

5. Plessner: Die Grenze von Lebensphilosophie und Lebenswissenschaft

Eine Philosophie, die dem Denken den Mut nimmt und damit der wissenschaftlichen Erkenntnis ihren Wert raubt, kann auf jeden Fall nicht den Anspruch machen, die Einheit und Homogenität der Erfahrungsrichtung in Natur und Geschichte gewahrt bzw. ermöglicht oder gerechtfertigt zu haben. Denn was ist eine Erfahrung noch wert, welcher der Zugang zur Wahrheit versperrt ist?¹

Eines der zentralen Plessnerschen Theoreme ist das der »Unentscheidbarkeit«. Eine Konstellation ist im Sinne Plessners nicht deshalb unentscheidbar, weil unsere Einsichten *noch* nicht hinreichen, eine nötige Entscheidung (begründet) treffen zu können. Plessner hat vielmehr solche Konstellationen im Blick, die aus sich heraus nicht entscheidbar *sind* (z.B. gute tragische Konflikte auf der Theaterbühne). Eine Konstellation ist unentscheidbar, wenn sie gleichsam eine »Bifurkation« generiert: Es sind nur *bestimmte* (diese, und nicht jene, nicht aber beliebige) Anschlüsse bzw. Weiterentwicklungen möglich, aber aus der Konstellation selbst ist nicht ableitbar – und damit nicht uneindeutig entscheidbar –, welche der möglichen Anschlüsse realisiert wird. *Unentscheidbarkeit* im Sinne Plessners ist kein Mangel (an Einsicht), sondern ein positives Charakteristikum von Offenheit resp. Freiheit. Eine solche Konstellation muss sich gleichsam belehren *lassen*. Sie zeigt sich als offen für eine (ihr) äußere Erfahrung, angesichts

1 H. Plessner: *Stufen* [1928], 13.

derer diese Konstellation ihren entschiedenen Anschluss findet. – Ein Beispiel: In den *Stufen* findet sich das grundlegende Postulat »Ohne Philosophie der Natur keine Philosophie des Menschen«. ² Was man hier noch als Voraus-Setzung einer Anthropologie lesen könnte (aber nicht muss), hat sich in *Macht und menschliche Natur* geklärt: Es ist »unentscheidbar«, ob im Plessnerschen Projekt einer (lebensphilosophischen) Hermeneutik der Anthropologie oder der Naturphilosophie ein begründungstheoretischer Primat zukommt. ³ – Im jetzt zu diskutierenden Zusammenhang heißt das, dass bis in den Wortlaut hinein die Aufgabenstellung der *Stufen* in vielfacher Weise ein Grenzprojekt ist, hier: zwischen Philosophie und Einzelwissenschaft. Eine *Philosophie* des Lebens sei das »lebenswissenschaftliche[...] Fundament« einer »Hermeneutik als Anthropologie«. Es gehe um die »naturgewachsene Existenz des Menschen in der Welt als Organismus in der Reihe der Organismen« – und damit sei der Gegenstand der Untersuchung »festgelegt«: eine »Wesensanalyse des Lebendigen«. Wesentlich bleibe »die durchgehende Tendenz nach einer Überwindung der fraktionierenden Betrachtungsweise des Menschen in Philosophie, Biologie, Psychologie, Medizin und Soziologie«. ⁴

5.1 KRITIK DER LEBENSWISSENSCHAFT

In einer wesentlichen Hinsicht ist und bleibt Plessner Transzendentalphilosoph. Er hält entschieden an dem Unterschied und der Nicht-Reduzierbarkeit von Genese und Geltung fest. Das, was eine Sache ausmache – was sie ›ist‹ bzw. bedeute –, lasse sich nicht auf eine Geschichte reduzieren, wie diese Sache zu dieser Sache geworden ist (denn, ganz simpel: Um sagen zu können, wie etwas geworden ist, muss man ja schon mitgesagt haben, was dort wozu geworden ist). Insofern geht es um die Klärung der Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung, um die Klärung derjenigen Bestimmungen, die schon in Anspruch genommen sind, wenn man von der *Erfahrung von X* spricht. Geradezu programmatisch: »Erfahrung gibt viel, aber nicht ihre eigene Grundlegung.« ⁵

2 Ebd., 26.

3 Vgl. H. Plessner: *Macht* [1931], 221ff.

4 H. Plessner: *Stufen* [1928], 36f.

5 Ebd., 75; vgl. auch H.-P. Krüger: *Lebenspolitik*.

5.1.1 Positionalität als materiales Apriori

Insofern ist eine »Wesenslehre« des Lebendigen dasjenige Unternehmen, das die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung von Lebendigem klärt: Es sei erst einmal »Klarheit darüber zu gewinnen, was als lebendig bezeichnet werden darf«. Es geht also durchaus nicht um sog. »Wesens«bestimmungen des ontisch verstandenen Lebendigen, sondern um eine Grundlegung der *Erfahrung* von Lebendigem. Die transzendentalphilosophische Option beharrt darauf, dass man solcherart Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung von X *nicht im selben Sinne* erfahren kann, in dem man X erfährt – und das gilt für jedes feste, aber beliebige X. Jede Erfahrung eines beliebigen X sei *als Erfahrung* gleichsam eine Verortung in einem mit-gegebenen Koordinatenkreuz, genannt »Apriori von X«. Und insofern kann eine solche Erfahrung von X aus logischen Gründen, und nicht aus Gründen von Inkompetenz, nicht ihre eigene Grundlegung liefern. Eine Grundlegung der Erfahrung von X ist kein erfahrungswissenschaftliches, sondern ein philosophisches Tun, nämlich Kritik der Erfahrung von X, resp. Grenzbestimmung: diese Erfahrung und nicht jene. Das ist – simpel, aber streitbar – das Gegenkonzept gegen jede sich induktiv verstehende Erfahrungswissenschaft. Apriorische Bestimmungen sind nicht von der Art von Hypothesen, die im Prinzip *in the long run* durch Erfahrungsdaten ersetzt werden könnten. »Der naturwissenschaftliche Logiker führt hier noch ein »einstweilen« ein.«⁶ In transzendentalphilosophischer Option dagegen gibt es nirgends einen Ort – auch keinen idealen *at the end of the long run* –, an dem Erfahrung einen unmittelbaren Zugriff auf materiale Daten liefert, sondern Erfahrung gilt prinzipiell als Verortung in *irgend-*einem Koordinatenkreuz. »Kategorien sind keine Begriffe, sondern ermöglichen sie.«⁷

6 H. Plessner: *Stufen* [1928], 107.

7 Ebd., 116. – Wenn auch nicht in transzendentalphilosophischem Vokabular, so findet sich bezogen auf das Thema diese Einsicht z.B. bei Fox Keller in ihrer Darstellung der Geschichte der Biologie im 20. Jahrhundert: Der Diskurs über die Genaktivität »legte den Rahmen für die Fragen fest, die sie sinnvollerweise stellen konnten, dafür welche Organismen sie untersuchen wollten, welche Experimente sinnvoll, welche Erklärungen annehmbar waren. In diesem Sinne erfüllte der Gen-Diskurs kognitive wie auch politische Funktionen. [...] Mit anderen Worten: Ein bestimmter Stil schaffe erst die Voraussetzung für wahr oder falsch und bestimme daher, was als objektiv gilt (Hacking). Meine Vorstellung von Diskurs entspricht in etwa Hackings Begriff von Stil.« (Evelyn Fox Keller: *Das Leben neu denken. Metaphern der Biologie im 20. Jahrhundert*, München 1998, 28-30)

In der Sicht Plessners bedarf es daher einer Kategorie *Lebendiges überhaupt*, die allen je konkreten Begriffen resp. erfahrungswissenschaftlichem Einzelwissen vom Lebendigen je schon als Koordinatenkreuz zugrunde liegt. Die Abgrenzung belebt/unbelebt ist bereits vollzogen, wenn empirisch gewisse Merkmale als Charakteristika lebendiger Naturkörper behauptet oder bestritten werden.⁸ – Der Vorschlag von Plessner geht dahin, den Unterschied von belebt und unbelebt am Charakter der Grenze festzumachen. Ein belebter Körper habe »außer seiner Begrenzung den Grenzübergang selbst als Eigenschaft«,⁹ er *vollzieht* in seiner Begrenzung zugleich den Grenzübergang. Oder auch: »Während anorganische Körper lediglich einen Rand haben, an dem sie mehr oder weniger eindeutig zu Ende sind, haben Lebewesen eine von ihnen selbst bewirtschaftete Grenze.«¹⁰ Dieses sehr besondere Verhältnis eines lebendigen Naturkörpers zu seiner Grenze fasst Plessner auch als *Positionalität*, worin er das gesuchte »Modal des Lebendigen« sieht.

Der *Lebensvollzug* erweist sich damit als eine eigentümliche Mitte von Aktivität und Passivität. Plessners Grundanliegen, die *besondere und einzigartige* Stellung des Menschen in der Welt zu denken und *ineins* die Depotenzierung dieser »Sonderrolle« durch die Nebenordnung des Menschen in einer Reihe *neben* allen anderen Naturkörpern, wird hier auf der Ebene der lebendigen Naturkörper bereits grundgelegt. Zum einen ist ein Lebensvollzug – im Unterschied zur Bewegungsweise anorganischer Körper – eine reflexiv höherstufige Aktivität: Lebendige Systeme behaupten sich in und gegen ihre Umwelt. Könnte man den System-Umwelt-Austausch gleichsam unterbrechen, würden sich anorganische Systeme erhalten (Eisen würde aufhören zu rosten), lebendige dagegen sterben. Lebendige Systeme beziehen sozusagen Position. Zugleich gilt auch für sie, was für Naturkörper generell gilt, nämlich dass sie *gesetzt sind*. Sie verdanken ihre Existenz nicht sich selbst (wie Feuerbach formuliert) und bestehen nicht rein autark aus sich heraus. Positionalität ist in dieser Hinsicht nicht aktives Setzen, sondern Gesetztheit. Darin verbinden sich realistisch-empiristische Motive mit dem Feuerbachschen Motiv eines »passiven Prinzips«, d.h. mit dem Grund-

8 Vgl. H. Plessner: *Stufen* [1928], 116.

9 Ebd., 103.

10 Volker Gerhardt: »Die rationale Wendung zum Leben. Helmuth Plessner: »Die Stufen des Organischen und der Mensch«, in: Joachim Fischer u. Hans Joas (Hg.), *Kunst, Macht und Institution. Studien zur Philosophischen Anthropologie, soziologischen Theorie und Kulturosoziologie der Moderne. Festschrift für Karl-Siegbert Rehberg*, Frankfurt/M., New York 2003, 35-40, hier: 39.

satz der »Abhängigkeit von der Natur«.¹¹ Mit diesem passivischen Grundzug von *Positionalität* wird »die bioevolutionäre Einsicht in die Gesetztheit, Geworfenheit, Getragenheit des Organischen in die Kategorie mit eingeholt, die Einsicht in den Es-Charakter des Lebens, auch des menschlichen Lebens, die jeder Konstruktion, jeder Ich-Konstruktion, auch jeder Wir-Konstruktion vorausgeht«.¹²

Das alles mag etwas banal und selbstverständlich klingen. Dass dieser Ansatz Plessners überhaupt etwas besagte und auch heute noch etwas zu sagen hat, gerät aus dem Blick, wenn man in ihm nur Versicherungen sachlicher Art liest. Er ist nur zu würdigen als ein Versuch, einer gewissen denkerischen und gesellschaftspolitischen »Lage stand zu halten«,¹³ was zunächst heißt, jene Selbstverständlichkeiten – der Mensch als ausnehmend besonderen Naturkörper *und* als einen Teil der Natur – konsequent aus *einer*, und aus einer nicht-reduktiven, Position heraus zu denken.¹⁴ Unter dem Strich: Als transzendentalphilosophischer Ansatz richtet er sich gegen jegliche Naturalisierungen, und als naturphilosophischer Ansatz richtet er sich gegen alle Reduktionismen des Nicht-Ich bzw. Nicht-Wir auf Setzungsakte des Ich bzw. Wir – gegen das, was Feuerbach »Idealismus« nennt (»außer dem Ich ist nichts, alle Dinge sind nur als Objekte des Ich«¹⁵ bzw. Wir). Plessners Ansatz ist weder als evolutionsbiologisches noch als konstruktivistisches Paradigma zu verstehen. Die Mitte, die Plessner damit behauptet, ist gerade heute von Brisanz und Aktualität: »Plessners ›grenzrealisie-

11 Vgl. Volker Schürmann: »Natur als Fremdes«, in: Gerhard Gamm, Mathias Gutmann u. Alexandra Manzei (Hg.), *Zwischen Anthropologie und Gesellschaftstheorie. Zur Renaissance Helmuth Plessners im Kontext der modernen Lebenswissenschaften*, Bielefeld 2005, 33-52.

12 Joachim Fischer: »Biophilosophie als Kern des Theorieprogramms der Philosophischen Anthropologie. Zur Kritik des wissenschaftlichen Radikalismus«, in: Gerhard Gamm, Mathias Gutmann u. Alexandra Manzei (Hg.), *Zwischen Anthropologie und Gesellschaftstheorie. Zur Renaissance Helmuth Plessners im Kontext der modernen Lebenswissenschaften*, Bielefeld 2005, 159-182, hier: 169.

