

DER METHODOLOGISCHE ANSATZ DER REFLEXIVEN ANTHROPOLOGIE HELMUTH PLESSNERS

Gesa Lindemann

Innerhalb der Rezeption des Werkes von Helmuth Plessner dominiert die Tendenz, die Positionalitätstheorie im Sinne einer positiven Anthropologie zu verstehen. In den *Stufen des Organischen* geht es demnach darum, die Eigenart der menschlichen Existenz zu bestimmen.¹ Auf der Grundlage einer als selbstverständlich betrachteten Eingrenzung auf »die Menschen« kann dies durchaus die These einschließen, nach der es zum Wesen des Menschen gehört, dass dieses gerade nicht bestimmt werden kann, da der Mensch sich durch »Unergründlichkeit« auszeichnet. Demnach gibt es einen wohl definierten Kreis von Subjekten, die sich qua Unergründlichkeit jeder letztgültigen Bestimmung entziehen.

Dieser Interpretation zufolge müsste die Antwort auf die Frage, wer ein Mensch ist, für Plessner fraglos evident sein. Bei genauerem Hinsehen zeigt sich aber, dass dem nicht so ist, stattdessen erweist sich Plessners »Anthropologie« als paradox. Die Theorie der exzentrischen Positionalität formuliert nämlich zum einen, dass Exzentrizität das Charakteristikum der Positionsform des Menschen ist und zum anderen, dass für Wesen exzentrischer Positionalität nicht feststehen kann, mit wem sie in ein menschlich-personales Seinsverhältnis geraten können. Mit anderen Worten der Kreis der Menschen zeichnet sich durch eine exzentrisch personale Seinsform aus und zugleich können personal vergesellschaftete Wesen das Personsein nicht a priori auf einen Kreis körperlich bestimmter Entitäten, etwa die Menschen, beschränken.

Sowie man die Positionalitätstheorie in den Mittelpunkt stellt, wird einsichtig, dass exzentrische Positionalität keine anthropologische Theorie darstellt, sondern im Sinne einer Theorie personaler Ver-

1 | Vgl. hierzu etwa Arlt (1996), Asemisen (1973), Claessens (1993), Fischer (2000), Gamm (1998), Lessing (1995).

Gesa
Lindemann gesellschaftung begriffen werden muss. Die Beschränkung dieses Vergesellschaftungsprozesses auf die Menschen ist keine Voraussetzung der Theorie, sondern kann mit ihrer Hilfe als das Ergebnis historischer Prozesse verstanden werden. Auf diese Weise wird die anthropologische Differenz selbst, d.h. die bloße Unterscheidung zwischen Menschen und anderem, reflexiv zum Gegenstand gemacht. Plessners Theorie ist folglich nicht im Sinne einer anthropologischen Fundierung von Sozial- und/oder Gesellschaftstheorie zu begreifen. Vielmehr formuliert Plessner umgekehrt eine Theorie personaler Vergesellschaftung, von der aus Anthropologie reflexiv in den Blick genommen werden kann.² Dass Plessner seine Theorie auch selbst anthropologisch einordnet, ist nicht systematisch sondern nur historisch zu verstehen: Plessner geht von der geschichtlichen Tatsache aus, dass zu seiner Zeit (ebenso wie heute) nur Menschen Personen sein können, und legt deshalb seine Konzeptualisierung gesellschaftlichen Personseins zunächst als Anthropologie an.

Der Schlüssel zum Verständnis der spezifischen Offenheit der Positionalitätstheorie liegt in der komplexen methodischen Anlage der *Stufen des Organischen* (Plessner 1928). Dieser Aspekt ist erst in den jüngeren Arbeiten zu Plessner gewürdigt (vgl. Pietrowicz 1992, Beaufort 2000), aber auch in diesen Arbeiten nicht in seiner systematischen Bedeutung erkannt worden. Ich möchte daher zunächst auf den methodischen Ansatz der Stufen eingehen um dann darzulegen, inwiefern dieser konsequenterweise dazu führt, jegliche anthropologische Gewissheiten verabschieden zu müssen.

Die methodische Konstruktion der *Stufen des Organischen*

In methodischer Hinsicht formuliert Plessner einen gemischten Ansatz, der eine Kombination eines kantisch-kritischen mit einem phänomenologischen und einem hermeneutischen Vorgehen vorsieht. Der Sinn dieser komplexen Anlage der Untersuchung ist bislang in seiner methodischen Bedeutung noch kaum gewürdigt worden. Ich möchte daher zunächst skizzieren, wie sich mir die Problemlage darstellt. Plessner orientiert seine philosophische Untersuchung des Lebens möglichst nahe an einem empirischen Vorgehen. Er formuliert auf der Grundlage einer phänomenologischen Analyse der Dingwahrnehmung eine Theorie des Lebens. Diese Theorie soll aber nur dann Gültigkeit haben, wenn sie durch Phänomene belegt werden kann.

2 | Für neuere Arbeiten, die die reflexiv-anthropologische Wende bei Plessner nicht ausblenden, sondern in ihrer Konsequenz ernst nehmen, vgl. Krüger (1999, 2001), Manzei und Schürmann (beide in diesem Band).

Folglich stellt sich für die Untersuchung das Problem, wie entschieden wird, was als Phänomen gewertet werden soll, und wie Phänomene auf die Theorie zu beziehen sind.

Man könnte dieses Vorgehen folgendermaßen beschreiben³: Plessner formuliert eine Theorie des Gegenstandes, der behandelt werden soll. Da diese Theorie nur gültig sein soll, insofern sie material belegt ist, muss er ebenfalls eine Beobachtungstheorie und eine Interpretationstheorie angeben. Phänomenologische Beobachtung und Beschreibung hätten in diesem Verständnis des methodischen Vorgehens Plessners den Status einer Beobachtungstheorie. Sie legen fest, wie beobachtet werden soll. Das hermeneutische Vorgehen kommt ins Spiel, wenn es darum geht, wie die beobachteten Phänomene auf die Theorie des Lebens zu beziehen sind (Interpretationstheorie).

