

HELMUTH PLESSNER: VON DER DESKRIPTIV- ZUR TRANSZENDENTAL-PHÄNOMENOLOGISCHEN METHODE

Scheler hatte den Versuch unternommen, den Aufstieg von den Seinsweisen des Lebendigen zur metaphysischen Besonderheit des Geistigen auf einem durch das Verfahren phänomenologischer Deskription vorgezeichneten Weg zu vollziehen. Er versuchte so, dem Absprung in eine theologische Metaphysik in der Empirie sozusagen eine Sprungchance zu verschaffen, deren Bahn seinem Gedankenflug schon im Bereich der Erfahrung so viel Kraft und eine solche Richtung gewährleisten sollte, dass er über den Boden des verhaltenstheoretisch Beschreibbaren hinausgetragen würde. Dass in die ›Wesensanalyse‹ der Seinsweisen und in ihre typologische Klassifikation schon implizite metaphysische Strukturierungsprinzipien und auch ungeklärte methodologische Vorannahmen eingegangen sind, hat Scheler nicht gesehen oder nicht sehen wollen.

Dem Begründer der Phänomenologie, Edmund Husserl, war es hingegen schon im Zusammenhang mit der Ausarbeitung der *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* klar geworden, dass der Übergang von der Phänomenbeschreibung zur Wesensanalyse Reduktionen einschließt, die innerhalb der Deskription selbst nicht mehr begründet werden können, dass vielmehr dann nach den Bedingungen der Möglichkeit einer Wesensform gefragt werden muss.¹ Eine Wesensform, die das logi-

1 | »Jede theoretische Wissenschaft verknüpft eine ideell geschlossene Gesamtheit durch Beziehung auf ein Erkenntnisgebiet, das seinerseits bestimmt ist durch eine oberste Gattung. Eine radikale Einheit gewinnen wir erst durch Rückgang auf die schlechthin oberste Gattung, also auf die jeweilige Region und die regionalen Gattungskomponenten, d.i. auf die in einer regionalen Gattung sich einigenden und sich eventuell aufeinander gründenden obersten Gattungen. Der Bau der obersten konkreten Gattung (der

Mensch – Natur sche Zentrum bildet, auf das hin alle beschriebenen Merkmale sich
Helmuth Plessner ordnen und dem sie als Akzidenzien beigelegt werden, kann nicht
und das Konzept in der Beschreibung gefunden werden, sondern wird bei der in je-
einer dialektischen der Beschreibung eingeschlossenen Auswahl und Deutung der Da-
Anthropologie ten schon vorausgesetzt. Beschreibungen geschehen im Rahmen
eines ihnen vorgeordneten Auffassungshorizonts. Die deskriptive
Phänomenologie erfordert daher nach Husserls späterem Verständ-
nis eine transzendente Begründung, und eben darum hat Husserl
den Schritt zu einer transzendentalen Phänomenologie getan.²

Helmuth Plessner, der vor 1933 gleichzeitig und in geistigem
Austausch und Widerstreit mit Scheler an der Universität Köln
lehrte, hat die Schwäche der Methode Schelers von Anfang an er-
kannt und sie durch eine entschlossene Rückwendung von einer
nur scheinbar grundlegenden Bestimmung des Gegenstands der
Anthropologie durch die Resultate der Erfahrungswissenschaften
(Biologie, Psychologie, Soziologie) zu einer philosophischen Un-
tersuchung der objektiven Konstitutionsfaktoren und -prozesse zu
beheben versucht.

Plessner gehört in jene Generation deutscher Philosophen, die
zwischen den beiden Weltkriegen ihre Hauptwerke schrieben, dann
von den Nazis vertrieben und unterdrückt und um ihre Wirkung
gebracht wurden und erst in höherem Alter nach dem Zweiten Welt-
krieg in ihrer Heimat wieder Resonanz gefunden haben. Plessner,
der nach dem Studium der Biologie sich erst der Philosophie zu-

Region) aus teils disjunkten, teils ineinander fundierten (und in dieser Wei-
se einander umschließenden) obersten Gattungen entspricht dem Bau der
zugehörigen Konkreta aus teils disjunkten, teil ineinander fundierten nie-
dersten Differenzen; z.B. bei dem Dinge zeitliche, räumliche und materielle
Bestimmtheit. Jeder Region entspricht eine regionale Ontologie mit einer
Reihe selbständig geschlossener, eventuell aufeinander ruhender regionaler
Wissenschaften, eben den obersten Gattungen entsprechend, die in der Re-
gion ihre Einheit haben. [...] Die Wesensbeziehung aller abstrakten Gattun-
gen auf konkrete und zuletzt auf regionale gibt allen abstrakten Disziplinen
und vollen Wissenschaften Wesensbeziehung zu konkreten, den regionalen«
(Husserl 1950: 165f.). In diesem Sinne entwirft Plessner eine Regionalontolo-
gie des Seinsgebiet ›lebendige Natur‹ bzw. ›organische Natur‹.

2 | »Wenn wir in der Deskription irgend eines Aktes aussagen, er sei
Bewußtsein von einem Haus, einem Menschen, einem Kunstwerk usw., so
muß doch die Geltung der Beschreibung davon abhängig sein, ob der Be-
griff Haus etc. wirklich auf das im Akt Vermeinte paßt. Aber wie kann man
das wissen, wenn man gar nicht weiß, was diese Worte ›eigentlich besagen‹,
und das ist doch wohl, was sie im *Wesen* besagen« (Husserl 1952: 86 f.).

wandte und dann im Kreis der Göttinger Dilthey-Schule um Georg Misch seinen eigenen Weg fand, emigrierte zunächst 1933 in die Türkei, lehrte von 1936-1951 in Groningen und kehrte mit knapp sechzig Jahren nach Deutschland auf den neu eingerichteten Lehrstuhl für Soziologie und Philosophie an der Universität Göttingen zurück, wo er auch zum Rektor gewählt wurde (vgl. X/302ff.).

*Helmuth Plessner:
Von der deskriptiv-
zur transzendental-
phänomenologischen
Methode*

Plessners große Leistung ist die philosophische Begründung einer von den Erkenntnissen der Biologie zur Besonderheit des Menschen aufsteigenden philosophischen Anthropologie. Er zeichnet einerseits die Kontinuität in der Entwicklung des Lebens auf der Erde nach, spürt aber andererseits die Nahtstellen auf, an denen in der Kontinuität des Evolutionsprozesses der Umschlag in eine neue Qualität des natürlichen Seins stattfindet, die weder mit den für die vorhergehenden Stufen entwickelten Kategorien mehr angemessen gefasst werden kann, noch in deren Systematik unterzubringen ist. Ihm geht es darum, die Besonderheit des Menschen aus seinen natürlichen Bedingungen herzuleiten und sie zugleich als etwas ganz und gar Neues kenntlich zu machen.

Es wäre allerdings ein Missverständnis, Plessner, etwa im Hinblick auf seine Fachkompetenz als Biologe, im Zusammenhang eines Naturalismus zu sehen, der sich von den empirischen Befunden der Disziplinen leiten lässt, die die Phänomene des Lebendigen erforschen. Natürlich müssen die Erkenntnisse aus empirischer Forschung mit der Wesensanalyse konvergieren (sonst wäre bei der Wesensanalyse etwas falsch gemacht worden). »Dass eine philosophische Anthropologie im Kontakt mit den Wissenschaften stehen muss, daran halte ich fest«, schreibt Plessner später in seiner Selbstdarstellung (X/318). Aber die Systematisierung und Integration der Daten beruht auf vor-empirischen ontologischen Verfasstheiten, auf dem »apriorischen Charakter der natürlichen Umwelt hinsichtlich ihrer materialen Modi« (IV/73). Die »Durchführung der Anthropologie aufgrund einer Philosophie des lebendigen Daseins und seiner natürlichen Horizonte« (IV/69) erfordert eine transzendente Fundierung.

Dieser Fundierung gilt schon Plessners wenig beachtete Frühschrift *Die Krisis der transzendentalen Wahrheit im Anfang* (1918), in der er den philosophischen Rahmen absteckt, innerhalb dessen sich seine anthropologische Arbeiten halten. Darin geht er von der Differenz zwischen der immer gegebenen gegenständlichen Erfüllung unseres Denkens (seinen Inhalten) und der Reflexion der Bedingungen und Formbestimmtheiten dieses Denkens (als Denken, und das heißt: als so bestimmtes Denken) aus, »weil der Gegenstand des Denkens nicht das Prinzip für die Besinnung über ein

Mensch – Natur ihn betreffendes Denken, nicht den Anweis zur Reflexion auf sein
Helmuth Plessner Bedachtwerden enthält« (I/156). Das soll jedoch nicht die Ablö-
und das Konzept sung von der Gegenständlichkeit bedeuten, sondern vielmehr die
einer dialektischen Feststellung der Bedingungen für das Erscheinen oder sozusagen
Anthropologie der Bühne für das »Auftreten« des Gegenstandes, »welche nicht
außerhalb der Sache in den Schichten des Bewußtseins gesucht
werden dürfen« (I/158). Einen Bewusstseinsidealismus will Pless-
ner fernhalten, seine Kritik am Neukantianismus und Positivismus,
aber auch an der Phänomenologie, ist ein Plädoyer für den er-
kenntnistheoretischen Realismus. Dieser Realismus soll aber Ge-
genständlichkeit nicht von der gegenständlichen Sache, sondern
vom gegenständlichen *Verhältnis* her bestimmen, und dies schließt
einen Rückgriff auf das Problem der Transzendentalität ein.

Plessner macht dabei auf eine zirkelhafte Antinomie aufmerk-
sam: »Daß der bewußte Gehalt gegenständlich sein muß, und zwar
von vornherein in seiner inneren Bestimmtheit, das läßt sich nur
dann behaupten, wenn man die Tatsache seines Bewußtseins
schon hinzugezogen hat. [...] Genau in der gleichen Weise kann
man natürlich auch mit der ›anderen Seite‹ der Relation verfahren
und ebenso analytisch zeigen, daß das (bestimmte) Erleben immer
und wesentlich ein Erleben von Etwas sein muß, woraus dann
folgt, daß Bewußtsein unbedingt auf den Gegenstand angewiesen
ist, notwendig ohne ihn keinen aktuellen Bestand haben kann«
(I/162f.). Diese Antinomie ist unaufhebbar, wenn die Zweipolig-
keit des Verhältnisses von Gegenstand und Bewusstsein nicht auf-
gelöst wird, »weil die bloße Korrelation von Erleben und Gegen-
stand nicht die innerliche Verschmelzung der entgegengesetzt
bleibenden Momente von Subjekt und Objekt herbeiführt, so daß
das reine Subjekt aus sich selbst allein das Objekt und umgekehrt
das Objekt das Subjekt mitsetzte« (I/164). Die Einheit dieses »un-
getrennten aktuellen Beziehens, das im Ganzen genommen, die
gegebene Tatsache des Erlebens ausmacht« (ebd.) und in der sich
erst wirklich das ›gegenständliche Wesen‹ jedes Seienden konsti-
tuiert (vgl. Holz 1983: 128ff.), setzt jedoch bereits eine Vermitt-
lung der Pole voraus, die in der Praxis schon geleistet worden ist
und in der Theorie als Konstruktion eines Reflexionsverhältnisses
nachvollzogen werden muss. »Erkennen bedeutet, ein Etwas in
Verhältnisse bringen und dieses Etwas als Inbegriff von Funktionen
darzustellen« (I/168). Diese Konstruktion kann nicht anders be-
ginnen als mit der Setzung eines Apriori, das die Konstitutionsbe-
dingungen dieses Verhältnisses evident formuliert. Als eine solche
apriorische Kategorie, die eine Wesensform der bestimmten *res ex-
tensa* darstellt und die auf den verschiedenen Stufen der Aktuali-

sierung der Materialität spezifische Seinsweisen bedingt, erkennt Plessner *die Grenze*; sie ist als solche eine transzendente Bedingung der Möglichkeit jeder Gegenstandsgegebenheit.

Helmuth Plessner:
*Von der deskriptiv-
zur transzendental-
phänomenologischen
Methode*

Es ist nicht die systematische Ordnung des empirisch gegebenen Stoffes einer Disziplin, um die es Plessner in seinen beiden anthropologischen Hauptwerken, *Die Einheit der Sinne* (1923) und *Die Stufen des Organischen und der Mensch* (1928), geht; sondern es ist die Begriffsform einer Wissenschaft und deren Verhältnis zu der von ihr abgebildeten Realität, die er nachvollziehen will. Das schließt dreierlei ein: die genaue Beschreibung des logischen (formalen) Gehalts der Kategorien, die für eine Wissenschaft konstitutiv sind; den Aufweis, dass diese Begrifflichkeit den Sachen selbst entspricht, die zu der betrachteten Seinsregion gehören; und schließlich die Deduktion, dass in der Begriffsstruktur vor jeder inhaltlichen Erfüllung durch Erfahrung die notwendige Formbestimmtheit der wissenschaftlichen Abbildung dieser Gegenstandsregion präjudiziert ist. Genau darauf zielt das oben zitierte Wort von dem »apriorischen Charakter der natürlichen Umwelt hinsichtlich ihrer materialen Modi« (IV/73). *Material* sind diese Modi (oder Seinsweisen) der Naturgegenstände als von außen gegebene Inhalte der Erfahrung und Gegenstände des Wissens; *a priori* aber sind sie, weil sie gar nicht anders als in der bestimmten Begriffsform gegeben sein können, in der sie gewusst werden. Ihre Materialität ist die Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung, die Apriorität ihrer Form ist die Bedingung der Möglichkeit ihrer Erscheinungsweise, ihres Sich-Zeigens als das, was sie ihrem Wesen nach sind.

Diese philosophische Wesensfrage, die eine zugleich ontologische und erkenntnistheoretische ist, leitet die anthropologischen Systemschriften von Plessner. Darum konnte er auch die frühe, aus der Dissertation hervorgegangene Schrift *Die Krisis der transzendentalen Wahrheit im Anfang*, die ohne Bezug auf die Fachdisziplin Biologie oder Anthropologie als streng erkenntnistheoretische geschrieben ist, immer als die methodisch wissenschaftstheoretische Propädeutik und Grundlage seines weiteren Werks betrachten.

Gegenüber einer Auffassung, die die Wirklichkeit als eine bloße Menge, eine Ansammlung von lauter disparaten Einzelheiten hinnimmt, wie sie in momentanen Anschauungen gegeben ist, und ihre Einheit nach Art eines Katalogs zusammenstellt, hält Plessner fest, dass wir überhaupt nur eine Pluralität von Einzelnen erkennen können, wenn wir auch eine qualitative Verknüpfung, eine Synthesis der einzelnen Tatsachen herzustellen vermögen. Reine Analyse, die die komplexen Ganzheitseindrücke in ihre Elemente zerlegt, ist ein zwar für die Erkenntnis notwendiges, aber stets ar-

Mensch – Natur tifizielles Verfahren. Analysis ist nur im Verein mit »dialektischer
Helmuth Plessner Konstruktion als synthetisches Denken« (I/212) aufschlussreich.
und das Konzept Objektive Synthese hat zwei Aspekte. »Die unendliche Diskre-
einer dialektischen tion mannigfaltiger Inhalte zeigt einerseits in sich ein vollkomme-
Anthropologie nes Beieinander- und Ineinandersein der Anschauungen; die In-
halte sind funktional koordiniert. Andererseits setzt sich die an-
schauliche Mannigfaltigkeit als unabhängige Transzendenz gegen
ein mögliches Subjekt seiner Erkenntnis; das Anschauliche ist
funktional subordiniert unter den Begriff« (I/213). Beide Synthesen,
die anschaulich koordinierende und die begrifflich subordinierende,
verweisen auf eine synthetisierende Instanz, ein Subjekt der Synthesis,
an dessen Gegenstandsverhältnis die Sinneinheit eines materiell erfüllten
Handlungsraums erscheint. Die regulative Idee, die jeden *möglichen*
Handlungsraum umfasst (also jeden *aktuellen* Handlungsraum, in dem
das synthetisierende Subjekt »sich setzt«, *in infinitum* transzendiert),
ist die Idee von *Welt*. Jede bestimmte und konkrete Umwelt verweist
in ihrer begrifflichen Verfassung *a priori* auf Welt. Im Übergang vom
existenzialen Situiertsein zur Reflexion dieses Situiertseins, also im
Übergang vom Stehen-in-einer-Situation zum Haben-dieser-Situation
entspringt aus dem bloßen *Sich-Verhalten* die Frage nach dem *Verhältnis*
der Elemente einer Situation, in der diese Elemente eine synthetische
Einheit bilden. Und das reflektierende, fragende Subjekt ist nicht ein
»Gegenüber«, sondern selbst ein Teil der Situation, ein Glied des
Verhältnisses.

