

Plessners *vital turn*

Ekstasik der »exzentrischen Positionalität«

Joachim Fischer

Man ahnt auf den ersten Blick, dass der Kategorie »exzentrische Positionalität« ein ekstatisches Moment von Grund auf eingelassen ist, dass hier ein Moment von Verrückung und Verzückung menschlicher Lebewesen grundbegrifflich gefasst werden soll. Spätestens bei der Frage, ob exzentrisch im Englischen mit *eccentric* oder doch eher vorsichtiger mit *excentric* übersetzt werden soll, merkt man, dass hier von Plessner der Taumel, etwas über das Maß des Vernünftigen hinaus, eine lebhaft und leidenschaftliche Ekstasik als Spezifikum der menschlichen Lebensform mit angesprochen wird.

Nun gibt es ein Buch, wo Plessner den ekstatischen Charakter der menschlichen Positionalität klar ausgesprochen und behandelt hat: *Lachen und Weinen*. Er konzentriert sich dort in der *Untersuchung der Grenzen des menschlichen Verhaltens* (so der Untertitel) auf Naturphänomene am Menschen mitten im menschlichen Leben selbst, körperliche Erscheinungen als Automatismen, Erschütterungen und Zuckungen des – vorübergehend – verselbständigten entfesselten Lebens, die für ihn eindeutig *keinen* tierischen Charakter haben *und* doch auch *keine* »Konstruktionen« des Menschen sind, keine Setzungen der Praxis oder Grenzziehungen seiner sozio-kulturellen Welt durch *doing*. Lachen und Weinen sind nämlich nicht-sprachliche Äußerungsformen menschlicher Lebewesen, die ihnen widerfahren und dabei zugleich als sinnhaft erfahren werden. Charakteristisch für das aufquellende Gelächter, das Gegackere, und für die aufsteigenden, dann kullernden Tränen, das schluchzende Geflenne, das in bestimmten Situationen die menschliche Lebewesen überkommt, sind mimisch eine verselbständigte Bewegtheit bestimmter Gesichtsmuskeln und akustisch eine verselbständigte Rhythmik des Stimmapparates. Vor dem Hintergrund, dass Mimik und Stimme die emotional spezifischen Ausdrucksfelder sind, in deren Medium Gemütslagen wie Angst, Schreck, Zorn, Wut, Freude, Neid eindeutig kommuniziert werden, wird die Besonderheit von Weinen und Lachen deutlich, ihre Intransparenz, die auch ihren Rätselcharakter für die anthropologisch-soziologische Theorie ausmacht: Im Geschütteltwerden des Körpers,

im Zucken der Gesichtsmuskeln, im Meckern oder Wimmern ist die sonst so transparente Stimme brüchig und die sonst so auf spezifische Gestimmtheiten durchsichtige Mimik unkontrolliert: ein »sonderbarer körperlicher Krampf« (Schopenhauer 1911: 445), »körperliche Vorgänge emanzipieren sich« (Plessner 1982: 274) – warum?

Es sind Erfindungen *der* lebendigen Natur im Menschen, die ihn inmitten seiner Kultur und nur mit Bezug auf sie über sich hinaustreiben. Niemand, der den Kern von Plessners Philosophischer Anthropologie rekonstruiert, kann an der Studie *Lachen und Weinen* vorbei. Jedermann weiß, dass es Plessners anschauungsreichstes, erfolgreichstes Buch ist – er selber wusste das. Plessner schreibt hier gelöst – und das wahrscheinlich, weil er die Lösung bei der Bewährung seiner Philosophischen Anthropologie gefunden hatte, die zuvor – seit 1928 – noch offen geblieben war. Um diesen eventuell *systematischen* Charakter des Buches für Plessners Philosophischer Anthropologie geht es hier – hier wie sonst nirgends wird der *vital turn* von Plessners Theorieprogramm für die Sozial- und Kulturwissenschaften sichtbar. Hat man das systematische Gewicht von Plessners *Lachen und Weinen* innerhalb seiner Philosophischen Anthropologie bestimmt, wird nämlich am Leitfaden von Weinen und Lachen innerhalb ihres Theorieprogramms eine *ganze* Phänomengruppe – eben die der Ekstasik – für die soziokulturelle Lebenswelt erschließbar. In Plessners Philosophischer Anthropologie öffnet sich die Option eines *vital turn*, der in der Wendung zum »Leben« von der *Welt des Lebendigen* her Grundzüge der menschlichen *Lebenswelt* erreicht, die einem strukturalistischen *linguistic turn* oder einem poststrukturalistischem *material turn* entgehen.

Die Überlegungen werden in drei Schritten entwickelt: Zunächst wird der innere Zusammenhang von Plessners *Die Stufen des Organischen und der Mensch* mit seiner Schrift *Lachen und Weinen* gezeigt. Er besteht in der erstmaligen Einlösung des in den *Stufen* eingeführten »naturphilosophischen Ansatzes« seiner Philosophischen Anthropologie durch diese Schrift. Unter der Annahme, dass Plessner ein seit 1929 mehrfach intern angekündigtes *eigentliches* Hauptwerk einer Philosophischen Anthropologie vorhatte, das er nicht geschrieben hat, kann *Lachen und Weinen* als Stellvertreter dieses Hauptwerkes gelten; es zeigt in seiner prinzipiellen Systematik den Grundzug dieses virtuellen Hauptwerkes.

Zweitens lässt sich zeigen, dass mit den in den Begriff des Menschen in systematischer Absicht hereingeholten Phänomenen von Lachen und Weinen eine ganze Gruppe »familienähnlicher« Phänomene¹ durch die Philosophische

1 | »Familienähnlich« verwendet im Sinne Wittgensteins, bei diesem allerdings eingeführt mit Bezug auf Phänomene der Sprache: »Ich kann diese Ähnlichkeiten nicht besser charakterisieren als durch das Wort »Familienähnlichkeiten«, denn so übergreifen und überkreuzen sich die verschiedenen Ähnlichkeiten, die zwischen den Gliedern einer Familie bestehen« (Wittgenstein 1997: § 67).

Anthropologie erschließbar geworden sind: ›Exzentrische Positionalität‹ inkludiert eine Theorie der Ekstase von Musik und Tanz über Lachen und Weinen bis hin zu orgiastischen Äußerungen. Drittens: Erst wenn man dieser ekstatischen Phänomengruppe Raum gegeben hat und damit auch das *lebensphilosophische Denkmotiv* Plessners Geltung erreicht hat, erst dann sieht man auf der Ebene der Theoriebildung die Charakteristik der Philosophischen Anthropologie. Die Philosophische Anthropologie ist dann eine *complexio oppositorum*, die zwischen Pragmatismus und Lebensphilosophie, oder – in einer anderen Hinsicht – zwischen Rationalismus und Irrationalismus auf der ›Grenze‹ operiert. Man kann es auch so sagen: Die deutsche ›Philosophische Anthropologie‹ ist ein theoriegeschichtlich unikates Phänomen zwischen amerikanischem Pragmatismus und französischer Lebensphilosophie (vgl. Fischer 2006a; zur Rezeption und Wirkung der »Philosophischen Anthropologie« in der deutschen Soziologie Fischer 2006b). Und insofern spielt sie im Verbund mit diesen anderen Paradigmen eine bedeutende Rolle innerhalb der Ausarbeitung des *vital turn*, der sich in den Sozial- und Kulturwissenschaften abzeichnet (Ebke 2014; Fischer 2005; 2014, 2015; Delitz 2014; Seyfert 2007, 2011).

1. PLESSNERS »PHILOSOPHISCHE BIOLOGIE« IN DER »PHILOSOPHISCHEN ANTHROPOLOGIE«

Die moderne Philosophische Anthropologie geht aus »Versuchen einer Philosophie des Lebens« hervor – Max Scheler sah hier den Koinzidenzpunkt der so verschiedenen Ansätze von Nietzsche, Dilthey und Bergson (Scheler 1913). Auch Plessner steht unter dem Bann eines *vital turn* der europäischen und amerikanischen Philosophie, wenn er von der »Zauberformel« einer »Philosophie des Lebens« spricht, »die seit Nietzsche im steigenden Maße ihre Wirkung ausübt« – und sieht sich »berufen«, diese Philosophie des Lebens »zur Erkenntnis zu führen und damit aus der Verzauberung zu befreien« (Plessner 1975: 4). Zentral ist für die drei Parallelaktionen eines *vital turn*, für die drei Theoriebewegungen des Pragmatismus, der französischen Lebensphilosophie und der deutschen Philosophischen Anthropologie jeweils die Auseinandersetzung mit Darwins evolutionsbiologischem Paradigma (Dewey 1998), das der Kategorie des »Lebens« eine Jokerfunktion auch für die stammesgeschichtliche Aufklärung der menschlichen Lebenswelt verschafft hatte (Darwin 1983, 2002). Wie der amerikanische Pragmatismus und die französische Lebensphilosophie ist auch die deutsche Philosophische Anthropologie ohne die Tiefenrezeption der Evolutionsbiologie gar nicht denkbar – die sie für eine moderne Aufklärungsleistung hält, die es selbst noch einmal aufzuklären und einzuhegen gilt. Um nämlich jeden naturalistischen Reduktionismus zu vermeiden, konzipieren alle genannten Richtungen des *vital turn* alternativ zu

Darwins Evolutionsbiologie eine selbstverantwortete philosophische Biologie so, dass sie zu den empirischen Lebenstatsachen passt und dabei zugleich so ansetzt, dass sie aus der *Welt des Lebendigen* der Eigenphänomenalität der spezifisch *menschlichen soziokulturellen Lebenswelt* adäquat gerecht werden kann. Nicht etwa den Begriff des ›Lebens‹ durch einen neuen Idealismus, durch den Neukantianismus, durch einen hermeneutischen Radikalismus oder durch einen Sozialkonstruktivismus umgehen und ausklammern, sondern ihn in der ›Entzauberung‹ in ein analytisches Organon der Humanwissenschaften verwandeln – das meint ein solcher ›vital turn‹. Damit erreicht der kultur- und sozialwissenschaftliche Begriff der sinnhaft aufgebauten *Lebenswelt* überhaupt seinen originären sinnlichen Sinn.

1.1 Das Verhältnis von *Lachen und Weinen* zu den Stufen des Organischen und der Mensch

Plessner hat dieses Theorieprogramm prominent vor allem in zwei Schriften entfaltet – in den *Stufen* von 1928 und in *Lachen und Weinen* von 1941. *Die Stufen des Organischen und der Mensch* und *Lachen und Weinen* verhalten sich als Bücher wie Grundlegung und Bewährung der Philosophischen Anthropologie zueinander. Die *Einleitung in die philosophische Anthropologie* von 1928 – so der Untertitel – wollte Plessner eigentlich ›Grundlegung‹ nennen, was er wegen einer Intervention Schelers unterließ; aber ob nun ›Einleitung‹ oder ›Grundlegung‹, auf keinen Fall sind die *Stufen* von 1928 selbst die ihm auch vorschwebende *durchgeführte* ›Philosophische Anthropologie‹. Das Kapitel 7 »Die Sphäre des Menschen« in den *Stufen des Organischen* hat insofern bloß den Charakter des Vorspiels, einer Skizze einer solchen durchzuführenden Philosophischen Anthropologie auf der Grundlage der ausführlich dargelegten ›philosophischen Biologie‹, aber nicht den einer an Themen der menschlichen Lebenswelt systematisch durchgearbeiteten Philosophischen Anthropologie. Das ist Plessner bewusst gewesen.² Anders als Scheler, der eine Begründung und Durchführung seiner Philosophischen Anthropologie in einem Zug plante (vgl. Henckmann 1998), tatsächlich aber nur eine Skizze seiner Begründung samt einer Skizze der Durchführung (an den menschlichen Monopolen der Metaphysik und

2 | Hinweise auf ein solches Buchprojekt zur eigentlichen Philosophischen Anthropologie gibt Plessner bereits am 22.2.1928, also unmittelbar nach Erscheinen der *Stufen*. Plessner schreibt an Josef König: »Die Sache drängt mich, ich werde wohl bald weiter schreiben, das was ich Ihnen schrieb (unter dem Titel ›Philosophische Anthropologie‹)« (König/Plessner 1994: 182). Dann am 29.5.1928: »An der ›Philosophischen Anthropologie‹ habe ich innerlich wohl dauernd gesessen, aber noch nichts geschrieben« (ebd.: 192). Durch die dreißiger Jahre hindurch bis Mitte der Sechziger hat Plessner an einem solchen Plan festgehalten und ihn kommuniziert. Hinweise bei Dietze 2006: 492; 494.

