindung mit dem Subjekt und seiner Intention, denn die Form,

»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 Intentionsstrahls im Medium der seelischen und körperlichen Wirklichkeit, hat das Subjekt ein Recht, von einem Gelingen seines Bestrebens zu sprechen.« (Plessner 2016, S. 415)

Aber das ist auch der Grund, warum die Ausdrucksformen nicht geeignet sind, um das Wesen des Menschen zu bestimmen.⁴ Allein über die Beschreibung der Vollzugsstruktur kann man sich dieser Frage nähern.

Das Streben nach Erfüllung bezeichnet Plessner als die Expressivität des Menschen, als »Ausdrücklichkeit menschlicher Lebensäußerung überhaupt« (Plessner 2016, S. 399). Expressivität ist etwas anderes als Ausdrucksverhalten im Sinne von responsivem Geschehen, welches für alle Formen von Lebendigkeit gilt. Nach dem Gesetz der natürlichen Künstlichkeit *muss* der Mensch schöpferisch tätig sein. Das schöpferische Schaffen allein macht aber eine Verschiedenheit im Fortgang nicht einsichtig, denn im Falle eines *direkten* Verhältnisses von Intention und Erfüllung »gliche der Fortgang einer schnurgeraden Kette adäquater Erfüllungen, in der das je folgende Glied die vorausliegenden Glieder überböte« (S. 416). Wäre das Verhältnis nur *indirekt*, so entspräche der Fortgang einem ewigen »an der Stelle treten«, einem ewigen »Szeneriewechsel ein und derselben Illusion, und die Rastlosigkeit der Menschen von Generation zu Generation wäre soviel wert wie der Lauf des Eichhörnchens in der unter seinen Füßen sich drehenden Trommel« (ebd.). Doch die in der Exzentrizität des Menschen begründete vermittelte Unmittelbarkeit seiner Existenz schließt dies aus. »Der Prozess, in dem er wesenhaft lebt, ist ein Kontinuum diskontinuierlich sich absetzender, auskristallisierender Ereignisse« (Ebd.) – Ereignisse, die als Erfahrungen nach Ausdruck verlangen. »Er hält gewissermaßen die Mitte zwischen den beiden Möglichkeiten eines Prozesses, dessen Sinn im Fortschritt zur nächsten Etappe besteht, und eines Kreisprozesses, der dem absoluten Stillstand äquivalent ist.« (Ebd.) Die Expressivität des Menschen begründet die spezifisch historische bzw. biografische Dynamik seines Lebens:

»Durch seine Taten und Werke, die ihm das von der Natur verwehrte Gleichgewicht geben sollen und auch wirklich geben, wird der Mensch zugleich aus ihm wieder herausgeworfen, um es aufs Neue mit Glück und doch vergeblich zu versuchen. Ihn stößt das Gesetz der vermittelten Unmittelbarkeit ewig aus der Ruhela-

4 Plessner dazu: »Denn das gelungene Ergebnis ist (nicht aus Gründen der Mängel irdischer Existenz und des spröden Materials, sondern aus inneren Gründen) dort, wo es nicht sein sollte, das was es nicht sein sollte. Seinem Gehalt nach ist es die adäquate Realisierung, aber wo ist der Gehalt? Er lässt sich nicht von der Form abtrennen, ist in sie eingeschmolzen und niemand kann sagen, wo der Inhalt anfängt und die Form aufhört, solange er im Bestreben selbst begriffen die Erfüllung erreicht und festhält. Erst am gelungenen Werk, der realisierten Gebärde und Rede merken wir den Unterschied. Realisiert, bricht es auch schon in das Was und das Wie auseinander. Die Diskrepanz zwischen dem Erreichten und Erstrebten ist Ereignis geworden. Aus dem erkalteten Ergebnis ist schon das begeisternde Streben entwichen, als Schale bleibt es zurück. Entfremdet wird es zum Gegenstand der Betrachtung, das vordem unsichtbarer Raum unseres Strebens war. Und da das Streben nicht aufhört und nach Realisierung verlangt, kann ihm das gewordene *als* Formgewordenes nicht genügen. Der Mensch muss sich erneut ans Werk machen.« (Plessner 2016, S. 145f.)

ge, in die er wieder zurückkehren will. Aus dieser Grundbewegung ergibt sich die Geschichte. Ihr Sinn ist die Wiedererlangung des Verlorenen mit neuen Mitteln, Herstellung des Gleichgewichts durch grundstürzende Änderung, Bewahrung des Alten durch Wendung nach vorwärts.« (Plessner 2016, S. 417)

Ersichtlich sind Expressivität bzw. Ausdrücklichkeit einerseits und Immanenz des Wirklichkeitsbewusstseins andererseits durch die Struktur der vermittelten Unmittelbarkeit verbunden. Wesen, denen Wirklichkeit unmittelbar »nur« als Ausdruck vermittelt ist, müssen ihre Intentionen ausdrücklich zu realisieren versuchen und können dies aufgrund der Vermitteltheit nur über den Weg der Expressivität und Ausdrücklichkeit. Wenn Plessner Kultur als Ausdruck des menschlichen Selbst- und Weltverhältnisses, d.h. seiner natürlichen Künstlichkeit, bezeichnet, dann meint er damit nicht diese oder jene spezifischen kulturellen Errungenschaften oder Ausdrucksformen, sondern dass Kultur ganz allgemein auf dem Zusammenhang zwischen exzentrischer Positionsform und Ausdrücklichkeit als Lebensmodus des Menschen beruht. Das Strukturprinzip der vermittelten Unmittelbarkeit bezeichnet den anthropologischen Grund dafür, dass zu einem Inhalt eine Form gefunden werden muss. Die konkrete Ausdrucksform oder die Frage nach der Realisierung spezifischer Intention sind Ausdruck der strukturell bedingten vermittelten Unmittelbarkeit und dieser nachgelagert. Kulturelle Ausdrucksformen sind demzufolge eine schlechte Referenz, um das Wesen des Menschen unmittelbar erklären zu wollen oder von ihnen qualitative Rückschlüsse auf sein Wesen selbst zu ziehen.

Dennoch manifestiert sich die natürliche Künstlichkeit des menschlichen Lebens in den Objekten seines kulturellen Schaffens (z.B. im Handwerk oder den Künsten). Aber der Begriff der Ausdrücklichkeit ist zunächst allein als Vollzugsform menschlicher Lebensführung zu verstehen. Im Vollzug kommt eine spezifische Darstellungsnotwendigkeit zum Tragen, die dem Menschen das »Mitspielen« ermöglicht (Plessner bezieht sich direkt auf die Schauspielmetapher und die Bedeutung des Spiels⁵). Dabei interessiert anthropologisch weniger die Frage, wie etwas oder was dargestellt wird, als vielmehr die Tatsache des Ausdrücken-Müssens an sich, da in ihr die reflexive Brechung des Verhältnisses zum Leib als Körper zum Ausdruck kommt. Bildungstheoretisch sind hingegen gerade die Ausdruckspraxen von besonderem Interesse und können im Anschluss an Plessner als Artikulationsprozesse reflektiert werden.

5 Vgl. dazu auch »Zur Anthropologie des Schauspielers« (1948), erschienen u.a. in Plessner (2003, S. 399–418), sowie »Der Mensch im Spiel« (1967), erschienen auch in Plessner (2003a, S. 307–313).

3.1.4 »Ausdrücklichkeit«: Exzentrizität und Strukturformeln

Exzentrizität und ihre Strukturformeln würden missverstanden, verstünde man sie als bloße Option des Menschen, sich in ein Verhältnis zu den beiden Ordnungen von Leib und Körper setzen zu können, sozusagen als Alternative zu denjenigen Situationen, in denen sich der Ausgleich oder Umschlag zwischen Körper-Haben und Körper-Sein, wie beim Tier, einfach vollzieht. Exzentrizität muss vielmehr als die Verschränkung beider Ordnungen vorgestellt werden, ohne dass aber etwas Bestimmtes über das Was und das Wie, den konkreten Inhalt und die Form des Vollzugs angegeben werden könnte.

Jedes menschliche Tun vollzieht sich als Verhältnissetzung, aber »im normalen Ablauf des Lebens mit seiner Fixiertheit auf gewohnte Ziele fällt dieser Zwang zum Ausgleich nicht auf« (Plessner 2003, S. 241). Dennoch muss der Vollzug, das Sich-ins-Verhältnis-Setzen für den Menschen selbst relevant bzw. gegenständlich sein. Exzentrizität ist daher nichts, was dem Menschen einfach geschieht, aber auch nichts, was vom Menschen der Möglichkeit nach realisiert werden könnte oder auch nicht. Exzentrizität ist ein »aktives Sich-immer-schon-vollzogen-haben. Jenseits dieser Paradoxie ist Exzentrizität nicht zu haben.« (Schürmann 2012, S. 219) Schürmann verdeutlicht, »dass im Rahmen dieses Konzepts menschliches Tun nicht nicht exzentrisch sein kann, dass aber der Modus der Exzentrizität – die Art und Weise, in der sie realisiert ist – in der Macht des Menschen steht« (ebd.).⁶ Die paradoxen Formulierungen der Strukturformeln sind ja gerade Ausdruck der grundlegenden Doppeldeutigkeit der exzentrischen Positionalität und widerspiegeln somit die mehrfache Ambivalenz menschlichen Daseins. In ihrer »Paradoxalität« ermöglichen diese Formulierungen ein begriffliches Denken des nur beschränkt begrifflich vermittelbaren Vollzugs menschlichen Lebens. Die paradox oder antinomisch anmutende Struktur ist nicht einfach eine interessante Wortspielerei, sondern vielmehr wirkungsvolles Element für das Verstehen und Beschreiben des Vollzugsgeschehens des Menschen in der exzentrischen Position.

Die Strukturformen bzw. »Gesetze« sind ausdrücklich nicht als Exzentrizität fundierende Definitionen zu verstehen, sondern eben bloss als »Formeln«, die, so Plessner, »keinen abschliessend-theoretischen, sondern nur einen aufschliessend-exponierenden Wert beanspruchen« sollen (Plessner 2003a, S. 39). Zwar bilde »der« »Mensch (seiner Species nach)« ihre »Leitkategorie, aber nicht zum Zweck einer blossen Klassifikation, sondern der *Sicherung einer Unergründlichkeit*, welche den Ernst der Verantwortung vor »allen« Möglichkeiten ausmacht, in denen er sich ver-

6 Schürmann verweist in seiner Analyse auf Plessners Gesprächspartner, den Philosophen Joseph König (der seinerseits bei Georg Misch promovierte), der solche Strukturen als »notwendige Möglichkeiten« bezeichnete (vgl. Schürmann 2012, S. 219).

stehen und also sein kann« (ebd., Hervorh. A.P.).⁷ Exzentrizität ist demnach keine apriorische Bestimmung, die immer schon in Gebrauch ist, sobald vom Menschen die Rede ist, sondern erst dann, wenn ihm diese Unergründlichkeit zugesichert wird. Der Mensch lebt und erlebt nicht nur – dies sei wiederholt –, sondern er erlebt auch sein Erleben, was rätselhaft ist. »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.« (Plessner 2016, S. 365) Von diesem Blickpunkt aus erlebt der Mensch sein Erleben als ein Erleben, das exklusiv im Zentrum seiner selbst begründet ist: »Ein Individuum, welches positional derart dreifach charakterisiert ist, heißt *Person*.« (ebd.)

Indem der Mensch seiner selbst als Vermittlungsinstanz von Wirklichkeitserfahrung gewahr wird, d.h. letztlich: Person sein kann, erfährt er Wirklichkeit als Ausdruck seiner Intentionen in Bezug auf die Welt. Er erfährt sich als ein Wesen, das nicht anders kann, als in dieser Situation zu leben; aber das ist nicht ein Wissen nebenher, so als könnte der Mensch auch unmittelbar leben. Alle menschlichen Lebensformen, Daseinsdeutungen, Kulturformen sind Spielarten und »ausdrücklicher Ausdruck« exzentrischer Positionalität. Die Strukturgesetze verdeutlichen, dass menschliches Tun nicht nicht exzentrisch sein kann. Exzentrizität, so könnte man vorsichtig formulieren, ist eine notwendige Möglichkeit der Reflexivität, deren Möglichkeiten unterschiedlich intensiv in Anspruch genommen und praktiziert werden können.

Die Offenheit der Bestimmung ist bei Plessner nicht nur zusätzliches Postulat, sondern auf grundlegende Weise bedeutsam. Offenheit ist (theoretische und praktische) Konsequenz der Unergründlichkeit. Diese als philosophisches Prinzip zu verstehen, heisst vielleicht auch, sie in ihrer ethischen Verbindlichkeit anzuerkennen (vgl. Diskussion in Kapitel 3.4). In *Macht und menschliche Natur* stellt Plessner die historische bzw. politisch-ethische Struktur und Bedeutung der exzentrischen Positionalität heraus und bezieht sie explizit auf Georg Mischs Prinzip der Unergründlichkeit. Das Prinzip der Verbindlichkeit der Unergründlichkeit wird erst in der jüngeren Rezeption als konstitutiv für die Anthropologie Plessners diskutiert. Das ist erstaunlich, da damit die anthropologische Theoriebildung eine feine, aber entscheidende Differenzierung erfährt, die auch bildungstheoretisch bedeutsam ist. Das Kapitel 3.4 ist dieser Diskussion gewidmet.

Joachim Fischer weist in seiner Besprechung darauf hin, dass Plessner den lebensphilosophischen Exzentrizitäts- und Geistbegriff Ludwig Klages' aufgenommen hat, ihn aber dezidiert philosophisch-anthropologisch gewendet habe. »Geist«

7 Es ist sicher passend, wohl auch kein Zufall, dass Plessner von der »Sicherung der Unergründlichkeit« spricht, wie Georg Misch in etwas anderem Zusammenhang von der »Verbindlichkeit der Unergründlichkeit« (vgl. Kapitel 5).

sei bei Klages Gegenbegriff zu »Leben« und entspreche insofern einer naturalistischen und romantischen Kulturkritik, da »Geist« vom »Leben« entfremde und als logozentrischer Einbruch das leibseelische Gleichgewicht beunruhige (Fischer 2000, S. 277). Mit Plessner sind »Geist« und Exzentrizität nicht als Gegensatz, sondern als innere Differenzierung der Kategorie »Leben« zu verstehen. »Geist« oder »Logos« als äusserste Heraussetzung (Ex-zentrizität) des Lebenszentrums ist Ausdifferenzierung innerhalb einer Möglichkeitslogik des Lebens und steht zu diesem nicht in Opposition. Die erkenntnistheoretisch als *intentio recta* und *intentio obliqua* thematisierten Erkenntnisverhältnisse verschränkt Plessner als Lebensverhältnisse: »Exzentrische Positionalität ist also die Kennzeichnung des Menschen als konkrete Subjektivität: als ein in der Natur vorkommendes Wesen, das unter Prinzipen steht, die nicht in der Natur vorkommen (Geist), und das mit diesen Prinzipen im Verhältnis zur Natur (Körper, Seele) steht.« (S. 278)

3.2 Exzentrische Positionalität in bildungstheoretischer Hinsicht

Plessners philosophische Anthropologie entwickelt den Ausdrucksbegriff systematisch mit dem (oben erläuterten) Prinzip der »Doppelaspektivität«. Die begriffliche Bestimmung erläutert er an den Strukturformeln bzw. den drei »Grundgesetzen«, die eine heuristische Funktion haben und weniger einer Wesensbestimmung gleichen. Dabei sieht er die Expressivität der menschlichen Lebensformen im Verhältnis des Menschen zu seinem Körper und seiner Umwelt begründet. Systematisch ist die Strukturform der exzentrischen Positionalität der sogenannten »Mitwelt« vorgelagert. Mit »Mitwelt« meint Plessner mehr als bloss die »soziale Umgebung des Menschen« (vgl. Plessner 2016, S. 379). Das »Mitverhältnis« kennen auch Tiere, doch die Beziehungen zu den »Mittieren« (S. 381) seien anders geprägt als jene des Menschen zu seinen Mitmenschen. Nur der Mensch kenne ein »echtes Gegenverhältnis (im objektiven, nicht feindlichen Sinne)« (S. 382). Dies hat mit seiner exzentrischen Position zu tun, er gehört sozusagen dazu und nicht dazu, ein Mitverhältnis der besonderen Art.⁸

Plessners anthropologische Fundierung legt weder im Bereich des Sozialen noch des Gegenständlichen oder Ideellen unmittelbare Annahmen über Bildungsprozesse nahe, bietet aber dazu die Ermöglichungsbedingungen. Besonders interessant ist sie in bildungstheoretischer Hinsicht, wenn es um die Fragen reflexiver

8 »Die Sphäre, in der wahrhaft Du und Ich zur Einheit des Lebens verknüpft sind und einer dem anderen ins aufgedeckte Antlitz blickt, ist aber dem Menschen vorbehalten, die Mitwelt, in der nicht nur Mitverhältnisse herrschen, sondern das Mitverhältnis zur Konstitutionsform einer wirklichen Welt des ausdrücklichen Ich und Du verschmelzenden Wir geworden ist.« (Plessner 2016, S. 382)

Ausdrucksprozesse sowie der Sinn- und Erkenntnisbildung geht. Das Prinzip der exzentrischen Positionalität biete den Vorteil, so Hans-Rüdiger Müller in seinen bildungstheoretischen Überlegungen zu Plessner, »den Bildungsprozess von vornherein als einen Akt der (im weitesten Sinne) denkenden Distanznahme zum Lebensvollzug zu begreifen, ohne diesen Akt auf eine nur immanente Angelegenheit des Geistes zu reduzieren« (Müller 2002, S. 58). Die Strukturformel der exzentrischen Positionalität lasse offen, »in welcher Form das Ich die virtuelle Distanz zu seiner leiblichen Verfasstheit herstellt, auf welche Weise es den Leib, der es ja immer auch ist, verkörpert, und wo im Geflecht symbolisch-kultureller Ordnungen und Diskurse es sich eigentlich befindet« (ebd.).

