

### 3. Menschen in Umwelten

---

Im weiteren Verlauf dieser Arbeit ist also eine Rekonstruktion des Prozesses zu versuchen, wie sich Gesellschaften vorab jeglicher „Steuerung“ bzw. Einschränkung auf eine spezifische „Rationalität“, vorab der immer engeren Kopplung des Systems stabilisierter Erwartungszusammenhänge an eine spezifische „instrumentelle“ Form, hinreichend Offenheit und Flexibilität für Rückkopplungen mit ihrer Umwelt, bei gleichzeitigem Erhalt grundlegender Verflechtungszusammenhänge, haben erhalten können. Bevor es Gesellschaften gab, haben schon unendlich viele Organismen diese Leistung vollbracht, in jeweils ganz spezifischen Umwelten ein exakt auf diese Umwelten abgestimmtes Maß notwendiger Flexibilität *und* hinreichender Stabilität zu entfalten. Auch dem Menschenvorläufer ist diese Abstimmung gelungen, schon bevor schließlich auch der Homo sapiens als bereits selbstbewusstes Wesen – doch noch ohne einen Begriff von Rationalität – sich als Form in Abstimmung mit seiner Umwelt hat stabilisieren können. In einer ersten Annäherung lohnt es, sich diese Abstimmungsleistungen des Menschen anzuschauen und hierzu zunächst auf einen Diskussionsstrang innerhalb der okzidentalen Wissenschaften zurückzugehen, der sich seit ihren Anfängen mit der Frage des Verhältnisses von Organismen und der Umwelt der Organismen beschäftigt. Es ist dies die auf Aristoteles zurückzuführende Diskussion um „Vitalismus“ und „Mechanismus“. Vor dem Hintergrund dieser Auseinandersetzung formulierte Helmuth Plessner ein Bild vom Menschen, das den obigen Ausführungen am ehesten gerecht wird, insbesondere weil es einen grundlegenden Rahmen zeichnet, wie das Verhältnis von Mensch und Umwelt in einer ersten Annäherung gedacht werden kann. Mit dieser ersten Skizze der Mensch-Umweltbeziehung werden weitere Probleme aufgeworfen, die dann zum nächsten Gliederungspunkt überleiten, in dem der Prozess der Genese der menschlichen, dann der gesellschaftlichen Formen ausführlich aufgearbeitet werden wird.

Zunächst ist zu untersuchen, was denn den Menschen *als Form* kennzeichnet. Oben wurden komplexe Systeme derart beschrieben, dass eine

Vielzahl von (relativ) losen und eher wenigen (relativ) festen Kopplungen vorab jeder rationalen Steuerung für ihre Adaptabilität und ihre Resilienz verantwortlich ist. Ein derart beschaffenes System lässt sich aber nicht deterministisch bestimmen, es lässt sich nicht definieren, weil es in jedem Augenblick bereits wieder zahlreiche Veränderungen vollzogen hat. Eine Definition ginge nur um den Preis, dass sich die Beobachtung gegenüber dem tatsächlichen gesellschaftlichen Wandel abschließt. Das gleiche muss nun auch für „den Menschen“ gelten, auch dieser verfügt demnach nicht über ein festes, objektiv bestimmbares *Wesen*, das hier definitiv voran gestellt werden könnte. Entsprechend gilt nun noch mehr, dass vom Menschen zu sprechen weiterhin bedeutet, ihn lediglich als Ereignis zu nehmen, das etwas anzeigt, ohne zu sagen, *was genau* es anzeigt. Seine Form ist dabei weiterhin *weitgehend* unbestimmt zu lassen, allein in ihrer Beziehung zur Umwelt ist die Form des Menschen zunächst näher zu beschreiben, bevor dann weitere Erörterungen das Bild schärfen.

### 3.1 Vom teleologischen Prinzip zur Neubewertung des Verhältnisses von Form und Umwelt

Für die gesamte Tradition, die heute als „Vitalismus“<sup>1</sup> bezeichnet wird, galt die Annahme, dass es eine, wie auch immer geartete „Lebenskraft“ geben müsse, die für den Prozess des Lebendigen, seine Einheit, verantwortlich ist. Mit „Entelechie“ bezeichnet Aristoteles diese Kraft, die auf eine Vervollendung hinstrebt, die als teleologisches Prinzip allen Entitäten ihre Einheit gibt. Die Seele als „vollendete Wirklichkeit“ organisiert den Körper, der Same bildet den Körper durch eine Art von Beseelung, eine „ars vitalis“, kraft eines besonderen Formprinzips, der „Entelechie“ (vgl. Driesch 1922: 13 und 15). Der Auftrieb der Evolutionstheorien (Vererbung) und die Entwicklung der Embryologie sowie die Untersuchungen zu dem Phänomen der Regeneration (Epigenese)<sup>2</sup> führten zu einer Wiederbelebung des vitalistischen Gedankens in der neuzeitlichen Wissenschaft. Im Mittelpunkt der Diskussion stand nun die Frage, ob generell die Strukturen und Funktionen

- 1 Der Vitalismus, so wie er den Denkansätzen der im Folgenden erwähnten Hans Driesch und Helmuth Plessner zugrunde lag, hat sich in der Auseinandersetzung mit dem Aristotelischen Entelechiebegriff als Folge des Cartesischen Dualismus von „res cogitans“ und „res extensa“, im Grunde sogar erst in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhundert formiert (vgl. Driesch 1922, zum Entelechiebegriff auch Wildfeuer 2003).
- 2 Vgl. hierzu das im Text folgende Beispiel der Seeigel bei Hans Driesch.

lebendiger Systeme allein mit den Mitteln der physikalisch-chemischen Naturwissenschaften kausal-mechanisch erklärbar seien, oder ob es hierzu spezieller immaterieller Faktoren bedarf, die, so Armin G. Wildfeuer im Handwörterbuch der Philosophie, „[...] planmäßig, zielstrebig (teleologisch) und eigengesetzlich (autonom) Gestalt und Funktion von Organismen mit bedingen, so dass sie einen selbstzentrierten Sinn und eine sinnstiftende, die Selbstregulation bestimmende Ganzheitsform haben“ (Wildfeuer 2003: 667).