Religion) geben konnte (vgl. Scheler 1976), hatte Plessner 1928 eine ausführliche systematische Grundlegung der Philosophischen Anthropologie gegeben. Aber anders als bei Gehlen, der die Grundlegung *und* Durchführung der Philosophischen Anthropologie (an Phänomenen der Sprache, der Wahrnehmung, des Handelns, des Antriebslebens, der sozio-kulturellen Lebensform) 1940 in einem Zug zwischen zwei Buchdeckeln vorlegen wird, sind bei Plessner Grundlegung *und* Durchführung der Philosophischen Anthropologie Jahre voneinander getrennt in zwei Büchern realisiert. Erst *Lachen und Weinen* von 1941 ist die für einen Fall von Phänomenen konsequente Durchführung der von Plessner 1928 in den *Stufen des Organischen* grundgelegten »philosophischen Biologie und Anthropologie« (Plessner 1975: IV). Dieses Buch ist die Bewährung der Theorie, des Theorieprogramms von 1928, an außerhalb der Konstruktion gelegenen Phänomenen, eben an den menschlichen Monopolen Lachen und Weinen.³ Ungeachtet der Tatsache, dass das Buch *Lachen und Weinen* wegen der Auswahl *bestimmter* Phänomene eine bloß partielle Durchführung sein kann, ist es doch Plessners erste und konsequent durchgezogene Durcharbeitung seiner Philosophischen Anthropologie. Da es – wie erwähnt – das geplante, umfassende Hauptwerk Plessners zur Philosophischen Anthropologie nicht gibt, ist es im Nachhinein in gewisser Weise (pars pro toto) *das* Hauptwerk⁴ der durchgeführten plessnerschen Philosophischen Anthropologie – geblieben.⁵

3 | Zum Buch *Lachen und Weinen* vgl. Hammer 1967; Kuhlmann 1991; Redeker 1993; Krüger 1999; Wischke 2003; Seibt 2002.

4 | Selbstverständlich werden andere Kandidaten in Plessners Oeuvre hinsichtlich des Status eines zweiten Hauptwerkes neben den *Stufen* diskutiert: Manche werden das große Buch *Einheit der Sinne* (1923) des frühen Plessner nennen (Lessing 1995, 1998), andere die bündige Schrift *Die Frage nach der conditio humana* (1961) des späten Plessner. Auch *Macht und menschliche Natur. Versuch einer Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht* von 1931 wird mitunter mit diesem Status gewürdigt (vgl. zum Beispiel Schürmann 2014 und Wunsch 2014 in der Perspektive einer Philosophie der Person) – neuerdings gerade auch im Kontext einer lebenssoziologischen Gewichtung. Plessner verknüpft in dieser Schrift bekanntlich eine Historische Anthropologie mit seiner Philosophischen Anthropologie, um den ›Ernst‹, die Notwendigkeit *politischer* Relationen und kollektiver Bestimmungen zu begründen: Die Notwendigkeit von Gesellschaft im Sinne kollektiver Schließungen oder kollektiver Identitäten und Alteritäten erklärt sich aus der vitalen ›Unergründlichkeit‹ des Menschen, seiner Nicht-Festgestelltheit – die ihrerseits die Unergründlichkeit des ›exzentrisch‹ zu sich selbst gestellten Wesens ist (vgl. zu einer solchen lebenssoziologischen Theorie der Kollektive in *Macht und menschliche Natur* die »Introduction« in die englische Ausgabe *Political Anthropology* von Delitz/Seyfert 2018 und die Einleitung der Herausgeber in diesen Band).

5 | Plessner hat das selbst später indirekt bestätigt, insofern er in der erkannten Not, keine große Philosophische Anthropologie mehr schreiben zu können, *Lachen und Wei-*

1.2 Biophilosophie als Basis der Philosophischen Anthropologie: Die Stufen des Organischen und der Mensch

Inhaltlich ist *Lachen und Weinen* nun deshalb das Hauptwerk von Plessners Philosophischer Anthropologie, weil es an einem menschlichen Phänomen wie kein anderes Werk die Pointe seines ›naturphilosophischen Ansatzes‹ der *Stufen des Organischen und der Mensch* zur Geltung bringt – nämlich die Gravität des Grundbegriffs ›Positionalität‹ (vgl. Fischer 2016). Die Arbeit am Begriff ›Positionalität‹ ist Voraussetzung dafür, dass Plessners Philosophische Anthropologie überhaupt ekstatische Phänomene der menschlichen Lebenswelt erreicht – und deshalb muss man sich diese Begriffsarbeit genau ansehen. Die Pointe des ›naturphilosophischen Ansatzes‹ ist die Vorschaltung einer philosophischen Biologie vor die philosophische Anthropologie, damit – in Plessners Kunstbegriffen – die Vorschaltung der Kategorie ›Positionalität‹ vor die Kategorie ›Exzentrizität‹, eine Vorschaltung, die aus systematischen Gründen auch noch für den Begriff ›exzentrische Positionalität‹ selbst gilt. Plessners philosophische Biologie ist ja vor allem eine Auseinandersetzung und Überbietung von Hans Drieschs *Philosophie des Organischen* (Plessners Lehrer als Philosoph und Biologe) – diese Auseinandersetzung macht den Hauptteil von Plessners *Stufen des Organischen* aus. Plessners Leitbegriff »Grenze« und der Grenzrealisierung für das Phänomen des Organischen soll die von Driesch im Begriff der »Ganzheit« kategorial angestrebte Eigenqualität des Lebendigen aufbewahren und zugleich Drieschs spekulativen Neovitalismus (eines nichtkausalen Entelechiefaktors) einhegen, ernüchtern, um so sachlich wie möglich der empirischen Biologie gerecht zu werden. ›Positionalität‹ ist der Grundbegriff von Plessners ›philosophischer Biologie‹ für das Phänomen des ›Lebens‹, für das »grenzrealisierende Ding«.

»In seiner Lebendigkeit unterscheidet sich der organische Körper vom anorganischen durch seinen *positionalen Charakter* oder seine *Positionalität*. Hierunter sei derjenige Grundzug seines Wesens verstanden, welcher einen Körper in seinem Sein zu einem gesetzten macht« (Plessner 1975: 129).

Die Pointe des Begriffs ›Positionalität‹ ist die Umkehrung des Primats vom Aktbegriff der ›*Setzung*‹, also dem Schlüsselbegriff des Deutschen Idealismus (und aller späteren Konstruktivismen) für den ›aktiven‹ Akt des Denkens, zum Widerfahrnisbegriff der ›*Gesetztheit*‹ als Schlüsselbegriff für das Leben. Plessner hat diese von ihm bewusst vollzogene lebensphilosophische Kehre von

nen als paradigmatischen Eröffnungstext zusammen mit dem Aufsatz »Das Lächeln« und der »Anthropologie der Sinne« unter dem demonstrativen Titel der *Philosophischen Anthropologie* hat veröffentlicht lassen (Plessner 1970).

Fichtes setzendem und sich selbst setzendem Denksubjekt zum anonym ›gesetzten‹ Lebenssubjekt ausdrücklich vermerkt. Das ›grenzrealisierende Ding‹ ist so ›gesetzt‹, dass »es einerseits über es hinaus setzt (streng genommen: außerhalb seiner setzt), andererseits in es hineinsetzt (in ihm setzt)« (ebd.). Jede Rede von einem (subjektphilosophisch) aktiv setzenden ›Ich‹ oder gar (sozialkonstruktivistisch) von einem ›Wir‹, das eine erste Konstruktion vornimmt, ist damit hinsichtlich des ›Lebens‹ im Ansatz der Philosophischen Anthropologie vermieden; der Begriff ›Positionalität‹ ist insofern überzeugender als der viel später in der Biophilosophie eingeführte Begriff der ›Autopoiesis‹, weil das Faktum des Lebendigen, von einer anonymen Macht in eine Grenzrealisierung gesetzt zu sein, in seinem passivisch-pathischen Widerfahrniszug festgehalten wird. Lebendige Dinge sind eben nicht – ›autopoietisch‹ – sich selbst erzeugende, sich selbst konstituierende Dinge, sondern sie finden sich in ihrem physischen Sein in einer Art abhängiger Unabhängigkeit ›positioniert‹ vor, in einer umweltbezogenen Grenze, deren Positionalität sie durchhalten müssen. Um dieses Widerfahrnismoment der ›Gesetztheit‹, um diesen ›Es‹-Charakter des Lebendigen vor dem Ich-Aspekt und vor dem Wir-Aspekt einzufangen, operiert Plessners Philosophische Anthropologie überhaupt naturphilosophisch; darin liegt die innere Legitimität eines naturphilosophischen und lebensphilosophischen Vorgehens. Der Leitbegriff für das Organische ist eben deshalb auch nicht ›Position‹ – also eine Raum-Zeit-Stelle einnehmen oder haben –, sondern ›Positionalität‹: in eine Raum-Zeitstelle ›gesetzt‹ sein, um sie durchzuhalten.

Wie bekannt, operiert Plessner dann mit Steigerungsstufen der ›Positionalität‹, um Lebensniveaus als ›Stufen des Organischen‹ interpretieren zu können – einschließlich des Menschen.⁶ Auf der Ebene des Tieres handelt es sich insofern um die ›zentrisch‹ vermittelte ›Positionalität‹, auf der Ebene des Menschen um die ›exzentrisch‹ vermittelte ›Positionalität‹. Diese Steigerungsstufen bedeuten Transformationen des Organischen: Die als ›zentrische Positionalität‹ charakterisierte Lebensform kennt sinnliche Wahrnehmung und Verhaltensantworten auf Herausforderungen und Chancen der Umwelt; die als ›exzentrische Positionalität‹ bestimmte Lebensform des Menschen ist zur Freiheit verurteilt, selbst ›Setzungen‹, Konstruktionen vorzunehmen, Grenzen zu ziehen. Erst im Grundgesetz der ›natürlichen Künstlichkeit‹ taucht kategorial die ›Setzung‹ auf, die aktive Konstruktion, zu der ein exzentrisch positioniertes Lebewesen – mit anderen zusammen – disponiert ist. Aus und auf der natürlichen Welt des Lebendigen konstituiert sich so in künstlichen Sinnsetzungen eine menschliche Lebenswelt. In ihr strukturiert sich menschliches Handeln und Verhalten – d.h. Praxis – im Rahmen von stilisierten Praktiken,

6 | Zu Plessners Biophilosophie vgl. Ingensiep 2004; Fischer 2005. Zum naturphilosophischen Impuls auch: Beaufort 2003.

also entlang von kulturell vorstrukturierten *ways of doing* – wie man Plessner hier in einer neueren Terminologie übersetzen kann. Aber immer, auch in der ›exzentrischen Positionalität‹, bleibt das Moment von ›Positionalität‹ in Kraft, der ›Es-Charakter‹ des Lebens, der passivische Grundzug des Getragen- und Getriebenseins; auch das menschliche ›lebendige Ding‹ ist ›gesetzt‹, eingesetzt, ausgesetzt, in den Kosmos versetzt. Plessners glasklare Formel für das Durchziehen dieser naturphilosophischen Dominante bis in die ›exzentrische Positionalität‹ ist zugleich ein Zungenbrecher: »Dieses Individuum ist in das in seine eigene Mitte Gesetztein gesetzt« oder die »Grenzgesetztheit des Mensch genannten Dinges« (1975: 292). Exzentrische Positionalität meint also »das Stehen des Ich im Es«⁷, das Stehen des Subjekts *in* der Natur, nicht etwa nur das (transzendente) Stehen ihr gegenüber, das aktive Stellungnehmen ihr gegenüber.

1.3 Lachen und Weinen als Vitalantworten auf Krisen des Geistes: Grenzen der Praxis

Lachen und Weinen werden nun als eigenartige, aber spezifisch *menschliche* Phänomene von Plessner aus dem skizzierten naturphilosophischen Ansatz der *Stufen des Organischen und der Mensch* erschlossen. Sie sind Äußerungsphänomene und innerhalb dieser Äußerungsphänomene als Äußerungen scharf von den entlang und innerhalb von Sinnlinien sich einspielenden Äußerungen – des Sprechens, der zielgerichteten Körperbewegungen, der transparenten Ausdrucksgebärden – unterschieden. ›Exzentrische Positionalität‹ bedeutet, dass alles Verhalten mit energetischem Bezug auf die Umwelt verstanden wird, alles Verhalten im Spannungsbogen einer Antwort auf eine fragende Situation rekonstruiert werden muss. Sprechend und handelnd, also mit aktiven Setzungen und Praktiken innerhalb von filternden Sinnsystemen,⁸ bewältigt das menschliche Lebewesen die Herausforderungen der ›Weltoffenheit‹. Anders Lachen und Weinen:

»Gemeinsam ist Lachen und Weinen, dass sie Antworten auf eine *Grenzlage* sind [...], Krisenreaktionen von Antwortcharakter. Lachen beantwortet die Unterbindung des Verhaltens durch ungleichbare Mehrsinnigkeit der Anknüpfungspunkte, Weinen die Unterbindung des Verhaltens durch Aufhebung der Verhältnismäßigkeit des Daseins« (Plessner 1982: 378).

