

E. Schütz:

H. Plessners Anthropologie in pädagogischer Perspektive

Köln, SS 1983

Diese Kopie wird nur zur rein persönlichen Information überlassen. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers.

© Egon Schütz

Inhalt

Einübung in das Thema	S. 1
Die Aufgabe der philosophischen Anthropologie und die geschichtliche Selbstproblematierung des Menschen	S. 9
Zwischenbilanz	S. 14
Erläuterung der (methodischen) Grundsätze einer philosophischen Anthropologie im Sinne Helmuth Plessners	S. 16
Einige Rückfragen	S. 23
Der Kerngedanke der "exzentrischen Positionalität"	S. 25
Menschliches Leben	S. 30
Zwischenbilanz	S. 34
Anthropologische Grundgesetze als Folgen exzentrischer Positionalität	S. 37
Das "Menschenbild" der "Stufen des Organischen"	S. 53
Weiterführung und Folgerungen	S. 59
Rückschau und einige Konsequenzen	S. 65

Einübung in das Thema.

I

Es fragt sich: Weshalb überhaupt (philosophische) Anthropologie für jemanden, der sich theoretisch oder praktisch (oder theoretisch und praktisch) mit Erziehung beschäftigt.

Handelt es sich bei der Anthropologie um eine Art "Sonntagswissen", dem man sich zuwendet, wenn man - den pädagogischen Alltag hinter sich lassend - Muße hat, um ein wenig über "Mensch und Welt" nachzudenken? Entspricht die Anthropologie einem gewissen Bedürfnis nach "Erbaulichkeit"? und wäre es insofern angenehm, aber nicht unbedingt nötig, jedenfalls von den "Forderungen des Tages her" her betrachtet, sich mit einem solchen Thema zu befassen? Ist ein Gedankengang zur philosophischen Anthropologie, gleichgültig welcher Provenienz, eine wohltuende, aber eigentlich konsequenzlose "Ergänzung" zu den Fachaspekten etablierter Disziplinen und auch in diesem Sinne eine Ergänzung der Erziehungswissenschaft für denjenigen, der noch etwas mehr wissen will als das, was sachlich unbedingt dazugehört? Ein gewisses geistiges Dekor, in das man seine Meinung vom Menschen und Menschlichkeit kleidet? Ist es für den Pädagogen einfach nur "schick", sich auch mit philosophisch-anthropologischen Fragen zu befassen - "schick" und ein Indiz dafür, daß man auch über "pädagogische Bildung" (und nicht nur über pädagogisches Wissen und pädagogische Technik) verfügt?

Gegen die Vermutung, bei der Beschäftigung mit philosophisch-anthropologischen Fragen handele es sich um eine dekorative Ergänzung eines Fachstudiums, spricht anscheinend schon die Tatsache, daß in Studienordnungen durchweg als Prüfungsbestandteile Kenntnisse in "anthropologischen Voraussetzungen" der Erziehung gefordert werden. Aber auch das Papier von Prüfungsordnungen ist geduldig. Und Prüfungsordnungen können bekanntlich auch gegen sachliche Aspekte formuliert werden. Sie sind Konsenspapiere, aber keine Offenlegungen von Begründungen im einzelnen. Es reicht also nicht, sich auf ihre Vorschriften als Legitimationen zu beziehen.

Also steht immer noch die Frage im Räume: Welche sachlichen Gründe

gibt es, die die Notwendigkeit einer Beschäftigung mit philosophischer Anthropologie im Rahmen erziehungswissenschaftlichen Denkens dartun können? Sachlich notwendig ist weder "Sonntagswissen" noch die Erbaulichkeit eines Räsonierens über "Gott und die Welt", den Menschen einbegriffen.

Die Notwendigkeit, sich auf philosophisch-anthropologisches Denken einzulassen, liegt in einem - zunächst vielleicht "unscheinbaren" - Sachverhalt begründet: Erziehung nämlich ist nicht ein beliebiges menschliches Geschäft unter anderen, sondern Erziehung ist ein sinnhaft geführtes Selbstverhältnis. Anders gesagt: Man erzieht nicht so wie man einen Acker umpflügt, ein Haus baut oder eine Maschine herstellt. Im Acker, im Haus, in der Maschine begegnen wir nur einzelnen unserer Absichten und dem Material, in das wir sie einprägen. In jedem heranwachsenden Menschen, der uns erzieherische Lebenshilfe abfordert, begegnen wir uns selbst. Nicht zwar unserem Spiegelbild (das wäre schlecht), wohl aber uns selbst dem Möglichkeitssinne nach. Das Grundphänomen der Erziehung wirft im Vorblick auf die Zukunft die Frage nach uns selbst als Menschen und nicht nur als Träger bestimmter Eigenschaften auf. Erziehung ist also nie nur eine neutrale Aufgabe, die man routinenentsprechend erledigt, sondern immer und wesentlich auch eine Selbstanfrage nach unserem Menschsein, das wir mit anderen Menschen, mit jüngeren, gleichaltrigen und älteren teilen. Sofern es aber auch das Grundmotiv jeder impliziten und expliziten philosophischen Anthropologie ist, ein zureichendes Selbstverständnis zu erreichen, "trifft" sich die pädagogisch ausgelöste Nachfrage mit den anthropologischen Bemühungen um Selbsterkenntnis und Selbstbesinnung. Philosophische Anthropologie und Erziehung stehen also nicht in einem zufälligen, sondern in einem sachlich notwendigen Beziehungszusammenhang. Es gibt, so kann man sagen, ein fundamentales Wechselverhältnis von theoretischer und praktischer Erziehung einerseits und philosophischer Selbsterkundung andererseits. Auf diesen Sachverhalt hat Eugen Fink in einem unauffälligen Aufsatz 1959 mit dem Titel "Die Fragwürdigkeit des modernen Erziehers" hingewiesen. Dort heißt es: "Die Besinnung auf das Wesen der Erziehung ist also notwendig immer auch eine Selbstverständigung über den Menschen überhaupt. Der Erzieher ist eine anthropologische Schlüsselfigur von ausgezeichnetem Rang." (Deutsche Schule, 51. Jg., H. 4, S. 149f.) Das bedeutet: Jede Erziehung, ihre

theoretische Durchdringung eingeschlossen, ist "unfreiwillig" oder "freiwillig" Vollzug einer Selbstverständigung über die Lage des Menschen. Und als "anthropologische Schlüsselfigur" gefaßt erschließt der Erzieher mit seinem erzieherischen Tun, und zwar in grundsätzlicher Weise, die Dimension der Anthropologie. Sie erscheint gewissermaßen an ihm und in seinem Tun. Nicht nur als abstrakte akademische Disziplin positiven Wissens, sondern als existentielle Selbstanfrage in der Verantwortung vor der nachfolgenden Generation. Kants berühmte Fragen: "Was kann ich wissen?" (Metaphysik), "Was kann ich hoffen?" (Religion), "Was soll ich tun?" (Moral), die als anthropologische Grundfragen in der Tradition ausgewiesen sind, gewinnen in jeder erzieherischen Handlung konkretes Profil. Anders gesagt: Erziehung (und ihre Theorie) z w i n g e n uns vor diese Fragen. Deshalb besteht nicht nur eine zufällige oder aber wohlgemeinte disziplinäre Nachbarschaftshilfe zwischen Pädagogik und philosophischer Anthropologie, sondern es besteht ein E l e m e n t a r - Z u s a m m e n h a n g, den man nicht aus dem Blick verlieren darf, soll Pädagogik sich nicht auf einen Reststatus theoretischer und praktischer Unbekümmertheit reduzieren.

II

Wir stellen einleitend die Frage nach der Berechtigung einer Anfrage der Pädagogik (verstanden als Einheit von theoretischen und praktischen Intentionen des Nachdenkens über Erziehen) an Konzeptionen und Fragestellungen einer philosophischen Anthropologie.

Die Frage: "warum überhaupt ein pädagogisches Interesse an philosophischer Anthropologie?" hat sicherlich auch einen "motivierenden" Charakter. Aber es geht keineswegs allein darum, uns zu einem "akademischen Thema" zu verführen. Es geht vor allem darum, die sachliche Begründung einer Befassung mit philosophischer Anthropologie - in diesem Falle mit der philosophischen Anthropologie Helmut Plessners - aufzuspüren und zu prüfen. Es kommt uns also bei der "Vorfrage" n i c h t auf einen psychologischen Akt der Selbstüberzeugung durch Herbeischaffung von Motiven an, die sich leicht finden lassen - zum Beispiel in der Prüfungsordnung oder in den Ambitionen einer pädagogischen Allgemeinbildung - , sondern Ziel ist die Auffindung von Argu-

menten. Argumente haben ihren Grund primär in der zu verhandelnden Sache - Motive haben ihren Ursprung im Horizont von Interessen. Uns geht es vorzüglich um den Sachaspekt in der Frage, ob und wie Pädagogik und philosophische Pädagogik zusammenhängen.

Und wie hängen sie zusammen? Offensichtlich gibt es nicht nur eine berechnete, sondern auch eine notwendige Verbindung zwischen theoretischem und praktischem pädagogischen Denken einerseits und philosophisch-anthropologischer Besinnung andererseits. Wir fanden das entscheidende Argument in einer zunächst vielleicht etwas unauffälligen Tatsache: In der Tatsache nämlich, daß jede Erziehungshandlung eine Selbstthematization des Menschen darstellt. Diese Selbstthematization als unabdingbare "ontologische" Struktur von Erziehung fällt häufig gar nicht auf. Sie ist vielfach in den Routinen pädagogischen Umgangs in der Praxis und pädagogischen Fragens in der Theorie "verschattet". In der Tat wären manche Erziehungspraktiker (und auch Erziehungstheoretiker) überrascht, würde man sie fragen, in welcher Weise und mit welchen Antworten sie in ihrem Tun den Menschen als Menschen thematisieren

Dennoch gibt es in jeder erziehungsrelevanten Handlung Grundannahmen über deren sachliche Voraussetzungen und sinnhafte Intentionen. Es gibt, mit einem Wort, führende Selbstaussagen, Selbstvorstellungen. Diese müssen gar nicht den Charakter von profilierten "Idealen" oder - wie man heute vielfach sagt - von "Richtzielen pädagogischen Handelns" haben. Sie müssen nicht als ausdrücklich formulierte Sinn- und Zweckgebilde vor den Augen professionalisierter Erzieher stehen. Im Gegenteil: Die bewußte Orientierung von Erziehungshandlungen (und erziehungstheoretischen Untersuchungen) an bestimmten Zielen, die ihrererseits kontrovers diskutiert werden, ist eine späte historische Erscheinung. Sie kommt erst zustande, wenn zwei miteinander zusammenhängende Voraussetzungen gegeben sind, nämlich:

1. ein hoher Komplexitätsgrad der Kultur, der den professionellen Erzieher und Lehrer fordert, weil die erzieherischen Leistungen - die Tradition lebensnotwendiger Erfahrungen und Überzeugungen - nicht mehr im einfachen Vortun und Nachtun erbracht werden können;
2. wenn die tradierten Sinnstrukturen menschlichen Zusammen-

lebens in eine Krise geraten, es also nicht mehr selbstverständlich ist, w o z u g e l e r n t , e r z o g e n , g e b i l d e t w e r d e n s o l l .

Aber wäre daraus nicht die Konsequenz zu ziehen, daß unsere These von der unabdingbaren "Selbstthematization" des Menschen im Element der Erziehung gar nicht zu halten ist, beziehungsweise eingeschränkt werden müsse auf Zeiten der Aufklärung, der Krise? Indes, diese Relativierung und Einschränkung wäre nur dann zwingend, wenn man pädagogisch veranlaßte Selbstthematization allein orientieren würde am Modell a u s d r ü c k l i c h e r B e w u ß t h e i t - also am Modell der S e l b s t r e f l e x i o n . Phänomenal gesehen ist aber diese selbstreflexive Thematisierung des Menschen als Menschen - gleichsam seine Selbstvergegenständlichung im Element der Reflexion nach der Trennung von Subjekt und Objekt - keineswegs die e i n z i g e Form der Thematisierung oder sagen wir besser: der Selbstwahrnehmung. Vielmehr gibt es auch vor-reflexive Formen der Selbstthematization. So zum Beispiel in Mythen, in, wie es heißt, "mythischen Weltauslegungen" des magischen, des "wilden" Denkens. Und es ist eine äußerst spannungsreiche Geschichte zu verfolgen, wie einerseits die mythischen Weltbilder unter dem Druck zunehmender Selbstreflexivität mehr und mehr aufgelöst werden und wie andererseits die im weitesten Sinne "logische" Selbstthematization des Menschen doch nicht alle Reste m y t h i - s c h e r Selbstauslegung und magischer Weltzuwendung - wahrnehmbar auch in kindlicher Entwicklung - zerstört.

Wir können also an der Grundthese immer mitlaufender Selbstthematization des Menschen in allen erzieherisch gewendeten Handlung^{en} festhalten - wenn wir uns dazu bereit finden, das Phänomen der Selbstthematization nicht nur aus dem Horizont selbstreflexiver Ausdrücklichkeit modernen Bewußtseins zu begreifen. Allerdings können und müssen wir dann unterscheiden zwischen bestimmten "Stilen", in denen wir uns - historisch und systematisch - zum Thema werden können und zum Thema geworden sind. Daß es hier verschiedene Stile, verschiedene "Profile" gibt, muß uns auch davor warnen, u n s e r e n Stil der Selbstthematization in den Humanwissenschaften - also den Stil "wissenschaftlicher Selbstobjektivierung" - als alternativlos und unüberholbar zu betrachten.