13 Ebd., 167.

14 Hier liegt z.B. der logische Kern des Unterschieds zu Agamben, dessen Konstruktion sich mit derselben Problemlage konfrontiert sieht, daraus aber die Konsequenz eines »Zwischenbereichs« – halb Tier, halb Mensch – zieht. (Giorgio Agamben: *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, Frankfurt/M. 2002)

15 Ludwig Feuerbach: »Grundsätze der Philosophie der Zukunft [1843]«, in: ders., *Gesammelte Werke*, Berlin 1969 ff., Bd. 9 (21982), 264-341, hier: § 17, S. 290.

rendes Ding« ist etwas anderes als das gendeterminierte Ding des Lebens und etwas anderes als das diskursformatierte, kulturalistische Ding des Lebens.«¹⁶

Hier geht Plessner einen wesentlichen Schritt über den Kantianismus hinaus. Mit Kant ist zunächst nur eine allgemeine transzendente *Logik* zu formulieren: Kant postulierte allgemeine Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung *überhaupt*. Kants apriorische Bestimmungen abstrahieren von jeglicher bestimmten Gegenständlichkeit; die Konkretheit einer *bestimmten* Erfahrung scheint ausschließlich eine empirische und nicht mehr transzendentalphilosophische Frage zu sein. Genau das bestreitet Plessner und meint, in das kritische Verfahren selbst einen Bezug auf den je bestimmten Erfahrungsgegenstand hineinnehmen zu sollen. (Nur) in eben diesem Sinne kann er überhaupt eine philosophische *Biologie* resp. Kritik des *Lebendigen* konzipieren. Was er zuvor besonders eindrucksvoll in der *Ästhesiologie des Geistes* anhand der qualitativen Unterschiede der Sinne aufgezeigt hatte – mit und gegen Cassirer ist dort notwendigerweise »eine je spezifische symbolische Prägnanz« von Sinn und Sinnlichkeit gedacht –,¹⁷ setzt er mit den Stufen fort: *Positionalität* ist ein *materiales* Apriori.

-
- 16 J. Fischer: *Biophilosophie*, 160. – Vergleichbar auch Tanner, wenn er konstatiert, »dass Positionen, die entweder einseitig universalistisch oder radikal kulturelrelativistisch argumentieren, kaum mehr theoretische Schubkraft zu entwickeln vermögen. Die Vorstellung einer überhistorischen »menschlichen Natur«, die auf »anthropologische Grundkonstanten« zurückgeführt werden kann, hat sich ebenso erschöpft wie ein Ansatz, der angesichts der Fülle der zu entdeckenden menschlichen Phänomene rein deskriptiv-additiv verfährt und »Kulturen« voneinander isoliert. Wenn diese Alternativen nicht mehr interessant ist: Welche theoretischen Entwürfe, welche Argumentationsstrategien bieten sich dann an?« – Z.B. diejenige Plessners, so möchte ich nahelegen. (Jakob Tanner: *Historische Anthropologie zur Einführung*, Hamburg 2004, 25)
- 17 Vgl. Heike Delitz: »Spannweiten des Symbolischen. Helmuth Plessners *Ästhesiologie des Geistes* und Ernst Cassirers *Philosophie der symbolischen Formen*«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 53 (2005) 6, 917-936; Volker Schürmann: »Anthropologie als Naturphilosophie. Diskutiert anhand eines Vergleichs der Konzepte Plessners und Cassirers«, in: Enno Rudolph u. Ion O. Stamatescu (Hg.), *Von der Philosophie zur Wissenschaft. Cassirers Dialog mit der Naturwissenschaft*, Hamburg 1997, 133-170; Volker Schürmann: »Sinn der Bewegung – Vorüberlegungen im Anschluß an Plessner«, in: Manfred Lämmer u. Tim Nebelung (Hg.), *Dimensionen der Ästhetik. Festschrift für Barbara Ransch-Trill*, St. Augustin 2005, 124-142.

5.1.2 Das Erscheinen der Dinge kraft Doppelaspekt

Ob Plessner auch über Kant selbst hinausgeht, ist schon weniger klar. Wenn man unter *Kantianismus* diejenige Konzeption versteht, die allgemeine apriorische Bestimmungen von Erfahrung überhaupt *vor* jeder konkreten Erfahrung verortet – und damit eine Anwendung allgemeiner Kategorien und Transzendentalien auf gegebenes jeweiliges Rohmaterial –, dann war Kant mindestens in der Hinsicht kein Kantianer, als er apriorische Bestimmungen nicht vor, sondern mit der Erfahrung gegeben verortet hat.

Es ist zunächst einfach dieser Aspekt, den Plessner stark macht: Eine Wesensanalyse plaudert nicht in einer und über eine Sphäre jenseits aller Erfahrung – sie beschwört keine »Hinterwelt« (Nietzsche) –, sondern formuliert *Bedingungssätze*: Wenn, falls und indem wir die Erfahrung von X machen, dann haben wir diese Erfahrung bereits in einem bestimmten Koordinatenkreuz verortet, das nunmehr als mindestens zweidimensional zu denken ist: In der einen Dimension ist es eine Verortung vermittels logischer Apriori, in der anderen vermittels materialer Apriori. Transzendente Logik und Wesensanalyse von X sind Re-Konstruktionen derjenigen Bestimmungen, die die Erfahrung von X *begleiten*. – Brandom spricht vom explikativen Charakter der Logik;¹⁸ Stekeler-Weithofer legt nahe, dass dies schlicht der Job einer wohlverstandenen Dialektik ist.¹⁹

In diesem Sinne ist auch eine Wesensanalyse im Sinne Plessners erfahrungsgebundenes Wissen. Zwar sind apriorische Bestimmungen nicht wie erfahrbare Bestimmungen *in* der Erfahrung gegeben, aber sie sind auch nicht wie schlecht-unendliche Bestimmungen außerhalb aller Erfahrung gegeben. Das gemeinsame Feld bezeichnet Plessner als »Anschauung«, das sich in der Wahrnehmung in Sinnlichkeit und *intuitio* differenziert. »Was sinnlich belegbar da ist, bleibt Ausschnitt aus einer selbst nicht auf ein Mal erscheinenden, trotzdem als das daseiende Ganze anschaulich mitgegebenen Struktur.«²⁰

Auch Plessner vollzieht (in heiterem Ton) die typisch lebensphilosophische Unterscheidung von Wissensformen: »Eine Theorie der konstitutiven Wesensmerkmale oder Modale des Lebens [...] entfernt sich damit zwar unvermeidlich von der Sphäre der konkretn sinnlichen Anschauung, in welcher die Wesensmerkmale des Lebens (ohne selbst sinnlichen Charakter zu haben) eingebettet

18 Robert B. Brandom: *Making It Explicit. Reasoning, Representing, and Discursive Commitment* [1994], Cambridge, London 1998.

19 Pirmin Stekeler-Weithofer: »Dialektik«, in: *Enzyklopädie Philosophie*. In drei Bänden mit einer CD-ROM, hrsg. v. Hans Jörg Sandkühler, Hamburg 2010, Bd. 1, 395-407.

20 H. Plessner: *Stufen* [1928], 82.

liegen. Aber sie stützt sich doch nur auf echt intuitive Sachverhalte, nicht auf irgendwelche Begriffe.«²¹ Insofern nur diejenigen Bestimmungen erfahrbar sind, die *in* der Erfahrung liegen, gibt Erfahrung »nicht ihre eigene Grundlegung«²² und darf in dieser Hinsicht »nicht als ausschlaggebende Instanz angerufen werden. In jeder echten Erfahrung werden die rein anschaulich gewonnenen Inhalte auf das Maß des Feststellbaren reduziert. Feststellen [...] heißt aber einen Sachverhalt so fassen, dass er auf mehr als eine Weise zur Gegebenheit gebracht wird.«²³ Je eigene Temperaturempfindung ist das eine; erfahrbar wird Temperatur »erst durch das Steigen der Quecksilbersäule am Thermometer oder durch den Schmelzvorgang an einer Substanz, durch Verdunsten usw.«; Appetit wird erfahrbar etwa »durch den Nachweis verstärkter Sekretion des Magensaftes«. Feststellbarkeit sei somit an solche Übersetzbarkeit von Gegebenheitsweisen gebunden, und das führe zum Ausschluss »derjenigen Sachverhalte, welche nur in *einer* Gegebenheitsweise zu fassen sind. Es gibt infolgedessen viel mehr in der Welt, als an ihr feststellbar ist. Wenn es auch in die Erfahrung eingeht und sie mit Formen hilft, so kann es doch aus ihr nicht wieder herausgeholt werden, weil es den Ansprüchen der Feststellung nicht genügt. Alle nur anschauungsmäßig zu gewinnenden [nur »zu erschauenden«] Gehalte haben dieses Schicksal, in die Erfahrung einzugehen, ohne im Fortgang der Erfahrung bestimmbar zu werden.«²⁴

Auch Plessner kennt also den Unterschied zwischen feststellendem und hermeneutischem Wissen: »Umrandung, Kontur lassen sich zeichnen, der Sachverhalt der Begrenzung lässt sich nur verstehen, aber nicht zeichnen.«²⁵ Gleichwohl – und dies macht, mit Misch gesprochen, den anti-romantischen, heiteren Ton seiner lebensphilosophischen Hermeneutik aus – wird dieses Verstehen nicht vor oder hinter die Sphäre des Feststellbaren verlagert, sondern als das Feststellbare begleitend (mit-gegeben) verortet: »Und doch muss sich dieses besondere Verhältnis zu seinen Grenzkonturen, wenn anders es überhaupt ontisch und nicht nur logisch möglich sein, wenn es real stattfinden soll, an dem Realen aussprechen und bemerkbar machen, in einer Art, die dem Realen als physischem Ding nicht zuwiderläuft und seinen ›Mitteln‹ konform ist.«²⁶

21 Ebd., 114f.

22 Ebd., 75.

23 Ebd., 118.

24 Ebd., 118f.

25 Ebd., XX.

26 Ebd., 128; vgl. auch Helmuth Plessner: »Mit anderen Augen [1953]«, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Frankfurt/M. 1980-1985, Bd. 8 (1983), 88-104.

Entsprechend den oben aufgezeigten beiden Dimensionen des apriorischen Koordinatenkreuzes ist das nur erschaubare Moment des Erfahrungswissens zweigeteilt. Zum einen bildet es den logischen Einheitspunkt, der den Rechtsgrund liefert, von dieser, und nicht jener, Erfahrung zu sprechen. Der Rechtsgrund qualitativer Unterscheidungen liegt nicht *in* der Erfahrung, obwohl zunächst durchaus gilt, dass ein Modal im Sinne Plessners auf »physikalisch-chemische Bedingungen« zurückführbar sein kann und muss – Farben etwa sind Licht von bestimmter Wellenlänge.²⁷ Diese Dimension der Beschreibung ist durch lediglich graduelle Unterschiede charakterisiert: Die Unterschiede der Farben sind hier ein Mehr oder Weniger von Wellenlänge. Qualitative Unterschiede, die uns von »rot« als einer anderen Farbe als »blau« reden lassen, sind in dieser Dimension der Beschreibung lediglich willkürlich vergebene Etiketten. Man muss also entweder einer nominalistischen Ontologie folgen, oder aber, wie Plessner, kritisch argumentieren. In diesem Fall ist die kritische Sicht der Dinge so, dass die qualitative Unterscheidung der Farben der Aussage »Rot ist Licht von der Wellenlänge x« bereits zugrunde liegt. Eben dies bedeutet hier, dass die Erfahrung der Farben nicht ihre eigene Grundlegung gibt, denn die qualitative Unterscheidung liegt der Erfahrung dieser oder jener bestimmten Farbe logisch bereits zugrunde – bei Strafe einer nominalistischen Ontologie.

Mit diesem *logischen* Punkt geht bei Plessner der Wetteinsatz auf das Verfahren der *phänomenologischen* Deskription Hand in Hand. Rein philologisch betrachtet ist jene aufgezeigte logische Argumentationslinie in den *Stufen* kaum präsent – sie wird erst in *Macht und menschliche Natur* explizit: Jede Frage nach dem Wesen des Menschen habe sich schon im Ansatz der Frage entschieden. In den *Stufen* schlägt Plessner zwei Fliegen mit einer Klappe. Er setzt auf eine »vorempirische[...] d.h. nicht spezialwissenschaftlich gebundene[...] Betrachtung«,²⁸ die dem phänomenalen Tatbestand Rechnung trägt, schon qualitativ Unterschiede wahrzunehmen. Pars pro toto gesprochen: »Naiv betrachtet, liegt der Fall so, dass ich die körperlichen Bewegungen des anderen Menschen, einerlei, ob ich sie nun faktisch verstehe oder nicht verstehe, von vornherein als deuthar, als sinnhaft wahrnehme. Mir steht nicht ein bloßer Körper gegenüber, an dem ich bestimmte Bewegungen ablese, sondern ein lebendiger Leib. Es erwächst mir infolgedessen auch garnicht die Aufgabe, aus den Veränderungen eines Körpers auf bestimmte psychische Ursachen zu schließen.«²⁹ In phänomenologischer Deskription sind wir also nicht in der Situation, erst *nachträglich* ge-

27 H. Plessner: *Stufen* [1928], 107.

28 Ebd., 36f.

29 Ebd., 26.

wisse qualitative Unterschiede in die Erscheinungsdinge hineinzutragen, sondern wir nehmen sie von vornherein ›gestalthaft‹ wahr. Obwohl dieses phänomenologische Argument indifferent ist gegen den logisch-ontologischen Status jener Qualitätsunterschiede – auch ein Nominalist könnte problemlos dieser phänomenologischen Argumentation folgen und dies durch die Faktizität unserer Wahrnehmungsvorgänge begründen –, nimmt Plessner es ineins mit jenem logischen Argument. Der phänomenologische Befund ist ihm hinreichendes Argument, den logischen Grundsatz, dass Erfahrung nicht ihre eigene Grundlegung gibt, für bestätigt zu halten. Dieser Kurzschluss – den Plessner nicht in der Sache, sondern in der Unbekümmertheit der Darstellung vollzieht – hat immerhin den schönen Nebeneffekt, die Logik der Sache beiseite stellen zu können, und sich ganz der phänomenologischen Deskription zu widmen, die u.a. jene Aufgabe erfüllt, die Konformität der philosophischen Analyse mit den realen ›Mitteln‹ des Naturkörpers aufzuzeigen.