Der Theorie des Lebens selbst kommt die Funktion der kritischen Disziplinierung zu. Deren Relevanz erschließt sich vor dem Hintergrund von Plessners Husserlkritik. Plessner deutet die transzendentaltheoretische Wende Husserls als einen Versuch, das Abgleiten der phänomenologischen Methode in Beliebigkeit zu verhindern. Im Prinzip könne jeder Gegenstand einer phänomenologischen Beschreibung unterzogen werden. Es bleibe aber offen, wie die so erzeugten Beschreibungen gewertet werden sollten. Die Phänomenologie des Teppichs stehe im Prinzip gleichwertig neben der Phänomenologie des Todes. Es gebe zwar eine Intuition, dass das eine größere Bedeutung haben könne als das andere, dies könne aber mithilfe der phänomenologischen Methode nicht mehr begründet werden (vgl. Plessner 1985: 143ff). Hier setzt Plessners Vorschlag für eine kritische Disziplinierung an. Danach kommt nicht alles in gleicher Weise für eine phänomenologische Beobachtung in Betracht, sondern nur das, was gemäß der Theorie des Lebens als relevant gelten kann. Damit wendet sich Plessner explizit gegen die subjektbezogene transzendentaltheoretische Wendung Husserls. Er stellt nicht das Subjekt als Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis in den Mittelpunkt, sondern formuliert einen Primat des Objekts. Es geht also um die Bedingungen, die auf der Seite des Objekts gegeben sein müssen, damit es als Objekt mit diesen oder jenen Eigenschaften erkannt werden kann.

Die von der Theorie vorgegebene Beobachtungsanweisung lautet: Es soll so beobachtet werden, dass der Schwerpunkt auf der Erscheinung des begegnenden Gegenübers liegt und nicht auf der Selbstbeobachtung des wahrnehmenden Subjekts. Die Hinwendung zum Objekt soll qua phänomenologischer Beobachtung erfolgen, dadurch werden die engen methodischen Kontrollen der empirischen Erfahrungswissenschaften (naturwissenschaftlicher sowie sozial- und gei-

*Der
methodologische
Ansatz der
reflexiven
Anthropologie
Helmuth Plessners*

3 | Für eine Darstellung seines methodischen Ansatzes vgl. insbesondere Plessner (1975: Kap. 2 u. 3).

Gesa steswissenschaftlicher Provenienz) außer Kraft gesetzt. Die Ergebnis-
Lindemann se der empirischen Wissenschaften sollen zwar herangezogen werden, aber nur so wie sie sich für eine phänomenologische Beschreibung darstellen.

Ganz im Sinne einer Interpretationstheorie formuliert Plessner auch eine Anweisung dafür, wie die phänomenologischen Beschreibungen auf die Theorie zu beziehen sind. Die zentrale methodologische Anweisung lautet: Kein (Wahrnehmungs-)Phänomen darf direkt im Sinne eines Belegs für die Gültigkeit/Fruchtbarkeit der Positionalitätstheorie verwendet werden. Die Begründung dafür ist, dass positionale Sachverhalte selbst nicht räumlich sind, sondern im Sinne einer Differenz zur physischen Gestalt begriffen werden. Nicht nur Bewusstsein, sondern schon der positionale Sachverhalt Lebendigkeit wird als eine spezifische Weise, eine Ganzheit zu sein, verstanden, die von der physischen Gestaltganzheit charakteristisch unterschieden, aber dennoch als erscheinende Eigenschaft der physischen Gestalt anschaulich gegeben ist. Demnach kann Leben nicht an der physischen Gestalterscheinung festgestellt werden i.S. eines wissenschaftlichen Nachweises, Leben kann also nicht auf die physische Gestalt reduziert werden. Diese kann vielmehr nur ein Hinweis auf den Sachverhalt ›Lebendigkeit des Körpers‹ sein. Der Sachverhalt ›Lebendigkeit des Körpers‹ kann nicht direkt gezeigt werden, sondern er ist nur indirekt zugänglich. Wenn Phänomene sinnvoll als Hinweis auf die Sachverhalte der Positionalitätstheorie gewertet werden können, soll umgekehrt gelten, dass der positionale Sachverhalt in den entsprechenden Phänomenen expressiv realisiert ist. Durch diese Konstruktion gibt die Theorie vor, wie die Phänomene, die aus der phänomenologischen Beobachtung und Beschreibung resultieren, auf die von der Theorie postulierten Sachverhalte zu beziehen sind.

Nach Maßgabe dieses Verhältnisses von Theorie des Gegenstandes, Beobachtungstheorie und Interpretationstheorie unterstellt Plessner die Entscheidung über die Fruchtbarkeit seines Ansatzes der Konfrontation mit den Phänomenen. Die Theorie des Lebens beansprucht keine apriorische Gültigkeit, sondern sie sollte verworfen werden, wenn sie sich als unfruchtbar in der Erfassung der Lebensphänomene herausstellt, d.h., wenn sich mit Bezug auf diese Theorie kein zusammenhängendes Verständnis der entsprechenden Phänomene entwickeln lässt, muss sie verworfen werden.

Ich möchte im Weiteren skizzieren, welche Sachverhalte die Positionalitätstheorie postuliert. Dabei wird es insbesondere hinsichtlich der Frage, ob Plessner eine positive Anthropologie formuliert, darum gehen, wie die Gültigkeit der von der Positionalitätstheorie postulierten Sachverhalte belegt werden kann.