Bereits in der Antike warf diese Frage das Problem auf, wie denn, einen solchen immateriellen Faktor angenommen, sich dieser zu dem „Materiellen“ des Organismus verhalte, in welchem Verhältnis beide Formen zueinander gedacht werden könnten. Während sich die Positionen über die Jahrhunderte hinweg unversöhnlich gegenüberstanden und die besseren Argumente mal auf der einen, dann auf der anderen Seite gesehen wurden, machte es die Beschaffenheit des „ars vitalis“, weder Stoff, noch Kraft zu sein, den Vitalisten in Folge der bedeutenden naturwissenschaftlichen Entdeckungen an der Schwelle zur Neuzeit zunehmend schwerer, ihre Annahmen gegen mechanistische Deutungen zu verteidigen. Die Beweislast hatte sich geradezu umgekehrt: Während anfangs der Entelechiefaktor als wahrscheinlich galt und von seinen Kritikern zu widerlegen war, war es nun naheliegender anzunehmen, dass die Besonderheit des Lebendigen nur noch nicht, wohl aber letztlich mit kausal-rationalen Mitteln zu erklären sei. Bis heute ist dieser Beweis nicht erbracht<sup>3</sup>, so konnte der vitalistische Gedanke insbesondere zum Anfang des 20. Jahrhundert neu aufleben. Immer wieder traten in den Wissenschaften Phänomene in Erscheinung, die rein „mechanistisch“ nicht erklärbar zu sein schienen, immer wieder rückte dabei das Verhältnis der Form zu ihrer Umwelt ins Zentrum der Aufmerksamkeit.

Der Biologe und Philosoph Hans Driesch, als vielleicht bedeutendster Vertreter der (neo-)vitalistischen Position, hatte im Jahr 1891 mit seinen Experimenten an Seeigeln das Phänomen der Epigenese untersucht und dabei festgestellt, dass die Teilung von Eizellen zu einem bestimmten Zeitpunkt dazu führte, dass sich zwei kleinere Ganzheiten, zwei vollständige Organismen entwickelten (vgl. Driesch 1891). Driesch war daher der Meinung, dass es in Organismen etwas geben müsse, dass diese zu ihrer Ge-

3 Dies gilt trotz aller Fortschritte bei der Entschlüsselung des Gengutes, an denen gerade vielmehr deutlich wird, dass die genaueste Kenntnis des „Materials“ (hier also der DNS) nichts über dessen komplexe Bedeutung als Teil eines übergreifenden Organismus auszusagen vermag. In dieser Bedeutungsfrage steht die Forschung weiterhin vor einem *verschlossenen* Buch und nicht, wie bereits Galileo Galilei von dem gesamten Universum behauptete, vor einem *offenen* Buch, dessen Sprache nur noch zu entziffern sei (siehe dazu Gliederungspunkt 6.3, S. 262-267).

stalt, zu ihrer Form führe, auch wenn diese Entwicklung zwischenzeitlich unterbrochen werde und der Formungsprozess erneut begonnen werden müsse. Der Biologe Jakob von Uexküll war in seinen Untersuchungen zu den Umwelten von Tieren ebenfalls zu dem Ergebnis gekommen, dass es eine Eigengesetzlichkeit, eine selbst gegebene Regel und einen Plan geben müsse, die mechanisch nicht hinreichend zu erklären seien. Von Uexküll vertrat die Ansicht, dass lebende Organismen mit ihrer Umgebung nicht kausal-mechanisch durch Ursachen und Wirkungen, sondern durch Zeichen verbunden seien, die eine *Bedeutung* für sie haben. Am Beispiel der Zecke argumentiert von Uexküll, dass es einen Plan geben müsse, der die Zecke dazu veranlasst, vollkommen blind über Zeiträume von mehreren Jahren<sup>4</sup>, lediglich mit Wärme- und Geruchssinn (um auf das Signal des Duftes von Buttersäure reagieren zu können) und einem allgemeinen Lichtsinn ausgestattet, auf einem Ast auf Nahrung zu warten, um sich dann in einem seltenen Moment als Reaktion auf ein bedeutungsvolles Zeichen auf einen Säuger fallen zu lassen (vgl. Uexküll 1983: 23ff.). Dieser Plan sei jedoch nur innerhalb einer dem Organismus entsprechenden Umwelt angemessen und auf aus dieser spezifischen Umwelt kommende Zeichen eingerichtet, und so gäbe es nicht die eine, sondern *für jede Art angemessene Umwelten*.

Organismen bilden mit ihren spezifischen Umwelten „Schaltkreise“. Das Modell des Schaltkreises zeige, so von Uexküll,

„[...] wie Subjekt und Objekt ineinander eingepasst sind und ein planmäßiges Ganzes bilden. [...] Alle Tiersubjekte, die einfachsten wie die vielgestaltigsten, sind mit der gleichen Vollkommenheit in ihre Umwelten eingepasst. Dem einfachen Tier entspricht eine einfache Umwelt, dem vielgestaltigen eine ebenso reichgegliederte Umwelt“ (ebd.: 27).

So ließe sich selbst das Phänomen der Seeigel-Teilung dahingehend erklären, dass jeder Organismus derart individuell und einmalig in eine ihm ebenso individuell und einmalig spezifische Umwelt integriert ist, dass er von dieser auch im Falle einer Unterbrechung der Entwicklung noch die notwendigen Informationen – seinem Plan gemäß – für seine Entwicklung erhält, dass die Umwelt also sozusagen dem Organismus genau jene Bedingungen „liefert“, die er für den nächsten Entwicklungsschritt benötigt, ja die den nächsten Schritt geradezu erfordert. Mit einem derart neu formulierten Umweltbegriff stellte von Uexküll zugleich das Instinktkonzept der Biologie grundlegend in Frage. So fragt er: „Benötigt die Eichel einen In-

4 Von Uexküll gibt einen experimentell gemessenen Hungerzeitraum von 18 Jahren an (vgl. Uexküll 1983: 29). Allerdings ist anzumerken, ohne dass das Beispiel damit seine Aussagekraft einbüßte, dass die moderne Biologie heute freilich über ein anderes Verständnis von Zecken verfügt.

stinkt, um eine Eiche zu werden [...]?" (ebd.: 65). Wenn man dieses verneine und statt des Instinktes einen Naturplan als ordnenden Faktor setze, so von Uexküll weiter, so würde man auch im Weben des Spinnennetzes oder im Nestbau der Vögel einen solchen Naturplan erkennen (vgl. ebd.: 65f.). Insofern sei der Instinkt nicht mehr als „[...] ein Verlegenheits-erzeugnis, das herhalten muß, wenn man die überindividuellen Naturpläne leugnet.“ Man leugne diese aber nur deshalb, weil „[...] man sich von dem, was ein Plan ist, keine rechte Vorstellung bilden kann, da er sicher weder Stoff noch eine Kraft ist“ (ebd.: 66).<sup>5</sup>

