

IV. Die Frontstellung des Menschen

Bisher erblickten wir im $\eta\theta\omicron\varsigma$ eine gewisse *Verhaltenheit* der in die Erscheinung tretenden menschlichen Existenz, sich dem Erscheinenden nicht *à corps perdu* hinzugeben, sich aus der Antizipation dessen, was zur Erscheinung kommen soll, gewissermaßen herauszunehmen, sich in der Stellungnahme zu demjenigen, was sich *unter dem Horizont einer Welt* zeigen mag, nicht zu überstürzen. Das *Dasein* des Menschen als In-der-Welt-Sein hielten wir uns *vom Leibe*. Die *Selbsterscheinung* menschlicher Existenz, wie sie in ihrer leibkörperlichen Erscheinung hervortritt, macht uns *zu schaffen*. Ein ungebrochenes, *integrales* Verhältnis zu ihr zu gewinnen, erscheint uns problematisch. An der in sich relucen-ten Gestalt der „schönen Individualität“ wurde dieses Problem zuerst vorgeführt. Auf sich selbst gestellt und im Freien aufgestellt, verbindet die *physiognomische Gestalt* des Menschen uns nicht zu einem konkreten Engagement. Daran ändert auch das Blendwerk der Einbildungskraft nicht viel. Der Ausdruck einer freien Seele, einer inneren Unendlichkeit des Geistes verschlägt uns bloß die Rede. Der Sinn der von ihr erhobenen Anforderung, wie Rilke sie in knappen Worten fasste, geht uns ab. Insofern wir, in der *reinen contemplatio* befangen, damit nichts *anfangen* können. Es lauert die Gefahr einer Schöngestei-erei, die um die Ecke längst schon auf uns wartet: in der ästhetisch verklärten, in sich ruhenden Gestalt des Menschen etwas Gottähnliches zu gewahren: „beau comme un dieu“.

Hegels „schöne Individualität“ ist als „ideale Kunstgestalt“ eine *Figur des Erhabenen*. Als solche ist sie eine Vergötterung der Selbsterscheinung des Menschen in seiner physiognomischen Gestalt. Entscheidendes Gewicht ist dabei der Inkarnation des Blickes beigemessen. Sie geschieht auf eine Art und Weise, in der die natürliche Morphologie des Menschen vollends gesprengt wird. Denn alle Äußerlichkeit und Beschränktheit soll nur als eine „*Äußerung*“ betrachtet werden, in welcher das Leben des Geistes „zu sich selbst zurückkehrt und bei sich bleibt“. ⁶⁶ Zu diesem Zweck muss die physiognomische Gestalt

66 Hegel, a.a.O., S. 157.

des Menschen völlig in sich relucen gemacht werden. Nicht nur die perspektivische *Verkürzung*, in der der Mensch seinen eigenen Leibkörper wahrnimmt, sondern auch die *opacité*, die Undurchdringlichkeit seines somatischen Leibes muss überwunden werden, damit eine vollständige *Konvertibilität* von äußerer Erscheinung und innerem seelischen Erleben erreicht wird. Das ist Hegels *Geheimnis*.

Es wird dem somatischen Leib eine „*Lebensseele*“ oder „*Lebenskraft*“ untergeschoben. Diese drängt nach außen bis an die Hautoberfläche, wo sie ins Freie kommen und sich entäußern kann. Diese Fläche lässt Hegel mit der *unverkürzten* äußeren Erscheinung des körperlichen Leibes *koinzidieren*. Sie wird völlig transparent gemacht, indem ihr an allen Punkten, an denen die Lebensseele hervordrängt, ein tausendfaches Auge eingepflanzt wird. Nur so kann die Entäußerung der Lebensseele „*Ausdruck*“⁶⁷ einer inneren Unendlichkeit der Seele bzw. des Geistes werden. In die Tieflage des Auges wird der Blickpunkt eingesetzt; von ihr aus *durchbohrt* der Blick das Auge. In diesem „sehenden“ Blick wird die Seele nach Hegel „gesehen“. Was diese innerlich bewegt, kann darin aufgenommen, fassbar gemacht werden. Die Lebensseele, die in dem Inneren des somatischen Leibes insgeheim als dessen immanente Zweckmäßigkeit tätig ist, wird, indem sie nach außen drängt und an der Hautoberfläche erscheint, in dem tausendäugigen Argus *umgeboren*. Diese *Konversion* der Lebensseele zur freien Lebendigkeit des Geistes, seines inneren Erlebens, ist das Werk der produktiven Einbildungskraft. In dieser vollzieht sich dasjenige, was J. G. Droysen als „*divinatio*“ bestimmte: das Geheimnis der „Empfängnis in der Begattung“.⁶⁸ Diese *divinatio* ist eine Konversion. Nach Hegel bedeutet diese *Konversion* nicht nur, dass „das Äußere mit einem Inneren *zusammenstimmt*“. Es handelt sich nicht nur um einen Akkord, einen Zusammenklang. „Das Äußere muß mit einem Inneren *zusammenstimmen*, das *in sich selbst zusammenstimmt* und eben dadurch sich *als sich selbst* im Äußeren offenbaren kann.“⁶⁹ Darin liegt nach Hegel „die