Die Theorie des Lebens

*Der
methodologische
Ansatz der
reflexiven
Anthropologie
Helmuth Plessners*

Die Analyse setzt beim Objekt an. Die Bedingungen des Erscheinens werden nicht auf der Seite des Subjekts untersucht, sondern auf der Seite des erscheinenden Objekts. Aufgrund des Primats des Objekts fragt Plessner nicht danach, wie ein Bewusstsein beschaffen sein muss, damit ihm eine Welt erscheint, sondern danach, wie etwas erscheinen muss, damit es als mit Bewusstsein begabt erscheint. Ebenso wie Lebendigkeit wird Bewusstsein nicht als ein selbstevidenter Sachverhalt behandelt, der als Ausgangspunkt der Untersuchung dienen könnte. Aufgrund des komplexen methodischen Ansatzes geht Plessner so vor: Er entwickelt anfänglich eine These, wonach sich belebte Dinge von unbelebten durch ihre spezifische Form der Abgrenzung von ihrer Umgebung und damit durch ihre spezifische Form der Selbständigkeit gegenüber ihrer Umgebung unterscheiden. Dies ist die Positionalitätstheorie. Von dieser ausgehend entwickelt Plessner, in welcher Weise Lebendigkeit, Bewusstsein und Personalität als jeweils spezifisch unterschiedene positionale Sachverhalte zu begreifen sind.

Der von der Theorie geforderte indirekte Zugang verlangt, dass Leben und Bewusstsein als positionale Sachverhalte ausgehend von der physischen Erscheinung begegnender Körper vermittels einer Deutung erschlossen werden müssen. In gleicher Weise wird personale Vergesellschaftung als ein Sachverhalt zum Gegenstand gemacht, der im Verhalten beobachtbarer physischer Körper realisiert ist und aus den gegebenen Phänomenen vermittels einer Deutung erschlossen werden muss. Lebendigkeit, Bewusstsein und Personalität bezeichnen jeweils unterschiedliche Formen der Abgrenzung und Selbständigkeit, mit denen die vorausgesetzte beobachtende Instanz in der Begegnung konfrontiert ist.

Die Selbständigkeit sowohl von unbelebten Dingen als auch von Lebewesen begründet Plessner mit einer Selbstbezüglichkeit begegnender individueller Gegebenheiten. Schon unbelebte Dinge seien in ihrer Erscheinung nur deswegen selbständig gegen das wahrnehmende Bewusstsein, weil sie durch einen internen Verweisungszusammenhang konstituiert werden. Dieser muss Plessner zufolge von der konkreten Gestalt unterschieden werden, als die ein physisches Ding erscheint. In der Gestaltwahrnehmung werden die einzelnen Elemente spontan zu einer Einheit, der Gestalteinheit, zusammengefasst. Wenn die Einheit des Dings mit der Gestalteinheit gleichgesetzt würde, wäre es aber unmöglich, verschiedene Gestalten zu einer Einheit zusammenzufassen. Dies ist die Voraussetzung dafür, Gestaltwandel und Veränderung begreifen zu können.

Gestaltwandel: Etwas erscheint zunächst als eine Speckschwarte, bei näherem Hinsehen entpuppt sich das Ding, das als Speckschwarte

Gesa erschien, allerdings als Tonscherbe. Jetzt gibt es zwei Möglichkeiten
Lindemann der Interpretation: Entweder gab es zuerst eine Speckschwarte und dann eine Tonscherbe. Das wäre der Fall, wenn die Einheit des Dinges auf die Gestalteinheit reduziert würde. Oder aber man stellt fest, etwas, das zunächst als Speckschwarte erschien, erscheint jetzt als Tonscherbe. Im zweiten Fall wird eine Einheit angenommen, die nicht in der Gestalteinheit aufgeht, sondern die in Differenz zur Gestalt ist und daher als Einheit auch einen Gestaltwandel überleben kann. Es ist dasselbe Ding, das zunächst so und dann anders erschien.⁴

Ein vergleichbares Problem stellt sich, wenn Veränderungen untersucht werden. Plessner verwendet das Beispiel des Zigarrrauchens. Zunächst hält man sie in der Hand, raucht sie sodann und schließlich bleibt ein Häufchen Asche. Gäbe es nur die Gestalteinheit und nicht die übergreifende Einheit des Dinges, die die beiden gestalthaften Erscheinungen Zigarre und Asche zu einer Einheit vermittelt, wäre es unmöglich zu sagen, dass es sich bei der Asche um die Asche der Zigarre handelt (vgl. Plessner 1975: 84 f.). Die Einheit des Dinges ist garantiert, insofern der Einheitspunkt, der die verschiedenen Erscheinungen zur Erscheinung von Etwas macht, in Differenz zur erscheinenden Gestalt ist. Nur wenn die Erscheinung auf etwas bezogen ist, das selbst nicht erscheint, erscheint dieses als etwas, das unabhängig von und selbständig gegen das Bewusstsein ist, dem es erscheint.

Das Verhältnis zwischen dem nicht erscheinenden Einheitspunkt und den einzelnen Erscheinungen bezeichnet Plessner als eines von Kern und eigenschaftstragenden Seiten. Dieser selbstbezügliche Verweisungszusammenhang ist ebensowenig wie der Kern, der Einheitspunkt selbst, positiv bestimmbar. Die basale Selbstbezüglichkeit des Dings erschließt sich zwar einer phänomenologischen Analyse, aber sie ist nicht in dem gleichen Sinne positiv feststellbar wie etwa einzelne Qualitäten, die als Eigenschaften des Dings erscheinen. Die auf den Kern bezogene Selbstreferenz des Dings lässt sich nur als etwas beschreiben, das in Differenz zur Gestalt ist. Weder der Kern des Dings noch der Verweisungszusammenhang von eigenschaftstragenden Seiten und Kern sind sinnlich zugänglich. Auch wenn man versuchte, das Ding aufzuschneiden, würde man immer wieder nur neue gestalt-hafte Erscheinungen des Dings finden und nie den Kern selbst.