Die dem klassischen Erkenntnismodell zugrunde liegende Subjekt-Objekt-Dualität »genügt nicht, weil bloße Korrelation von Erleben und Gegenstand nicht die innerliche Verschmelzung der entgegengesetzt bleibenden Momente von Subjekt und Objekt herbeiführt, so daß das reine Subjekt aus sich selbst allein das Objekt und umgekehrt das Objekt das Subjekt mitsetzte. [...] Denn Ich und Gegenstand sind nur die (asymptotisch zu setzenden) Grenzen jenes ungetrennten aktuellen Beziehens, das, im Ganzen genommen, die gegebene Tatsache des Erlebens ausmacht« (I/164). Eine Anthropologie, die den Menschen aus dem Gegensatz zur Welt der Gegenstände begreift, verfehlt die innere Einheit der Welt, zu der der Mensch auch gehört. Sie wird eine Kluft zwischen Natur und Geist aufreißen und die spezifisch menschliche Weise des In-Seins, die sich in der Sinnggebung als synthetischer Leistung bekundet, subjektivieren. Das ist die falsche Pointierung, die Kants Konzeption von Transzendentalität dem Problem gibt.³ Transzendentali-

3 | Kant definiert seinen Gebrauch des Wortes »transzendental« derge-

tät wird zum Index einer subjektiv-idealistischen Ontologie, die sich auf den Primat der Erkenntnistheorie stützt und sich letztlich in diese auflöst.

*Helmuth Plessner:
Von der deskriptiv-
zur transzendental-
phänomenologischen
Methode*

Ein Weltbegriff, der je schon eine Leistung reflektierender Synthesis ist, kann als solcher nicht gebildet und vergegenwärtigt werden, ohne dass die konstitutive Funktion des Subjekts im gegenständlichen Verhältnis mitgedacht wird. In *Die Stufen des Organischen und der Mensch* wird Plessner das unter dem Titel der »exzentrischen Positionalität« thematisieren. In *Die Krisis der transzendentalen Wahrheit im Anfang* erscheint das Problem in der Gestalt einer Reformulierung des Transzendentalitätsbegriffs, der nun nicht mehr subjektiv-idealistisch, sondern als eine »objektive Transzendentalität« gefasst wird.⁴ Plessner nimmt mithin als erster eine entscheidende Verschiebung des Begriffs der Transzendentalität vor, durch die ein systematischer Stellenwechsel der Anthropologie möglich wird. Der Anspruch einer subjekttheoretisch angelegten Anthropologie, an die Stelle der Ontologie zu treten⁵, wird zurückgenommen und die Anthropologie wird zum Zweig einer umfassenden Dialektik der Natur. Transzendentalität bedeutet bei Plessner wohl die Fundierung eines Sachverhalts in den vor-empirischen – das heißt, nun aber auch in einem bedeutungsver-schobenen Sinn, »apriorischen« – Bedingungen seiner Möglichkeit, aber er sucht diese Bedingungen der Möglichkeit nicht erkenntnistheoretisch in den Formbestimmtheiten der Verstandestätigkeit, sondern ontologisch in den jede Erkenntnismöglichkeit schon bedingenden allgemeinsten Formbestimmtheiten der Sache selbst: »Auf jeden Fall brauchen Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung nicht Erkenntnisbedingungen zu sein. Es kann auch um die Möglichkeit von Gegenständen und Substraten, an denen die Er-

stalt, dass es »bei mir niemals eine Beziehung unserer Erkenntnis auf Dinge, sondern nur aufs *Erkenntnisvermögen* bedeutet« (Kant 1783: 71).

4 | Das Konzept einer »objektiven Transzendentalität« wird widerspiegelungstheoretisch weiterentwickelt bei Holz 2003a: 63ff.; Zimmer 2003b: 32ff.).

5 | Martin Heideggers »Fundamentalontologie« hält sich noch in dieser Zweideutigkeit, die aus einer Ontologisierung anthropologischer Kategorien entspringt und die ebenso sehr eine Anthropologisierung ontologischer Strukturen ist. In dem Versuch, sich dieser Zweideutigkeit zu entziehen, geht Heidegger dann zu einer Theologisierung der Ontologie über, die nun aber wiederum, gemäß dem feuerbachschen Entlarvungsverfahren, als eine hypostasierte Anthropologie interpretiert werden kann: »Das Geheimnis der *Theologie* ist die *Anthropologie* [...]« (Feuerbach 1970: 243).

Mensch – Natur fahrung ansetzt, gestritten werden« (IV/121). Eine apriorische
Helmuth Plessner Formbestimmtheit des Substrats der Erfahrung nennt er, weil sie in
und das Konzept der Materialität des Naturgegenstandes gegeben ist, ein »material-
einer dialektischen les Apriori«. Dass eine solche Theorie »mehr Verwandtschaft mit einer
Anthropologie Dialektik als mit einer Phänomenologie« hat, deutet Plessner
selbst an (IV/267).

Es geht in *Die Stufen des Organischen und der Mensch* um eine Theorie, die die Wesensformen oder »Strukturen« des Lebendigen nicht zufällig »aufließt«, sondern sie als die Besonderheit eines organischen Seienden aus der allgemeinen Verfassung von Seienden selbst ableitet. »Wir fordern eine Entwicklung der Wesensmerkmale des Organischen und anstelle der bisherigen Aufzählung, die rein induktiv vorging, wenigstens den Versuch einer strengen Begründung. Unsere Aufgabe ist eine apriorische Theorie der organischen Wesensmerkmale oder [...] eine Theorie der »organischen Modale«, wobei unter Modal im Sinne von Helmholtz eine solche qualitative Letztheit zu verstehen ist, die nicht durch Reduktion auf andere Qualitäten weiter analysiert werden kann« (IV/158). Als *Qualitäten* des Seienden sind Modale immer durch die Sinne gegeben, eine Theorie der Modale ist eine Theorie der Erscheinungsweisen des Wirklichen in ihrer Vermitteltheit durch die spezifischen Leistungen der Sinne, die verschiedene Wahrnehmungsregionen konstituieren. »Anorganische Modale sind z.B. die Farbqualitäten. Ihre Qualität kann nie elektromagnetisch definiert werden. Das Quale setzt der Physiker in eindeutige Beziehung zu einer bestimmten Wellenlänge und Geschwindigkeit, ohne auch nur im mindesten die Absicht zu haben, damit das spezifische Farbquale in seinem Fürsichsein, in diesem seinem besonderen Grün etwa zu erklären. Er trifft eine reine Zuordnung zwischen dieser Farbe und quantitativ faßbaren Grundlagen ihres Seins« (IV/159). Die für eine Theorie der Modale in Anspruch genommene Apriorität ist nicht eine solche der Deduzierbarkeit aus rein logischen Formen (wie Kants Kategorien aus den Formen des Urteils deduziert werden und darum eben auch formal bleiben), sondern eine Apriorität der letzten, nicht mehr weiter reduzierbaren Sachbedingungen eines Phänomens. Dabei wird die generische Andersheit von Bewusstseinsinhalten und Materialformen phänomenologisch festgehalten: »Was wir von der Welt wissen, haben wir aus Empfindungen unserer Sinne [...]. Und Tatsache ist es, daß Naturwissenschaft und Psychologie uns nicht eine Spur die *Erscheinungsweise dieser Welt* erklären können. Warum elektromagnetische Wellen von einer bestimmten Länge und Schwingungszahl das qualitative Aussehen von Zinnoberrot, andere wieder vom Marineblau haben, sagt sie uns nicht

und will sie uns auch gar nicht sagen« (IV/23). Die mögliche Begründung des Materialismus liegt nicht in der Reduzierbarkeit der Qualitäten auf gemessene materielle Prozesse, sondern in ihrer Unablösbarkeit davon. Dagegen ist der ›Sprung‹ von einem Modalbereich in einen anderen eine dialektische Kategorie der Naturphilosophie.

Helmuth Plessner:
Von der deskriptiv-
zur transzendental-
phänomenologischen
Methode

So wie Farben, Töne, Tastwahrnehmungen, Geruchs- und Geschmacksempfindungen jeweils einem bestimmten Sinn und seinen physiologischen Korrelaten zugeordnet sind, ohne den sie nicht erscheinen würden, so sind auch Weltverhältnisse lebender Körper an gewisse Formbestimmungen des Körpers gebunden; und eben diese müssen als ›organische Modale‹ herausgearbeitet werden, wenn eine Theorie und nicht nur eine Beschreibung des Seinsbereichs ›Leben‹ gegeben werden soll. Von einer ›Anthropologie der Sinne‹, die die Gegebenheitsweisen der anorganischen Aspekte der Welt außer uns (also auch der anorganischen Aspekte der organischen Natur) untersucht, geht Plessner in einem zweiten Schritt zur Analyse der apriorischen Formbestimmtheiten des Organischen über, kraft deren ein Seiendes sich in der Einheit seines so und so bestimmten Daseinsvollzugs konstituiert.

Dieser Schritt kann nicht mehr im analytischen Verfahren getan werden. »Weil Erkennen bedeutet, ein Etwas in Verhältnisse bringen und dieses Etwas als Inbegriff von Funktionen darzustellen, so vermag die Analyse darin überhaupt nichts. [...] So zerlegt sie wohl das Gegebene in alle möglichen Elemente und macht es auf diese Weise deutlich, wobei ihr die Elemente genau so faktisch gegeben sind, wie ihr vor ihrer destruktiven Arbeit das Ganze der Elemente gegenwärtig war« (I/168f.). Die ursprüngliche Erfahrung, die das Lebewesen, im Hinblick auf seine Lebenstätigkeit und Überlebenstendenz auffasst und *auslegt*, ist nicht eine Erfahrung isolierter Eindrücke, sondern der ganzheitliche Auslöser eines Reaktionsschemas, aufgrund dessen sich das Lebewesen in die Umwelt einbindet oder, wie Scheler mit einer schönen Metapher sagte, ›verschränkt‹. Eine Situation besteht nicht aus einem Aggregat einzelner semantischer Atome, sondern stellt eine Sinneinheit der Sinnesdaten dar. »Sinneseinheiten sind nicht natürlich, lassen sich nicht ursprünglich im aktuellen Bewußtsein vorfinden, bestehen nicht für sich kraft der unvermeidlichen Intentionalität der Aktmeinungen, sondern gelten nur vermöge einer *hergestellten* Beziehung auf den Wert der Erkenntnis. Diese Beziehung besteht nicht in dem absoluten Sein des reinen Bewußtseins, sondern gilt als Ausdruck einer methodischen Komposition. Die Idee dieses Aufbaus bedeutet das Prinzip, welches einen jeden Denkgebrauch

*Mensch – Natur
Helmuth Plessner
und das Konzept
einer dialektischen
Anthropologie* zum Denkgebrauch macht und ihn im Sinne seiner ursprünglichen Zielsetzung regelt« (I/168). Dies ist der objektive, in der Funktionalität der Lebensbeziehungen begründete materiale Charakter der Wahrnehmungsinhalte; die Rückbeziehung auf die Überlebensfunktionen und damit die Orientierung der Wahrnehmungsinhalte auf die Bedürfnisse, ›Interessen‹ und immanenten Zwecke der Lebewesen ist die transzendente Seite dieser Objektivität.

Plessners Deutung des Organischen und, auf dessen am meisten ausgebildeter Stufe, des Menschen läuft nun darauf hinaus, in den genetisch primären Organen der Weltgegebenheit, den Sinnesorganen, die konstitutiven Prinzipien und Regeln aufzuzeigen, denen gemäß die Welt sich in qualitativen Erscheinungsbildern zeigt. Anders gesagt: Die Modalitäten der sinnlichen Rezeptivität bestimmen den Modus des ›geistigen‹ Sinns, der die wirkliche Mannigfaltigkeit zu einem perspektivischen Zusammenhang gliedert. »Die Mannigfaltigkeit der Anschauung behält eine nicht mehr weiter zurückführbare, absolut unbegreifliche Ordnung an sich, welche die empirischen Wissenschaften in ihren Fragen begrenzt. Urtatsachen eines selbständigen, dem Bewußtsein sich aufdrängenden Werdens offenbaren qualitativ nicht ineinander überzuführende Ordnungsbeziehungen, wie Raum, Zeit, Zahl, primäre und sekundäre Qualitäten, kausale Veränderungen, physische Assoziation, organische Entwicklung. [...] Das Resultat der Reflexion erzeugt geradezu das Verlangen nach einem Unterbau dieser offenbar synthetischen Verhältnisse« (I/224f.).

Im Gegensatz zu einer subjektiv-idealistischen Fundamentierung dieses ›Unterbaus‹ in der Spezifik des geistigen Vermögens des Menschen, dem für die moderne Anthropologie kennzeichnenden Verfahren, sucht Plessner den Grund in der Form des gegenständlichen Verhältnisses, in dem sich das Lebewesen befindet. Für die Lehre vom Menschen bedeutet dies: »Nachdem die unbedingte Selbständigkeit des Angeschauten innerhalb der theoretischen Einstellung als für deren Möglichkeit unerläßlich erkannt ist, wird das unendliche Streben, die Masse des begriffslosen Stoffs im Prozeß der Forschung zu überwinden, gerechtfertigt. [...] Jede wissenschaftliche Operation und Verknüpfung getrennter Einheiten zu neuen Einheiten ist dann nur vollziehbar, weil die Ordnung einmal nicht anders vorliegt, und jede Erkenntnis bedeutet daher Abbildung des Vorhandenen« (I/267, 227f.). Die Organisation des ›begriffslosen Stoffs‹ zu einem materialisierten Sinn erfolgt nicht durch eine kategoriale Verstandesprägung, sondern durch die Interaktion und Interdependenz der Sinne, die sich lebensfunktional ausgebildet haben. Der Geist kommt nicht zum Leib des Menschen

als eine ›Sondergabe‹ hinzu, sondern erwächst aus der natürlichen Entwicklung der Leibtätigkeiten. Die Welt ist die Welt unserer Sinne, aber diese sind das natürliche Medium der natürlichen Welthaftigkeit jedes Sinneswesens. Die transzendental auf das Subjekt als Moment und Glied natürlicher gegenständlicher Verhältnisse gerichtete Beschreibung des In-Seins führt auf die gründende (und begründende) Rolle der Sinne in einer Ontologie des Lebendigen.

*Helmuth Plessner:
Von der deskriptiv-
zur transzendental-
phänomenologischen
Methode*

Es ist ebenso trivial wahr wie irreführend, mit dem englischen Skeptiker David Hume zu sagen, »daß nichts je dem Geiste gegenwärtig sein kann als nur ein Bild oder eine Perzeption« (Hume 1955: 160) und auch die gleich lautende Formulierung des Physikers und positivistischen Philosophen Ernst Mach, »daß die Welt nur aus unseren Empfindungen besteht« und dass die Annahme einer ihnen korrelierenden Realität »sich als gänzlich müßig und überflüssig erweist« (Mach 1897: 10) bleibt dem verwirrenden Widerspruch verhaftet, den Hume auf die Formel gebracht hat: »Dem Geist ist nie etwas anderes gegenwärtig als Perzeptionen und er kann unmöglich eine Erfahrung über ihre Verknüpfung mit Gegenständen gewinnen« (Hume 1955: 162), denn die Erzeugung eines immateriellen Bewusstseinsinhalts durch eine materielle Ursache sei unmöglich. Auch Engels und Lenin haben sich über die Vorstellung lustig gemacht, dass »unser Gehirn die Gedanken ebenso absondere wie die Leber die Galle« (Lenin 1962: 39). Die auf unsere Sinnesorgane einwirkenden Reize und die in den Sinnesorganen ausgelösten physiologischen Prozesse sind ihrer Gattung nach streng von den Bewusstseinsbildern zu unterscheiden, die als deren Äquivalente auftreten. Nur wenn es uns gelingt, die sinnlichen Elemente unserer Erkenntnis von deren ideeller Repräsentation sauber getrennt zu halten, kann überhaupt der eigentümliche Charakter des Erkenntnisprozesses bestimmt werden. Dies ist die Voraussetzung einer »Anthropologie der Sinne«, wie Plessners späte Abhandlung heißt, in der er seine Einsichten zusammenfasst (vgl. III/317ff.), oder einer »Aesthesiologie des Geistes«, wie der Untertitel von *Die Einheit der Sinne* heißt.