67 A.a.O., S. 158.

68 J. G. Droysen, Grundriß der Historik, a.a.O., § 11, S. 329; „als tauche sich Seele in Seele“; vgl. seine Vorlesungen, a.a.O., S. 26.

69 Hegel, a.a.O., S. 157.

Wahrheit der Kunst“.⁷⁰ Ein solches in sich selbst zusammenstimmendes Innere ist die „Seligkeit des Gottes“. Im Äußeren offenbart es sich dadurch *als* es selbst, dass es die physiognomische Gestalt des Menschen „zur idealen Gestalt“ kunstvoller Schönheit durchbildet. Diese wird uns in der strahlenden Gestalt des Phoibos Appollo offenbar.⁷¹

Dem Menschen ist es nicht vergönnt, „sich *als sich selbst* im Äußeren zu offenbaren“. Er vermag sich darin nur zu *bekunden*. In dieser Bekundung dürfte vielleicht eine stille „Botschaft“ enthalten sein. Nicht wie er sich darin selbst zu *erkennen gibt*, sich selbst darin *vorführen* möchte, indem er etwa kundgibt, worauf es ihm, indem er in die Erscheinung tritt, dabei *selbst* „ankommt“, steht zur Diskussion. Wie er auf uns zukommen kann, indem er in die noch „stumme“ Erscheinung tritt, wie er ein *Antlitz* gewinnen kann, in welchem wir ihm begegnen können, uns eben darin „anspricht“, steht zur Frage. Dazu muss der *Vorzug* des Gesichts als „Ort“ des Sichtbarwerdens des Menschen zurückgeschraubt werden. Denn nur so kann das *Antlitz* zur Erscheinung gelangen.

In seiner Lektüre neutestamentlicher Schriften ist es H. Barth nicht um die *Inkarnation des Blickes*, sondern um die *Fleischwerdung des Wortes* zu tun. Nicht die Vergötterung der menschlichen Gestalt, sondern das Rätsel der *Menschwerdung Gottes* fesselt ihn.⁷² Das geschieht nicht im Lichte eines Religionsbekenntnisses; vielmehr ist es ein Anliegen „existenzieller Erkenntnis“.⁷³ Umfragt ist menschliche Existenz in der Suche nach einem existenziell *verbindlichen* Anspruch, der menschliche Existenz zu ihrer „vorzüglichsten Möglichkeit“ auffordert. Das geschieht in der Richtung einer „*transzendental transzendierenden*“ Transzendenz, die die „Virtualität des Blickes“, seine

70 Ebd.

71 A.a.O., S. 159: „Diese Kraft der Individualität, dieser Triumph der *in sich konzentrierten konkreten Freiheit* ist es, den wir besonders in antiken Kunstwerken in der *heiteren Ruhe* ihrer Gestalten erkennen.“

72 H. Barth, Existenzphilosophie und neutestamentliche Hermeneutik, a.a.O., S. 171ff., S. 207ff., S. 240–241, S. 243–251, S. 297ff., S. 313–317.

73 A.a.O., insbes. S. 150ff.; wenn es sich gerade um „*Brennpunkte menschlicher Existenz*“ handelt, „an denen die Existenzfrage in einer integralen *Rückhaltslosigkeit* und in einer *Schärfe der Aktualität* aufgeworfen [...] wird“, „versäumt“ die existenzphilosophische „Erkenntnis“ es nicht, „sich von den Urkunden evangelischer Erkenntnis Aufschluß geben zu lassen“. Zur umsichtigen, „existenziell-hermeneutischen“ Hinwendung zum Lebensgehalt evangelischer Überlieferung – „in jener *indirekten* Rede, die aller philosophischen Aussage *über* ‚Existenz‘ zu eigen ist“ – vgl. insbes. Kap. V, Zur Hermeneutik des Neuen Testaments, S. 271.