7 | Diese Formel aus Plessners vorkritischer Erstschrift enthält *in nuce* die Bewegungsfigur ›exzentrische Positionalität‹, die er allerdings erst nach dem Durchgang durch den Kritizismus konstruieren kann (Plessner 1980c: 140).

8 | Plessner verwendet für diese offenen, filternden ›Systeme‹ der menschlichen Lebenswelt den heideggerschen Terminus »Bewandtnis« (Plessner 1982: 360).

Die Herausforderungslage ist die Epiphanie der ›Weltoffenheit‹ im Alltäglichen, die plötzliche »Begegnung mit Losgelöstem« (ebd.: 383), anders gesagt mit ›Absolutem‹, das nicht innerhalb von geordneten Sinnverweisungen abgefiltert werden kann, und eine solche vitale Herausforderungslage ist nur einem exzentrisch positionierten, einem ›weltoffenen‹ Lebewesen überhaupt möglich. Diesem »Losgelöstem« oder Absoluten gegenüber – sei es eines zirkulär hin- und herschießenden Sinns komischer oder witziger Situationen, sei es in der Sinnabwesenheit plötzlich fassungsloser Situationen – antwortet eine Verselbständigung des menschlichen Körpers, der Mensch

»verfällt ins Lachen, er lässt sich fallen – ins Weinen. [...] Dieses Ins-Lachen- und Weinen-Geraten und -Verfallen zeigt, zumal im Hinblick auf den eigentümlich selbständigen Prozeß, der dann einsetzt und sich häufig der Dämpfung und Steuerung bis zur völligen Erschöpfung entzieht, einen Verlust der Beherrschung, ein Zerbrechen der Ausgewogenheit zwischen Mensch und physischer Existenz« (ebd.: 273).

Diese *an und in ihm selbst verselbständigte Natur* erlebt der Mensch als sinnvolle Antwort – auf Krisen des Sinns, für die es keine Problemlösung aus dem Reservoir der sinnhaften Setzungen und Konstruktionen mehr gibt.

»Lachen und Weinen [...] kann der Mensch nur, wenn er sich ihnen überläßt. [...] Während die Überganglosigkeit im Lachen gern mit Ausdrücken des Platzens, Berstens, Explodierens angedeutet wird, versteckt sie sich beim Weinen unter der eigentümlich reflexiven Haltung des Weinenden, der sich loslassen muß, um die Lösung zu finden« (ebd.).

Zentral für diese Phänomene sind die als sinnhaft erfahrene Hingabe, die Übergabe an, die Kapitulation gegenüber verselbständigten Lebensvorgängen.

1.4 Philosophische Anthropologie als Lebensphilosophie: Restitutions- und Regenerationsphänomene der menschlichen Lebenswelt

Damit ist deutlich, wie Plessner in *Lachen und Weinen* für die durchgearbeitete Philosophische Anthropologie die Pointe von deren naturphilosophischer Grundlegung aus den *Stufen des Organischen und der Mensch* einlöst. Er kann die Phänomene Lachen und Weinen als spezifisch menschliche Monopole *nur* erschließen, weil er die *naturphilosophisch* gebildete Kategorie der ›Positionalität‹ hat, die überhaupt erst das Potential der ›Gesetztheit‹, d.i. der Verselbständigung des Lebens in der exzentrischen Positionalität aufschließen kann. Systematisch gesehen handelt es sich bei *Lachen und Weinen* um einen kategorialen Tiefenanschluss an die Kategorie ›Positionalität‹ unter den Bedingun-

gen der ›Exzentrizität‹: Die ›Positionalität‹ wird hier selbst ›exzentrisch‹, verückt, das Leben gerät außer sich, wenn auch nur vorübergehend. Plessners Theorie des Geistes kann mit ihrer These zu *Lachen und Weinen* nicht soziokulturalistisch verstanden werden – etwa im Sinne einer ›historischen‹ oder ›reflexiven Anthropologie‹.⁹ Seine philosophisch-anthropologische Analyse zeigt, dass Lachen und Weinen – diese *physiologisch verselbständigten ›Grenzreaktionen‹* – Monopole des Menschen und zugleich gerade *keine* sozio-kulturellen Setzungen oder Konstruktionen des Ausdrucks sind (wohl aber sozio-kulturell modifizierbar), sondern *von Natur* in die spezifische Körpergestalt des Menschen eingefügte Reaktionsweisen. Lachen und Weinen werden als verselbständigte Körperreaktionen beschrieben, die von sich aus einspringen, wenn die menschliche Sinnorientierung situativ an ›absolute‹ Grenzen stößt. Man kann auch sagen: Wenn die Möglichkeiten der Problemlösung in einer Situation absolut erschöpft sind, dann ist dieses Problem, keine Problemlösung mehr zu haben, für den Menschen *von Natur aus* in der vitalen Verhaltensgestalt seines Körpers bereits gelöst, indem die sich verselbständigende ›Positionalität‹ ihn durch Krisen seiner ›Exzentrizität‹ hindurchträgt. Anschließend, nach den im Lachen oder Weinen durchlittenen Zuckungen und Krämpfen der ›Positionalität‹, wie kurz auch immer, fühlt sich der Mensch in seiner ›exzentrischen Positionalität‹ wie neugeboren.

Wie erwähnt, ist Plessners philosophische Biologie ja vor allem eine Auseinandersetzung und Überbietung von Drieschs *Philosophie des Organischen* (Driesch 1928). Driesch prägte den Begriff des »harmonisch äquipotentiellen Systems« für das Phänomen des Organischen überhaupt (im Unterschied zum Anorganischen), um die beobachtete Regulation, vor allem die Phänomene der Regeneration in verletzten Geweben und Organen und schließlich der Restitution ganzer Organe und Organismen in einer philosophischen Biologie adäquat beschreiben zu können. Diese vitale Wiederherstellung von Ganzheit im Lebensprozess interpretiert Plessner ebenfalls grenztheoretisch (zum Verhältnis von Driesch und Plessner vgl. Toepfer 2015).

Verfolgt man nun bei Plessner die Nachhaltigkeit der philosophischen Biologie in der Philosophischen Anthropologie, dann kehrt die Regenerations-

9 | Programmatisch eine »reflexive Anthropologie« von einer »Philosophischen Anthropologie« unterschieden: Lindemann 1999. Zur Differenz zwischen der soziologischen Plessner-Aneignung durch eine sozialkonstruktivistische Lesart (Lindemann) und durch eine lebenssoziologische Rekonstruktion (Fischer) vgl. auch bereits die Beiträge in Corsten/Kaupfert 2013: »Soziologie aus der Perspektive der Philosophischen Anthropologie« (Fischer 2013) und »Der menschliche Leib von der Mitwelt her gedacht« (Lindemann 2013). Auf der Ebene von Denkansätzen zur Unterscheidung der »Philosophischen Anthropologie« gegenüber der »soziologischen Anthropologie« und der »historischen Anthropologie«: Delitz 2007.

und Restitutionsfähigkeit des Organischen auf der gebrochenen Ebene des menschlichen Lebens wieder, und zwar in den von Plessner so sorgfältig umkreisten Phänomenen des »Lachens und Weinens«. Lachen und Weinen sind insofern nur dem menschlichen Lebewesen mögliche – und auch nur ihm notwendige – Salutogenesen in nur ihm möglichen Verletzungen bzw. Traumatisierungen. Lachen und Weinen sind also gleichsam »bio-anthropologische« Krisenreaktionen – auf die Krisen seines Geistes, also nur dem menschlichen Lebewesen mögliche Krisen und damit trotz der eigendynamischen Naturalität der Antworten auch *nur* einem sinnorientierten Lebewesen mögliche Antworten; als Typus regenerativer, restitutiver Prozesse allein der »exzentrischen Positionalität« rekonstruierbar. Wegen dieser ersten und entscheidenden Bewährung des »naturphilosophischen Ansatzes« an Phänomenen hat das Buch *Lachen und Weinen* zentrales, systematisches Gewicht für Plessners Philosophische Anthropologie.¹⁰

Plessner fundiert also die menschlichen Monopole des Lachens und Weinens in einer Biologie der Regenerations- und Restitutionspotentiale des Organischen überhaupt. In diesen spezifischen Humanphänomenen zeigt sich exemplarisch die Eigensinnigkeit der Vitalität in plötzlichen Krisen der Praxisorientierung – ihre unhintergehbare Funktion für die ständige Wiederbelebung der menschlichen »Lebenswelt«.

2. DIE EKSTATISCHE PHÄNOMENGRUPPE DER SOZIOKULTURELLEN LEBENSWELT. IHRE ERSCHLIESSUNG AM LEITFADEN VON LACHEN UND WEINEN

Hat man einmal das systematische Gewicht von *Lachen und Weinen* im Werkgefüge Plessners erkannt, lässt sich der *vital turn* seiner Philosophischen Anthropologie am Leitfaden von Lachen und Weinen nun systematisch *inhaltlich* weiter entfalten. Wie in einem Gestaltswitch erscheint die Kategorie »exzentrische Positionalität« insgesamt in einem neuen Licht. In ihr sind als Monopole des Menschen nicht nur die Handlungs- und Rationalitätsphänomene, die Praxis und Praktiken, die Konstruktion künstlicher Grenzen, sondern *auch* die ekstatischen Phänomene – das über die Grenzen Hinausgeraten – in ihrem Spektrum erschlossen. Man erkennt, warum Plessner eine solch artifizielle Kategorie für den Menschen entwerfen musste: Es lassen sich exemplarisch familienähnliche Phänomene des Ekstatischen der soziokulturellen Lebenswelt

10 | Praxistheoretisch und poststrukturalistisch wird die charakteristische Anlage der Philosophischen Anthropologie und der systematische Status des Buches *Lachen und Weinen* oft verkannt: vgl. Hillebrandt 2016.

erkennen – man sieht die konstitutive Funktion der *Welt des Lebendigen* für die soziokulturelle *Lebenswelt*.

2.1 Die zwei Flügel der »exzentrischen Positionalität«: Distanz und Resonanz¹¹

Wichtig ist zunächst, den Blick für diese *beiden* Flügel der Kategorie »exzentrische Positionalität« zu öffnen. »Exzentrische Positionalität« als Charakteristikum des Menschen wird häufig (auch von Plessner selbst) in folgender Weise erläutert: Exzentrisch ist diese Lebensform insofern, als sie in den Abstand zur Positionalität gestellt ist; es wird ein Bruch konstatiert, der diese Lebensform zur *Distanz* disponiert, zur Welt- und Selbstdistanzierung, zur Reflexionsfähigkeit, zu symbolischen Codierungen, zum umsichtigen und geplanten Handeln, zur Koordinierung und Disziplinierung der sozialen Beziehungen. Exzentrische Positionalität in diesem Sinn genommen öffnet z.B. auch den Blick für das »Grenzregime« (Lindemann 1999) sozialer Anerkennungsverhältnisse, für die Entscheidung, wer oder was überhaupt zur »exzentrischen Positionalität« gehört, für die sprachliche Verständigung über etwas (Sachhaltigkeit), für die technische Umgestaltung der Lebenswelt und ihrer Materialität unter Einbeziehung des kontrollierten Körpers – also für alle Phänomene, die im weitesten Sinn z.B. auch der Pragmatismus in den Blick nimmt. Dieser Pragma-Aspekt der »exzentrischen Positionalität« ist innerhalb der Philosophischen Anthropologie vor allem von Arnold Gehlen in seinem Handlungs-begriff auf- und durch die menschlichen Phänomene durchgearbeitet worden.¹² Mit Plessners anthropologischem Gesetz der »natürlichen Künstlichkeit« wird hier die »Technik aus der Sicht der philosophischen Anthropologie« (Gehlen 1986: 93-103) ebenso rekonstruierbar (Artefakte als »Organersatz«, »Organentlastung«, »Organüberbietung«) wie die Setzung der »Institutionen« als inter- und intrasubjektiv wirksame, material gestützte Körperschaften des Sozialen, die die Lebewesen in ihrer doppelten Kontingenz voneinander entlasten (ebd.: 69-77). Aber auch bei Plessner ist dieser Handlungsaspekt eindeutig bestimmt und entwickelt. Exzentrische Positionalität bedeutet so gesehen: In der Gebro-

11 | Zu dieser Grundunterscheidung zwischen Distanz und Resonanz in der plessnerschen Philosophischen Anthropologie vgl. Fischer 2007. – Auch Rosa (2016: 134ff.) hat später den plessnerschen Grundbegriff der »Resonanzfähigkeit« am Beispiel von *Lachen und Weinen* aufgegriffen.