III

Kommen wir noch einmal zum Ausgangspunkt, zu unserer Frage nach der sachlichen Berechtigung eines pädagogischen Interesses an philosophischer Anthropologie zurück: Wir sagten, dieses Interesse werde legitimiert durch den Sachverhalt, daß sich der Mensch in der Erziehung zum praktischen und theoretischen Thema werde und daß die philosophische Anthropologie, so jedenfalls unsere implizite Vermutung, mit der Pädagogik in der Selbstthematisierung übereinstimme. Die sachliche Verbindung wurde also hergestellt über eine gewisse "Identität des Anliegens". Nun hat aber offenbar diese Identität des Anliegens nicht immer bestanden. Der Grund: Es gab zwar seit Menschengedenken Erziehung und mit ihr immer eine praktische Selbstthematisierung - auch in mythischer Urzeit und magischer Kultur. Aber es gab nicht immer "philosophische Anthropologie", die, unabhängig vom besonderen Interesse praktischer Disziplinen sich den "Menschen als Menschen" zum Thema stellte. Zwar ist die Geschichte des Nachdenkens über den Menschen so alt wie die Geschichte der Philosophie. Gern zitiert man des Sophisten Pythagoras' Satz, daß der Mensch "das Maß aller Dinge" sei als die verbale Geburtsurkunde philosophischer Anthropologie. Jedoch hat Pythagoras sich selbst wohl kaum als "philosophischen Anthropologen" verstanden - dann eher schon als "anthropologischen Philosophen". Man kann also einerseits behaupten, Anthropologie sei so alt wie die Philosophie, weil jede Philosophie implizit eine Anthropologie enthalte. Im engeren, also expliziten Verständnis des Wortes gibt es "philosophische Anthropologie" erst seit der Heraufkunft der neuzeitlichen Wissenschaften und seit der Auflösung der Metaphysik, die Kant, zum Teil unfreiwillig, betrieb. So betrachtet ist philosophische Anthropologie eine historisch junge Erscheinung.

Nun sind auch historische Erscheinungen nie "ohne Grund", das heißt ohne Rahmenbedingungen und Motive. Ein entscheidender Grund zur Heraufkunft philosophischer Anthropologie ist offenbar die Unsicherheit, die durch fragwürdig werdende Weltorientierung ausgelöst wird. Philosophische Anthropologie im engeren, expliziten Sinne ist also nicht nur eine bestimmte Form der Selbstthematisierung, sondern auch Anzeichen einer geschichtlichen Orientierungskrise. So ist es auffällig daß zur gleichen Zeit, nämlich am Ende des 18. und zu Beginn des 19.

Jahrhunderts in der Pädagogik wie in der Philosophie mit Vehemenz anthropologisch gefragt wurde. Zur Demonstration nur einige Titel:

1797 erschienen Pestalozzis "Nachforschungen über den Gang der Natur in der Entwicklung des Menschengeschlechts" mit der bohrenden Frage: "Der Mensch, in seinem Wesen, was ist er?".

Von 1791 bis 1794 entstanden Herders "Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit" - der Versuch, ohne Rückgriff auf Metaphysik und Theologie die vertrackte Frage nach dem Sinn des Menschentums und der Geschichte zu beantworten.

1795/96 entwarf Wilhelm von Humboldt den "Plan einer vergleichenden Anthropologie", der der Förderung der Menschenkenntnis für Menschenkenner dienen sollte.

1798 wurde Kants "Anthropologie in pragmatischer Absicht" veröffentlicht, die es sich zur Aufgabe stellte, das herauszubringen, was der Mensch als freihandelndes Wesen "aus sich selbst macht oder machen kann und soll." (Vorrede)

Die Liste ließe sich erweitern: uns kam es darauf an, den historischen Zeitpunkt anzudeuten, an dem sich die philosophische und pädagogische Selbstthematization des Menschen entschieden verschärfte - Selbstthematization im Sinne von "Selbstreflexivität". Uns kam es ferner darauf an zu belegen, daß philosophische Anthropologie als ausdrückliche Selbstnachfrage nicht nur eine Weise der Selbstthematization unter anderen ist, daß sie nicht etwas darstellt, worauf sich wissenschaftliches Interesse auch richten kann, sondern daß philosophische Anthropologie Ausdruck einer Krise ist. - Jener Krise, die im Übergang von der "geschlossenen" zur "offenen" Gesellschaft entstand. Philosophische Anthropologie im expliziten und modernen Sinne ist also Krisensymptom, Symptom einer Sinn- und Orientierungskrise, die - neben einer Mehrzahl von sozialhistorischen und ökonomischen Anlässen - ein tiefgreifendes geschichtliches Motiv in der Auflösung kosmischer Ordnungsvorstellungen hat.

Aber was bedeutet die Tatsache, daß philosophische Anthropologie nicht

nur eine Disziplin ist, in der der Mensch sich auch und entschieden selber zum Thema macht, sondern daß sie als Disziplin auch Symptom eines Bewußtseinswandels darstellt? Was bedeutet diese Tatsache für die Frage nach der Rechtfertigung pädagogischen Interesses an philosophischer Anthropologie? Es bedeutet: pädagogisches Denken mit dem praktischen Grundzug seiner grundsätzlichen Selbstthematization kann im vollen Bewußtsein seiner eigenen geschichtlichen Bedingungen gar nicht auf die Partizipation an philosophischer Anthropologie verzichten, weil pädagogisches Denken das Schicksal teilt, daß philosophische Anthropologie im Sinne der Selbstanfrage geschichtlich auf den Plan gebracht hat. Es besteht also nicht nur eine Nähe in thematischer Perspektive. Entschiedener ist noch: es besteht eine Nähe in gleicher Betroffenheit. Anders gesagt: In philosophischer Anthropologie als solcher und in ihrer expliziten Form kommt geschichtlich zum Ausdruck, was Pädagogik in ihren Wurzeln betrifft, die Frage nämlich nach der Sinnhaftigkeit pädagogischen Tuns und Denkens unter Bedingungen eines radikal veränderten Weltverhältnisses seit der Aufklärung.

Hier treffen wir uns auch mit Helmuth Plessner, wenn dieser sagt (allerdings mit Blick auf die Situation, die nach dem ersten Weltkrieg entstand): "... gegen die Drohung, in die Tierheit zu versinken (stellt sich der Mensch) erneut die Frage nach Wesen und Ziel des Menschen." Diese Drohung ist allerdings nicht neu. Pascal notierte sich in den "Pensées" (bereits in der Mitte des 17. Jahrhunderts): "Es ist gefährlich, den Menschen zu sehr merken zu lassen, wie sehr er dem Tiere gleicht, ohne ihm seine Größe zu zeigen. Es ist auch gefährlich, ihn zu sehr seine Größe fühlen zu lassen, ohne ihm seine Niedrigkeit zu zeigen. Es ist noch gefährlicher, ihn über beides in Unkenntnis zu lassen." Und an anderer Stelle hält er fest: "Wenn er sich rühmt, so erniedrige ich ihn; wenn er sich erniedrigt, rühme ich ihn; und ich widerspreche ihm immer, bis er begreift, daß er ein unbegreifliches Ungeheuer ist." (212,214)

Anthropologie als Indiz und Thematisierung der Fraglichkeit des Menschen - das ist der entscheidende Sachverhalt, der philosophische Anthropologie und pädagogisches Denken heute zusammenspannen muß. Sie sitzen beide im gleichen Boot. Und es kann keineswegs in der Pädagogik nur darum gehen, philosophische Kenntnisse zu nutzen. Es geht

darum, in einen Dialog zu kommen, dessen Basis nicht künstlich hergestellt werden muß, weil diese Basis bereits vorhanden ist. Wenn das richtig ist, dann greifen aber alle Bemühungen zu kurz, Pädagogik und philosophische Anthropologie in einen A n w e n d u n g s z u - s a m m e n h a n g zu bringen. Plessners Hinweis, die Aufgabe der "gegenwärtigen Anthropologie" bestehe darin, den Menschen in seiner "Vieldeutigkeit", "Unergründlichkeit" und "Unsicherheit" geschichtlich sichtbar zu machen, ist auch und genuin eine Aufgabe pädagogischen Denkens im Sinne seiner elementar notwendigen Selbstverständigung.

Die Aufgabe der philosophischen Anthropologie und die geschichtliche Selbstproblematisierung des Menschen.

I

Der Zusammenhang zwischen pädagogischem und philosophisch-anthropologischem Denken, anfangs nur mehr oder weniger vermutet, hat sich etwas aufgeklärt. Er ist begründet in dem Sachverhalt, daß sich in beiden Perspektiven der Mensch zum T h e m a und - das war das Ergebnis der letzten Überlegungen - nicht nur zum Thema, sondern, geschichtlich betrachtet, auch zum P r o b l e m wird. Es muß eingeräumt werden, daß die Selbstthematization des Menschen in allen pädagogischen Handlungen einen anderen, elementaren Ursprung hat als es in der philosophischen Selbstvergegenwärtigung der Fall ist. Der philosophischen Anthropologie, sofern sie explizit ist und nicht erst erschlossen werden muß, eignet ein höheres Maß an Ausdrücklichkeit und Distanz. Pädagogisch-anthropologisches Denken hingegen, historisch früher als jede philosophische Anthropologie - aber nicht nur zeitlich, sondern auch sachlich früher - , kann sehr unterschiedliche Formen und Stile und sehr unterschiedliche Modi der Deutlichkeit besitzen. Jede Mutter, jeder Vater, die sich über die Zukunft ihrer Sprößlinge Gedanken machen und ihr eigenes Leben in Handlungen und Entscheidungen danach einrichten, praktizieren elementare Selbstverständigung im Vollzug, auch wenn sie sich darüber nicht Rechenschaft geben. In jeder Lebensantizipation, insbesondere aber in der erzieherischen, kommt Dasein auf sich selbst. Deshalb sprechen wir vom o n t o l o g i -

s c h e n Charakter pädagogischer Selbstverständigung, meinend, daß diese ~~er~~ Seinsweise der Erziehung und mit ihr zum Menschen grundsätzlich gehöre.

Dramatisch wird der Zusammenhang von pädagogischem Denken und Anthropologie mit der geschichtlichen Heraufkunft philosophischer Anthropologie selbst. Denn bei näherem Hinsehen zeigt sich, daß das Hervortreten philosophisch-anthropologischen Denkens nicht dem willkürlichen Interesse müßiger Geister zu verdanken ist, sondern einer radikalen Infragestellung metaphysischer und kosmologischer Orientierungsunsicherheiten, die sich mit der Epochenbezeichnung der "Aufklärung", im genaueren: mit neuzeitlicher Wissenschaft und kritischer Philosophie verbinden. Das alles ist Signal für eine folgenreiche Selbstautorisierung des Menschen - für die beginnende "Anthropozentrik". Max Horkheimer sprach einmal davon, daß kritische Theorie-in der späten Phase seines eigenen Denkens-auch und vorzüglich die Aufgabe habe nachzurechnen, welchen Preis der Mensch für seinen Fortschritt in der Geschichte zahle. Der Preis für die anhebende Anthropozentrik in der Aufklärung war eine ungeheure Erschütterung von Verlässlichkeiten, so jedenfalls läßt es der Rückblick erkennen. Für die Pädagogik begann die Zeit nicht mehr endender Selbsterforschung ihres Handelns und ihrer Ziele. Es begann die Zeit, wie dargelegt, in der man sich immer nachdrücklicher um "Menschenkenntnis" bemühte und gewiß nicht nur aus Gründen sensationslüsterner Neugier, sondern aus der Erfahrung geschichtlicher Selbstentschränkung. Diese ist bis heute nicht an ihr Ende gekommen, was wohl nicht erst umständlich "bewiesen" werden muß, weil es evident ist.

Sucht man nach einem Begriff der historisch zunehmenden Verspannung von Anthropologie und Pädagogik, nach einem Begriff, der ihr gemeinsames "Schicksalsmotiv" bezeichnen kann, so wäre es wohl der Begriff der **S e l b s t p r o b l e m a t i s i e r u n g**, der sich nahe legt. Die Selbstthematization des Menschen verschärft sich gewissermaßen zur Selbstproblematization. Plessner drückt das so aus: "Ein neuer sozialer Zustand drängt sich ans Licht. In der Auflösung einer von Christentum und Antike bestimmten Welt stellt sich der Mensch, nun völlig von Gott verlassen, ... erneut die Frage nach Wesen und Ziel des Menschseins." (S. 134 f.) - Aber, so ist hinzuzufügen, **n i c h t** mit der Aussicht, auf diese Frage eine endgültige Antwort geben zu können.

II

Wir entnehmen dieser Rekapitulation verstärkt das Vertrauen, mit dem Einstieg in Plessners anthropologisches Denken nicht etwas der Pädagogik Fremdes zu betreiben, sondern ihren einheimischen Problemen einer der Lebenssituation angemessenen Selbstverständigung näher zu kommen. Wir können uns nicht zu der Auffassung bequemen, zwischen Pädagogik und philosophischer Anthropologie bestehe nur ein "Bedienungsverhältnis" - jedenfalls nicht, nachdem ihre Übereinkunft im entscheidendem Problem menschlicher Selbstproblematisierung einmal eingesehen ist.

Plessners Formulierung der Aufgabe einer philosophischen Anthropologie (und ihrer Auslegung in drei Grundsätzen) stellt sich nachdrücklich in die von uns angezeigte geschichtliche Perspektive der Selbstproblematisierung. Das wird bereits deutlich an der Grundbestimmung einer philosophischen Anthropologie von Plessner "in des Wortes gegenwärtiger Bedeutung". Es heißt:

"Ihr (der Anthropologie) Feld ist kein objektiv und nach bestimmten generellen Kategorien, die von vornherein zu inventarisieren wären, abgrenzbarer Bereich, sondern 'der' Mensch in 'der' Welt, die ein Durchbruch zu offenen Horizonten ist und deren Vieldeutigkeit und Unergründlichkeit, somit also wesentlich Unsicherheit, in Lockruf und Drohung aus geschichtlicher Erfahrung Menschen das Bewußtsein gaben, 'Menschen' zu sein. Wer angesichts dieser Unsicherheit über den Menschen als solchen etwas zu sagen wagt, muß damit rechnen, von ihm vor dem Forum der Geschichte zur Verantwortung gezogen^{zu}/werden." (Plessner, Die Aufgabe der philosophischen Anthropologie, in: Zwischen Philosophie und Gesellschaft, Frankfurt 1979, S. 135).