Tugendhaftigkeit und Kraft zu überwinden versucht.⁷⁴ Um diese Richtung zu finden, muss er gebrochen werden, die „Achse der Welt“, auf der er sich stellt, aus ihrer waagerechten Stellung gehoben, eine *Axialverschiebung* errungen werden. Schwieriger dürfte es sein, einer solchen Umgewichtung, die H. Barth über die Ästhetik hinausführt, mit *phänomenologischen* Mitteln näherzukommen. Wenn es sich um einen „deontologischen Anspruch“ handelt,⁷⁵ lässt die „Phänomenologie des menschlichen Daseins“ uns durchweg im Stich. Aber vielleicht doch nicht ganz.

„Existenzielle“ *Entschiedenheit* bezieht sich auf die *Freiheit* des Blickes. Damit wird etwas *vorweggenommen*, was als *Vor-*entscheidung von Gewicht ist. Auch in ihr wird die natürliche Morphologie des Menschen nämlich auf etwas „Geistiges“ hin ausgedeutet. Insofern bewegt auch eine existenzielle Analytik, die sich zum Hebel existenzieller „Erkenntnis“ macht, sich noch auf der Bahn einer Phänomenologie des „Geistes“, wenn auch nicht mehr in dem Kometenschweif Hegels. „Irgendwelche Spannung ist *konstitutiv* für die Züge eines Gesichts, die nichts Natürlich-Morphologisches, sondern etwas *Geistiges* sind.“⁷⁶ Das Gesicht wird als vorzüglicher Ort des „Sichtbarwerdens“ des Menschen hier auf etwas hin ausgedeutet, was als Freiheit des Blickes angesprochen wird. Auf die *Verwandlung seiner natürlichen Morphologie* kommt es dabei an. Sie wird hier als eine „Frontstellung“ gefasst.⁷⁷ Das Gesicht gewinnt eine „*facies*“, mit der es als *Front* etwas „Kriegerisches“ auf sich hat. Wie das Gesicht auf uns *zukommen* kann, wie es uns dabei in seiner „stummen“ Erscheinung ansprechen kann, wird hier – *im Hinblick auf die Freiheit* des Menschen, seines In die Welt Sehens – ausgelegt. Diese „Erkenntnis“ der Existenz, ihrer sinnfälligen Erscheinung, ist für die Grundhaltung der „Existenzialanalytik“ von ausschlaggebender Bedeutung. Logos und Ethos werden hier in einem spezifischen „existenziellen“ Modus miteinander

74 H. Barth, a.a.O., S. 114ff. und S. 272ff.; zur „Mitte der Virtualität“ bzw. zum „Quellpunkt existenzieller Virtualität“ als „Ich-Hypostase“, „als Punkt der *Ausstrahlung von Kräften*“ vgl. Erkenntnis der Existenz, a.a.O. S. 183; vgl. dazu seine aufschlussreichen Ausführungen in: Existenzphilosophie und neutestamentliche Hermeneutik, a.a.O., S. 338–340.