12 | Die Aufarbeitung des amerikanischen Pragmatismus und die Auseinandersetzung mit ihm lief innerhalb der deutschen Philosophischen Anthropologie nach Scheler v.a. über Arnold Gehlen, der auch die Mead-Rezeption in der deutschen Philosophie und Soziologie anführte (vgl. Rehberg 1985).

chenheit zwischen Exzentrizität und Positionalität *hat* der Mensch, stiftet er, setzt er ein Verhältnis zu seinem Körper – in seinem Körper.

Nun ist aber ›exzentrische Positionalität‹ von Plessner als Kategorie so angelegt, dass umgekehrt die Verrückung, das Entrücktwerden und Entzücktwerden, insgesamt das Exzentrischwerden, die ›Ekzentrik‹ der Positionalität ebenfalls thematisiert werden kann. Zur Positionalität der menschlichen Welt gehört, dass in verschiedenen Erscheinungsformen die Positionalität außer sich geraten kann, ekstatisch wird, weil unfassbare, offene ›Welt‹ in die Positionalität eindringt und in der Positionalität unvorhersehbare ›Resonanz‹ auslöst. Ist ›Distanz‹ der eine Flügel der exzentrischen Positionalität, so die abgründige ›Resonanz‹ ihr anderer. Plessner hat diese andere Seite der exzentrischen Positionalität – das Pathische – systematisch zum ersten Mal entwickelt in dem Kapitel »Die Resonanz des Gefühls« in *Lachen und Weinen*, in dem – an Scheler und andere Autoren der Phänomenologie des Gefühls¹³ anschließend und zugleich über deren Betonung des reinen Aktcharakters der Gefühle hinaus – das nur dem Menschen mögliche ›Gefühl‹ als »durchstimmende Angesprochenheit« oder »distanzlose Sachverhaftung« charakterisiert wird (Plessner 1982: 345-352). Entscheidend für Plessners philosophisch-anthropologische Theorie des menschlichen Gefühlslebens ist die »durchstimmende Angesprochenheit des Menschen als Ganzem« durch eine »Sachqualität« der geöffneten Welt, die in der geöffneten Positionalität (deren Zentrum ›ex-zentrisch‹ außerhalb ihrer liegt) »Resonanz« findet.

»Distanzlose Sachverhaltung mittels eines Gefühls kann sich infolgedessen nur bei einem Wesen entwickeln, das überhaupt Sinn für Sachen hat. [...] Nur wo ein Verstand ist, kann auch ein Herz sein« (ebd.).

Plessner bindet damit Schelers philosophisch-anthropologische Kategorie der »Weltoffenheit« (Scheler 1976) in die »exzentrische Positionalität« ein – in einem spezifischen Sinn: In den Gefühlen öffnet sich die »Welt« in dieses geöffnete Lebewesen hinein, dringt in es ein, löst neuartige Schwingungen aus – in einer Weise, wie das für die umweltgebundene Lebewesen gar nicht möglich ist. Dabei sind die ekstatischen Phänomene nicht mit den Ausdrucksphänomenen zu verwechseln, die die exzentrische Positionalität mit der zentrischen Positionalität, der Mensch mit den Tieren teilt – vitale Regungen der Gier, des Schmerzes, der Überraschung, die zum Ausdruck drängen –, sondern es handelt sich um nur der exzentrischen Positionalität zukommende Phänomene der ekstatischen Resonanz; durch die Positionalität hindurch wird hier der Mensch in ein eigentümliches Verhältnis zu seinem Körper im Körper

13 | Mit Bezug auf Schelers Phänomenologie des Gefühls vgl. Schloßberger 2006.

versetzt, er hat dieses Verhältnis nicht, er *ist* in dieses Verhältnis zu seinem Körper versetzt.¹⁴

Distanz *und* Resonanz, Greifen *und* Ergriffenwerden machen den Spannungsbegriff der ›exzentrischen Positionalität‹ aus: Die menschliche Lebensform ist einerseits zur Welt hin offen, die sie überblickt, durchschaut und behandelt, aber diese Welt steht eben auch offen und unfassbar in den Resonanzboden hinein und treibt die Positionalität über sie hinaus in die ›Exzentrik‹. Plessner hat sich für diese Gruppe von Resonanzphänomenen, bei denen der Mensch in ein Verhältnis zu seinem Körper versetzt ist, brennend interessiert. Das soll an drei familienähnlichen Phänomenen gezeigt werden, die bei ihm beschrieben sind. Immer vorausgesetzt ist, dass – wie bei jedem Organismus – die Haltung des Körpers, sein Verhalten eine Antwort auf eine Situation ist; jede Körperhaltung ist als *Antwort auf eine Frage* zu verstehen (vgl. Redeker 1993).

2.2 Gruppe der ekstatischen Phänomene

2.2.1 Musik und Tanz

Plessner hat diese ›Weltoffenheit‹ als Widerfahrnis zunächst bereits *vor* dem Buch *Lachen und Weinen an der Musik* demonstriert. Die *Einheit der Sinne* von 1923 (Plessner 1980a), in der Plessner die geistigen Potentiale von Auge *und* Ohr entfaltet,¹⁵ imponiert ja vor allem durch die Einbeziehung der Musik als eines Mediums des Geistes. ›Ton dringt ein, ohne Abstand‹, sagt er (Plessner 1980b: 244), und verwandelt das menschliche Lebewesen – wenn man den Begriff einen Moment lang für die gemeinte Sache nehmen darf – in eine tanzende ›Positionalität‹. Musik ist für Plessner ein Monopol des Menschen, und sie ist für ihn der erste paradigmatische Fall des Versetztwerdens der Positionalität in der exzentrischen Positionalität. Um das Phänomen der Musik im Verhältnis von Antwort und Frage zu rekonstruieren, muss man mit dem Tanz als Äußerungsweise beginnen. Im Tanz (oder abgeschwächt im Dirigieren) lassen sich menschliche Lebewesen in Schwingungen versetzen (ob in der Vorstellungsbewegung oder in wirklicher Körperbewegung). ›Orchestrai‹ meint wörtlich zunächst den Tanzplatz. Exzentrisch lassen sie sich durch die eindringende, ausfüllende, rhythmische Musik an der Raum-Zeit-Stelle, an der Position, an der sie sind, über sich hinaustreiben, in eine Kreisbewegung – wie maßvoll koordiniert und gebändigt auch immer. Phänomenal gesehen – und darauf kommt es Plessner an – ist der Tanz *keine* zielgerichtete Handlung, er

14 | Plessner hat diese Grundfigur der ›Resonanz des Gefühls‹ aus *Lachen und Weinen* später in einzelnen Aufsätzen unter den Begriffen der ›Leidenschaft‹ und der ›Passion‹ vertieft (Plessner 1983c; 1983a; 1983b).

15 | Zur ›Ästhesiologie des Geistes‹ in der *Einheit der Sinne*: Schneider 1989: 248-322; Lessing 1998; Delitz 2005.

folgt nicht dem Paradigma der Handlung mit Ziel und Zweck, also dem Muster des *pragma*. Gleichwohl können nur exzentrisch positionierte Wesen tanzen. Notwendiges Korrelat für das Tanzen als Äußerungsweise ist die Musik – gleichsam als ›Frage‹, auf die im Tanzen sich die Antwort bildet. »Ton dringt ein, ohne Abstand« (ebd.: 244), Töne schweben um den Hörenden (sie liegen nicht wie das Gesehene in der Blickdistanz gegenüber) *und* sie gewinnen in ihm einen Schwellwert, sie schwellen im Gefühls-Innenraum der Positionalität an. Nach Gesehenem lässt sich nicht tanzen.

»Nur weil zur Förmigkeit des akustischen Stoffs die Schwellfähigkeit gehört, lassen sich Haltung und Geste dem Zug der Töne einschmiegen, glauben wir von ihm getragen zu werden, in ihm zu schwimmen, haben die Taktäsuren Impulswerte, die Tonhöhen Lagewerte« (Plessner 1980a: 235).

Im Tanz übernimmt also der Körper in seiner dynamischen Haltung die Antwort auf die eigentlich unhaltbare, unaushaltbare Situation: dass die Musik die Positionalität im Auf und Ab der eindringenden Spannungstöße der Töne in Bewegung versetzt. Das Tanzen ist eine ekstatische, keine pragmatische Antwort¹⁶ – bzw. der phänomenale Kern jeder Tanzpraxis ist das In-Schwingungen-versetzt-Werden der Körper.

Hat man Plessners lebensphilosophische Erschließung (im Anschluss an Schopenhauer und Nietzsche; Fischer 2017) von Musik und Tanz als Basisphänomenen der *conditio humana* soweit nachvollzogen, erschließt sich philosophisch-anthropologisch zwanglos die lebenssoziologische Deutung des späten Émile Durkheim, der die Sozialdimension des Tanzens, der rituellen Körperbewegung, der Affekte für die Konstitution der Sozialität voll entfaltet hat: Im gemeinsamen Schreien, Musizieren und Tanzen entfalten sich demnach jene kollektiv erzeugten Kräfte, die zur Vorstellung einer transzendenten, äußeren Macht führen – die Effervescenz als Existenzgrund religiöser Vorstellung und der Selbstheiligung des Kollektivs:

»Sind die Individuen einmal versammelt, so entlädt sich auf Grund dieses Tatbestands eine Art Elektrizität, die sie rasch in einen Zustand außerordentlicher Erregung versetzt. [...] Und da diese starken und entfesselten Leidenschaften nach außen drängen, ergeben sich allenthalben nur heftige Gesten, Schreie, wahrhaftes Heulen, ohrenbetäubendes Lärmen jeder Art, was wiederum dazu beiträgt, den Zustand zu verstärken, den sie ausdrücken. Zweifellos kann ein Kollektivgefühl nur dann kollektiv ausgedrückt werden, wenn eine bestimmte Ordnung eingehalten wird, die den Einklang und die Gesamtbewegungen erlaubt; darum neigen diese Gesten und Schreie von selbst dazu, rhythmisch

16 | Wahlverwandt zu diesen plessnerschen Theoremen sind die Mitte der 30er Jahre veröffentlichten Texte von Paul Valéry 1995.

und regelmäßig zu werden: daher die Gesänge und Tänze. Aber [...] auch der geregelte Tumult bleibt Tumult« (Durkheim 1994: 297).

Und Durkheim fährt in seiner Bestimmung der Emergenz von Kollektivität aus Tanz und Musik fort:

»Man kann sich leicht vorstellen, daß sich der Mensch bei dieser [rituellen] Erregung nicht mehr kennt. Er fühlt sich beherrscht und hingerissen von einer Art äußeren Macht, die ihn zwingt, anders als gewöhnlich zu denken und zu handeln. Ganz natürlich hat er das Gefühl, nicht mehr er selbst zu sein. Er glaubt sogar, ein neues Wesen geworden zu sein« (ebd.: 300).

2.2.2 Lachen und Weinen

Auch Lachen und Weinen sind für Plessner Phänomene, bei denen die exzentrische Positionalität in ein Verhältnis *gesetzt* wird. Es gilt hier, diese spezifischen Phänomene nun noch einmal aufzunehmen, um sie jetzt innerhalb der um einschlägige menschliche Monopole erweiterten Phänomengruppe – auch in ihrer Sozialdimension – sehen zu können. Ähnlich wie beim Tanzen, wenn auch anders, wird in der Resonanz auf ein Vorkommen der Körper in eine schwingende, gleichsam selbsttragende Bewegung versetzt. Tanzen, Lachen und Weinen sind ›familienähnlich‹ und in jedem Fall scharf unterschieden vom ›Handeln‹, in dem das Körpersubjekt sich in Bewegung setzt, um ein selbst gesetztes Ziel zu erreichen – und auch verschieden vom ›Sprechen‹, das aktiv artikulierend die Sachverhalte im Begriff verstehend ergreift. Lachen und Weinen werden hier als ein Übergangsbereich verstanden, um dann noch zu einem weiteren Phänomen in dieser charakteristischen Gruppe von Äußerungsweisen zu kommen, das bei Plessner indirekt mitbeschrieben ist. Lachen und Weinen sind von Plessner eindrücklich als spezifische Äußerungsweisen beschrieben worden:

»Die leibseelische Transparenz des Körpers erreicht in ihnen [in diesen Phänomenen] ihren Tiefpunkt. Körperliche Vorgänge emanzipieren sich. Der Mensch wird von ihnen geschüttelt, gestoßen, außer Atem gebracht. Er hat das Verhältnis zur seiner physischen Existenz verloren, sie entzieht sich ihm und macht gewissermaßen mit ihm, was sie will« (Plessner 1982: 274).