Hier wird der "Gegenstand" der Anthropologie - und unter Anthropologie ist jetzt immer "philosophische" Anthropologie zu verstehen - benannt. Gegenstand ist kein "Feld", kein "Bereich", mit der überdies seltsamen (und positiv-wissenschaftlich ärgerlichen) Eigenart, nicht in Begriffen ausgemessen und inventarisiert werden zu können. Und warum nicht? Die Antwort ist zunächst lapidar: Weil es um den Menschen

in der Welt geht. Das allerdings genügt noch nicht, die objektive Unerreichbarkeit von Mensch und Welt zu begründen. Erst der Zusatz, die Welt sei ein "Durchbruch zu offenen Horizonten", erläutert annähernd die Unmöglichkeit, hier auf gewohntem Wege zu generalisieren und zu inventarisieren. Inwiefern? Offenbar insofern, als wir die Welt nie ganz haben können (wie wir einen Gegenstand haben können), weil sie sich in horizonthaften Abschattungen verflüchtigt. Das bedeutet, jedes innerweltliche Ding (als Beispiel) verweist mit seinem Bedeutungshorizont auf andere Bedeutungshorizonte, die in ihrer Aufeinanderfolge und bis in einen letzten Horizont hinein nicht durchmeßbar sind. Was Plessner hier, in Anlehnung an phänomenologische Gedanken Edmund Husserls beschreibt, ist seine Version der "Weltoffenheit". Deren unendliche Staffelung findet in der Erfahrung des Menschen ihren Niederschlag als "Vieldeutigkeit" und "Unergründlichkeit" - also gerade nicht im alten Sinne als geordneter Kosmos, in dem der Mensch seinen eigenen Ort und seine "unvergängliche" Bestimmung ausmachen kann, wie etwa bei Platon. Die Erfahrung der Weltoffenheit unterminiert die Kosmos-Idee. Denn Weltoffenheit bedeutet nicht: Offenheit für ein "Universalding", das man nach und nach als etwas Unbekanntes erkunden könnte, sondern Offenheit für eine geschichtlich dynamisierte "Weltvorstellung", für eine Weltbewegung, in der der Mensch immer wieder anders auf sich selbst und die immer wieder anders auf den Menschen kommt. Deshalb setzt Plessner auch die bestimmten Artikel vor Mensch und Welt - "der" Mensch in "der" Welt - in Anführungszeichen. Sie sind im Grunde nicht zulässig. Der Bewegungscharakter der Mensch-Weltverflechtung, selbst ein Ausdruck einer unbestimmten Erfahrung dieser Verflechtung, hat zur Folge, daß es keine universalen allgemeinen Kategorien geben kann, mit denen die Mensch-Welt-Verflechtung endgültig und "apriorisch" gefaßt werden könnte. Anders gesagt, die Weltoffenheit im Verständnis Plessners ist nicht in Strukturen einer transzendentalen Beschreibung zu fassen, die ihrerseits einen ungeschichtlichen Charakter hätten. Es kann einen zeitlosen Begriffsrahmen geben, wenn Welt- und Selbstoffenheit eine festliegende und nur unbekannte terra incognita darstellen. Um im Bilde zu bleiben: Unbekannte Länder sind zwar weiße Flecken auf der Landkarte, aber man weiß, wo diese weißen Flecken sind und wie sie mit Farbe versehen, also erforscht werden können. Diesen Status relativer und auflösbarer Unbekanntheit haben Welt und Menschen nicht, wenn erst einmal deren dynamische Verschränktheit unter Anzeichen des Zusammenbruchs des Ordo-Gedanken in Erfahrung gebracht ist. Das wäre die fundamentale

Situation der Weltoffenheit: in ihr entziehen sich Mensch und Welt ihrer eigenen endgültigen Bestimmung.

Ist nun die Vieldeutigkeit des Mensch-Welt-Verhältnisses die Konsequenz seiner Offenheit auf "kognitiver" Ebene, so schlägt sie sich nieder auf e x i s t e n t i e l l e r Ebene als "Unsicherheit". Unsicherheit heißt: Ungewißheit in der Orientierung. Diese Unsicherheit findet Nahrung und Anhalt in der geschichtlichen Selbsterfahrung des Menschen. Sie zeigt seine ambivalente Natur als nebeneinander von Größe und Versagen, von Macht und Ohnmacht, Selbstunterdrückung und Selbstbestimmung. Das Bewußtsein, Mensch zu sein, ist keineswegs nur ein glückliches Bewußtsein. Hier verbindet sich Plessners Gedanke mit Herder, der im XV. Buch seiner Ideen ein eindrucksvolles Gemälde der Gebrochenheit menschlicher Natur malt und mit allen Anzeichen der Verzweiflung nach einem vertretbaren Sinn des geschichtlichen Ganzen fragt. Plessner folgert aus der existentiellen Unsicherheit der menschlichen Lage für den philosophischen Anthropologen - und das läßt den Pädagogen aufhorchen - dessen besondere Verantwortlichkeit. Man kann es auch so sehen: Wer sich, nachdenkend und sich verlautbarend, in der Dimension der philosophischen Anthropologie bewegt, kann sich nicht an der Rechtfertigung vorbeimogeln. Philosophische Anthropologie hat einen praktischen und keineswegs nur theoretischen "Ernstcharakter", wenn die Selbstanfrage des Menschen nur durch ihn selbst beantwortet werden kann. Und es sind drei kritische Motive, die den besonderen Rechtfertigungszusammenhang, in dem philosophische Anthropologie von vornherein steht, hervorgetrieben haben:

- die Erfahrung der Historie,
- die Kritik der Entwicklungsidee,
- die politische und ideologische Bekämpfbarkeit der
humanitas.

Die Erfahrungen der Historie haben erkennen lassen, daß vor der Geschichte nichts, keine Wesensbestimmung des Menschen Bestand hat; die Kritik der Entwicklungsidee (der nachdrückliche Hinweis, daß auch die Menschengattung naturgeschichtlich entstanden ist) hat die Hoffnung auf Besonderheit und Superiorität des Menschen zerstört; die politische und ideologische Bekämpfung des Humanitätsgedankens hat wissen lassen, daß Humanität sich nicht selbstverständlich durchsetzt

und gegen politisch und ideologisch firmierende Inhumanität machtlos ist. Mit anderen Worten: die drei kritischen Motive haben dazu geführt, daß sich der Mensch nackt sieht und - bei rechter Einsicht - erkennen muß, wie jeder Begriff, den er sich von sich "macht", sein vor der Geschichte selbst zu verantwortendes Risiko ist. Deshalb gilt als Grundaufgabe "gegenwärtiger" philosophischer Anthropologie: sie muß "das Menschsein in der denkbar größten Fülle an Möglichkeiten, in seiner unbeherrschbaren Vieldeutigkeit und realen Gefährdetheit so zum Ansatz bringen, daß die Gewagtheit eines derartigen Begriffs als Übernahme einer besonderen Verantwortung vor der Geschichte verständlich wird." (a.a.O., S.137) So wäre philosophische Anthropologie selbst ein Wagnis und überdies ein Wagnis, aus dem sich die Pädagogik nicht ausschließen könnte.

Zwischenbilanz.

Der innere Zusammenhang zwischen philosophischer Anthropologie und Selbstthematization des Menschen im Hinblick auf Erziehung und Bildung seit Beginn der Neuzeit (Aufklärung) wird zunehmend evident. Vorläufig und übergreifend ist dieser Zusammenhang zu beschreiben mit dem Stichwort der "Selbstproblematization". Selbstproblematization heißt: der Mensch sieht sich, unter Aspekten zuverlässiger Weltorientierung, r a d i k a l in Frage gestellt. Seine "Stellung im Kosmos" ist nicht mehr selbstverständlich. Der Sicherheitschwund drängt zur ausdrücklichen Selbstanfrage, und zwar diesseits aller vorgezeichneten metaphysischen, kosmologischen, theologischen Ortsbestimmungen. Auf der Ebene von Erziehung und Bildung bedeutet das: beide bedürfen besonderer theoretischer Bemühungen im Sinne von Erziehungs- und Bildungstheorien, in denen die Frage nach Sinn und Form pädagogischen Handelns zum bedrängenden Thema wird.

In der Bahn dieser Entwicklung verunsicherten Selbstbewußtseins formuliert sich auch Plessners Verständnis von der Aufgabe einer philosophischen Anthropologie. Im ersten Zugang zeigte sich:

- Plessners Bemühung, die Aufgabe einer philosophischen Anthropologie zu bestimmen, stellt deren Formulierung bewußt und nachdrücklich in den Horizont der G e - s c h i c h t e. Für ihn ist die Aufgabe einer philosophi-

schen Anthropologie nicht a-historisch zu formulieren. Warum nicht? Weil die Erfahrung der Geschichtlichkeit selbst konstitutiv zur modernen anthropologischen Fragestellung gehört. Der Mensch ist das geschichtlich existierende Wesen. Zu dieser Selbsterkenntnis wird er durch die Entwicklung seines Denkens und seiner Erfahrung seit der Aufklärung gezwungen. Wollte er die Wirklichkeit seiner Welt- und Selbsterfahrung überspringen, so müßte er künstlich seine faktische Lage außer Kraft setzen. Er müßte seine neuzeitliche "Lebenserfahrung" ignorieren und sich selbst dogmatisch fremd werden.

- Und was bedeutet das Vordrängen der Geschichtlichkeit (Endlichkeit) in der Selbsterfahrung? Es bedeutet - abstrakt formuliert und im historischen Vergleich zu vergangenen Epochen - : eine **D y n a m i s i e r u n g** des Lebens und der Welt. Weltoffenheit ist nicht mehr Offenheit für einen übermenschlichen Kosmos und dessen Ordnung (beides hat die Dominanz der Geschichtlichkeit, die Verendlichkeit des Alls getilgt), sondern Weltoffenheit bedeutet das Versetztsein in eine unendliche Fließbewegung, die alle Kulturumwelten überholt und die nur noch im widersprüchlichen Wort von den "offenen Horizonten" näherungsweise "gefaßt" werden kann. Welt **i s t** nicht, wie auch das menschliche Leben nicht ist, sondern beide **g e s c h e h e n**. Die Kategorie des Werdens schiebt sich in die Kategorie des Seins und löst diese von innen her auf. Das Werden ist gewissermaßen der Wurm im "Haus des Seins" (Heidegger).

- Für den Menschen, wie er sich in einer angemessenen, philosophischen Anthropologie begreifen muß (angemessen, sofern er einlöst, was ihm die Erfahrung der Geschichte als Erfahrung der Geschichtlichkeit sagt), hat die Fließbewegung seines offenen Welt- und Selbstverständnisses zur Folge, daß sich ihm eine ganz neue Dimension von **V e r a n t w o r t l i c h k e i t** auftut, nämlich die radikale **S e l b s t**verantwortlichkeit. Deren eigentümliches Problem ist es, offenbar selbst keinen absoluten Maßstab mehr zu haben, der unabdingbar gelten könnte. Das einzig maßstäbliche Prinzip - wenn Plessner hier recht verstanden wurde - ist die Konsequenz des Handelns und Denkens

vor dem Forum der Geschichte. Aber, so fragt sich, ist diese Konsequenz überhaupt absehbar und einschätzbar, wenn die geschichtliche Bewegung selbst "vieldeutig" und "unergründlich" ist? Könnte der Begriff der Verantwortung sinnvollerweise nicht nur dann aufrecht erhalten werden, wenn es zumindest ein Bewegungsgesetz der Geschichte gäbe? Mit diesen Fragen sei hier nur angedeutet: Das Verhältnis von Geschichte und Verantwortung trägt die Aporie in sich, daß, streng gedacht, die substantiell freigesetzte geschichtliche Bewegung auch alle Orientierungsstandards permanent bedroht, also auch jene Standards, unter deren Voraussetzung Verantwortung allererst bezeugt werden kann. Philosophische Anthropologie muß, nach Plessners Darlegungen (und im Unterschied etwa zur philosophischen Erkenntnistheorie), Verantwortung tragen und sie zu ihrem Thema machen. Für uns stellt sich die Frage, in welcher Weise sie das überhaupt noch vermag, wenn sie Geschichtlichkeit als "Unergründlichkeit", Welt als "Vieldeutigkeit", Dasein als "Unsicherheit" einsehen muß und das nicht nur vorübergehend, sondern grundsätzlich. Jedenfalls läßt sich nicht ausschließen, daß, so paradox es klingen mag, die Verantwortlichkeit einer "gegenwärtigen" philosophischen Anthropologie auch darin bestehen könnte,^{zu} zeigen, daß Verantwortung im herkömmlichen Sinne gar nicht mehr möglich ist, wenn Welt, Mensch und Geschichte "unergründlich" werden. Die Konsequenzen, die das für die "Verantwortung des Erziehers" und für eine "Erziehung zur Verantwortung" haben muß, liegen auf der Hand und sind unmittelbar erfahrbar. - Das ist aber nur eine erste, sich spontan aufdrängende Rückfrage an Plessners Bestimmung der Aufgabe einer gegenwärtigen Anthropologie, von der wir insgesamt noch zu wenig wissen.

Erläuterung der (methodischen) Grundsätze einer philosophischen Anthropologie im Sinne Helmut Plessners.