75 H. Barth, Erkenntnis der Existenz, a.a.O., S. 183–184.

76 H. Lipps, Die menschliche Natur, a.a.O., S. 25.

77 A.a.O., S. 26.

verbunden: dem eines „*Existenzials*“. Ein *Weltverhältnis* „unter einem Horizont zu entscheidender Möglichkeiten“⁷⁸ wird hier aufgenommen und in die Gewähr der „Frontstellung“ *fazialer Konfrontation* gestellt. Die Verhaltenheit des Ethos wird hier in einen „Welthorizont“ hineingestellt, in den menschliche Existenz durch ein spezifisches „*existenzielles Engagement*“ hineintritt. Als *facies* macht dieses Gesicht *nicht betroffen*. Es ist eine *Front*, an der das Gesicht die Freiheit des Blickes *er kämpft*. Dazu werden seine Züge zu einer *Spitze* gebündelt. Das antizipatorische Tendieren „*pointiert sich*“ im Blick. Dieser Blick *springt hervor*, indem er die Gesichtszüge bündelt. In dieser Bündelung bezeugt er seine *Kraft*. Die Dinge bringt er damit „*ins Treffen*“. Diese gehen dem Blick nicht nur in dem Sinne dessen an, was dem Sehen irgendwie „*anmuten*“ kann, was es dabei „in den Sinn“ bekommen, worauf es dabei gebracht werden kann. Das „Anmutige“ wird *übertroffen*. Insofern tritt in dieser Fazialität etwas *zurück*. Im existenzialen „Sich-vorweg-Sein-bei“, im apriorischen Perfekt der Existenz wird eine Spur verwischt. Im *Vorsprung* des sich pointierenden Blickes wird etwas übersprungen, was ins *Hintertreffen* gerät. Die faziale Front, als welche das Gesicht hier *begriffen* wird, hebt sich über die *bloße Begegnung* der Dinge hinweg. Sie wird daraufhin „*gewendet*“, diese „*zuspitzend*“ zu „*fassen*“ zu bekommen, ins Treffen des hervorspringenden Blickes zu bringen. Die „*Hinsicht*“ übersteigert sich zu einer *Absicht*. Als faziale Front ist dieses Gesicht der Geburtsort einer *spezifischen „Intentionalität“*, in der der Blick „*da*“ oder „*anwesend*“ ist: der eines „*exzentrischen*“ Verhaltens, in dem er sich „*hält*“. ⁷⁹ Dieses „Sich-Halten“ wird von H. Lipps mit „*Entschiedenheit*“ angesprochen. „[...] Im Blick ist ein Verhältnis, eine Stellung zur Welt, – es ist eine Entschiedenheit darin *bedeutet*.“⁸⁰

Ins Hintertreffen gerät in dieser fazialen Front das *Antlitz*. Sofern damit *ein eigener Modus des Ansprechens* gemeint ist, der in der existenziellen „*Entschiedenheit*“ nicht angetroffen werden

78 Ebd.

79 A.a.O., S. 26.

80 A.a.O., S. 35.

kann.⁸¹ In dieser ist eine bestimmte „*Entscheidung*“ der Existenz zugunsten ihrer „vorzüglichsten“ Möglichkeit *schon* herbeigeführt und gefällt. Der vorspringende Blick drängt in den offenen Welthorizont hinein. Nur unter diesem kann er die Möglichkeiten seiner „Freiheit“ erproben; nur so kommt er selbst „ins Freie“. Auch in der fazialen Front wird der Blick *umgeboren*. Auch hier wird die physiognomische Gestalt menschlicher Existenz mit dem tierischen Körper verglichen. Nicht im Hinblick auf die *Transparenz* von Auge und Haut. Auf den „*kategorialen Unterschied menschlicher Züge*“ im Verhältnis zum tierischen Körper wird der Blick „gelenkt“. ⁸² Besonders wertvoll ist die sorgfältige Deskription, die H. Lipps bietet.

An die Stelle des großen „Okulars“ Hegels tritt – hier – die „*optische Einstellung*“. ⁸³ Um ihre „*Inschrift*“ im menschlichen Leibkörper geht es dabei. Dieser ist hier nicht „auf sich selbst“ gestellt und im Freien aufgestellt, in jener erhabenen Ruhe, die zugleich höchste Lebendigkeit, in jener Stille, die zugleich „Heiterkeit“ bedeutet. ⁸⁴ Die Konzentration ist eine *andere* als die eines „*sich als sich selbst Offenbarens*“ des Geistes: das Zusammenstimmen des Äußeren mit einem Inneren, das „in sich selbst zusammenstimmt“. ⁸⁵ Es ist die Konzentration der „*frontalen Stellung*“, die es auf ein *Treffen* abgesehen hat. Nicht ein blendender Strahlenkranz hebt die menschliche Gestalt *über* die Sichtbarkeit *hinweg*. In den „menschlichen Zügen“ tritt eine gebündelte Kraft *in* die Erscheinung. Diese führt den Blick über die „eventuale“ Erscheinung dessen, was künftig zur Erscheinung kommen mag, hinweg. Zum *Blickpunkt* pointiert, tritt der Blick *in* der gebündelten Kraft des *Sichtbarmachens* in die Sichtbarkeit hinaus. Indem er die Dinge trifft, prägt er ihnen eine Gestalt auf; er *stempelt sie* mit der Kraft seines Sehens.