Voraussetzung für das Lachen und Weinen als Äußerungen sind bestimmte auslösende Situationen:

»Gemeinsam ist Lachen und Weinen, dass sie Antworten auf eine Grenzlage sind [...] Krisenreaktionen von Antwortcharakter. Lachen beantwortet die Unterbindung des Verhaltens durch unausgleichbare Mehrsinnigkeit der Anknüpfungspunkte, Weinen die

Unterbindung des Verhaltens durch Aufhebung der Verhältnismäßigkeit des Daseins« (ebd.: 378).

Lachen und Weinen sind also ekstatische Antworten, wenn es zu einer »Begegnung mit Losgelöstem« (ebd.: 383) kommt, mit etwas »Sinnfreiem«, das durch die alltäglich operierenden Sinnsysteme nicht mehr abgefangen werden kann. »Dieses Ins-Lachen- und Weinen-Geraten und -Verfallen« zeigt eine Äußerungsweise,

»bei welcher der *Verlust der Beherrschung im Ganzen* Ausdruckswert hat. Die Desorganisation des Verhältnisses zwischen dem Menschen und seiner physischen Existenz wird zwar nicht gewollt, aber – indem sie sich überwältigend einstellt – doch nicht bloß hingenommen und erlitten, sondern als Gebärde und sinnvolle Reaktion verstanden. [...] Durch das entgleitende Hineingeraten und Verfallen in einen körperlichen Vorgang, der zwanghaft abläuft und für sich selbst undurchsichtig ist, durch die Zerstörung der inneren Balance wird das Verhältnis des Menschen zum Körper in eins preisgegeben und wiederhergestellt« (ebd.: 273f.).

Hier verschränken sich das Selbstverhältnis und das Sozialverhältnis im *Lachen*, wenn man zu Plessner Bergsons lebenssoziologische Theorie des Lachens (Bergson 2011) hinzunimmt. Die spontane Erleichterung disponiert das Lachen genuin zur Mittelbarkeit, macht es zu einem Ansteckungsphänomen, in der sich die soziale Funktion des gemeinsamen Gelächters – das auch ein wechselseitiges Zähnezeigen ist – organisiert. Gesellschaften suchen die soziale Funktion des Lachens, stimulieren und pflegen sie – so gefährlich das ›bissige‹ Belachtwerden für den Einzelnen oder ganze Gruppen der Gesellschaft wiederum sein mag. Das gemeinsame Gelächter ist nämlich (folgt man Bergsons Lebenssoziologie) eine Krisenreaktion des gesellschaftlichen Lebens auf die von ihm erkannte größtmögliche Gefahr – seine Erstarrung. Ständig droht sich das ›Mechanische‹ des Verhaltens und der Sprache, das Leere und Floskelhafte wie eine tödliche Kruste über die Vitalität, den ›schöpferischen Elan‹ einer Sozietät zu legen. Deshalb organisieren Gesellschaften in Komödien und Karikaturen, in Kabaretts und mit den Clowns das öffentliche Erscheinen dieser Versteifungen, um im Gelächter über die Inkongruenz von Geschmeidigkeit und leblosem Mechanismus die vitale Anpassungsdynamik der Gesellschaft wiederherzustellen. Als ›soziale Strafe‹ ist das Lachen prekär, insofern es ausschließend wirkt, auch gegenüber den Mächtigen, die es dem höhnischen Auslachen preisgibt. Mit der zwerchfellerschütternden Pointe verführt der Witz auch die Neutralen und Widerstrebenden zur Partizipation in der exklusiven Lachergemeinschaftung (Freud 1970). Lachen ist eine Gefahr und eine Ressource der Vergesellschaftung. Es wird sogar berichtet, dass die verloren geglaubte Komödientheorie des Aristoteles nicht an die europäische

Öffentlichkeit gelangen durfte – weil Lachen die Furcht vor dem Geheiligten tötet, auch die Furcht vor Gott (Eco, *Der Name der Rose*). So kennt jede Kultur nicht nur die kulturellen Einrichtungen einer »Lachkultur« (Bachtin 1969), sondern auch den Dauerstreit über das schlechte und gute Lachen, über geschmacklose Zoten und anspruchsvolle Anekdoten. Auch in biopolitisch hochalarmierten Gesellschaften wird gelacht werden: Als biologisch kundige »Gelatologie« und medizinische »*Humor therapy*« dringt sie in die Krankenhäuser vor, ist die lebensphilosophisch vermutete Immunisierungs-, Regenerierungs- und Palliativfunktion des Lachens biopolitisch für die Elastizität von Kollektiven aufgewiesen.

Zur subjektiven Phänomenalität des *Weinens* gehört die Abwendung des Weinenden, die existenzielle Verinselung. Doch gerade darin liegt umgekehrt das Potenzial des Sozialverhältnisses des Weinens: die nunmehr verstärkte, über das alltägliche Maß hinausgehende parteiergreifende Zuwendung der Anderen zum Weinenden, das Mitleid und die Mitfreude, die gesteigerte Anteilnahme an *seinem* Lebensprozess, das Helfen, soweit das auslösende Ohnmachtsergebnis (Hunger, Krankheit, Verzweiflung) sich doch mit einem besonderen menschlichen Einsatz bewältigen lässt – oder der tröstende Beistand, wo das nicht mehr möglich ist. Diese lebenssoziologische Dimension des Weinens ist bei Schopenhauer und Scheler reflektiert. Diese am tränenüberströmten Antlitz des Anderen sich gleichsam revitalisierende Empathiefähigkeit ist es, die Gesellschaften bewusst und je verschieden kultivieren: in Tragödien, deren zugespitzte unauflösbaren Antagonismen die Zuschauenden erschüttern, eine »Katharsis« auslösen; in den rührenden Geschichten, bei deren Darbietung die Zuhörer »weich« werden, den Tränen zumindest nahe; in den medial gezeigten privaten und kollektiven unverhofften, völlig unerwarteten Befreiungsgeschichten, deren Freude die fernen Teilnehmer ergreift – die Mundwinkel beginnen vor dem privaten Bildschirm oder im dunklen Kinosaal zu zucken. Im Tränenstrom öffnet sich das Lebewesen unbeabsichtigt der Erfahrung des »Absoluten« – und lässt sich vielleicht tragen bis zur Vermutung, dass sein Fallen geborgen sein könnte von einer »Hand, die alles hält« (Rilke). So ist das Weinen eine spezifisch menschliche Ressource der Solidarität, auf die die Vitalität jeder Gesellschaft verwiesen ist.

2.2.3 Orgiastische Phänomene

Man sieht die Ähnlichkeit der Phänomene von Tanzen und Lachen und Weinen, bei aller Verschiedenheit. Etwas dringt ein in die Positionalität, ohne Abstand, ob nun der Ton oder die unausgleichbare Mehrsinnigkeit der Anknüpfungspunkte oder das Sinnfreie überhaupt, das »Absolute«: Immer verwandelt sich der Körper des betroffenen Lebenssubjekts in einen verselbständigten Resonanzboden, lässt sich in passende Tanzfiguren fallen oder ins Lachen oder ins Weinen – und diese sich verselbstständigenden Phänomene des Lebens

sind konstitutiv für die menschliche Sozialität. Hat man das verstanden, kann man sehen, dass Plessner bei diesen Phänomenen noch ein anderes Phänomen mitbeschrieben hat, gleichsam camouffiert: Er mitbespricht *orgiastische Äußerungen*. Damit tritt das systematische Gewicht des Buches *Lachen und Weinen* für den *vital turn* noch stärker hervor, weil die dort besprochenen speziellen Phänomene der exzentrischen Positionalität stellvertretend für die ganze ekstatische Phänomengruppe fungieren. Vermutlich würde z.B. die französische Lebensphilosophie, also die Philosophie einer Kultur, die seit Jahrhunderten um die Erotik, speziell die weibliche Erotik hockt wie um ein Feuer, würden also z.B. Bataille, Caillois, Guattari, Deleuze, Morin, Maffesoli, Onfray (1993)¹⁷ an ein ganz anderes Phänomen denken, wenn sie nicht wüssten, dass das folgende Zitat, das jetzt noch einmal wiederholt wird, aus einem Buch über Lachen und Weinen stammt: Es ist »eine Äußerungsweise«, sagt Plessner,

»bei welcher der *Verlust der Beherrschung im Ganzen* Ausdruckswert hat. Die Desorganisation des Verhältnisses zwischen dem Menschen und seiner physischen Existenz wird zwar nicht gewollt, aber – indem sie sich überwältigend einstellt – doch nicht bloß hingenommen und erlitten, sondern als Gebärde und sinnvolle Reaktion verstanden« (Plessner 1982: 274).

»Die leibseelische Transparenz des Körpers erreicht [...] ihren Tiefpunkt. Körperliche Vorgänge emanzipieren sich. Der Mensch wird von ihnen geschüttelt, gestoßen, außer Atem gebracht. Er hat das Verhältnis zu seiner physischen Existenz verloren, sie entzieht sich ihm und macht gewissermaßen mit ihm, was sie will«.

»Durch das entgleitende Hineingeraten und Verfallen in einen körperlichen Vorgang, der zwanghaft abläuft und für sich selbst undurchsichtig ist, durch die Zerstörung der inneren Balance wird das Verhältnis des Menschen zum Körper in eines preisgegeben und wiederhergestellt« (ebd.).

Diese – wie sie nun zu nennen wären – orgiastischen Äußerungen, die Plessner nur indirekt, aber unüberhörbar doch mitbespricht, gehören zweifelsfrei nicht zum Paradigma des Pragmas, das aus der exzentrischen *Distanz* ein Verhältnis zur Positionalität setzt, sondern sie sind ein vitales Geschehen der *Resonanz*, bei dem »exzentrische Positionalität« in ein Verhältnis, in eine Verückung und Entzückung versetzt wird. Es kann sich von Plessner her bei diesen Phänomenen auch nicht etwa um die tierische Natur im Menschen handeln, um den Durchbruch der vormenschlichen Natur im Menschen; Tiere sind sinnlich-emotional zutiefst erregbar, können außer Rand und Band ge-

17 | Zum Netzwerk der modernen französischen Lebensphilosophie und Lebenssoziologie (um Bataille) Moebius 2006.

raten (vor Freude), aber orgiastische, ekstatische Äußerungen sind – wie die nichtsprachlichen Äußerungsweisen von Lachen und Weinen – eindeutig ein menschliches Monopol. Ob die Konvulsionen, das Sich-gehen-Lassen bei den orgiastischen Äußerungen, ›human‹ sind, wissen Menschen nicht sicher, aber dass diese vorübergehende Entsicherungen im eigenen Körper zur ›hominitas‹ gehören, ist eindeutig. Die orgiastischen Äußerungen sind nicht deckungsgleich, wohl aber ›familienähnlich‹ mit Lachen und Weinen und dem Tanzen, weil wie in diesen ein Sich-Loslassen der Hingabe in die anschwellende Körperbewegung sich ereignet, um eine Lösung zu finden. Wie auch bei diesen anderen ekstatischen Körperbewegungen übernimmt der Körper die Antwort – auf ›unbeantwortbare Lagen‹ des Geistes. Aber auf welche?