Ausgehend vom Ausdrucksbegriff, den Plessner entwickelt, lassen sich im Hinblick auf eine symbolisch organisierte »Mitwelt« bildungstheoretische Fragen hinsichtlich der individuellen Auseinandersetzung mit der Welt und sich selbst diskutieren. Müller versteht die symbolischen Ordnungen als variable empirische Formen, die sich ausgehend von der »nur als Möglichkeitsbedingung konzipierte[n] Idee einer »exzentrischen Positionalität« zeigen würden (2002, S. 58). Als bildungstheoretisch bedeutsam erachtet er insbesondere, dass sich damit der Fokus auf den »Prozess der Symbolisierung« (ebd.) richte, der als Übergang und als unauflösbares Ineinandergreifen von fundierender Leiblichkeit und Denken zu verstehen sei. Das Subjekt distanzieren sich in diesem Prozess zwar vom leiblich-sinnlichen Geschehen, »aber es löst sich eben nicht völlig davon, sondern interpretiert es nur in einer besonderen Weise« (S. 58). Der Prozess der Distanznahme, der zugleich als ein Prozess der Bezugnahme zu verstehen sei, müsse als ein »Wechsel der symbolischen Ordnungen« verstanden werden, wobei sich diese nicht eindeutig hierarchisieren liessen (ebd.). Müller folgert daraus, dass man darauf verzichten müsse, von vornherein einen normativen Fluchtpunkt festzulegen; vielmehr »müsste man den Bildungsbewegungen des Subjekts im Geflecht dieser Ordnungen folgen« (ebd.). »Selbsttätigkeit im Bildungsprozess hieße dann nicht«, so Müller, »diesem Geflecht entgehen zu können, sondern sich in ihm immer wieder neu exzentrisch zu positionieren.« (Ebd.)

Bezieht man sich wie Müller auf Plessners exzentrische Positionalität, so gilt es daran zu erinnern, dass die exzentrische Strukturform keine bloße *Möglichkeit*, sondern eine *notwendige* Möglichkeit der menschlichen Lebensform darstellt. Der Mensch kann demzufolge nicht ausserhalb der exzentrischen Position leben, er kann nicht im Nichts stehen, sondern nur immer im *Lebensvollzug* stecken – er befindet sich immer schon im Prozess der Symbolisierung, der den Umgang mit den verschiedenen symbolischen Ordnungen erfordert und einschliesst. Müllers Formulierung der Selbsttätigkeit, »sich immer wieder neu exzentrisch zu positionieren«, ist daher vielleicht eine begrifflich wenig sorgfältige oder grobe Wendung im Rahmen einer bildungstheoretischen Interpretation der Anthropologie Plessners.

Exzentrische Positionalität ist, wie bereits erläutert wurde, keine Möglichkeit, sondern konstitutiv für die Situation des Menschen. Sie bezeichnet eine nicht hintergehbare Grundkonstellation der menschlichen Selbst- und Weltverhältnisse. Erkennt man diese Einsicht als verbindlich an, dann erscheint das Verständnis der Selbsttätigkeit als Fähigkeit und Praxis, »sich immer wieder neu exzentrisch zu positionieren«, zu undifferenziert und ähnlich problematisch wie das Bildungsprozessverständnis im Sinne »grundlegender Transformationen des Selbst- und Weltverhältnisses« (vgl. Kapitel 1.1). Akzeptiert man die Perspektive der exzentrischen Positionalität, so ist das menschliche Selbst- und Weltverhältnis eben genau dadurch »grundlegend« geprägt, es kann sich daher auch keineswegs »grundlegend transformieren«. Aus Sicht der Plessner'schen Anthropologie ergibt die bildungstheoretische Rede von einer »grundlegenden Transformation des Selbst- und Weltverhältnisses« im Grunde keinen Sinn. Der Mensch lebt »ausdrücklich« und als Ausdruckswesen, doch ist er seiner Position nach gezwungen, mit sich und der Welt in *Verhältnissen* zu leben, deren expressive Vermittlung immer schon mitenthalten bzw. mitzudenken ist.

Die expressiven Bewegungen des Subjekts innerhalb der symbolischen Ordnungen per se schon als Bildungsprozesse auszuzeichnen, ist mit ähnlichen Schwierigkeiten verbunden, wie sie sich hinsichtlich der transformatorischen Bildungstheorie Kollers gezeigt haben. Die Fähigkeit zum Wechsel zwischen symbolischen Ordnungen ist daher eher als Leistung primärer Sozialisation zu verstehen, etwa als Habitualisierung bzw. domänenspezifisches und konventionalisiertes Rollen- und Ausdrucksverhalten. Dass Bildungsprozesse ohne diese basalen Fähigkeiten und damit verbundenen Lernprozesse undenkbar sind, ist unbestritten. Aber »sich immer wieder neu exzentrisch zu positionieren« als »Selbsttätigkeit im Bildungsprozess« bzw. als Bildungsprozess selbst zu bestimmen, wie Müller (2002) vorschlägt, überzeugt ebenso wenig wie das Konzept der Bildung als grundlegende Transformation des Selbst- und Weltverhältnisses. Der Mensch hat – aus der Perspektive Plessners – vielmehr vermittelt und vermittelnd in seinen Verhältnissen zu leben, er kann sich zu diesen verhalten, aber nicht grundlegend die Lebensstruktur der exzentrischen Position selbst strukturieren. Dazu müsste er schon ausserhalb derselben stehen, leben und handeln können und dann entscheiden können, ob er sein Leben eher in der positionalen Bestimmung einer Pflanze, eines Tieres oder eines Gottes führen will. Wenn etwas »grundlegend« ist, dann die Kennzeichnung der exzentrischen Position. Während Müllers Beschreibung der Bildung inmitten der exzentrischen Positionalität gefangen bleibt und bildungstheoretisch darauf keinen wirklich weiterführenden Gedanken aufbaut, sondern eine entsprechende Kompatibilität bzw. »Anschlussfähigkeit« aufzeigt, würde man bei der transformatorischen Bildungstheorie schliessen, dass dieselbe die Anthropologie Plessners sozusagen »überfordert«.

3.2.1 Ausdrücklichkeit und Reflexivität

Mit Plessners komplexer Bestimmung lässt sich Reflexivität als Teil der Expressivität bzw. Ausdrücklichkeit der menschlichen Lebensäußerungen bezeichnen (vgl. 2016, S. 399). Allerdings macht Plessner über expressive Prozesse und Praxen nur sehr allgemeine Aussagen. Aufgrund seines systematischen Interesses steht die Verhältnisbestimmung des menschlichen Selbst- und Weltverhältnisses im Vordergrund und weniger die Frage nach dem Entwicklungsgang desselben. Es sind aber explizit die Momente der Expressivität und der menschlichen Ausdrucksformen, welche die Frage nach dem Charakter der Vollzugsstruktur menschlicher Selbsttätigkeit nahelegen (das Gesetz der vermittelten Unmittelbarkeit beinhaltet ja die Aspekte der Immanenz und Expressivität, vgl. S. 396ff.). Plessner leistet mit den Aufsätzen in *Ausdruck und menschliche Natur* (Plessner 2003) vielfältige phänomenologische Beschreibungen basaler Ausdrucksformen.⁹ Darin wendet er sein anthropologisches Denken exemplarisch auf charakteristische Phänomene menschlicher Expressivitätsformen an.

Während die exzentrische Positionalität als philosophisch-anthropologische Kennzeichnung ein In-der-Welt-Sein des Menschen beschreibt, fungiert der Hinweis auf Expressivität respektive Ausdrücklichkeit als erste Charakterisierung menschlicher Verhaltens- und Handlungsweisen einer so gefassten *conditio humana*. Der expressive Charakter menschlichen Ausdrucks gründet im Strukturprinzip der (reflexiven) *Vermitteltheit* seiner Position. Allgemein kann diese Praxis als Symbolisieren bezeichnet werden. Im Grunde handelt es sich dabei um eine Bezeichnung für all jene Phänomene und Vorgänge in der menschlichen Lebenswelt, die ihre Expressivität und Kulturalität umfassen.

Bildungstheoretisch interessiert dabei insbesondere der Akt der Distanznahme unter Berücksichtigung der Leiblichkeit. Grundsätzlich können Akte der Distanznahme sinnvollerweise nicht vom leiblichen Vollzug losgelöst gedacht werden, auch wenn es um das Denken geht. Die im weitesten Sinne »denkende Distanznahme« (Müller 2002, S. 58) – die, wie gesagt, immer auch Bezugnahme ist und gleichzeitig sowohl trennt als auch verbindet (vgl. Kapitel 4) – betrifft den Prozess der Vermittlung selbst, auf den mit dem Begriff »Selbsttätigkeit« bildungstheoretisch Bezug genommen werden kann. Übereinstimmend mit Müller kann der »Akt der (im weitesten Sinne) denkenden Distanznahme« als *Prozess der Symbolisierung* verstanden werden (ebd.). Symbolisierungsprozesse sind in Plessners Perspektive mit den Formen der Expressivität zu vergleichen oder gar zu bezeichnen. Die bildungstheoretisch interessante Rede von einer denkenden Distanznahme im Prozess der Symbolisierung und von einem möglichen Wechsel der symbolischen Ordnungen erfordert aber vorgängig ein Verständnis der *Vollzugsstruktur* des Symbolisierens,

9 Etwa zum Lachen, Lächeln, Weinen und Schauspiel.

in welchem die anthropologische Struktur des Menschen explizit mitgedacht wird. Dann könnte auch differenzierter angegeben werden, inwiefern Prozesse der Symbolisierung als denkende Distanznahme gelten können und ob bzw. inwiefern ein Wechsel der symbolischen Ordnung als Bildungsbewegung oder -prozess verstanden werden kann. In Müllers Rezeption können mit Plessner selbst noch keine weiteren Angaben zum Entwicklungsgang der Vermittlung selbst und zum Symbolisierungsprozess gemacht werden. Das hat sicherlich damit zu tun, dass Plessner die anthropologischen Bedingungen systematisch bestimmt, die Vermittlung notwendig machen, aber die entsprechenden Prozesse nicht beschreibt. Diese quasi-systematische Perspektive mit universellem Anspruch zeigt folglich in Bezug auf diese Frage zwar die Richtung an, ist aber noch weitgehend theoretisch unbearbeitet.

Müllers Interpretation, exzentrische Positionalität nur als eine Möglichkeitsbedingung zu verstehen, verstellt eher den Blick auf die drängendere Frage nach der Vermittlung; es wurde ja bereits deutlich gemacht, dass Exzentrizität nicht völlig kontingent ist. Die Leerstelle der »leeren Formel von der exzentrischen Positionalität«, von der Müller (2002, S. 58) spricht, bezeichnet eine *Frage*, die auch in Müllers Annäherung, deren Intention grundsätzlich zu begrüßen ist, letztlich unberücksichtigt bleibt. Zwar trifft sicherlich zu, dass offen ist, in welcher Form das Ich die virtuelle Distanz zu seiner leiblichen Verfasstheit herstellt – nicht offen ist aber, dass sich der Mensch immer *in actu*, immer im konkreten Prozess einer Verhältnisbestimmung von Ich und Mir, Körper-Haben und Leib-Sein auszudrücken hat. Man kann sich also – um hier sprachlich etwas spitzfindig zu sein – nicht »immer wieder neu exzentrisch positionieren« (ebd.). Aus einer existenzialistischen Perspektive ergibt die Rede vielleicht Sinn, aber bildungstheoretisch und anthropologisch – sozusagen weniger exklusiv – könnte man sagen, dass die Situation der exzentrischen Position den Menschen immer wieder zwingt, sich zu den Verhältnissen, in denen er lebt und von denen er geprägt wird, in ein Verhältnis zu setzen (Verhältnissetzung zweiter Ordnung). Natürlich kann er sich auch zu diesem Sachverhalt in ein Verhältnis setzen, nämlich zu der Art und Weise, wie er sich zu seinen Verhältnissen ins Verhältnis setzt (Verhältnissetzung dritter Ordnung), aber das ist erstens unwahrscheinlich und fällt zweitens nicht mit einer Verhältnissetzung der Strukturbedingungen exzentrischer Positionalität zusammen (was eine philosophisch-anthropologische Tätigkeit sein mag...).¹⁰

Man muss Müller allerdings zugutehalten, dass seine Leseweise von Plessners Beschreibung der Exzentrizität, wie dieser sie in den *Stufen* vorstellt, nicht entgegensteht. Plessner schwankt dort in der Bestimmung und lässt diese Interpretationen durchaus zu. Dies ändert sich mit der Einführung des Prinzips der Verbind-

10 Diese Hinweise zur Verhältnissetzung (zweiter und dritter Ordnung) verdanke ich dem Gespräch mit Roland Reichenbach.

lichkeit der Unergründlichkeit in *Macht und menschliche Natur*, einer feinen Sinnjustierung, die aber einen entscheidenden Unterschied für das Ganze macht. Kapitel 3.4 wird darum nochmals Plessners Anthropologie und das Prinzip der Unergründlichkeit aufnehmen, da das Theorem der Unergründlichkeit der kritische Problemstein einer artikulationstheoretischen Begründung der ästhetischen Dimension von Bildungsprozessen ist.