Wenn es die Sinne sind, denen wir die primären Kenntnisse von der Welt verdanken, so sind es also die sinnlichen Qualitäten, Farben, Töne, Eindrücke von weich und hart, süß und sauer usw., die die Grundlagen der Erfahrung abgeben. Plessner stellt die Frage nach der objektiven Verfassung dieser von einer quantifizierend verfahrenen Wissenschaft als subjektiv eliminierten Erfahrungen. Er entwirft eine »Theorie der Qualitäten oder Modalitäten, nach denen sich die Sinne voneinander unterscheiden« (III/29f.), und begründet diesen Unterschied in den »gegenständlichen Funktio-

*Mensch – Natur
Helmuth Plessner
und das Konzept
einer dialektischen
Anthropologie*

nen«, nach denen sich die »Leibsinne differenzieren müssen, um ihrer praktisch-biologischen Nützlichkeitsfunktion allgemein zu genügen« (III/38). Er fundiert also die elementare Erscheinungsweise der Welt, ihre unterste Sinnschicht, in der naturhaft-materiellen Verfassung der Lebewesen. Die erste biologische Ebene des praktischen Verhaltens ist die Wahrnehmung der in der Umwelt gegebenen Lebens- und Überlebensbedingungen. Auf sie sind die Leistungen der Sinne orientiert, an der Erfüllung dieser Funktion erweist sich die Angemessenheit der sinnlichen Abbildung der Welt: »Irgendeine wirklichkeitskundende Bedeutung muß den Sinnesdaten unseres Bewußtseins innewohnen, eine Beziehung auf den Gegenstand muß für jeden einzelnen Sinn gewahrt sein, wenn die Sinne über die wirkliche Lage orientieren sollen. Das Prinzip der biologischen Nutzereinheit der Sinne [...] setzt voraus das Prinzip der gegenständlichen Funktion« (III/51).

In gewisser Weise ist dieser Ansatz, ungeachtet seiner methodologischen Vorkehrungen zur Bestimmung der Transzendentalität, naiv realistisch. Er stellt die Wirklichkeit der eigenen Leiberfahrung und der in der Intentionalität der Sinneswahrnehmungen gegebenen Objekte nicht in Frage. Dennoch ist diese Naivität nur scheinbar, denn sie kann sich ihrer Legitimierung in der Reflexion vergewissern, dass die Annullierung des Realitätsindex der Sinneserfahrung in die zwar unwiderlegbare, aber absurde und praktisch bedeutungslose Position des Solipsismus führen würde – praktisch bedeutungslos, denn ich muss mich auch als Solipsist so verhalten, als ob meine Bewusstseinsinhalte eine an sich seiende Außenwelt repräsentierten.

Unter der Voraussetzung der gegenständlichen Funktion der Sinne erweist sich nun deren Zusammenspiel als der leibliche Reflex der objektiven Einheit der in den verschiedenen Wahrnehmungsregionen gegebenen Eindrücke also als die konstitutive Bedingung für die Erfahrung von Welt als einer Sinneinheit, die sich dann auch im Repräsentationssystem der Sprache wiedergeben lässt und so auf die Ebene der Begrifflichkeit des Allgemeinen gehoben wird. In der Rekonstruktion dieses Übergangs gelingt es, die Seinsweise des Geistigen aus der Sinnlichkeit hervorgehen zu lassen. Die Einheit aller Bewusstseinsleistungen baut sich vom Zusammenwirken der Sinnesbereiche aus auf.

Wie die Einheit der Sinne der gegenständliche Grund des Bewusstseins ist, so ist sie auch das materielle Äquivalent der ideellen Repräsentationen. Das Modell, nach dem wir diese Äquivalenz vorzustellen haben, ist nicht das eines Förderbandes, als welches die Sinnesorgane die materiellen Einwirkungen oder Reize in die

Immaterialität des Bewusstseins transportieren würden, sondern das einer Spiegelebene, an der die realen Gegenstände sich als virtuelle Abbilder widerspiegeln (vgl. Holz 2003a). »Die gesamte Mannigfaltigkeit des überhaupt Möglichen bildet ein System, das sich mit dem System der Sinnesmodalitäten deckt« (III/302). Das heißt: Das Bewusstsein ist die Seinsweise der leiblichen Materie unter den Bedingungen der Sinnlichkeit. Die Anthropologie der Sinne mündet in die Metaphysik der Erkenntnis, und als solche macht sie das materielle Substrat kenntlich, in dem sich die Wirklichkeit in der Form ihrer sinnlichen Abbildung spiegelt. Um dieses Widerspiegelungsverhältnis als »Bildungsprinzip transzendentaler Wahrheit« (I/246ff.) darzustellen, bedarf es einer Systematik der Sinne.

*Helmuth Plessner:
Von der deskriptiv-
zur transzendental-
phänomenologischen
Methode*

DAS SYSTEM DER SINNLICHKEIT¹

Das Leib-Seele-Problem

Helmuth Plessners Entwurf einer philosophischen Anthropologie zielt auf die Überwindung des Dualismus von natürlich-leiblichem und seelisch-geistigem Menschsein aus einem fundierenden, immanent-weltlichen natürlichen Prinzip der Daseinsform. Die seit Descartes ontologisch gedeutete Verschiedenheit von Körper (*res extensa*) und Geist (*res cogitans*) soll aus einem umfassenden, dialektischen Naturkonzept als Selbstdifferenzierung des einen Seins hergeleitet werden. Das bedeutet die Aufgabe der Vorstellung von physischer ›Äußerlichkeit‹ und psychischer ›Innerlichkeit‹: »Niemand bezweifelt die außerordentliche Zweckmäßigkeit und Anschaulichkeit der Unterscheidung von physisch und psychisch. Sie trifft sicher wesentliche Differenzen im Sein der Wirklichkeit. [...] Ursprünglich zwar ist die Scheidung allen Seins in *res extensa* und *res cogitans* ontologisch gemeint. Sie erhält jedoch von selbst eine methodologisch fortwirkende Bedeutung, die sie in gewissem Sinne der ontologischen Kritik entzieht. [...] Besteht das Wesen der Körperlichkeit in Ausdehnung (wofür also Quantität bzw. Messbarkeit eintreten kann), so dürfen die messfremden, qualitativen Eigenschaften der Körper nicht zum Wesen der Körperlichkeit gehören. [...] So werden um der restlosen Quantifizierung der Körper willen alle Qualitäten subjektiviert und zu Nur-Erscheinungen, weiterhin zu Empfindungen umgedeutet. Über Locke führt da ein

1 | Das folgende Kapitel ist die erweiterte Fassung eines Beitrags, der an der Konferenz *Grenzen und Spielräume des Menschen in der anthropologischen Diskussion* aus Anlass des 100. Geburtstags von Helmuth Plessner im Max-Planck-Institut für Bildungsforschung zu Berlin (4.–6. September 1992) vorgelegt wurde. Diese kürzere Fassung erschien unter dem Titel *Die Systematik der Sinne* in: Friedrich/Westermann 1995, S. 117–127.

Mensch – Natur direkter Weg zu Mach, den jeder Naturforscher noch heute geht«
Helmuth Plessner (IV/79, 83). Eine philosophische Anthropologie hat dagegen den
und das Konzept Gegensatz von materieller Körperlichkeit und geistigem Selbstsein
einer dialektischen des Menschen zu beheben, ohne deren Differenz reduktionistisch
Anthropologie zu nivellieren. Die traditionelle Leib-Seele-Problematik ist als ein
Scheinproblem zu erweisen: »Es liegt im Wesen undisziplinierter
Erfahrung, etwas so lange für fundamental zu nehmen, als es ihrem
Fortgang die größten Sicherheiten und ihren Zusammenhängen
den besten Anschauungshintergrund verschafft. Für den wissen-
schaftlichen Ausbau der Erfahrung reichen allerdings diese Vorzü-
ge nicht aus« (IV/78).

Man sollte meinen, dass nach Plessners Einspruch gegen einen
fortgeschleppten Cartesianismus in den Wissenschaften vom Men-
schen die traditionelle Rede vom Ich und Selbst hätte verstummen
müssen. Das ist jedoch keineswegs der Fall. Selbst ein so versierter
Psychologe wie Douglas R. Hofstadter, der die Vexierbildhaftigkeit
des Abbildverhältnisses äußerer Realität im Bewusstsein wahrge-
nommen hat (vgl. Hofstadter 1979), konnte sich dem Leib-Seele-
Paradigma nicht entziehen (vgl. Hofstadter/Dennet 1986). Es ist
eben eine alte Erfahrung in der Geschichte der Philosophie und der
Wissenschaften, dass hartnäckig sich reproduzierende Probleme
dann entstehen, wenn man die Frage nach dem Gegenstand des
Problems falsch gestellt hat. Gilbert Ryle (1969) hat dafür den
Ausdruck »Kategorienverwechslung« gebraucht – und dieser logi-
sche Fehler ist nicht immer so leicht zu durchschauen wie in dem
von ihm gegebenen Beispiel des Besuchers einer Universität, der
nach der Besichtigung von Instituten, Laboratorien, Bibliotheken
und Verwaltung schließlich ungeduldig fragte: »Ja, wo ist denn
nun aber die Universität?«

Das so genannte Leib-Seele-Problem (oder *mind body problem*,
um es im anglisierenden Jargon unserer philosophischen Mode zu
sagen) ist seit dem frühgeschichtlichen Animismus eine solche
zwar harte, aber taube Nuss. Wir sind unserer selbst als etwas be-
wusst, das nicht einfach nur die Summe unserer Körperteile und
geistig-seelischen Akte ist; und dieses seltsame Mehr nennen wir
unser Ich. Descartes hat die Erfahrung von diesem Ich an die Ge-
wissenheit des Denkens (oder allgemeiner der Bewusstseinsakte) ge-
knüpft: »Ich denke, also bin ich«; und er hat daraus eine eigene,
von Körper verschiedene Substanz gemacht. Ist so zwischen Leib
und Seele, zwischen Denken und Materie erst einmal ein Graben
aufgerissen, auf dessen beiden Seiten einander unvergleichbare
Wesenheiten hausen, dann wird die Frage nach den Bedingungen
der Möglichkeit ihres Aufeinander-abgestimmt-Seins zu einem

heiklen und wohl unlösbaren Problem. Was bin ich? Wie kommt das Bild der Welt in mich hinein?

Ryle, um ihn ein zweites Mal zu zitieren, nennt diese Auffassung vom Ich ironisch das »Dogma, vom Gespenst in der Maschine« (Ryle 1969: 13). Dass sie wenigstens diese ihre angelsächsische Tradition kennen, hätte man von Hofstadter und Dennet erwarten sollen, wenn schon der unbedarfte Hochmut des *common sense* ihnen verbietet, von Konzepten und Problemlösungen Gebrauch zu machen, die eine zweieinhalbtausendjährige ›kontinentale‹ Philosophiegeschichte in ihren Vorrathshäusern bereithält. Doch sie schreiben: »Wenn ich diesen Körper *habe*, dann bin ich doch wohl *etwas anderes* als dieser Körper. [...] Jedenfalls scheinen ich und mein Körper beides zu sein: aufs engste verknüpft und doch zugleich verschieden« (Hofstadter/Dennett 1986: 13).

So wärmen die Autoren den cartesischen Substanzdualismus wieder auf, um dann unbefangen zu behaupten: »Was ist der Geist? Wer bin ich? Kann bloße Materie denken oder empfinden? Wo ist die Seele? Jeder, der sich diese Fragen stellt, stürzt kopfüber in die größten Wirrnisse. [...] Wir glauben, daß es gegenwärtig keine einfache Antwort auf die großen Fragen gibt. Dieses Buch soll daher seine Leser provozieren, in Unruhe versetzen, in Verwirrung stürzen« (ebd.: 9).

Nun ist die Verwirrung aber nur dann groß, wenn man von der Annahme ausgeht, die Wirklichkeit bestehe aus jeweils homogenen – und dann eben prinzipiell von einander verschiedenen – Substraten, deren Zusammenhang und Korrespondenz erklärungsbedürftig seien. Beschränken wir uns nur auf die Neuzeit, so haben wir immerhin seit Spinoza und Leibniz alternative Weltmodelle, in denen diese Schwierigkeit nicht auftaucht. Die Einheit der Welt wird als ein naturgeschichtlicher Prozess der Differenzierung begriffen, in dem der Übergang zu komplexeren Organisationsstrukturen neue Eigenschaften (Qualitäten) entstehen lässt: so z.B. beim Übergang von anorganischer zu organischer Materie die Reagibilität und Empfindung, bei der Ausbildung körpereigener informationsleitender und -speichernder Systeme das Bewusstsein, bei der Arbeit das Selbstbewusstsein und die Reflexion der Reflexion. Unter diesem evolutionären Aspekt, der qualitative Sprünge einschließt, hat Plessner in den *Stufen des Organischen und der Mensch* ein theoretisches Modell der ›Spezifikation der Natur‹ ausgearbeitet – auch das scheinen diese Autoren nicht zu kennen. Friedrich Engels sah die Einheit der Welt in ihrer Materialität begründet und leitete die Mannigfaltigkeit der Phänomene aus immer komplexer werdenden ›Bewegungsformen der Materie‹ ab. Leib und Seele, Welt und Ich

Mensch – Natur (Selbst) brauchen dann nicht als *Verschiedenes*, sondern können *Helmuth Plessner* als *Selbstunterschied* der Materie erklärt werden – also in *Anwendung und das Konzept* einer Denkfigur der dialektischen Logik, die seit Platon und *einer dialektischen* Aristoteles, seit Leibniz und Hegel als methodisches Instrument für die Auflösung eben jener Paradoxien entwickelt wurde, deren *Anthropologie* Reproduktion Hofstadter und Dennet solch sichtbares, indessen wissenschaftlich nutzloses Vergnügen bereitet.

Die Fragestellung von Hofstadter/Dennet und die Entfaltung der von ihnen als Paradoxien und Aporien präsentierten Erscheinungen laufen letztlich darauf hinaus, dass die konstitutiven Prozesse der Sinnlichkeit und ihre Repräsentation als Bewusstseinsgestalten auseinander gerissen werden. So entstehen im theoretischen Modell zwei Wirklichkeiten. Eine philosophische Anthropologie, die nicht hinter Plessner zurückfallen will, nimmt dagegen eine Stelle in einem ontologischen System ein, das die Wirklichkeit als eine Einheit darstellt. Als System der Sinnlichkeit, als Einheit der Sinne lässt sich die gegenständliche Beziehung als *weltkonstituierend*, das heißt als Erzeugung einer Sinn Ganzheit begreifen, also der Übergang von Reiz in Bedeutung als ein und dasselbe Phänomen fassen. Mit dem Entwurf einer Systematik der Sinnlichkeit hat Plessner die natürlichen, also die materiellen Bedingungen freigelegt, unter denen eine doch immer nur vom Menschen her zu konstruierende dialektische Einheit von Subjekt und Objekt, von Erleben und Gegenstandswelt, von Denken und Sein als Welt begriffen werden kann.

Gegenstand und Inhalt der Sinneswahrnehmung

So gut wie eine transzendente Phänomenologie die Prägung unserer Gegenstands- und Welterfassung durch die Formbestimmtheit unserer noetischen Leistungen geltend macht, kann ein konsequenter Sensualismus die Grenzen unserer Rezeptivität in der Leistungsfähigkeit unserer Sinne ausmachen, die selegieren, was wir erfassen, und determinieren, in welcher neurophysiologischen Repräsentationsweise wir es erfassen. Diese Feststellung ist trivial, nicht aber das sich daraus ergebende erkenntnistheoretische Problem, wie die Beziehung dieser logisch und/oder sinnlich präformierten Gegenstandswelt zu der Welt der Seienden zu denken sei, um deren wie auch immer gefilterte oder gestanzte Repräsentation es in allen Erkenntnisvorgängen, von der Empfindung und sinnlichen Wahrnehmung bis zur begrifflichen Dihairesis und Synthesis, doch eigentlich geht. Dass die Antworten der klassischen philoso-

phischen Systemtypen auf diese Frage unbefriedigend sind, hat Plessner am Anfang seines aesthesiologischen Entwurfs *Die Einheit der Sinne* gezeigt und aus dieser unbefriedigenden Theorielage die Konsequenz gezogen, das Problem anders als im Modell der Korrespondenz von Innen- und Außenwelt zu formulieren.

Es wäre ein philosophisches Missverständnis zu meinen, die fortschreitende Aufklärung der neurophysiologischen Prozesse, in denen sich unsere Vorstellungen von der Welt auf der Ebene des Organismus bilden, könne die erkenntnistheoretische Frage nach der Realität der Außenwelt und nach der Beziehung unserer Vorstellungen zu ihren Gegenständen obsolet machen. Erkenntnistheorie kann nicht durch Neurophysiologie ersetzt werden. Wenn sich als ein Ergebnis der naturwissenschaftlichen Forschung für kognitive Systeme feststellen lässt, »Wahrnehmungen sind daher immer Konstruktionen von selbstreferenziell tätigen Nervensystemen« (Weingarten 1992: 5), dann folgt daraus keineswegs, dass es keine Repräsentation von Außenwelt im Bewusstsein gäbe, sondern nur, dass die Repräsentationsbeziehung anders gefasst werden muss als in einem einfachen Abbildungsmodell, das so etwas wie Gestaltähnlichkeit stipuliert.