Da Plessner ja nur indirekt die orgiastische Ekstase aufruft, muss man hier mit seinen Denkmitteln rekonstruieren. Folgt man Plessners *naturphilosophisch* konzipierter Philosophischer Anthropologie, so muss wie für das Tanzen und wie für das Lachen und Weinen eine unbeantwortbare, aber situativ nicht lebensbedrohende Lage beschrieben werden können, um die orgiastischen Äußerungen in ihrer Körperlichkeit als eine sinnvolle Antwort eines geistdurchsetzten Lebewesens begreifen zu können. Hier sind zwei Momente der exzentrischen Positionalität im Verhältnis zum Positionsfeld zu nehmen. Setzt man voraus, dass auch die ›exzentrische Positionalität‹ wie jede Positionalität auf Sicherung ihrer Körpergrenze und auf adäquate Expressivität an dieser Körpergrenze angelegt ist, so ist die Kohabitations-Figuration, dass ein Anderer erwünscht in die Positionalität eindringt oder umgekehrt von ihr umfangen wird, so ist diese Grenzdurchdringung seitens der Positionsfelder eine mit äußerster sinnlicher Erregung verbundene Ungeheuerlichkeit, für ein exzentrisch positioniertes Lebewesen eine Unfassbarkeit. Zweitens ist zu sehen, dass auch in der ›exzentrischen Positionalität‹ die Positionalität mit der Generativität verbunden ist. Eine Philosophische Anthropologie, die dieses Lebensphänomen der Generativität nicht mitrekonstruiert, ist ihren Namen nicht wert. Das hat auch Plessner in den *Stufen des Organischen* so gesehen. Deshalb sagt er:

»Im Individuum läuft sich die Entwicklung mit innerer Notwendigkeit tot, darum muß es eine Verjüngung in der Kette von Individuen geben, die den Typus in der Kontinuität des Keimplasmas am Leben erhält« (Plessner 1975: 214).

Beide Momente, die Interpenetration der Positionalitäten *und* die Gravidität der Positionalität als Umweg der Generativität des Lebens, sind für das menschliche Leben durch die exzentrische Positionalität gebrochen. Exzentrische Positionalität heißt, sich im pulsierenden Lebensstrom immer schon vorweg zu sein; die Vorstellung geht über den Wahrnehmungshorizont hinaus, ein exzentrisch positioniertes Lebewesen ist ein antizipierendes Lebewesen,

ein Phantasielebewesen – es hat ›Geist‹.¹⁸ Die geschlechtliche ›Heimsuchung‹ durch eine andere exzentrische Positionalität, für sich schon eine Ungeheuerlichkeit, ist gekoppelt mit der Vorwegnahme der ›Heimsuchung‹ durch die Gravidität, der Niederkunft, der Ankunft eines Neuankömmlings, einer neuen Positionalität in der eigenen. Es ist eine ›Weltoffenheit‹ in einem umgekehrten Sinn: Nicht das in die Distanz gestellte Lebewesen überblickt offen die Welt, sondern diese Welt steht in ihrer unfassbaren Fülle offen in das Lebewesen hinein. Diese Konstellation ist für das davon in der »Wollust« (Schmitz 1990) betroffene exzentrisch positionierte Lebewesen eine unbeantwortbare Lage, eine ›Bodenlosigkeit‹, gleichsam eine Kopplung von eindringendem Ton, Begegnung mit dem Absoluten und der unausgleichbaren Mehrsinnigkeit von Selbstbehauptung, Tod und Verjüngung der eigenen Positionalität. Auf diese unbeantwortbare Lage könnte die Philosophische Anthropologie Plessners die orgiastische Äußerungsweise, dieses Ekstasephänomen des verselbständigten Körpers, als eine als sinnvoll erlebte Antwort korrelieren. »Diese Desorganisation des Überwältigt- und Geschütteltseins wird [...] nicht bloß erlitten, sondern wie eine Gebärde, wie eine sinnvolle Reaktion verstanden« – so Plessner (1982: 359) über Lachen und Weinen. So gesehen ist die Sozialität der Kohabitation treffender als ein Interpassionsgeschehen denn als eine Abfolge von Interaktionen aufzuklären, eine wechselseitige *vita passiva*, in der sich in der orgiastischen Ausnahmesituation die konstitutiven Sozialakte der »Gefühlsansteckung« bzw. der »Einsföhlung«, des »Nachfühlen« und »Mitfühlen« (Scheler 1973; vgl. Schloßberger 2005) regenerieren und restituieren, die die gesamte menschliche Sozialität tragen.

3. PHILOSOPHISCHE ANTHROPOLOGIE: VITAL TURN IN DEN SOZIAL- UND KULTURWISSENSCHAFTEN

3.1 Relevanz der ekstatischen Phänomengruppe

Nach dieser Explikation lässt sich die exemplarisch entfaltete ekstatische Phänomengruppe insgesamt nun wieder in die Kategorie ›exzentrische Positionalität‹ einfallen. Es ging hier darum, mit Plessners eigenen Denkmitteln die Familienähnlichkeit der Phänomene von Musik und Tanzen, von Lachen und Weinen, von orgiastischen Äußerungen sichtbar werden zu lassen. Damit holt seine Philosophische Anthropologie die »Phänomene [...] in ihrer Bedeutung« ein, »die von der traditionellen Anthropologie übersehen wurden« – wie Edgar

18 | Zur Systemstelle der ›Phantasie‹ in Plessners und Gehlens Philosophischer Anthropologie: Accarino 2003.

Morin gegen eine »rationalistische Anthropologie« im Namen der französischen Lebensphilosophie für seine eigenen Überlegungen bemerkt.

»Sehr selten ist – wie etwa bei Georges Bataille (*La Part maudite* 1949) oder bei Roger Caillois (*L'Homme et le sacré* 1950) – gesehen worden, dass das ›Verzehrende‹, der Taumel, der Exzess in der Wissenschaft vom Menschen eine zentrale Stellung beanspruchen dürfen. Sehr selten hat man sich über das Erdbebenhafte der menschlichen Lustempfindung Gedanken gemacht. Doch kann man sich keine Fundamentalanthropologie vorstellen, die nicht dem Fest, dem Tanz, dem Lachen, den Konvulsionen, den Tränen, der Lust, dem Rausch, der Ekstase ihren Platz einräumt« (Morin 1974: 130; vgl. Moebius 2004).

Und ohne eine materialistische Reduktion zu beabsichtigen, hatte Bataille auf den Spannungsbogen dieser Phänomengruppe bis hin zur Religiosität aufmerksam gemacht: »Die Erkundung des Sakralen muss über die Exploration des Sexuellen als Grenzüberschreitung gehen« (Bataille 1979: 248). »Ekstase, Rausch, Askese« bilden einen inneren Verbund (Gehlen 1977: 237-242). Die Wollust göttlicher Heimsuchung, der En-theos des Enthusiasmus, das Lebenssubjekt als Gefäß, das Gott Platz macht, ist den religiösen Virtuosen der Welt bekannt (die sich in die Ideenschau versetzen lassen oder in das Zungenreden geraten, vgl. Davis 1992).

Bei aller Differenzierung gibt es die Familienähnlichkeit dieser ekstatischen Phänomengruppe in der ›exzentrischen Positionalität‹. Dabei stehen die hier entfaltenen Phänomene nur *exemplarisch* für ein weites Spektrum. Zu einem bedeutsamen Phänomen der soziokulturellen Lebenswelt, das im Phänomenkern soziologisch offensichtlich eher als ein vitales Geschehen und Geschehenlassen denn als eine Praxis oder Praktik zu begreifen ist, gehört das Gebären *und* das Geborenwerden – die »Gesellschaftskonstitution durch Geburt« als *Basis* einer »gesellschaftlichen Konstruktion der Geburt« (Fischer 2011). Es gehört zur lebenssoziologischen »Theorietechnik«, dieser ganzen Phänomengruppe innerhalb der Soziologie Raum zu geben, die eine Praxis- oder Doing-Theorie in ihrer Eigenphänomenalität nicht adäquat erschließen kann. Nicht aus der Distanznahme finden hier die menschlichen Lebewesen die passende Antwort der ›exzentrischen Positioniertheit‹, sondern sie werden in eine Antwort versetzt, in der sie sich als Menschen loslassen, und darin finden sie die Lösung der Situation. Der Mensch, *auch* ein Lebewesen, das »sich loslassen muß, um die Lösung zu finden« (Plessner 1982: 273). Und die Gemeinsamkeit dieses Spektrums der Phänomene verweist zurück auf die Schlüsselfunktion des Begriffs der ›Positionalität‹: Mit Plessner kann man innerhalb der Philosophischen Anthropologie diese hier aufgefächerte Phänomengruppe *nur* adäquat erschließen, weil man mit der naturphilosophisch konstruierten Kategorie der ›Positionalität‹, also der widerfahrenden ›Gesetz-

heit«, der ›Grenzesetztheit« des Lebens, neben der Möglichkeit, die *vita activa*, die Setzung, Konstruktion und Handlung zu begreifen, auch die Denkmöglichkeiten der *vita passiva*, der Versetztheit, der Ausgesetztheit, der Exzentrik eingeräumt bekommen hat.

3.2 Philosophische Anthropologie zwischen amerikanischem Pragmatismus und französischer Lebensphilosophie

Indem man auf die Systemstelle des Buches *Lachen und Weinen* für Plessners Philosophische Anthropologie achtet, erkennt man den charakteristischen Zug dieser Philosophischen Anthropologie insgesamt. ›Philosophie« in ›Philosophische Anthropologie« signalisiert ja, die Einheit der Verschiedenheit der Aspekte des Menschen in ihrer Verschiedenheit aufzuweisen. Sieht man den systematischen Zug von *Lachen und Weinen*, kann man festhalten, dass es insgesamt um das Spektrum der Phänomene zwischen – seit Nietzsche so unterschiedenem – ›Apollinischem« und ›Dionysischem«, zwischen Pragma und Ekstase, zwischen den Phänomen des Handelns und den Phänomenen des Exzesses geht. Plessner kann dieses Spektrum nur deshalb sichtbar machen, weil er im Spannbegriff der ›exzentrischen Positionalität« die doppelte Möglichkeit des menschlichen Lebewesens denkt: Dieses Lebewesen steht im Abstand, in der Distanz zur Positionalität, das Leben ist reflexiv hinter sich gekommen, *und* es wird von der Positionalität in die Exzentrität über sich hinaus getrieben, das Leben schießt in diesem Lebewesen über es hinaus. Erst der Blick auf das *ekstatische* Moment der plessnerschen Anthropologie, auf das ›Exzentrische« der ›exzentrischen Positionalität« legt den Explosivcharakter der philosophisch-anthropologischen Kategorie ›exzentrische Positionalität« frei, erweitert seine analytische Kraft. Theoriesystematisch heißt das, dass man im Gegenzug zur distanz- und praxistheoretischen Auslegung die Bedeutung des lebensphilosophischen Ansatzes für die plessnersche Philosophie ganz ernst nimmt, und zwar in der vitalistischen Form der Lebensphilosophie von Bergson, der französischen Lebensphilosophie insgesamt bis hin zur Lebenssoziologie (vgl. Keller 2004; Seyfert 2007; Delitz 2015a). Ohne diesen lebensphilosophischen Impuls¹⁹ ist Plessners Konstruktion der Philosophischen Anthropologie nicht zu verstehen,²⁰ so sehr er ihn selbst in der Theoriebildung ›entzaubert« und verwandelt hat. Plessner hat die Kategorie der ›exzentrischen Positionalität« *auch* gebildet, um in diesem Grundbegriff den Einbruch oder

19 | Zur Bedeutung von Bergson für die deutsche Philosophie und Soziologie: Fitzi 2006.

20 | Den lebensphilosophischen Grundzug bei Plessner systematisch und enggeführt bezogen auf Bergson: Delitz 2015b. Plessner im Zusammenhang der modernen französischen Lebensphilosophie: Seyfert 2005; 2007.

Ausbruch des A-rationalen, den Wirbel des Irrationalen, des Exzesses (vgl. Seyfert 2002), der »Exzentrik« in eine Lebensform, nämlich die menschliche, ausdrücken und begreifbar machen zu können.

Damit sieht man auch den Status der Philosophischen Anthropologie als Denkansatz: Sie steht auf der »Grenze« zwischen dem Pragmatismus und der Lebensphilosophie, um gleichursprünglich die beiden von diesen jeweiligen Ansätzen gehüteten Phänomene zur Sprache bringen zu können. Im Pragmatismus und der Praxissoziologie wird das »Apollinische« gleichsam robust rekonstruiert, in der Lebensphilosophie und Lebenssoziologie das »Dionysische« begrifflich versachlicht. Während der Pragmatismus (Joas 1992) paradigmatisch an der Phänomengruppe des (gemeinsam koordinierten) Handelns die Problemlösungs-, Konstruktions- und Setzungs- und Praxiskompetenz der menschlichen Lebewesen herausarbeitet, entfaltet die französische Lebensphilosophie beharrlich an der Phänomengruppe der Ekstase die Widerfahrnis des Außersichversetztseins als Charakteristikum des Menschen – gerade auch in der Kommunikation.