81 Vgl. dazu H. Lipps, Untersuchungen zur Phänomenologie der Erkenntnis, a.a.O., I, S. 51: „[...] Konkret und realiter steckt in den Kategorien als *modi des Ansprechers*, d.i. letztlich im *Logos* die Verschränktheit in eben diese Welt als transzendente Antizipation. Nur intramundan kann die Welt *begriffen* werden.“ Inwiefern mit dem Antlitz ein Modus des „Ansprechers“ und des „Logos“ getroffen wird, dem nicht *ohne weiteres* ein *intramundan*es Begreifen entspricht, soweit eben „die *Verschränktheit* in eben diese Welt als *transzendente Antizipation*“ von ihm *betroffen* ist, und deshalb auch nicht auf den *Nenner des Kategorialen* gebracht werden kann, vgl. die Ausführungen unter V und VI.

82 H. Lipps, Die menschliche Natur, a.a.O., S. 26.

83 A.a.O., S. 25.

84 Hegel, a.a.O., S. 159: „Wir können in dieser Rücksicht die heitere Ruhe und Seligkeit, dies Sichselbstgenügen in der eigenen Beschlossenheit und Befriedigung als den Grundzug des Ideals an die Spitze stellen.“

85 A.a.O., S. 157.

Diese gebündelte Kraft nennt H. Barth „*Perspikuität*“.⁸⁶ „Die Richtung“, die sich „im Blickpunkt pointiert“, ist in der Tat „keine *sachlich* zu bestimmende und anzugebende Perspektive“.⁸⁷ Sofern die Perspektive nicht Besitz der *Sache*, sondern *Sache* des sich pointierenden Blickes ist. Sie wird von der Kraft des Blickes *ergriffen*. In seinem Sehen *macht* er die *Sache* dadurch sichtbar, dass er ihre aufeinanderfolgenden perspektivischen Erscheinungen auf etwas hin „ausdeutet“, worauf er es *im vorweg* „abgesehen“ hat. Darin liegt gerade seine „Intentionalität“, die in ihrer eigentümlichen „Perspikuität“ auf eine Gestalt lauert, in der die zur Erscheinung kommende *Sache* *in der Eventualität* ihres Erscheinens „zum Stillstand gebracht“ werden kann. Der „sich pointierende“ Blick stellt sich auf diesen *Fixpunkt* ein, indem er die Dinge *stellt*, d. h. ihnen eine Gestalt aufprägt, mit der er sie festhalten, an der er selbst Halt machen kann. Diese Perspikuität ist es, die uns auf „das *Kategoriale*“ menschlicher Züge im Vergleich zum tierischen Körper bringt. Um die *Kraft des Sichtbarmachens* geht es in der „optischen Einstellung“. Eben sie gelangt in der physiognomischen Gestalt zu ihrem „Ausdruck“. Das „Anwesen“ des Blickes eines Menschen, eben *in* seinem „exzentrischen Verhalten“, rückt in greifbare Nähe. Die angespannte, gebündelte Kraft „prägt“ die menschlichen Züge.

Die physiognomische Gestalt des menschlichen Leibkörpers fasst H. Lipps weder als „Sinnbild“ irgendeiner untergeschobenen „Lebensseele“ noch als „Gleichnis einer Handlung“ im Sinne L. Klages' auf – d. h. als „bildhafte Verdichtung“ einer inneren seelischen Regung oder Bewegtheit, die im körperlichen Leib auf den Nenner eines verstandenen, d. h. nachvollziehbaren Verhaltens gebracht wird.⁸⁸ Von einer „Rückkehr der Seele zu sich selbst“, „in ihrer Äußerung“⁸⁹ ist nicht die Rede. Ein bleibender Gewinn der anthropologischen Forschungen H. Plessners ist für ihn die Erkenntnis, „dass der Mensch immer in der *Ein-*

86 Vgl. dazu H. Barths Ausführungen zur „streng rationalen Beziehung zwischen *perspiziertem* und *perspektivem* Seienden“ bzw. zum „*Hindurchschauen* des Sehfeldes“ als „*Perspizieren*“ in: Philosophie der theoretischen Erkenntnis, a.a.O., S. 120–121.