»Ding« meint hier ein Strukturierungsprinzip physisch feststellbarer Erscheinungen. Dieses Strukturierungsprinzip betrachtet Plessner als etwas, das dem, was erscheint, selbst zukommt, es ist ein Ding, insofern es gemäß dieser Struktur erscheint. Als Ding ist ein erschei-

4 | Hermann Schmitz hat diesen Sachverhalt so beschrieben: Das Ding sei nicht nicht identisch mit der Gestalt, sondern es trägt sie »wie eine Maske«.
(Schmitz 1978: 169)

nender Gegenstand selbständig gegen das Bewusstsein, insofern er sich dem Bewusstsein entzieht. Ein Ding ist nicht vollständig wahrnehmbar, sondern es führt die wahrnehmende Beobachtung um sich herum, auf seine eigenschaftstragenden Seiten, die auf es – das Ding – verweisen. Auf eine passive Weise, indem es kraft seiner Weise zu erscheinen dem Bewusstsein entzogen ist, ist auch ein Ding »unergründlich«.⁵

*Der
methodologische
Ansatz der
reflexiven
Anthropologie
Helmuth Plessners*

Von dieser Dinganalyse ausgehend formuliert Plessner seine Ausgangsthese der spezifischen Selbständigkeit lebendiger Dinge: Das Lebendige ist dadurch gekennzeichnet, dass diese basale Selbstreferenz gesteigert wird. (Plessner 1975: 127 ff.) Der Blick, der einem unbelebten Gegenstand begegnet, wird von den eigenschaftstragenden Seiten auf den Kern verwiesen, der seinerseits auf die eigenschaftstragenden Seiten verweist. Aber das unbelebte Ding bezieht sich nicht von sich aus auf seine Umwelt. Hierin sieht Plessner den entscheidenden Sprung, der die Erscheinung des Lebendigen von der Erscheinung des Unbelebten unterscheidet. Etwas, das als lebendig erscheint, erscheint so, dass es sich von seiner Umwelt abgrenzt und sich, indem es sich abgrenzt, zu seiner Umwelt von sich aus in Beziehung setzt. Insofern ein lebendiges Ding sich abgrenzt, wird es zu einem sich selbst regulierenden Eigenbereich. Bezogen auf materiale Phänomene ist die Frage: Gibt es an der sinnlichen Gestalt von Körpern beobachtbare Phänomene, die als Hinweis auf diese Form der selbständigen Grenzrealisierung begriffen werden können.

Darauf baut die zweite Steigerung auf: Das Ding grenzt sich nicht nur von seiner Umgebung ab und ist, insofern es sich abgrenzt, auf seine Umgebung bezogen, sondern es ist seinerseits darauf bezogen, dass und wie es sich auf seine Umwelt bezieht. Unter dieser Bedingung kann es auch für das lebendige Ding selbst verschiedene Weisen geben, sich auf die Umwelt zu beziehen. In diesem Fall steht das lebendige Wesen vor der Aufgabe, an sich selbst zwischen verschiedenen Weisen seines Umweltbezuges zu unterscheiden und die verschiedenen Weisen, sich auf seine Umwelt zu beziehen, selbst aufein-

5 | Plessner verwendet den Terminus »unergründlich« selbst nur in einer aktiven Form. Als Ergebnis seiner Kritik an menschlichen Wesensbestimmungen, auch solchen rein formaler Art, wie sie Heidegger mit seinem »Daseinsbegriff« vornimmt (vgl. Plessner 1981: 154 ff.), formuliert er das »Prinzip der Unergründlichkeit« (Plessner 1981: 175). Demnach ist es nicht möglich zu sagen, »was?« der Mensch ist. An die Stelle einer Wesensaussage tritt die Möglichkeit des Seinkönnens, des die eigene Wirklichkeit hervorbringen könnens. Wenn »Unergründlichkeit« schon für unbelebte Dinge in Anspruch genommen wird, verweist das nicht auf ein aktives »Sein-Können«, sondern auf die Möglichkeit, dass ein Ding immer auch etwas anderes sein kann als das, als was es aktuell erscheint.

Gesa
Lindemann ander abzustimmen. Von jetzt an spricht Plessner davon, dass ein lebendiges Wesen ein Selbst ist. Für ein Selbst wird der Körper zu einem Mittel des Umweltbezuges. Es hat seinen Körper als seinen Leib und es unterscheidet an sich, d.h. an seinem Leib, verschiedene Weisen, sich auf seine Umwelt zu beziehen. Die klassische Differenzierung, an der sich auch Plessner orientiert, ist die von »Wahrnehmen« und »Wirken«, wobei Wirken jede Form von Ausdrucksverhalten einschließt.

Ein lebendiges Selbst, das sein Umfeld wahrnimmt und sich entsprechend seiner Wahrnehmung auf das Umfeld bezieht, muss einerseits unterscheiden können zwischen dem, was es wahrnimmt, und seinen eigenen Aktionen, und es muss Wahrnehmen und Eigenaktivität selbst vermitteln (Plessner 1975: 230 ff.). Diese Stufe bezeichnet Plessner als zentrische Positionalität. Ein Wesen, dessen Umweltbeziehung derart komplex ist, kann sich intelligent verhalten. Es kann aus seinen Erfahrungen lernen und sein Verhalten einer wechselnden Umgebung anpassen (Plessner 1975: 272 ff.).⁶

Das lebendige Selbst ist der aktuelle Vollzug der Vermittlung von Wahrnehmen und Eigenaktivität. Es bildet räumlich und zeitlich ein absolutes Hier/Jetzt. Das Selbst fungiert als ein Zentrum, auf das hin seine Umwelt konzentrisch geordnet ist, d.h., ein zentrisch organisiertes Selbst kann sich nicht als ein Selbst erfassen, das sich gegenüber einem anderen Selbst befindet. Der lebendige Körper ist ein Selbst, insofern er sich als Mittel des eigenen Umweltbezuges hat. Er nimmt Äußeres wahr, erlebt seinen eigenen Zustand und muss beides in seinem praktischen Verhalten aufeinander abstimmen.