Im Sinne dieses phänomenologischen Einsatzes erscheinen Wahrnehmungsdinge im »Doppelaspekt«: Die sinnlich belegbaren Eigenschaften verweisen von sich aus auf einen sie tragenden »Kern«, der selbst nicht sinnlich belegbar, sondern bestenfalls zu erschauen ist, basierend auf einer Evidenz einer Distinktion: Dies-da ist ein Baum und nicht nicht ein Baum – »Der Baum vor meinem Fenster ist nicht bloß eine Summe von Farbdaten, zusammengehalten von einer Gestalt.«³⁰ Beide Aspekte – Kern und Eigenschaften – sind prinzipiell divergent, da sie »wesensmäßig nie in einander überführbar sind«; gleichwohl »zerbricht« der Gegenstand nicht an diesem »Zwiespalt«, sondern wird im Gegenteil durch ihn allererst ermöglicht.³¹

In diesem Sinne ist jegliche Wahrnehmung aspektiv, was zugleich ein Gegenbegriff zu »subjektiv« ist. Es ist der Wahrnehmung eigen, bestimmte Aspekte des Ganzen zu sehen – das Wahrnehmungsding könnte sich immer auch ganz anders zeigen. Es ist eine dem Wahrnehmungsding »selbst zugehörige Begrenztheit«.³² Würde man diese Aspektivität restlos auf der Seite des Wahrnehmenden verorten, dann wäre genau das eine Form von Reduktionismus, die davon träumt, dass ideale Wahrnehmung darin bestünde, den tragenden Kern *in the long run* in die durch ihn getragenen Eigenschaften auflösen zu können. Dagegen hält Plessner an der prinzipiellen Divergenz von zu erschauendem Kern und

30 Ebd., 81.

31 Ebd., 88.

32 Ebd., 83.

sinnlich belegbaren Eigenschaften fest – und muss folglich entschieden am »Unterschied von Aspektivität und Subjektivität« festhalten.³³

Von diesem erreichten Stand der Analyse an »wird der Begriff [der Doppelaspektivität] vieldeutig. Denn Doppelaspektivität nimmt nunmehr auf jeder Stufe des Realen eine andere Gestalt an.«³⁴ So verändert der Unterschied von unbelebt/belebt das Aufgezeigte gravierend. Bis dato war nicht davon die Rede, dass die Divergenz der Aspekte selbst in Erscheinung tritt. Bis dato war eine »nachträgliche Besinnung« nötig, die auf jene grundlegende Distinktionsleistung aufmerksam macht und jene Evidenz einer Einheit hinter den sinnlich belegbaren Eigenschaften artikuliert. »Dass es sich bei dem Innen-Außenverhältnis überhaupt um eine echte Aspektdivergenz und nicht um das Verhältnis einer relativen Verborgenheit des durch's Äußere verdeckten Innern handelt, leuchtet erst durch philosophische Überlegung ein. Der Doppelaspekt konstituiert das Anschauungsgebilde des Dingkörpers, aber als echte Bedingung verliert es sich in dem von ihm Bedingten. Gerade die Unkompliziertheit des anschaulichen Gegenstandes ist es, die über die Komplikation der Voraussetzungen hinwegtäuscht.«³⁵ *Lebendige* Naturkörper werden sich dann als solche erweisen, »die nicht nur kraft des Doppelaspekts, sondern *im* Doppelaspekt erscheinen, bei denen also die Divergenz der gegenstandsbedingenden Sphären selbst den Gegenstand der Anschauung bildet.«³⁶

5.1.3 Die Expressivität der Erscheinungen

Plessners methodischer Zugriff redet nicht nur über Grenzen, sondern ist auch selbst eine (stets prekäre) Grenzoperation. Bereits in der *Krisis*-Schrift von 1918, und bestätigt dann in *Macht und menschliche Natur* von 1931, ist klar, dass Plessner kein Phänomenologe sein will. Die Phänomenologie gilt ihm als »analytisches Philosophieren«, das er dadurch definiert, nicht wahrhaben zu wollen, dass der Maßstab des Erkennens nichts Gegebenes ist, sondern stets eine produktive Leistung. In diesem Sinne ist auch die Phänomenologie das direkte Gegenteil einer kritischen Philosophie, wie Plessner sie verfolgt. *Insofern* ist das phänomenologische Credo, zurück zu den Sachen selbst zu wollen, für Plessner schlicht ein Unding. Gleichwohl macht er sich dieses phänomenologische *Motiv*

33 Ebd.

34 Jan Beaufort: »Dialektische Lebensphilosophie. Schopenhauers und Plessners Naturphilosophie im Vergleich«, in: Schopenhauer-Jahrbuch 84 (2003), 57-73, hier: 67.

35 H. Plessner: *Stufen* [1928], 88f.

36 Ebd.

zu eigen. Mit bloßer Erkenntniskritik, Sprach- oder Kulturphilosophie sei es nicht getan, denn genau das vergesse das Moment der Gesetztheit des sich in der Welt Orientierenden, seine Verankertheit in der Welt. Gegen das Aufgeben jedes passiven Prinzips gerichtet, ist das Konzept *materialer* Apriori zwar immer noch kein analytisches Philosophieren – es beschwört keine Onta, sondern eben Erscheinungen-für-Erkennende –, aber gleichwohl ein *ontologisches* bzw. »naturphilosophisches« Konzept, denn *insofern* ist es streitbar gegen einen Idealismus im Sinne Feuerbachs.³⁷ Bloch wird später von Kategorien als »Daseinsformen« reden, die als Bestimmungen von *Gegenständen* in der logischen Mitte zwischen Sachverhalten und Objekten angesiedelt sind.³⁸ Es handelt sich wahrhaftig um eine Hinwendung zu den Dingen – und nicht lediglich um cartesianische Meditationen –, aber nicht um vorkritische Anrufung der Dinge selbst. Auch im Umgang mit den Dingen bewahrt Plessner Takt, denn es ist keine unmittelbare, sondern eine *bedingte* Bezugnahme: »Die Möglichkeit von ›Jemand‹ oder der ›Person‹, als Erkenntnissubjekt Distanz zur eigenen Position einzunehmen, wird vorausgesetzt, um nun im Sachfeld der anschaulich-physischen ›Wahrnehmungsdinge‹ methodisch den Blick dem Ding am Objektpol – gegenüber dem Erkenntnissubjekt – zuzuwenden.«³⁹

Das postulierte *Erscheinen kraft Doppelaspekt* drückt diese methodische Grenzoperation aus. Insofern in der Erscheinung tragender Kern und getragene Eigenschaftshülle als prinzipiell divergent gelten, könnte das Wahrnehmungsding eben immer auch ganz anders erscheinen – *uns* ganz anders erscheinen selbstverständlich. Kraft dieser postulierten Divergenz bewahren die Erscheinungsdinge eine Eigenheit gegenüber dem, dem sie erscheinen. Insofern kann in Bezug auf diesen »Objektpol« von einer Minimalstruktur von *Sich* bzw. *Selbstheit* gesprochen werden – Erscheinungen zeigen *sich* uns –, und in der Folge dann von reflexiven Stufen von Selbstheit – lebendige Dinge zeigen *sich* im Modus des sich-Behauptens, Exzentriker zeigen *sich* im Modus des Grundsatzes ›Hier stehe ich – ich könnte auch anders‹.

Anders ausgedrückt: Im Erscheinen sind Erscheinungen von je bestimmtem *Ausdruckscharakter*. Ein Ausdruck ist, etwa mit Leibniz, keine Abbild-, sondern

37 Vgl. Volker Schürmann: »Plessners parteiliche Anthropologie. Aspekte eines sperrigen Verhältnisses zur Phänomenologie«, in: Journal Phänomenologie 34 (2011), 11–21.

38 E. Bloch: *Hoffnung* [1959], 266.

39 J. Fischer: *Biophilosophie*, 168.

eine Projektionsbeziehung.⁴⁰ Die tragende Eigenschaftshülle präsentiert den tragenden Kern, aber bildet ihn, Aspektdivergenz vorausgesetzt, nicht ab: er könnte sich ja anders zeigen. Von der Seite der Subjekte formuliert, denen Erscheinungen erscheinen: sie manifestieren »Besonnenheit« (Herder). Sie nehmen schon diesseits von »Besinnung« (reflektierte Besonnenheit, Herder) die Dinge *als Erscheinungen*, womit sie einen Gegenstandsgaranten *anerkennen*, und nicht bloß etwas erkennen.⁴¹

Insofern ist das sich-Zeigen der Erscheinungen ein sich-Darstellen, wobei das »sich« hier selbstverständlich zunächst wieder in jenem Minimalsinne genommen werden muss, der die Aspektdivergenz, und damit die Nicht-Reduzierbarkeit der Erscheinung auf ein uns-Erscheinen gewährleistet. Wenn es nun so ist, dass lebendige Dinge nicht nur kraft des Doppelaspekts, sondern *im* Doppelaspekt erscheinen – wenn also die Aspektdivergenz selbst anschaulich wird –, dann erscheint (ggf.⁴²) nicht nur anderes, sondern das Erscheinen hat sich geändert. Ein sich-Zeigen im Modus des sich-Behauptens wird als Darstellen ein anderes sein als das sich-Darstellen anorganischer Naturkörper. Hier liegt wohl der rationale Kern all jener Überlegungen, die bereits das Organische nicht rein durch Zweckmäßigkeit, sondern durch Luxus und Überschuss kennzeichnen (Portmann, Buytendijk). Portmann wird später – in einer Festschrift für Plessner – Organismen geradezu dadurch definieren, dass sich bei ihnen das sich-Darstellen in spezifischer Weise ausprägt. Das könne jedoch überhaupt nur in den Blick kommen, und hier liegt ein zentrales Motiv und eine grundsätzliche Gemeinsamkeit mit dem Ansatz von Plessner, wenn sich die Biologie wieder ernsthaft auf erscheinende Gestalten bezieht, was als Gegenbewegung zu verstehen sei gegen die Auflösung der organischen *Gestalten* in bloße Prozesse. Für solche Auflösung in gleichsam ungegenständliche Prozesse stehe die Evolutionstheorie (bzw. ihre Interpretationen), aber diese Tendenz sei auch durch die Lebensphilosophie befördert worden.⁴³ Portmann unterscheidet zwei Aspekte von erscheinenden Organismen: deren Inneres, das funktional wesentlich auf Stoffwechsel bezogen bzw. an der Ökonomie des Überlebens orientiert sei; und deren

40 Vgl. Hans H. Holz: Gottfried Wilhelm Leibniz. Eine Monographie, Leipzig 1983, 44f. – So ja auch Misch; s.o. Kap. 4.2.1, Anm. 81.

41 J. G. Herder: *Ursprung* [1772], 31f.

42 Das ist nicht zwingend: Es könnte durchaus Dasselbige sein, was mir mal als lebendiges, mal als anorganisches Ding erscheint, künstliche Pflanzen etwa.

43 Adolf Portmann: »Die Erscheinung der lebendigen Gestalten im Lichtfelde«, in: Klaus Ziegler (Hg.), *Wesen und Wirklichkeit des Menschen*. Festschrift für Helmuth Plessner, Göttingen 1957, 29-41, hier: 29.

Äußeres, vorzüglich die opake Haut, die »zum Schauplatz von Mustern, Färbungen und Strukturen wird«, und nur zum geringen Teil der Selbsterhaltung dient. Vielmehr seien die Strukturen des Äußeren »in beträchtlichem Ausmaß Selbstdarstellung des betreffenden Organismus«. ⁴⁴ Wie unterschiedlich dieser Unterschied Inneres/Äußeres auch immer realisiert sein mag, so existiert »doch eine Gemeinsamkeit: in allen Fällen sind diejenigen Bildungen, die der belichteten Sphäre zugewandt sind, nach anderen Gesetzen gestaltet als die dem Lichtbereich entzogenen Teile«. ⁴⁵ Laut Portmann ist dieser Befund tatsächlich ein allgemeiner und für Organismen charakteristisch: »Selbstdarstellung muss als eine der Selbsterhaltung und der Arterhaltung gleichzusetzende Grundtatsache des Lebendigen aufgefasst werden.« ⁴⁶

Man kann diese generelle Expressivität der Phänomene samt der reflexiven Stufigkeit der Darstellung des Selbst in einem Vokabular fassen, das hier Stufen von Freiheit kenntlich macht. Insofern nunmehr, generell, an Phänomenen nicht alles im Modus der Feststellbarkeit erscheint, so setzt unsere Sicht der Dinge ein Maß, innerhalb dessen sich die Phänomene der Feststellung entziehen bzw. ihr widersprechen können. Das rehabilitiert nachkritisch die alte Idee, die Natur (z.B. in Experimenten) befragen zu können. ⁴⁷ Damit wird der kantische Grundsatz, dass »der Verstand seine Gesetze (a priori) nicht aus der Natur schöpft, sondern sie dieser vorschreibt« (Prolegomena, A 113) als ein bedingter Grundsatz sichtbar. Insofern wir den Ausdruckscharakter der Phänomene ernst nehmen, aretieren unsere erklärenden Feststellungen nicht, sondern lassen einen »Spielraum des Verhaltens« (Waldenfels), der sich im Durchgang durch die Stufen der Naturkörper gleichsam erweitert bzw. stabilisiert. Plessner selbst spricht von einer »Lockerung«, ⁴⁸ die beispielsweise den belebten Körpern im Vergleich zu den unbelebten zukomme, eben weil sie positioniert sind. Sich-Behaupten heißt

44 Ebd., 35.

45 Ebd., 36.

46 Ebd., 40; vgl. J. Fischer: *Biophilosophie*, 169f. – In anderem Vokabular und anderer, jedoch vergleichbarer theoretischer Perspektive spricht heutzutage Litsche von »Komfortaktionen« als dritter Größe neben den auf Selbsterhaltung und auf Arterhaltung gerichteten Aktionen. (Georg A. Litsche: *Theoretische Anthropologie. Grundzüge einer theoretischen Rekonstruktion der menschlichen Seinsweise*, Berlin 2004, 338ff.)