Bevor wir die Frage nach der Möglichkeit von Verantwortung unter Aspekten radikaler Dynamisierung des Mensch-Welt-Verhältnisses weiter verfolgen, wenden wir uns den Prämissen zu, unter die Plessner (in seiner Groninger Antrittsrede) eine philosophische Anthropologie gestellt sieht, die dem historischen Erfahrungsstand ihrer Zeit ent-

spricht. Zunächst: Es überrascht nicht zu sehen, daß Plessner alle Zugänge ("Betrachtungsweisen") zum Thema Mensch genutzt wissen will. Rückgreifend auf Kants "Anthropologie in pragmatischer Absicht" mit der berühmten Feststellung: "Eine Lehre von der Kenntnis des Menschen, systematisch abgefaßt (Anthropologie), kann es entweder in p h y s i o l o g i s c h e r oder p r a g m a t i s c h e r Hinsicht sein. - Die physiologische Menschenkenntnis geht auf die Erfahrung dessen, was die N a t u r aus dem Menschen macht, die pragmatische auf das, was e r, als freihandelndes Wesen, aus sich selber macht, oder machen kann und soll." (Vorrede) - rückgreifend auf diese Feststellung der grundsätzlichen Doppelthematik einer philosophischen Anthropologie formuliert Plessner drei Grundsätze philosophisch-anthropologischer Betrachtung. Der erste Grundsatz bestimmt "die methodische Gleichwertigkeit aller Aspekte, in denen menschliches Sein und Tun sich offenbart", der zweite Grundsatz betrifft den Charakter der Einheit, "die den Aspekten im Hinblick auf ihre Gleichwertigkeit zugrunde liegt", der dritte Grundsatz schließlich fordert die Berücksichtigung der theoretischen Grenzen angesichts der "Unergründlichkeit des Menschenmöglichen". (S.138 f.)

Der e r s t e Grundsatz - der Grundsatz von der methodischen Gleichwertigkeit aller Aspekte, in denen der Mensch erscheint und in denen er gesehen werden kann - ist eine eindeutige Stellungnahme gegen jede Rangordnung in den Gegebenheitsweisen und Ausdrucksformen des Menschlichen überhaupt. Der klassische S c h i c h t u n g s g e d a n k e, der den Aufbau des Menschen als eine Stufung von Körperlichkeit, darüber sich erhebender seelischer Struktur und diese vollendender Geistigkeit betrachtet, der den menschlichen Geist in seine Naturbasis verbannt sieht, erhält bei Plessner eine deutliche Absage. Dem Menschen ist alles Menschliche gleich"wertig", und will man ihn unvoreingenommen in seiner Gänze erfahren, so ist das nur möglich, wenn die Betrachtung jeden normativen Vorurteilsblick vermeidet, da dieser zwangsläufig selektiv wirkt. Auf der Forschungs- und Erkenntnisebene hat die Annahme der Gleichwertigkeit und der metaphysikfreien Vorurteilslosigkeit die Konsequenz, daß es keine favorisierbare anthropologische Erkenntnismethode gibt. Ob Biologie, Psychologie, Soziologie, Ethnologie oder Theologie - keiner dieser perspektivischen Selbstzugänge darf sich zum methodischen Primat in der "Wesenserfassung" des Menschen versteigen. Alle Methoden sind gleich

nah und gleich fern zu ihrem "Gegenstand". Denn man darf sich nicht täuschen: Auch die Zusammenspannung aller nur denkbaren Methoden und die Summierung ihrer Erkenntnisse führt nicht zu einer unüberholbaren und letztgültigen Selbstkenntnis des Menschen. Der Anspruch auf eine solche universale Selbstkenntnis würde in die Blindheit der Geschichtslosigkeit führen und das Wesen des Menschlichen als seinen V o r - g a n g verstellen. Der Mensch aber i s t nicht, sondern er w i r d. Plessners Option für einen Methodenpluralismus - denn darauf läuft die Gleichwertigkeit der "Betrachtungsweisen" hinaus - ist keineswegs nur eine akzeptierende Verbeugung vor der sich disziplinar auslegenden Vielfalt der Humanwissenschaften. Vielmehr ist diese Forderung geleitet von der Überzeugung der erkenntnismäßigen U n e i n h o l b a r - k e i t geschichtlichen Menschentums. Diese ist der Grund für die notwendige Hinnahme methodischer Pluralität. Methodische Einseitigkeit ist immer in den Augen Plessners eine die Geschichte unterdrückende, das heißt: die Offenheit des Menschen verschließende Verstellung. Sie operiert - implizit oder explizit - mit einem Menschen b i l d, das festlegt, was seinem Wesen und dessen Erfahrung nach in Bewegung ist.

Plessners Forderung nach gleichwertiger Pluralität der Betrachtungsweisen hat einen sachlichen Hintergrund, wie er oben angedeutet wurde, und sie hat einen deutlichen polemischen Akzent. Der polemische Akzent richtet sich gegen eine monothematische Fixierung des Menschen mit Superioritätsanspruch. Monothematische Fixierungen, welche philosophische Anthropologie zu überwinden hat, sieht Plessner ebenso im Marxismus wie im Idealismus und in der Existentialphilosophie. Genauer: Der Mensch wird philosophisch unzureichend begriffen, wenn er sich a l l e i n aus der naturumformenden Arbeit und seine Geschichte aus den "Klassenantagonismen" erklärt. Unzureichend begriffen ist er aber auch in der Selbstansicht des reinen Bewußtseins jenseits aller Erfahrung und - das beträfe die Existentialphilosophie - in seiner Bestimmung als "existierendes Seinsverhältnis", das in Angst, Verfallenheit und Sorge auf sich selbst in seiner "Eigentlichkeit" kommt. Die Berechtigung dieser Betrachtungsweisen wird dabei keineswegs ausgeschlossen. Sie sind ja jeweils Weisen, wie der Mensch für sich in Erscheinung tritt, wie er das Wagnis eines Begriffes von sich selbst eingeht. Abgelehnt wird lediglich die vorherrschende ^{Aus/}ichtung auf e i n e Grunddimension mit exklusivem Erklärungsanspruch, die aus

dem Blick drängt, was den Menschen gleich ursprünglich ausmacht - zumeist seine Naturhaftigkeit. - Der erste, der m e t h o d i s c h e Grundsatz einer "gegenwärtigen" philosophischen Anthropologie faßt diese als K o r r e k t i v

- erstens gegenüber methodologischen Suprematsansprüchen, sei es der Philosophie, der Theologie oder der positiven Wissenschaft;
- zweitens gegenüber den durch diese methodologischen Einseitigkeiten hervorgerufenen (oder sie begründenden) Reduktionen geschichtlichen Menschentums in Wertungsverzerrungen (zum Beispiel in der Unterscheidung dessen, was "eigentlich" und was "eigentlich nicht" zum Menschen (seinem Wesen) gehört).

Der z w e i t e Grundsatz betrifft das, was man den "Respekt vor der Einheit des Menschen" nennen kann. Man fragt sich indes, ob Plessner hier nicht mit sich selbst in Widerspruch gerate. Wie stehen "Offenheit" und "Einheit" zueinander? Schließt eines das andere nicht aus? Für Plessner offenbar nicht. Einheit ist ihm kein statischer Begriff und kein statisches Phänomen, kein feststellbares kategoriales Gerüst, kein abziehbarer oder vorstellbarer Befund. Folgt man den Ausführungen genauer, so wird "Einheit" verstanden als eine "Errungenschaft", und zwar als eine Errungenschaft geschichtlichen Daseins. Einheit wäre also geschichtliche Einheit, G e s c h e h e n s e i n h e i t, wie man sie erläutern kann am Phänomen der Lebensbiographie. Diese liegt nicht vorab fest; sie liegt eigentlich nie fest, sondern ist eine immer wieder zu erbringende Leistung vorübergehender Stabilisierungen im Zuge der Auseinandersetzung mit der Welt. Einheit ist Lebenseinheit, lebendige Einheit, Einheit im Prozeß, in der bewegten und bewegenden Selbst- und Weltoffenheit. Gegenüber dieser "Fließeinheit" des elementaren geschichtlichen Lebensvollzugs sind die Aspekte der Betrachtungsweisen eigentlich immer sekundär und ausschnittshaft. Will man nun diese Aspekte vereinigen, so darf das, soll die Einigung nicht künstlich und mithin falsch sein, nicht geschehen in einer abstrakten Konstruktion des Lebens - sei es als "Arbeit", als "Bewußtsein" oder als "Existenz". Eine zutreffende Einheit ist viel

Diese Kopie wird nur zur rein persönlichen Information überlassen. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers.

mehr nur zu gewinnen im Rückgang auf die geschichtliche Einigungsleistung des Lebensprozesses selbst, die sich historisch immer wieder anders vollbringt. Wissenschaft, Denken und Leben müssen in eine elementare Beziehungseinheit gebracht werden, sollen der Rahmen der theoretischen Aspekte und der praktische Rahmen des Lebensvollzugs nicht abstrakt auseinanderfallen. Anderenfalls kommt es nur zur Aufpflöpfung theoretischer Gesamtansichten, denen im Leben nichts entspricht.

Die kritische Stoßrichtung von Plessners zweitem Grundsatz, die Prämissen einer gegenwärtigen Anthropologie betreffend, geht gegen eine normative Verteilung geisteswissenschaftlicher und erfahrungswissenschaftlicher "Menschenbilder" - im Grunde gegen die Frage, ob der Mensch primär ein Wesen der Natur oder des Geistes sei. Diese Frage ist für Plessner falsch gestellt. Es ist seine führende Überzeugung, daß der Mensch eine Einheit von Natur und Geist sei, die sich geschichtlich immer wieder erneut und anders herstellt. Leben hat nicht seinen Sinn in der Ermöglichung des Bewußtseins und Bewußtsein nicht den seinigen in der Ermöglichung des Lebens. Spiritualismus und Naturalismus sind gleich weit von der geschichtlichen Lebenswahrheit entfernt. Ihr Streit ist müßig. Es sei denn, er führte dazu, die Unhaltbarkeit einer Geistesdominanz ebenso zu erkennen wie die Unhaltbarkeit einer Naturdominanz. Der Mensch ist weder das perfekte Tier noch der imperfekte Gott. Jede dieser Behauptungen ist eine naturalistische oder metaphysische Einheitsvorgabe, an der nichts stimmt, weil sie das elementare Verschränkungsverhältnis von Leben und Geist (Bewußtsein) über- oder unterbietet. Und so gibt es auch keine echte Alternative als Frage, ob denn den Naturwissenschaften oder den Geisteswissenschaften der Primat in der Selbstdeutung des Menschen zukomme. Beide wissenschaftliche Zugänge haben ihr jeweiliges Recht, ohne sich gegenseitig ausschließen zu können, sofern der Mensch sowohl inkarnierter Geist wie auch vergeistigte Inkarnation ist. Plessner steht damit auf seine Weise in der Bahn der Kritiker des cartesianischen Dualismus von *res extensa* und *res cogitans*. Das zeigt seine Forderung nach Aufdeckung der Einheit der Aspekte an - eine Forderung, die er für sich selbst durch die Strukturformel der "exzentrischen Positionalität" als Problemrahmen zu formulieren suchte.

Der zweite anthropologische Grundsatz enthält also

- erstens die Aufgabe, anthropologische Teilaspekte als gleichwertige Betrachtungsweisen miteinander zu verschränken und
- zweitens die Forderung, diese Verschränkung nicht nur äußerlich zu betreiben, sondern sie im Rückgang auf die "Fließeinheit" geschichtlichen Lebens, das immer eine Äußerung von Natur u n d Geschichte ist, philosophisch zu vollziehen.

Der d r i t t e Grundsatz bestimmt die praktische Funktion einer philosophischen Anthropologie, die sich die beiden ersten Grundsätze zu eigen macht. Und worin besteht diese Funktion? In der theoretischen Respektierung der "Unergründlichkeit des Menschenmöglichen". Was bedeutet das? Mit einem Wort: ein Definitionsverbot, sofern es sich dabei um endgültige "Wesensdefinitionen" mit normativem Unterscheidungsanspruch handeln soll. Plessner will keine Wesensdefinitionen, sondern "Strukturformeln" - wie seine eigene Formel der "exzentrischen Positionalität". Strukturformeln, so wird ausgeführt, haben einen "aufschließend-exponierenden", also einen heuristischen Wert. Sie sind zwar auch Thesen über die Besonderheit des Menschen, solche Thesen aber, die sich selbst (jedenfalls idealiter) geschichtlich zur Debatte stellen oder die zumindest die geschichtliche Verkörperung des Menschen nicht präjudizieren. Strukturformeln liegen offenbar in der Mitte zwischen Wesensformeln mit Absolutheitsanspruch und der Mannigfaltigkeit empirischer Erscheinungsweisen. Als Erfahrungsausdruck geschichtlicher Selbsterfahrung des Menschen können sie als theoretisches Eingeständnis der Unauslotbarkeit menschlicher Geschichte betrachtet werden. - Aber inwiefern kommt in Strukturformeln nicht nur theoretische Selbstkritik (als Einsicht in die Unmöglichkeit endgültiger Selbstdefinition) zum Tragen, sondern auch praktisch folgenreiche "Verantwortung"? Für Plessner insofern, als durch die theoretische Enthaltensamkeit gegenüber "Letztaussagen" die praktische Möglichkeitsdimension des Menschen ebenfalls gesichert wird. Genaugenommen nimmt das theoretische Grenzbewußtsein, das einschließt, der Mensch könne auch anders sich verwirklichen als es "jetzt" der Fall ist, nur die Erschließung der Verantwortungsdimension und nicht auch deren Normierung in den Blick. So bestünde die Verantwortung einer philoso-

phischen Anthropologie in der Freigabe z u r Verantwortung - sogar in einer Radikalisierung dieser Freigabe. Und wie erfährt der Mensch diese Freigabe nach Plessner? Als Selbstbedrohtheit. Was man von einer philosophischen Anthropologie, die sich auf diese Weise ihrer Grenzen gegenüber dem Menschenmöglichen bewußt ist, "lernen" kann (und darin würde sie in der Tat "praktisch"), ist mit einem alten Wort bezeichnet: S k e p s i s. Skepsis ist Zweifel, und zwar Zweifel am allgemein Anerkannten wie am Übernommenen und scheinbar Festliegenden. So wäre philosophische Anthropologie in ihrer praktischen Wende Z w e i f e l s h i l f e im Hinweis auf die "Unergründlichkeit des Menschenmöglichen" und auf die Bedrohung, die jeder positiven Selbstvorstellung des Menschen daraus erwachsen kann.