Diese selbstreferentielle Struktur ist allerdings nicht als solche auf sich selbst bezogen. Ein zentrisch organisiertes Selbst könnte sich noch nicht als ein Selbst gegenüber einem anderen Selbst erfahren. Um dies zu realisieren, müsste ein Selbst nicht nur der aktuelle Vollzug der Vermittlung zwischen Wahrnehmen und Eigenaktivität sein, sondern es müsste zugleich innerhalb und außerhalb dieser Vermittlung sein. Es ist innerhalb, insofern es die Vermittlung von Wahrnehmen und Eigenaktivität leistet, und zugleich müsste es aus dieser Vermittlung, d.h. aus sich als Selbst, herausgesetzt sein. Genau dies ist das Definiens der exzentrischen Positionalität (vgl. Plessner 1975: 292). Ein exzentrisches Selbst ist in Differenz zu sich, insofern es hier/jetzt etwas wahrnimmt und auf seine Umwelt einwirkt. Es ist darauf bezogen, dass es hier/jetzt ein Selbst ist. Wenn das der Fall ist, kann sich ein Selbst als ein Selbst erfassen, das sich gegenüber einem anderen Selbst befindet. D.h., wenn der Umweltbezug eines lebendigen Wesens exzentrisch ist, kann in der Umweltbeziehung eines lebendigen Wesens der Umstand vorkommen, dass ein Selbst ein anderes Selbst wahrnimmt und realisiert, dass es sich als ein Selbst gegen-

6 | Vgl. hierzu auch Eßbach (1994).

über einem anderen Selbst befindet, wobei beide realisieren, dass das der Fall ist. Diesen Bezug aufeinander bezeichnet Plessner als personales Verhältnis. Für Selbst, die in dieser Weise aufeinander bezogen sind, hebt sich ein eigenständiger Bereich des Sozialen ab: der Bereich der personalen Vergesellschaftung.

*Der
methodologische
Ansatz der
reflexiven
Anthropologie
Helmuth Plessners*

Zentrische und exzentrische Positionalität in methodischer Hinsicht

Was folgt aus diesen Überlegungen für das Problem der Begrenzung personaler Vergesellschaftung auf die Menschen. Um das zu klären, ist es sinnvoll, das Verhältnis von zentrischer und exzentrischer Positionalität in methodischer Hinsicht zu klären. Plessner bringt den positionalen Sachverhalt Bewusstsein und organische Form des Lebewesens in einen indirekten Zusammenhang. Demnach muss die physische Organisation und der gestalthaft wahrnehmbare Verhaltensvollzug als Hinweis auf das Vorkommen des spezifisch reflexiven Selbstverhältnisses gedeutet werden können, den die Theorie als Bewusstsein postuliert hat. Die Beobachtungsanweisung lautet also: Sieh die körperliche Gestalt an. Wenn diese als Hinweis auf Bewusstsein zu werten ist, gilt umgekehrt das Verhalten eines solchen Organismus als expressive Realisierung des positionalen Sachverhalts. Für die zentrische Positionalität heißt das, dass die spezifische Selbstbezüglichkeit, d.h. der Vollzug der Vermittlung von Wahrnehmen und Eigenaktivität, durch die physische Organisation gewährleistet werden muss, z.B. durch neuronale Strukturen oder ein funktionales Äquivalent, das ebenfalls Reizleitungen ermöglicht (vgl. Plessner 1975:241). Insofern der organische Körper als Realisierung der Positionalität gedeutet werden kann, ließe sich mit Bezug auf die physische Organisation eines Wesens, dessen Umweltbeziehung der zentrischen Positionalität entspricht, sowohl bestimmen, welche Form seine Umweltbeziehung hat, als auch, was in dieser Umwelt vorkommen kann. Denn die physische Organisation bedingt, wie der positionale Sachverhalt realisiert wird, d.h., wie und was wahrgenommen werden kann und welche Art des Wirkens dem Organismus möglich ist. Für ein zentrisches Selbst erscheinen die Gegebenheiten des Umfeldes als etwas, auf das es im Rahmen seiner physischen Organisation reagieren kann. Insofern ist es sinnvoll, bei Wesen zentrischer Positionalität davon auszugehen, ihre Leib-Umweltbeziehung sei in einer bestimmten körperlich-leiblichen Form realisiert. Innerhalb dieser Form existieren für das Lebewesen auch die Beziehungen zu anderen Lebewesen, die es gemäß seiner physischen Organisation wahrnimmt und auf die es entsprechend reagiert.

Gesa Lindemann Einen explizit abgehobenen Bereich sozialer Beziehungen gibt es auf dieser Stufe gemäß der Theorie noch nicht, denn ein zentrisches Selbst kann sich nicht als ein Selbst erfahren, das als solches zu einem anderen Selbst in Beziehung steht. Soziale Beziehungen sind folglich nicht als solche vorhanden, sondern ein integraler Bestandteil des Aufeinandereinspiels zwischen Leib und Umwelt. Die Beziehung, die ein Selbst zu einem anderen leiblichen Selbst unterhält, unterscheiden sich qualitativ nicht von den Beziehungen, die ein leibliches Selbst zu den physischen Gegebenheiten unterhält, mit denen es praktisch umgeht.

Vor diesem Hintergrund erhält die Theorie der »exzentrischen Positionalität« eine weitere Bedeutung. Exzentrisch meint – wie gesagt –, dass ein lebendiges Wesen ein Selbst ist und zugleich außerhalb seiner selbst. Es ist innerhalb, insofern es zwischen Wahrnehmen und Eigenaktivität vermittelt und es ist außerhalb, insofern es darauf bezogen ist, Wahrnehmen und Eigenaktivität zu vermitteln. Als ein Selbst existiert ein Lebewesen innerhalb einer Lebensform; als exzentrisches Selbst ist es dagegen in Differenz zu dieser Form, in der es als ein leibliches Selbst existiert bzw. existieren würde. Die Form garantiert nicht länger einen Rahmen, in dem leibliches Selbst und Umwelt aufeinander einspielen. Lebewesen, die exzentrisch existieren, stehen vor der Aufgabe, das selbstverständliche aufeinander Einspielen von Leib und Umwelt immer wieder neu in ein Gleichgewicht, in eine selbst geschaffene Lebensform, zu bringen.