47 Zur Unterscheidung des Prinzips der geschlossenen und offenen Frage vgl. H. Plessner: *Macht* [1931], 175-185; dazu G. Lindemann: *Verstehen-Plessner*.

48 H. Plessner: *Stufen* [1928], 129.

im Unterschied zu bloßem sich-Zeigen, dass belebte Körper »außerhalb und innerhalb« ihrer sind. Von dieser »Komplikation« seien unbelebte Körper frei, was insofern ein weniger lockeres Selbst bedeute.⁴⁹ Exzentriker zeigen sich uns dann, am anderen Ende der Stufung, darin, dass sie »mit und in ihren Rollen spielen«, wie Krüger formuliert.⁵⁰ Um solch etwas heikles Vokabular besser gegen nahe-liegende naturalistische Fehlschlüsse zu schützen, muss man wohl die Bedingtheit all dieser Formulierungen wiederholen: Es geht um Phänomene, um Erscheinungen-für-Jemanden, nicht um Onta. Alle Aussagen, insbesondere diejenigen zu nicht-exzentrischen Stufen, sind Aussagen im Lichte von Exzentrizität, nicht aber Versuche, dem Ontischen ein Sosein abzulauschen. Dass Plessner vehement den naturphilosophischen Zug herausstellt, und in diesem Sinne darauf beharrt, dass auch Exzentrizität eine Form von Positionalität ist, ändert nichts an dieser grundsätzlichen Einsicht, sondern bekundet eine genealogische resp. gegenteleologische Kritik reiner Phänomenologie.⁵¹

5.2 PLESSNERS PHILOSOPHIE ALS LEBENSPHILOSOPHISCHE HERMENEUTIK

Es ist ein eigen Ding mit Etiketten. Plessners Philosophietypus scheint mir ein sehr singulärer zu sein – und damit wird es ihm nicht gerecht, ihm ein Label wie z.B. *Lebensphilosophie* aufzukleben. Wenn überhaupt, dann muss dieser Typus als *Philosophische Anthropologie* angesprochen werden, auf deren Eigenart Joachim Fischer immer wieder zu Recht aufmerksam macht und beharrt. Und noch innerhalb dieser Spezifik kann man m.E. die ausnehmende Besonderheit der Konzeption von Plessner herausstellen.⁵² In *diesem* Sinne ist Plessner weder Lebensphilosoph noch Phänomenologe noch Hermeneutiker noch (Neu-)Kantianer

49 Ebd.

50 Hans-Peter Krüger: Zwischen Lachen und Weinen. Bd. I: Das Spektrum menschlicher Phänomene, Berlin 1999; Hans-Peter Krüger: Zwischen Lachen und Weinen. Bd. II: Der dritte Weg Philosophischer Anthropologie und die Geschlechterfrage, Berlin 2001; H.-P. Krüger: *Lebenspolitik*.

51 Im Sinne von Christoph Menke: »Geist und Leben. Zu einer genealogischen Kritik der Phänomenologie«, in: Rüdiger Bubner u. Gunnar Hindrichs (Hg.), *Von der Logik zur Sprache*, Stuttgart 2007, 321-348.

52 Vgl. V. Schürmann: *Pos. Exzentrizität*.

noch (idealistischer oder materialistischer) Dialektiker noch Existentialist noch Kritischer Theoretiker etc.pp.⁵³

Und doch ist seine Philosophie das irgendwie auch. Dass sie in einer philosophiehistorischen Konstellation gewachsen ist, in der all die genannten Ansätze gleichsam in der Luft lagen und schon von daher einen ›Einfluss‹ ausübten, ist klar, aber zu banal, um für theoretische Verortungen zu taugen. Eher schon ist an Josef Königs logische Figur einer mittleren Eigentlichkeit zu erinnern: Plessners ganz eigene Konzeption »erinnert« an die genannten Ansätze. Man könnte dann gar nicht (gleichsam ›zu Fuß‹, aus sich heraus) sagen, was die Plessnersche Philosophie ausmacht, sondern man müsste sie definitiv in ein Verhältnis zu ihren Abgrenzungen setzen.⁵⁴

Eine dieser Abgrenzungen ist die lebensphilosophische Hermeneutik. Plessners Selbstauskünfte sind eindeutig: Er verortet sich klar in die Traditionslinie Dilthey – Misch,⁵⁵ das Theorem der *exzentrischen Positionalität* komme mit dem überein, was Josef König als *Verschränkung* herausgearbeitet hat⁵⁶ und der ganze Sinn einer Anthropologie als *Naturphilosophie* – »geistig-geschichtliche Wirklichkeit und Natur in ein und derselben Erfahrungsrichtung zu erfassen«⁵⁷ – sei ein Projekt Diltheys, das es gegen all diejenigen festzuhalten gelte, die glauben, »dass mit Sprachphilosophie oder Kulturphilosophie die Sache gemacht ist.«⁵⁸ Auch der Sache nach vollzieht Plessner wie aufgezeigt die lebensphilosophische Grundunterscheidung zwischen feststellbarem und intuitivem Wissen. Und er kann geradezu als *der* Philosoph des heiteren Tons der Lebensphilosophie gelten. Er kanzelt den Intuitionismus – die Lebensphilosophie im melancholischen Ton – geradezu ab,⁵⁹ und er kann, wichtiger noch, in der Beschwörung von Unmittelbarkeiten nichts anderes sehen als (eine Aufforderung

53 Vgl. Joachim Fischer: »Exzentrische Positionalität. Plessners Grundkategorie der Philosophischen Anthropologie«, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 48 (2000), 265-288, hier: 284-288; Joachim Fischer: Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts, Freiburg 2008.

54 Vgl. z.B. in Bezug zum Existentialismus: Hans-Peter Krüger: »Existenz als exzentrische Lebensform? Überlegungen zum Vergleich der Philosophien von Karl Jaspers und Helmuth Plessner«, in: Anton Hügli et al. (Hg.), Einsamkeit – Kommunikation – Öffentlichkeit, Basel 2004, 207-219.

55 Vgl. H. Plessner: *Stufen* [1928], 19ff.; H. Plessner: *Macht* [1931].

56 Vgl. H. Plessner: *Stufen* [1928], VI.

57 Ebd., 21.

58 Ebd., 25.

59 Vgl. ebd., 12-14.

zu) würdelos-demütigende(n) Entblößungen, wogegen er emphatisch die Schutzfunktion der Maske setzt. – Die Übereinstimmung mit dem Misch-Königschen Projekt von lebensphilosophischer Hermeneutik ist grundlegend; es gehe jetzt um »Konstituierung der Hermeneutik als philosophische Anthropologie«.⁶⁰

5.2.1 Das Verhältnis zu Cassirer

Programmatisch scheint die Sachlage klar zu sein: Plessners Absage an bloße Sprach- bzw. Kulturphilosophie ist geradezu auf Cassirers Projekt einer *Philosophie der symbolischen Formen* gemünzt. Er vermisst darin gerade das für ihn entscheidende naturphilosophische Moment einer an Dilthey anschließbaren lebensphilosophischen Hermeneutik. Oder auf einen für Plessner und Cassirer gleichermaßen wichtigen Kronzeugen bezogen: Aus der systematischen Sicht von Plessner ist Cassirers Goethe ein um dessen Naturphilosophie halbiertes Goethe.

Umgekehrt ist das Selbstverständnis verzwickter. In einer wesentlichen Hinsicht bezieht sich Cassirer durchaus positiv-zustimmend auf Plessners *Stufen*.⁶¹ Andererseits ist dieses Cassirersche Selbstverständnis auch ein Missverständnis, denn er nimmt die *Stufen* gleichsam als willkommene anthropologische *Fundierung* seiner Kulturphilosophie, während in Plessners Verständnis das naturphilosophische Moment das kulturphilosophische *modifiziert*. Plessners Konzept einer *Verschränkung* von Natur- und Kulturphilosophie ist der Sache nach etwas anderes als Cassirers Konzept einer Symbolphilosophie, die eben *Kulturphilosophie* ist und auch nach einer anthropologischen Fundierung *Kulturphilosophie* bleibt. In zweierlei Hinsicht hat dieser Unterschied deutliche systematische Konsequenzen:

Zum einen verfolgt Plessner ein anderes Konzept einer Überwindung einer »bloßen« Erkenntniskritik als Cassirer. Für Plessner ist eine Erweiterung der Kantschen Kritik der Vernunft und ihr Umbau zu einer Kritik der Kultur im Sinne Cassirers gerade nicht hinreichend. Er meint vielmehr, auch noch eine solche Kulturkritik mittels *irgendeiner* Version von Ontologie gleichsam übersteigen bzw. unterlaufen zu sollen. In diesem Sinne bleibt Plessner sozusagen seinen

60 Ebd., 30 u. 31.

61 Ernst Cassirer: *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*. Nachgelassene Manuskripte und Texte, hrsg. v. John M. Krois u. Oswald Schwemmer, Hamburg 1995, 35f., 43, 60; vgl. auch Ernst Cassirer: *Vorlesungen und Studien zur Philosophischen Anthropologie*. Nachgelassene Manuskripte und Texte, hrsg. v. Klaus C. Köhnke, John M. Krois u. Oswald Schwemmer, Hamburg 2005.

phänomenologischen Wurzeln treu, insofern auch er in einem bestimmten Sinne an dem Schlachtruf ›Zurück zu den Sachen selbst‹ festhält. In *bloßer* Kulturphilosophie wittert Plessner eine reine Konstitutionsphilosophie – einen Idealismus im Sinne Feuerbachs, der die Dinge in ihrem Gesetzsein durch uns aufgehen lässt, also ohne seinerseits den Setzungsakt auch durch die Dinge bedingt sein zu lassen. Cassirer wiederum kann in diesem Gestus nichts anderes sehen als den erklärten Versuch, doch wieder an irgendeinem Ort der Theoriebildung einen direkten und unmittelbaren Zugriff auf die Onta zu postulieren bzw. herbeizusehen. Für Cassirer ist *jeder* Rückgriff auf Ontologie lebensphilosophisches Unmittelbarkeits-Geraune; für Plessner dagegen ist dieses (von Cassirer de facto praktizierte) Verdikt die Halbherzigkeit ›bloßer‹ Erkenntnis- bzw. Kulturkritik. Frischeisen-Köhler hat in *diesem* Konflikt die eigentliche Herausforderung seitens der Lebensphilosophie gesehen,⁶² wobei er freilich unterstellt, dass die Rückbesinnung auf die ›Natur‹ bzw. auf das ›Leben‹ eo ipso ein Rückgang auf ein »vorkritisches« Verständnis von Philosophie sei.⁶³ Systematisch zugespitzt kann man diesen Unterschied so formulieren, dass sich Cassirer für die verschiedenen Modi menschlicher *Orientierung* in der Welt interessiert, während Plessner meint, dass solche Modi von Orientierung immer schon als Modi sich-orientierenden-Bewegens in der Welt zu verstehen sind. Der Lackmустest auf diesen *Unterschied* kann die Frage sein, welcher Goethe welche Rolle für den jeweiligen Ansatz spielt, oder auch die Frage, wie es der jeweilige Ansatz mit Feuerbach hält.

Zum zweiten generiert jener Unterschied im Verständnis des naturphilosophischen Moments einen Unterschied der Anthropologie. Cassirer verortet das spezifisch Menschliche deutlich in den Energien des menschlichen *Geistes* zur Formung resp. Symbolisierung.⁶⁴ Für Cassirer ist der Mensch ein besonderes *Tier*, nämlich das zur Symbolisierung fähige *animal symbolicum*, mit der Konsequenz, dass das Mensch-sein eine je erst zu vollbringende *Leistung* der Mensch-Werdung ist. Der Möglichkeit nach könnte der Mensch auch Tier bleiben (nämlich dann, wenn er sein Vermögen zur Symbolisierung nicht realisiert) – und de facto ›gibt‹ es dann Exemplare der Gattung, die diese Leistung nicht, nicht mehr oder noch nicht erbringen. Plessner dagegen argumentiert in einer Herderschen Traditionslinie. Für ihn ist das spezifisch Menschliche nicht eine Zugabe zu einem Gemeinsamen von Tier und Mensch, sondern eine grundsätzliche Änderung seiner Natur, die nunmehr im prinzipiellen Unterschied zu Tieren

62 M. Frischeisen-Köhler: *Leben* [1921], 130-136.

63 Ebd., 133.

64 Vgl. C. Möckel: *Urphänomen*, 182f., 196, pass.

als Geist-Natur vorliegt. Exzentriker sind nicht besondere Tiere, sondern gelten als Lebewesen *sui generis*. Folglich ist exzentrische *Lebensführung* eine »absolute Antinomie«: sich zu dem, was man schon ist, erst machen.