Die drei Grundsätze Plessners, die die entscheidende Aufgabe der philosophischen Anthropologie in der Beförderung der Skepsis formulieren, stehen in einer deutlichen Verbindung. Der Grundsatz der Methodenpluralität und der Anerkennung ihrer Gleichwertigkeit ist nur der konsequente Ausdruck der bedrohlichen Selbstverborgenheit des Menschen. Diese ruft auf methodischer Ebene nach weitmöglichster Selbstaufklärung - immer neuer Überraschungen gewärtig. Sichert der Methodenpluralismus die Vermeidung von Einseitigkeiten, so ist er doch zugleich auch die Voraussetzung für die angemessene Exposition der Frage nach geschichtlich begrenzter "Einheit". Erwächst diese Frage aus der Vielfalt der Betrachtungsweisen selbst, so wird dadurch ein bevormundender Wesensdogmatismus vermieden. Eine gewisse Realistik in Sachen "Einheit des Menschen" wird nicht zuletzt dadurch vorangetrieben, daß Natur- und Geisteswissenschaften unter der Prämisse der Gleichwertigkeit die Frage nach der Einheit von Körper und Geist unumgänglich machen, ohne eine dogmatische Beantwortung zuzulassen. Was sich aber so auf theoretischer Ebene abspielt, nämlich die Institutionalisierung skeptischer Wechselseitigkeit, schlägt zugleich die Brücke zur Lebenspraxis, deren Spiegel sie ist. Sie ist gegründet auf der geschichtlichen Erfahrung der Unergründlichkeit des Menschenmöglichen. Vor ihr muß Theorie, nach Plessner, ebenso kapitulieren wie die Ideen geschichtlicher Selbstantizipation. So wird philosophische Anthropologie grundsätzlich zu einer skeptischen Selbstbesinnung. Ist darauf aber Pädagogik zu begründen?

Einige Rückfragen

Die drei Grundsätze der Groninger Antrittsvorlesung - der methodologische Gleichwertigkeitsgrundsatz, der die Gleichwertigkeit legitimierende Einheitsgrundsatz und der Grundsatz der Verantwortung - formulieren die Aufgabe einer "gegenwärtigen" philosophischen Anthropologie nach Plessner derart, daß diese

- erstens darin besteht, durch Verzicht auf methodologische Vorurteile ein einseitiges "Bild vom Menschen" zu verhindern und ihn in seiner unabsehbaren "Fülle" zu zeigen;
- zweitens besteht die Aufgabe darin, ihn in seiner geschichtlichen "Fließeinheit" vorzustellen, in seiner wahrhaften und konkreten Lebendigkeit, die weder positivistisch verkürzt noch spekulativ verdünnt werden darf;
- drittens ist es die Aufgabe einer philosophischen Anthropologie, die Verantwortungsdimension des Menschen aufzuweisen, die radikale Freigabe des Menschen zu sich selbst in der Freilegung des "Wagnischarakters" darzutun, der ihm strukturell anhaftet.

Philosophische Anthropologie auf gegenwärtiger geschichtlicher Stufe (und wohl auch in Zukunft) ist praktische und theoretische Skepsis und beides zumal. Ohne Zweifel: Plessner selbst ist bestimmt von einer philosophischen Leitvorstellung, davon nämlich, daß menschliches Leben geschichtlich unergründlich und die Welt vieldeutig sei. Der Mensch ist ihm nicht "homo sapiens", "homo erectus", "homo faber", sondern "h o m o a b s c o n d i t u s" (wie die Überschrift eines Aufsatzes aus dem Jahre 1962 lautet). Er ist der sich selbst verborgene Mensch, an den nach dem historischen Verlust jeder heilsgeschichtlichen Glaubenssicherheit das beunruhigende Epitheton des gestorbenen Gottes gefallen ist. Plessner: "Der Historismus hat den heilsgeschichtlichen Aspekt in jeder Form zerstört und nur eine Erkenntnis übrig gelassen: die Geschichtlichkeit als Grundverfassung des Menschen, bei der ihm aber, sieht er auf das Trümmerfeld seines (theologisch inspirierten E.S.) Humanitäts- und (seines biologisch inspi-

rierten E.S.) Entwicklungsglaubens zurück, unmöglich wohl zumute sein kann." (Deutsches Philosophieren in der Epoche der Weltkriege, 1938, S.25) Wie eine unerträgliche Ernüchterung kommt die Erfahrung der Geschichtlichkeit auf den Menschen zu, seit er weiß, daß er geschichtlich existiert, aber keine Chance hat, zum Souverän der Geschichte im marxistischen Sinne zu werden oder sich der Geschichte durch Rückzug auf "Eigentlichkeiten" zu entziehen in die, wie Plessner polemisch formuliert, "Drückebergerei der Daseinsontologie." (Homo absconditus, 1969, S. 141)

Könnte man indes nicht Plessners ziemlich dunkel getönten Aussagen entgegenhalten, sie entwickelten gar nicht neutral und in distanzierter Unvoreingenommenheit die Aufgabe einer philosophischen Anthropologie, denn deren Formulierung enthalte ganz offensichtlich bereits eine Reihe von anthropologischen Vor-Meinungen, die ihrererseits allererst geprüft werden müßten? Wenn etwa die Rede ist von der "Unergründlichkeit" des Menschen, die seine Selbstzerstörung wie Selbstüberwindung gleich wahrscheinlich sein lasse, wenn der Mensch auf eine unerschließbare "Möglichkeitsdimension" hin verstanden wird, die alles Menschenwirkliche nur als fragwürdigen Kompromiß erscheinen läßt, wenn ferner in Korrespondenz zur "Vieldeutigkeit" der Welt diese Selbst mit dem Schleier des letztlich Verborgenen verhülle und wenn auf diese Weise Selbst-Verborgeneheit und Weltverborgeneheit die wahre conditio humana ausmachen sollen - sind das nicht in der Tat alles Prämissen, unter denen bereits die Aufgabe einer philosophischen Anthropologie formuliert wird, ohne daß diese Prämissen selbst noch "anthropologisch" zur Debatte stehen? Anders gefragt: Begründet Plessner nicht die Aufgabe der Anthropologie ihrererseits auf einer impliziten Anthropologie, die selbst nicht zum Gegenstand anthropologischer Forschung wird? Noch anders gefragt: Weiß Plessner nicht schon zu viel vom Menschen und erhebt er damit nicht in den Status einer Aufgabe, was in Wirklichkeit gar keine Aufgabe mehr ist, sondern nur nachträglich zu erweisen hat, was bereits als richtig vorausgesetzt wird? Handelt es sich also um eine typisch hermeneutisch-zirkuläre Formulierung einer Aufgabenstellung, in der die Antwort "im Prinzip" bereits vorgegeben ist? (s.Anmerkung)

Anmerkung

Es gibt allerdings auch Gegeneinwände: Will man sich nicht nur darauf beschränken, den Menschen von außen zu beschreiben, will man sich nicht auf die äußere "Tatsachenoptik" zurückziehen, die nach Husserl's bekanntem Diktum aus der "Krisis" - nur den "Tatsachenmenschen", nicht aber den Menschen, wie er "leibt" und lebt" zeigt -, will man also die objektivistische Selbstverkürzung aus Gründen bestimmter Vorstellungen von "wissenschaftlicher Sauberkeit" nicht hinnehmen, weil jeder einzelne Mensch mit seiner Lebensgeschichte dagegen argumentiert, dann muß man sich auf das "Wagnis" einer Selbstverständigung einlassen. Selbstverständigung aber - wenn uns denn kein Gott dazu verhilft und wenn uns kein Philosoph den absoluten Selbstanblick zu bieten vermag - kann methodisch nichts anderes sein, als ein Sich-Einlassen auf ein uns geschichtlich "zugetragenes" Vor-Verständnis. Das Argument des **Z i r k e l s** ist nur ein Argument in der Hand desjenigen, der eine überzeugende Alternative dazu zu bieten wüßte. Sonst ist es entweder eine formal logische Pflichtübung ohne Konsequenz, oder es suggeriert eine Selbstbeschränkung, die darauf verzichten muß, den Menschen als Menschen und allein durch den Menschen zu verstehen. Immer baut dieses Verstehen auf dem Voraus-Urteil unserer Selbsterfahrung auf. Das aber ist nicht als Einwand zu verstehen, sondern als Herausforderung, als Herausforderung nämlich, das Verständnis, das wir von uns bereits haben, in seiner Vorläufigkeit aufzunehmen und im Dialog der Erinnerung an den Sachverhalt unserer Selbsterfahrung zu überprüfen. Wären wir Götter, so könnten wir auf dieses mühselige Verfahren der Selbstannäherung verzichten. Ein Gott braucht sich nicht zu verstehen, er ist sich selbst voll durchsichtig. Er braucht sich nicht zu verstehen, weil er kein Mißverständnis kennt. Endliche Menschen haben diesen Vorzug nicht. Sie müssen mühsam versuchen, hinter sich selbst zu kommen. Aber eben nicht nur als Tatsache, sondern als "sinnbedürftige Existenzen". Das ist die entscheidende Aufgabe einer "verstehenden" philosophischen Anthropologie. Und diese Anthropologie kann, unter gegebenen geschichtlichen Umständen, nur mit der Grunderfahrung beginnen, daß es keine "A n t h r o - p o l o g i e o h n e A n t h r o p o l o g i e" gibt. Deutlicher und weniger paradox: Es gibt keine Verstehen erheischende Anthropologie, die sich nicht von einem bestimmten Vor-Verständnis (Selbstbild) leiten lassen müßte. Entscheidend ist nur die Frage, bis zu welcher **E v i d e n z** sich dieses Vorverständnis bringen oder nicht bringen kann. Wir können, wo es um uns selbst in unserer Ganzheit geht, nicht bei Null anfangen. Wir sind uns immer schon verstehend vorausgesetzt. Es kommt daher darauf an, in dieses Vorausgesetztsein hineinzukommen, es durchzuarbeiten - vielleicht, wie bei Plessner, in der Hoffnung, Strukturen zu entdecken, die als Grundstrukturen ansprechbar sind. Deshalb muß man sich auf die gedanklichen Vollzüge einlassen, ehe man mit dem Argument der Zirkelhaftigkeit sich aus der Affäre zieht. Wir können also noch gar nicht ausmachen, ob Plessner bereits "zu viel" vom Menschen weiß, wenn er in den Grundsätzen die Aufgabe einer philosophischen Anthropologie formuliert. Wir können

nur fragen: Eine verstehende (im weitesten Sinne) philosophische Anthropologie ist ohne ein Vor-Verständnis, wie es in der Aufgabenformulierung hervortritt, gar nicht denkbar. Nur ein Salto mortale aus der Geschichte heraus könnte uns in eine sachhaltige Gegenposition zu Plessner bringen. Es ist jedoch die Frage, wohin dieser Salto mortale dann führt - vielleicht ins leere Nichts, in dem auch das Verstehen um sein Recht und seine Möglichkeit gebracht wäre?

Der Kerngedanke der "exzentrischen Positionalität"

Auf diese Fragen läßt sich erst eine zureichende Antwort finden, wenn man sich vergegenwärtigt, wie Plessner selbst zu seinen anthropologischen Grundsätzen gelangte und was ihnen explizit vorausliegt. Wir müssen also nach dem Grund der Grundsätze fragen, nach Plessners eigener Einlösung der Aufgabe einer philosophischen Anthropologie. Sie schimmert zwar durch die Sätze der Groninger Antrittsvorlesung hindurch, mehr aber in bestimmten Konsequenzen als in gezielter Selbstdarstellung. - Auf Plessners eigene anthropologische Grundformel haben wir bei der Durchsprache der Grundsätze bereits hingewiesen: Auf die Formel von der "exzentrischen Positionalität" des Menschen. Sie müßte, soll sie den selbstgesetzten Maßstäben entsprechen, eine Formel sein, die sich philosophisch und interdisziplinär bewährt, die nicht eine Wesensaussage unter dem Vorwand von Eigentlichkeit enthält und die schließlich auch eine Skepsis der Verantwortung unterstützt.

Suchen wir zunächst nach einem anfänglichen Verständnis dieser philosophisch-anthropologischen Grundformel. Ihre Explikation und Begründung erfolgt vor allem in dem 1928 erschienenen Werk "Die Stufen des Organischen und der Mensch" mit dem Untertitel "Einleitung in die philosophische Anthropologie". Das Schicksal dieser Arbeit beschreibt Plessner selbst in seiner Einleitung zur zweiten Auflage 1975. Es war vor allem durch zwei Ereignisse gekennzeichnet: einmal durch das Erscheinen von Heideggers "Sein und Zeit", das philosophisch-anthropologische Fragestellungen ins Abseits drängte mit der These, daß die anthropologische Selbstanfrage des Menschen eine Selbstverstellung sei. Ferner unterband der Nationalsozialismus, nicht zuletzt durch die lebensgefährlichen Exaltationen seines Vulgär-Biologismus, jede weitere Diskussion. Plessners "Stufen des Organischen" blieben also wirkungslos, sieht man von formelhaft verdünnten Übernahmen einiger Gedanken ab. Und man muß feststellen: bis heute haben die Gedanken dieses Werkes nicht die Resonanz gefunden, die etwa Schelers und vor allem Gehlens anthropologisch-philosophische Konzepte fanden. Allerdings läßt sich auch nicht bezweifeln, daß Diktion und Darstellung der "Stufen des Organischen" der Rezeption dieses Werkes auch im Wege standen. Sie erfordern eine extrem hohe Bereitschaft, sich auf philosophierende Kunstsprache einzulassen und schrecken entsprechend leicht ab. Plessner hat wohl nie den phänomenologisch bohrenden Stil aufgegeben, sich später aber doch mit hoher sprachlicher Meisterschaft eine größere Souveränität der Darstellung erworben. Diese Bemerkungen

zu Schicksal und Charakter der "Stufen" mögen im übrigen auch die Situation des Interpretieren kennzeichnen, der sich die Aufgabe gestellt hat, mit einigen Strichen und doch sachhaltig Plessners Gedanken der "exzentrischen Positionalität" zu erläutern. Die Aufgabe ist schwierig, gewisse Einseitigkeiten sind nicht auszuschließen.