Der Widerstreit »Abbildung oder Konstruktion« kann allerdings nur aufkommen, wenn das erkenntnistheoretische Schema einer Subjekt-Objekt-Dualität als unhintergebar jeder transzendentalen Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis zugrunde gelegt wird. Demgegenüber könnte es sich als sinnvoll herausstellen, dieses Schema selbst als eine sekundäre Ableitung von einer vorgängig ontologisch zu klärenden Frage nach dem Sein von Bewusstsein aufzufassen. Plessner gibt sich mit der »Schwäche und Ungeklärtheit der Zweiweltensituation [...] und der fundamentalen Unmöglichkeit, von einer Erfahrungsstellung in die andere ohne Bruch zu gelangen« (IV/103) nicht zufrieden; »nicht ist das Bewußtsein in uns, sondern wir sind ›im‹ Bewußtsein. [...] Das Bewußtsein [...] ist immer da gewährleistet, wo die einheitliche Beziehung zwischen Lebenssubjekt und Umwelt in doppelter Richtung, rezeptiv und motorisch, durch den Leib besteht« (IV/111). Diese doppelte Gerichtetheit des Leibes, sensuell im Transport äußerer Reize nach innen und motorisch in der Überführung innerer Antriebsmomente in nach außen wirkende Handlungen, macht das Wesen des Lebendigen aus und manifestiert sich an der Grenze zwischen dem Leib und seiner äußeren Umwelt.

Bewusstsein ist die Weise, in der sich die Welt für uns so strukturiert, dass sie sich als Feld unserer Tätigkeiten, unseres Verhaltens, unserer Erfahrung gibt. Dieses Feld ist an sich selbst eine To-

Mensch – Natur
Helmuth Plessner
und das Konzept
einer dialektischen
Anthropologie

talität (wenn auch sicher nicht die ganze Totalität möglicher Welt oder gar möglicher Welten), und der Organismus ist ein Moment dieser Totalität und verhält sich selbst als Totalität aller ihm möglichen leiblichen Verhaltensweisen zu ihr. Genau diese Einheit meint das Wort ›Feld‹. »Ein Organismus bietet sich nun einmal als eine Planelinheit an. Dies kommt nicht nur als anatomischer Bauplan, als System von Funktionen, sondern in seinem Verhalten zu seiner *Umwelt* zum Ausdruck. Bauplan, Funktionsplan und Umwelt passen zueinander, d.h. sie legen einen gewissen Rahmen fest, in den sich die Sinnesorgane einfügen« (III/326). Es erhellt, dass die Sinne nach dieser Auffassung Plessners konstitutiv für die Einheit dieses organischen Feldes sind. Darum kann das Wort ›Welt‹ eine zweifache Bedeutung annehmen: metaphysisch als Terminus für die Ganzheit alles möglichen Seienden; hermeneutisch als ›die Welt des Menschen‹, ›die Welt des Seeigels‹ usw. für das Feld oder die Region, in der sich ein Lebewesen einer bestimmten Art zu seinen spezifischen Reizgegenständen verhält (vgl. III/57).

»Ein Prinzip, das uns die spezielle Ausbildung der Sinnesorgane als optische, taktile, chemische, akustische, geotaktische begreiflich macht, gewinnen wir an ihrer praktischen Bedeutung erst dann, wenn wir die *gegenständliche Funktion*, die adäquaten Reize der einzelnen Sinne mit einbeziehen. Nur weil es Licht, Schwerkraft, Schall, Gerüche, Druck gibt, und zwar als verschiedene Modifikationen des Seienden in seiner Einwirkung auf den Organismus, hat es dieser nötig, entsprechende Organe für sie auszubilden« (III/38). Je nach Art und Weise, wie ein Organismus Reizempfindlichkeit für Umweltgegenstände entwickelt und dafür Organe oder Rezeptoren und ›Verarbeiter‹ ausbildet, ist ihm seine Umwelt erschlossen und stellt sich ihm als ›seine‹ Welt dar. Reizempfindlichkeit und Umwelterschlossenheit definieren seine Lebensfunktionen (und Überlebensmöglichkeiten). Demgemäß kann die Herausbildung zusätzlicher Reizempfindlichkeiten als ein Faktor der Evolution eben dann und immer nur dann betrachtet werden, wenn die Erweiterung des Sinnesfeldes in einem Zusammenhang mit der tatsächlichen Beschaffenheit der Umwelt steht. Die Sinnlichkeit muss ein Reflexionsmedium der in ihr signalisierten, bedeuteten Gegenständlichkeiten sein.

Eine prinzipielle Skepsis gegen die Sinne ist eine lebenswirkliche Unmöglichkeit, und darin beruht die vorthoretische Stärke des Sensualismus. »Was wir von der Welt wissen, haben wir aus Empfindungen unserer Sinne« (III/25). Ausführlicher hat der Physiologe Herbert Hensel in seiner Marburger Rektoratsrede *Sinneserfahrung und Wissenschaft* diese Priorität der Sinne für unsere Welt-

erfahrung hervorgehoben – ein Votum, an dem keine Erkenntnistheorie wird vorbeigehen können: »In der Tat erweist sich die Sinneserfahrung als eine spezifische, unabdingbare und durch keine andere Instanz zu ersetzende Grundlage unseres Wissens von der realen Welt. Das gilt nicht nur für unser alltägliches und naives Weltbild, sondern vor allem auch für jene Wissenschaften, deren Tätigkeit auf die Erforschung der Sinnenwelt gerichtet ist, vor allem die Naturwissenschaften in weitestem Umfang und die naturwissenschaftlich orientierte Medizin. Ja, selbst die sinnenfernsten und abstraktesten unter den empirischen Disziplinen, wie etwa die Physik, können nicht umhin, sich auf die Sinneserfahrung als letzten Kronzeugen zu berufen, wie weit sie auch immer mit ihren gedanklichen Konstruktionen die naive Wahrnehmungswelt überschreiten mögen. Insofern müssen auch alle skeptischen Versuche philosophischer oder naturwissenschaftlicher Art, die Sinnesphänomene zu verleugnen, umzudeuten oder zu verfälschen, sie als Täuschung, Trug, Illusion oder subjektiven Schein zu bestimmen, immer wieder vor der Einsicht scheitern, daß der Bereich des Phänomenalen als solcher von nicht ableitbarer Gewißheit und Unbezweifelbarkeit ist« (Hensel 1965: 1).

Die Erscheinung der Welt kann nicht als eine bloße Funktion unserer konstitutiven Bewusstseinsleistungen verstanden werden, wenn wir uns nicht auf einen ganz und gar unsinnigen transzendentalen Solipsismus zurückziehen wollen (vgl. Husserl 1962). Für ein Lebewesen in einer natürlichen Umwelt sind seine Sinnesorgane Mittel der verhaltensorientierenden Steuerung der Lebensprozesse und das gilt auch für den Menschen. Angemessenes Verhalten ist zum Mindesten ein im Erleben fundiertes Indiz für die prinzipielle operationale Zuverlässigkeit der Sinne. »Wir nehmen nur das wahr, was wir im Lebenskampf brauchen, was ein Wesen von Geist, Fleisch und Blut auf dieser Erde nötig hat, um nicht unterzugehen. Differenzierung und einheitliches Zusammenspiel der Sinne gibt es nur mit Rücksicht auf den obersten Zweck der Anpassung im Sinne der Lebensförderung. Wie groß die Abweichungen unserer sinnlichen Eindrücke von der Wirklichkeit an sich sein mögen, darüber gibt dieses Prinzip der Nutzereinheit der Sinne keine Auskunft. Es bestimmt gewissermaßen nur eine untere Schwelle möglicher Abweichungen, unter welche nicht gegangen werden kann, wenn aus der Diskrepanz zwischen Eindruck und Wirklichkeit dem Organismus keine Schädigungen erwachsen sollen. Immer bleibt dem Sinnenleben eine gegenständliche, eine wirklichkeitskundende Funktion gewahrt, die der Organismus zur Anpassung an sein Lebensmedium braucht« (III/39f.).

Die ›wirklichkeitskundende‹ Funktion der Sinne wird nun allerdings heute von den Theoretikern der Selbstreferenzialität des Gehirns bestritten. So schreibt Maturana: »Es gibt außerdem keine Informationsverarbeitung, keine Errechnung des Verhaltens nach den Bedingungen einer Außenwelt, keine zielgerichteten Prozesse im Arbeiten des Organismus, es gibt lediglich Zustandsveränderungen des Organismus im Prozeß der Verwirklichung seiner Auto-poiese« (Maturana 1992: 109). In dieser Formulierung wäre die Intersubjektivität der Inhalte von kognitiven Prozessen, die doch die Voraussetzung für kollektives Handeln (nicht erst von Menschen, sondern auch von Tierrudeln, -herden, -schwärmen) ist, nicht begründbar; auch Entscheidungen über ›richtige‹ oder ›falsche‹ Sinneseindrücke ließen sich nicht begründen. Wenn Weingarten also die Konsequenz zieht – »unsere menschlichen Wahrnehmungen von Welt sind keine Abbilder der Welt außerhalb von uns, sondern wir konstruieren uns ein Weltbild aus den durch unser Handeln ausgelösten, intern induzierten Zustandsveränderungen unseres Nervensystems, und die Erfahrung oder das Erlebnis einer solchen Zustandsveränderung bezeichnen wir dann als Wahrnehmung« (Weingarten 1992: 5f.) –, dann geht er über das hinaus, was aus der Beschreibung des Gehirns als eines selbstreferenziellen Systems abgeleitet werden kann.

Roth hat die Frage nach der philosophischen Deutung der neurophysiologischen Forschungsergebnisse vorsichtiger formuliert: »Natürlich gibt es eine reale Welt, in der ein realer Organismus mit einem realen Gehirn existiert und die über die Sinnesrezeptoren auf das Gehirn einwirkt. Dies ist jedoch nicht die Welt, in der das kognitive und kommunikative Ich existiert. Das Gehirn erzeugt auf der Grundlage der Interaktion der Rezeptoren mit der Welt selbstreferentiell eine kognitive Welt, eine ›Wirklichkeit‹ [...]. Das Gehirn hat keinen direkten Zugang zur Welt, es ist in sich kognitiv und semantisch abgeschlossen. Es ist natürlich nicht von der Umwelt isoliert: es erhält Erregungen von den Sinnesorganen, die es, da die Erregungen unspezifisch sind, aufgrund interner Kriterien deuten muß. Diese Kriterien sind teils topologischer Natur, teils Kriterien der Konsistenz, der Übereinstimmung mit früherer Erfahrung, der Ganzheit usw. Wir nennen das Gehirn deshalb *selbstreferentiell*. Selbstreferentialität bedeutet, daß das Gehirn die Bewertungs- und Deutungskriterien *aus sich selbst heraus* entwickeln muß« (Roth 1986: 210, 209).

Dass die Welt der neuronalen Erregungsmuster – was übrigens nicht dasselbe ist wie die Welt unserer Vorstellungen – jedenfalls nicht abbildgleich mit der Welt der Gegenstände ist und ihr schon

gar nicht an Umfang entspricht, ist unbestritten und würde nur für einen idolatrischen Sensualismus unannehmbar sein. Unbestreitbar ist aber auch, daß die in bestimmten Hirnabschnitten lokalisierten Sinnesqualitäten im Normalfall (von krankhaften Abweichungen oder Experimentalsituationen abgesehen) nicht unspezifisch erzeugt werden; denn die vom Auge aufgenommenen Reize kommen eben im Hinterhauptscortex an, die vom Ohr aufgenommenen im oberen temporalen Cortex usw. Das topologische System der Reizinterpretation gemäß Sinnesmodalen setzt also die Funktion der Sinne als Rezeptoren nicht außer Kraft, sondern »übersetzt« sie nur (wie Roth auch sagt); und eine Übersetzung folgt in jedem Falle Zuordnungskriterien, denengemäß wir mit der von Leibniz geforderten Strenge sagen dürfen, »die eine Sache drücke eine andere aus« (Leibniz 1879: 112; vgl. Kursch 1988).

Plessner hat sich, lange bevor die Theorie der Selbstreferenzialität zum Thema der Biologie wurde, mit dem philosophischen Problem der Deutung eines geschlossenen Bewusstseinsystems auseinandergesetzt. Er stellt fest: »Das Guckkastenprinzip des Bewußtseins macht einem anderen Platz, dem Gedanken der Selbstenthaltenheit des Bewußtseinssubjektes im Bewußtsein. [...] Der Mensch empfängt nicht von seinen durch das Sein gereizten Sinnesflächen [...] *Bilder, sondern Erregungen*, und ihm [...] bleibt nur die Verarbeitung dieser zentralen Erregtheit in der Art, daß er dabei strenge Übereinstimmung mit der Natur der reizgebenden Gegenstände wahrt. Da er von ihnen jedoch keine Kenntnis hat als eben durch Reiz und Erregung, so bleibt die nervöse Erregung nur ein Zeichen von der Wirklichkeit und für sie, für das objektive Rot, für den Ton c. Die Erregungen sind chemische Prozesse von Eiweiß, Zucker und Lipoiden in Ganglienzellen, aber bedeuten Farbe und Form, Größe und Tiefe der Welt« (III/58, 61f.). Dann aber fügt er hinzu: »Der Sensualismus des Abbilds versagt. Der Sensualismus des Zeichens versagt zwar nicht aus inneren logischen Gründen, doch gibt er statt einer Lösung ein neues Rätsel. Denn, muß man sich fragen, wie kommt das Bewußtsein dazu, in dem Zustand von Selbsterregungen ursprünglich eine Welt zu sehen, zu hören, zu fühlen, da ihm doch nicht irgendwo eine Lücke gelassen, durch die es sich von der Welt an sich überzeugen könnte, nicht ein Mentor gegeben ist, der es darüber belehrte. [...] Sind auch die Organe keine einfachen Übertragungs- und Abbildapparate, sollen sie doch ihre gegenstandskündende Funktion (in Einheit mit dem nervösen Zentralorgan) dem Sein entsprechend versehen« (III/64, 62).

Diese Fragen beantwortet auch die Theorie der Selbstreferenzialität des Gehirns nicht, weil es Fragen sind, die *eo ipso* nicht

Mensch – Natur durch eine naturwissenschaftliche, experimentelle Untersuchung,
Helmuth Plessner sondern nur durch ein Modell beantwortet werden können; und ein
und das Konzept solches Modell hat nur dann mehr als fiktiven Gehalt, wenn min-
einer dialektischen destens seine Anfangssetzung apriorische Gewissheit beanspru-
Anthropologie chen darf. »Es ist ein Zirkel, auf dem das empiristische Verfahren
in der Erkenntnistheorie ruht, da es außerstande ist, andere zwin-
gende Gründe dafür beizubringen, als welche durch den Gebrauch
des Verfahrens zum Vorschein kommen« (III/68). Die konstitutive
Funktion der Sinne wird in einem zweigliedrigen Modell von Urbild
und Abbild nicht plausibel darstellbar. »Das Problem der Gegen-
ständlichkeit des sinnlichen Bewußtseins« darf nicht »als eine
Transportfrage« behandelt werden (ebd.).