An dieser Stelle sollte deutlich geworden sein, dass die groben bildungstheoretischen Rahmenvorstellungen (wie teilweise in Kapitel 1 kritisiert) durch ausdrucksanthropologische und/oder artikulationstheoretische Deutungen gewisse Konkretisierungen und Verfeinerungen erfahren könnten. Müller (2002) ist ganz zuzustimmen, wenn er auf die bildungstheoretische Bedeutung der Prozesse des Symbolisierens und des Wechselns zwischen und von symbolischen Ordnungen hinweist. Allerdings ist dies nicht mehr als ein Hinweis und der Allgemeinheitsgrad seiner Erläuterungen sehr hoch, sodass die Prozesse theoretisch noch nicht erhellt werden bzw. zu unspezifisch bleiben. Auch macht es m.E. einen grossen Unterschied, ob eine symbolische Ordnung situationsspezifisch gewechselt wird (vielleicht sogar ganz routinehaft) oder ob der Mensch sich (willentlich) anstrengt, einen Gegenstand seines Wahrnehmens und Empfindens *anders* auszudrücken und darzustellen, um ihn in anderer Weise sichtbar zu machen, als es zum Beispiel Routine und kollektive Pragmatik der Situation anbieten oder nahelegen. Zwischen dem konstatierten Phänomen der Ausdrücklichkeit und der *Praxis* des Vermittlungsvollzugs, also des konkreten menschlichen Symbolgebrauchs und arbiträren Zeicheneinsatzes, ist eine Differenz und auch eine Distanz angezeigt, die es zu klären gilt. Für diese Perspektivierung wird in Kapitel 3.3 die Denkfigur der Artikulation vorgestellt und für eine Anthropologie und Theorie der Artikulation votiert, die in Kapitel 5 und 6 theoretisch und argumentativ vertieft und gefestigt werden.

3.3 Anthropologie der Artikulation (Matthias Jung)

Um die Komplexität des Vermittlungsvollzugs (im Plessner'schen Sinne) zu beschreiben, muss man verstehen, was den Menschen zum Symbolisieren befähigt. Ausdruck bzw. Ausdrücklichkeit ist ohne einen damit verbundenen »Eindruck« nicht denkbar. In der Rede der Ausdrücklichkeit wird auf den *intentionalen*¹¹ Cha-

11 »Intentional« im Sinne von »gegenständlich«, es geht immer um *etwas*, Ausdruck und »Etwashaftigkeit« (*aboutness*) gehören zusammen. »Etwas« ist ein sprachlicher Platzhalter, aber auch eine Anzeige, dass es um ein Sein (das ontische) geht, zu dem wir (ontologisch) noch keinen Zugang haben. Eigentlich heisst »about« ja »über«, das auf ein »Etwas«, das zunächst alles sein kann, zeigt. Der Genese und dem Zusammenhang von Zeigen und Artikulation ist

rakter des menschlichen Ausdrucks verwiesen, die Besonderheit, dass und wie er mit Eindrücken umgeht, umgehen zu müssen scheint. Ausdruck ist meistens die Reaktion auf einen Eindruck. Bei zentrisch positionierten Lebewesen ist der Ausdruck Reaktion auf einen Wahrnehmungseindruck, die meist funktional und instinktgeleitet interpretiert wird. Zwar sagt man, das Reh habe Angst gehabt, dies erkenne man an der Fluchtreaktion, aber man scheint damit keinen komplexen psychischen Prozess zu verbinden. Auch macht es wenig Sinn, zu sagen, das Reh fliehe ausdrücklich. Mit Ausdrücklichkeit verbinden wir die im weitesten Sinne bewusste Bezugnahme auf einen vorhergehenden oder gegenwärtigen Eindruck. Einem Eindruck einen Ausdruck zu verleihen, kann als »Arbeit am Ausdruck« bezeichnet werden (vgl. Marcel Gauchet, der von der bildungsmässigen Steigerung der »*Arbeit am Ausdruck menschlicher Erfahrung*« spricht, zit. n. Reichenbach 2011, S. 197, Hervorh. A.P).

Damit zeigt sich eine Verschiebung der Perspektive. Am Phänomen der Artikulation ist der Aspekt des Vermittlungsvollzugs vom *Ausdruck zur Artikulation* von besonderem Interesse. Das notwendige Vermittlungsmoment der Ausdrücklichkeit menschlichen Daseins lässt die Möglichkeit des unvermittelten, reinen Ausdrucks letztlich nicht zu. Selbst das Lachen und Weinen des Menschen ist demzufolge Ausdruck symbolischer Prägnanz und damit intentional. Die Grenzphänomene zwischen Ausdruck und Artikulation sind besonders aufschlussreich und erfordern es, die Aufgabe und Rolle der Artikulation in der menschlichen Lebensform und Bildung genauer zu betrachten. So viel ist an dieser Stelle schon klar: Während die im weitesten Sinne bewusste Bezugnahme sich qualitativ vom unmittelbaren Ausdrucksverhalten tierischer Kommunikation unterscheidet, bleibt auch der menschliche Ausdruck an das konstitutive Prinzip der Verkörperung gebunden.

Dem Symbolisierungsprozess geht eine gelungene Artikulationspraxis voraus. Symbolisieren ist eine Unterart des Artikulierens, Artikulieren dem Symbolisieren begriffslogisch also übergeordnet. Das nun näher zu erläuternde Konzept der Artikulation ermöglicht eine differenziertere Reflexion des dynamischen Charakters und Prozesses menschlichen Ausdrucks. Artikulation ist einerseits anthropologische Notwendigkeit und Bedingung menschlichen Lebens, andererseits ist ihre Praxis kontingent.

Es kann hier nicht darum gehen, eine ausdrucksanthropologische Theorie der Kultur oder Kulturgenese zu rekonstruieren. Das schliesst jedoch nicht aus, sowohl phylogenetisch als auch ontogenetisch von einer Koevolution natürlicher und kultureller Faktoren auszugehen, sodass von einer »organischen Verankerung der exzentrischen Positionalität zu Beginn jeder Ontogenese« gesprochen werden kann,

das Kapitel 4 dieser Arbeit gewidmet. Allgemein dazu Searle, J. (1983). *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*. Cambridge: Cambridge University Press.

um hier Norbert Meuter (2006, S. 110) zu folgen. Der Aussage, wonach »die exzentrische Positionalität [...] nicht die Voraussetzung, sondern die Folge des Kulturprozesses« darstelle (S. 359), ist in diesem Kontext dennoch nicht zuzustimmen, da sie den Punkt Plessners verfehlt, exzentrische Positionalität als strukturelle Voraussetzung zu sehen, um Kultur als eine eigene Sphäre zu denken. Diese Sphäre ist mit Plessner weiter zu fassen als eine »blosse« Evolutionsstufe. Die »Stufen des Organischen und der Mensch« heisst gerade nicht, dass der Mensch die »unteren« Stufen hinter sich gelassen hat oder überhaupt hinter sich lassen kann. Auch wäre es verfehlt, Plessner vorzuwerfen, nicht genetisch gedacht zu haben. Vielmehr ist anzuerkennen, dass seine systematischen Überlegungen einen begrifflich sorgfältig erarbeiteten Einsatzpunkt bereitstellen und es ermöglichen, bildungstheoretisch zu einer differenzierteren Auffassung des sogenannten Selbst- und Weltverhältnisses zu kommen.

Seit der Jahrtausendwende sind zunehmend anthropologische Analysen erschienen, welche die körperliche Verfasstheit menschlicher Expressivität und Symbolisierungsprozesse zusammenzudenken versuchen. Allgemein formuliert geht es dieser Stossrichtung darum, menschliche Expressivität als *strukturierte Ganzheit* aufzufassen, d.h. den Zusammenhang von leib-körperlichem Ausdruck und der Transzendenz von Zeichenprozessen zu beleuchten. Die Frage nach dem Zusammenhang von symbolischen Zeichen, ihren aussersprachlichen Referenten und den leiblichen Expressionen geht – mit Plessner – von der Vermitteltheit menschlichen Daseins aus, fokussiert aber akzentuierter die Praxis des Vermittelns als expressiven Prozess. Es geht, nochmals anders ausgedrückt, um den inneren Zusammenhang expressiven Leib-Seins und symbolischer Ausdrucksprozesse.

3.3.1 Die Denkfigur der Artikulation

Matthias Jung legt mit *Der bewusste Ausdruck. Anthropologie der Artikulation* eine diesem Ansatz entsprechende »integrative« Anthropologie vor (2009). »Integrativ« heisst, eine anthropologische Perspektive einzunehmen, kulturwissenschaftliche und naturwissenschaftliche Momente gleichermaßen zu berücksichtigen und in ihren theoretisch plausiblen Verbindungsmöglichkeiten zu betrachten. Zu den neueren Arbeiten dieser Art gehören sicherlich auch die Entwürfe von Norbert Meuter – *Anthropologie des Ausdrucks. Die Expressivität des Menschen zwischen Natur und Kultur* (2006) – und von Christian Illies – *Philosophische Anthropologie im biologischen Zeitalter. Zur Konvergenz von Moral und Natur* (2006). Beide Arbeiten reflektieren die anthropologischen Grundlagen von Moral, indem sie nach Konvergenzen zwischen naturalistisch beschreibbaren und normativ-sinnhaften Phänomenen suchen. Während Meuter beim Erlebnisausdruck ansetzt – ganz nach dem *Bottom-up*-Prinzip – und die Fähigkeit zum symbolischen Ausdruck als entscheidend für die Entstehung moralischer Sensibilität und Urteilsfähigkeit

ansieht, verbindet Illies eine bewusstseinstheoretische *Top-down*-Perspektive mit evolutionstheoretischen *Bottom-up*-Argumenten und zielt auf die Synthese dieser zunächst unabhängigen Argumentationslinien.

Jung (2009) situiert seine Anthropologie des Ausdrucks in expliziter, aber kritischer Nähe zu diesen Arbeiten. Mit Meuter eint ihn, »dass nur solche Anthropologien, die bei der Verkörpertheit von Zeichenprozessen einsetzen, mit Aussicht auf Erfolg gegen dualistische wie gegen reduktionistische Positionen gleichzeitig argumentieren können« (Jung 2009, S. 5). Meuters ausdruckszentrierte Anthropologie ist hingegen insofern »beschränkter«, da sie strukturell auszublenden scheint, dass die Entstehung sachlogisch organisierter Kulturbereiche wie Kunst und Wissenschaft, die über symbolische Interferenzen artikuliert sind, nur noch einen indirekten Bezug zu den situativen Expressionen des Lebewesens Mensch aufweisen (vgl. ebd.). Die Frage nach der Struktur dieser symbolischen Verknüpfung wird damit gar nicht tangiert. Jung nimmt das verkörperungstheoretisch-expressive Anliegen Meuters auf, will aber diese Beschränkung vermeiden, indem er, »sehr pauschal gesagt, Verkörpertheit und Transzendenz des Zeichens zusammendenkt« (ebd.). Ihm geht es darum, nachzuvollziehen, was es für den einzelnen Menschen bedeutet, je immer auch selbst ausdrücken zu müssen. Jung begrüsst ausdrücklich Illies' antireduktionistischen und antidualistischen Impuls, mit dem dieser evolutionäre Ethik und universalistische Vernunftmoral konvergieren lässt. Allerdings will Jung selbst »weniger auf eine finale Synthese des Getrennten als [vielmehr] auf dessen ursprüngliche Einheit im praktischen Weltverhältnis« hinaus und eine »intrinsische Verkörpertheit des Denkens« ins Spiel bringen (S. 7). Jung ist daher um ein grundbegrifflich-integratives Vorgehen bemüht, mit welchem die expressiv-verkörpernte erstpersionale Sinnperspektive zusammen mit der artikulierten drittpersonalen Kausalperspektive als expressives Kontinuum theoretisch überzeugend verstanden werden kann (vgl. S. 9 & 19f.).

Im Zentrum von Jungs begrifflicher Analyse steht die »Denkfigur der Artikulation«. Hierzu sei ein längeres Zitat in definitorischer Absicht wiedergegeben:

»Unter Artikulation verstehe ich die anthropologisch basale Tatsache, dass Menschen ihre Lebensvollzüge für sich und andere verständlich machen, indem sie erlebte Qualitäten und motorische Impulse artikulieren, sie also in gegliederte Handlungsabläufe und syntaktisch strukturierte Symbolketten transformieren. Bei diesem Geschehen setzen die bedeutungsfestlegende Gliederung der Gedanken wie die Bestimmung der Handlungsintentionen stets, und hierin liegt die antidualistische Pointe, eine physische Gliederung der Bewegungen voraus, ohne die sie nicht möglich wären – ob es sich nun um die Verkettung von Lautfolgen, Schriftzeichen, motorische Aktivitäten usw. handelt. Wenn Menschen sich artikulieren, erzeugen sie sinnhafte Strukturen, *indem* sie jeweils bestimmte physische

– in den basalen Formen physiologische – Muster realisieren: Der Gedanke bedarf des materiell realisierten Zeichens.« (Jung 2009, S. 12f.)

Der theoretische Rahmen der exzentrischen Positionalität, in der sich die Ausdrücklichkeit menschlicher Lebensäußerungen manifestiert, ermöglicht es, den Zusammenhang zwischen Verhalten bzw. Verhältnissen und der Fähigkeit, sich ausdrücklich auf Verhalten bzw. Verhältnisse beziehen zu können, zu verstehen. Jung bezeichnet dies als ein spezifisch menschliches Verhältnis zwischen Verhalten und Sinn, das sich in der Fähigkeit zeigt, vollziehend in diesem Verhältnis zu stehen, d.h. »eben diesen Weltbezug semantisch werden zu lassen, ihn also zum Gegenstand symbolischer Ausdruckshandlungen zu machen« (Jung 2009, S. 103). Was Menschen demnach auszeichnet,

»ist der ausdrückliche und mithin mittelbare Charakter unseres Weltverhältnisses. Spezifisch menschliche Rationalität organisiert Wahrnehmung nicht durch direkte Implementierung in intelligentes Verhalten, sondern als Erfahrung: indem sie diese expliziert, ausdrücklich macht und so in eine kulturermöglichende reflexive Distanz zu ihr eintritt – eine Distanz freilich, deren Maß nicht der desengagierte Beobachter abgibt, sondern der Teilnehmer des Lebensspiels, der sich aus dem Handlungszusammenhang von Selbst und Milieu nur zeitweise herausnimmt, um desto besser wieder hineinzukommen.« (Jung 2009, S. 105)

So lässt sich sagen, dass das leiblich-expressive Organismus-Umwelt-Verhältnis durch Prozesse symbolischer Artikulation vermittelt ist und kulturelle Differenzierung als konstitutiv für die Notwendigkeit *und* Möglichkeit der reflexiven, transzendierenden und rationalen Artikulationspraxen hinsichtlich humanspezifischer Kognition und moralischer Orientierung betrachtet werden kann. Die Denkfigur der Artikulation zeichnet sich durch ihr *antidualistisches* Potenzial aus: Sie unterläuft programmatisch die cartesianische Trennung von Körper und Geist. Die Figur des Ausdrucks verlangt daher nach theoretischen Positionen, in denen die Dimensionen der geistig-kulturellen und der organisch-natürlichen Betrachtungsweisen nicht gegeneinander aufgestellt werden, sondern als gleichermassen konstitutiv für die Praxis des menschlichen Selbst- und Weltbezugs diskutiert werden können. Dabei geht es sicherlich nicht um einen methodischen Eklektizismus, sondern um die Erkenntnis, dass die analytisch zu unterscheidenden Betrachtungsweisen auf Phänomene verweisen, die in ihrer »Wirklichkeit«, d.h. in und als Praxis, eine Einheit oder Gemengelage bilden.

Jung rekonstruiert bedeutsame philosophiehistorische Linien und deren Kontinuität ausführlich, um daran anschliessend seine eigene Theorie vorzustellen. Es geht ihm dabei weniger um wirkungsgeschichtliche Verbindungen als darum, gehaltvolle Verknüpfungen und Überschneidungen des hermeneutisch-expressivistischen Denkens von Johann Gottfried Herder über Wilhelm von Humboldt und

Wilhelm Dilthey zu den pragmatischen Traditionen von Charles Sanders Peirce, John Dewey und George Herbert Mead vorzustellen. Die substanzielle Nähe dieser philosophischen und sozialtheoretischen Positionen wird auch von Autoren, die in einer stark expressivistischen Tradition stehen, wie etwa Charles Taylor,¹² insgesamt wenig beachtet.