Zur Klärung der Spezifik, der Leistungsfähigkeit und der Leistungsgrenzen der lebensphilosophischen Hermeneutik ist daher der Vergleich mit Cassirers Projekt einer *Philosophie der symbolischen Formen* herausragend geeignet. Möckel hat die Auseinandersetzung Cassirers mit dem Begriff des Lebens und mit den Lebensphilosophien und die zentrale Rolle dieser Auseinandersetzung für Cassirers Symbolphilosophie jetzt akribisch nachgezeichnet.⁶⁵ Diese Auseinandersetzung kulminiert in der Rolle der Ausdruckswahrnehmung. Und hier liegt in klarster und in am besten operationalisierbarer Weise ein Ort der Gemeinsamkeit (u.a.) zwischen Cassirer, Plessner, Misch und Klages vor; und genau deshalb lassen sich wohl hier am besten und klarsten die Unterschiede herausarbeiten. Sie liegen unter dem Strich exakt darin, dass Cassirer in dieser Dimension der Ausdruckswahrnehmung lediglich eine weitere Dimension von *Vermitteltheit* sieht, die er (genau wie Misch und Plessner) gegen eine (etwa von Klages) postulierte bzw. beschworene *Unmittelbarkeit* des Ausdrucksgeschehens festhält. Oder besser gesagt: Cassirer bezweifelt in Bezug auf das Ausdrucksgeschehen gar nicht die (vermeintliche) Unmittelbarkeit des Erlebens, aber er hält energisch daran fest, dass jede Verständigung über dieses Erleben durch eine Vermittlungsleistung konstituiert ist. Demgegenüber beharren Misch und Plessner darüber hinaus schon auf einer Vermitteltheit des Ausdrucksgeschehens selbst; auch hier reden sie gerade nicht von Unmittelbarkeit, sondern betonen einen grundsätzlichen Unterschied in der Art und Weise der Vermitteltheit. Cassirer ist eine solche Logik einer *vermittelten* Unmittelbarkeit ganz fremd. Für Cassirer ist etwas entweder vermittelt *oder* unmittelbar, bestenfalls je abhängig von der jeweiligen Entgegensetzung: Was im einen Zusammenhang als vermittelt gilt, kann in anderem durchaus als unmittelbar gelten.⁶⁶ Der konzeptionelle Vergleich zwischen Cassirer einerseits und Misch/Plessner andererseits könnte, die Kontrastfolie Frischeisen-Köhlers nutzend, zur weiteren Klärung dessen beitragen, inwieweit sich Cassirers Symbolphilosophie durch die Lebensphilosophie hat herausfordern lassen, das Projekt des Kritizismus zu überschreiten, oder aber eine Mischung von Warnung und Unverständnis hat sein lassen, seine Kulturphilosophie strikt weiter als ein Projekt des Kritizismus zu betreiben. Umgekehrt liegen mit der Philosophie Plessners und den aus dem Nachlass herausgegebenen Vorlesungen von Misch konkrete Prüfmöglichkeiten vor, ob bzw. in welchem Sinne

65 Ebd.

66 Vgl. ebd., 153, 178.

ein ›ontologisches‹ Überschreiten des Kritizismus zwangsläufig ein vorkritisches, sprich: schlecht-metaphysisches Unternehmen wird. Der entscheidende Schachzug – und damit die zu beurteilende Gratwanderung zwischen »zwei Fronten« – liegt dabei darin, weder in affirmativer noch in kritischer Absicht in dem vermeintlich »unmittelbar Gegebene[n]« ein »bloßes ›Erlebnissgewühl‹« bzw. ein »bloßes ›Chaos‹«⁶⁷ zu sehen, sondern eine grundsätzlich andere Weise von Geordnetheit, die gleichwohl, so die Emphase von Misch, logisch relevant und bedeutend ist.

Die Betonung solcher systematischen Unterschiede sollte nicht verkennen, dass dies strategische Unterschiede in der Abwehr eines gleichen Gegners sind. Plessner und Cassirer sind sich völlig einig in ihrer Ablehnung von Irrationalismen, die geistesgeschichtlich den Boden für den Faschismus bereitet haben, und sie teilen auch die Diagnose, dass solche Irrationalismen in der Beschwörung von vermeintlich *unmittelbaren* Mensch-Mensch-Welt-Beziehungen wurzeln. Sowohl Plessners *Grenzen der Gemeinschaft* und *Verspätete Nation* als auch Cassirers *Myth of the State* belegen das hinreichend. Aber ihre Strategie im Umgang mit solcherart Unmittelbarkeitsbeschwörungen ist eine andere. Hier ist Cassirer durch und durch klassischer Aufklärer, der gleichsam den sich anbahnenden braunen Sumpf trocken legen will bzw. »das ›Dunkel des Irrationalen‹ bekämpft«,⁶⁸ indem er es vollständig und ohne Rest ausleuchten will. Plessner (und faktisch auch Misch) dagegen spielen gleichsam mit dem Feuer und bewegen sich hart am Rande des braunen Sumpfes. Sie suchen systematisch jene Orte auf, die in suggestiver Weise jene Unmittelbarkeitsbeschwörungen nahe legen – z.B. das all unser Wissen fundierende Ausdrucksgeschehen, wo selbst Cassirer in *einer* Hinsicht die Rede von Unmittelbarkeit akzeptiert und reproduziert –, und versuchen dort, diesen Phänomenen eine andere Interpretation zu geben, die dem Unterschied im Modus ihrer Vermitteltheit gerecht wird bzw. diesen überhaupt herausstellt. Dahinter steht die Grundüberzeugung, dass *jede* Philosophie aus logischen Gründen, und nicht aus Gründen von Inkompetenz, ihren je eigenen blinden Fleck hat, der gar nicht ausgeleuchtet werden kann, insofern er die notwendige Bedingung ist, die Welt vermittels dieser bestimmten Philosophie zu sehen. In diesem Sinne hat auch die Aufklärung ihr Geheimnis,⁶⁹ denn sonst wäre sie sozusagen Alles und Nichts, aber könnte nicht das sein, was sie ist, nämlich *Aufklärung*.

67 M. Frischeisen-Köhler: *Leben* [1921], 134.

68 C. Möckel: *Urphänomen*, 394.

69 Vgl. Volker Schürmann: »Das Geheimnis der Aufklärung«, in: Klaus Garber u. Klaus H. Gustav (Hg.), *Die Wunde der Geschichte*, Köln, Weimar, Wien 1999, 157-164.

5.2.2 Im Vergleich zu Schopenhauer

Nimmt man Schopenhauers Philosophie als Lebensphilosophie, dann kann man anhand dieser Philosophie vielleicht am klarsten aufzeigen, welche Art von Lebensphilosophie Plessners Anthropologie gerade nicht ist. Man kann, Haucke hat dies getan, Schopenhauers Philosophie so rekonstruieren, dass sie im »Pessimismus« gründet.⁷⁰ So gelesen, ist Schopenhauers Philosophie geradezu die Inkarnation des »unglücklichen Bewusstseins«, was selbstverständlich keine Aussage zu den (psychischen) Gründen ist, aufgrund derer Schopenhauer diese Philosophie vertritt, sondern eine Charakterisierung der von ihm vertretenen Philosophie. Diese Philosophie erwartet, so Haucke, vom Glück im Leben, völlig ungetrübt sein zu sollen, um dann zu »quengeln« (Hegel), dass solch ungetrübtet Glück in irdischen Gefilden nicht erreichbar sei. Schopenhauers Philosophie ist damit unterlegt durch ein Verständnis *unbedingter* Freiheit, das menschliches Glück zum einen als Superlativ – als am meisten größtes Glück – und zum anderen rein aktivisch – als im menschlichen Handeln herstellbares Glück – denkt.⁷¹ Diese Vorstellung muss zwangsläufig scheitern: Wäre Glück ein Superlativ, gäbe es sofort ein noch größeres Glück, nämlich dieses Glück auch zu erreichen, und rein aktivisch gedachtes Glück ist nichts anderes als narzisstischer Kontrollwahn, der nicht wahr haben will, dass man Glück haben muss, um zum Glück zu gelangen. Schopenhauers Philosophie aber ist diejenige Philosophie, dieses Scheitern der Welt anzulasten, um so diese Vorstellung von »Sehnsuchts-glück« statt »einem tätigen Glück« auch weiterhin »richtig« zu finden.⁷² »In einer selten anzutreffenden Konsequenz lässt sich an Schopenhauer die verheerenden Dialektik der modernen Freiheitsempphase studieren. In der Erbfolge des Theismus stehend schwankt die menschliche Freiheit zwischen Omnipotenz und Ohnmacht, Indeterminismus und Determinismus. Und es ist dieses ständige Verfehlen einer bedingten, darin menschlichen Freiheit, das Unheil bringt. [...] Prekär wird damit jenes liberale Verständnis, in dem Freiheit gerade Moment individueller menschlicher Bedürftigkeit und Schwachheit ist, aus denen heraus unveräußerliche Rechte begründet werden können. Denn nur derart verletzte Wesen brauchen den Schutz durch Moralität und Recht.«⁷³

70 Kai Haucke: *Leben & Leiden. Zur Aktualität und Einheit der schopenhauerschen Philosophie*, Berlin 2007.

71 Vgl. ebd., 7-39.

72 Ebd., 26, 34.

73 Ebd., 13f.

In dieser Hinsicht ist die Philosophie Plessners schlicht das direkte Gegenteil. Die im Theorem der Positionalität mitgesetzte passivische Gesetztheit ist in Feuerbachscher Traditionslinie eine radikale Absage an die Vorstellung unbedingter Freiheit; insofern ist Plessners Philosophie die Ausarbeitung des »liberalen Ethos der Würde«. ⁷⁴ Dies war oben gemeint: Der Gegensatz zwischen Plessners Philosophie und *diesem* Schopenhauer dürfte einer der klarsten sein: Wer es mit unbedingter Freiheit hält, der »[will] nach Hause, in die Heimat, in die Geborgenheit [...]. Wer es aber mit dem Geist hält, kehrt nicht zurück.« ⁷⁵

Nun gibt es aber in der Philosophie Schopenhauers einen »Fremdkörper«, ⁷⁶ nämlich eine Leibphänomenologie als Gegenbewegung zu jenem Verständnis von unbedingter Freiheit. ⁷⁷ Es mag lohnend sein, vor diesem Hintergrund dann auch nach Gemeinsamkeiten beider Philosophien zu fragen.

Wohl wissend, dass Plessner selbst sich nicht auf Schopenhauer beruft, hat Beaufort einen sachlichen Vergleich beider Philosophien vorgelegt. ⁷⁸ Er kommt zu dem Ergebnis, dass es die Gemeinsamkeiten beider Ansätze »kaum zweifelhaft erscheinen [lassen], dass Plessners Programm der Lebensphilosophie zuzuordnen ist«. ⁷⁹ Beaufort arbeitet klar zwei gravierende Unterschiede heraus – Plessner richte sich gegen den Entlarvungsgestus und gegen die *egozentrische* Konstitution der Natur Schopenhauers –, aber das sprengt nicht den gemeinsamen lebensphilosophischen Grundansatz.

Schopenhauer setze an »bei einer Kritik der Vorstellung« als allgemeinster Erkenntnisform eines »Zerfallen[s] in Subjekt und Objekt«. ⁸⁰ Diese Grundform ermöglicht zum einen den für Schopenhauer zu kritisierenden Erkenntniszugang rein vom Objekt her, der die »immer schon vorausgesetzte Beziehung auf das Subjekt außer Acht« lasse; ⁸¹ zum anderen aber liefert der Ausgang von der Vorstellung bereits die Möglichkeit der kritischen Überwindung solcherart Objektivismus qua Einsicht in die prinzipiell »doppelaspektive Konstitution alles

74 Kai Haucke: Das liberale Ethos der Würde. Eine systematisch orientierte Problemgeschichte zu Helmuth Plessners Begriff menschlicher Würde in den »Grenzen der Gemeinschaft«, Würzburg 2003.

75 H. Plessner: *Stufen* [1928], 342.

76 K. Haucke: *Leben und Leiden*, 9.

77 Vgl. ebd., 15.

78 J. Beaufort: *Lebensphilosophie*.

79 Ebd., 71.

80 Ebd., 59.

81 Ebd.

Realen«. ⁸² Daraus resultiere eine »Einstellungsänderung« gegenüber dem Objekt, von denen Schopenhauer nun zwei verschiedene – »Vorstellen und Wollen« – kenne. Der springende Punkt liege darin, dass der Erkennende der Welt nicht einfach gegenüber steht, sondern qua Leib selbst in der zu erkennenden Welt verankert ist. Und dann ist ein doppeltes Verhältnis zu diesem Leib möglich: Zum einen erscheint er als »Objekt der Vorstellung wie alle anderen anschaulichen Dinge auch«, und zum anderen als Gegenstand des Wollens. ⁸³ – Beaufort parallelisiert diese Unterscheidung wohl zu Recht mit der Plessnerschen Unterscheidung von Leibsein und Körperhaben. »Diese Begriffe decken sich natürlich nicht exakt mit Schopenhauers Wollen und Vorstellen – aber zumindest lässt sich sagen, dass alles Wollen ein Leibsein und alles Körperhaben ein Vorstellen ist.« ⁸⁴

Beaufort charakterisiert den Unterschied beider Einstellungen nun dezidiert als Unterschied von Vermitteltheit und Unmittelbarkeit – und zwar sowohl für Schopenhauer als auch für Plessner. Beim Körperhaben sei der Zugang zum Leib durch eine Vorstellung vermittelt; beim Leibsein liege ein unmittelbares Verhältnis vor. ⁸⁵

Dass Leibsein als ein Verhältnis von Unmittelbarkeit gedacht ist, scheint mir in Bezug auf Schopenhauer korrekt, ⁸⁶ nicht aber in Bezug auf Plessner – was von einiger Relevanz ist. ⁸⁷ Der springende Punkt ist, dass Plessners Exzentriker nie rein entweder im Verhältnis des Körperhabens oder des Leibseins leben, sondern immer schon in ein Verhältnis zu dieser Verhältnisdifferenz gesetzt leben. Exzentriker *führen* eben ihr Leben und leben es nicht einfach. Damit ist keineswegs die Andersgeartetheit des Leibseins gegenüber dem Körperhaben bestritten, aber dieser Unterschied ist ein solcher von Vermitteltheit und vermittelter Unmittelbarkeit. Noch anders ausgedrückt: Auch das Leibsein ist auf zwar grundsätzlich andere Weise als das Körperhaben, gleichwohl aber in *dem* Sinne ein gegenständliches Verhältnis, als es die Individuierung eines Etwas ist: *meines* Leibes. Die lebensphilosophische Hermeneutik bedenkt konsequent, dass *jedes* Individuieren eines Gegenstandes (in einer Situation) immer schon ein Indi-

82 Ebd., 60.

83 Ebd., 61.

84 Ebd.

85 Ebd.

86 Vgl. auch Christof Kalb: *Desintegration. Studien zu Friedrich Nietzsches Leib- und Sprachphilosophie*, Frankfurt/M. 2000; K. Haucke: *Leben und Leiden*.