Eine wichtige Implikation des Sachverhalts, sowohl innerhalb als auch außerhalb der Form der Umweltbeziehung zu existieren, besteht in der damit zusammenhängenden Veränderung der Gegebenheit der Umwelt. Ein Wesen zentrischer Positionalität nimmt die Welt in dem Maße wahr, in dem es dazu in der Lage ist, sich praktisch auf die Umwelt zu beziehen. Es existieren sinnlich fassbare Gegebenheiten. Dinge sind Dinge, insofern sie gesehen, umgriffen, geworfen, gezerzt, gepackt usw. werden können. Ein Ding wäre demnach das Insgesamt dessen, was mit ihm aktuell getan werden kann. In diesem Sinne existieren für ein Wesen zentrischer Positionalität Dinge innerhalb der Form seiner praktischen Umweltbeziehung (vgl. Plessner 1975: 271). In einer solchen praktischen Wahrnehmungsbeziehung sind Dinge auf ihre Gestalthaftigkeit reduziert. Sie sind für das Bewusstsein ausschließlich praktisch zugängliche Gestalten und als solche nicht selbstständig gegen das leibliche Bewusstsein. Für ein Wesen exzentrischer Positionalität existieren dagegen begegnende Gegebenheiten nicht nur insofern sie gemäß aktueller Aktionserfordernisse wahrgenommen werden, sondern sie existieren ebenso wie das exzentrische Selbst innerhalb wie außerhalb der Form der praktischen Umweltbeziehung.

Die Dinganalyse, von der die Untersuchung seinen Ausgang nahm, hatte nachgewiesen, dass ein Ding eine Einheit ist, nicht nur insofern es aktuell als eine Gestalt erscheint, sondern insofern es in Differenz zu der Gestalt ist, als die es aktuell erscheint. Aufgrund dieser Differenz erscheint das Ding als eine Einheit, die jenseits der aktuellen Gestalt existiert, weshalb die Dingeinheit auch einen Gestaltwandel überleben kann. Als Gestalt kann ein Ding gemäß gegenwärtiger Aktionserfordernisse wahrgenommen werden. Aber insofern es in Differenz zur Gestalt ist, ist ein Ding etwas, das ebenso wie das exzentrische leibliche Selbst sowohl innerhalb als auch außerhalb der leiblichen Umweltbeziehung ist. Ein wahrnehmendes Subjekt, dem nicht Gestalten, sondern Dinge erscheinen, ist daher i.S. eines exzentrischen Selbst zu begreifen.

*Der
methodologische
Ansatz der
reflexiven
Anthropologie
Helmuth Plessners*

Die Theorie des Lebendigen nahm ihren Ausgangspunkt von der Differenz zur Erscheinung. Lebendigkeit wurde dabei verstanden als eine Steigerung der Selbständigkeit begegnender Gegebenheiten gegen das Umfeld und die in dieser vorkommende wahrnehmende Instanz. Nicht erst das Bewusstsein und nicht die Tatsache der Lebendigkeit verweisen auf einen physisch nicht feststellbaren Sachverhalt, einen Einheitspunkt jenseits des physisch Feststellbaren, sondern schon die Erscheinung eines unbelebten Dings (vgl. Plessner 1975: 295). Die Differenzierungen zwischen belebten und unbelebten Dingen, zwischen bewussten und sozial erscheinenden Wesen basieren auf einem Akt der Interpretation. Der Zusammenhang zwischen der Art der interpretierenden Einheitsbildung und der physischen Erscheinung ist nicht beliebig, sondern wird methodisch kontrolliert hergestellt durch die Einschaltung einer Beobachtungs- und Interpretationstheorie. Im Ergebnis sollte die physische Erscheinung als Realisierung der entsprechenden Art der Einheitsbildung verstanden werden können. Aber der Zusammenhang ist nicht zwingend oder a priori vorgegeben.

Sowohl die wahrgenommene Welt als auch die wahrnehmende Instanz müssen bestimmte Bedingungen erfüllen, damit sich die Notwendigkeit der Deutung ergibt. Nur wenn die sinnlichen Erscheinungen der Umwelt in der skizzierten Weise auf etwas bezogen sind, das nicht selbst erscheint (Ding, lebendiges Ding, bewusstes Selbst), ist eine Deutung unabdingbar. Auf der Seite der wahrnehmenden Instanz ist die Notwendigkeit der Deutung daran gebunden, dass deren Umweltbeziehung durch exzentrische Positionalität gekennzeichnet ist. Daraus folgt: Wenn exzentrische Positionalität für Plessner die humanspezifische Umweltbeziehung charakterisiert, wird seine Anthropologie auf eine grundsätzliche Weise paradox. Während für Wesen zentrischer Positionalität feststehen kann, wie sie sich auf ihre Umwelt beziehen, müssen exzentrische Wesen diese »Feststellung« ihrer Umweltbeziehung erst erreichen. Die Feststellung ihrer Umweltbezie-

Gesa Lindemann hung erfordert eine Deutung, die entscheidet, ob das, was ihnen begegnet, in der Art und Weise eines unbelebten Dings selbständig gegen die praktischen Erfordernisse ihrer Umweltbeziehung ist, oder in der Art und Weise eines lebendigen Dings oder in der Art und Weise, wie sie für Personalität charakteristisch ist. Je nachdem, wie komplex das Gegenüber erscheint, ergeben sich ganz unterschiedliche Konsequenzen dafür, wie die praktische Umweltbeziehung gestaltet wird. In der Begegnung mit einem Ding, das so gedeutet wird, als würde es nicht wahrnehmen und seine eigene Erscheinung nicht selbst verändern, ergibt sich eine andere Form der Umweltbeziehung als in der Begegnung mit einem Wesen, das wahrnimmt oder gar einem Wesen, das realisiert, dass es ein Selbst ist und sich gegenüber einem anderen Selbst befindet. Solche oder vergleichbar grundlegend unterscheidende Deutungen sind für ein Wesen exzentrischer Positionalität von unmittelbarer praktischer Relevanz.