Die Aufgabe, zwischen evolutionär-biologischen, naturwissenschaftlichen Erkenntnissen und historisch-kulturwissenschaftlichen Überlegungen zu vermitteln, formuliert Jung so:

»[...] es geht um die Verhältnisbestimmung von evolutionärer Genese und Kontinuität einerseits und dem, was ich den *Holismus der Differenz* nennen werde, andererseits: darunter verstehe ich die Tatsache, dass sich die menschliche Lebensform als strukturierte Ganzheit – und eben nicht allein durch zusätzliche kognitive und kommunikative Kompetenzen – von derjenigen anderer Lebewesen unterscheidet.« (2009, S. 1)

Und:

»Menschen sind Lebewesen und der evolutionären Kontinuität eingeordnet, die alles Lebendige umgreift. Doch die kulturelle Lebensform, die so entstanden ist, unterscheidet sich als Ganze, *nicht erst in den sogenannten ›höheren‹ Funktionen des Bewusstseins*, von derjenigen anderer Lebewesen.« (Ebd. Hervorh. A.P.)

Akzeptiert man den Gedanken eines »Holismus der Differenz«, so überzeugen in der Folge weder Positionen, die Bewusstsein und Kultur ohne internen Bezug zur organischen Dimension des menschlichen Lebens betrachten, noch jene, die menschliches Verhalten rein behavioristisch beschreiben und von der typisch menschlichen Einbettung des Lebens in eine normativ-symbolisch strukturierte Kultur absehen (vgl. ebd.).

3.3.2 Artikulation und Reflexion: Sprachverständnis und Sprachkritik

Der Anspruch, die sehr verschiedenen Forschungsansätze und theoretischen Positionen miteinander zu verbinden und argumentativ zu integrieren, bestimmt aber auch die »Flughöhe« von Jungs Überlegungen. So verbleibt er grundsätzlich im exemplarischen Bereich der Sprache. Damit scheint der Sprache paradigmatischer Status zuzukommen, denn andere Formen der Artikulation werden nicht spezifisch diskutiert. Das zeigt sich beispielweise in der Diskussion von körperlichem Ausdrucksverhalten und spezifischer der Auffassung des Gestischen. Es kann vermutet werden, dass die sehr weittragenden Begrifflichkeiten der Peirce'schen Semiotik dazu (ver-)führen, das ikonische Moment des »Icon« unhinterfragt mime-

12 Vgl. zu Taylor Kapitel 6.2 bzw. Taylor (2017).

tisch zu konzipieren und in der Folge »Ausdruck« vom artikulierten Symbol zu trennen (Jung 2009, S. 186ff.). Das passt zwar auch zu Michael Tomasello (2009) Theorie der Sprachgenese, in welcher die Zeigegeste sprachkonstitutiv, aber als vor-sprachlich (und zwar sowohl phylogenetisch als auch ontogenetisch) verstanden wird und auf die Jung sich in seinem kommunikationstheoretischen Verständnis von Handlung beruft. Das komplexe Zusammenspiel von Wahrnehmung und *expressiven* Zeigegesten (ein unterbehandelter Zeige-Typ, der ontogenetisch gleichzeitig mit den anderen entsteht) sowie die mögliche Genese anderer, nicht-begriffssprachlicher und -schriftsprachlicher, aber artikulierter Ausdrucksformen bleiben unberücksichtigt.

Das hat insbesondere damit zu tun, dass es üblich ist, das Icon bzw. das Ikonische primär der Ebene des Ausdrucksverhaltens zuzuschreiben und das Gestische dabei zusammen mit dem Zeigen als vorbewusste, expressive Ausdrucksform und als nicht bzw. noch nicht bewusst artikuliert definiert wird (vgl. Jung 2009, S. 325ff.). Dass Jung diesen Weg geht, hat damit zu tun, dass er sich auf die Diskussion »expressives Ausdrucksverhalten *und* instrumentelles Handeln« bzw. »expressives Ausdrucksverhalten vs. Handeln« (bei ihm von Darwin und Gehlen repräsentiert) einlässt. Jungs Ziel ist es einen Mittelweg zu finden, da hier die Integration der Verkörperung des Handelns – und bei Jung damit der differenzholistische Ansatz seiner Anthropologie der Artikulation – auf dem Spiel steht. Seine »Lösung« besteht dann im Vorschlag der Gleichursprünglichkeit von instrumentellem und kommunikativem Handeln, die er beide im vorbewusst-somatischen Ausdrucksverhalten begründet:

»Systematisch formuliert geht es darum, Handlung und Expression so in Beziehung zu setzen, dass *erstens* die Asymmetrie beider gewahrt bleibt – nur Artikulation, nicht Ausdruck hat Handlungscharakter –, *zweitens* deutlich wird, dass instrumentelles und kommunikatives Handeln gleichursprünglich auf vorbewusste motorische Schemata des Körpers bezogen sind und *drittens* symbolische Handlungen so verstanden werden können, dass sie auf vorbewussten Expressionen aufbauen, diese aber in ein artikuliertes Weltverhältnis integrieren.« (Jung 2009, S. 324)

Jung bezieht sich dabei auf experimentelle und neuroanatomische Untersuchungen und kommt zu dem Schluss, dass »Lautsprache und Gestik von denselben Feedbackschlaufen und neuronalen Aktivierungsmustern gesteuert werden, also auch die Lautsprache eine ihr wesentliche motorische Gliederung aufweist«. Er fasst zusammen, dass »sinnhafte Handlungen immer artikuliert, d.h. von körperbildlichen Aktivierungen körperschematischer Gliederungen ermöglicht und motorisch an physische Feedbackinstanzen rückgekoppelt sind« (Jung 2009, S. 337).

Jung möchte »sinnhaftes Handeln« und »intentionale Motorik« als fundamental *verkörpert* verstehen. Nun ist es allerdings so, dass im sprachtheoretischen

Handlungsmodell, wie es Tomasellos Theorie zugrunde liegt, (Zeige-)Gesten phylogenetisch als vor der konventionellen Sprache liegend verstanden werden. Tomasellos Kooperations- und Kommunikationstheorie ist im Grunde ebenfalls zweckrational determiniert und sein Verständnis von Kommunikation »basiert auf der total humorlosen und poesiefreien Griceschen Konversationsethik«, wie Jürgen Trabant in seiner insgesamt sehr anerkennenden Rezension zu dessen Werk *Eine Naturgeschichte des menschlichen Denkens* schreibt (2015, S. 178). Somit bleibt Jungs Grundmodell trotz geteilter neuronaler Feedbackschlaufen und Rückkopplung an motorische Feedbackinstanzen letztlich zweistufig, da nichtsprachliche Gliederungs- und andere Symbolisierungsformen innerhalb der Genese und des Konzepts des kommunikativen Handelns als nichtartikuliert verstanden werden.

Gesten sind vor diesem Hintergrund als »nichtartikulierte Ausdrucksformen« zu verstehen, »bei denen der Raum über die Zeit dominiert« (Jung 2009, S. 333). Es stellt sich die Frage, ob Erleben als unartikulierte, körperlich gespürte Situation angemessen aufgefasst ist und ob »der bewusste Ausdruck« auf die Artikulation eines Nichtartikulierten zurückgeht. In Kapitel 4 dieser Arbeit wird daher die Genese von Zeigegesten genuin artikulationskritisch untersucht und befragt.

Die von Jung nicht gestellte Frage, die sich aber in bildungstheoretischer und -kritischer Hinsicht für ein Artikulationsverständnis aufdrängt, lautet, ob nicht das Mimetisch-Ikonische der Gebärde bzw. die menschliche Zeigegeste bereits als artikuliert (symbolische) Form verstanden werden sollte und nicht nur als Teil der Genese von Symbolisierungsformen –, ob Artikulation also »mehrdimensionaler« und weiter aufgefasst werden sollte. Es spricht einiges dafür, dass der Prozess der menschlichen Artikulation feinteiliger ist und daher subtiler und befragender beschrieben werden sollte, um die Verstehens- und Artikulationsprozesse zu reflektieren.¹³

Der (titelgebende) »bewusste Ausdruck« ist bei Jung letztlich an der Begriffssprache orientiert, da diese sich durch eine metareflexive Sonderstellung auszeichne. Mit dem holistisch-expressiven Sprachbegriff Robert Brandoms verbindet ihn der »Glaube« an die metareflexive Sonderstellung der Sprache, die er – hier »gegen« Brandom – nicht als »Hyperlinguismus« verstanden haben will (vgl. Jung 2005, S. 115). Denn Brandom verzichte zwecks Dualismusvermeidung auf den Erfahrungsbegriff, verschenke damit aber die Möglichkeit, »den Subjektpol unseres

13 So unterscheidet etwa Susanne Langer in ihrer wegweisenden Schrift *Philosophie auf neuen Wegen* diskursive und präsentative Formen der Artikulation und hält fest: »Alle Sensitivität trägt den Stempel des Geistigen. ›Sehen‹ zum Beispiel ist kein passiver Vorgang, durch den bedeutungslose Eindrücke gesammelt werden, damit der ordnende Geist aus diesen amorphen Daten Formen für seine eigenen Zwecke herauslesen kann, ›Sehen‹ ist selber schon ein Formulierungsprozess; unser Verständnis der sichtbaren Welt beginnt im Auge.« (Langer 1987, S. 97)

Weltverhältnisses in seiner Spezifik und erstpersonalen Situiertheit zu denken« (ebd.). Jungs Artikulationskonzept ermögliche es hingegen, »Erfahrung als reziproke Transformationsbeziehung zwischen dem individuellen Bewusstseinsleben und dem sozialen Raum semantischen Sinns konzeptualisieren zu können« (ebd.). Den Holismus der Brandom'schen Sprachphilosophie möchte Jung um den Aspekt der Unvertretbarkeit des Erfahrungssubjekts – den qualitativ-eudämonistischen Standpunkt der ersten Person, wie er dies gerne bezeichnet – zu einem Holismus artikulierter Erfahrung erweitern. Es geht ihm darum, einen Dualismus zu vermeiden, in welchem beispielsweise die Fülle des qualitativen Erlebens gegen die Beschränkungen des Symbolischen ausgespielt würden. Einem quasi komplementären Denken entsprechend gelte es, »einen Erfahrungsbegriff zu entwickeln, der Erleben und Artikulation als intrinsisch bezogene Relata innerhalb einer holistischen Struktur auffasst« (S. 117).

Jung möchte auf jeden Fall die »romantische Anthropologie der Innerlichkeit«, aber zugleich auch eine »rein analytische Deutung von Subjektivität als lokaler Instantiierung von intersubjektiver Rationalität« vermeiden (S. 115). Er verweist dabei (zurecht) auf die vernachlässigte, aber zentrale welterschliessende Rolle von Emotionen, ohne die nichts, keine Entität zum sogenannten propositionalen Objekt subjektiven Interesses und intersubjektiver Deliberation werden könnte (vgl. ebd. sowie Kapitel 2.3 dieser Arbeit). Der Einbezug des emotionalen Ausdrucks sei aber nicht als romantische Entäusserung weltferner Innerlichkeit zu verstehen, »sondern artikulatorisch als symbolische Explikation der intentionalen Gefühle unseres Gefühlslebens« (ebd.).

Sein artikulationstheoretischer Holismusbegriff ist dabei ganz immanent zu verstehen. Zwar ist es Jung wichtig, die Nicht-Substituierbarkeit aller genuinen Ausdrucksmedien zu betonen. Eine Vielzahl reflexiver Medien stünden der singulären metareflexiven Instanz Sprache gegenüber, und es hänge »von nicht formalisierbaren Gesichtspunkten der situativen Angemessenheit ab, welches expressive Medium die wohlgeformteste und prägnanteste Sinnbestimmung qualitativer Erfahrung erlaubt« (S. 134). Jung unterscheidet damit grundsätzlich eine Vielfalt expressiver Medien, die er reflexiv versteht, von Sprache, die exklusiv als metareflexives Medium zu verstehen sei. Denn nur die logischen Kräfte der Sprache erlaubten es, Intension und Extension von Expressionen eindeutig zu bestimmen, sie in dekontextualisierte Propositionen zu transformieren und so eine wissenschaftliche Dritte-Person-Sprache zu entwickeln oder in Metadiskursen die Implikationen unserer Alltagsnarrationen zu explizieren (vgl. S. 133f.).

Diese Einschätzung gilt es m.E. zu befragen, ohne Jungs artikulationstheoretisches Grundkonzept insgesamt infrage zu stellen. Es geht hier mehr um einen Vorschlag zur Erweiterung um einen entscheidenden Aspekt, den ich als die »ästhetische Dimension« bezeichne, die gerade für die Vorstellung von Bildungsprozessen wichtig erscheint. Jung gelingt es, die Frage zu vermeiden, indem er durch die

metareflexive Funktion der Sprache andere Ausdrucksmedien zwar mit dem »Ehrentitel der Reflexion« versieht und als nicht-substituierbar bezeichnet. Die Nicht-Substituierbarkeit wird jedoch durch die von Jung herausgestellte Metareflexivität der Sprache in ihrer Eigenbedeutung relativiert, denn der Einsatz von sprachlich artikulierter Metareflexivität ist bei ihm primär eine Frage sozialer Konventionen. Jemand, dem es etwa einfiele, »einen erotisch grundierten persönlichen Austausch durch metareflexive Einschaltungen zu bereichern«, der könne »schnell alleine sitzen« (Jung 2005, S. 134). Die (begriffssprachliche) metareflexive Artikulation einer Situation ist so gesehen zwar immer möglich, aber nicht immer passend. Einem artikulierten Selbst steht daher eine fein abgestufte Palette expressiver Töne und Medien zur Verfügung, aus denen es in kontextsensibler Auswahl unter Umständen auch mehrere heranziehen kann, um ein Maximum an Prägnanz zu erzielen (vgl. ebd.). Das »artikulierte Selbst« scheint sich hier recht souverän verschiedener Ausdrucksmedien bedienen zu können, um intentionale Gefühlsausdrücke zu explizieren.

Was nicht diskutiert wird, ist, ob es Erfahrungen gibt, deren Bedeutungsgehalt nur in einem bestimmten Medium Ausdruck verliehen werden kann und deren Sinn dabei verstanden werden kann, obwohl er gerade nicht begriffssprachlich ausgesagt wird und der auch nicht in metareflexiver Bezugnahme treffend ausgedrückt werden kann. Um den Sinn und Bedeutungsgehalt zu treffen, müsste Sprache versuchen, die Ausdrucksqualität des gerade nicht in der Begriffssprache »Formulierten« zu evozieren. Das hiesse, Sprache müsste ihre Stärke des »Begriffseins« aufgeben und etwa ihre rhythmische oder ikonisch-metaphorische Dimensionen ausloten. Das würde aber bedeuten, dass diese Artikulation wiederum eigensinnige und eigenständige Artikulationsformen hervorbringt, die der Artikulationsform, auf die sie sich bezieht, keineswegs analog gegenüberstehen und ihr auch nicht einfach unter- noch übergeordnet werden können. Sprachlich könnte allenfalls dieser Sachverhalt benannt werden (etwa so, wie hier vorgeführt wird). Ob dafür die Emphase ihrer metareflexiven Sonderstellung angemessen ist, sei in Frage gestellt.