Plessner versucht, grob gesagt, in seinem anthropologischen Grundwerk eine **P h ä n o m e n o l o g i e d e s L e b e n d i g e n**. Dabei macht er Gebrauch von der nahezu trivialen Unterscheidung zwischen dem "Lebendigen" und dem "Unbelebten". Wichtig ist nun der vorwiegende Aspekt, unter dem Plessner die Unterscheidung aufnimmt, differenziert und phänomenologisch vorantreibt. Dieser Aspekt ist derjenige des **K ö r p e r s**, der Körperhaftigkeit. Alles Körperhafte ist veräumlicht. Die unbelebten Dinge - der Stein, der Erdklumpen, aber auch das Gestirn - sind körperhaft. Körperhaft, also räumlich vorkommend, ist aber auch das Belebte: der Baum, das Tier, der Mensch. Als allgemeinste Eigenschaft kommt also jeglichem "Seienden", das dinghaft im Raum ist, Körperlichkeit zu. Hierin unterscheiden sich Menschen nicht von Tieren, Tiere nicht von Pflanzen, Pflanzen nicht von Steinen. Was aber ist - wiederum im allgemeinsten Sinne - dasjenige, was einen Körper qua "Raumkörper" bestimmt? Diese Frage beantwortet Plessner in den "Stufen des Organischen" mit dem Hinweis auf das Phänomen der "**G r e n z e**". Körper grenzen aneinander, sind durch Grenzen voneinander geschieden. Es gibt keine Körperdinge ohne Grenzen. Einen grenzenlosen Körper kann man sich sinnvollerweise nicht vorstellen. Die Bestimmung des Körperhaften als räumliche Begrenztheit ist eigentlich eine Banalität, und dennoch wird die Grenze bei Plessner zum Schlüsselphänomen, das es ihm erlaubt, die Besonderheit der menschlichen "Seinsweise" zu beschreiben. Denn dem phänomenologisch geschulten Blick zeigt sich, daß Grenze nicht gleich Grenze ist, naiv gesagt. Es gibt, folgt man Plessner, "zweierlei" Grenzen. Einmal die neutrale Grenze zwischen Körperding und Medium. So etwa wäre die Grenze eines Kiesels im Fluß zu sehen oder die Grenze zwischen zwei unvermörtelten Ziegelsteinen. Hier ist die Grenze gleichsam ein neutrales Nichts, das weder dem einen noch dem anderen Körperding zugehört, das zwischen ihnen ist, ohne sie zu tangieren. Im Unterschied nun zu dieser "neutralen", die Körperdinge in keiner Weise "angehenden" Grenze ist jene zu fassen, von der Plessner sagt, daß sie dem Körperding "zugehöre".

Wie aber kann eine Grenze einem Körperding "zugehören"? Sicherlich nicht als disponierbarer Besitz, über den man verfügen, den man eintauschen oder gar veräußern kann. Die Zugehörigkeit der Grenze zu bestimmten Körperdingen ist keine Besitzzugehörigkeit, sondern eine das Körperding als solches konstituierende "Wesenszugehörigkeit". Ein Körperding hat nicht einfach eine Grenze, sondern es ist seine Grenze. Aber wird damit die Möglichkeit der Unterscheidung zwischen unbelebten und belebten Körperdingen nicht wieder hinfällig? Der Stein hat seine figurale Grenze, der belebte Körper hat seinen Umriß und beide sind, was sie sind, im Rahmen ihrer Grenzen. Dennoch besteht ein Unterschied. Denn der belebte Körper *r e a l i s i e r t* seine Grenze. Inwiefern? Insofern ihm die Grenze nicht nur *T r e n n u n g* von außer ihm Liegenden ist, sondern auch *B r ü c k e* zur Umwelt, zu dem, was Plessner "Medium" nennt. Einerseits wird also das belebte Körperding durch seine Grenze eingegrenzt, in seine Gestalt geprägt, andererseits gewinnt das Gestaltgepräge - bei belebten Körpern - einen *V e r w e i s u n g s - c h a r a k t e r* auf das, was sie nicht sind: auf das andere der Umwelt. Die Grenze grenzt ein und sie grenzt aus, indem sie eingrenzt. Jenseits der Körpergrenze ist nicht einfach nichts oder gleichgültig anderes, sondern Umwelt, Lebensmedium.

Einem belebten Körperding (Pflanze, Tier und auch Mensch) kommt eine Grenze also nicht einfach zu. Wir sagten: Es realisiert sie. Das macht den Sonderstatus der "Zugehörigkeit" von Grenzen aus. Man kann auch sagen: Das belebte Körperding hat nicht nur bestimmte (figurale) Grenzen sondern es verhält sich zu ihnen und wird durch sie gehalten. Grenzen haben hier eine doppelte Verweisung: einerseits verweisen sie das Belebte über sich hinaus, sind Brückenschlag in die Transzendenz des anderen, des Mediums der Umgebung, andererseits - indem sie den lebendigen Körper über sich hinaustreiben - verweisen sie ihn vom anderen her auf sich selbst. Mit Plessners eigenen Worten: Grenzen lassen das körperliche Lebewesen "über es hinaus sein und ihm entgegen, in es hinein sein." (Stufen, S. 129) Diesen Vorgang der doppelten Verweisung durch Zugehörigkeit der Grenzen bezeichnet Plessner als "Setzung", also als "Positionalität". Dieses Wort muß recht verstanden werden. Setzung durch "Realisierung" der eigenen Grenzen ist nicht ein einseitiges Konstituieren, etwa derart, daß das Lebewesen (Subjekt) seine Umwelt (Objekt) setzt oder daß es selbst durch die Umwelt gesetzt wird.

Vielmehr ist das Setzen ein doppeltes Geschehen der Grenzüberschreitung, und zwar^{so} daß das belebte Körperding, indem es über sich hinausdrängt, auf sich zurückkommt und indem es, auf sich zurückkommend, hinausdrängt. Plessner: "Als physischer Körper 'ist' das Ding schon von sich aus, das Sein tritt ihm in keinem Sinne gegenüber oder hebt sich von ihm als Seiendem ab. Durch das ihm zu eigen Sein der Grenze wird das Seiende jedoch zu einem in doppelter Richtung Übergehenden." (Stufen, S. 129) Mit eigenen Worten: Das unbelebte Körperding ist, was es ist, ohne ein anderes und Gegenüberliegendes. Das belebte Körperding "ist" ebenfalls wie das unbelebte. Da ihm aber die Grenze zur Eigenschaft der doppelten Transzendenz wird, hebt es sich von dem, was es ist, ab, geht zu anderem über und findet sich als das, was es ist, im Übergehen und aus dem Übergang. Es ist sich im anderen entgegen, ohne sich in seiner Körperlichkeit aufzuheben, und findet aus dem anderen zu sich. Insofern ist die Organisation des Lebendigen ein Setzen des anderen und ein In-sich-Setzen aus dem Setzen des anderen.

Ist der Sinn des Setzungsvorganges durch die permanente und doppelwendige Grenzüberschreitung im Falle lebendiger Organisation eingesehen, so bietet die zentrale Feststellung Plessners wenig Schwierigkeiten: "In seiner Lebendigkeit unterscheidet sich also der organische (der belebte E.S.) Körper vom anorganischen (dem unbelebten Körper E.S.) durch einen p o s i t i o n a l e n C h a r a k t e r oder seine P o s i t i o n a l i t ä t. Hierin sei derjenige Grundzug seines Wesens verstanden, welcher einen Körper in seinem Sein zu einem gesetzen macht. Wie geschildert, bestimmen die Momente des "über ihn Hinaus" und des "ihm entgegen in ihn Hinein" ein spezifisches Sein des belebten Körpers, das im Grenzdurchgang angehoben und dadurch setzbar wird. (Stufen, S. 129) Der positionale Charakter des Lebendigen unterscheidet sich also vom a-positionalen Charakter des Unbelebten dadurch, daß jenes seine Mitte entdeckt. "Entdecken" bedeutet dabei keineswegs das "Bewußtwerden", sondern die Konstitution einer körperhaft-lebensmäßigen Einheit durch das Über-sich-hinaus-drängen des lebendigen Körperdings und das aus dem Über-sich-hinaus-sein auf Sich-zurückfallen. Der lebendige Körper bezieht Position im doppelwendigen Austausch mit der Umwelt. Das Beziehungsgefüge Körper-Welt gerät bei lebendigen Körpern in eine gedoppelte Setzungsbewegung. Die Grundeigenschaft der Positionalität, die Realisierung der Körpergrenze in

doppelter Transzendenz ist nach Plessner die eigentümliche Substanz alles Lebendigen. Der lebendige Körper ist gesetzt, und zwar insofern er über sich hinausgreift und darin auf sich selbst kommt.

Halten wir zunächst fest:

- 1. Plessner sucht seine anthropologische Grundformel im Ansatz bei der Körperlichkeit und Körperhaftigkeit des dinghaft Seienden. Die Dinganalyse wird zum Ausgangspunkt der Bestimmung des Lebendigen.
- 2. Als Schlüsselphänomen der Dinganalyse wird die Begrenztheit alles Körperlichen angesehen, seine Räumlichkeit.
- 3. Die Analytik der Begrenztheit alles Körperlichen führt zur Unterscheidung von neutralen und je-eigenen Körpergrenzen. In dieser Unterscheidung gewinnt Plessner die Anzeige der Differenz zwischen belebten und unbelebten Körpern.
- 4. Unbelebte Körper sind a-positional, das heißt: sie realisieren ihre Grenzen nicht und setzen sich nicht, insofern sie nicht über sich hinausgehen und auf sich selbst (ihre Mitte) zurückkommen.
- 5. Im Unterschied dazu wird bei belebten Körperdingen die Grenze zum Problem: zum Problem der "Doppelaspektivität" der Körperlichkeit, indem der Körper sich aus dem Anderssein des anderen zurückfindet, seine Grenze und seine Mitte zu bestätigen und zu erhalten sucht.
- 6. Die Positionalität des belebten Körpers besteht also darin, daß er auf Gewinnung und Verteidigung seiner Grenze angelegt ist und sie weder an sich noch an die Umwelt verliert.
- 7. Leben hätte demnach eine Doppelrichtung: die Richtung auf den körperlichen Kern (die Mitte) des Lebendigen und auf das Medium außerkörperlicher Gegebenheiten.

- 8. Damit hofft Plessner eine **S t r u k t u r e i n s i c h t** gefunden zu haben, die Lebendiges überhaupt - unabhängig von jeder Art und Gattung - wesentlich bestimmt. Das "Geheimnis" des Lebendigen ruht in seiner spezifischen Körperorganisation.

Menschliches Leben

Leben ist permanente Grenzüberschreitung eines Körpers. Das gilt für alles Lebendige, sofern es körperhaft ist, und für Plessner gibt es - das ist seine Grundprämisse, die gegen jede Spielart des Spiritualismus oder Animismus aufgeboten wird - kein außerkörperliches Leben. Indem er die Körperhaftigkeit ins Zentrum seiner Strukturanalyse des Lebendigen rückt, hat er sich sowohl gegen die Geist- und Bewußtseinsanthropologie wie auch gegen jede theologisch fundierte Anthropologie entschieden. Lebendiges existiert körperhaft oder es existiert gar nicht. Und was der Existenzphilosophie von Kierkegaard bis Heidegger als "eigentliche" Sphäre menschlichen Lebens erschien, ist für Plessner nur **e i n e** Möglichkeit des Lebens und nicht dessen Bedingung, nämlich das Selbstverhältnis in der Entscheidung. Die Priorität hat sich gewandelt: Leben wird nicht durch Existenz - im Falle des Menschen - "entworfen" und in seinem Was-Sein bestimmt. Es gilt vielmehr der Satz "Leben birgt Existenz" als eine seiner Möglichkeiten. Leben aber ist unabdingbar **l e i b l i c h**, körperlich gesetzt und setzend in vielfachen Übergängen vom Körper zu seinem Medium und umgekehrt. So macht die Phänomenologie Plessners ernst mit der Anschauung des materialen Apriori. Leben hat für uns keine andere Gestalt als diejenige der Körperlichkeit. Alles weitere wie etwa "Leben des Geistes" ist bestenfalls eine Erscheinung von Leben, aber nicht dieses selbst.

Positionalität, selbstoffene Begrenztheit, ist die Organisationsform der belebten Körperdinge. Jedoch innerhalb dieser selbstoffenen Begrenztheit als Eigenart des Lebendigen gibt es eine **S t u f e**. Diese ist die Stufe zum Menschen und dessen besonderer Organisationsform. Ihr wendet sich Plessner vor allem im 7. Kapitel seines anthropologischen Grundwerks der "Stufen des Organischen und der Mensch" zu.