Doppelaspektivität: aktiv – passiv; innen – außen

Anthropologisch sind unsere Erkenntnisleistungen auf eine vor-
gängige Einheit des Subjekt-Objekt-Felds gegründet, auf eine Ver-
mitteltheit des wahrnehmenden Menschen mit der wahrgenom-
menen Gegenstandswelt. Schon Marx hat diesen Gedanken scharf he-
rausgearbeitet (vgl. Marx 1968: 578ff.). Die Wesenheit des Men-
schen als eines gegenständlichen Wesens ist grundlegendes Mo-
ment einer dialektischen Ontologie (vgl. Holz 1983: 33ff., 128ff.).
Die Evidenz der Gegenständlichkeit, die Marx aus der Selbsterfah-
rung des Menschen in der Tätigkeit, phänomenologisch gespro-
chen: aus der Selbstgegebenheit des Gegenstandes, in dem Inhalt
der Tätigkeitsintention, des Zwecks gewinnt, hat ihre Vorausset-
zung in der Doppelstruktur jeder Beziehung: Aktiv auf den Gegen-
stand einwirkend, als gegenständlich tätig, ist das Lebewesen zu-
gleich passiv den Gegenstand auffassend, also gegenständlich
sinnlich. »*Sinnlich* sein, d.h. wirklich sein, ist Gegenstand des
Sinns sein, *sinnlicher* Gegenstand sein, also sinnliche Gegenstände
außer sich haben, Gegenstände seiner Sinnlichkeit haben. Sinnlich
sein ist *leidend* sein« (Marx 1968: 579). *Appetitus* und *perceptio*
sind korrelative Kategorien des In-der-Welt-Seins. Plessner hat
sich nicht auf den jungen Marx bezogen, aber seine Fragestellung
hält sich im Horizont des von Feuerbach angesprochenen und von
Marx genauer bestimmten Problems der Subjekt-Objekt-Verschran-
kung, der Welthaftigkeit als Ausdruck eines einheitlichen Feldes
von Subjekt und Objekt. Gegen die auf Kant zurückführende Be-
gründung der Seinsweise des Menschen in diesem selbst² schlägt

2 | Ein solches Vorgehen führt immer zu einer subjektiv-idealistischen

Plessner, quasi materialistisch, die philosophische Reflexion des natürlichen Begründungszusammenhangs der Lebensformen, der ›Stufen des Organischen‹ vor. Gegen den kantianischen Grundzug der fundamentalontologischen Vorgaben für jede Anthropologie bei Heidegger³ macht er geltend: »Existieren kann nur, wer lebt, auf welchem Niveau immer. Sich dagegen zu sperren und Leben auf einer seiner Möglichkeiten, nämlich existieren, zu fundieren, heißt den Einsatz der Frage des Menschen nach sich selber um dieser Selbstbezüglichkeit willen als die einzig legitime Direktive für eine Anthropologie in philosophischer Absicht gelten zu lassen. Man kann aber auch bei den Wesenskriterien der Lebendigkeit einsetzen und nicht wie Heidegger die Frage vom Frager her, sondern im Gesichtskreis des Lebens, gewissermaßen von unten her aufrollen« (VIII/388f.). Plessner hat diese wenn man will ›realphilosophische‹ Wendung methodologisch in dem Aufweis begründet, dass der cartesische Dualismus von Ausdehnung und Innerlichkeit unzureichend ist, um die Phänomene der Leiblichkeit des Lebendigen angemessen zu beschreiben (oder gar zu erklären). Die nachcartesianische Philosophie hatte diese Unzulänglichkeit auch erkannt, und die transzendente (kopernikanische) Wendung war nichts anderes als der Versuch, sie durch Rückführung der Dualität auf eine Priorität der Innerlichkeit zu beheben (nachdem der umgekehrte Versuch der französischen Materialisten, La Mettrie's »homme machine« und Helvétius' »esprit comme sensibilité physique«, offenkundig gescheitert war). Die unaufhebbare Schwierigkeit eines an der Außen-Innen-Dualität orientierten Ich- und Erkenntnisbegriffs hat Plessner kritisch notiert: »Offenbar muß die Verbundenheit des Ichs mit dem eigenen Körper den Sinn haben, dem Ich Kunde von einer außer ihm existierenden Welt zu vermitteln [...]. Der Körper als ausgedehntes Ding gehört dann allerdings schon zum Selbstbewusstsein, und zwar zur Sphäre der äußeren Wahrnehmung, vermittelt aber offenbar doch dem Ich, der Sphäre innerer Wahrnehmung, Materialien zum Aufbau seiner Vorstellungen. In diesem Doppelaspekt präsentiert sich, idealistisch oder nichtidealistisch angesehen, das psychophysische Gesamtself, dessen äußerste Zone seiner eigenen Organe das reine Hier des Ichs in beständiger Bindung umschließt. Einmal bildet der eigene Körper die Peripherie der Immanenzsphäre, weil er sowohl Teil an

Beantwortung der ›Grundfrage der Philosophie‹ nach dem Verhältnis von Sein und Bewusstsein (vgl. Holz 1990a).

3 | Zu den kantianischen Wurzeln Heideggers, neben den neothomistischen, vgl. Gudopp 1983.

Mensch – Natur der Außenwelt als auch Teil an der Innenwelt hat. Dann wieder
Helmuth Plessner umschließt die Innenwelt, als Selbstbewußtsein die Gebiete inner-
und das Konzept rer und äußerer Wahrnehmung enthaltend, im Schatz ihrer Vorstell-
einer dialektischen lungen die Außenwelt. Wie soll aber eine Sphäre zugleich mit ihren
Anthropologie Grenzen in der Außenwelt geborgen sein und die Außenwelt in
sich bergen?« (IV/100f.)

Plessners Gegenthese ist es, »daß es wirklich Gesetze des Zusammenhangs zwischen Lebewesen und Welt [...] gibt, die in der Wasform, der Wesensstruktur des Lebens begründet sind« (IV/109). Alles Lebendige ist dadurch charakterisiert, dass es auf seine Umwelt mit eigenem Verhalten reagiert. »Leben im Sinne von Belebtsein besagt Eigenständigkeit im Verhältnis zu dem Milieu, dem der belebte Körper angehört. Ein unbelebter Körper erleidet zwar Einwirkungen des Milieus, reagiert aber nicht auf sie, indem er sich eigenständig zu ihm verhält. Dieser Positionscharakter des belebten Körpers besagt Positionalität« (VIII/390f.).

Man muss im Terminus ›Positionalität‹, der an das lateinische *ponere* = ›setzen‹, *positum* = ›gesetzt‹ anknüpft, die seit Fichte in der deutschen Philosophie eingebürgerte Begrifflichkeit mitdenken. Positionalität meint nicht nur den Ort in Bezug auf eine Umwelt (wie im englischen oder französischen *position*). Im deutschen ›setzen‹ ist die Aktivität eines Sich-entgegen-Setzens (ich setze mich der Welt entgegen als von ihr unterschieden) oder eines Etwas-entgegen-Setzens (ich setze einen Gegenstand mir entgegen, z.B. Fichte: Das Ich setzt das Nicht-Ich) enthalten. Positionalität sagt also, dass ein Seiendes durch die Weise seines Daseins sich zur Umwelt verhält. Dieses Verhältnis hat zwei Richtungen: Die Umwelt wirkt auf das Seiende ein, und das Seiende wirkt auf die Umwelt ein. Man kann diese Doppeltgerichtetheit als *challenge-response* beschreiben: Die Blume hat eine leuchtende Farbe, einen besonderen Duft und erregt damit Bienen und Schmetterlinge, sich auf sie zu setzen und ihr Nahrung zu entnehmen; andererseits fällt der Regen auf die Erde und die Blume saugt mit ihren Wurzeln das Wasser, die Sonne scheint und die Blume wendet sich ihr zu.

Das Beispiel zeigt, dass Positionalität wesentlich nicht eine zweigliedrige Beziehung ist, sondern einen Reaktionskomplex umfasst, durch den ein Seiendes in eine multiple Struktur von Seienden eingebettet ist. Als dieses eine bestimmte Seiende setzt es sich und seine Umwelt, aber von jedem anderen einzelnen Seienden wird es als Teilmoment von dessen Umwelt *gesetzt*. Eine Sphäre von Lebensbeziehungen entsteht in den Wechselwirkungen und Überschneidungen von *Setzungen*, sie ist selbst durch diesen Gesamtprozess *gesetzt*. »Ein Lebewesen erscheint gegen seine Umge-

bung gestellt. Von ihm aus geht die Beziehung *auf* das Feld, in dem es ist, und im Gegensinne die Beziehung zu ihm zurück [...] Wie geschildert, bestimmen die Momente des ›über ihm Hinaus‹ und des ›ihm Entgegen, in ihn Hinein‹ ein spezifisches Sein des belebten Körpers« (IV/186, 184). Das bedeutet, dass das Lebewesen nicht nur, wie der Körper anorganischer Materie, ›an einer Stelle‹ ist, sondern das außer ihm Seiende in sein eigenes Sein hineinzieht (vgl. IV/186f.). Hegel hat dieses Verhältnis formal als Einheit von setzender, äußerer und bestimmender Reflexion beschrieben (vgl. Hegel 1970: 6/24ff.). A setzt sich durch seine Begrenzung; A setzt B, C, D... als ihm äußere Andere sich entgegen; A bestimmt sich, indem es sich als so und so begrenzt durch Andere begreift.

Diese Positionalität besagt, dass allem Lebendigen die Doppelaspektivität zukommt, an sich fremde Tätigkeit zu erleiden und *aus* sich eigene Tätigkeit auszuüben; der Antagonismus dieser beiden Wirkungen lässt sich als die den Lebewesen äußerliche und die ihnen innerliche Seite ihrer Weltbeziehung fassen. Ihre ›Organe‹ sind die Träger dieser Beziehung, der ›Organismus‹ ist die Ganzheit dieser Organfunktionen, die Organspezifität macht die Spezifität der Welthaftigkeit jedes Lebewesens aus.

Plessner hat drei hauptsächliche Formtypen dieser funktional vermittelten Welthaftigkeit herausgearbeitet: Die Positionalität der offenen Form der Pflanze, die Positionalität der geschlossenen Form des Tieres und die Positionalität der exzentrischen Form des Menschen: »Offen ist diejenige Form, welche den Organismus in allen seinen Lebensäußerungen unmittelbar seiner Umgebung eingliedert und ihn zum unselbständigen Abschnitt des ihm entsprechenden Lebenskreises macht [...]. Geschlossen ist diejenige Form, welche den Organismus in allen seinen Lebensäußerungen mittelbar seiner Umgebung eingliedert und ihn zum selbständigen Abschnitt des ihm entsprechenden Lebenskreises macht« (IV/284, 291).

Demgegenüber ist jene Position exzentrisch, in der das Lebewesen sich selbst noch zum Gegenstand machen, also in Reflexion zu sich treten (sich im Spiegel erkennen) kann, also zugleich *in* sich und *außer* sich (sich gegenüber und damit für sich) ist. »Wenn der Charakter des Außersichseins das Tier zum Menschen macht, so ist es, da mit Exzentrizität keine neue Organisationsform ermöglicht wird, klar, daß er körperlich Tier bleiben muß. [...] Als exzentrisch organisiertes Wesen muß er sich zu dem, was er *schon ist, erst machen*« (IV/365, 383).

Mit der Kategorie ›Positionalität‹ hat Plessner den Schlüssel gefunden, der ihm die Konstruktion einer einheitlichen Theorie der Natur ermöglicht, die unabhängig von den wechselnden Hypothesen der empirischen Naturwissenschaften ein ontologisches Modell von Formtypen des materiellen Seins entwirft. Jedes körperliche Seiende ist in seiner Einzelheit gegenüber seinem Umfeld begrenzt. Grenze ist eine materiale Bestimmtheit, weil in der Extensionalität des Körperseins begründet; und sie ist eine apriorische Bestimmtheit, weil sie ein logisches Erfordernis oder die Bedingung der Möglichkeit der Gegebenheit von körperlichen Seienden ist. Mehr als dieses eine ›materiale Apriori‹ braucht Plessner nicht, um die ›Spezifikation der Natur‹ abzuleiten. Denn sobald ich die Körperlichkeit des Körpers a priori durch seine Begrenztheit konstituiert sein lasse, ergeben sich von selbst mehrere Wesensmöglichkeiten, wie diese Grenze beschaffen sein kann. »Die Grenze des Dinges ist sein Rand, mit dem es an etwas Anderes, als es selbst ist, stößt. Zugleich bestimmt dieses sein Anfangen oder Aufhören die Gestalt des Dinges oder den Kontur, dessen Verlauf man mit den Sinnen verfolgen kann. In den Konturen, innerhalb seiner Ränder[,] ist der Dingkörper beschlossen und als dieser bestimmt, oder, was hier dasselbe heißt, mit den Konturen, an seinen Rändern ist das Ding als dieses bestimmt« (IV/151). Der Kontur ist kontingent, wenn seine beliebige Veränderung das Wesen des Körpers nicht beeinträchtigt. Ein Stein bleibt ein Stein, auch wenn ich irgendein Stück davon abschlage. Die Grenze gehört zwar zu einem solchen Seienden, aber sie ist ihm äußerlich als bloß die Zone, wo es an anderes anstößt. In der Grenze vollzieht sich nicht das Sein eines solchen Seienden.

Demgegenüber ist die Grenze ein Teil des Körpers selbst und als diese bestimmte Grenze ihm notwendig zugehörig, wenn er an ihr und mit ihr den Übergang zum Umfeld vollzieht. »Besteht das Wesen der Grenze aber im Unterschied zur Begrenzung darin, mehr als die bloße Gewährleistung des Übergehens zu sein, nämlich dieses Übergehen selbst, so muß ein Ding, welchem Reich des Seins es auch zuzurechnen sei, wenn es die Grenze selbst hat, dieses Übergehen selbst haben. [...] Das Reellsein der Grenze an einer der einander begrenzenden Größen drückt sich für diese aus als die Weise des Über ihr hinaus Seins« (IV/182). Zuvor heißt es bei Plessner: »Die Grenze gehört dem Körper selbst an, der Körper ist die Grenze seiner selbst und des Anderen und insofern sowohl ihm als dem Anderen entgegen« (IV/181). Das aber ist genau die Seins-

weise des Organischen, und das Über-sich-hinaus-Sein ist es, das sich als Sinnlichkeit – auf der einfachsten Stufe als pure Reiz-Rezeptivität und -Reaktivität, auf der höchsten Stufe als Synästhesie aller Sinnesorgane – manifestiert.

Die wesensnotwendigen Varianzmöglichkeiten, die dem Grenzverhältnis zukommen können und den jeweils bestimmten Modus seiner Wirklichkeit ausmachen, nennt Plessner, »um einen von A. Meyer in Anlehnung an Helmholtz geprägten Ausdruck zu benutzen« Modale, »wobei unter Modal im Sinne von Helmholtz eine solche qualitative Letztheit zu verstehen ist, die nicht durch Reduktion auf andere Qualitäten weiter analysiert werden kann« (IV/158).

Eine »materialistische« Position nimmt Plessner ein, wenn er »die restlose Zurückführbarkeit aller organischen Modale auf physikalisch-chemische Bedingungen für nicht nur theoretisch möglich und praktisch durchführbar, sondern geradezu für wesensnotwendig erklär[t]« (IV/159). Aber er macht zugleich dagegen im Sinne einer phänomenologischen Einstellung geltend, dass die Begründung eines Phänomens in seinen materiellen Bedingungen nichts über die qualitative Besonderheit des Phänomens aussagt, dass also z.B. die Entstehung von psychischen Zuständen in biochemischen (etwa hormonalen) Lebensprozessen eine Theorie des Psychischen nicht überflüssig macht, die eben die besondere Daseins- und Erscheinungsweise einer neuen Stufe des Lebendigen zum Gegenstand hat. Also muss man das Modal »in seiner Qualität für unbedingt unauflösbar und irreduzibel halten und damit sagen, daß es als solches nie aufhört, auch wenn seine physikalisch-chemischen Bedingungen exakt angegeben worden sind« (ebd.).⁴

Modale sind also qualitative Bestimmtheiten des Verhältnisses eines Seienden von einer bestimmten Seinsart zu seinem Umfeld, das heißt Modi materieller Reflexion.⁵ Die Reflexionsweisen von

4 | Vgl. auch »Anorganische Modale sind z.B. die Farbqualitäten. Ihre Qualität kann nie elektromagnetisch definiert werden. Das Quale setzt der Physiker in eindeutige Beziehung zu einer bestimmten Wellenlänge und Geschwindigkeit, ohne auch nur im Mindesten die Absicht zu haben, damit das spezifische Farbquale in seinem Fürsichsein, in diesem seinem besonderen Grün etwa zu erklären. Er trifft eine reine Zuordnung zwischen dieser Farbe und quantitativ fassbaren Grundlagen ihres Seins. Die auf solche rechnerische Weise feststellungsfähigen Schichten der Farbwirklichkeit erschöpfen sie durchaus nicht. Sie hat eben darüber hinaus die nur anschauungsfähige Schicht der spezifischen Qualität, des »So Aussehens« [...]« (IV/159).

5 | Dass es nicht einfach Seinsmodi, sondern Reflexionsmodi sind, geht

Mensch – Natur
Helmuth Plessner
und das Konzept
einer dialektischen
Anthropologie

Organismen, mithin auf der Stufe des Lebens, sind durch die beiden Wesensmöglichkeiten der offenen und der geschlossenen Form der Positionalität angegeben (welch letztere dann in die exzentrische Form übergehen und damit eine qualitativ neue Stufe des Organischen konstituieren kann). Von der Reizbarkeit, die schon dem Protoplasma eignet, bis zur ästhetischen Sensibilität des Künstlers und Kunstliebhabers gibt es einen durchgängigen, mehr oder weniger differenzierten, mehr oder weniger komplexen Seinshabitus des ›Über-hinaus-Seins‹ oder der ›Verschränktheit‹ des Individuums mit seinem Umfeld; die Funktionen insgesamt dieses Habitus können als ›Sinnesempfindung‹ (*sensation*) bezeichnet werden. Jeder neue Typus des organischen Seienden hat an den Funktionen des früheren teil und geht über sie hinaus. Das Tier hat die Reizbarkeit der Pflanze, aber es ist aktiv bei der Befriedigung seiner Bedürfnisse. Der Mensch hat Reizbarkeit und Aktivität, aber auch noch die Fähigkeit, sich selbst zu vergegenständlichen, also gleichsam außer sich treten zu können. Jede dieser Haltungen setzt die ›niederen‹ voraus, stößt sich von ihnen ab und nimmt sie mit, nicht ohne sie dabei in das neue Haltungsschema zu integrieren und zu transformieren. Das Modell eines ›Stufenbaus des Organischen‹ drückt das aus.