Auch die Annahme, dass es unmöglich sei, nicht-sprachlich (i.e.S.) metareflexiv zu artikulieren, ist m.E. nicht überzeugend. Man denke beispielsweise an die bildenden Künste, die auf ihre Ausdrucksmittel auf vielfältige Weise in ihrem eigenen Medium Bezug nehmen und darüber hinaus auf mehreren Ebenen die komplexen wechselseitigen Konstitutionsbedingungen artikulieren, indem sie diese zeigend sichtbar machen. Dies liesse sich wohl sprachlich einholen, ist aber dennoch eine eigenständige »metareflexive« Artikulation, die einen Sinn zum Ausdruck bringt, der nicht einfach auch propositional ausgesagt werden könnte. Die begriffliche Beurteilung und sprachliche Bezugnahme von und auf Artikulationen ist vielmehr die Art und Weise, wie sich begriffssprachliche Metareflexivität artikuliert. In anderen Artikulationsformen zeigt sich Metareflexivität entsprechend auf andere Weise.

Der Versuch, diese in einem eindeutigen Verhältnis anzuordnen, scheint mir bei Jung darin begründet, den sprachanalytischen Holismus zwar hinsichtlich seiner Leibvergessenheit zu kritisieren und um die Verkörperungsdimension zu erweitern, ohne diesen jedoch selbst zu hinterfragen.

Aber vielleicht ist dieser Holismus nicht so einfach zu haben, und das hat womöglich damit zu tun, dass das Wesen der Sprache viel komplexer ist, als einem theoretisch lieb sein könnte. Es wäre dann zu überlegen, ob Metareflexivität in der vermittelten Unmittelbarkeit des menschlichen Selbst- und Weltverhältnisses seinen Grund hat und letztlich möglicher Teil aller genuin menschlichen Artikulationsformen ist. Es könnte sein, dass die sprachliche Metareflexivität zwar eine für eine bestimmte Kultur dominante Reflexionspraxis und -form darstellt. Davon ausgehend aber darauf zu schliessen, dass sie dafür das ausgezeichnete oder alleinige Medium ist, überzeugt nicht. Metareflexivität bedarf eines oder mehrerer Artikulationsmedien. Aber das Kriterium ist nicht das Medium an sich, sondern was und wie damit artikuliert wird: Kann das Ausgedrückte verstanden werden? Können darin und damit komplexe, vielschichtige Prozesse des Verstehens wahrnehmbar und verstehbar werden? Und sind diese Prozesse der Verständigung und Artikulationsprozessen zugänglich?

Auch der Sprachwissenschaftler Jürgen Trabant teilt diese anthropologische Einsicht. Er zeigt in seiner *Historischen Anthropologie der Sprache* (1998), dass es entscheidend darum geht, wie Sprache und ihre Rolle aufgefasst werden. Der Blick in die Geschichte der wissenschaftlichen Bestimmung der Sprache zeige, dass die Sprache »zwischen Natur und Kultur hin und her geschoben zu werden« scheine (S. 21). Dieses Hin und Her impliziere aber gerade nicht, dass eine Entscheidung entweder für Natur oder für Kultur zu treffen sei. Die Sprache sei vielmehr auf und an der Grenze zwischen Natur und Kultur zu situieren. Das Hin und Her sei (wissenschafts-)historisch bedingt. Nicht das Phänomen der Sprache an sich verändere sich primär, sondern »die Kenntnisse oder Annahmen der Menschen über die Grenze zwischen Natur und Kultur« (ebd.). Eine »Historische Anthropologie der Sprache« gehe von der konstitutiven Historizität der Sprache aus. Sie erforsche den geschichtlichen Wandel der Betrachtung von Sprache, indem sie die jeweiligen natürlichen bzw. kulturellen Anteile bestimme und ihr Zusammenspiel beschreibe (vgl. ebd.).

Es ist kein Zufall, dass Trabant insbesondere hinsichtlich des Begriffs der Artikulation Wilhelm von Humboldts Sprachstudien ins Zentrum seiner Überlegungen stellt. Für Trabant, der sich auch auf Henri Meschonnic bezieht, ist diese so bedeutsam, weil Humboldt eine der ersten neuzeitlichen Sprachtheorien vorlegt, die gleichzeitig eine Anthropologie darstellt (vgl. S. 11). Humboldts Überlegungen zur Grundbewegung der Sprache, so Trabant, gehen von der konstitutiven Historizität des anthropologischen Gegenstandes »Sprache« aus. Zudem korrespondiert Hum-

boldts Ansatz mit dem Prinzip einer integrativen Anthropologie, wie Jung (2009) aufzeigt.

Die Bedeutung der Sprache für Bildungsprozesse wird gemeinhin als zentral erachtet. Zugleich wird die »Sprache der Bildung« im zeitgenössischen Bildungsdiskurs immer wieder kritisiert, da sie als spekulativ, schwammig oder romantisch erscheint. Solche Kritik (wie etwa durch Stojanov 2014, vgl. Kapitel 1.2) beruft sich dabei implizit oder explizit auf Kriterien der Klarheit, Richtigkeit oder Genauigkeit. Bisher, so scheint es, begnügt man sich mit der Einsicht, dass es sich bei bildungstheoretischen und sozialwissenschaftlichen Perspektiven einfach um inkommensurable Positionen handle. Mitunter stimmen die Akteure wechselseitig zumindest in den Grundton eines »nachsichtigen Gewährenlassens« ein. Bildungsphilosophische Theoriebildung mag dann nur noch als »ästhetisches Surplus« akzeptiert werden.

Über diese Querelen hinaus scheint bedeutsam zu sein, was sich aus der Akzeptanz unterschiedlicher Sprachauffassungen (wie sie schon im ersten Kapitel zum Ausdruck gekommen sind) für das Verstehen von Bildungsprozessen ergibt. Die Hoffnung scheint berechtigt, dass auf der Grundlage einer artikulationstheoretischen Perspektive (vgl. insbesondere Kapitel 4) feinere Beschreibungen für jene Vorgänge zu gewinnen sind, als sie bisher aus logozentrischen bzw. rein argumentationstheoretisch orientierten Perspektiven oder aber mit der Philosophie des Unverfügbaren und der Negativität aller Erfahrung geleistet werden (vgl. Kapitel 1). Es geht weniger darum, haarscharf definieren zu wollen oder zu können, was Bildung ist und nicht ist, als vielmehr um die Haltung, sich nicht mit den Grenzen des diskursiv-logisch Aussagbaren zu begnügen und ein für alle Mal zu arrangieren. Für solche Grenzsetzungen der einen oder anderen Variante gibt es keine logischen Gründe.

Worüber man keine klaren Aussagen machen kann, darüber lässt sich dennoch sprechen. Die Artikulationsbemühungen des Menschen handeln zentral davon, über das jetzt und hier Sagbare und Aussagbare *hinauszugehen* und auf möglicherweise noch nicht Sagbares, möglicherweise nie Sagbares, aber dennoch Bedeutsames hinzuweisen. Nicht das »Noch-Nicht« oder das »Nie« sind dabei entscheidend, sondern die Entwicklung des Verständnisses über Erfahrungen, deren Sinn und Bedeutung nicht mit der sprachlichen Aussage enden. Diese Erfahrungen auszudrücken – in der Haltung, dass das Unergründliche einen Verbindlichkeitscharakter ausweisen kann (vgl. Kapitel 3.4 und 5) – kann hingegen von »logischer« Relevanz sein. Wenn etwa Gottfried Boehm darauf hinweist, dass Bilder Räume voller Sinn und Bedeutung entfalten, die sich sprachlich nicht einholen lassen, sondern die sich zeigen, dann verweist er auf jene ikonische Differenz, die auch dem Bereich des Logischen angehört und ihn sogar mitkonstituiert (vgl. Boehm 1995, 2010).

In der Einleitung seiner letzten und umfassendsten Schrift *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaus und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts* (Humboldt 1836) findet sich ein Passus – der sogenannte »Energeia-Satz« –, den Humboldt selbst als eine »Definition« der Sprache charakterisiert. Auch und besonders weil dieser Satz den Erwartungen an eine Definition nicht zu entsprechen scheint, eignet er sich als Beispiel einer Sprachauffassung, die für eine bildungs- und artikulationstheoretische Perspektive fruchtbar ist. Obwohl in Kapitel 2 bereits ausführlich kommentiert, sei hier das Zitat nochmals in voller Länge wiedergegeben:

»Die Sprache, in ihrem wirklichen Wesen aufgefasst, ist etwas beständig und in jedem Augenblicke Vorübergehendes. Selbst ihre Erhaltung durch die Schrift ist immer nur eine unvollständige, mumienartige Aufbewahrung, die es doch erst wieder bedarf, dass man dabei den lebendigen Vortrag zu versinnlichen sucht. Sie selbst ist kein Werk (Ergon), sondern eine Thätigkeit (Energeia). Ihre wahre Definition kann daher nur eine genetische seyn. Sie ist nemlich die sich ewig wiederholende Arbeit des Geistes, den articulierten Laut zum Ausdruck des Gedanken fähig zu machen. Unmittelbar und streng genommen, ist dies die Definition des jedesmaligen Sprechens; aber im wahren und wesentlichen Sinne kann man auch nur gleichsam die Totalität dieses Sprechens als die Sprache ansehen.« (Humboldt, 1836, VII, S. 46)

Humboldts »Definition« stellt keine Regeln auf, mit denen der infrage stehende Begriff bzw. Gegenstand der Sprache eindeutig, abgrenzbar und klar herausgestellt wird. Vielmehr beschreibt er Sprache als etwas, das sich nicht unmittelbar zum wissenschaftlichen Gegenstand objektivieren lässt. Sie ist ihrem Wesen nach kein Objekt, kein Werk (Produkt), sondern ist im Grunde ein »Geschehen«, eine Praxis. Um zu verstehen, was Sprache ist, muss man demzufolge nach den besonderen Vorgängen fragen, die dem Sprechen-Können inhärent sind. Sprache als Sprechen-Können fasst Sprache als Fähigkeit der verbundenen und sinnvollen Rede auf: »Sprache als Sprechen«, so Trabant, »ist nicht nur Produktion von Sätzen, sondern eine viel kompliziertere Aktivität.« (1998, S. 35) Mit dem Satz »Sie ist die sich ewig wiederholende Arbeit des Geistes, den articulierten Laut zum Ausdruck des Gedankens fähig zu machen« verweist Humboldt auf diese Aktivität.

Die Pointe der hier kurz vorgestellten artikulationstheoretischen Perspektive¹⁴ lautet: Bildung ist Artikulationstätigkeit als bewusste Arbeit am Ausdruck menschlicher Erfahrung, die primär darin besteht, zwischen Aussage und Ausdruck, genauer: zwischen Aussagbarkeit und Ausdrückbarkeit zu unterscheiden. Damit sind nicht logische, aber faktische Begrenzungen des Artikulierens zu erkennen und

14 Und die noch weiter zu vertiefen ist, vgl. Kapitel 4.

akzeptieren. Treffend formuliert Jung: »Expressive Vollständigkeit im Sinne Brandoms ist [...] zwar eine logische, aber keine anthropologische Möglichkeit.« (2009, S. 480) Bewusster lässt sich kaum aussagen, was die Möglichkeiten und Grenzen einer Theorie und Anthropologie zur Praxis des »bewussten Ausdrucks« sind.

Es ist allerdings möglich und m.E. auch geboten, die anthropologischen Möglichkeiten der Artikulation nicht nur formal in Relation zu einer denkbaren im Sinne einer diskursiv-logischen expressiven Vollständigkeit zu situieren. Von einem Holismus artikulierter Erfahrung auszugehen, wie Jung (2005, S. 134ff.) das tut, heisst letztlich, vorab von einem Begriff der Immanenz der Erfahrung auszugehen und sich mit der Formel »Immanenz der Transzendenz« vor dem Vorwurf der Metaphysik zu schützen. Tut man dies nicht, riskiert man, sich eine romantische Blösse zu geben. Bildungsphilosophie muss es m.E. riskieren, sich dieser Gefahr auszusetzen. Es geht hier allerdings nicht darum, in dualistischer Manier Transzendenz gegen Immanenz oder die Fülle des Lebens gegen den Bereich des Symbolischen auszuspielen. Vielmehr geht es darum, diese Fragen und die darin enthaltene Spannung ernst zu nehmen, zu verstehen zu versuchen, und eine Haltung dazu einzunehmen. Dies scheint mir bildungstheoretisch notwendig angesichts der Tendenz, entweder für oder gegen die eine Lesart zu argumentieren und dann entweder einen rein positiven oder unmöglichen negativen oder ästhetisierten Begriff von Bildung zu vertreten.

Eine Bildungstheorie, in deren Zentrum nicht der bewusste Ausdruck, sondern die *Arbeit* am Ausdruck steht, hat ein anderes, erweitertes Verständnis expressiver Möglichkeit und Praxis. Es geht darum, menschliche Artikulationspraxis als potentiell vollständig artikuliert in ihrer Eigenart zu verstehen. Die expressiven Möglichkeiten des Menschen, d.h. sein Umgang mit den Konstellationen von Unbestimmtheit und Ausdruck, reichen möglicherweise weiter, als sich auch mit einer sehr differenzierten Typologie der Unbestimmtheiten bestimmen lässt (vgl. Jung 2009, S. 470ff.). Das erfordert allerdings einen anderen Begriff von Unbestimmtheit und führt zu einer anderen Beurteilung möglicher Vollständigkeit menschlicher, d.h. *anthropologischer* Artikulationsarbeit. Eine Möglichkeit, diesen Aspekt zu reflektieren, sehe ich darin, eine Ethik der Unergründlichkeit des Lebens theoretisch zu beschreiben und bildungsphilosophisch ernst zu nehmen. In Kapitel 3.4 wird dazu eine mögliche Haltung expliziert, die für die vorliegende Arbeit grundlegend ist. Jungs Ansatz offeriert dafür insgesamt eine wertvolle systematische Hilfe und ermutigt dazu, einen artikulationstheoretischen Ansatz zu verfolgen. Daher schliesst diese Arbeit affirmativ an Jungs Arbeit an. Dem so eröffneten Forschungsfeld und den in diesem Umkreis zu verortenden Publikationen und Sammelbänden ist der zeitgenössische »Artikulationsdiskurs« zu verdanken.

3.4 Exzentrizität und die Verbindlichkeit des Unergründlichen (Volker Schürmann)

In diesem Unterkapitel soll der bisher wenig erläuterte Zusammenhang zwischen der Bestimmung der exzentrischen Positionalität (Anthropologie) und dem Prinzip der Verbindlichkeit der Unergründlichkeit (Lebensphilosophie) vertieft werden. Es ist das Verdienst von Volker Schürmanns intensiver Auseinandersetzung mit den Werken Helmuth Plessners, Josef Königs und Georg Mischs, diesen Zusammenhang hervorgehoben und analysiert zu haben. Für die vorliegende Arbeit ist dieser Zusammenhang von besonderer Bedeutung, da er erlaubt, die logozentrische Position der bildungstheoretischen Vorstellungen – sei sie affirmativ eingenommen (wie bei Krassimir Stojanov) oder kritisch hingenommen (wie bei Alfred Schäfer) – anthropologisch zu befragen und ihr daran anschliessend eine artikulationstheoretische Perspektive entgegenzusetzen.

Dabei sei auf zwei Arbeiten Volker Schürmanns eingegangen: zunächst auf Überlegungen aus seiner Habilitationsschrift *Zur Struktur hermeneutischen Sprechens. Eine Bestimmung in Anschluss an Josef König* (1999) und dann auf zentrale Aspekte seines neueren Werkes *Souveränität als Lebensform. Plessners urbane Philosophie der Moderne* (2014). Die beiden Zuwendungen sollen helfen, mit Plessners Strukturprinzip der vermittelten Unmittelbarkeit jenen theoretischen Ort zu markieren, der die Bedeutung dessen, was sich nicht (logisch-diskursiv) aussagen, aber eben ausdrücken lässt, für eine Bildungstheorie fruchtbar zu machen. Das Prinzip »vermittelte Unmittelbarkeit« wird zunächst in den Zusammenhang von Vernunfttätigkeit und Verstandesformen bzw. der Differenz von Vernunft und Verstand gesetzt (3.4.1), um daran das ethisch und bildungstheoretisch relevante Theorem der Unergründlichkeit plausibel zu machen (3.4.2). Gleichzeitig soll die anthropologische Perspektive Plessners gegen den Vorwurf, es handle sich dabei um eine »apriorische« Wesensbestimmung des Menschen, verteidigt werden.