Für Driesch wie für von Uexküll war dieser Plan zwar aristotelisch *im* Organismus zu suchen, doch hatte er mit dem Modell des Schaltkreises bereits deutlich gemacht, dass sich dieser Plan nur in enger Verbindung mit der je spezifischen Umwelt zu verwirklichen vermag. Offenbar lässt sich auf die jeweils individuell spezifische Verklammerung eines Organismus mit seiner jeweils individuell spezifischen Umwelt kein allgemeingültiger Plan legen, vielmehr muss jeder Organismus in Relation zu der ihm spezifischen Umwelt beurteilt werden, will man ihn zur Gänze verstehen, ohne Bedeutendes in der objektivierenden Analyse auszuklammern. Den Organismus unabhängig von seiner Umwelt zu denken, löst ihn aus allen Bedingungen heraus, die ihn erst zu dem werden lassen, als was er sich dieser Analyse stellt.

Dieses Denken lässt sich auch auf den Menschen übertragen, wenn gleich von dem Vitalismuskonzept im eigentlichen Sinne nun mehr abzulassen ist, sollte damit doch in erster Linie der Kontext vorab skizziert werden; denn nur vor diesem Hintergrund erschließt sich der Bedeutungsgehalt der Plessner'schen Theorie der exzentrischen Positionalität des Menschen. Auch die menschliche Form steht mit ihrer je spezifischen Umwelt in einer unlösbaren Beziehung, die sich gegenüber Objektbegriffen verschließt. Ohne den Bezug zur Umwelt *ist* die menschliche Form nicht; den Menschen als Objekt zu denken, verfehlt dessen phänomenalen Charakter. Die philosophische Anthropologie Helmuth Plessners versucht konsequent, das objektivistische Verständnis vom Menschen zu überwinden, den Menschen als Prozessphänomen, als sich ständig neu realisierendes Produkt einer Wechselwirkung zu beschreiben, dessen „Plan“ sich in der Relation zwischen Organismus und Umwelt in jedem Augenblick neu ent-

5 In ganz ähnlicher Weise äußert sich auch Dieter Claessens über Instinkte: „Wobei man sich mehr und mehr darüber klar werden muß, daß die Wendung ‚Instinkte‘ nur eine Verlegenheit gegenüber der Frage darstellt, wie und woher denn Koordinierung *im* Tier, *zwischen* Tieren und zwischen Umwelt und Tieren entsteht, woher sie kommt“ (Claessens 1970: 127, Hervorhebungen im Original).

wirft. Für die vorliegende Arbeit kann aus dieser Konzeption des Menschen Bedeutendes gewonnen werden.

### 3.2 Zur Untrennbarkeit von Mensch und Umwelten – das Menschenbild Helmuth Plessners

Das Denken der philosophischen Anthropologie des beginnenden 20. Jahrhunderts führte die hermeneutische mit der phänomenologischen Denktradition zusammen. Der Ansatz, das „Wesen“ des Menschen erkennen (Phänomenologie) zu wollen, dieses Wesen aber relationistisch als Bedeutung, eingewoben in einen Entstehungszusammenhang, der sich nur zirkulär erschließt (Hermeneutik), zu verstehen, führte Helmuth Plessner zu einer umfassenden Theorie der besonderen Seinsform des Menschen. Mit seinem Ansatz glaubte Plessner, die Problematik überwinden zu können, die sich ihm als die unüberwindbar scheinende Spaltung zwischen jenen Theoretikern darstellte, die meinten, das „Wesen“ des Menschen abschließend „mechanistisch“ bestimmen zu können, und jenen, die hingegen die Ansicht vertraten, dass hierzu immer die Annahme eines nicht mechanistisch erklärbaren Entelechie-Faktors benötigt werde. Weder die mechanistische noch die vitalistische Position schienen Plessner geeignet, die Frage nach den Bedingungen des Lebendigen zu beantworten, er sah die Lösung in der *Vermittlung* beider Positionen: Der Mensch, der im Mittelpunkt seines Interesses stand, ist *ein vermitteltes Wesen*, dessen Bedingungen weder substantiell, also mechanisch, noch durch eine zusätzliche „Komponente“ (Entelechie), erklärt werden könnten. Der Mensch ist nicht getrennt von seiner Umwelt (Umwelt hier i.S. von Uexkülls) zu denken, er steht zu ihr in einem prozessualen Verhältnis, aus dem er selbst erst hervorgeht.

Die Form des Menschen ist von seiner Substanz, wie von seiner Umwelt, nicht zu trennen: Form, Substanz und Umwelt realisieren sich erst *im Vollzug*. Die menschliche Form ist das *Produkt eines Prozesses der Grenzrealisierung*, so Plessner. Der Mensch ist in der Ambiguität gefangen, einerseits ein Leib zu sein und andererseits einen Leib zu haben, und ist daher weder allein als Körper, noch als Seele, sondern gegen diesen Unterschied indifferent zu verstehen (vgl. Plessner 1981: 64). Subjekt und Objekt stehen einander nicht gegenüber, sondern sind Bedingung der prozessualen Realisierung der Grenze. Subjekt, Objekt und Grenze machen die Form, die Aufmerksamkeit ist daher auf die Bestimmung *der Grenze* zu legen. Statt zwischen Wirkungseinheit und Ganzheit nur negativ zu unterscheiden, wie es Mechanisten und Vitalisten taten, wäre, so Plessner, die Grenze positiv

aufzuweisen, welche überschritten werden müsse, damit eine Gestalt die spezifischen Prädikate von Ganzheit zeige, denn: Das Überschreiten der Grenze ist die Bedingung der Form des Lebendigen (vgl. ebd.: 146). Lebendige Körper weisen „erscheinungsmäßig“ eine „prinzipiell divergente Außen-Innenbeziehung als gegenständliche Bestimmtheit“ auf, daher kommt es bei der Bestimmung der Form des Lebendigen auf *das Verhältnis* des begrenzten Körpers zu seiner Grenze an (vgl. ebd.: 149). Dabei, so Plessner weiter, sind zwei Fälle denkbar: Für unbelebte Körper ist die Grenze nur das „[...] virtuelle Zwischen dem Körper und den anstoßenden Medien [...]“, während bei lebenden Körpern die Grenze reell dem Körper angehört, die „[...] von sich aus das durch sie begrenzte Gebilde als solches von dem Anderen als Anderem prinzipiell unterscheidet“ (ebd.: 154).