87 H. Lipps, Die menschliche Natur, a.a.O., S. 25.

88 A.a.O., S. 15–16.

89 Hegel, a.a.O., S. 157.

heitlichkeit seiner leiblichen Natur reagiert“.⁹⁰ Insofern ist hier ein im Vergleich zu Hegel *neues „ungebrochenes“* Verhältnis zur Selbsterscheinung der in die Erscheinung tretenden Existenz am Werke. Es ist im „exzentrischen Verhalten“ gleichsam „zentriert“. Was die menschlichen Züge im Vergleich zum tierischen Körper „prägt“, kann nur an dem jeweils unterschiedlichen Weltverhältnis deutlich gemacht werden.

Während der Blick des Menschen *frei* ist, in die *Welt* sieht, „ist das Tier Zentrum seiner *Umwelt*“. Sein Auge ist sozusagen „*nur zum Sehen*“ da.⁹¹ In seinem Sehen kann das Tier nicht frei heraustreten. In seiner „Augenhaftigkeit“ ist es eben nicht „optisch eingestellt“.⁹² Sein Sehen bleibt vielmehr dem Sehorgan *verhaftet*, dem es *nicht entspringen* kann. Es hält sich in der Spur des organischen Ursprungs des Auges als eines Tastorgans auf. „An den gestielten Augen mancher Tiere, der Tiefseefische z. B., die wie Taster vorgeschickt werden, wird es nur auch sinnenfällig, wie das Tier sich dem zu *verhaften* sucht, was es ‚sieht‘.“⁹³ Was dem Tier fehlt, ist der *existenzielle „Vorsprung“* der menschlichen Sicht: es in der Perspektivität seines Sehens *im vorweg* auf etwas abgesehen haben. Daraufhin ist nach Lipps „das Tier nicht *anwesend* in seinem Blick“.⁹⁴ Für ihn ist z. B. „der Blick des Hundes ‚stumm‘; er *sagt* mir nichts darin, es fehlt der *Durchbruch* hierzu“.⁹⁵ Irgendeine „Absicht“ soll dem Tier in seinem „Herantasten“ nicht abgesprochen werden. Denn es *sucht* ja gerade, sich demjenigen, was es sieht, zu verhaften. Dieses „Suchen“ ist aber von der gebündelten Kraft des menschlichen Sehens *wesensverschieden*. Es trägt das Gesehene nicht *ins Offene einer Welt* hinein. Woran das Auge eventuell haftet, dem versucht das Tier sich in seinem Sehen zu verhaften. Die Bindung am Sehorgan wird nicht daraufhin *überwunden*, dass die Absicht des Sehens auch *aufgenommen* wird in der *Richtung* von „*Auseinandersetzungen*“, welche es

90 H. Lipps, a.a.O., S. 14; vgl. H. Plessner, Die Deutung des mimischen Ausdrucks. Ein Beitrag zur Lehre vom Bewußtsein des anderen Ichs (1925), Ges. Schriften Bd. VII, Frankfurt a. Main 2003, S. 71–129.

91 H. Lipps, a.a.O., S. 25.

92 Ebd.

93 Ebd.

94 A.a.O., S. 26.

95 Ebd.

über seine Umwelt hinausführt.⁹⁶ „Das Tier ist nicht frei zur Aufnahme solcher Richtungen.“⁹⁷ Sie sind in *Umstände* eingebunden, die jeweils *artspezifisch* sind. „Tieren ist ihr *Artcharakter* ins Gesicht geschrieben; etwas *Allgemeines* kommt darin zu je wechselnder Darstellung. Bzw. das hier *als Gesicht* zu sehen Versuchte ist nur als *physische Bildung* festzuhalten.“⁹⁸ Es kann nicht *als Physiognomie* gesehen werden. „Denn es liegt im Begriff einer Physiognomie, dass man *interpretierend* auf etwas hierin *Standhaltendes* zukommen kann.“⁹⁹ D. h. auf etwas, was hierin „zu sich selbst gekommen ist“ und daraufhin auch „verstanden“ werden kann.¹⁰⁰ Wie der Blick des Menschen in der fazialen Front *umgeboren* wird, im Vergleich zum Blick des Hundes z. B., dem hier kein „Gesicht“ zugesprochen wird, worin er „mir etwas sagt“, was „vernehmbar“ ist und meinerseits „angenommen“ werden kann¹⁰¹ – in dessen „stummem“ Blick ich zuhächst etwas „erraten“ kann – wird deutlich.