Personale Vergesellschaftung

Dass es für ein Wesen exzentrischer Positionalität eine Notwendigkeit darstellt zu deuten, mit welchen anderen Wesen es in einem exzentrisch-personalen Verhältnis steht, wird von Plessner explizit als ein positionaler Sachverhalt formuliert.

»Bei der Annahme der Existenz anderer Iche handelt es sich nicht um Übertragung der eigenen Daseinsweise, in der ein Mensch für sich lebt, auf andere ihm nur körperhaft gegenwärtige Dinge, also um eine Ausdehnung des personalen Seinskreises, sondern um eine Einengung und Beschränkung dieses ursprünglich gerade nicht lokalisierten und seiner Lokalisierung Widerstände entgegengesetzenden Seinskreises auf die »Menschen«. Das Verfahren der Beschränkung, wie es sich in der Deutung leibhaft erscheinender fremder Lebenszentren abspielt, muß streng getrennt werden von der Voraussetzung, daß fremde Personen möglich sind, daß es eine personale Welt überhaupt gibt... Daß der einzelne Mensch sozusagen auf die Idee verfällt, ja daß er von allem Anfang an davon durchdrungen ist, nicht allein zu sein und nicht Dinge, sondern fühlende Wesen wie er als Genossen zu haben, beruht nicht auf einem besonderen Akt, die eigene Lebensform nach außen zu projizieren, sondern gehört zu den Vorbedingungen der Sphäre menschlicher Existenz.« (Plessner 1975: 301)

Personale Vergesellschaftung im Sinne der Positionalitätstheorie ist also folgendermaßen zu verstehen.

1. Es sind nicht organische Besonderheiten, die als Indizien eines personalen Seinsverhältnisses gewertet werden können, sondern es sind einzig Indizien aus der Praxis des Vollzugs personalen Einanderseins selbst, die als Hinweise herangezogen werden können,

ob Wesen personal sind oder nicht. Damit sprengt die Positionalitätstheorie den anthropologischen Rahmen und mündet in eine Theorie der personalen Vergesellschaftung.

2. Personale Vergesellschaftung beinhaltet notwendigerweise eine Grenzziehung, denn diejenigen, die miteinander in ein personales Verhältnis geraten, unterscheiden zwischen denjenigen, mit denen sie in einem personalen Verhältnis stehen und denjenigen Entitäten, für die das nicht gilt. Diese praktische Differenzierung ist insofern unumgänglich, als dadurch die künstliche Lebensform stabilisiert wird, in der der praktische Umweltbezug der vergesellschafteten Entitäten stattfindet.

Wenn es darum geht zu entscheiden, ob beobachtete Phänomene im Sinne von Personsein zu deuten sind, lautet die von der Theorie des Gegenstandes begründete Beobachtungsanweisung: Sieh auf das Verhältnis der Körper zueinander, denn nur in diesem kommt die unterscheidende Deutung vor zwischen personalen Körpern und anderem. An den bloßen Körpern ist das Personsein nicht zu sehen.

Wenn man angesichts dieses Postulats der Positionalitätstheorie daran festhält, dass Plessner eine positive Anthropologie formuliert, muss man notwendigerweise Revisionen an der Positionalitätstheorie vornehmen. Wer daran festhält, dass nur Menschen miteinander in ein personales Verhältnis geraten können, muss sagen, warum er Personalität positional auf Bewusstsein reduziert. Denn nur dann könnte man diese Positionsform an einem Körper und seinem Verhaltensvollzug sehen. Aber die Theorie gibt dezidiert eine andere Beobachtungsanweisung. Wer dagegen die Theoriekonstruktion, ihre methodische Anlage und damit den phänomenologisch-empirischen Charakter der Theorie ernst nimmt, wird zu einer beunruhigenden Konsequenz gezwungen: Plessner gibt a priori keine Auskunft darüber, wer in den Kreis personalen Seins einzubeziehen ist und was aus diesem Kreis herausfällt.

Anthropologie kann unter dieser Voraussetzung nur noch als reflexive Anthropologie betrieben werden. Denn es kann nur noch darum gehen, welche Funktion anthropologische Annahmen im Rahmen des Vollzugs der Grenzziehung zwischen Personen und anderem haben. Plessner ist kein Heimatdichter der menschlichen Natur, vielmehr erschließt die Positionalitätstheorie die selige Fremde jenseits jeglicher anthropologischer Gewissheiten.⁷

Plessner hat der Sozial- bzw. der Gesellschaftstheorie kein anthropologisches Fundament zu bieten, sondern viel Besseres, nämlich eine Aufgabe: Konzepte dafür zu entwickeln, wie der Prozess der Selbstbegrenzung personaler Vergesellschaftung verstanden und empirisch untersucht werden kann. Ganz im Sinne der methodischen Anlage der Stufen, d.h. i.S. einer Weiterentwicklung dieser Methodenkonzeption im Feld der Sozialtheorie, sind ausgehend von der Theorie der exzen-

*Der
methodologische
Ansatz der
reflexiven
Anthropologie
Helmuth Plessners*

Gesa trischen Positionalität zwei Anforderungen zu stellen. Es muss sowohl
Lindemann die potentielle Offenheit der personalen Vergesellschaftung begriffen werden können, als auch der Zwang zur Grenzziehung. Denn eine Grenzziehung ist in jedem Fall notwendig, um Wesen exzentrischer Positionalität in eine Halt gebende künstliche Form zu bringen. Damit wird der Sachverhalt der Grenzrealisierung zum zentralen Bezugspunkt jeder Sozial- und Gesellschaftstheorie. Grenzrealisierung muss jetzt allerdings auf eine neue gegenstandsangemessene Weise verstanden werden. Bei der Analyse des Lebendigen stand die Abgrenzung des lebendigen Körpers von seiner Umgebung im Mittelpunkt. Bei der Analyse personaler Vergesellschaftung wird die Selbstabgrenzung des Bereichs des Gesellschaftlichen zum theoretischen Ausgangsproblem und daraus folgend zur Aufgabe einer systematisch theoriegeleiteten empirischen Forschung.⁸

Literatur

Arlt, G. (1996): *Anthropologie und Politik. Ein Schlüssel zum Werk Helmut Plessners*, München.