Die Probleme, vor die sich alle Philosophen bei der Frage nach dem Vitalen gestellt sahen, sieht Plessner aufgehoben, indem er den Unterschied zwischen Anorganischem und Lebendigem als keinen für sich, „[...] sondern nur in seinen Konsequenzen oder seiner Erscheinung [...]“ (ebd.: 158. Im Original kursiv) erfahrbaren Unterschied bezeichnet. Die Form kommt nicht als Eigenschaft zur Substanz, sondern in deren dynamischer Abgrenzung von Innen und Außen, in der Realisierung der Grenze der Form gegenüber der Umwelt zustande. Das Lebewesen steht im Doppelaspekt der nicht ineinander überführbaren Richtungsgegensätze nach innen und nach außen (vgl. ebd.: 187). Das Problem der Ganzheit (bzw. der Form) könne daher auch niemals *kausalanalytisch* gelöst werden, weil die besondere Eigenschaft der Ganzheit gerade sei, dass ihr fehlt, was erscheinen könnte, jener „[...] in der oder jener Gegebenheitsweise faßbare Kern“ (ebd.: 173). Die Kategorien der Ganzheiten, Plessner spricht synonym auch von Modalen, sind logisch nicht zu begründen, weil sie nicht aus dem Sachverhalt der Grenzrealisierung, sondern aus dem *Gesichtspunkt ihrer Realisierung* abgeleitet werden. Die Form, die in eine Umwelt eingebunden ist, lässt sich demnach von dieser nur unter spezifischen Gesichtspunkten abgrenzen, wobei dem Prozessualen die zentrale Bedeutung zukommt. Die Form variiert, je nach dem Gesichtspunkt, unter dem sie sich selbst realisiert. Entsprechend variiert das, was als Mensch bezeichnet wird, unaufhörlich, je nach der jeweiligen Umwelt, von der er sich abgrenzt. Drei Formen solcher Umwelten des Menschen hebt Plessner gesondert hervor.

## Außen-, Innen- und Mitwelt

Die Welt, so Plessner, ist dem Menschen in dreierlei Hinsicht gegeben: Als Außen-, Innen- und Mitwelt. Der Mensch ist also nicht lediglich in eine Umwelt, sondern immer schon in drei grundlegend verschiedene „Umwelt-

weisen“ eingebunden. In jeder dieser drei Sphären hat es der Mensch „[...] mit Sachen zu tun, die als eigene Wirklichkeit, als in sich stehendes Sein, ihm gegenüberstehen. Alles ihm Gegebene nimmt sich deshalb fragmentarisch aus, erscheint als Ausschnitt, als Ansicht, weil es im Licht der Sphäre, d.h. vor dem Hintergrund eines Ganzen steht“ (ebd.: 366).

Die Außenwelt (Umwelt) stellt ein Kontinuum der Leere oder der räumlichen Ausdehnung dar, in die sich der Organismus eingliedert. Diese Eingliederung ist jedoch nicht als in einem Umfeld geschehend zu denken, sondern je schon als unaufhebbarer Doppelaspekt seiner Existenz als Körper (als Ding unter Dingen) und Leib (als absolute Mitte einer Sphäre) zu verstehen. Diese doppelte Perspektive von Körper und Leib findet sich auch in der Innenwelt wieder: „In der Distanz zu ihm selber ist sich das Lebewesen als Innenwelt gegeben“ (ebd.: 368). Innen und Außen bedingen sich gegenseitig, wobei auch auf die Welt der Körperdinge streng genommen der Terminus Außen gar nicht anzuwenden wäre, weil ja die so genannte Außenwelt nur das zur Welt gewordene und in sie eingegliederte Umfeld, die Umwelt (i.S. v. Uexkülls) ist, so Plessner sinngemäß an gleicher Stelle.

Überboten werden Außen- und Innenwelt von der Mitwelt, die als eigene Seinsschicht nicht auf Körper und Seele zurückführbar ist. Dem Menschen als exzentrisch positioniertem Wesen ist die Mitwelt immer real gegeben, er muss sie nicht erst als solche wahrnehmen. In der Mitwelt erkennt sich der Einzelne, die Mitwelt ist „[...] die vom Menschen als Sphäre anderer Menschen erfaßte Form der eigenen Person. Man muß infolgedessen sagen, daß durch die exzentrische Positionsform die Mitwelt gebildet und zugleich ihre Realität gewährleistet wird“ (ebd.: 375). Und weiter heißt es bei Plessner: „Die Mitwelt umgibt nicht die Person [...]. Aber die Mitwelt erfüllt auch nicht die Person [...]. Die Mitwelt trägt die Person, indem sie zugleich von ihr getragen und gebildet wird“ (ebd.: 376, im Original mit Hervorhebungen).<sup>6</sup> Die Sphäre des „Wir“ bezeichnet er daher als „Sphäre des Geistes“, sie sei die Voraussetzung für Natur und Seele:

6 Zur gleichen Zeit hatte neben Plessner auch George Herbert Mead (vgl. bspw. Mead 1980: 177-271) die Wir-Sphäre in ganz ähnlicher Weise charakterisiert: Für Mead ist Identität (im weiteren Sinne auch Bewusstsein) ebenfalls als Prozess zu denken, als permanentes Wechselspiel von „Mich“ (als Summe der durch Rollenübernahme erworbenen Elemente) und „Ich“ (als impulsiv aus dem „Unbewussten“ auftauchende Reaktion auf die Haltung anderer). Die „Mitwelt“ geht (auch) bei Mead jedem gegenstandsbezogenen Bewusstsein voraus, dies könne auch gar nicht anders sein: „Korrekt können wir sagen, daß die Erfahrung in ihrer ursprünglichen Form reflexiv wurde aufgrund der Anerkennung der Identität der anderen, und daß sich erst allmählich eine reflexive Erfahrung von Dingen als rein physikalischer Natur ausdifferenzierte“ (Mead 1987: 231). Meines Wissens geht Plessner jedoch an keiner Stelle seines Werkes direkt auf die Arbeiten Meads ein, doch kann man wohl ohnehin

„Geist ist nicht als Subjektivität oder Bewußtsein oder Intellekt, sondern als Wirsphäre die Voraussetzung der Konstitution einer Wirklichkeit, die wiederum nur dann Wirklichkeit darstellt und ausmacht, wenn sie auch unabhängig von den Prinzipien ihrer Konstitution in einem Bewußtseinsaspekt für sich konstituiert bleibt“ (ebd.: 378).