87 Vgl. Andreas Arndt: *Unmittelbarkeit*, Bielefeld 2004; V. Schürmann: *EnzPhil-Vermittlung*.

viduieren im Rahmen einer individuierten Situation ist – die je konkrete Situation des je konkreten Lebensvollzuges ist dort nicht gedacht als Induktion über alle Entitäten *in* dieser Situation, sondern die individuierte Situation ist das Le-benselement, das Medium aller Individuierungen situierter Gegenstände⁸⁸ – und also ist die individuierte Situation auch noch Medium des Leibseins. Dieses Moment ist besonders nachdrücklich von Misch herausgestellt worden, der jedes ›gegenständliche‹ Ausdrucksverhalten in einem ›vor-gegenständlichen‹ wurzeln lässt.⁸⁹ Aber auch für Plessner ist diese Sache klar, wie exemplarisch sein geradezu euphorischer Verweis auf die »atmosphärischen Sinne« Tellenbachs belegt.⁹⁰

88 Vgl. V. Schürmann: *Hermeneutisches Sprechen*, 269-274; s.o., Kap. 1.1.

89 Vgl. Georg Misch: *Aufbau Logik*, insbes. 138ff.

90 Vgl. Helmuth Plessner: »Anthropologie der Sinne [1970]«, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Frankfurt/M. 1980-1985, Bd. 3 (1980), 317-393, hier: 393. – Der Oralsinn als Sinn für das »Atmosphärische« ist für Tellenbach der Grund aller sinnlich vermittelten so genannten Subjekt-Objekt-Verhältnisse, insbesondere der Grund seiner selbst im Sinne des Riechens und/oder Schmeckens *von etwas*. Mit großer Klarheit formuliert Tellenbach den entscheidenden Unterschied: »Wissenschaftliche Untersuchungen der oralen Sinnlichkeit können von zwei Gegensatzpaaren ausgehen. Vom Gegensatzpaar Subjekt – Objekt her kann gefragt werden, wie ein mit dem Vermögen des Riechens begabtes Subjekt ein duftgebendes Objekt (bzw. einen Duft als Objekt) in der Wahrnehmung erfasst, in welchen Qualitäten sich das Objekt darbietet und an welche quantifizierbaren Verhältnisse ein solcher Vorgang gebunden ist. Die hier auf das Objektivieren des *Objektes* gehende Einstellung kehrt sich um, wenn nach den Wirkungen gefragt wird, die das duftgebende Objekt [...] ausübt. [...] In beiden Akten ist das Objekt *unipolar*. Das zweite Gegensatzpaar, von dem die Untersuchung ausgehen kann, ist das von Subjekt und Welt. Von dieser Gegenüberstellung her stellt sich die Frage: Wie ist das Welthafte dem Subjekt in der Rezeptivität des Oralsinns gegeben und wie das emanierende Subjekt der (Mit-)Welt. Zeigt allein schon die Vergegenwärtigung dieses Fragens, dass eine mit allem Objektivieren zwangsläufig angestrebte Vereinzelung [...] nicht durchführbar ist, so macht die Tatsache der in der oralsinnlichen Wahrnehmung immer mitgesetzten *Bedeutung* eine disjunktive Einstellung schlechthin unmöglich. ›Das Riechen‹ oder gar ›das psychotisch gestörte Riechen‹ lässt sich auf dem Hintergrund einer objektivierenden Vereinzelung von Subjekt und Welt nicht thematisieren. Anders als bei den Objekten der höheren Sinne, auf die sich viel eher Prinzipien einer Teilbarkeit anwenden lassen, ist das Riechbare immer homogen.« (Hubertus Tellenbach: *Geschmack und Atmosphäre. Medien menschlichen Elementarkontaktes*, Salzburg 1968, 19f.)

Plessners Umstellung von Unmittelbarkeit auf vermittelte Unmittelbarkeit – generell, und hier zunächst in Bezug auf das Leibsein – hat somit systematische Konsequenzen. Es ist ein feiner Unterschied, der tatsächlich Unterschiede macht. Im exzentrischen Lebensvollzug liegt nämlich nunmehr ein dreifaches Verhältnis vor: Exzentriker sind noch einmal in ein Verhältnis zu jener gegenstandskonstitutiven Doppelaspektivität gesetzt. Es ist diese *Dreiheit*, auf die Beaufort selbst eindringlich hinweist:⁹¹ Dem Exzentriker »ist der Umschlag vom Sein innerhalb des eigenen Leibes zum Sein außerhalb des Leibes ein unaufhebbarer Doppelaspekt der Existenz, ein wirklicher Bruch seiner Natur. Er lebt diesseits und jenseits des Bruches, als Seele und als Körper *und* als die psychophysisch neutrale Einheit dieser Sphären. Die Einheit überdeckt jedoch nicht den Doppelaspekt, sie lässt ihn nicht aus sich hervorgehen, sie ist nicht das den Gegensatz versöhnende Dritte, das in die entgegengesetzten Sphären überleitet, sie bildet keine selbständige Sphäre. *Sie* ist der Bruch, der Hiatus, das leere Hindurch der Vermittlung, die für den Lebendigen selber dem absoluten Doppelcharakter und Doppelaspekt von Körperleib und Seele gleichkommt, in der er ihn erlebt. Positional liegt ein Dreifaches vor: das Lebendige ist Körper, im Körper (als Innenleben oder Seele) und außer dem Körper als Blickpunkt, von dem aus es beides ist. Ein Individuum, welches positional derart dreifach charakterisiert ist, heißt *Person*.«⁹²

Das Einnehmen dieses »Blickpunkts« ist für Exzentriker keine *Option*, die sie ergreifen können oder auch nicht, sondern exzentrische Positionalität *ist* es, dreifach positioniert zu sein. Und insofern ist für *Exzentriker* auch jenes Leibsein kein Verhältnis der Unmittelbarkeit, denn im Vollzug *aller* ihrer Mensch-Mensch-Welt-Verhältnisse gucken sich Exzentriker gleichsam selbst zu. – Beaufort bleibt jedoch bewundernswert konsequent, und hält der Sache nach auch jetzt, nach der Einführung dieser positionalen *Dreiheit*, weiter an der Rede von Unmittelbarkeit fest. Denn ihm gilt nicht die *Dreiheit* als solche als Exzentrizität, sondern er nimmt *eines* der drei Momente – nämlich (nur) jenen Blickpunkt – als ein exzentrisches Körperhaben, während die beiden anderen Momente weiter als zentrische Verhältnisse gelten.⁹³

Das scheint mir jedoch philologisch und sachlich nicht zutreffend zu sein: Exzentrizität *ist* ein Dreifaches, und im Vergleich zu (bloßer) Positionalität kommt jenes dritte Moment des Blickpunkte auf den Doppelaspekt nicht einfach hinzu, sondern es kommt auf eine solche Weise hinzu, dass es die beiden ande-

91 J. Beaufort: *Lebensphilosophie*, 70.

92 H. Plessner: *Stufen* [1928], 292f.

93 J. Beaufort: *Lebensphilosophie*, 70.

ren Momente nicht so lässt – nämlich zentrisch –, wie sie vorher waren. Um es exemplarisch an einer Konsequenz aufzuzeigen: Plessner kennt nunmehr, ganz wie Marcel Mauss,⁹⁴ keinerlei *natürliche* Bewegungen von Exzentrikern:

»Wäre unsere physische Existenz kein Existieren, d.h. ein Verhalten zu Verhältnissen, sondern ein bloßes factum brutum, dann gäbe es weder eine Hermeneutik der höheren noch der niederen Sinne. Aufgabe einer Ästhesiologie des Leibes ist es, die spezifischen Konkretisierungsmodi der Verleiblichung unseres eigenen Körpers zu erkennen, eine Realisierung besonderer Art, von einerseits elementarer, andererseits kultivierbarer Bedeutung, die für kein Kulturmilieu als eine bloß biologische Angelegenheit abzutun ist. Von der schauspielerischen und tänzerischen Verkörperung bis zur verhüllend-enthüllenden Betonung durch Anzug und Schmuck, von den Eß- und Trinksitten bis zu den Konzentrationstechniken der Selbstbeherrschung und Entkörperlichung, vom simpelsten Spiel bis zum spezialisierten Sport wird das Thema durchvariiert und bietet Ansatzmöglichkeiten für die Analyse.«⁹⁵ – »In allen seinen Möglichkeiten und Richtungen will das Verhalten gelernt sein [...]. Selbst in den primitiven, der Natur scheinbar nächsten Kulturen steht der Mensch unter diesem Gesetz einer nichttierischen Daseinsform. [...] Es ist also nicht weit her mit der menschlichen Natürlichkeit oder genauer gesagt, zu weit her, um ihr mit biologischen Begriffen gerecht zu werden.«⁹⁶

Anders formuliert – und das scheint mir das zu sein, was auch Beaufort gerne sagen möchte –: Es gibt keine Exzentriker außerhalb ihrer Mitwelt. Die Dreiheit exzentrischer Positionalität manifestiert sich in der Dreiheit von Außenwelt, Innenwelt, Mitwelt. Es gibt (für Plessner) also keine zentrischen Tiere, die »zuweilen die Laune haben«,⁹⁷ sich zur Exzentrizität aufzuschwingen und einen Kontakt zu ihrer Mitwelt herzustellen versuchen, sondern exakt in dem Sinne, in dem Fische Wasserlebewesen sind, leben Exzentriker im Lebenselement der Gesellschaftlichkeit. Oder um einen Hinweis von Hannah Arendt aufzugreifen: »Für Menschen heißt Leben – wie das Lateinische, also die Sprache des vielleicht zutiefst politischen unter den uns bekannten Völkern, sagt – soviel wie ›unter Menschen weilen‹ (inter homines esse) und Sterben soviel wie ›aufhören unter Men-

94 Marcel Mauss: »Die Techniken des Körpers [1935]«, in: ders., *Soziologie und Anthropologie*, Frankfurt/M. u.a. 1978, Bd. 2, 197-220.

95 H. Plessner: *Sinne* [1970], 383f.

96 Ebd., 376.

97 M. Heidegger: *SuZ* [1927], § 12, S. 57.

schen zu weilen« (desinere inter homines esse).⁹⁸ – In diesem Sinne ist die Wortwahl von Krüger – »Ausgleichsbewegungen zwischen Exzentrierung und Rezentrierung«⁹⁹ –, auf die sich Beaufort beruft,¹⁰⁰ problematisch: »Exzentrierung« ist nichts, was Exzentriker noch eigens unternehmen müssten und was sie auch lassen könnten (z.B. dann, wenn sie sich gerade »rezentrieren«), und die sog. »Rezentrierung« ist für Exzentriker, im prinzipiellen Unterschied zu Tieren, bereits exzentrisch formatiert.

Es bleibt also dabei: Der Vergleich Plessners mit Schopenhauer ist eine Sackgasse, die als didaktischer Umweg ihre Berechtigung hat,¹⁰¹ in der Sache aber gezielter durch einen Vergleich Plessner – Feuerbach zu ersetzen ist. Bei Feuerbach ist das Beharren auf einem »passiven Prinzip«, also ein Konzept *bedingter* Freiheit, nicht nur kein Fremdkörper, sondern eingeklagtes Grundprinzip, das eine Anthropologie grundsätzlich von jeder theistischen Philosophie unterscheidet und deren Erbe offensiv ausschlägt. Als entscheidender Unterschied wird sich, bei Feuerbach und auch bei Plessner noch schwankend, ein Unterschied in der Ontologie herausstellen. Und *diesen* Unterschied nicht zu sehen, reproduziert sich dann auch noch bei Haucke. Völlig zu Recht klagt der nämlich ein, dass ein konsequentes Konzept bedingter Freiheit eine »substantielle[...] Auffassung von Individualität« verlangt¹⁰² – letztlich deshalb, weil nur dies die Unergründlichkeit des Individuellen gewährleistet.¹⁰³ Haucke aber identifiziert eine substantielle Auffassung mit dem traditionellen Konzept einer Substanzenmetaphysik, die man im Namen einer *bedingten* Freiheit auch gegen den Zeitgeist zu verteidigen hätte. Bewahrenswert an Schopenhauer scheint ihm daher gerade, dass dieser das Substanz-Akzidens-Modell weiterentwickelt habe, weil und insofern er »die Beziehung zwischen Substanz und Akzidens, zwischen Ding an sich und Erscheinung nicht mehr kausal [versteht]«. ¹⁰⁴ Aber Haucke führt selber vor, dass man eine substantielle Auffassung des Individuellen anders gewinnen muss, weil eine Substanzenmetaphysik kein Konzept bedingter Freiheit zulässt. Dort nämlich – und dies ist kein Lapsus, sondern nur konsequent – sind unveräußerliche indivi-

98 Hannah Arendt: *Vita activa oder Vom tätigen Leben* [1967], München, Zürich 2002, 17.

99 H.-P. Krüger: *LuW I*, 65f., 84, 100, pass.

100 J. Beaufort: *Lebensphilosophie*, 62.

101 K. Haucke: *Leben und Leiden*, 89.

102 Ebd., 97.

103 Ebd., 101.

104 Ebd., 94.

duelle Rechte »an ein substantielles Innen[!] gebunden«. ¹⁰⁵ Beziehungen zum »Außen«, insbesondere Beziehungen zwischen Personen, sind innerhalb einer Substanz-Akzidens-Ontologie notwendigerweise logisch sekundär, man mag ihre *faktische* Relevanz noch so sehr beschwören. »Das liberale Individuum ist nicht sein eigener Schöpfer, noch ist es autark und frei von anderen« ¹⁰⁶ – dies ist das Programm eines Konzepts *bedingter* Freiheit, wohl wahr. Aber dies bleibt auf der Basis einer Substanzenmetaphysik eine pure Versicherung. Plessners Dreiheit von Innen-, Außen- und Mitwelt bei Primat von Mitwelt ist auf dieser Basis nicht zu haben, und bleibt folglich in Plessners *Stufen* auch noch brüchig. Dort kann man nämlich studieren – ein didaktischer Umweg, der immerhin eine Tür offen lässt –, dass Plessner zwischen einer Substanz-Akzidens- und einer Prozess-Ontologie schwankt. ¹⁰⁷ Nur letztere gewährleistet die *Verbindlichkeit* der Unergründlichkeit des Menschen, d.h. die konsequente Absage an die Vorstellung einer noch nicht perfekt hergestellten Ergründetheit.