Asemissen, U. (1973): »Die exzentrische Position des Menschen«, in: J. Speck (Hrsg.), *Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Gegenwart*, Bd. II, Göttingen, S. 146–180.

Beaufort, J. (2000): *Die gesellschaftliche Konstitution der Natur*, Würzburg.

Claessens, D. (1993): *Das Konkrete und das Abstrakte. Soziologische Skizzen zur Anthropologie*, Frankfurt a. Main.

Eßbach, W. (1994): »Der Mittelpunkt außerhalb. Helmut Plessners philosophische Anthropologie«, in: G. Dux/U. Wenzel (Hrsg.), *Der*

7 | Im Sinne dieser Interpretation kann auch der Begriff der Unergründlichkeit, den Plessner (1981) in *Macht und menschliche Natur* prägt, nicht mehr als humanspezifisch gelesen werden. Vielmehr wäre »Unergründlichkeit« zu verstehen als die Unmöglichkeit, personale Vergesellschaftung in materialer oder formaler Hinsicht definitiv zu bestimmen. Kämpf und Fischer (beide in diesem Band) können sich zu dieser methodisch gebotenen Konsequenz nicht durchringen, für sie bleibt Plessner ein Denker, der die sicheren Gewissheiten der anthropologischen Heimat bewahrt - und seien diese auch unergründlich. Im Unterschied dazu scheint Gamm (in diesem Band) dieser theoretischen Regression zu entgehen. Sein Versuch, Unergründlichkeit zum Bezugspunkt einer normativen Orientierung zu machen, scheint sachlich nicht notwendigerweise eine anthropologische Bindung in Anspruch nehmen zu müssen.

8 | Für eine theoretische und methodologische Ausarbeitung dieses Programms sowie historisch-materiale und empirische Analysen gesellschaftlicher »Grenzregime« vgl. Lindemann (1999–2005).

- Prozeß der Geistesgeschichte. Studien zur ontogenetischen und historischen Entwicklung des Geistes*, Frankfurt a. Main, S. 15–44.
- Fischer, J. (2000):** »Exzentrische Positionalität. Plessners Grundkategorie der Philosophischen Anthropologie«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 48: S. 265–288.
- Gamm, G. (1998):** »Anthropomorphia inversa. Über die Medialisierung von Mensch und Technik«, in: *Lettre*, 41: S. 89–92.
- Krüger, H.-P. (1999):** *Zwischen Lachen und Weinen*, Bd. 1: *Das Spektrum menschlicher Phänomene*, Berlin.
- Krüger, H.-P. (2001):** *Zwischen Lachen und Weinen*, Bd. 2: *Der dritte Weg Philosophischer Anthropologie und die Geschlechterfrage*, Berlin.
- Lessing, H.-U. (1995):** »Eine hermeneutische Philosophie der Wirklichkeit. Zum systematischen Zusammenhang der ›Einheit der Sinne‹ und der ›Stufen des Organischen und der Mensch‹«, in: J. Friedrich/B. Westermann (Hrsg.), *Unter offenem Horizont. Anthropologie nach Helmuth Plessner*, Frankfurt a. Main., S. 103–116.
- Lindemann, G. (1999):** »Doppelte Kontingenz und reflexive Anthropologie«, in: *Zeitschrift für Soziologie* 28 (3): S. 165–181.
- Lindemann, G. (2001):** »Die reflexive Anthropologie des Zivilisationsprozesses«, in: *Soziale Welt* 52 (2): S. 181–198.
- Lindemann, G. (2002a):** *Die Grenzen des Sozialen. Zur sozio-technischen Konstruktion von Leben und Tod in der Intensivmedizin*, München.
- Lindemann, G. (2002b):** »Kritik der Soziologie«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 50 (2): S. 227–245.
- Lindemann, G. (2002c):** »Die reflexive Anthropologie der Geschlechterdifferenz«, in: O. Brüchert/C. Resch (Hrsg.), *Zwischen Herrschaft und Befreiung. Politische, kulturelle und wissenschaftliche Strategien*, Münster, S. 98–111.
- Lindemann, G. (2003):** *Beunruhigende Sicherheiten. Zur Genese des Hirntodkonzepts*, Konstanz.
- Lindemann, G. (2004):** »Reflexive Anthropologie und die Analyse des Grenzregimes – Zur Aktualität Plessners«, in: U. Bröckling/B. Bühler/M. Hahn/M. Schöning/M. Weinberg (Hrsg.), *Disziplinen des Lebens*, Konstanz, S. 23–34.
- Lindemann, G. (2005):** »Theorievergleich und Theorieinnovation. Plädoyer für eine kritisch-systematische Perspektive«, in: U. Schimank/R. Greshoff (Hrsg.), *Was erklärt die Soziologie?*, Münster (i.V.).
- Pietrowicz, S. (1992):** *Helmuth Plessner. Genese und System seines philosophisch-anthropologischen Denkens*, München.
- Plessner, H. (³1975):** *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Berlin, New York.
- Der methodologische Ansatz der reflexiven Anthropologie
Helmuth Plessners

Gesa **Plessner, H. (1985):** »Phänomenologie. Das Werk Edmund Husserls«,
Lindemann in: *Gesammelte Schriften*, Bd. IX, Schriften zur Philosophie, Frankfurt
a. Main, S. 122–147.
Schmitz, H. (1978): *Die Wahrnehmung, System der Philosophie*, Bd.
III,5, Bonn.