Dieser Doppelaspekt, der Grenzübergang zwischen Dionysischem und Apollinischem hat auch Folgen für die sozialtheoretischen Möglichkeiten, innerhalb der Philosophischen Anthropologie den Doppelursprung von Mitwelt oder Sozialität zu rekonstruieren. Sozialität gründet dann in der Inter-Aktion, der wechselseitigen aktiven Perspektivenübernahme als Bedingung der Kooperation, wie G.H. Mead es vom Pragmatismus aus verstanden hat, und Sozialität gründet zugleich im Ergriffenwerden durch gemeinsam geteilte Gefühle,²¹ in Inter-Passionen, zuletzt in ekstatischen Widerfahrnissen, in denen bereits Durkheim in seinem soziologischen Vitalismus die Urszene des Sozialen vermutete (vgl. Durkheim 1984). So wie Lou Andreas-Salomé, die Schülerin Nietzsches und Freuds, das »Leben« und »Menschenleben« in ihrem »Lebensrückblick« charakterisiert hat:

»Uns selber unbewußt leben wir es, Tag um Tag wie Stück um Stück, – in seiner unantastbaren Ganzheit aber lebt es, dichtet es uns. Weit, weitab von der alten Phrase vom »Sich-das-Leben-zum-Kunstwerk-machen«; wir sind nicht unser Kunstwerk« (Andreas-Salomé 1994: Kap. 1).

21 | Zur sozialphilosophischen Wiederentdeckung dieser Dimension anhand der Rekonstruktion von Schelers Ansatz vgl. Schloßberger 2005.

3.3 Relevanz von Plessners *vital turn* in den Theoriebewegungen

Wohin zielt die Vergegenwärtigung von Plessners *vital turn*? Der Wurf eines *vital turn*, einer bisher unerhörten Lebenssoziologie zielt zwischen den Strukturalismus, der den *linguistic turn* im 20. Jahrhundert entscheidend mit getragen hat, und den sogenannten »Poststrukturalismus«. Der Poststrukturalismus, das ist (wie alle wissen) die Theorierichtung der *turns* nach dem *linguistic turn* des Strukturalismus: des *body turn*, des *performative turn*, des *iconic turn*, des *emotional turn*, des *sensual turn*, des *spatial turn*, des *material turn*, des *practical turn* – ein gewisses Hecheln der *turns* (vgl. das Standardwerk zur Versammlung und Differenzierung der *cultural turns*: Bachmann-Medick 2018), das der poststrukturalistische Theorieansatz selbst begrifflich offensichtlich nicht begreifen kann. Alle Poststrukturalisten (Moebius/Reckwitz 2008) und Praxistheoretiker (Schäfer 2013; Hillebrandt 2016) schnuppern in den *turns* an den Aspekten des Vitalen: den Bildern, den Emotionen, der Effervescenz, den Artefakten, den Sinnen, der Kreativität, dem Räumlichen, dem Körper; nur den *vital turn*, die Wende zum Leben, zum *élan vital* – den wagen sie nicht (vgl. so bereits Fischer 2014: 53). Und sie zögern in gewisser Weise zu Recht, weil der *vital turn* wirklich die Wende aller Wendungen wäre, der ultimative *turn*, der alle anderen *turns* einholt und in ihrer Unhintergebarkeit überhaupt aufklären kann.²²

Der mit Plessner vollzogene *vital turn*, der die hochreflektierte Bergson-Auseinandersetzung in *L'évolution créatrice* (Bergson 2013) mit Darwins evolutionärer, aber zugleich reduktionistischer Schubtheorie des Lebendigen voraussetzt, schleust nämlich die Energien, die Kraftfelder, die Dynamiken, den Drang, das menschliche Triebgeflecht, die Antriebsüberschüssigkeit menschlicher Lebewesen in die Fundamente der soziologischen Theorie zurück. Der *vital turn* vermag etwa die vom praxistheoretischen Ansatz bloß vorausgesetzte Struktur der »Wiederholung« menschlicher Praxis (Schäfer 2013) aufzuklären: als spezifisches Vitalerfordernis gerade menschlicher Lebewesen, angesichts ihrer konstitutionellen Instabilität – der Gleichgewichtslosigkeit ihrer exzentrischen Positionalität – in *wiederholenden* Gewohnheiten, Ritualen und Institutionen sich künstlich einzurichten und inter-, intra- und transsubjektiv zu stabilisieren (Gehlen 1977; 1993). Philosophische Anthropologie fundiert insofern lebenssoziologisch beispielsweise die Praxistheorien. Lebensphilosophisch inspirierte Lebenssoziologen sind ja nichts weiter als die Theoretiker, die die Kategorie des Lebens, des Vitalen zwischen die rein materiell-anorga-

22 | Die innere Schranke der Praxistheorie und des *material turn* wird aus Motiven der plessnerschen Philosophischen Anthropologie sichtbar auch bei Bosch 2012; Henkel 2017; Block 2016. Zur Verknüpfung philosophisch-anthropologischer Motive mit leibphänomenologischen Aufklärungen (Hermann Schmitz) vgl. auch Gugutzer 2015.

nische Natur und die Kultur schieben, um dem Dualismus Natur/Kultur zu entflüchten, um von dieser vitalen Zwischenzone aus analytisch vorgehen zu können. In diesem *vital turn* lassen sich offensichtlich alle anderen *turns* zwanglos versammeln, zueinander in Relationen setzen – Affekte, Emotionen, Stimmungen, Begierden, Leidenschaften, materielle Dinge, Artefakte, Architekturen, Körper, Praxen, Institutionen, Macht, Kreativitäten, Bilder – und auch die Sprache. Insofern könnte der *vital turn* ein ultimativer *turn* innerhalb der Sozial- und Kulturwissenschaften sein.

LITERATUR

- Accarino, Bruno (2003): »Phantasia certissima facultas. Entfremdung und Phantasie in der philosophischen Anthropologie«, in: Joachim Fischer/Hans Joas (Hg.), *Kunst, Macht und Institution. Studien zur Philosophischen Anthropologie, soziologischen Theorie und Kulturosoziologie der Moderne*, Frankfurt a.M.: Campus, S. 17-34.
- Andreas-Salomé, Lou (1994): *Lebensrückblick – Grundriß einiger Lebenserinnerungen*. Aus dem Nachlass hg. v. Ernst Peiffer, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Bachmann-Medick, Doris (2018): *Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*. 6. Auflage. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Bataille, Georges (1979): *Der heilige Eros*, Darmstadt/Neuwied: Luchterhand.
- Beaufort, Jan (2003): »Dialektische Lebensphilosophie. Schopenhauers und Plessners Naturphilosophie im Vergleich«, in: *Schopenhauer-Jahrbuch* 2003, S. 57-74.
- Bergson, Henri (2012 [1907]): *Schöpferische Evolution*, Hamburg: Meiner.
- (2011 [1900]): *Das Lachen. Ein Essay über die Bedeutung des Komischen*, Hamburg: Meiner.
- Block, Katharina (2016): *Von der Umwelt zur Welt. Der Weltbegriff in der Umweltsoziologie*, Bielefeld: transcript.
- Bosch, Aida (2012): »Sinnlichkeit, Materialität, Symbolik. Die Beziehung zwischen Mensch und Objekt und ihre soziologische Relevanz«, in: Stephan Moebius/Sophia Prinz (Hg.), *Das Design der Gesellschaft. Zur Kulturosoziologie des Designs*, Bielefeld: transcript, S. 49-70.
- Darwin, Charles (1983 [1859]): *Die Entstehung der Arten durch natürliche Zuchtwahl*, Stuttgart: Kröner.
- (2002 [1875]): *Die Abstammung des Menschen*, Stuttgart: Kröner.
- Davis, Lawrence Scott (1992): *The eccentric structure of shamanism: An ethnography of Taiwanese Ki-Thong, with reference to the philosophical anthropology of Helmuth Plessner*, Ph.D. Harvard University.

- Delitz, Heike (2005): »Spannweiten des Symbolischen. Helmuth Plessners Ästhesiologie des Geistes und Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 54/6, S. 917-936.
- (2007): »Historische Anthropologie, Soziologische Anthropologie, Philosophische Anthropologie. »Menschliches« Leben in soziologischen Theorien«, in: Karl-Siegbert Rehberg (Hg.): *Die Natur der Gesellschaft. Verhandlungsband des 33. Kongresses der DGS*, Frankfurt a.M.: Campus, S. 4716-4725.
- (2014): »Eines Tages wird das Jahrhundert vielleicht bergsonianisch sein ...«, in: Joachim Fischer/Stephan Moebius (Hg.), *Kulturosoziologie im 21. Jahrhundert*, Wiesbaden: Springer VS, S. 43-51.
- (2015a): *Bergson-Effekte. Aversionen und Attraktionen im französischen soziologischen Denken*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- (2015b): »Helmuth Plessner und Henri Bergson. Das Leben als Subjekt und Objekt des Denkens«, in: Kristian Köchy/Francesca Micheli (Hg.): *Zwischen den Kulturen. Plessners »Stufen des Organischen« im zeithistorischen Kontext*, Freiburg/München: Alber, S. 193-214.
- Delitz, Heike/Seyfert, Robert (2018): »Introduction«, in: Helmuth Plessner, *Political Anthropology*, Evanston, Ill.: Northwestern UP, vii-xxv.
- Dewey, John (1998 [1909]): »The Influence of Darwin on Philosophy«, in: Ders., *The Essential Dewey 1. Pragmatism, Education, Democracy*, Bloomington: Indiana UP, S. 39-45.
- Dietze, Carola (2006): *Nachgeholtes Leben. Helmuth Plessner 1892-1985*, Göttingen: Wallstein.
- Driesch, Hans (1928): *Philosophie des Organischen. Gifford-Vorlesungen gehalten an der Universität Aberdeen in den Jahren 1907-1908*, 4. Aufl., Leipzig: Engelmann.
- Durkheim, Emile (1984 [1912]): *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Ebke, Thomas (2014): »Life, Concept and Subject: Plessner's vital turn in the light of Kant and Bergson«, in: Jos de Mul (Hg.), *Plessner's Philosophical Anthropology. Perspectives and Prospects*, Amsterdam/Chicago: Amsterdam University Press, S. 99-110.
- (2012): *Lebendiges Wissen des Lebens. Zur Verschränkung von Plessners Philosophischer Anthropologie und Canguilhem's Historischer Epistemologie*, Berlin: Akademie.
- Fischer, Joachim (2005): »Biophilosophie als Kern des Theorieprogramms der Philosophischen Anthropologie. Zur Kritik des wissenschaftlichen Radikalismus«, in: Gerhard Gamm/Alexandra Manzei/Matthias Gutmann (Hg.), *Zwischen Anthropologie und Gesellschaftstheorie. Zur Renaissance Helmuth Plessners im Kontext der modernen Lebenswissenschaften*, Bielefeld: transcript, S. 63-86.

- (2006a): »Der Identitätskern der Philosophischen Anthropologie (Scheler, Plessner, Gehlen)«, in: Hans-Peter Krüger/Gesa Lindemann (Hg.), *Philosophische Anthropologie im 21. Jahrhundert*, Berlin: Akademie-Verlag, S. 63-82.
- (2006b): »Philosophische Anthropologie – Ein wirkungsvoller Denkansatz in der deutschen Soziologie nach 1945«, *Zeitschrift für Soziologie*, Jg. 35, 5, S. 322-334.
- (2007): »Ekstatik der exzentrischen Positionalität. ›Lachen und Weinen‹ als Plessners Hauptwerk«, in: Bruno Accarino/Matthias Schloßberger (Hg.), *Expressivität und Stil. Helmuth Plessners Sinnes- und Ausdrucksphilosophie. Internationales Jahrbuch für Philosophische Anthropologie*, Berlin: Akademie, S. 253-272.
- (2010): »Tanzendes Tier oder Exzentrische Positionalität – Zur Theoriestrategie der Philosophischen Anthropologie zwischen Darwinismus und Kulturalismus«, in: Jochen Oehler (Hg.), *Der Mensch – Evolution, Natur und Kultur*, Heidelberg/Berlin: Springer, S. 233-246.
- (2011): »Gesellschaftskonstitution durch Geburt – Gesellschaftliche Konstruktion der Geburt. Zur Theorietechnik einer Soziologie der Geburt«, in: Paula-Irene Villa/Stephan Moebius/Barbara Thiessen (Hg.), *Soziologie der Geburt. Diskurse, Praktiken und Perspektiven*, Frankfurt a.M./New York: Campus, S. 22-37.
- (2013): »Soziologie aus der Perspektive der Philosophischen Anthropologie«, in: Michael Corsten/Michael Kauppert (Hg.), *Der Mensch – nach Rücksprache mit der Soziologie*, Frankfurt a.M.: Campus, S. 33-60.
- (2014): »Kommentar zu: Heike Delitz, ›Eines Tages wird das Jahrhundert vielleicht bergsonianisch sein ...‹«, in: Joachim Fischer/Stephan Moebius (Hg.): *Kultursoziologie im 21. Jahrhundert*, Wiesbaden: VS Springer, S. 52-55.
- (2015): »Simmels Sinn der Sinne. Zum vital turn der Soziologie«, in: Hanna Göbel/Sophia Prinz (Hg.), *Die Sinnlichkeit des Sozialen. Wahrnehmung und materielle Kultur*, Bielefeld: transcript, S. 423-440.
- (2016): »Exzentrische Positionalität. Plessners Grundkategorie der Philosophischen Anthropologie«, in: Ders., *Exzentrische Positionalität. Studien zu Helmuth Plessner*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, S. 115-147.
- (2017): »›Utopischer Standort‹ und ›Urphantasie‹ des ›noch nicht festgestellten Tieres‹. Nietzsche-Transformationen in der Philosophischen Anthropologie Plessners und Gehlens«, in: *Internationales Jahrbuch für Philosophische Anthropologie*, »Nietzsche und die Anthropologie«, Vol. 7, S. 155-174.
- Fitzl, Gregor (2006): »Vom Nutzen und Nachteil der Soziologie für das Leben. Die Begründung des soziologischen Relativismus Simmels mit der Lebensphilosophie Bergsons«, in: Thomas Keller/Wolfgang Eßbach (Hg.): *Leben und Geschichte. Anthropologische und ethnologische Diskurse der Zwischenkriegszeit*, München: Fink, S. 208-232.