Ontologische Grundfragen

Plessner hat sich durchaus dazu bekannt, mit seiner Fragestellung den Bereich der Naturwissenschaften zu überschreiten und die seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts verpönte Naturphilosophie wieder aufzunehmen. »Niemand steht der Naturphilosophie eine Entscheidung darüber zu, welche Faktoren eine Naturerscheinung hervorrufen können, sondern nur darüber, welche Begriffe, Ideen, Prinzipien geeignet sind, ein Verständnis von der Notwendigkeit ihres Daseins als Erscheinungen zu ermöglichen« (III/73).

Dass Naturphilosophie *volens volens* ein Stück Metaphysik ist, hat er (zumindest in der Entstehungszeit der großen anthropologischen Entwürfe) nicht zugeben wollen. Der Philosophie des Lebendigen, die die *Stufen* systematisch entwickeln, glaubte er in der Aisthesiologie der *Einheit der Sinne* noch eine *erkenntnistheoretische* Grundlegung geben zu können, die den Widerstreit von Rea-

aus dem Hinweis auf Farbqualitäten als anorganische Modale hervor (siehe vorhergehende Fußnote). Was das ontologisch für eine Theorie der Materialität besagt, kann an dieser Stelle nicht weiter ausgeführt werden.

lismus und Transzendentalismus überwindet. Und doch ist die Antwort, die die Theorie vom »Wahrheitswert sinnlichen Bewusstseins« (III/74) gibt, selbst schon eine Regionalontologie des Bewusstseins, in der nicht nur die Konstitution von Bewusstsein, sondern auch die apriorischen Voraussetzungen bzw. Prinzipien des Bewusstseinsfeldes als *Bewusstseinsfeld* angegeben werden.

Plessner unternimmt es, den »Wahrheitswert« der natürlichen Welteinstellung nicht gegen die transzendente Wende zu verteidigen, sondern ihn auf dem Boden der transzendentalen Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit von Gegenständlichkeit und Erkenntnis wieder zu gewinnen. »Natürlich«, im doppelten Sinne von »selbstverständlich« und »naturgemäß«, führt der Weg über die dem Ich (Bewusstsein) evidente Beschaffenheit seiner selbst, und Plessner nimmt einen durchaus materialistischen Ausgangspunkt ein, wenn er diese Beschaffenheit von der Leiblichkeit des Menschen her zu fassen versucht. Die Sinne sind das Medium, in dem die »präsentischen Gehalte« (also die »Gegenstände«) erscheinen und durch deren physiologische Leistung sich das spezifische »gegenständliche Wesen« des Menschen konstituiert.⁶ Hier vollzieht sich die »Berührung mit der Wirklichkeit« als »Grundakt jeder Erkenntnis« (III/63).

Plessner hat später resigniert notiert, dass *Die Einheit der Sinne* nie eine ernsthafte Rezension bekommen habe (vgl. X/319). Die einzige Reaktion von Rang war Josef Königs 85 Druckseiten langer Brief (vgl. König/Plessner 1994), der in keinem Sinne eine Rezension war, aber als Replik eines Freundes Plessner auch tief enttäuschen musste; denn Königs Einwände gehen an Plessners Intention völlig vorbei.⁷

6 | Darin möchten wir eine Nähe zu den anthropologischen Aspekten in den Schriften des jungen Marx sehen; vgl. Holz 1997: 3/284ff.

7 | Dass Plessner auf diesen Brief nie antwortete und auch im späteren Briefwechsel nie darauf zurückkam, ist ein Indiz dieser Enttäuschung. Nach sieben Monaten erst dankt er lakonisch dafür, und dieser Dank aus dem zeitlichen Abstand klingt wie ein Wiederanknüpfen nach einer Periode der Entfremdung: »Ihr großer Brief, Ihre Karten – seien Sie von Herzen bedankt dafür. Wir sind diesmal beide, d.h. ich weit, weit mehr wie Sie, wortkarger als früher. Ich fühle mich tief in Ihrer Schuld. Immer noch habe ich den großen Brief über die »Einheit der Sinne« nicht beantwortet, eine Zeit lang hemmte mich das ordentlich; aber eine richtige Beantwortung zu finden, ist schwer. Ich muß die Dinge erst von Neuem zusammenstellen, sie aus dem Abfluß Ihrer Gedanken systematisch gruppieren; und dann am besten mündlich replizieren« (König/Plessner 1994: 172). Auf die systematischen Gründe

Mensch – Natur König bestreitet nämlich genau jenen Ansatz, dass der Grund-
Helmuth Plessner akt jeder Erkenntnis die Berührung mit der Wirklichkeit sei.⁸
und das Konzept Plessners Herleitung der Konstitution von Sinn (Sinn gegenständ-
einer dialektischen licher Verhältnisse, Sinn von Wahrnehmungsgelalten als dingli-
Anthropologie cher oder eigenschaftlicher Gegebenheiten usw.) aus der Formbe-
stimmtheit der Sinnlichkeit und die damit verbundene Zusammen-
führung von äußerlich auf den Menschen einwirkenden Materien
und durch die Leibverfassung des Menschen bedingte Formbe-
stimmtheit der Gegebenheitsweise vermittelt Materie und Form
durch die Entsprechung von ›Modi des gegenständlichen Daseins‹
und ›Modalitäten‹ des sinnlichen Affiziertseins. Dagegen erhebt
König den Einwand, dies sei »viel zu viel Metaphysik« (ebd.: 229),
und er selbst scheint trotz aller vorsichtigen Zurückhaltung letzt-
lich darauf zu insistieren, dass eine strenge philosophische Kon-
struktion nur transzendental verfahren, sich also nur innerhalb der
Grenzen des selbst gegebenen Bereichs des Bewusstseins bewegen
dürfe.

Plessner kam es darauf an, die Einheit des objektiv Gegebenen
und der subjektiven Repräsentation im konstitutiven Bereich der
Sinnlichkeit darzustellen. König verkannte die daraus resultieren-
de Doppelaspektivität des Bewusstseins und behandelt sie aus
einer von der Priorität der Erkenntnistheorie bestimmten Einstel-
lung als eine begriffliche Unschärfe: Die Gegebenheitsweisen des
repräsentativen Bewusstseins seien »doch unsere Erzeugnisse, un-
sere ›Schöpfungen‹ (›Schöpfung‹ in einem ganz präzisen originä-

von Königs Unverständnis kann ich hier nicht eingehen. Plessner hatte in-
zwischen *Die Stufen des Organischen und der Mensch* abgeschlossen und in
Druck gegeben, die eine weitere Ausgestaltung seines naturphilosophischen
Ansatzes darstellen. Einige der speziellen Einwände Königs sind durch die
Stufen sicher ausgeräumt, die prinzipielle Differenz in der Hauptsache, der
Frage nach der Möglichkeit einer realistischen Ontologie, bleibt bestehen, ja
verschärft sich. Plessner, der König ein Leben lang freundschaftlich verbun-
den blieb, hat die andere Ausrichtung von dessen philosophischem Fragen
respektiert.

8 | König/Plessner 1994: 227: »Es betrifft [...] den Sinn Ihrer Frage
nach dem ›Wahrheitswert‹ der Sinne oder nach ›der Gegenständigkeit‹ der
Sinne – den *Sinn* dieses Problems – schon *als Problem*. Und korrelativ dazu
den *Interpretationssinn* Ihrer Antwort: ›Objektivität der Sinnesqualitäten‹.
[...] Ich glaube nicht, daß Ihnen der Nachweis der ›Einheit des Sinnes‹ in
dem von Ihnen intendierten Sinn gelungen ist. [...] ›Denn die Berührung
mit der Wirklichkeit, wird [...] den Grundakt jeder Erkenntnis bilden‹. Ich
glaube, diesen Satz bestreiten zu müssen.«

ren Sinn)« (ebd.: 243).⁹ Königs Behauptung, es sei die Sinnkonstitution durch die Sinne »eine Sphäre, in der das ›Produzieren‹ genau so wichtig ist wie das Erfassen« (ebd.), geht in der Dualität von Erfassen und Produzieren gerade an dem vorbei, was Plessner mit der Theorie der Modale zeigen wollte: dass nämlich im sinnlichen Akt jedes Produzieren ein Erfassen und *jedes* Erfassen ein Produzieren ist, so wie der Spiegel das Bespiegelte erfasst, indem er es re-produziert, und das Gespiegelte (das Spiegelbild) produziert, indem er das Bespiegelte erfasst.¹⁰

Geist muss König, seinem Ansatz nach, als eine aktive Instanz (also quasi substanzialisiert) fassen, während für Plessner Geist eher der Titel für die strukturelle Einheit von Sein und Bewusstsein in den repräsentativen Funktionen ist, deren Ursprung er in den präsentativen Funktionen der Sinne aufzeigen will – also gerade den Nachweis zu führen unternimmt, den nicht geführt zu haben König ihm vorwirft (vgl. ebd.: 244).¹¹

Die Leistung der Sinne

Plessners Formulierung, dass der Bewusstseinträger im Bewusstsein enthalten, aber eben als Träger des Bewusstseins diesem doch vorausgesetzt ist, deutet den Weg von einer transzendentalen Phänomenologie¹² zu einer dialektischen Ontologie an.¹³ Eine solche

9 | Vgl. hierzu die folgenden Sätze (ebd.): »Sie reflektieren darauf nicht. Nur so kann ich es verstehen, daß Sie einer Sphäre, in der das ›Produzieren‹ genau so wichtig ist, wie das Erfassen und beides wesentlich gleich wichtig ist, den einseitigen Titel des ›Verstehens‹ geben.«

10 | Man darf hier auch an die Einheit von *appetitus* und *perceptio* in der *repraesentatio mundi* bei Leibniz denken.

11 | Königs weitere kritische Ausführungen verwickeln sich in verschiedene und verschiedenartige Teilfragen. Wir gehen darauf nicht weiter ein, weil es hier nur darauf ankommt, an dem Kontrast der beiden Freunde die grundsätzlich andere Problemstellung und Lösungsrichtung Plessners kenntlich zu machen. König bekennt in dem Brief vielfach, dass er hinsichtlich seines eigenen Ansatzes noch unsicher sei. Wir meinen, es lässt sich zeigen, dass die entwickelte Fassung von *Sein und Denken* durch weitergehende Reflexionen über Plessners Entwurf beeinflusst wurde und dass diese Wendung in der Rezeption die intensive Beschäftigung Königs mit Hegel zur Voraussetzung hatte.

12 | Man vergleiche dazu Husserls Vorgaben über das methodologische Vorgehen einer transzendentalen Phänomenologie (Husserl 1950) und dazu

Mensch – Natur fordert indessen die Begründung des Selbstverhältnisses der exzentrischen Positionalität in einer Leistung des Bewusstseinssträgers, des Leibs, ›über sich hinaus‹ zu sein; und eben diese Leistung wird in dem Entwurf eines Systems der Sinnlichkeit expliziert.

Helmuth Plessner und das Konzept einer dialektischen Anthropologie Die *Einheit der Sinne* ist die Grundlage für die *Stufen des Organischen* – so wie Hegels *Phänomenologie des Geistes* die Grundlage für die *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* ist. Die Aisthesiologie macht es systematisch möglich, die Spezifik des menschlichen Selbstverhältnisses (als Selbstbewusstsein) und damit die konstitutive Funktion von Arbeit und Sprache für die Anthropologie in der Dialektik der Natur zu begründen. Plessner buchstabiert sozusagen den Weg von Feuerbach über Marx zu Engels (vgl. Holz 1997: 3/209ff.) noch einmal zurück, um anstelle der gescheiterten feuerbachschen Grundlegung einen solideren Boden zu gewinnen. Der Umriss einer Theorie, die die Dialektik der Natur, oder in Plessners Sprache: die Naturphilosophie, in der Natur selbst würde fundieren können, schwebte Plessner schon in seinem ersten Werk, *Krisis der transzendentalen Wahrheit im Anfang* (vgl. I/143ff.) vor. *Die Einheit der Sinne* sollte die Ursprünge aufzeigen, aus denen ein System der Natur (als die lebensweltliche Bedingung des Menschseins) hervorgeht.

Der Aufbau einer Theorie des Menschen ›von unten her‹, also ausgehend von seiner anatomischen und physiologischen ›Bio-Verfassung‹, muss das Auftreten der spezifisch menschlichen Eigenschaften erklären, also im Ganzen seinen Übergang zur Exzentrizität darlegen, dergemäß der Mensch sich zu sich selbst gegenüber, das heißt reflexiv verhält. »Aufrechter Gang, Großhirnentwicklung, Sprache, Hand, Werkzeugherstellung, Abstraktionsvermögen. Offensichtlich besteht zwischen allen diesen Gaben und Funktionen eines zoologisch zu den Primaten gehörenden Wirbeltieres [...] ein rein körperliche und unkörperliche Merkmale umfassender Zusammenhang. Dieser Zusammenhang kann nicht in der einen oder anderen Merkmalsgruppe gefaßt werden, auch wenn man sicher zu Recht dem Großhirn die Führungsrolle unter ihnen zuspricht. Die Bezeichnung ›exzentrisch‹ wahrt den Zusammenhang mit der bei den Wirbeltieren in steigendem Maße zum Ausdruck kommenden zentrischen Lebensform und unterstreicht die

Plessners Position, z.B. in II/316, über die Position des kritischen Rationalismus.

13 | Ich sehe eine angemessene Formulierung dieses Verhältnisses in der Anwendung der Spiegelmetapher auf die exzentrische Positionalität im Rahmen einer ausgearbeiteten Theorie der Reflexion.

im zoologischen Rahmen verbleibende und ihn sprengende Doppelnatur des Menschen« (VIII/396). Der junge Plessner, der gerade dreißigjährig den ersten Schritt zur philosophischen Anthropologie tat und damit die transzendentalphilosophische Fragestellung der phänomenologischen Schule, aus der er als Philosoph herkam, mit den biologischen Problemen verband, denen er sein Fachstudium gewidmet hatte, sah in der *Systematik der Sinneswahrnehmung* den Bereich, in dem physiologische und psychologische Prozesse ineinander verschränkt sind und zur Konstitution einer semantischen Repräsentation zusammenwirken. »Ich stehe mit den Dingen der Umwelt mittels meines Leibes in einem unmittelbaren und als unmittelbar erlebten Kontakt. Sehen, Hören, Tasten, jedes Empfinden, Anschauen, Wahrnehmen hat den Sinn, sich in einer unmittelbaren Vergegenwärtigung der Farben und Formen, des Schalls, der Oberflächenbeschaffenheit und Härte der Dinge selbst zu erfüllen. Die Beachtung der Tatsache, daß hierfür vermittelnde Prozesse in den Sinnesorganen, Nerven und Zentralnervensystem nötig sind, kompliziert zwar die Begründung dieser Wahrheit, hebt sie aber als solche nicht auf« (VII/246).

Weder der neurophysiologische Prozess, der heute als selbstreferenzielles System dargestellt wird, noch die Wahrnehmungspsychologie, zu deren Elementaria die Gestalttheoretiker so viel beigetragen haben, geben uns ein Modell der Zuordnung der beiden selbstständigen Funktionskreise und schon gar nicht eine Erklärung der Konstitution von Bedeutung. Sie gelangen bestenfalls zu einer deskriptiven Theorie des psychophysischen Parallelismus.¹⁴

Plessner wirft die Konkordanzproblematik zweier Funktionskreise über Bord. Wenn die Welt aus einer Mannigfaltigkeit von verschiedenen Seienden besteht, die aufeinander einwirken, dann gibt es mögliche differente Modi, wie diese Einwirkungen aufgenommen werden können. Ein einfaches Beispiel aus dem Bereich der offenen Positionalität ist die Heliotropie von Pflanzen, aus dem Bereich der geschlossenen Positionalität das Flucht- oder Aggressionsverhalten von Tieren. Welt artikuliert sich für das einzelne Lebewesen aufgrund der Modalitäten, die das Verknüpfungsmuster

14 | Schon Friedrich Paulsen hat die selbstreferenzielle Geschlossenheit der Systeme der Physiologie und der Psychologie und ihre Parallelität als eine mögliche Interpretation der Entsprechung von Außen- und Innenwelt formuliert (vgl. Paulsen 1892: 87ff.). Allerdings führt der Parallelismus zu weit hergeholtten Fiktionen wie der des Okkasionalismus oder der einer Allbeseelung im Sinne Gustav Theodor Fechners, zu welcher Position Paulsen neigt.