5.2.3 Das Verhältnis zu Josef König

Das Verhältnis der beiden Freunde Helmuth Plessner und Josef König ist (auch) vertrackt, und das Verhältnis ihrer Philosophien ist bisher nur in Umrissen sichtbar gemacht worden. Dieses Verhältnis genauer herauszuarbeiten, kann hier nicht Gegenstand sein. Ich beziehe mich lediglich auf einige wenige bekannte Textstellen des Briefwechsels und einige Prinzipien der Königschen Philosophie, um Plessners Ansatz besser profilieren zu können.

König stimmt der Plessnerschen Formulierung, dass *exzentrische Positionalität* und *Verschränkung* strukturell übereinkommen, durchaus zu. ¹⁰⁸ Gleichwohl hat er große Vorbehalte gegen den *naturphilosophischen* Zug der Plessnerschen Philosophie (oder vorsichtiger: gegen das, was er darunter versteht). Die Problemlage scheint mir die folgende:

Zweifellos ist es so, dass bei Plessner die Naturphilosophie eine Begründungsleistung für die Anthropologie zu übernehmen hat. Damit wäre die Anthropologie gleichsam die *abhängige* Größe, und das wiederum scheint nur verständlich zu sein, wenn die Wesensbestimmung des Menschen – Exzentrizität – der naturphilosophischen Untersuchung eben nicht vorausgesetzt wird, sondern

105 Ebd., 97.

106 Ebd., 98.

107 Vgl. Volker Schürmann: Heitere Gelassenheit. Grundriß einer parteilichen Skepsis, Magdeburg 2002, 107-116.

108 Josef König u. Helmuth Plessner: *Briefwechsel*, 168.

deren *Ergebnis* ist. Genau das suggeriert auch sowohl der Titel als auch die konkrete Darstellung des Plessnerschen Buches – *Die Stufen des Organischen und der Mensch: Von der offenen Positionalität über die geschlossene Positionalität hin zur exzentrischen Positionalität*. Dagegen erhebt sich der, z.B. von Heidegger formulierte, gewichtige Einwand, dass auch eine naturphilosophische Untersuchung Menschenwerk ist. Ein Zugriff etwa auf die offene Positionalität kann niemals ein direkter Zugriff auf die ontische Sache selbst sein, sondern ist bereits ein Blick auf diese Sache aus exzentrischer Positionalität heraus. Der in den *Stufen* dargestellte Stufengang kann der Sache nach nur eine Re-Konstruktion vom Ende her sein. Heidegger hat das auf die Formel des Primats einer Ontologie des Daseins vor allen anderen Ontologien gebracht. Und das ist auch für Plessner klar, ja in gewisser Hinsicht ist Plessner vielleicht der einzige Philosoph seiner Zeit, für den dieser Punkt tatsächlich nicht nur unstrittig, sondern die Grundlage all seiner Philosophie war. Die Konsequenz dieses Grundsatzes, *nirgends* einen direkten Zugriff auf Onta zu haben, ist nämlich die Selbstrelativierung des eigenen Philosophierens – und diese Konsequenz offensiv zu vertreten, ist mir niemand außer Plessner bekannt. Für Plessner war diese Konsequenz schon sehr früh exakt das, was er unter transzendentalphilosophisch-kritischer Philosophie im Unterschied zu dogmatischer Philosophie verstand.¹⁰⁹

Die sachliche Vertracktheit liegt nun darin, dass Plessner Heidegger in dieser Frage kritisiert, *obwohl* auch für ihn dieser Punkt klar ist. Plessner formuliert ein Meta-Bedenken – und wenn man nicht aufpasst, liest man das als Bedenken gegen Heideggers sachliche Grundthese. Für Plessner ist klar, dass jede Analyse vor-menschlicher Lebendigkeit bereits exzentrisch formatiert ist. Aber Plessners Anliegen ist, dies nicht aprioristisch-konstruktivistisch zu interpretieren,¹¹⁰ und d.h.: Plessners Anliegen ist, dass eine solche Einsicht in einen ›Primat‹ von Ex-zentrität nicht in *der* Weise formuliert und begründet wird, dass die Traditionslinie der Rede von der Sonderstellung des Menschen *über* der Natur reproduziert wird. Es ist diese (in seiner Sicht) *Gefahr*, die Plessner sieht und die er bei Heidegger auch realisiert sieht: Auch Heidegger kenne noch einen privilegierten Zugang zum Inneren; er verbleibe noch »im Banne jener alten Tradition [...]».

109 »Eine Philosophie, welche der Schwierigkeit des Anfangens dadurch Rechnung trägt, dass sie ihren eigenen Sinn als Inbegriff zukünftiger Leistungen hypothetisch voraussetzt, ist kritisch; *jede Philosophie, die anders verfährt, ist dogmatisch.*« (Helmuth Plessner: »Krisis der transzendentalen Wahrheit im Anfang [1918]«, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Frankfurt/M. 1980-1985, Bd. 1 (1980), 143-310, hier: 246)

110 Vgl. H. Plessner: *Stufen* [1928], 5f.

wonach der philosophisch Fragende sich selbst existentiell der Nächste« ist,¹¹¹ er sei »der Größe der Aufgabe nicht Herr geworden, weil er die Frage: was ist das Sein – für beantwortbar hält«. ¹¹² Ein unstrittiger »Primat« von Exzentrizität muss *derart* formuliert und begründet sein, dass zugleich die Sonderrolle des Menschen depotenziert ist in der und durch die Gegenbewegung, menschliche Organismen als Naturkörper wie jede andere auch, d.h. in einer Reihe neben allen anderen liegend zu konzipieren. Es geht Plessner eben darum, den Doppelaspekt von Geist- und Naturwesen zu wahren, und das auch und gerade in der philosophischen Selbstverständigung. Als psychophysisch indifferente personale Lebewesen sind geistige Leistungen des Menschen naturgebunden und natürliche Vollzüge je schon geistig formatiert: »naturgebunden und frei, gewachsen und gemacht, ursprünglich und künstlich zugleich«. ¹¹³ – Falls man dieses Meta-Bedenken als Einwand gegen *jeglichen* Primat von Exzentrizität liest, dann kann man in Plessners naturphilosophischem Ansatz nur das Programm eines *direkten* Zugriffs aufs Ontische entdecken. Das liegt dann aber nicht an Plessner, sondern daran, den Witz von Plessners Meta-Bedenken erst gar nicht mitbekommen zu haben (um ihn *dann* ggf. begründet kritisieren zu können). König gegenüber stellt Plessner diese Differenz sehr klar heraus:

»Was Sie sagen, ist mir natürlich aus der Seele gesprochen. Ich sehe die »intelligible Zufälligkeit« des naturphilosophischen Ansatzes, das noch nicht innerlich Geführtsein der »Methode« vollkommen und will darüber hinaus, – aber nur, um es zu legitimieren; um zu begründen, dass die exzentrische Position die Legitimation (nicht *auch* eines naturphilosophischen Ansatzes ist, wie ich es bei der Niederschrift des Buches und der Einleitung noch glaubte, sondern) *nur* eines naturphilosophischen Ansatzes ist. Denn: Exzentrizität lässt sich als »Rechts«grund für die Gleichgültigkeit jedes Ansatzes nachweisen – wie in ihr zugleich auch die Überwindung des Historismus gegeben ist, speziell auch des Historismus der Philosophiegeschichte. Exzentrische Mitte einnehmen heißt eben: ihr entgleiten *und* in ihr drinstehen [...]. Diltheys Satz, dass alles Große vom Bewusstsein seiner Endlichkeit begleitet sein muss, erhielt so einen über Pathos und Ethos hinaus konstitutiven Sinn. Um dieser Kovarianz willen ist die Anthropologie philosophisch, aber nicht die Philosophie und nicht *die* Vorbereitung zur Philosophie. Sie ist überhaupt nicht ausgezeichnet dem Range nach oder der einzig legitime Ansatz zur Philosophie, auch sie selbst erfährt an sich das Schicksal der Exzentrizität. Hier finde ich den eigentlich schwachen Punkt bei Heidegger, der noch an einen ausgezeichneten Weg (der Ontologie) glaubt in der Rückin-

111 Ebd., V.

112 Josef König u. Helmuth Plessner: *Briefwechsel*, 179.

113 H. Plessner: *Stufen* [1928], 32.

terpretation der Frage auf den angeblich sich Nächsten: den Fragenden (als ob wir fragen könnten, wenn wir nicht gefragt wären!). Nun könnte man leicht das Gegenteil dessen zeigen, was Heidegger macht: den Primat des Seins vor der Frage (= als der *an* das Sein *gestellten* Frage). Und ich glaube, dass Sie – sicher nicht ganz mit Unrecht – mich zunächst so als Gegenspieler Heideggers sehen: kein Primat des *Ontologischen* vor *dem* *Ontischen*, sondern des *Ontischen* vor dem *Ontologischen*; darum quasi unbekümmerte Direktheit in der Wendung zur äußeren ›Natur‹anschauung, bewusstes Überspringen des angeblich (und ja trotzdem auch wirklichen) sich vorgelagerten Existenzsubjekts! Und doch ist das nicht die ganze Weite dessen, was Natur hier bedeutet und naturphilosophischer Ansatz. Vielmehr: die in und mit der Exzentrizität gegebene Irrelevanz des Ansatzes und der Untersuchungsrichtung, die Primatlosigkeit in dieser Situation, das Gefragtsein jeder *gestellten* Frage [...]. Setzen wir die Welt wieder in ihre Rechte (›wieder‹ ist gut, sie hat sie noch nie gehabt: erst lässt man sie von Gott geschaffen sein, später vom Menschen).«¹¹⁴

Heute ist es Gutmann, der Plessner jene »unbekümmerte Direktheit« zur Last legt – freilich ohne von jener »ganzen Weite« des naturphilosophischen Ansatzes auch nur irritiert zu sein.¹¹⁵

Gutmann versteht unter einer »ontologischen« Aussage eine solche, die sich hinsichtlich ihrer Geltung auf einen ontischen Sachverhalt bezieht – im Unterschied zu einer Konzeptualisierung. Seiner Ansicht nach ist es klar, dass Plessners Rede vom lebendigen Ding als ›grenzrealisierendem Ding‹ »eine Existenzaussage« sei.¹¹⁶ Ganz in diesem ontischen Verständnis von Ontologie nimmt er auch Plessners Rede von Seinsunterschied, was vermeintlich einen »ontologischen«, und keinen konzeptualisierten Unterschied meine: ein »*Seinsunterschied*«, also nicht nur eine methodische Bestimmung.«¹¹⁷ Ganz explizit wird dann der Unterschied von indikatorischen und konstitutiven Merkmalen der Lebendigkeit als ein »ontischer« behauptet.¹¹⁸ Dagegen spricht nun sehr heftig Mehreres:

114 Josef König u. Helmuth Plessner: *Briefwechsel*, 175-177.

115 Mathias Gutmann: »Der Lebensbegriff bei Helmuth Plessner und Josef König. Systematische Rekonstruktion begrifflicher Grundprobleme einer Hermeneutik des Lebens«, in: Gerhard Gamm, Mathias Gutmann u. Alexandra Manzei (Hg.), *Zwischen Anthropologie und Gesellschaftstheorie. Zur Renaissance Helmuth Plessners im Kontext der modernen Lebenswissenschaften*, Bielefeld 2005, 125-157.

116 Ebd., 139.

117 Ebd., 135.

118 Ebd., 141.

In erster Linie ist Gutmanns Lesart rein philologisch nicht zu halten. Gerade wenn er schon den Vergleich mit König bemüht, zeigen die oben zitierten und auch ihm bekannten Stellen des Briefwechsels, dass Plessner keine Onta beschwört. Es ist geradezu umgekehrt so, dass Gutmann sich keinen Reim auf dasjenige Anliegen Plessners macht, das sich in jener »Unbekümmertheit« manifestiert. Nicht anders ist der Befund, wenn man die *Stufen* selbst heranzieht. Es ist ganz offenkundig, dass Plessner phänomenologisch, und nicht über Onta redet. Durchgehend ist von Körperdingen *in der Anschauung* die Rede; es geht nicht um ontisches Sein, sondern um das Sein der Anschauung. Exakt am Ende gerade des Abschnitts über indikatorische Wesensmerkmale schreibt Plessner in einer Klarheit, die nichts zu wünschen übrig lässt: »Daraus irgendwelche ontologischen Schlüsse zu ziehen, ist jedoch ein sehr gefährliches Beginnen. Man sollte nie direkt aus phänomenologischen Sachverhalten in ontologische Aussagen übergehen. Das Sein, das erscheint, ist zwar auch Sein, aber nicht das ganze Sein, wie es an ihm selbst und in ihm selbst weset und ist.«¹¹⁹ Und auch im Abschnitt *Formulierung der Ausgangsfrage in methodischer Hinsicht* steht explizit: »Kein postulierter Primat des Objekts.«¹²⁰ – Es mag ja sein, dass das alles nur verbale Bekundungen Plessners sind, die er im konkreten Vorgehen nicht einlöst. Aber *das* wäre dann immerhin zu zeigen, und nicht nur etwas zu behaupten, das Plessners Selbstverständnis diametral entgegensteht.