Damit läuft Plessners „Biosophie“ auf eine Soziologie zu, wobei jedoch die Mitwelt bzw. das Soziale gerade nicht als „soziale Umgebung“ gefasst, sondern als *Weltverhältnis* begriffen wird, das erst vom Menschen hervor- gebracht wird und welches den Menschen und seine Umwelt hervorbringt (vgl. Eßbach 1994: 28). Dieses Weltverhältnis unterläuft die Unterscheidung von Subjekt und Objekt, die „Sphäre des Geistes“ lässt sich nur als „subjektiv-objektiv neutral“ bestimmen (vgl. Plessner 1981: 378f).

### Drei „anthropologische Grundgesetze“

Die in den „Stufen“ formulierten drei „anthropologischen Grundgesetze“, die im Folgenden in aller Kürze erörtert werden, heben die Eingebundenheit des Menschen in die ihn selbst erst hervorbringende(n) Umwelt(en) weiter hervor. Es ist dies zunächst das Gesetz der „natürlichen Künstlichkeit“, dann das Gesetz der „vermittelten Unmittelbarkeit“ (Immanenz und Expressivität) und schließlich das Gesetz des „utopischen Standorts“ (Nichtigkeit und Transzendenz).<sup>7</sup> Mit ihnen verdeutlicht Plessner, dass „der Mensch“ sich mit seinem ganzen Sein auf Umwelt aus-, und Umwelt für sich einrichtet, seine ganze Konstitution auf diese Wechselbeziehung und entsprechend auf die Wahrnehmung von Umweltveränderungen ein- und ausgerichtet ist, während *zugleich* Umwelt wie ein eigenständiger „Akteur“ den Menschen auf sich ausrichtet, ihn erst konstituiert.

---

mit Blick auf diese Themenstellung mit Recht von einem „Diskursiven Feld“ sprechen, das zu dieser Zeit zahlreiche andere Autoren ebenfalls beschäftigte. Plessner äußert sich in dem Vorwort zur zweiten Auflage der „Stufen“ im Jahr 1965 zu den „überraschenden Übereinstimmungen“ etwa mit den frühen Arbeiten Jean-Paul Sartres, mit dem Werk Maurice Merleau-Pontys, aber auch mit den „entsprechenden Stellen“ bei Hegel, die ihm damals noch nicht bekannt gewesen wären, mit den Worten: „Konvergenzen beruhen nicht immer auf Einfluß. Es wird in der Welt mehr gedacht, als man denkt“ (Plessner 1965: XXIII).

7 Vgl. hierzu und zum Folgenden auch Arlt 2001: 121ff.

### Das „Gesetz der natürlichen Künstlichkeit“

Mit dem „Gesetz der natürlichen Künstlichkeit“ benennt Plessner den sich aus der exzentrischen Positionierung ergebenden Zusammenhang, dass sich der Mensch erst zu dem machen muss, was er schon ist (vgl. Plessner 1981: 383). Nur im Prozess, im Vollzug, in der Realisierung der Grenze wird der Mensch, was er ist. „Als exzentrisches Wesen nicht im Gleichgewicht, ortlos, zeitlos im Nichts stehend, konstitutiv heimatlos, muß er ‚etwas werden‘ und sich das Gleichgewicht schaffen“ (ebd.: 385). Dies gelingt ihm nur mit Hilfe außernatürlicher, von ihm erschaffener *Dinge*. Bedingung dafür, dass diese Dinge stabilisierend wirken können, sei jedoch, dass sie sich vom Prozess ihrer Entstehung lösen und ein Eigengewicht erlangen, anders wäre die Existenz in dieser „zweiten Natur“ nicht erreichbar. In diesem Bedürfnis nach Kompensation der Hälftenhaftigkeit, der Stabilisierung der Exzentrizität des eigenen Wesens, liege „[...] das Movens für alle spezifisch menschliche, d.h. auf Irreales gerichtete und mit künstlichen Mitteln arbeitende Tätigkeit, der letzte Grund für das *Werkzeug* und dasjenige, dem es dient: die *Kultur*“ (ebd.: 385). Der Mensch sei daher „von Natur aus künstlich“, so Plessner. Die Erfindungen, die vom Menschen geschaffenen Dinge, sind jedoch keine Schöpfungen aus dem Nichts. Der Mensch erfindet nichts, was er nicht *entdeckt* (vgl. ebd.: 395). Alle Vergegenständlichungen sind, um mit Georg Simmel zu sprechen, in ständiger Wechselwirkung mit der Umwelt situativ und bei Gelegenheit entstanden. Seine Erfindungen ent-decken ihm einen Sinnzusammenhang, der schon vor dem Werkzeug da war, in einem „glücklichen Griff“ (vgl. ebd.: 397); man könnte auch sagen, seine Umwelt, der „Geist der Mitwelt“ ent-deckt ihm diese Sinnzusammenhänge, die in ihr gemäß den Bedürfnissen des Menschen angelegt sind.