3.4.1 Hermeneutisches Sprechen

Der vielleicht etwas eigenartig anmutenden Ausdruck »hermeneutisches Sprechen« verweist auf ein primär *auslegendes*, auf *Verstehen angelegtes* Sprechen, das auf vorgegebene bzw. zu ergründende Sinnzusammenhänge und interpretative Sprechsituationen gerichtet ist und als spezifische Sprechpraxis auch neue Bedeutung stiften kann (vgl. Obert 2005, S. 545). Schürmann schreibt der Hermeneutik und dem hermeneutischen Sprechen – im Unterschied zu manchen Vertretern der philosophischen Hermeneutik – eine (theoretische bzw. begrifflich-konzeptionelle) »Doppeldeutigkeit« zu: Einerseits sei »hermeneutisches Sprechen« als *Gegenbegriff* zu einem *im engen Sinne* verstandenen *diskursiven* Sprechen charakterisiert und behaupte damit seine eigentümliche Spezifik, andererseits sei es auch

als eine *Unterart* des diskursiven Sprechens zu begreifen (vgl. 1999, S. 367). Was hier wie ein begriffslogisch unsauberes Verhältnis von Ober- und Unterbegriff aussieht, ist dem komplexen Verständnis von Hermeneutik bei Josef König und Georg Misch geschuldet, dem sich Schürmann widmet. Das Charakteristikum hermeneutischer Aussagen liege darin – so Schürmann mit König –,

»[...] dass sie, und zwar nur sie im Unterschied zu nicht-hermeneutischen Aussagen, ihre Bedeutung in *produktiver Resonanz* mit bereits vorliegenden anderen Redeweisen gewinnen. So gesehen, ist der Bereich der hermeneutischen Aussagen der Ort, an dem neuartige Bedeutung entspringt; während diskursives Sprechen i.e.S. eine *Kombinatorik* bereits bestehender Bedeutung ist.« (1999, S. 367)

Offenbar ist es zum besseren Verständnis nötig, sowohl hinsichtlich des hermeneutischen Sprechens als auch des diskursiven Sprechens zwischen engerem und weiterem Sinn zu unterscheiden. Hermeneutisches Sprechen ist diskursives Sprechen im weiteren Sinn, aber nicht im engeren Sinn. Hermeneutisches Sprechen im engeren Sinne ist dann nicht diskursives Sprechen im engeren Sinne, wenn es allgemein als evozierende Artikulation, evozierendes Sprechen oder (mit Bollnow, siehe Kapitel 5) als artikulierende Beschreibung verstanden wird. Die Bestimmung, die Schürmann in Bezug auf die Kraft der *Produktion* bzw. die Fähigkeit der *Reproduktion* und *Kombinatorik* der beiden Sprechweisen gibt, erklärt die zunächst begriffslogisch eher wenig plausibel erscheinende Charakterisierung der »Doppeldeutigkeit« des hermeneutischen Sprechens. Zur Verdeutlichung: »I.e.S. diskursives Sprechen ist, so gesehen, ein Sprechen im Rahmen einer gegebenen Welt von Bedeutungen und insofern *reproduktiv*, während hermeneutisches Sprechen diese Welt als solche gestaltet und insofern *produktives* Sprechen ist.« (Schürmann 1999, S. 367f.) Im ersten Fall – so Schürmann mit Schütz und Waldenfels – werde *Neues* erzeugt, im zweiten Fall *Neuartiges* (vgl. ebd.). Im hermeneutischen Sprechen – und das ist entscheidend – transzendiert der Sinn die wörtliche Bedeutung. Die »zentrale These« der Habilitationsschrift Schürmanns besteht in der Behauptung, dass »vermittelte Unmittelbarkeit das logische Kriterium des hermeneutischen Sprechens« sei (S. 30).¹⁵

»Vermittelte Unmittelbarkeit« wird – so Schürmann an derselben Stelle – in verschiedenen Bedeutungen gebraucht: »1. als (Titel für das) Charakteristikum des spekulativen Sprechens [...], 2. als Charakteristikum des hermeneutischen Sprechens [...], 3. als Charakteristikum der *exzentrischen Positionalität* [...] und 4. als das Gemeinsame der Bedeutungen 1.–3. [...]« (ebd.).¹⁶ In der Einleitung seiner Analy-

15 Schürmann scheint den Begriff des »hermeneutischen« Sprechens – je nach Referenz und Kontext – synonym mit »spekulativem« und »evozierendem« Sprechen zu verwenden.

16 Mit der Begrifflichkeit des »spekulativen Sprechens« verweist Schürmann auf eine spezifische Form des »evozierenden Sprechens« (vgl. Kapitel 5.2.5 in dieser Arbeit) – es hat für den

se der Struktur des hermeneutischen Sprechens diskutiert Schürmann das Konzept der vermittelten Unmittelbarkeit »als Probestein spekulativer Philosophie« (S. 18ff.) und geht dabei auf die Verhältnisbestimmung von Verstand und Vernunft und insbesondere auf diesbezügliche Gemeinsamkeiten und Unterschiede bei Kant und Hegel ein. Während es nicht möglich (und auch nicht nötig) ist, die differenzierte Diskussion – nicht nur Schürmanns, sondern überhaupt der Frage des Verhältnisses von Vernunft und Verstand – an dieser Stelle wiederzugeben, sei doch auf Einsichten und Kommentare insbesondere hinsichtlich der kantischen Position verwiesen, die für unseren Zusammenhang bedeutsam erscheinen.

Entscheidend ist nämlich Kants Einsicht in die *Unvermeidbarkeit* von Fragen, die der Mensch als *unbeantwortbar* erkennen muss. Diese Fragen können als »metaphysisch« bezeichnet werden. »Der transzendentalphilosophischen Tradition ist eine *Metaphysikkritik* zu verdanken«, schreibt Reichenbach,

»welche metaphysischen Fragen gerade nicht als absurd oder unbeantwortbar verwirft, sondern – [...] mit Rekurs auf Immanuel Kant – zumindest einräumt, dass sich metaphysische Fragen immer wieder aufdrängen, wenn auch nicht abschliessend beantworten lassen, es aber einen grossen Unterschied macht, ob sie erkannt werden oder nicht. Der Mensch wird hier – anthropologisch – als *animal metaphysicum* betrachtet und die Erkenntniskritik der Metaphysik vorgeschaltet, der Fokus wird also weniger auf Fragen des Seins (Ontologie) als auf Fragen des Wissens und der Erkenntnis (Epistemologie) gerichtet.« (Reichenbach 2018, S. 187)

Aufklärung betrifft eben nicht »nur« das Wissen über die Welt, sondern insbesondere die Frage nach den *Grenzen des Erkennen-Könnens* (vgl. Reichenbach 2018, S. 79). Mit diesem selbst-kritischen (erkenntnistheoretischen) Perspektivenwechsel gehe der philosophische Blick weg von den klassischen Themen (wie beispielsweise der Frage nach Gott, der Freiheit, der Unsterblichkeit, dem Weltganzen oder dem Wesen der Dinge) »hin auf unsere Erkenntnisart von Gegenständen, nicht in psychologischer Manier, sondern darauf bezogen, was Erkenntnis und Urteil so möglich macht, dass ihnen teils objektive Geltung zukommt, teils offensichtlich gerade nicht oder jedenfalls noch nicht« (Fischer 1998, S. 134, zit. n. Reichenbach 2018, S. 79). Kant identifiziert »zwei Quellen unseres Wissens bzw. unserer Erkenntnis«, fasst Reichenbach weiter zusammen,

»nämlich die *Empfindung* (Sinneswahrnehmung) und die *reinen Formen des Verstandes*. So gibt es einerseits die Erkenntnis durch Empfindung, welche durch konkrete Erfahrung mit Welt bedingt ist bzw. der Erfahrung *im Nachhinein folgt* (also eine –

weiteren Verlauf der Argumentation an dieser Stelle jedoch wenig Bedeutung. Zum »spekulativen Sprechen« vgl. Schürmann (1999, S. 377–395).

behauptete – Erkenntnis *a posteriori* darstellt), und andererseits auch erfahrungs-unabhängige Bedingungen für bestimmte Behauptungen, sogenannte *a priori* Bedingungen.« (Reichenbach 2018, S. 80)

»Erst wenn beides zusammenspielt, ›Erfahrung‹ und apriorisches Vermögen des Verstandes«, »liegt objektive Erkenntnis der Möglichkeit nach vor« (Fischer 1998, zit. n. Reichenbach 2018, S. 80). Wenn es aber an Erfahrungsmaterial fehle, könne die »Wahrheit« nicht überprüft werden. Untersuchungen dieser Art, die sich nicht mit Gegenständen befassen, sondern mit der Art der Erkenntnis, insofern diese auf apriorischen Elementen beruht, nennt Kant »transzendental« bzw. »transzendente Kritik« (vgl. ebd.).

Die vernunftkritische Tätigkeit, insbesondere in ihrer Analyse des Verstandes und der Verstandesformen, ist also eine grundsätzlichere Tätigkeit als jene des Erkennens und Beurteilens von »gewöhnlichen« Gegenständen, die nicht der Verstand selbst sind. Vernunft hat also eine Meta-Funktion, könnte man sagen, da sie den Unterschied zwischen Wissen und Nichtwissen thematisiert und fragt, woher wir X wissen, wenn wir X glauben oder behaupten. Dieses »Meta-Wissen« (Vernunftwissen) ist in der kantischen Perspektive (letztlich) unvermeidbar, es eröffnet den Sinn für das *Nicht-* bzw. *Unbeantwortbare*, das sich aber als Frage aufdrängt. Im Unterschied dazu bewegt sich Verstandeswissen – als verstandenes und gesichertes Wissen – innerhalb der Grenzen der jeweiligen Verstandesform. Doch die beiden Wissenstypen sind nicht einfach kategorial getrennt, sondern aufeinander bezogen bzw. auf komplexe Weise miteinander verbunden. So schreibt Schürmann:

»Insofern metaphysische Fragen unabweisbar sind, bilden bei Kant Verstandes- und Vernunftwissen eine ›untrennbare Einheit‹, aber *durch den Rekurs auf die Natur des Menschen* ist das Vernunftwissen nicht inneres Moment des Verstandeswissens, und auch nicht umgekehrt. *Notwendigkeit* der Metaphysik ist bei Kant *anthropologische* Unvermeidbarkeit, nicht aber verstandeslogische Notwendigkeit.« (Schürmann 1999, S. 21)

Spekulative Philosophie hingegen gründe wesentlich in der Konzeption des Vernünftigen im Verständigen, und spekulative *Philosophie* sei »die Konzeption des Vernünftigen *als entspringend* im Verständigen« (S. 26). Mit Josef König könne auch gesagt werden: »Vernunftwissen ist ein *wissenschaftliches Wissen*, nur kraft unserer Hilfe, aber es ist ein Vernunftwissen kraft des Habens von *Verstandeswissen*.« (Ebd.) Mit diesen Bezügen drängt sich die Frage nach dem *Vermittlungsverhältnis* jeglichen Wissens auf. Der *Geltungsgrund* des Verstandeswissens ist nicht als gesichertes Wissen zu haben. Warum sollte man etwa – um ein Beispiel zu geben – eine konkrete Frage im Bereich der Flüchtlingspolitik aus *ethischer* und nicht besser aus *ökonomischer* Perspektive entscheiden? Die Sicherheit dieses Wissens um einen Geltungsgrund müsste auf einer unterstellten *Unmittelbarkeit* dieses Wissens beruhen.

Hegel habe eine solche Unterstellung, so Schürmann, als »Appell ans ›inwendige Orakel« bezeichnet (S. 28). Mit dieser Metapher sei der Hinweis gegeben, »dass ein Rekurs auf eine Unmittelbarkeit überhaupt nicht erklären kann, was Bewusstsein als solches ist – mithin nicht nur ein Konzept von Inhumanität ist, sondern das Humanum erst gar nicht einfängt« (ebd.). Es würde sich sozusagen um eine esoterische Gewissheit handeln, die nur Eingeweihten zugänglich ist.

Wenn man der These folge, wonach »ein metaphysisches Moment verständigen Wissens *nicht nicht* im Gebrauch sein kann« (S. 29, Hervorh. A.P.), dann sei die Aussage, »dass auch Vernunftwissen ein *vermitteltes* Wissen ist, mitbehauptet: dass auch Vernunftwissen *vermitteltes* Wissen ist, heisst, dass es seine Gewissheit nicht aus irgendeiner Unmittelbarkeit erfährt, mithin den Status einer subjektiven Versicherung bzw. Glaubensannahme hat« (ebd.). In gewisser Weise scheint Vernunftwissen aber dennoch *unmittelbar* wirksam zu sein, wenn dem Konzept des »Vernünftigen im Verständigen« und der damit verbundenen Einsicht nachgegangen wird, dass ein metaphysisches Moment verständigen Wissens *nicht nicht* im Gebrauch sein könne. *Unmittelbar* ist oder erscheint Vernunftwissen insofern, als »dass es zu haben nicht auf einer Entscheidung beruht, die auch so hätte ausfallen können, dass wir uns dagegen entschieden hätten, Vernunftwissen zu haben« (ebd.). »Unmittelbarkeit des Vernunftwissens« heisst also letztlich, dass *immer irgendein* Vernunftwissen in Gebrauch ist und dies nicht unserer Entscheidung obliegt. Doch mit dieser Bemerkung wird nicht auch ausgesagt, dass Vernunftwissen ein unmittelbar *bestimmtes* Wissen sei; es wird damit über Inhalte überhaupt nichts ausgesagt, da dies nicht allgemein möglich ist. Vielmehr erläutert Schürmann diese Spezifik mit einem mathematischen Bild: Das

»Vernunftwissen ist ein Koordinatensystem des Verstandeswissens – ein Koordinatensystem ist nicht *Ergebnis* der Bestimmung einer gewissen Punktmenge, sondern der Ermöglichungsgrund einer solchen Bestimmung; und diese Behauptung ist nicht äquivalent zu der Behauptung, dass jegliches Verstandeswissen sich immer in *dasselbe* Koordinatensystem einträgt.« (Schürmann 1999, S. 29, Hervorh. i. Orig.)

Der Unterschied von Verstandeswissen und Vernunftwissen drücke sich dann darin aus,

»dass die Art und Weise der Vermittlung, in der Vernunftwissen ein vermitteltes ist, eine radikal andere ist als die Weise, in der ein Verstandeswissen ein vermitteltes Wissen ist: wiewohl vermittelt, hat es den Status nicht nicht sein zu können (in Bezug auf gewisses Verstandeswissen), während Verstandeswissen niemals den Status hat, nicht nicht sein zu können.« (Schürmann 1999, S. 30)

Daher lässt sich auch sagen, dass Vernunftwissen von vermittelter Unmittelbarkeit ist, während Verstandeswissen den Status vermittelter Vermitteltheit aufweist.