Mensch – Natur von Reiz und Reaktion bestimmen. Was in dieses Muster eingeht, ist »seine« Welt, nicht die ganze Welt, aber ein Segment der *Real- und das Konzept* welt und nicht irgendeine Fiktion; sonst würde die Reaktion auf den Reiz nicht »passen«, sondern das Verhalten falsch steuern. *Anthropologie* »Überall in der Tierwelt gilt der Satz: Reiz und Reaktion entsprechen einander. Umfang und Art der Reizbarkeit korrespondieren Umfang und Art der Beantwortung. Eine festsitzende Seerose muß ihre Nahrung herbeistrudeln. Sie spricht deshalb auf andere Reize an als ein frei beweglicher Seestern, der übrigens im gleichen Milieu lebt wie sie. Sie reagiert auf Strömung im wesentlichen taktisch und chemisch, während der Seestern *suchen* kann und über zwei Lichtsinne verfügt, einen Richtungssinn und einen Hautlichtsinn, der ihm Beschattung durch größere Objekte anzeigt, die ihm gefährlich werden können« (III/325). So hat jedes Lebewesen seine spezifische »Umwelt«, auf die es bezogen ist und deren Verknüpfung zu einem Lebenszusammenhang sich in verschiedenen, jeweils spezifisch hervortretenden Wirkungslinien manifestiert; seine Umwelt bilden also die Strukturelemente des Gesamtzusammenhangs, auf die es bevorzugt oder ausschließlich hingeeordnet ist und reagiert; und es selbst bildet ein Moment solcher Strukturen, Teilstrukturen, ist also in den Gesamtzusammenhang auf eine besondere Weise eingebettet – wie die Differenz von Seerose und Seestern im gleichen Milieu zeigt. Dieser selektive Weltbegriff besagt für jede Art: »Die gesamte Mannigfaltigkeit des überhaupt Möglichen, das heißt Sinnvollen, bildet ein System, das sich mit dem System der Sinnesmodalitäten in der bestimmt angegebenen Art deckt« (III/302).

Sinnlichkeit ist also der Modus, in dem die Weltbeziehung des Lebewesens sich realisiert. Sie ist nicht ein »Vermögen« des Subjekts, unabhängig von dem Sein der Dinge und zu diesem hinzukommend, sondern die Seinsweise des Lebendseins, dessen essenzielle Bestimmtheit durch das wechselseitige Einander-gegenständiglich-Sein von Lebewesen und Umwelt.¹⁵

Als eine zoologische Art ist der Mensch in seiner »Bio-Verfassung« nicht anders angelegt als Seerose oder Seestern – nur wesentlich komplexer. Und zu diesem Komplexionsgrad gibt es eine evolutionstheoretisch zu beschreibende Differenzierungslinie (vgl. Mayr 1991). Unter dieser Perspektive lässt sich die Dialektik der Natur in der Diachronie der Anthropogenese aufzeigen, deren letz-

15 | Die Reflexionsstruktur alles Seienden, zuerst von Leibniz in einem metaphysischen Modell ausgearbeitet, ist die dialektische ontische Verfasstheit von Welt (vgl. Holz 1983: 40ff.).

te Stufe dann der Übergang zu Arbeit und Sprache darstellt.¹⁶ Das ist jedoch nicht Plessners Problem. Er will die in der Spezifik der Sinneswahrnehmung liegenden Bedingungen der Möglichkeit einer *Menschenwelt* – unterschieden von einer tierischen Umwelt –¹⁷ eruieren, also eine transzendente Frage auf dem Boden einer objektiven natürlichen Gegebenheit (als Vorgegebenheit für die definitive Beschreibung eines Seinsbereichs), der Sinnlichkeit alles Lebendigen, stellen und beantworten. An die Stelle des formallogischen (oder auch formalontologischen) Apriori der Transzendentalphilosophie (vgl. Husserl 1929) tritt nun das »materiale Apriori« einer Seinsregion, die Sinnlichkeit allgemein für die Region des Lebendigen, die spezifische Modalität menschlicher Sinnlichkeit für die Region des Menschseins (als eine Subregion des Lebendigen, aber auch als eine Region einer ganz anderen Positionalität, der exzentrischen). Was Plessner damit leistet, ist »eine nicht formale Ontologie [...], eine Ontologie hinsichtlich ihres gegenständlichen Gebietes, als eines besonderen Gebietes von möglichen Gegenständlichkeiten« (ebd.: 128). Diese Regionalontologie ist die philosophische Grundlage jeder möglichen empirischen Anthropologie.

Regionalontologie der organischen Natur

Was unter einer »Regionalontologie« zu verstehen sei, hat Husserl genauer angegeben; und Plessners enge Beziehungen zu Husserl und zur phänomenologischen Schule gestatten es, Husserls Überlegungen zu formalen und regionalen Ontologien für Plessners Ansatz fruchtbar zu machen.

Eben zur gleichen Zeit, als Plessner *Die Stufen des Organischen und der Mensch* schrieb, hat Husserl an dem Werk gearbeitet, das den Übergang zu seiner Spätphilosophie vollzieht: *Formale und transzendente Logik* (1929, vgl. Husserl 1948). Hier versucht Husserl, das Verhältnis von Logik als Urteilslehre (apophantische Logik) zur Ontologie zu klären. Phänomenologisch evident ist die Tatsache, »daß, wenn wir urteilen, in diesem Urteilen selbst sich die Beziehung auf den Gegenstand herstellt« (Husserl 1929: 99).

16 | Hier behält Engels' Konzept vom Anteil der Arbeit an der Menschwerdung des Affen seine tendenzielle Gültigkeit.

17 | Zum Gegensatz von Welt und Umwelt vgl. die Arbeiten von Jakob von Uexküll, insbesondere *Umwelt und Innenleben der Tiere* (1921); dazu Plessner VIII/164, 180ff.

Diese gegenständliche Gerichtetheit kann im Absehen von allen besonderen Inhalten auf den unbestimmten Gegenstand überhaupt, ein Etwas-Überhaupt (*ens qua ens*), reduziert werden, sodass als kategoriale Bestimmungen nur noch die formalen »*Modi des Etwas-Überhaupt* [...] Eigenschaft, Relation, Sachverhalt, Vielheit, Einzelheit, Reihe, Ordnung usw.« (ebd.: 101) übrig bleiben. Dann haben wir es mit einer formalen Ontologie zu tun, deren Äquivalent die formale Logik ist, sodass »beide Disziplinen, und bis ins einzelne, in durchgängiger Korrelation stehen und darum als eine einzige Wissenschaft zu gelten haben«. ¹⁸

Der formale Charakter dieser Ontologie der obersten Allgemeinheiten schließt ein, dass diese in der Spezifikation der Gegenständlichkeit, die in jedem besonderen Urteil vorgenommen wird, enthalten sind. »Nennen wir formale Ontologie eine apriorische Wissenschaft von Gegenständen überhaupt, so heißt das also ohne weiteres, von *möglichen Gegenständen rein als solchen*. Natürlich gehören in ihren thematischen Bereich alle als möglich erdenklichen kategorialen Abwandlungen von ›Gegenständen überhaupt‹. Eine nicht formale Ontologie wäre dann irgendeine apriorische Wissenschaft sonst, sie wäre eine Ontologie hinsichtlich ihres gegenständlichen Gebietes, als eines besonderen Gebietes von möglichen Gegenständlichkeiten« (ebd.: 128).

Um sich als Ontologie eines Gegenstandsgebietes, das heißt als eine Regionalontologie zu erweisen, müssen die Spezifikationen des obersten Allgemeinbegriffs ›Etwas-Überhaupt‹ als Formbestimmtheiten *jedes möglichen Gegenstandes* der Region apriorisch konstitutiv für die Region sein. Nun ist eine innerweltliche, empirisch gegebene Region gerade nicht nur durch formale Allgemeinbestimmungem definierbar, sonst wäre jede Ontologie eine formale und würde mit der apophantischen Logik koinzidieren; sondern sie muss durch materiale Bestimmungen, Besonderungen sich gegen das Etwas-Überhaupt abheben. So gelangt Plessner, in der Elaborierung des Konzepts der Regionalontologien für den Gegenstandsbereich des Organischen, zur Fundierung ihrer Wesensbestimmtheit in einem materialen Apriori und damit erst zu dem Kriterium, das es erlaubt, regionale Ontologien als solche (gegenüber den Wissenschaftsdisziplinen, deren Seinsverfassung sie reflektieren) auszuzeichnen.

18 | Dies entspricht genau dem Ontologie-Verständnis Christian Wolffs: »Die Ontologie oder erste Philosophie ist die Wissenschaft vom Seienden in seiner Gattungsgemeinheit, das heißt insofern es seiend ist« (Wolff 1728: § 1).

Als das materiale Apriori des Organischen hat Plessner die Zugehörigkeit der Grenze zum Leib als dessen Medium des Über-ihn-hinaus-Seins erkannt. Als dieses Medium ist die Grenze des Leibs ebenso empfänglich für die Eindrücke von außen – sie »fängt sie auf« und nimmt sie in den Leib hinein – wie sie Organ für die Wirkung von innen nach außen ist, für die Tätigkeit des Lebendigen. Sie drückt sie in Motorik als »Gestus« aus¹⁹, worunter regional-allgemein die Öffnung einer Blüte ebenso verstanden werden soll wie der Zugriff des Arbeiters auf den Arbeitsgegenstand im Umgang mit dem Material. Die zweifache Funktion der Leibgrenze konstituiert die »Doppelaspektivität« (vgl. IV/127ff.) des Lebendigen, die wesenhafte Einheit von *perceptio* und *appetitus*, von Rezeptivität und Intentionalität.²⁰ Das rein rezeptive Moment lässt sich mit dem klassischen Terminus »Anschauung« fassen, das aktive Sich-zur-Umwelt-Stellen bezeichnet Plessner als Haltung in Entsprechung zur aristotelischen Kategorie der *hexis*.²¹ Haltungen sind Grundformen der Weltzugewandtheit des Leibes.

Die Doppelaspektivität setzt sich aber nochmals in jedem Be-

19 | »Die ausdrückenden Gesten sind noch frei von jeder Zielbestimmtheit. Signalisierende Bewegungen sind, abgesehen vom allgemeinen Zweck der Kundgabe und des Verstandenseinwollens, auf Bedeutungen als ihre Ziele gerichtet. In der echten Zweckhandlung schließlich ist der höchste Grad von eindeutiger Gerichtetheit erreicht« (III/212). Hier ist an Brechts Reflexionen über das Theater zu erinnern, die wesentlich vom Begriff des Gestus bestimmt sind: »Den Bereich der Haltungen, welche die Figuren zueinander einnehmen, nennen wir den gestischen Bereich. Körperhaltung, Tonfall und Gesichtsausdruck sind von einem gesellschaftlichen »Gestus« bestimmt. [...] Zu den Haltungen, eingenommen von Menschen zu Menschen, gehören selbst die anscheinend ganz privaten, wie die Äußerungen des körperlichen Schmerzes in der Krankheit oder die religiösen« (Brecht 1949: § 61). Im § 65 wird dann die »Fabel« eines Stücks als »die Gesamtkomposition aller gestischen Vorgänge« bezeichnet, in § 66 heißt es: »Jedes Einzelgeschehnis hat einen Grundgestus.«

20 | Dass Leibniz die Identität beider Aspekte in ihrer Unterschiedenheit mit dem Übergreifen des Tätigseins über das Leiden, das eine Art Tätigkeit ist, erkannte, hätte Plessner zur ontologischen Fundierung seines Modells heranziehen können. Doch hat diese Struktur der leibnizschen Metaphysik erst König aufgedeckt (vgl. König 1978; Holz 1992: 99ff.).

21 | Vgl. Aristoteles, Metaphysik V, 20, 1022 b 4ff. Da heißt es: »Haltung nennt man (1.) in der einen Bedeutung z.B. eine Tätigkeit (Wirklichkeit) des Haltenden und des Gehaltenden. [...] (2.) In einem anderen Sinne aber nennt man Haltung die Disposition [...]«

Mensch – Natur reich für sich durch: Die perzeptische Anschauung hat die Aspekte
Helmuth Plessner von Anschauung (die sich mit einer Empfindung füllt, ihrer als Er-
und das Konzept lebnis innewird, ihren Gegenstand in einer Gestalt antrifft [vgl.
einer dialektischen IV/189]) und Auffassung (die einen Sinn formt, eine Bedeutung
Anthropologie gliedert, einen Begriff konstruiert [vgl. ebd.]). Es ist deutlich, dass
im perzeptiven Bereich die reinen Anschauungsfunktionen die pas-
sive, aufnehmende Seite ausmachen und die Auffassungsfunktionen die aktive, Konfigurationen schaffende.

Nicht anders ist es im intentionalen Bereich der Haltung, in der sich das Innen nach außen darstellt, verkörpert (vgl. Plessner 1976: 61ff.). Auch das geschieht auf zweifache Weise als Ausdruck und Handlung, jener »frei von jeder Zielbestimmtheit«, diese »von eindeutiger Gerichtetheit« (III/212), also das Erscheinen des In-sich-Seins und das Erscheinen des Außer-sich-Gehens. Aber auch die Rezeptivität selbst ist eine Haltung, und so kann Plessner sagen: »Anschauung und Auffassung bilden die beiden Grundhaltungen des Bewußtseins« (III/204). Das Übergreifen des aktiven Sich-Verhaltens über die passive Einstellung, die nur eine andere Art Aktivität, die der Aktivität entgegengesetzte ist, tritt als ein Wesensmoment des Lebendigen zutage. Hier wird das dialektische Moment von Plessners Ontologie deutlich.

Sind nun die Sinne die Modale der Grenzbeziehung des Leibes, »über ihn hinaus zu sein«, so müssen sie offenbar zu den Manifestationen der Aspektivität in einem logisch-systematischen Zuordnungsverhältnis stehen. Dass dies für die Funktionsreihe der Anschauung, Empfindung, Erlebnis, Gestaltwahrnehmung zutrifft, ist nicht schwer einzusehen und entspricht dem rezeptiven Charakter der Sinnesleistung. Bei Haltungen, die doch schon die Reaktion auf den empfangenen Eindruck darstellen und die Einbeziehung des Lebewesens in die Funktionsganzheit eines Feldes anzeigen, kann die Übereinstimmung mit den Sinnen nicht auf einer unmittelbaren Parallelität von sinnlicher Präsentation und Bewusstseinsrepräsentation beruhen. Für die Rückwirkung einer Sinnesfunktion auf einen Haltungsmodus, also die Übertragung vom Innenaspekt auf den Außenaspekt, hat Plessner darum den Terminus »Akkordanz« (im Unterschied zu »Konkordanz«) gewählt, der die »Zusammenstimmung (einer Sinnesgegebenheit) mit der Leibeshaltung bezeichnet« (III/243).

Der Tanz ist zum Beispiel eine solche Akkordanz zwischen akustischem Empfinden und Leibeshaltung. Was Goethe in der *Farbenlehre* unter dem Titel »sinnlich-sittliche Wirkung der Farbe« abgehandelt hat, ist gleichfalls ein Akkordanzphänomen (vgl. Goe-

the 1953).²² Plessner, der vor allem auf Bewegungsabläufe, das heißt die Motorik von Haltungen, achtete, hat diesen Zusammenhang nicht gesehen. Er meint: »Damit eine Abfolge von Sinnesdaten motiviert ist, muß eine Folge in ihr zum Ausdruck kommen. [...] Deshalb ist jede Bewegung, jede Abfolge Farbdaten gegenüber äußerlich und im Wesen des optischen Stoffs nicht motiviert« (III/254). Erst in der Richtung der vom Sehstrahl abgeleiteten geometrischen Figur, dem »Apriori geometrischen Sinnverständnisses« (III/258), will er »eine mittelbare Akkordanz zur Handlung« (ebd.: 262) erkennen. Dann allerdings, in der distanzierten Vergegenständlichung durch das Sehen, ist auch die unmittelbare Akkordanz des Gesichtssinnes zur höchsten Entwicklungsstufe der Handlung, der »gegenständlichen Tätigkeit« gegeben. »Nur im Sehstrahl ist reine Erfassung der Dinglichkeit einer Inhaltsfülle, die griffig unserem Handeln Ansatzpunkte bietet, möglich [...]. Jeder andere als der optische Sinn gibt Dinge primär zuständig. Allein im Gesichtssinn eilt, sozusagen, der Blickstrahl zu dem Dinge hin, umfaßt es wie eine menschliche Hand und gibt mit diesem Griff dem Organismus den Radius seines Spielraums« (III/264).

Damit ist der Rahmen einer Ontologie der Lebenswelt als der in der sinnlichen Gegenständlichkeit gegebenen Region abgesteckt. Das Fundament dieses ontologischen Konzepts wird nun allerdings in der Durchführung der Theorie von der Einheit der Sinne noch nicht freigelegt. Die Dreiteilung der Sinnlichkeit in die drei »Sinneskreise« Gehör, Gesicht und Zustandsmodalitäten scheint zunächst eher empirisch aufgelesen und klassifikatorisch willkürlich, weil unter dem dritten Kreis so mannigfache wie durchaus verschiedenartige Modi wie »Geschmack und Geruch, Getast und Schmerz, Temperatursinn, Gleichgewichtssinn und Wollust« (III/267f.) verrechnet werden. Die Zustandsmodalitäten heben sich von der Systematik, die in *Die Einheit der Sinne* über der Akkordanz von Sinnen und Haltungen entwickelt wird, auch disparat ab; denn »die Sinne des zuständigen Funktionskreises entbehren der Akkordanz zur Haltung und damit zu irgendeiner der Ordnungsfunktionen, nach denen Sinnggebung allein möglich ist« (III/269).