Dort gewinnt der Tier-Mensch-Vergleich in Plessners spezifischer Version Kontur. Es heißt: "Das Tier lebt aus seiner Mitte heraus, in seine Mitte hinein, aber es lebt nicht als Mitte." (Stufen, S.288) Dieser Gedanke ist jetzt vertraut. Er beschreibt die "Grundpositionalität" alles Lebendigen, das Über-sich-hinaus-sein und das Auf-sich-zurückkommen, die unmittelbare Selbsthabe und Welthabe aus der r e a - l i s i e r t e n Zugehörigkeit der Grenze. Auch das Tier lebt nicht "weltlos" und "selbstlos". Es lebt in sich u n d bei den Dingen, unterscheidet Fremdes und Eigenes und bildet ein "auf es selbst rückbezügliches System" aus. Tiere und Pflanzen sind "rückbezügliche Systeme". Das bedeutet, wie es schon anklang, sie sind nicht ohne Beziehung zu ihrer Lebenssphäre, nicht ohne Erleben von Innerem und Äußerem. Nur dürfen wir dieses Erleben nicht mit unserem b e w u ß t e Selbsterleben gleichsetzen, denn, so meint Plessner, das rückbezügliche System des Tierlebens habe noch gar nicht die "volle Reflexivität". Diese sei erst dann erreicht, wenn ein Lebewesen nicht nur ein rückbezügliches Erlebnissystem sei mit einer gelebten Systemmitte, sondern wenn es sich auch a l s dieses System und a l s diese Mitte wisse. So lautet die entscheidende Frage: "Welche Bedingungen müssen erfüllt sein, damit einem lebendigen Ding das Zentrum seiner Positionalität, in dem es aufgehend lebt, kraft dessen es erlebt und wirkt, gegeben ist?" (Stufen, S.289) Das ist die Frage nach der Organisation des Menschen. Noch einmal anders gewendet: Die doppelte - nach außen und innen gerichtete - Grenzüberschreitung des belebten Körperdings führt es von der ihm eigenen Lebensmitte weg und zu ihr hin. Insofern ist jedes belebte Körperding reflexiv organisiert. Der Mensch hat aber offenbar darüber hinaus die Chance (die Möglichkeit der Anthropologie selbst zeugt davon), diese "dumpfe" Reflexivität nicht nur zu erleben, sondern das Erleben selbst zum Gegenstand des Erlebens, die Reflexivität als natürliche Grenzüberschreitung des Körpers noch einmal zur Reflexion zu erheben. Plessners Frage ist nun: Wie kommt es dazu? Und diese Frage beantwortet er nicht durch eine Analyse des Bewußtseins, sondern durch eine Analyse der leiblichen Organisation des Menschen, also der m e n s c h l i c h e n "Positionalität". Aber worin sieht er eine Chance, diese zu begreifen und zu erklären, ohne zu einer abgehobenen Theorie des Bewußtseins seine Zuflucht nehmen zu müssen?

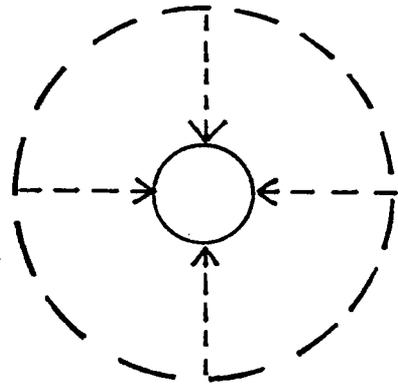
Er sieht sie in einer Genealogie des Organischen und in einem diese Genealogie bestimmenden Gesetz. **Diese Kopie wird nur zur rein persönlichen Gebrauch überlassen. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers.**

Lebendigen enthält die jeweils vorangehende Stufe dasjenige Moment in verhüllter Form, was auf der nachfolgenden zum allgemeinen Prinzip wird und sich darin "aufhebt". Gemeint ist offenbar folgendes: Der unbelebte Körper hat bereits als Moment, was der belebte als Prinzip entfaltet, also das Körperphänomen der Grenze. Der unbelebte Körper kennt noch nicht die Grenzüberschreitung. Er hat infolgedessen auch keine positionale Mitte, die es nur im "Vollzug" (Stufen, S. 390) gibt. Dennoch "teilt" er mit gelebten Körpern das Phänomen der Grenze. Bei letzteren allerdings wird aus dem "Moment" der Grenze das "Prinzip" ihrer Verfassung. Die Grenze ist jetzt nicht mehr äußerliches Moment, sondern sie konstituiert den lebendigen Körper. Tierisches Leben p r a k t i z i e r t die Grenzhaftigkeit von Körpern überhaupt im doppelwendigen Übergang von innen nach außen und umgekehrt. Es ist in dieser Praxis verhüllte Reflexivität. Sie aber ist die Voraussetzung eines neuen Prinzips: der enthüllten, der "totalen" Reflexivität des Menschen auf seiner Stufe des Organischen. Konkret gefaßt heißt das: Menschliches Leben kann nicht ohne das Tierische, dieses letztlich nicht ohne die anorganische Körperlichkeit sein. Im Menschen erreicht Leben eine neue Stufe, so aber, daß diese neue Stufe die anderen notwendig voraussetzt und in sich enthält. Die realen Fundamente menschlichen Lebens und der ihm eigenen totalen Reflexivität liegen nicht im Bewußtsein, im Geist, in den abgehobenen Akten der Reflexion, sondern in der spezifischen Organhaftigkeit eines neuen Lebenstypus (der möglicherweise nicht nur im Menschen, wie wir ihn kennen, zum Ausdruck kommt), der in der Konsequenz der Entwicklung von Leben überhaupt liegt. Wir verdanken also unser "Menschsein", nach Plessner, nicht einem Blitz, der aus seinem jenseitigen Götterhimmel in uns hineingefahren ist, nicht der Eingebung einer allsoveränen Gottheit, die den Menschen als "Krone der Schöpfung" schafft, um sich am Ende in ihm selbst zu spiegeln. Wir verdanken unser Menschsein vielmehr einer inneren Differenzierung leibhaftigen Lebens, die wir selbst nicht überbieten, sondern nur einlösen und vollziehen können. Die Genealogie des O r g a n i s c h e n ist der Bezugspunkt unserer Selbsterkenntnis und nicht ein o n t o - l o g i s c h e r Wesensabstand zu Tieren und Göttern. Dieses Organische staffelt sich eigengeschichtlich - und nicht etwa heilsgeschichtlich - in die Stufen des "Anorganischen", des "Tierischen" und des "Menschlichen". Dabei sind diese Stufenbezeichnungen noch ungenau, noch belastet mit "Schichtentheorien" des Lebens, die Raum geben für metaphysische und "lebensfremde" Differenzierungen. P h ä n o m e n a l

SCHEMA DER "STUFEN"

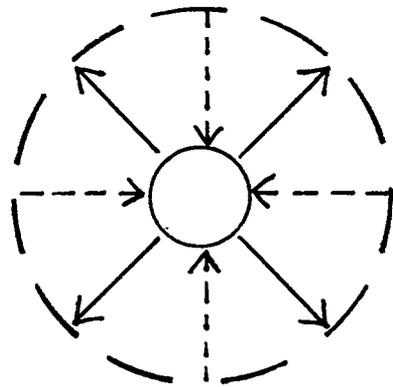
STUFE I : anorganisch
(a-positional)

Prinzip: Vorhandenheit
Moment: Grenze



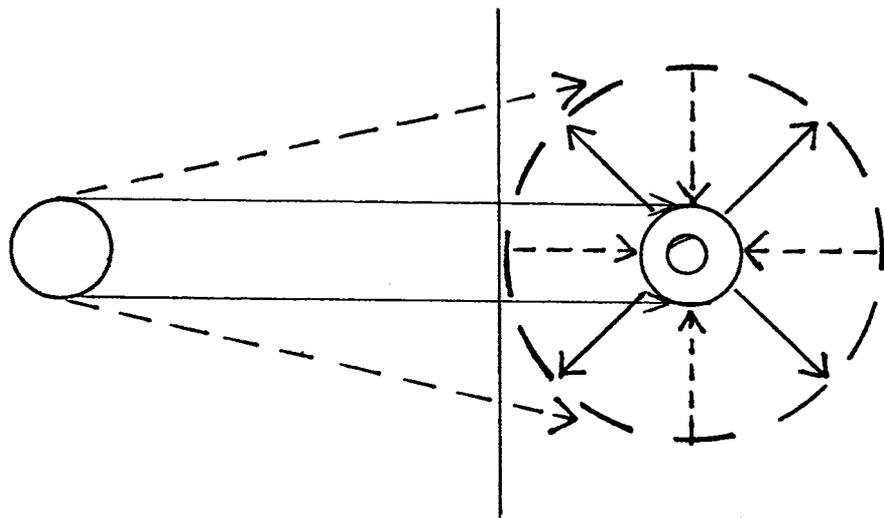
STUFE II: organisch
(zentrisch-positional)

Prinzip: Begrenztheit
Moment : Reflexivität



STUFE III: organisch
(exzentrisch-positional)

Prinzip: totale Reflexivität



Wir waren bemüht, Plessners Strukturformel der "exzentrischen Positionalität" des Lebendigen zu charakterisieren. Dabei ist festzuhalten:

- Diese Strukturformel faßt k a t e g o r i a l in den Begriffen "Körperlichkeit" und "Grenze" eine l e b e n s geschichtlich neue Lebens- und Existenzform. Diese wird zwar im Menschen repräsentiert, ist aber nicht an die Gattung Mensch gebunden, sondern könnte sich auch in anderen Gattungswesen verwirklichen.
- Das Besondere von Körperlichkeit und Grenzhaftigkeit auf der Stufe der Exzentrizität ist darin zu sehen, daß beide zur v o l l e n R e f l e x i v i t ä t, zur Gewußtheit gelangen. Gewußtheit bedeutet allerdings nicht eine konsequenzlose Selbstabbildung von Leben im "Kino des Bewußtseins", sondern meint (im Vergleich zum Tier wird das besonders deutlich): den "Verlust der Mitte", das Existieren in der Gespaltenheit einer Situation, in der (am Beispiel des Menschen abgelesen) Mensch und Welt, Mensch und Mensch, Mensch und Sēlbst definitiv auseinandertreten. Was wir "Bewußtsein" nennen, ist daher vor allem die Anzeige eines Risses, der in das Leben selbst fällt, und nur in zweiter Linie ein "Vermögen" der Abbildung, der Betrachtung.
- Entsprechend gilt für die V e r g e g e n s t ä n d l i c h u n g (von Plessner bezeichnenderweise auch als "Frontstellung" beschrieben): Vergegenständlichung ist nicht nur "Produkt" gewollten Erkennens oder Handelns (etwa in Wissenschaft und Technik), sondern bedeutet primär A u s d r u c k eines Vergegenständlichtseins, also eine nicht wählbare Lage. Anders gesagt: der Mensch kann und muß in Einlösung seiner Lebensform erkennend und handelnd vergegenständlichen, weil er sich selbst von Natur aus vergegenständlicht ist. Er ist zur Vergegenständlichung "verdammte", weil er - wieder im Vergleich zum Tier - aus der zentrischen Position herausgerückt und in diesem Sinne ver-rückt ist.
- Das wird besonders deutlich an der Art und Weise, wie dem Menschen Körperhaftigkeit und Grenze gegeben sind. Der Mensch ist K ö r - p e r i m K ö r p e r oder: er ist Leib^{und} in Frontstellung zu sich als (natürlicher) Leib-auch Körper. Das heißt, er muß mit seinem Leib, der er ist, umgehen, indem er ihn als Körper in

Besitz und Verfügung zu nehmen versucht. Insofern ist die Leiblichkeit des Menschen so beschaffen, daß sie in sich selbst das Problem der Grenze als "Verhältnisbeziehung" hat. Das Verhältnis von Leib, der man i s t , und Körper, über den man zu v e r - f ü g e n sucht (mit wechselndem Erfolg und nie endgültig) ist selbst eine Frage der Balance, der "Selbstbeherrschung". Was das Tier (vergleichsweise) nur in Bezug auf seine Umwelt zu leisten hat, nämlich die Herstellung eines dynamischen Gleichgewichts nach Maßgabe von Instinktschemata, wird für den Menschen auch zu einer "körperinneren" A u f g a b e. Er muß, in grundsätzlicher Gebrochenheit, zwischen dem Leib, der er von Natur aus ist, und dem Körper, als der er sich selbst aufgegeben ist, ein leiblich-körperliches Gleichgewicht herstellen. Er ist "Kriegsteilnehmer" an einer ihn selbst durchziehenden Front und gelangt immer nur vorübergehend zur Einstellung von Kampfhandlungen, nie jedoch, solange er lebt, zu einem endgültigen Friedensschluß. Bleibt man im Bild, so ist das Bewußtsein eine andauernde Kriegserklärung, die einerseits entbindet und andererseits deren Zügelung fordert.

Aus p ä d a g o g i s c h e r S i c h t betrachtet, also unter dem Gesichtspunkt der Erziehung und ihrer Notwendigkeit, läßt sich in vorläufiger Andeutung sagen: Erziehung auf der Grundlage und im Horizont dieser philosophischen Anthropologie ist primär "L e i b e s e r - z i e h u n g". Diese Feststellung muß allerdings recht verstanden werden. Denn unter Leibeserziehung verstehen wir gemeinhin eine besondere Sparte, eine besondere Form der Erziehung und deren theoretische Durchdringung - etwa in der "Sportwissenschaft". In Plessners anthropologischer Perspektive wäre jedoch Leibeserziehung keineswegs nur ein Sonderfall sportpädagogischen Handelns. Vielmehr wäre jede Erziehung grundsätzlich Leibeserziehung, auch wenn sie sich nicht ausdrücklich auf den Leib (bzw. den Körper) als "Erziehungsgegenstand" bezöge. Denn der Mensch ist für ihn gebrochen existierendes Leibverhältnis und alle Leistungen und Dispositionen, die wir als spezifisch menschlich begreifen, haben in diesem Leibverhältnis ihren Ursprung, sind dessen Folge oder Erscheinungsweise. Also auch die Sprach- und Denkerziehung, die wir zumeist als äußerst eigenständige und keineswegs entschieden leibgebundene Erziehungs b a h n e n auffassen, verweisen in die Grundbefindlichkeit des Leiblichseins zurück, das heißt: in

den Spannungszusammenhang von natürlichem Leib-sein und ihn als Körper "h a b e n" wollen.