### Das „Gesetz der vermittelten Unmittelbarkeit“

Mit dem „Gesetz der vermittelten Unmittelbarkeit“ definiert Plessner Kultur als das Ergebnis notwendig produktiven Handelns des exzentrisch positionierten Menschen. Weil er in seiner Existenz immer unvollständig nach seiner zweiten Hälfte sucht, steht der Mensch über sich und arbeitet sich in rastlosem Tun ab, während er sich selbst in der Wirsphäre erfährt. Künstlichkeit bzw. Kultur ist ihm natürlich, weil sie das Mittel ist, mit sich und der Welt ins Gleichgewicht zu kommen, sich bzw. seine Grenze zu stabilisieren (vgl. ebd.: 396). Kultur ist ihm Mittel und Ergebnis zugleich. Wie der Mensch nur Mensch ist, wenn er sich zu diesem macht, er erst über die „kultürliche Vermittlung“ zu dem wird, was er schon ist, so ist die Produktivität „[...] nur die Gelegenheit, bei welcher die Erfindung Ereignis wird und Gestalt gewinnt“ (ebd.: 397). Plessner spricht von der *Korrelativität von Mensch und Welt*, die auf die Identität von Positionsform und Struktur

der dinglichen Realität zurückweise. Es gäbe für den Menschen kein Sein, das nicht exzentrisch vermittelt ist. Der Mensch kann deshalb nur erfinden, was er entdeckt. So komme es zu dem „glücklichen Griff“ in der Begegnung zwischen dem Menschen und den Dingen nicht deshalb, weil der Mensch schöpferisch tätig ist, sondern weil er stets nach etwas sucht, das er in Wahrheit schon gefunden hat: „Es wiederholt sich hier das [...] Verhältnis der Korrelativität des apriorischen und des aposteriorischen Elementes, wie es die Situation des Lebewesens oder die Anpassung an die Umgebung allgemein beherrscht, ja geradezu ausmacht [...]“ (ebd: 397).

Das Gesetz der vermittelten Unmittelbarkeit hebt darüber hinaus den *Ausdruckscharakter* des menschlichen Tuns hervor. Das Werkzeug, so war bereits gesagt, kann nicht erfunden, es kann nur entdeckt werden. Ohne eine Verwendungsmöglichkeit wäre der Hammer nicht erfunden, doch war der Tatbestand der Nützlichkeit des Hammers gegeben, als der Mensch diesen ent-deckte. Der Mensch suche nach der Form, die für einen Tatbestand gefunden werden muss, weshalb der schöpferische Griff eine *Ausdrucksleistung* sei. Der Tatbestand wird als Inhalt *in eine Form gedrückt*, durch die er *aus allem anderen herausgedrückt wird*, sich abhebt. Dies gelte auch für das psychische Ausdrucksbedürfnis, das seinen Grund wohl in der Tendenz habe, „[...] das Flüchtige des Lebens durch Gestaltung aufzubewahren und es übersichtlich zu machen“ (ebd.: 399). Ausdruck stiftet demzufolge Übersicht, er stabilisiert, indem er formt.

Die Expressivität als „Ausdrücklichkeit menschlicher Lebensäußerungen“ (vgl. ebd.: 399) folge notwendigerweise aus der exzentrischen Positionalität, weil diese das Lebenssubjekt in eine Lage versetze, in der es mit allem in indirekt-direkter Beziehung stehe. „Eine indirekt-direkte Beziehung soll diejenige Form der Verknüpfung heißen, in welcher das vermittelnde Zwischenglied notwendig ist, um die Unmittelbarkeit der Verbindung herzustellen bzw. zu gewährleisten“ (ebd.: 400). Die Beziehung des Menschen zu anderen Dingen ist eine indirekte, weil er im Zentrum seines Stehens steht. Er kann diese Beziehungen nur vermittelt erleben, und dennoch lebt er sie als direkte, unmittelbare Beziehung. Er weiß um die Indirektheit seiner Beziehung, steht aber nur in einer Beziehung zu den Dingen, die den Charakter der vermittelten Unmittelbarkeit, der indirekten Direktheit, eben der Gleichzeitigkeit habe. Er lebe in einem Umfeld von Weltcharakter: Dinge erscheinen ihm in ihrer Gegebenheit von ihrer Gegebenheit ablösbar und sind im oben beschriebenen Sinne doch nur *als Ausdruck von und durch den Menschen* als solche erfassbar. In Form von Wissen über das bzw. als Ausdruck von dem Objekt tritt die Vermittlung stets zwischen Subjekt und Objekt und tilgt dabei „[...] im Vollzug [...] den Menschen, als das hinter sich stehende vermittelnde Subjekt, es vergisst sich (er vergisst sich nicht!) – und die naive Direktheit mit der ganzen Evidenz, die Sache an

sich gepackt zu haben, kommt zustande“ (ebd.: 404). Die Exzentrizität vergisst sich im Vollzug des Wissens, der Vermittlung, des Ausdrucks, und doch wird die mittelbare Umwelt nur exzentrisch erfasst. Das Wissen fasst die „Realität in der Erscheinung, das Phänomen der Wirklichkeit“ (ebd.: 405). Diese Erscheinung verhüllt, indem sie enthüllt<sup>8</sup>, sie zeigt an, ohne sich selbst preiszugeben. „In solcher verdeckenden Offenbarung liegt das Spezifische des in der Erscheinung selbst Daseienden, des Verborgenen, des Für-sich- und An-Sich-Seienden“ (ebd.: 405).

Der Mensch erfährt Umwelt, die er selbst erst vor sich hinstellt, die er entäußert, vergegenständlicht, und entdeckt dann in ihr den „vitalistischen Plan“, wie er selbst sich ihr gegenüber zu verhalten habe, obwohl sie nicht ist, was sie zu sein scheint. Mensch und Umwelt stehen derart in einem sich stets *verbergenden* Kommunikationsverhältnis zueinander, *Objektivitätscharakter* dagegen erlangen Erscheinungen überhaupt erst durch diese vermittelte-Unmittelbarkeit. Nur in diesem vermittelt-unmittelbaren Sinne tritt ein Subjekt einem Objekt gegenüber; *alle wesentlichen diesem Objektivitätscharakter der vergegenständlichten Form zugrunde liegenden Abstimmungsleistungen bleiben dagegen verborgen*.

### Das „Gesetz des utopischen Standorts (Nichtigkeit und Transzendenz)“

In dieser Beziehung der vermittelten Unmittelbarkeit liegt auch der Grund aller Geschichte, aller Expressivität, dem dritten „anthropologischen Grundgesetz“. Expressivität ist stets nur als inadäquater Versuch der Äußerung innerster Lebensregungen zu verstehen, von vornherein zum Scheitern verurteilt, niemals zur Formung, zum Ausdruck der wahrhaftigen Lebenstiefe im Stande. Doch wird diese Unerfüllbarkeit nicht zum Verhängnis, zur Tragik, weil der vermittelten Unmittelbarkeit des Ausdrucks bereits ein „Kompromiss mit der Realität“ immer schon vorausgegangen ist. Wirklichkeit ist dem Subjekt schon unterworfen, „[...] durch seine Beobachtungen, Erfahrungen und Berechnungen gefügig gemachte Wirklichkeit“ (ebd.: 413); deshalb fängt die indirekt-direkte Beziehung zwischen Subjekt und Objekt den inadäquaten Ausdruck auf (ebd.: 411): Der Gegenstand „[...] entspricht für sich der Struktur des Bewusstseins von ihm.“ (ebd.: 414).