»Hermeneutisches Sprechen«, so kann das Anliegen Schürmanns m.E. aufgefasst werden, ist eine spezifische Verstehens- und Verständigungspraxis, die nicht allein darin besteht, sich innerhalb einer Verstandesform mehr oder weniger souverän zu bewegen, wie es für das diskursive Sprechen im engeren Sinn der Fall sein kann, sondern in der vielmehr die »Logik« der vermittelten Unmittelbarkeit als ein anthropologisches Strukturmerkmal, das Plessner zusammen mit der exzentrischen Positionalität postuliert, auf eine bestimmte Weise zum Ausdruck kommt. Die »hermeneutische Logik« ist nach Schürmanns Misch-Lektüre keine »Bereichslogik«, die etwa (allein) als eine »Logik der Geisteswissenschaften« verstanden werden müsste, sondern sie umfasse vielmehr den Versuch, »den Ort des Logischen« überhaupt zu bestimmen (S. 279). Sie sei auch nicht eine blosser Kritik an der formalen Logik, sondern um die *Frage* nach dem systematischen Ort der Logik bemüht (vgl. ebd.). Schürmann folgt hier Mischs zentraler These, »dass es ein standpunktgebundenes Vorurteil ist, die ›Logik‹ an das Urteil zu binden bzw. auf das Vermögen des Urteilens einzuschränken, wie dies in der traditionellen Logik der Fall sei« (ebd.). Das Vorurteil, das mit der engen Anbindung von Logik und Urteil entstehe, impliziere, dass »auch die Idee der Wahrheit eine feste Ortsbestimmung« (Misch, zit. n. Schürmann 1999, S. 279) erfahre, denn »es ist das wesentliche Charakteristikum des Urteils (und nur des Urteils), wahr oder falsch sein zu können« (ebd.). Dies entspreche einer »unhaltbaren Einschränkung«, gegen die Misch geltend gemacht habe, »dass nicht bloss das Urteil, sondern die menschliche Rede überhaupt der Möglichkeit nach auf Wahrheit befragbar sei« (S. 280).

»Logik« nach Misch meine im Grunde eine »Theorie des Wissens« (ebd.) – was als Wissen Geltung beanspruchen kann oder nicht, liegt aber nicht in der alleinigen Macht der formallogischen Position. Auch *Sinn* und *Bedeutung*, die im hermeneutischen, dem auslegenden und verstehenden Sprechen nachvollzogen und produziert werden, können auf ihren Wahrheitsgehalt *befragt* werden. Im Unterschied zum rein diskursiven Sprechen kommt dem hermeneutischen Sprechen eine Art *ästhetische Vernunft* und *Kraft* zu, mit der die »wörtliche« Bedeutung bzw. die innere Logik einer Verstandesform transzendiert werden kann, d.h. es wird Bedeutung über die Grenzen der vorliegenden Verstandesform hinweg produziert. Im weiteren Sinne ist jede Rede diskursiv und insofern umfasst die Welt des Diskursiven auch das hermeneutische Sprechen, welches bei Georg Misch als ein *Evozieren* vorgestellt wird. Diese Fähigkeit ist ebenso »vernünftig« (»diskursiv«) wie die verstandesmäßige, z.B. argumentative Auseinandersetzung innerhalb der (mehr oder weniger) klaren Grenzen eines z.B. wissenschaftlichen Diskurses. Hermeneutisches oder evozierendes Sprechen ist ohne den Einsatz der Vernunft gar nicht denkbar, da es für die Grenzen des momentan Verstandenen oder der Verstandesform, um die es geht, erkenntniskritisch-sensibel ist. In diesem Kontakt mit den Grenzen des Verstehens kommt aber nicht primär der Skandal zum Ausdruck, dass die Erkenntnis an ein Ende gelangt ist; vielmehr wird erst damit die Möglichkeit *eröffnet*,

anders als in den gewohnten Bahnen zu denken und urteilen. Aus Reproduktion und Kombinatorik mag »Neues« entstehen, »Neuartiges« aber muss *produziert, probiert, evoziert* werden, und in dieser versuchsweisen Produktion mag natürlich auch beispielsweise die formale Logik eine bedeutsame Rolle spielen.

»Es gibt Reden oder auch Sätze, die sagen genau das aus, was sie sagen«, meint Schürmann (S. 298). Zwei seiner Beispiele: »Es ist heiß heute« oder »Nelson Mandela hat den Friedensnobelpreis bekommen« (ebd.). Solche Sätze geben den »propositionalen Gehalt der Aussagen an«, die relativ zu spezifischen Kontext- und Wahrheitsbedingungen beurteilt werden können. Dies sei aber ganz anders bei Goethes Ballade *Der Fischer*, welche schon Misch heranzieht (und die deswegen auch bei Schürmann mehrmals auftaucht):

»Auch diese Ballade kann nicht verhindern, dass sie als eine Aneinanderreihung von Aussage- und Wunschsätzen erscheint. Aber ihr Sinn liegt ganz offenkundig nicht darin, dass sie eine Begebenheit erzählt, dass da dereinst ein Fischer am Wasser saß, ihm eine Nixe erscheint usw.; hier ist die Begebenheit gar nicht als Begebenheit gemeint, sondern sie dient in gleichnishafter Weise als Sinnbild für etwas anderes und eigentlich Gemeintes, was Goethe direkt nicht aussagt.« (Ebd.)

Der im Ausgedrückten enthaltene sachliche Gehalt weist also über sich hinaus. Wenn *ausgedrückter Sinn* und *dargestellter Sachgehalt* nicht identisch sind und der Sinn nicht direkt dem Sachverhalt zu entnehmen ist, kommt das hermeneutische bzw. evozierende Moment zu seinem Recht, seiner Geltung und vielleicht seiner Bewährung, könnte man sagen.

Nun, warum hat Goethe nicht gleich direkt den »Sinn« ausgedrückt, um welchen es ihm bzw. in diesem Gedicht geht? Warum eigentlich poetische (oder andere ästhetische) Umwege, um etwas auszusagen, was alle wohl gleich und leichter verstehen könnten, würde es direkt ausgesagt oder behauptet? Warum wird nicht direkt *ausgedrückt*, was *ausgesagt* werden soll? Warum diese *Hemmung*? Offenbar – um hier einige Antworten zu geben – (i) weil der Unterschied zwischen Darstellung und impliziertem Sinn bedeutsam ist bzw. erscheint, (ii) weil Aussagbares und Auszudrückendes nicht zusammenfallen – nicht zusammenfallen *können*, vielleicht *noch* nicht zusammenfallen können und/oder nicht zusammenfallen *sollen* –, (iii) weil die Darstellung sich dem *verpflichtet* fühlt, was nicht oder kaum *ergründet* werden kann. Damit wird nicht primär der *Mangel* des Verstehens oder Erkennens bekundet, sondern vielmehr die *Achtung* vor dem, was ausgedrückt werden soll und sich gleichzeitig dem Wunsch oder der Möglichkeit des *rein* diskursiv Aussagbaren *entzieht*. Die Unvermeidbarkeit des Unbeantwortbaren ist also gerade nicht die Grenze der evozierenden Tätigkeit, sondern gewissermassen ihr Anfang und möglicherweise sogar ihr Motiv.

Goethes *Fischer* ist nicht Vernunftkritik, das ist klar, das Gedicht ist aber auch nicht unvernünftig, diverse Verstandesfähigkeiten sind nötig, um es zu verfassen

(und zu verstehen), und doch steht das, worum es im Gedicht geht, nicht vor uns, es ist nicht sichtbar, es muss vielmehr erschlossen werden. Doch dieses Erschliessen findet sein Ende nicht mit einem *abschliessenden* Urteil – dies könnte bei einem mittelmässigen oder wirklich schlechten Gedicht jedoch durchaus der Fall sein –, vielmehr *eröffnet* es einen Zugang zu dem, was eben nur ausgedrückt, noch nicht aber ausgesagt werden kann. Es eröffnet damit einen *Zugang zum Nichtabschliessbaren*.

In der Arbeit am Ausdruck von Erfahrungen, über die am Ende nicht diskursiv-logisch geurteilt werden kann, liegt ein (nicht nur) bildungstheoretisch relevantes Moment, das Georg Misch mit der Formel der *Verbindlichkeit der Unergründlichkeit* bezeichnet, die von Plessner aufgenommen worden ist (vgl. Kapitel 3.4.2). Dieses Moment kann zwar als »metaphysisch« verunglimpft werden, aber eine solche Einschätzung ist Ausdruck einer diskursiv-logozentrischen Perspektive, welcher der Sinn für die ästhetische Dimension (auch der Bildung) vollständig abhandengekommen ist. Dieser Sinn für die ästhetische Dimension nimmt die vom Menschen erfahrbare Spannung zwischen subjektiver, sinnlicher Gewissheit und objektivierbarem Wissen ernst.

3.4.2 Das Prinzip der Verbindlichkeit des Unergründlichen

Die Rede eines »Prinzips der Verbindlichkeit des Unergründlichen«, die Helmuth Plessner 1931 aufgreift, geht auf Georg Misch zurück. Misch seinerseits bezieht sich damit auf das *λόγος*-Verständnis von Heraklit (vgl. 1994, S. 110). Darin sieht Misch die »Urpolarität von Unergründlichkeit und Gedankenmäßigkeit« ausgedrückt, wie die Herausgeber Kühne-Bertram und Rodi einleitend zu Mischs *Der Aufbau der Logik auf dem Boden der Philosophie des Lebens* kommentieren (1994, S. 42). Misch beharrt auf der grundlegenden Bedeutung des *λόγος*-Begriffs bei Heraklit (von welchem sich der Begriff »Logik« ableitet), der sich aber nicht einseitig auf Vernunft (ratio) beziehe, sondern zugleich das Unergründliche miteinbeziehe. Mit Kühne-Bertram und Rodi gesprochen:

»[...] gerade der Zug der Unergründlichkeit, des Bekannten, aber Unerkannten, des noch nicht bewusst gewordenen, vorthoretischen Wissens und der Gegenstände, die sich nicht – und schon gar nicht ein für alle Mal – fixieren lassen, sondern im Vollzug über sprachliche Erfassung erst geschaffen werden müssen: dieser Zug, der in der traditionellen Logik ausgeblendet und verschüttet sei, soll ans Licht gebracht werden und der in Welt und Leben verborgene, vernehmbare Sinn soll in die Logik Eingang finden.« (Ebd.)

Die Verbindlichkeit ist auf die Logik zu beziehen, in der das Wissen vom Unergründlichen mitberücksichtigt werden müsse. Das Prinzip der Verbindlichkeit des Unergründlichen stelle sich, so Misch, »gegen die traditionelle Beschränkung des

Logischen auf das verstandesmäßig Durchsichtige, wie ja herkömmlich die Logik grade als Verstandeswissenschaft, als der Mathematik vergleichbares Musterbild der reinen Verstandeswissenschaft gilt« (1994, S. 110). Wer so verfähre, verweise das Wissen vom Unergründlichen in den Bereich ausserhalb der Logik. Demgegenüber besage das Prinzip, »dass wir die Gedankenmäßigkeit nicht isolieren dürfen, sondern gerade das Verhältnis von Gedankenmäßigkeit und Unergründlichkeit als grundlegend für die Theorie des Wissens herausstellen müssen« (S. 111).

Interessanterweise argumentiert Misch, dass sich dieser erweiterte (oder eben »ursprüngliche«) Logikbegriff durchaus auch mit Kant erörtern lässt: »Ich könnte aber auch an Kant anknüpfen. Denn auch bei Kant hat ratio diese doppelsinnige Bedeutung, um die es uns hier zu tun war.« (Ebd.) Kant habe die beiden Pole mit seiner Unterscheidung von Verstand und Vernunft »terminologisch fixiert«, er habe die Unterscheidung ganz entsprechend vorgenommen, »nur im Unterschied zu Heraklit in einem subjektiven neuzeitlichen Verständnis« (ebd.). Mit Verstand sei das Vermögen zu urteilen und begreifen charakterisiert, womit die »gedanklich durchsichtigen Beziehungen zu den endlichen Erscheinungen« hergestellt werden, während der Vernunft dagegen der »Zug zum Unendlichen« eigen ist, denn sie ist »das Vermögen zu Ideen, des in Totalität Zusammenfassens, wie die metaphysischen Ideen Gott, Weltganzes, Seele die Welt des Unergründlichen das der menschlichen Erkenntnis Unzugängliche bezeichnen« (Misch 1994, S. 111f.). Allerdings habe Kant die Einsicht in die Tätigkeiten der Vernunft aus dem Bereich der formalen Logik ausgeschlossen; dort erkläre er nämlich, »dass in der Logik der Verstand nur mit sich selbst zu schaffen hat« (S. 112). Diese Beschränkung werde mit dem ursprünglichen *λόγος*-Verständnis nicht transportiert, vielmehr seien die »rationalen« und »übrationalen Momente des Lebenszusammenhangs« (d.h. Gedankenmäßigkeit und Unergründlichkeit) dort in einem Wort – *λόγος* – als zusammengehörig ausgedrückt (ebd.). Zur »*λόγος*-Vernunft« gehöre aber, wenn man so will, der vernehmbare Sinn, der offenbar werdende Sinn, der auch unergründlich sein und bleiben könne (ebd.).

In *Souveränität als Lebensform. Plessners urbane Philosophie der Moderne* stellt sich Schürmann (2014) mit Plessner die Frage, ob das einmütig behauptete Ende der metaphysischen Systeme wirklich durchzuhalten sei. Schürmann zufolge kann nicht davon ausgegangen werden: »Es soll die Selbstverständlichkeit geltend gemacht werden, dass eine allgemeine Absage an ein Absolutes der Vernunft nicht bereits als solches die Eröffnung einer metaphysikfreien Zone ist.« (2014, S. 30) Eine Überwindung der Metaphysik könne offenbar nicht durch eine ersatzlose Abschaffung des »Absoluten der Vernunft« erreicht werden. Dies sei schon der Stachel der Hegelschen Philosophie gewesen, »der Aufweis« nämlich,

»dass man ein Absolutes nicht nicht im Gebrauch haben kann, falls und indem man Wissen hat. Das Programm einer Überwindung der Metaphysik wird ihr me-

taphysisches Moment genauso wenig los wie eine überwundene Metaphysik. Im Lichte dieser These ist jeder Versuch der Abschaffung des Absoluten – also alle naturalisierenden bzw. historisierenden Begründungsstrategien – lediglich der Versuch der Verschleierung des eigenen Absoluten. Metaphysik-Kritik ist sinnvollerweise eine Kritik *des Ortes* des metaphysischen Moments.« (S. 31)

Nach Feuerbach und mit Plessner werde mit der (Einsicht in die) *Geschichtlichkeit* des Menschseins auch die Kritik der menschlichen Vernunft zu einem Fall für die Anthropologie: »Anthropologie kann nach Feuerbach nicht mehr recht verstanden werden als ein bestimmtes Gebiet der Philosophie und bloßer Anwendungsfall einer Vernunftkritik, Vernunftkritik verweist auch nicht bloß ergänzungsweise auf eine Anthropologie, sondern Vernunftkritik ist an sich selbst Anthropologie.« (Ebd.) Anthropologisch stelle sich die Frage, wie sogenannte Wesensbestimmungen des Menschen mit dem Faktum der geschichtlichen Relativität zu vereinbaren sind. »Konzepte *philosophischer Anthropologie* halten daran fest, dass solcherart Wesensbestimmungen nottun, und widersetzen sich damit naturalisierenden bzw. historisierenden Begründungsstrategien.« (Ebd.) Plessner wolle mit seiner Arbeit *Macht und menschliche Natur* (1931/2019) gerade zeigen, »dass und wie eine Wesenslehre des Menschseins nicht nur verträglich ist mit der unterstellten bzw. erfahrenen geschichtlichen Relativität des Menschseins, sondern diese Geschichtlichkeit allererst herausstellt« (ebd.).