- Gehlen, Arnold (1993 [1940/50]): *Der Mensch: Seine Natur und seine Stellung in der Welt. Textkritische Ausgabe*, hg. v. K.-S. Rehberg. Frankfurt a.M.: Klostermann.
- (1977): *Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen*, Frankfurt a.M.: Klostermann.
- (1986): *Anthropologische und sozialpsychologische Untersuchungen. Mit einem Nachwort von Herbert Schnädelbach*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Gertenbach, Lars (2015): »Postkonstruktivismus in der Kulturosoziologie«, in: Stephan Moebius/Frithjof Nungesser/Katharina Scherke (Hg.): *Handbuch Kulturosoziologie. Band 2: Theorien – Methoden – Felder*, Wiesbaden: VS, S. 1-24.
- Gugutzer, Robert (2015): *Soziologie des Körpers*, Bielefeld: transcript.
- Hammer, Felix (1967): *Die exzentrische Position des Menschen. Methode und Grundlinien der philosophischen Anthropologie Helmuth Plessners*, Bonn: Bouvier.
- Henckmann, Wolfhart (1998): *Max Scheler*, München: Beck.
- Henkel, Anna (2017): »Terra: Zur Differenzierung und Verdinglichung von Boden, Raum und Pflanzenernährung in der modernen Gesellschaft«, in: *ZTS Zeitschrift für Theoretische Soziologie*. 4, Sonderband, S. 97-125.
- Hillebrandt, Frank (2016): »Die Soziologie der Praxis als poststrukturalistischer Materialismus«, in: Hilmar Schäfer (Hg.), *Praxistheorie. Ein soziologisches Forschungsprogramm*, Bielefeld: transcript, S. 71-93.
- Holz, Hans Heinz (2003): *Mensch – Natur. Helmuth Plessner und das Konzept einer dialektischen Anthropologie*, Bielefeld: transcript.
- Ingensiep, Hans Werner (2004): »Lebens-Grenzen und Lebensstufen in Plessners Biophilosophie. Perspektiven moderner Biotheorie«, in: Ulrich Bröckling/Benjamin Bühler/Marcus Hahn/Matthias Schöning/Manfred Weinberg (Hg.), *Disziplinen des Lebens. Zwischen Anthropologie, Literatur und Politik*, Tübingen: Narr, S. 35-46.
- Joas, Hans (1992): *Pragmatismus und Gesellschaftstheorie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Keller, Thomas (2004): »Ein französischer Lebenssoziologe: Michel Maffesoli«, in: Stephan Moebius/Lothar Peter (Hg.), *Französische Soziologie der Gegenwart*, Konstanz: UVK, S. 355-378.
- Klages, Ludwig (1922): *Vom kosmogonischen Eros*, München: Müller.
- König, Josef/Plessner, Helmuth (1994): *Briefwechsel 1923 – 1933*, Freiburg: Alber.
- Krüger, Hans Peter (1999): *Zwischen Lachen und Weinen. Band 1: das Spektrum menschlicher Phänomene*, Berlin: Akademie Verlag.
- Kuhlmann, Andreas (1991): »Souverän im Ausdruck. Helmuth Plessner und die ›Neue Anthropologie‹«, in: *Merkur* 45, S. 691-701.
- Lessing, Hans Ulrich (1995): »Eine hermeneutische Philosophie der Wirklichkeit. Zum systematischen Zusammenhang der ›Einheit der Sinne‹ und der

- ›Stufen des Organischen und der Mensch‹, in: Jürgen Friedrich/Bernd Westermann (Hg.), *Unter offenem Horizont. Anthropologie nach Helmuth Plessner*, Frankfurt a.M.: Peter Lang, S. 103-116.
- (1998): *Hermeneutik der Sinne. Eine Untersuchung zu Helmuth Plessners Projekt einer ›Ästhesiologie der Sinne‹ nebst einem Plessner-Ineditum*, Freiburg: Alber.
- Lindemann, Gesa (1999): »Doppelte Kontingenz und reflexive Anthropologie«, in: *Zeitschrift für Soziologie* 28: 3, S. 165-181.
- (2013): »Der menschliche Leib von der Mitwelt her gedacht«, in: Michael Corsten/Michael Kauppert (Hg.), *Der Mensch – nach Rücksprache mit der Soziologie*, Frankfurt a.M.: Campus, S. 61-80.
- Moebius, Stephan (2006): *Die Zauberlehrlinge. Soziologiegeschichte des Collège de Sociologie (1937-1939)*, Konstanz: UVK.
- Morin, Edgar (1974): *Das Rätsel des Humanen. Grundfragen einer neuen Anthropologie*, München: Piper.
- Onfray, Michel (1993): *Philosophie der Ekstase*, Frankfurt a.M./New York: Campus.
- Plessner, Helmuth (1970): *Philosophische Anthropologie: Lachen und Weinen, das Lächeln, Anthropologie der Sinne*, Frankfurt a.M.: Fischer.
- (1975 [1928]): *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Berlin: de Gruyter.
- (1980a [1923]): »Die Einheit der Sinne. Grundlinien einer Ästhesiologie des Geistes«, in: Ders., *Gesammelte Schriften* Bd. III, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 7-315.
- (1980b): »Anthropologie der Sinne«, in: Ders., *Gesammelte Schriften* Bd. III, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 317-393.
- (1980c [1913]): »Die wissenschaftliche Idee. Ein Entwurf über ihre Form«, in: Ders., *Gesammelte Schriften* Bd. I, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 7-141.
- (1981 [1931]): »Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht«, in: Ders., *Gesammelte Schriften* Bd. V, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 135-233.
- (1982 [1941]): »Lachen und Weinen. Eine Untersuchung der Grenzen menschlichen Verhaltens«, in: Ders., *Gesammelte Schriften* Bd. VII, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 201-387.
- (1983a): »Der kategorische Konjunktiv. Ein Versuch über die Leidenschaft«, in: Ders., *Gesammelte Schriften* Bd. VIII, Frankfurt a.M., S. 338-352.
- (1983b): »Trieb und Leidenschaft«, in: Ders., *Gesammelte Schriften* Bd. VIII, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 367-379.
- (1983c): »Über den Begriff der Leidenschaft«, in: Ders., *Gesammelte Schriften* Bd. VIII, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 66-76.
- (1983d): »Über einige Motive der Philosophischen Anthropologie«, in: Ders., *Gesammelte Schriften* Bd. VIII, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 117-135.

- Rehberg, Karl-Siegbert (1985): »Die Theorie der Intersubjektivität als eine Lehre vom Menschen. George Herbert Mead und die deutsche Tradition der ›Philosophischen Anthropologie‹«, in: Hans Joas (Hg.), *Das Problem der Intersubjektivität. Neuere Beiträge zum Werk George Herbert Meads*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp S. 60-92.
- Redeker, Hans (1993): *Helmuth Plessner oder Die verkörperte Philosophie*, Berlin: Duncker & Humblot.
- Rosa, Hartmut (2016): *Resonanz: Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2016.
- Schäfer, Hilmar (2013): *Die Instabilität der Praxis. Reproduktion und Transformation des Sozialen in der Praxistheorie*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Scheler, Max (1973 [1913/23]): »Wesen und Formen der Sympathie. Die deutsche Philosophie der Gegenwart«, in: Ders.: *Gesammelte Werke Bd. 7*, hg. von Manfred Frings, Bonn: Bouvier, S. 7-258.
- (1955 [1913]): »Versuche einer Philosophie des Lebens«, in: Ders.: *Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze, Gesammelte Werke, Band 3*, hg. von Maria Scheler, Bern: Francke, S. 311-339.
- (1976 [1928]): »Die Stellung des Menschen im Kosmos«, in: Ders., *Späte Schriften, Bd. 9*, hg. von Manfred Frings, Bonn: Bouvier, S. 7-71.
- Schloßberger, Matthias (2005): *Die Erfahrung des Anderen. Gefühle im menschlichen Miteinander*, Berlin: Akademie-Verlag.
- Schmitz, Hermann (1990): *Der unerschöpfliche Gegenstand. Grundzüge der Philosophie*, Bonn: Bouvier.
- Schopenhauer, Arthur (1911): *Die Welt als Wille und Vorstellung, Bd. 1. Arthur Schopenhauers sämtliche Werke*. Hg. von Paul Deussen, München: Piper.
- Schürmann, Volker (2014): *Souveränität als Lebensform. Plessners urbane Philosophie der Moderne*, München: Fink.
- Seibt, Gustav (2002): »Der Einspruch des Körpers. Philosophien des Lachens von Platon bis Plessner«, in: *Merkur* 641/642, S. 751-762.
- Seyfert, Robert (2002): »Exzess (betrachtet aus einer anthropologischen Perspektive)«, in: *Das gefrorene Meer – Zeitschrift für Literatur International*, 3/2002, S. 1-7.
- (2005): »Grenze« und »Differenz«. *Differenztheoretisches Denken bei Helmuth Plessner und Gilles Deleuze*, Magisterarbeit, TU Dresden.
- (2007): »Zum historischen Verhältnis von Lebensphilosophie und Soziologie und das Programm einer Lebenssoziologie«, in: Karl-Siegbert Rehberg (Hg.): *Die Natur der Gesellschaft. Verhandlungen des 33. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Kassel 2006. Teilband 1 und 2*, Frankfurt a.M./New York: Campus, S. 4684-4694.
- (2011): *Das Leben der Institutionen. Zu einer Allgemeinen Theorie der Institutionalisierung*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.

- (2012): »Poststrukturalistische und Philosophische Anthropologien der Differenz«, in: Thomas Ebke/Matthias Schloßberger (Hg.), *Dezentrierungen: Zur Konfrontation von Philosophischer Anthropologie, Strukturalismus und Poststrukturalismus*, Berlin: Akademie, S. 65-80.
- Toepfer, Georg (2015): »Helmuth Plessner und Hans Driesch. Naturphilosophischer versus naturwissenschaftlicher Vitalismus«, in: Kristian Köchy/Francesca Micheli (Hg.), *Zwischen den Kulturen. Plessners Stufen des Organischen im zeithistorischen Kontext*, Freiburg: Alber, S. 91-121.
- Valery, Paul (1995): »Philosophie des Tanzes«, in: Ders., *Werke Bd. 6*, Frankfurt a.M.: Campus, S. 243-257.
- Wischke, Mirko (2003): »Jenseits der Grenze möglichen Verhaltens. Adorno, Plessner und Schopenhauer über Mitleid, Lachen und Weinen«, in: *Schopenhauer-Jahrbuch*, S. 41-56.
- Wittgenstein, Ludwig (1997): *Philosophische Untersuchungen, Werkausgabe Bd. 1*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Wunsch, Matthias (2014): *Fragen nach dem Menschen. Philosophische Anthropologie, Daseinsontologie und Kulturphilosophie*, Frankfurt a.M.: Klostermann.