In reiner Realisierung, ohne Beimischung fremder Momente, ist der Ausdruck dem Sinneskreis des Gehörs (und der ihm adäquaten Leibbewegung) zugeordnet. Plessner nennt als »besonderen Fall« dieser idealen Reinheit die »Adäquation der Ausdrucksbewegung zum Ausdruckssinn: im Tanz zur Musik« (III/222); und gene-

22 | Bei Farbtheorien von Künstlern wird oft von Akkordanzen Gebrauch gemacht; vgl. z.B. Itten 1961, 1988; Holz 1971).

Mensch – Natur rell konstatiert er »die Akkordanz des akustischen Stoffs zur Hal-
Helmuth Plessner tung des Leibes«, aber die »Tonwelt bezieht sich weder auf Örter
und das Konzept und Richtungen des Raumes noch auch auf die phänomenale
einer dialektischen Räumlichkeit des Leibes« (III/238f.); so bleibt der den Tönen ent-
Anthropologie sprechende Bewegungstyp in sich zurückgebogen, selbstbezüglich
und ohne Tendenz zum Ausgreifen auf Äußeres, Anderes.

Anders der Sinneskreis des Gesichts. Die Sehfunktion steht in Akkordanz »zum Element aller Figur, der Richtung, oder, schärfer gesagt, des Strahls. Damit eine Reihe von Punkten anschaulich geordnet ist, müssen die Urbeziehungen des Neben, Zwischen, Gegenüber Anwendung gefunden haben« (III/258). Das führt zu der Konsequenz, dass der optische Sinn das Paradigma der Gegenständlichkeit schlechthin, der distanzierten Welthabe und damit die sinnliche Voraussetzung gegenständlichen Handelns wird. Im Ton dagegen sind Anfang und Ende nicht ›auseinander‹ (*partes extra partes*); wohl aber sind zwei gleichzeitig gesehene Punkte oder Figuren von einander getrennt und jede Linie ist visuell in Abschnitte zerlegbar, teilbar. So gibt uns der Gesichtssinn die Beziehung von Einem zum Anderen, das heißt die (wechselseitige) Gerichtetheit des Einen auf das Andere. Damit ordnet sich der Sinneskreis des Gesichts der Struktur der Handlung zu, so wie der des Gehörs der Struktur des Ausdrucks.²³

Beide Sinne ›überbrücken‹ den Raum. Was gesehen und gehört wird, artikuliert sich nach Nähe und Ferne nicht erst beim Menschen, sondern schon beim Tier. Um aber Distanzen und nicht nur verschiedene Grade von Betroffenheit durch die Auslöser- und Signalfunktionen der Wahrnehmung zu erfahren, bedarf es noch einer Differenz der Sinnesmodale, die uns den Wahrnehmungsgegenstand vermitteln. Der Tastsinn mit dem aktiven Zugreifen der Hand, was erst ›Handlung‹ ausmacht, ist in doppeltem Sinne primär: Die Berührung, der Körperkontakt ist die ursprüngliche Funktion der Grenze, die Seinsweise, in der das bloße Aneinanderstoßen anorganischer Materien in die Positionalität des Lebendigen umschlägt; und physiko-chemische Kontaktwirkungen treten schon auf der ›niederen‹ Stufe der offenen Positionalität (die doch auch evolutiv früher sind) auf. Die passive Berührungsempfindung

23 | Zwischen Ausdruck und Handlung gibt es noch eine Zwischenstufe des Zeichengebens, also der Setzung von Bedeutungen, in denen gleichsam eine Mittellage zwischen Selbstsein und Entäußerung eingenommen wird. Auf die herausragende Rolle, die der Verselbstständigung dieser Mittellage bei der Konstitution dessen, was man ›Geist‹ nennt, zukommt, können wir an dieser Stelle nicht eingehen.

muss aber in aktives Zugreifen übergegangen sein, um mit Sehen (und Hören) die sinnliche Spezifik der Räumlichkeit entstehen zu lassen. »Sehen als Präsentation der Ferne und Tasten als die der Nähe sind Gegenpole, phänomenologisch nach ihrer Erlebnisqualität wie in ihrer Rollenverteilung für das Verstehen und Erkennen« (III/335).

Plessner spricht von der »Dominanz des Auge-Hand-Feldes« (III/169ff.) und warnt davor, einem der Sinne gegenüber den anderen den Vorrang zu geben oder ihm begründende Funktion zuzuweisen.²⁴ Vielmehr gilt der Systemzusammenhang von Sinnesbereichen für die besondere Form der menschlichen Weltauffassung: »Wir können nur die Korrespondenz zwischen aufrechter Haltung, Auge und Handgebrauch zum Ausgangspunkt nehmen. [...] Die psycho-physische Verbindung verwirklicht sich nur im Vollzug der Existenz. Im Vollzug wird unser Körper leibhaftige Mitte unseres Verhaltens und vom Verhalten aus als ein skizzenhafter Entwurf unserer Art, in der Welt zu sein, verständlich. [...] Durch die Dominanz des Auge-Hand-Feldes liegt der Werkzeuggebrauch dem Menschen ›auf der Hand‹. Sie ist als vom Auge geführtes, und, weil in seinem Sichtfeld liegendes, bevorzugtes Greiforgan, das ihm angewachsene Werkzeug *par excellence*. [...] Aufrechte Haltung und Werkzeug›erfindung‹ bilden einen Strukturzusammenhang« (III/333). Das Hören kommt hinzu und erweitert den Raum um einen nicht sichtbaren Bereich, wodurch er eigentlich erst universell wird.

Sinnkonstitution und damit Welthabe geschieht also in der Synergie von taktiler, akustischer und optischer Rezeptivität und ihrem Umschlag zur Handlung. Durch sie wird Welt im Modus eines »bestimmten Eindrucks« (König 1937) und zugleich im Modus der bestimmbaren Gegenständlichkeit erfahren. Es liegt auf der Hand, dass eine solche Gegebenheitsweise von Welt als eine Entgegensetzung des sinnlich wahrnehmenden Wesens und der wahrgenommenen Entitäten erscheint. Das wahrnehmende Wesen behauptet sich

24 | Plessner dazu: »Melchior Palagy lehrt den Primat des Tastens als des eigentlichen Vollsinnens. Ihm kommt solche exzeptionelle Stellung zu, weil in ihm allein Fremd- und Selbstempfindung sich gegenseitig bedingen, so daß dieser Modus für sich allein bereits die vitale Grundlage für ein Wahrnehmen bilden kann. Eine sehr problematische These, weil die Einbettung der beiden Sinnessektoren in das propriozeptive System der Muskel- und Kraftempfindungen hineinspielt. Dieses System wird für den Menschen von seinem Verhältnis zu ›sich‹ beherrscht und korrelativ dazu vom Außen- und Fremdcharakter seiner ›Gegenstände‹. Die Komplikationen hat Palagy übersehen« (III/336f.; vgl. Palagy 1924: 154ff., besonders 162ff.).

Mensch – Natur aus eigener Mitte selbstständig gegen die Umwelt. Das ist die Positionalität der geschlossenen Form, die durch Zentralität und Frontalität gekennzeichnet ist, wie Plessner das fünf Jahre nach *Die Einheit der Sinne* in *Die Stufen des Organischen und der Mensch* herausgearbeitet hat. »Jedes Tier ist der Möglichkeit nach ein Zentrum, für welches (in einem wie wechselnden Umfang immer) eigener Leib und fremde Inhalte gegeben sind. Es lebt körperlich sich gegenwärtig in einem von ihm abgehobenen *Umfeld* oder in der Relation des *Gegenüber*« (IV/306). Aesthesiologisch ist der Mensch, in der Positionalität der exzentrischen Form, nur ein Sonderfall der zentrischen und hat an allen ihren Bestimmungen teil.

Jetzt wird es deutlich, daß die Systematik der Sinne, wie Plessner sie in dem früheren Werk darstellt, schon auf die allgemeine Theorie des Organischen bezogen ist, die das spätere Werk entwickelt. Und so erklärt sich auch der dritte Sinneskreis der Zustandsmodalitäten. Denn diese, in denen nur Erregtheit »an den Sinnesflächen des eigenen Leibes« (III/273) und noch keine bestimmbare Gegenständlichkeit erfahren wird, entsprechen der morphologisch früheren Organisation der Positionalität der offenen Form, wie sie die Pflanze kennzeichnet. Plessner zitiert Hedwig Conrad-Martius: »[...] alle Bewegungen gehen *an* der Pflanze vor sich, nie »von« der Pflanze »aus« (IV/288).

Zustandsmodalitäten geben die Einwirkung der Welt auf den Organismus ganz ungeformt wieder: die Wärme der Sonne, den Duft der Blume, den Geschmack der Beere, das Wohlgefühl oder den Kitzel einer Berührung, den Schmerz der Verletzung, die Beklemmung der Atemnot. »Da liegt das Material gewissermaßen für sich da und dient als bloßes Substrat in einfacher Gegebenheit« (III/273). Diese Empfindungen lassen den Organismus einfach sein In-Sein spüren, Welt als etwas, das einwirkt und sich in der eigenen Zuständigkeit ausdrückt, indem der Organismus darauf sich öffnend oder sich in sich zurückziehend reagiert.²⁵

Die Zustandssinne haben noch keine »Gegenstände«. »Ihr Feld ist das körperliche Sein des eigenen Leibes und der fremden Dinge. Ihre Weise ist die Vergegenwärtigung des Seins im Erleben [...]. Eine zentrale Stellung nimmt in dieser Vergegenwärtigung der Leib des Individuums, der »eigene« Körper ein. Denn er ist Reizfeld,

25 | Die Mimose kann als Paradigma für solche reizempfindliche Zuständigkeit gelten. Beim Menschen bilden die »Stimmungen« diesen Unterbau, wie die Beschreibung von Bollnow (1943: 19ff.) klar herausarbeitet, oft mit genauen Parallelen zu Plessners Formulierungen, ohne dass je auf Plessner hingewiesen würde.

Ausdrucksfeld, Reaktionsschema und Ansatzgebiet beziehungsweise Instrument der Impulse und des Willens, die konkrete Figur, in der die seelische Wirklichkeit ihre Vertretung [...] besitzt« (III/285).²⁶

Ohne Definiertheit von Gegenständen, auf die sich die Sensibilität der offenen Position beziehen könnte, bleibt auch die Reizantwort, die Reaktion unbestimmt. Der Organismus ist in dieser Modalität ›in der Welt‹, aber noch nicht ›zu der Welt‹ und schon gar nicht ihr ›gegenüber‹. Das heißt: Welt hat noch keine Struktur, sie ist einfaches ›Umsein‹. »Die Sinne des zuständlichen Funktionskreises entbehren der Akkordanz zur Haltung und damit zu irgendeiner der Ordnungsfunktionen, nach denen Sinnggebung allein möglich ist« (III/269).

Sinn ist eine Beziehungsqualität, die erst auf der Stufe der Reflexion der Reflexion ausgesagt oder ›gegeben‹ werden kann (vgl. Holz 1983: 45ff.). Diese Stufe aber erreicht typologisch scharf abgegrenzt, aber mit evolutionären Zwischenstufen erst der Mensch als das Lebewesen in exzentrischer Positionalität, die ihrerseits die zentrische Positionalität voraussetzt, auf ihr aufbaut und sie in sich einbezieht. Erst auf dieser Stufe kann von ›Geist‹ gesprochen werden, der der vollen Entwickeltheit der Sinnesmodale bedarf, um sich konstituieren zu können.

Nun wird deutlich, warum Plessner sagen kann, daß es nur diese drei Sinnesmodale, Zustandssinne, Gehör, Gesicht, als materiales Apriori des Lebendigen geben kann. Denn als Stellungen des Lebewesens zur Welt sind wesensmäßig nur die drei Formen der offenen, der geschlossen-zentrischen und der exzentrischen Positionalität möglich. Jede entwickelte, ›höhere‹ Form hat aber an den kategorialen Bestimmtheiten der ›niederen‹ noch teil, weil sie sich aus dieser herausbildet. So ist der Mensch, wesentlich als Mensch in exzentrischer Positionalität, immer noch gebunden an die Gestaltqualitäten der ihn bio-genetisch fundierenden Organisationsformen der offenen und geschlossenen Positionalität, also an entwicklungsgeschichtlich ererbte Sinnesmodale. In seinem komplexen durchgeformten Organismus erhält er sie und integriert sie zugleich in höhere Funktionszusammenhänge, hebt sie also auch in ihrer Leistung auf eine höhere Stufe.

26 | Die letztere Bemerkung bezieht sich natürlich erst auf die Zustandsmodalitäten in höheren Formen des Organischen, bei denen sie mit den anderen Sinnesmodalen eine Struktur Ganzheit bilden; auf der Stufe der offenen Positionalität ist ihre Leistung rein die des Innewerdens von Weltmomenten im eigenen Sein.

Damit hat Plessner ein Modell der Einheit der organischen Natur, vom reizempfindlichen Einzeller bis zum Menschen, skizziert, in dem die qualitativen Unterschiede der Seinsstufen irreduzibel gegeneinander stehen bleiben und doch als Manifestationen der Entfaltung ein und desselben Prinzips, des materialen Apriori der Grenze und der daraus entspringenden apriorisch möglichen Weisen von Positionalität, begriffen werden können. Anthropologie wird so in eine umfassende Naturphilosophie integriert, ohne dass die Besonderheit des Menschen nivelliert würde. Die Theorie der Einheit der Sinne (als den Weisen der Positionalität entsprechende Modale) lässt die neue Qualität des Geistes verstehen, ohne dass dieser von seiner natürlichen Grundlage abgetrennt werden müsste und als eine metaphysische Entität erschiene. »Die Sinnesqualitäten sind die Verbindungsarten, die Brücken zwischen Geist und Körperleib, und damit zwischen Geist und körperlicher Welt [...]. Ein wirkliches Verständnis der Wahrnehmung ist [...] erst dann zu erreichen, wenn man [...] den Träger der Wahrnehmung scharf vom Geist als der ideellen Einheit der Sinngebung trennt« (III/300).

Geist entspringt in exzentrischer Positionalität als deren spezifische Seinsweise der Reflexion der Reflexion. Exzentrische Positionalität ist durch die Vergegenständlichung von Weltinhalten im Zusammenwirken der Sinnesmodale fundiert. »Jeder Modus gestattet einer besonderen geistigen Funktion Anwendung in einem besonderen Sinn. [...] Körper und Geist sind auf dreifach verschiedene Weise miteinander verbunden, optisch, akustisch und zuständig. [...] Optischer, akustischer und zuständlicher Modalitätskreis sind die möglichen Modi gegenständlichen Daseins. [...] Die gesamte Mannigfaltigkeit des überhaupt Möglichen, das heißt Sinnvollen, bildet ein System, das sich mit dem System der Sinnesmodalitäten in der bestimmt angegebenen Art deckt« (III/296, 298, 302).

In der exzentrischen Positionalität erreicht die organische Natur ihre volle Entfaltung; damit sind ihre apriorischen Möglichkeiten ausgeschöpft. In diesem typologischen Rahmen müssen sich die Realisationen von Leben halten; er ist a priori, wesensgesetzlich. »Dagegen ist a posteriori der Inhalt [...], soweit er als Gestalt und Menge in Frage kommt« (III/310).²⁷

27 | Plessner sagt das hier von der Wahrnehmung, aber dasselbe gilt prinzipiell für das Verhältnis von materialer Apriorität und kontingenten Ausprägungen.

Erst die Projektion der Theorie der Sinne auf das Modell des Organischen macht die philosophische Spannweite der plessnerschen Anthropologie erkennbar. Es geht hier in der Tat um nicht weniger als eine Regionalontologie des Lebendigen. Wird die Erscheinung der Welt in der Gegebenheitsweise durch Sinnesmodale fundiert und sind die Sinnesmodale selbst material apriorische Formen des Weltverhältnisses jedes möglichen Lebewesens, außerhalb deren es keine anderen Welteinstellungen geben kann, dann sind die Strukturen der Sinneserfahrung und die Strukturen der gegenständlichen Welt aufeinander abbildbar und die Abbildung kann nach Adäquationskriterien beurteilt werden. Damit ist das erkenntnistheoretische Recht (und auch die Priorität) der natürlichen Welteinstellung in transzendentaler Reflexion begründet. So ist Plessners Anthropologie weit mehr als Anthropologie; sie ist ein Gegenentwurf zur Fundamentalontologie Heideggers, der auch die Auflösung der husserlschen Aporie von lebensweltlicher und transzendentaler Einstellung einschließt.²⁸

28 | So hat Plessner selbst auch die Perspektiven seines Entwurfs verstanden (vgl. VIII/390f.).