Es handelt sich, wie Schürmann mit Blick auf die oben diskutierten *Stufen des Organischen und der Mensch* zeigt, um eine Weiterentwicklung in Plessners Denken, die sich diesem Problem direkt annimmt. Denn mit dem Postulat der Exzentrizität – jedenfalls für sich allein genommen – setzen sich die *Stufen* dem Verdacht aus, konstitutionsphilosophisch zu verfahren und eine apriorische Wesensbestimmung vorzunehmen. Eine »aprioristische« Anthropologie postuliere eine Differenz zwischen dem »eigentlichen« und dem »uneigentlichen« Menschen, und dies gelte es zu unterlaufen. Plessner versteht das Prinzip der Exzentrizität jedoch strikt als »Kategorialanalyse«: »Herausgestellt werden soll ein Prinzip, das immer schon im Gebrauch ist, wenn man den Menschen wohlbestimmt als Menschen *anspricht*.« (Schürmann 2014, S. 33) Dieses Prinzip der Ansprechbarkeit liefere aber nicht das Prinzip des *Was-Seins* des Menschen, könne also nicht zugleich das Prinzip dessen sein, was den Menschen zum Menschen *mache*. »Ein Apriorismus ist geradezu dadurch definiert, dass eine vermeintlich bloß kategoriale Bestimmung doch zur Garantie dessen gerät, was die Sache ist.« (Ebd.)

Ginge man allein von den *Stufen* aus, so wäre eine solche problematische Leseart zumindest noch möglich. Dort unterscheidet Plessner noch nicht explizit zwischen einem »Prinzip der Ansprechbarkeit« und einem »Prinzip des Was-Seins«. Plessner geht es um zwei Momente, die beide in der Exzentrizität enthalten sind, die aber, da sie in den *Stufen* zunächst nur mit dem Begriff der Exzentrizität erläu-

tert werden, seine Wesenslehre einem Apriorismusverdacht aussetzen können. Er erläutert die Spezifik des »Sich-in-der Welt-Bewegens« als zwar *vermittelte*, betont dabei aber das unmittelbar immer im Vollzug Zugewesen und damit die *Unmittelbarkeit* der vermittelten Bezugnahme auf die Dinge. Die Betonung des Unmittelbarkeitscharakters im Vermittlungs-Vollzug hat den Sinn, Kultur nicht als Leistung oder Produkt eines *bestimmten* Menschseins zu verstehen, dass also

»[...] Kultur nicht als Werkzeug aus Kompensationsgründen gedacht werden muss, sondern als Medium des Menschseins gedacht werden kann – ganz analog dazu, dass ein Fisch das Wasser nicht als ein Werkzeug einsetzt, um an seine Nahrung zu kommen, wiewohl das Wasser die Nahrungsaufnahme eines Wasserlebewesens vermittelt.« (S. 35)

Damit ist ein »neutraler« Begriff von Kultur impliziert, was insbesondere bedeutsam wird, wenn es um die Diskussion und Bewertung von pluralistischen kulturellen Lebens- und Ausdrucksformen geht.

In gewissem Sinne gegen die Aussicht, seine Anthropologie vor dem Apriorismusverdacht erfolgreich zu schützen, stehe aber, »dass Plessner zugleich erweisen will, dass sich diese Unmittelbarkeit der Bezugnahme nur in vermittelter Weise realisiert« (S. 36). Damit dieser Aspekt der Exzentrizität als »eine Beziehung« (eine nicht umkehrbare Struktur) vermittelter Unmittelbarkeit deutlich wird, betont Plessner die Identität desjenigen, der im Zentrum dieser Vermittlung steht. Plessner, so Schürmann, versichere zwar sofort, dass es diese Identität nur im Vollzuge gebe, doch die Zweideutigkeit, die Exzentrizität meine, bleibe bestehen:

»Je nach Bedarf ist sie mal – um die Unmittelbarkeit der vermittelten Unmittelbarkeit zu sichern – der Vollzug als solcher, mal – um die Einheitlichkeit der vermittelten Unmittelbarkeit zu sichern – ein diesem Vollzug vorgelagertes Zentrum der Gestelltheit; gelegentlich auch als kombinatorisches Einerlei beider theorie-strategischen Notwendigkeiten formuliert.« (Ebd.)

Das Problem der Plessner'schen Unklarheit in den *Stufen* bestehe also darin, dass der Vollzug der exzentrischen Positionalität »als ein Vorgang konzipiert ist, den der Mensch unternehmen kann *oder auch nicht*; Bewegung als solche wird nicht als gegeben unterstellt, sondern gilt als zu erklärender Problemfall eines Abweichens aus der Ruhe- bzw. Gleichgewichtslage« (ebd.).

In *Macht und menschliche Natur* führt Plessner das Theorem der *Unergründlichkeit* explizit ein. Schürmann erläutert überzeugend, dass es sich um ein Prinzip handelt, das dem Prinzip der Exzentrizität *isosthenisch* – also gleichwertig bzw. gleichkräftig – zugeordnet ist. Das Theorem sei nicht einfach ein viertes »anthropologisches Grundgesetz«, das zu den bestehenden drei Grundgesetzen der *Stufen* hinzukomme, sondern ein eigenes Prinzip, das nicht nur ein wesentliches Moment der Exzentrizität explizieren helfe, »sondern, darüberhinaus, in sehr eigentümli-

cher Weise selbst Ermöglichungsgrund von Exzentrizität« sei (2014, S. 32, Fn. 1). Es handelt sich um eine methodische bzw. methodologische Weiterentwicklung des Konzepts der Exzentrizität, wobei nun zwei Begründungsdimensionen unterschieden werden können:

»Das Prinzip der Exzentrizität stellt das Prinzip der Ansprechbarkeit des Menschen als Menschen dar, während das Prinzip der Unergründlichkeit eine Behauptung zum Was-Sein des Menschen ist, nämlich von dessen prinzipieller historischer Relativität und damit Offenheit: Die Essenz des Menschen ist als ›offene Frage‹ bzw. als ›Macht‹ zu begreifen.« (Schürmann 2014, S. 38)

Allerdings »sichert« das Prinzip der Unergründlichkeit nur die Annahme der geschichtlichen Relativität des Menschseins und könnte auch zur Begründung von kulturellrelativistischen Positionen herangezogen werden, da es von Anfang an als negativer Grenzbegriff auftritt. In unmittelbarem Anschluss an Georg Mischs Terminologie insistiert Plessner jedoch auf der *Verbindlichkeit der Unergründlichkeit*. Dabei geht es ihm auch um eine Kritik an der Logik der Theoriebildung, wie dieses längere Zitat zeigt:

»Soll der Mensch als die schöpferische Durchbruchstelle seiner geistigen Welt, aus deren Werten und Kategorien heraus er sich, seine Mitwelt und Umwelt versteht und behandelt, seines eigenen Apriori also und seiner ihm je schon vorgezeichneten Denk-, Willens- und Gefühlsmöglichkeiten verstanden werden, dann kann die Theorie, die eben dieses Urhebertum begreiflich zu machen sucht, wie wir sahen, weder empirisch noch apriorisch sein. Sie darf sich wenigstens keiner der beiden Methodenprinzipien verschreiben. Es muss *offen* bleiben, um der Universalität des Blickes willen auf das menschliche Leben in der Breite aller Kulturen und Epochen, wessen der Mensch fähig ist. Darum rückt in den Mittelpunkt der Anthropologie die Unergründlichkeit des Menschen, und die Möglichkeit zum Menschsein, in der beschlossen liegt, was den Menschen allererst zum Menschen macht, jenes menschliche Radikal, muss nach Maßgabe der Unergründlichkeit fallen. Nur wenn und weil wir nicht wissen, wessen der Mensch noch fähig ist, hat es einen Sinn, das leidvolle Leben auf dieser Erde zu bestehen. Die Unergründlichkeit seiner selbst ist das um des *Ernstes* seiner Aufgaben willen verbindliche Prinzip seines Lebens und seines Lebensverständnisses.« (Plessner 2019, S. 160f.)

In der »Nicht-Entscheidbarkeit« des Primats eines dieser beiden Prinzipien – Unergründlichkeit und Exzentrizität – liegt nach Schürmann »der methodologische Ausdruck der *Verbindlichkeit* des Prinzips der Unergründlichkeit« (2014, S. 44). Die Isosthenie von Exzentrizität und Unergründlichkeit ist der Grund der Nicht-Entscheidbarkeit eines Primats, die es als verbindlich zu nehmen gilt und die in das Prinzip der *Verbindlichkeit* der Unergründlichkeit mündet. Die Unentscheidbarkeit ist der *normative* und *erkenntniskeptische* Grund, die Unergründlichkeit

verbindlich zu nehmen. Schürmann spricht von Verbindlichkeit als einem aus dieser Isosthenie gestifteten Prinzip, das auch *preisgegeben* werden kann, und führt aus, dass es solches Preisgeben kulturell durchaus gibt und gab – »die Bibel, der Koran haben diese Funktion gehabt« (so Plessner, zit. n. Schürmann 2014, S. 44). Doch diese Preisgaben sind »weder Gegeneinwand noch ein Beleg dafür, dass die Verbindlichkeit des Prinzips der Unergründlichkeit einen bloß regulativen Status hat«, so Schürmann mit Plessner (2014, S. 44). Die Verbindlichkeit ist nicht einfach eine mögliche Deutung des Menschseins, sondern sie steht für eine besondere Art und Weise der Deutung. Weniger auf die Deutung als auf die Deutungsweise und Deutungsbedingungen kommt es an, könnte man sagen:

»Als gestiftetes *Prinzip* wird darauf bestanden, dass die Verbindlichkeit *konstituiert*, was hier Menschsein ist: Hier *ist* der Mensch unergründlich, und es ist nicht so, dass er noch nicht (oder niemals) vollendet ergründet ist: Unergründlichkeit ist ein positives Prinzip, und nicht die Annahme eines Abweichens von einem unterstellten Eigentlichen. Die Verbindlichkeit dieses Prinzips liegt in einer Festsetzung; seine Relativität liegt darin, dass es durch ein anderes Prinzip, und damit durch ein ganz anderes Konzept, ersetzbar ist, nicht aber in dem Gedanken einer unendlichen Annäherung, der eben immer noch ein Eigentliches unterstellt.« (Schürmann 2014, S. 44)

Das Prinzip der Verbindlichkeit der Unergründlichkeit hat damit eine qualitative Eigenbedeutsamkeit, die darin liegt, dass es auch anders sein könnte: Die Möglichkeit, das Prinzip der Unergründlichkeit *unverbindlich* zu nehmen, steht ihm gegenüber. Ohne diese Eigenbedeutung käme dem Prinzip die »Weihe eines nicht-anders-sein-Könnens« zu (ebd.), d.h., »die Verbindlichkeitserklärung ist nicht zwingend, jedenfalls nicht zwingend aus rein theoretischen Gründen« (2014, S. 45). Die Verbindlichkeitserklärung der Unergründlichkeit des Menschen stelle zwar keine dezisionistische Festlegung dar, entspreche gleichwohl einer *geschichtlichen* Tat, »die nicht aus rein theoretischen Gründen als die einzig mögliche erwiesen werden kann« (ebd.) – sie sei somit »Ausdruck eines Politikums« (ebd.), denn jede Wesenserkenntnis des Menschseins habe sich – so Schürmann mit Plessner – »schon im Ansatz für eine bestimmte Auffassung entschieden« (ebd.). Anthropologie sei daher in diesem Sinne *politisch* relevant, »und politische Anthropologie ist nicht lediglich eine Anwendung allgemeiner anthropologischer Erkenntnisse auf das Gebiet des Politischen. Eine solche Anthropologie als Politikum ist zugleich auch nicht Anwendungsfall allgemeiner philosophischer Einsichten derart, dass es neben einer philosophischen Anthropologie noch eine philosophische Geschichts-, Erkenntnis-, Naturtheorie etc. gäbe« (ebd.).

Nach Helmuth Fahrenbach (1991) ist das Prinzip der Verbindlichkeit der Unergründlichkeit Ausdruck des *lebensphilosophischen Zugs* der philosophischen Anthropologie, als deren Begründer Helmuth Plessner gesehen werden könne. Fahren-

bach zeigt dies an Plessners Kritik an und Auseinandersetzung mit Heideggers *existenzialistischer* Anthropologie, der er auf überzeugende Weise ein Fundierungsverhältnis von Leben und Existenz entgegenseetze. Diese Kritik sei hier nicht weiterverfolgt, dennoch ist der Hinweis auf die theoretische und inhaltliche Nähe des Theorems der Unergründlichkeit zu Georg Mischs lebensphilosophischer Theorie des Wissens bedeutsam (vgl. Kapitel 5). Der anzuerkennende Ausgangspunkt ist ein wirkungsmächtiges Wissen um das, was scheinbar so pathetisch als die »Unergründlichkeit des Lebens« bezeichnet werden kann. Im Anschluss an Plessners komplexe philosophische Anthropologie kann mit Georg Misch der Frage nach dem Verhältnis von Exzentrizität und Expressivität nachgegangen werden, d.h. insbesondere der Frage nach der Bedeutung der *Artikulationstätigkeit* in der Situation der immer »nur« vermittelten Unmittelbarkeit im Lebensvollzug.

Zeitgleich zu Plessners *Stufen des Organischen und der Mensch* hat Georg Misch (1928) in seinen Göttinger Vorlesungen die damit verbundenen erkenntnistheoretischen Konsequenzen in Anschlag gebracht und eine »Logik« auf dem Boden einer so verstandenen Philosophie des Lebens aufgebaut. Die anthropologisch-erkenntnistheoretischen Implikationen von Plessners und Mischs Denken sind für bildungstheoretische Grundlegungen besonders interessant. Während die sogenannte »Offenheit« des Menschen (insbesondere die »Weltoffenheit« bei Arnold Gehlen 1940/2009) pädagogisch meist als normative Begründung für Bildsamkeit herangezogen worden ist, ermöglicht die Anerkennung der Verbindlichkeit der Unergründlichkeit eine differenzierte Auffassung davon, wie Bildungsprozesse beschrieben und verstanden werden können.

Die Verbindlichkeit der Unergründlichkeit lässt sich nicht rein diskursiv begründen. Die Praxen des Evoziers und hermeneutischen Sprechens können als charakteristische sowie genuine Ausdrücke exzentrischer Positionalität – der Expressivität des menschlichen Lebensvollzugs – verstanden werden; bedeutsame Modi im Umgang mit der vermittelten Unmittelbarkeit der Selbst- und Weltbezüge. Im evozierenden und hermeneutischen Sprechen finden die »Urpolaritäten von Gedankenmäßigkeit und Unergründlichkeit« (Misch 1994, S. 577f.) einen Raum, in welchem ihre Beziehung thematisch werden kann, sei dies verbindend oder trennend, sei dies in einer Dialektik von synthetisierenden und analytischen Momenten. In dieser – immer auch kreierend kreativen – Leistung zeigt sich eine zugrundeliegende ästhetische Dimension (insbesondere des Bildungsprozesses). Eine Polarität ist keine Dichotomie, Evokation und Diskurs stehen nicht in Widerspruch, aber sie stehen in einer Spannung und können sich wechselseitig anstiften. Der diskursiv-analytische Sinn mag von den evozierenden Suchbewegungen ebenso profitieren, wie das hermeneutische Sprechen sich von den diskursiv-logischen Kriterien der Rede und des Denkens nicht vollständig abschotten kann.

Dem Menschen ist es aufgrund seiner exzentrisch-positionalen Lebensform aufgegeben, sich stets in wichtigen Anliegen und Problemlagen zu artikulieren

und einen geeigneten Ausdruck zu finden, um sein Leben auf eine ihm sinnvoll erscheinende Art zu führen. Aber er kann sich mehr oder weniger intensiv, ernsthaft und um Wahrhaftigkeit bemüht seiner Arbeit am Ausdruck widmen. Ohne eine Art verbindlicher Beziehung zum Unergründlichen ist ein Leben kaum denkbar oder es erschiene doch sehr öde, wenngleich es so vielleicht ›souverän‹ geführt werden könnte.