Das Gesicht des Menschen „*spricht*“. Es ist nicht die Sprache der *reinen contemplatio*, die uns die Rede verschlägt. Im Vergleich zum Artcharakter des Tieres ist es etwas „*Unverwechselbares, worin jemand ist*“, was dem Menschen hier ins Gesicht geschrieben ist.¹⁰² Die Art und Weise, wie der Mensch sich nicht etwa in Umständen verhält, als „Mitte seines – artspezifischen – Verhaltens“, sondern wie er „*sich immer irgendwie benimmt, sofern er sich in Lagen auf sich selbst hin beansprucht findet*“¹⁰³: seine „*exzentrische Positionalität*“ gelangt hier zum „Ausdruck“.

In der gebündelten Kraft des Sichtbarmachens tritt menschliche Existenz hier in die Erscheinung. Wie sie darin selbst „sichtbar“ wird, bezieht sich auf ihre Absicht, *Halt* zu gewinnen, sich der Welt zu *stellen*. Darauf ist sie in der ihr eigentümlichen „Optik“ *im vorweg* eingestellt. In den Lagen, in denen sie sich auf sich selbst hin beansprucht findet, in den Richtungen, in denen sie es

96 A.a.O., S. 27.

97 Ebd.

98 A.a.O., S. 25–26.

99 A.a.O., S. 28.

100 A.a.O., S. 27.

101 Ebd.

102 A.a.O., S. 25; vgl. S. 35: „Denn im Sehen *vollzieht man sich*; ich werde *angetroffen* in meinem Blick.“

103 A.a.O., S. 20; vgl. H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*. Einleitung in die philosophische Anthropologie, Ges. Schriften Bd. IV, a.a.O., S. 360ff.

in Auseinandersetzungen mit der Welt aufnimmt, gelangt diese Einstellung zu ihrem Ausdruck. Diese Front, die dem Menschen ins Gesicht geschrieben ist, ist *keine Konversion*, wie sie sich etwa in der *divinatio* vollzog. Sie ist etwas „Unverwechselbares, worin jemand ist“, was sich z. B. in der Weise, wie das Gesicht „sich im Schlaf entspannt, im Tod maskenhaft wird“ – wie es z. B. „erst physiognomisch die Nase usw. bestimmt“ – zeigt.¹⁰⁴ „Wie einer in die Welt sieht, das macht ihn gerade zu einem Selbst.“¹⁰⁵ Nur indem man *interpretierend* darauf zukommt als auf etwas in den unterschiedlichen Stellungen *Standhaltendes*, bekommt man es in die Nähe.

Ihrer organischen Bindung entsprungen, unter den Horizont der Welt tretend, hat menschliche Existenz *für sich* nichts Gottähnliches. Gleichwohl ist ihr In die Erscheinung Treten recht günstig *ausgefallen*. An dem „Gekonnten“ menschlicher Bewegungen z. B. im Vergleich zu denen des Tieres macht sich diese eigentümliche Beschaffenheit ihrer „Entschiedenheit“ bemerkbar. „Die *natürliche Sicherheit* der dem Tier *angeborenen* Bewegung fällt auf. Sie sind nicht in dem Sinne *gekonnt* wie die angeeigneten Fertigkeiten des Menschen, über die er *verfügt*. [...] Während der Sprung des Affen nur je nach den Umständen verschieden *ausfällt*, die Bewegungen der Schnecke gleichsam *gesteuert* werden durch den Boden, sind die Bewegungen des Menschen *frei*. Dass das Tier ‚sich verhält‘, ‚sich bewegt‘ – darin drückt sich keine Freiheit *zu* etwas aus; in dem ‚sich‘ ist lediglich eine Spontaneität bedeutet. [...] Die Vermögen des Tieres lassen es sich ermöglichen in Umständen“. Der Mensch „benimmt *sich*‘ aber irgendwie“. ¹⁰⁶ Indem er sich in Lagen immer auf sich selbst hin beansprucht findet, sind seine Bewegungen „schon *als Bewegung* verschieden von denen des Tieres“. ¹⁰⁷ Augenfällig wird, wie der Mensch sich hierin *zu sich selbst bestimmt*. ¹⁰⁸

104 H. Lipps, a.a.O., S. 25.

105 A.a.O., S. 26.

106 A.a.O., S. 19–20.

107 A.a.O., S. 20.

108 A.a.O., S. 103, Anm. 1: „Der Mensch ist nicht zu etwas, sondern *zu sich* bestimmt.“