Jede Lebensregung als Tat, Sage oder Mimus bringt ihre Intention, ihren Inhalt in eine Form, zum Ausdruck; wieder sind Inhalt und Form nicht voneinander zu trennen, die Form ergibt sich in der Realisierung der In-

8 In seiner Arbeit „Produktive Arbeit, destruktive Arbeit“ definiert Lars Clausen das *Ritual* derart: „Das Ritual zeigt stets, was es verbirgt“ (1988: 97). So zeigt sich die ganze Umwelt als rituell aufgeladen, als des Menschen eigenes „Produkt“, dessen Entstehungsprozess ihm doch verborgen bleibt, das aber dennoch stets adäquates Handeln evoziert.

tention. Nur kann keine Äußerung tatsächlich adäquat sein, ihren Inhalt angemessen zum Ausdruck bringen, da die Intention nur vermittelt kommuniziert werden kann, sich die Intention jedoch stets mittels der Form, mittels des Ausdrucks verfälscht, und „[...] da das Streben nicht aufhört und nach Realisierung verlangt, kann ihm das Gewordene als Formgewordenes nicht genügen. Der Mensch muß sich erneut ans Werk machen“ (ebd.: 416). In dieser Variation des Ausdrucks, der Expressivität lässt der Mensch eine Geschichte hinter sich zurück. Die Expressivität ist der Grund für den historischen Charakter seiner Existenz, sie ist ihr Motor (vgl. ebd.: 416f.).

### 3.3 Zwischenfazit

Das Bild von der menschlichen Form, das Plessner vor dem Hintergrund der die gesamte okzidentale Philosophiegeschichte begleitenden Debatte um Vitalismus und Mechanismus zeichnet, kommt gänzlich ohne einen rational planenden Akteur aus. Der von ihm charakterisierte Mensch richtet sich nicht rational in einer „Natur“ ein, macht sich diese nicht zu einem klar definierten Objekt und ist entsprechend nicht unvorhergesehenen *Aktionen* aus „der Natur“ ausgesetzt. Alle Umweltformen sind sein ureigenes Produkt, so wie er selbst Produkt dieser Umweltformen ist und entsprechend ist er in all seinem Sein immer in diese Wechselbeziehung eingepasst, oder aber er vergeht – dann allerdings auch, ohne Umwelt resp. Natur dafür verantwortlich zu machen. Umwelt und Mensch bilden zusammengekommen eine Einheit, beide Seiten bringen einander zu gleichen Anteilen hervor.

Nun können erste Anhaltspunkte für die weiteren Überlegungen benannt werden. Obgleich alle diskutierten Formen, also Katastrophe, Gesellschaft, Umwelt und Mensch, sich einer klaren substantialisierenden Bestimmung entziehen, konnten sie doch derart *konstruiert* werden, dass der durch die Begriffe markierte Gehalt in Annäherung angezeigt wird, so wie er sich dieser Untersuchung als Problem stellt. Damit ist der Zirkel nicht durchbrochen, dass etwas zum Gegenstand der Untersuchung gemacht wird, von dem ein Verständnis längst schon vorliegt. Und doch vermeidet diese Herangehensweise einen Positivismus derart, dass sie den Bedeutungsüberschuss, den jeder der diskutierten Begriffe trägt, der sich einem jeden Beobachter unterschiedlich anzeigt, nicht aus den Überlegungen ausgrenzt, sondern vielmehr von vornherein die in alle Richtungen verweisende Offenheit der Formen betont. Als Kritik verstanden, wird gerade nicht vergessen, dass die Begriffe mehr bedeuten als das, was sich der wissenschaftlichen Untersuchung alsfügig erweist. Nicht an das sich unmittelbar Anzeigende wurde angeschlossen, wohl aber daran, dass die Untersuchung

nur deshalb im wissenschaftlichen Diskurs einen Platz einzunehmen vermag, weil die besprochenen Phänomene offenbar etwas *bedeuten*, sich ihre Bedeutung, freilich noch sehr allgemein, eingrenzen lässt, ohne sie damit doch bereits positivistisch zu reduzieren, zu verdinglichen, ihre Grenzen abschließend exakt zu bestimmen. Begriffe sind also nicht bedeutungslos, sie zeigen Bedeutung an, sie befähigen zum *Begreifen* der Welt. Zum *Erkennen* der Welt befähigen sie jedoch offenbar nicht, davon zeugt das Schwinden der wissenschaftlichen Objekte bzw. ihrer Begriffe und das umfassende Versagen des exakten naturalistischen Denkens, die Katastrophe adäquat zu begreifen, noch ihrer falsifizierenden Kraft, ihrer Fähigkeit zum Entsetzen etwas entgegen-setzen zu können. Das Dilemma, entweder auf Objektkategorien zurückgreifen zu müssen oder aber Wissenschaft selbst zu destruieren und damit handlungsunfähig zu werden, wird also zunächst derart aufgelöst, dass die tradierten Begriffe beibehalten, dass sie nun aber als über sich hinausverweisend und dynamisch gedacht und damit in ihrem Erscheinen als Bedeutungsträger genommen werden.

Die prozessuale Betrachtung der Katastrophe ließ derart bereits Bedeutendes zu Tage treten, dass ihre „Ursachen“ im Sozialen zu suchen sind, in der Bildung von Alltagsroutinen etwa. Die Betonung des Dynamischen und sich einer analytischen Beobachtung Entziehenden an Gesellschaften wies auf die Möglichkeit falscher Schlussfolgerungen einer reduktionistischen Konzeptualisierung hin, die nicht zwischen jeweils spezifischen Form-Umwelt-Relationen differenziert. Die Forderung Jakob von Uexkülls, Hans Drieschs und Helmuth Plessners, Umwelt nicht als Objekt, sondern allein relational in Bezug auf die von ihr sich abgrenzende Form zu denken, machte sogleich deutlich, dass die menschliche Form in jedem Augenblick und stets relational zu ihrer Umwelt ein neues Ganzes bildet, das erst die spezifische Umwelt determiniert. Bedeutend sind alle besprochenen Formen, nur daher sind sie durch einen Beobachter markiert. Was *genau* sie aber bedeuten, scheint nicht in dem, was sich zeigt, ergründbar. Ihre Bedeutung zu verstehen, so lässt sich daraus folgern, bedarf es eines umfassenden Einbezugs der Bedingungen, durch die sie für einen Beobachter zu einer Bedeutung gelangten.