Und auch systematische Gründe sprechen gegen Gutmanns Lesart. Plessners Projekt ist das einer Transzendentalphilosophie, die ihre apriorischen Bestimmungen nicht *vor* der Erfahrung, sondern *mit* der Erfahrung platziert. Damit wendet er sich gegen das Konzept einer allgemeinen (transzendentalen) Logik, die dann auf beliebiges Material angewendet wird; hier liegt der ganze Sinn seiner Rede von »materialen Apriori«. M.a.W.: Es ist ein *transzendentalphilosophischer* Ansatz, und keiner, der Onta bemüht; der jedoch als *material-transzendentalphilosophischer* eine Bezugnahme auf je bestimmte Gegenstände verlangt. Verlangt ist hier also irgendeine kritisch-erträgliche Form einer Gegenstands-Ontologie, d.h. einer Kategorienlehre des je bestimmten Gegenstandes. Also das, was mit Marx »die eigentümliche Logik des eigentümlichen Gegenstandes« genannt werden kann, was Vygotskij einmal in Bezug auf die Psychologie die »Notwendigkeit eines *Kapitals*« genannt hat, und was später besonders schön von Bloch ausgearbeitet worden. In den *Schichten der Kategorie Möglichkeit* findet sich eine *Dreiteilung* von Objekt, Gegenstand und Sachverhalt, und Bloch postuliert nachdrücklich eine eigenbedeutsame Dimension einer Ontologie resp.

119 H. Plessner: *Stufen* [1928], 126.

120 Ebd., 72.

»Kategorienlehre« zwischen dem Ontischen und der Erkenntnistheorie, was nicht eine unnötige Verdoppelung des Objekts sei. In solcher Sicht der Dinge folgt zwar aus einer Ablehnung ›bloßer‹ Methodologie oder auch ›bloßer‹ Erkenntniskritik der Sache nach eben eine Ontologie, aber die hat nunmehr nichts mit jenem Gutmannschen Verständnis von Ontologie zu tun.

Der Stachel von König scheint mir quer zum Vorwurf von Gutmann zu liegen. Königs eigenes Philosophieren ist gleichsam getragen von dem Impuls, die *logische* Analyse so weit als irgend möglich zu treiben – *logisch* hier im Sinne einer dialektischen Formanalyse, nicht im Sinne der formalen Logik. König geht akribisch solchen Bedeutungsunterschieden nach, die durch die *Form* des sich-Ausdrückens generiert werden. Ein bekanntes Beispiel ist die Form von All-Sätzen, denn bekanntlich sagt der Satz ›Alle Menschen sind sterblich‹ gerade nicht das, was er vermeintlich und wortwörtlich sagt, nämlich eine Induktion über alle einzelnen Menschen, sondern formuliert einen Konditionalsatz: ›Wenn x ein Mensch ist, dann ist x sterblich.‹ Und König ist gleichsam *der* Spürhund für bis dahin noch gänzlich unbekannte Beispiele solcher *logischen* Bedeutungsformatierungen. Und das richtet sich gegen zu *vorschnelle* materiale Argumentationen. So kanzelt er Heidegger (und Hartmann) geradezu ab, bereits dort einen *ontologischen* Unterschied zu bemühen, wo man hätte die logische Analyse noch weitertreiben können.¹²¹ Die Folge sei je ein Ismus, sprich: eine Ideologie, was bei unaufgeregter Formanalyse zu verhindern wäre. Logik könnte ›dazu beitragen, dass Metaphysik, wenn sie auftritt, durch die rechte Tür hereinkommt.‹¹²²

Richtet man diesen Stachel nun gegen Plessners Ansatz, dann wird der Impuls der *materialen* Apriori wieder fraglich. Oder besser: das *Verhältnis* jener beiden Dimensionen des philosophischen Koordinatensystems – transzendente Logik einerseits und eigentümliche Logik des eigentümlichen Gegenstands andererseits – rückt in den Blick. Und hier scheint so etwas wie Komplementarität beider Ansätze vorzuliegen. Plakativ gesprochen: Von König her kann und muss man einige Plessnersche Unbekümmertheiten reparieren, um das anders und besser sagen zu können, was Plessner sagen wollte. Umgekehrt ist (jedenfalls bei bisherigem Stand der Veröffentlichungen und der König-Forschung) etwas unerfindlich, wo König jene Tür der Metaphysik verortet, um in *seinen* Ansatz überhaupt materiale Unterschiede einfließen lassen zu können – geschweige wo König diesseits einer ach so neutralen und anti-ideologischen *logischen* Analyse ethisch-ontologische Farbe bekennet. Oder noch plakativer: Königs Philosophie-

121 Vgl. J. König: *FS Misch* [1947/49]; J. König: *Ontologischer Beweis* [1948].

122 J. König: *Logische Unterschied* [1953ff.], 516.

ren »entgleitet« exzentrischer Mitte, während Plessners Philosophieren etwas unbekümmert vorschnell in ihr »drinstehen« mag.

Im hier fraglichen Kontext macht das die *Bedingtheit* des phänomenologischen Vorgehens Plessners kenntlich. Auch eine *phänomenologische* Beschreibung ist nicht unschuldig, sondern hat *ihr* eigenes Apriori. Der logisch-apriorische Einsatz, den eine phänomenologische Beschreibung u.a. zählt, ist die Verrechnung der Erscheinungen auf eine Ding-Eigenschaft-Struktur. Das ist nicht nichts, und auch nicht alternativlos. König profiliert demgegenüber die Dreiheit von Substanz, Attribut und Modus – u.a. mit der Konsequenz einer vernichtenden Kritik an Plessners Rede von »Wesen«, die allzu unbekümmert die Rede von »Widersprüchen« in Kauf nehme.¹²³ Gerade solchen Unterschieden im

123 In einem Aufsatz von 1934 über das Wesen der Philosophie hat sich Plessner nachdrücklich dazu bekannt, dass es denkerische Situationen gibt, in denen »Widersprüche« zuzulassen und nicht per Dekret zu verbieten seien (vgl. Helmuth Plessner: »Die Frage nach dem Wesen der Philosophie [1934]«, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Frankfurt/M. 1980-1985, Bd. 9 (1985), 96-121, hier: 99f.). Dem hat König ebenso entschieden widersprochen (Josef König: »ad Plessners Aufsatz »Die Frage nach dem Wesen der Philosophie« [1934/35]«, in: *Nachlass Josef König*, Universitätsbibliothek Göttingen, Cod. Ms. 93.3; vgl. Michael Weingarten: »Philosophische Anthropologie als systematische Philosophie – Anspruch und Grenzen eines gegenwärtigen Denkens«, in: Gerhard Gamm, Mathias Gutmann u. Alexandra Manzei (Hg.), *Zwischen Anthropologie und Gesellschaftstheorie. Zur Renaissance Helmuth Plessners im Kontext der modernen Lebenswissenschaften*, Bielefeld 2005, 15-31, hier: 29) – Freilich ist das Wort »Widerspruch« hier hoch unglücklich, denn denkerische Situationen, um die es Plessner geht, sind *antinomische*, wie sie in den mengentheoretischen und semantischen Paradoxien kenntlich gemacht wurden, und wie sie traditionell in der philosophischen Skepsis – dies der Kontext der Plessnerschen Ausführungen – notorisch quälen, denn was soll es heißen, dass ein Skeptiker halbwegs Gewissheit vorführt in dem Wissen, dass es keinerlei Gewissheit gibt? – So ist es einerseits vielversprechend, solche denkerischen Situationen *nicht* mittels des Plessnerschen Ding-Eigenschafts-Modells, sondern mit Königs Substanz-Attribute-Modi-Modells zu rekonstruieren – wenn »Philosophie« ein »hinterhergesetztes Subjekt« (König) ist, stellt sich die Frage eines »Widerspruchs« in gänzlich anderer Weise –; andererseits gibt es bei König in jenem Textentwurf keinerlei Hinweis darauf, dass er das *Anliegen* von Plessner überhaupt verstanden hätte, geschweige würdigen könne. Was insofern bestenfalls die halbe Wahrheit sein kann, weil jenes Plessnersche Anliegen – die Unbestimmtheitsrelation zum eigenen Philosophieren selbst einzunehmen – der Sache

logischen Grundansatz ist es geschuldet, dass König in Bezug auf Exzentrizität als einer »notwendigen Möglichkeit« sprechen kann, während Plessner zwar dasselbe Anliegen hat, aber nur gelegentlich den Ausdruck übernimmt, der Sache nach aber problematischerweise von Exzentrizität als einer »wirklichen Möglichkeit« redet.¹²⁴

Dieser Aufweis von Bedingtheit zieht eine Kontingenz in den Übergang von Grenzhaftigkeit/Aspektivität und Positionalität ein. Positionalität könnte statt des Gegensatzes »Begrenzung«/»Grenze als Übergang haben« auch anders fundiert werden – z.B. durch einen modalen Unterschied der Bewegung eines Naturkörpers, wie dies etwa im Rahmen der Tätigkeitstheorie der Kulturhistorischen Schule geschieht. In der Reflexion seines Vorgehens bestreitet Plessner diese Kontingenz nicht nur nicht, sondern vertritt sie geradezu emphatisch; im konkreten Vorgehen jedoch leugnet er sie, denn »Positionalität« ist dort, wo sie eingeführt wird, eine vermeintlich direkte Ableitung, ein Korollar, des besonderen Grenzverhältnisses erscheinender lebendiger Naturkörper.¹²⁵

5.3 DER ERTRAG DER PLESSNERSCHEN PHILOSOPHIE

Der Ertrag der Plessnerschen Philosophie in und für die Lebenswissenschaften liegt zunächst einmal schlicht in ihrem Stachel: Es bedarf einer Philosophie für eine reflektierte Lebenswissenschaft, weil und insofern in jeder lebenswissenschaftlichen Analyse bereits *irgendeine* Philosophie am Werk ist. Man kann, so Plessner, eine Philosophie nicht nicht in Gebrauch nehmen, wenn man einzelwissenschaftlich argumentiert – man kann das im schlechteren Fall unreflektiert und besserenfalls reflektiert tun. Insofern könnte man erwarten, dass sich die weit verbreiteten Naturalisierungsstrategien – nach dem Motto »Ein Bewusstseinsvorkommnis *ist* (im Wesentlichen) ein Gehirnzustand« – wenigstens in ein Verhältnis setzen zum Plessnerschen Grundsatz »Erfahrung gibt sehr viel, aber nicht ihre eigene Grundlegung«.

Freilich geht der Stachel genauso gegen (traditionelle) Philosophie: »Wir können den Menschen als exzentrisch betrachten, aber wir müssen es nicht.« Keine Philosophie kann ihren je eigenen Grund-Satz eineindeutig begründen und als einzig-vernünftigen herausstellen. Exzentrizität, und jede andere Wesensbe-

nach übereinkommt mit jener Charakterisierung von »Ironie«, die König im *Begriff der Intuition* selbst herausgestellt hat. (J. König: *Intuition* [1926], 212)

124 Vgl. V. Schürmann: *Hermeneutisches Sprechen*, 70f., 316-325.

125 Vgl. H. Plessner: *Stufen* [1928], 129.

stimmung des Mensch-seins auch, ist in entscheidender Hinsicht eine *Deklaration*, und nicht eine Ratifizierung einer qua Gott, Natur oder Vernunft gegebenen Bestimmung. Der Grundsatz der Unergründlichkeit des Menschen schlägt eben auch auf die eigene Philosophie durch: Man kann nicht einfach feststellen, dass das Mensch-sein wohl unergründlich sei. Plessner hält damit konsequent an dem Grundsatz Diltheys fest, dass wir das Leben nicht transzendieren können. Es ist schlicht ein anderer Aspekt als den, den Rickert kritisiert. Auch eine Reflexion des Lebens (die, wie Rickert zu Recht festhält, über das lediglich gelebte Leben hinausgeht) wird das Leben nicht von außerhalb des Lebens reflektieren, sondern ihrerseits ein Moment des Lebens sein. »Weltoffenheit kann nur Kontingenzerfahrung bedeuten. In diesem Sinne ist die Erfahrung des Auch-anders-sein-Könnens für Plessner im Wesen des Menschen verankert.«¹²⁶

Exzentrizität ist damit ein Dreifaches: 1. reflexiver Doppelaspekt – gewonnen in phänomenologischer Deskription und zugleich Maßstab der empirischen Analyse: *diese* Bestimmung muss immerhin empirisch vertretbar sein und den Mitteln des Naturkörpers konform; 2. ein positional Dreifaches – im Kern: die Grundlegung der phänomenologischen Beschreibung bzw. *deren* Maßstab; 3. das Moment der Deklaration; der Herdersche Zug, die geschichtlich belehrte Setzung einer Diskontinuität: »Nie ganz als Tier«.

Die zentrale Konsequenz lautet dann: Wir können unsere menschlichen Angelegenheiten nur selber regeln, und nichts und niemand nimmt uns dafür die Verantwortung ab. Die Zuschreibung von Lebendigkeit, von Exzentrizität, von Menschenwürde ist ein Akt des Anerkennens, und nicht ein Akt rein des Erkennens. Wann wir menschliches Leben beginnen lassen, wann wir es enden lassen, wen wir in den Kreis der Exzentriker aufnehmen oder auch nicht – diese und ähnliche Fragen, die in allen konkreten bioethischen Problemlagen auf dem Spiele stehen, können wir nur selber beantworten, und es hilft kein noch besseres Hingucken, um entscheiden zu können, ob eine befruchtete Eizelle wohl Leben oder Menschenwürde besitzt. Naturalisierungsstrategien solcher Art sind genauso ungereimt wie die einstmalige Auffassung, man könne Gott oder die menschliche Seele im All statt im Himmel suchen. Dass Naturalisierungen zudem das biopolitische Paradigma des Lagers bedienen, darauf hat Agamben eindringlich hingewiesen.

126 Bruno Accarino: »Geleitwort. Im Zeichen der Kontingenz und der Lebensphilosophie: Plessners möglicher Beitrag zur biophilosophischen Debatte«, in: Bruno Accarino u. Matthias Schloßberger (Hg.), *Expressivität und Stil. Helmuth Plessners Sinnes- und Ausdrucksphilosophie*, Berlin 2008, 17-24, hier: 20.