Katastrophen bedeuten etwas für Organismen, so wie die menschliche Form und die Form der Gesellschaft einem Beobachter etwas bedeuten. Katastrophen zeigen nach der obigen Annäherung an, dass diese Formen bzw. Systeme, oder eben einfach Menschen oder Gesellschaften, nicht resilient genug gewesen sind, mit den rapiden und radikalen Umweltveränderungen umzugehen, sie das System ihrer Erwartungszusammenhänge nicht haben flexibel genug den veränderten Bedingungen anpassen können und schließlich die Form ihre Grenze verlor. Unter Hinzunahme der Hypothese, dass Katastrophenphänomene tatsächlich zunehmen, dass Atom-, Bio- und

Chemiewaffen ebenso wie Elektrosmog, BSE, Vogelgrippe, SARS, AIDS und andere Epidemien den Menschen heute mehr bedrohen als je zuvor, und angenommen, die Klimakatastrophe ist ein realistisches Szenario, so scheint die Fähigkeit, in jedem Augenblick auf mögliche Gefahren mehr oder weniger eingerichtet zu sein, dem „zivilisierten“ Menschen zunehmend abhanden zu kommen, werden – anders herum gesagt – diese Fähigkeiten immer häufiger und immer umfassender falsifiziert.

Diese Entwicklung ist bedeutend, sonst erfähre sie keinerlei wissenschaftliche Aufmerksamkeit. Während sich aber der Mensch bemüht, „denkend“ bzw. rational-analytisch seine Fähigkeiten zu verbessern, mit Risiken umzugehen, während er immer umfassender auf Spezialisten, Methoden und Technik setzt, steigt die statistisch angezeigte Katastrophenwahrscheinlichkeit ungebremsst, vielmehr exponentiell an. Die Falsifikation instrumentell-rationaler Methoden führt dabei jedoch nicht (mehr) zu deren Infragestellung, vielmehr scheint es, als koppelten Gesellschaften ihre gesamte Organisation unabhängig (oder gar durch diese noch beschleunigt) von den negativen Rückkoppelungen immer enger auf technisch-analytische, rationale Verfahren der Problemlösung. Sie verlassen sich auf dieses eine ganz spezifische Verfahren, ohne mehr Alternativen in den Blick zu nehmen, noch überhaupt solche denken zu können. Immer mehr Probleme werden aus dem Alltag verwiesen und dieser einen technisch-analytischen Verfahrensweise überantwortet, obwohl mit dieser Verfahrensweise vielleicht bereits eine kritische Schwelle überschritten ist, von der an sie mehr Probleme produziert, als sie zu bewältigen vermag. Die Alltagsbildung wird trotz einsetzender Nebenwirkungen immer umfassender.

Nun ist die Alltagsbildung, wie oben behauptet wurde, ein *allgemeines* Phänomen, das nicht erst die Moderne kennt, das aber doch offenbar nie zu so dramatischen Bedrohungen der gesamten Gattung geführt hat, wie jenen, vor die sich moderne Gesellschaften gestellt sehen. Es müssen also in der Moderne besondere Bedingungen den Prozess der Alltagsbildung verschärft haben; und es müssen die längste Zeit der Menschheitsentwicklung andere Weisen der Problemlösung genutzt worden sein, die dem Prozess der Alltagsbildung ausgleichend entgegenwirkten. Um herleiten zu können, wie trotz stets laufender Prozesse der Alltagsbildung, also des Ausblendens von Komplexität, komplexe Gesellschaften möglich wurden, um Antworten auf die Frage zu finden, die den „normalen“ Prozess der Alltagsbildung haben zu einer globalen Bedrohung werden lassen, ist nun ganz grundlegend der Prozess der Menschwerdung in Gesellschaft und Umwelt zu untersuchen.

Zunächst sind dazu noch erweiternde Klärungen vorzunehmen, welcher Art von Kategorien sich diese Arbeit bedient bzw. in welcher Weise sie – wie oben bereits auf die Begriffe „Katastrophe“, „Mensch“ und „Gesellschaft“ – auch im Folgenden auf grundlegende, tradierte Begrifflichkeiten

zwar zurückgreift, die sie jedoch nicht auf Objektbegriffe reduziert, sondern die sie als Anzeige, als Symbol für etwas Bedeutendes nimmt. Nun kann im Rahmen dieser Arbeit allerdings nicht mehr jede Kategorie einzeln umfassend hergeleitet werden, weshalb zunächst exemplarisch für die dann folgenden Überlegungen fundamentale anthropologische Kategorien „symmetrisiert“ werden, indem ihnen ihr naturalisierender Charakter genommen und ihre Historizität und ihr insgesamt unbestimmter Charakter, ihr unabgeschlossener Bedeutungsgehalt also, zurück verliehen wird. Die Arbeit fragt nach Grundlagen einer Katastrophensoziologie und in diesem Sinne ist auch der anschließende Gliederungspunkt zu lesen: Es geht auch darum, die Anthropologie insgesamt – im Rahmen der hier gegebenen Möglichkeiten – anzuschließen an die soziologische Katastrophendiskussion. Es wird angenommen, dass eine Katastrophentheorie, die die Geschichte des Menschen vergisst, nur katastrophenbeschleunigend wirken kann, dass dagegen seine *ganze* Geschichte wieder einzubeziehen, den Katastrophenprozess bis auf das Niveau des „normalen Scheiterns“ zu verlangsamen, zu „entschleunigen“ vermag. Die Historizität des Menschen aber lässt sich nur dann begreifen, wenn er nicht ontologisch gesetzt, sondern als Phänomen, das sich ständig in Wechselwirkung mit seiner Umwelt neu hervorbringt und das ständig neu hervorgebracht wird, gedacht wird. Noch bevor also tatsächlich von „dem Menschen“ gesprochen wird, ist immer schon die Eingebundenheit aller (organischen) Formen in ihre Umwelten hervorzuheben, um einem mechanistischen bzw. ontologisch-essentialistischen Reduktionismus vorzubeugen.