Unsere Exzentrizität fordert von uns die V e r k ö r p e r u n g des Leibes, und zwar nicht nur in Absicht unmittelbarer Leibbeherrschung, wie man sie als sportliches Ideal kennt. Der Trend zur Verkörperung dessen, was wir als Leib sind, spielt auch in körperlich unauffälligeren Weisen der Vergegenständlichung eine entscheidende Rolle. Wenn wir etwa von der Geschmacksbildung sprechen oder deutlicher von der Bildung ästhetischer Genußfähigkeit, so entfaltet sich diese Bildung am ästhetischen Werk. Dieses aber ist Verkörperung künstlerischer Expressivität, die sich aus der inneren Spaltungslage des Menschen ergibt. Die Leib-Körper-Spaltung sucht grundsätzlich ihren Ausdruck in Verkörperungen. Verkörperung aber ist ebenso der sportlich-spielerische Umgang mit der eigenen Leibhaftigkeit wie die arbeitsmäßige, technische, künstlerische, rollenhaft-soziale Expression. Daß wir uns in dem, was wir sind, allererst gewinnen müssen, führt uns grundsätzlich zu Verkörperungen unserer selbst in "Werken und Taten". Gerade der "Verkörperungszwang", angelegt in unserer gebrochenen Vitalstruktur, verweist - nach Plessner - auf die Besonderheit unseres bewußten Inkarniertseins zurück. Oder anders: alles, was wir als K u l t u r l e i s t u n g e n ansprechen, muß als Verkörperung unserer exzentrischen Vitalposition gelesen werden. Und in diesem Sinne ist jede Pädagogik "Leibeserziehung", also Ratifizierung unserer spezifischen Leiblichkeit in bestimmten kulturellen Bahnen, in denen diese sich verkörpert. Dementsprechend müssen wir bei Plessner Abschied nehmen von der Vorstellung, Leibeserziehung im engeren oder weiteren Sinne habe es mit "Sinnesschulung" zur Vorbereitung von Bewußtseinsleistungen zu tun. Leib i s t in jedem Moment seiner Verkörperung unser Vollzug des Bewußtseins, sofern wir uns schon i n ihm und nicht erst n a c h t r ä g l i c h gegenständlich sind. Es gibt für den Menschen ebensowenig ein leibloses Bewußtsein wie ein bewußtloses Leibsein. (Die Gottheit könnte man sich als leibloses Bewußtsein vorstellen, das Tier als unbewußtes, wenn auch nicht unwiderspiegelt Leibsein. Der Mensch in seiner Organisation ist beides nicht. Deshalb ist er auch aus beidem nicht zu verstehen. Und man kann mit Blick auf die Erziehung fortfahren: Weil das Tier zentrisch in seinem Leibe ist, bedarf es keiner Erziehung - so wenig wie der Gott.

Erst der Mensch als das aus sich herausgestellte Lebewesen, das auf die Verkörperung seines Leibverhältnisses in zweiter Natur angewiesen ist, muß eben diese Kultur lernen.)

Anthropologische Grundgesetze als Folgen exzentrischer

Positionalität

Plessners Strukturformel von der exzentrischen Positionalität menschlichen Lebens hat eine gewisse Deutlichkeit gewonnen. In der Nachzeichnung einiger Grundgedanken der "Stufen des Organischen" erscheint unsere eigene Lebensform als Konsequenz eines in Naturwesen bereits angelegten Reflexionsprozesses. Reflexion wird auf unserer Lebensstufe zum Prinzip, aber als elementares Naturphänomen und nicht etwa als "himmlische Gabe". Reflexion ist ebenso "natürlich" wie unser Organismus, den sie durchstimmt. Und will man etwas über ihre Herkunft erfahren, so kann man - nach Plessner - sich nur der Geschichte des Lebens überhaupt zuwenden. Die Erklärung der Reflexion ist also im Grunde bei Plessner "lebensgenetisch". Insofern spielt auch der Evolutionismus als Analyseraster eine Rolle. Leben, so wäre zu sagen, g e n e r i e r t Strukturen, die als kategoriale Stufen anschaulich werden, allerdings nur in jenen Lebewesen, dessen Naturhaftigkeit sich in totaler Reflexion gebrochen hat und in dem diese sich verdoppelt. Wie das geschieht, läßt sich am Phänomen der Grenze verfolgen. Das wurde dargestellt.

Plessner selbst legt nun die Strukturformel exzentrischer Positionalität (also die lebensphilosophische Bestimmung dessen, was den Menschen zum Menschen macht) in d r e i "anthropologischen Grundgesetzen" aus. Alle drei Grundgesetze sind Beantwortungen der Frage, wie denn nun die allgemeine Lebensform exzentrischer Positionalität, für welche der Mensch ja nur ein Beispiel ist, sich als s p e z i f i s c h m e n s c h l i c h e Bestimmungen auswirken. Die drei Grundgesetze sind:

1. das Gesetz der "natürlichen Künstlichkeit"
2. das Gesetz der "vermittelten Unmittelbarkeit"
3. das Gesetz des "utopischen Standorts"

Eine knappe Erläuterung dieser Gesetze verspricht für die Charakteristik der Anthropologie Plessners doppelten Gewinn: sie kann zu vertiefender Klärung des Gedankens der Exzentrizität beitragen und die Besonderheit des Plessnerschen Anthropologie-Ansatzes gegenüber ähnlichen und konkurrierenden hervorheben.

Das erste anthropologische Grundgesetz - das "Gesetz der natürlichen Künstlichkeit" - bezieht sich auf den Ursprung der Kultur aus exzentrischer Lage des Menschen. Es faßt, in seiner gegensätzlichen Formulierung, Plessners philosophische Kulturtheorie als Antwort auf die Frage, wie Kultur entstehen könne. Die Grundaussage lautet, Kultur sei ein Produkt, eine notwendige "Reaktion" auf die Struktur-Tatsache, daß der Mensch aus sich herausgesetzt sei. Das strukturelle Außersichsein des menschlichen Lebens schlägt sich nieder als fundamentale Bedürftigkeit und Ergänzungsbedürftigkeit - mit Herder als "Mängelhaftigkeit", die auf ihre Aufhebung drängt, und zwar in künstlichen Gebilden der Kultur. Das Gesetz der natürlichen Künstlichkeit zwingt den Menschen, sich zu dem zu m a c h e n, was er i s t, zur L e - b e n s f ü h r u n g.

Nun ist diese Vorstellung von Kultur als "Ersatznatur" keineswegs neu. Und für Plessner kommt es offenbar auch nicht darauf an, hier Originalität zu reklamieren. Worauf es ihm allerdings ankommt, das ist zu zeigen, daß die Erklärung des Kulturursprungs aus der defizitären Lage des Menschen anthropologisch unzureichend fundiert war und deshalb zu Einseitigkeiten und Widersprüchen führte. Es sind vor allem zwei typische Kulturtheorien (mit philosophischem Anspruch), gegen die Plessner seine eigenen Gedanken zum Kulturursprung formuliert und profiliert: die spiritualistischen Theorien und die naturalistischen pragmatischen Theorien. Die spiritualistischen Kulturtheorien finden nur knappe Beachtung. Sie erklären den Ursprung von Kultur entweder durch einen außermenschlichen, jedenfalls menschenfremden Geist oder durch Akte der subjektiven Intelligenz, deren Entstehung selbst erst erklärt werden müßte. Wie auch immer: Die spiritualistische Deutung des Kulturursprungs verzichtet auf Erklärung des kulturschaffenden Geistes aus der menschlichen N a t u r l a g e und ist deshalb für Plessner obsolet. So wird hier ganz deutlich, daß Plessner eine außer- oder übermenschliche Erklärung des Menschen und seiner Kultur zumindest für philosophisch und wissenschaftlich unangemessen hält. Er ist kein

Metaphysiker, der die Möglichkeit sieht, die Naturgrundlage des Lebendigen bei seiner Erklärung zu überspringen und es gleichsam von der metaphysischen Rückseite her zu verstehen.

Anders verhält es sich mit den naturalistisch-pragmatischen Theorien zum Kulturursprung. Sie sind durchaus anti-metaphysisch und zeigen das Bestreben, den Ursprung der Kultur in der menschlichen Lage und deren G e s c h i c h t e aufzusuchen. Sie konkurrieren in ihrer Grundstellung also tatsächlich mit Plessners lebensphilosophischer Zentralperspektive. Der Kulturursprung wird hier durchaus in der Lebensverfassung des Menschen und in der Besonderheit seiner Natur entdeckt. Die Grundthese dieser naturbezogenen Kulturtheorien lautet: Der Ursprung dessen, was wir als unsere Kultur bezeichnen, liegt in der menschlichen Sonderstellung in der N a t u r, die ihn dazu zwingt, sich in der Kultur seine eigene Naturumwelt zu schaffen. Menschliche Natur und Naturgeschichte kommen hier also in der Tat zu Wort. Das heißt: es wird berücksichtigt, was etwa humanbiologische Wissenschaft hat einsichtig werden lassen - die Entwicklung des Großhirns, die aufrechte Gangart, die Freisetzung der Hand zum Universalwerkzeug, die selektive Wirkung des Daseinskampfes, die Erhaltung einer gewissen Primitivität beim Menschen (im Vergleich zu Spezialisiertheiten anderer Naturwesen) und so fort. Das alles sind Bedingungen und Voraussetzungen, die einerseits die Entstehung von Kultur naturgeschichtlich verständlich werden lassen, die sich andererseits aber auch mit einer bestimmten Interpretation des S i n n e s von Kultur verbinden. Und Plessner unterscheidet hier vor allem z w e i Interpretationen:

- eine p o s i t i v e, in der Kultur als gelungene Überlistung der (außermenschlichen und menschlichen) Natur und ihrer Gewalten erscheint. Dann würde die Kultur zur Steigerung und Vollendung der Natur. Natur hätte sich selbst in der menschlichen Kultur überboten, indem sie die lebensnotwendige Anpassungsfähigkeit optimierte.

Dieser Interpretation der Kultur als positiv zu bewertende Selbstvollendung der Natur steht jene gegenüber, die Plessner als n e g a t i v bezeichnet. Gemeint ist

- eine Einschätzung der Kultur und ihres Ursprungs in der

menschlichen Natursonderstellung, die den Menschen grundsätzlich als naturhaft-defizitär betrachtet. In solcher Interpretation, so führt Plessner aus, betrachtet man die Großhirnentwicklung als "Gehirnparasitismus", die Intelligenz als "Danaergeschenk", den Geist als "Illusion".

Die negative Einschätzung des Kulturursprungs aus menschlicher Sonderstellung zieht Plessner bis auf die psychologische Ebene durch - bis zu jenen Theoremen, nach denen Kultur durch triebverdrängende Sublimierung, durch naturwidrige Selbstdomestikation (mit der Folge von Triebhypertrophie zum Beispiel im Sozial- und Machtbereich) entstehe.

Wie gesagt: Die pragmatisch-naturalistischen Theorien über Herkunft und Zweck von Kultur übersteigen nicht in idealistisch-metaphysischer Manier den Natur- und Lebenskontext als Verstehenszusammenhang und als Begründungszusammenhang. Das gilt ebenso für die negative wie für die positive Interpretation. Dennoch steht für Plessner fest, daß auch sie, obgleich sie von der Naturstellung des Menschen ausgehen, unzureichend sind. Warum? Sein Hauptargument könnte man als Argument der biologischen Verblendung bezeichnen. Der Sache nach ist damit gemeint: sowohl die optimistisch wie die pessimistisch eingefärbten Kulturtheorien (und die ihnen zugeordneten Psychologien) reduzieren den Menschen auf seine Tierheit, seine Biologie. Ist er für die einen das gesunde und intelligente Raubtier, das sich gewissermaßen mit seiner Kultur die Welt als universales Revier markiert hat, so ist er für die anderen ein krankes Haustier, das sich in seiner Kulturwelt selbst domestiziert und das dadurch Triebenergien bis zu ihrer gewalthaften Entladung übermäßig aufstaut. In jedem Falle ist der Mensch Tier und im Grunde eine Abirrung aus der zentrischen Positionalität mit der glücklichen oder unglücklichen Tendenz, diese wieder herzustellen. Die naturalistische Kulturerklärung bleibt vitalistisch und gewinnt nicht die Ebene der Lebensphilosophie. Plessner: "Für die positive Modifikation der naturalistisch-vitalistischen Erklärung ist Kultur der direkte Ausdruck und Niederschlag des irgendwie nach Selbststeigerung verlangenden und auch dazu berufenen Lebens. Für die negative Modifikation ist Kultur der indirekte Ausdruck des zur Selbststeigerung verdamnten und vor ihr Rettung suchenden Lebens." (Stufen, S. 315)

Der Kardinalfehler des Naturalismus und seiner Kulturtheorie bestünde also in der Überschätzung seines eigenen Vorzugs: indem er auf die Naturlage des Menschen abhebt, gewinnt er zwar realistisch Boden (gegenüber dem Spiritualismus), indem er aber diese Naturlage zugleich als **S i n n** und **Z w e c k** der Kultur bestimmt, verliert er den Menschen und überspringt er die exzentrische Positionalität. Der Kultur-Naturalismus versucht letztlich das Gesetz der natürlichen Künstlichkeit aufzuheben, weil es für ihn kein Gesetz, sondern eine in Richtung Naturhaftigkeit auflösbare Antinomie darstellt. Das bedeutet aber auch - und damit kommt man zur "Verantwortung" der Anthropologie -: Kultur ist nicht Indikator für Handeln, sondern Prothesen-Umwelt zur Provokation von Ersatzreaktionen.

Weil für Plessner aufgrund der exzentrischen Menschenlage "natürliche Künstlichkeit" Verfassungsgesetz ist, gibt es keine Möglichkeit, diese Antinomie aufzuheben - weder durch ein "Zurück zur Natur" noch durch eine die Natur in sich aufhebende Kultur. Und es ist eine der bemerkenswerten Konsequenzen dieser unentschiedenen und unentscheidbaren Grundlage, daß keine der vertrauten Wissenschaften, weder die Naturwissenschaften noch die Geisteswissenschaften noch deren Verbund uns den Menschen zeigen können als dasjenige Lebewesen, das er "in sich selbst" ist. Zeigt die eine ihn als Naturwesen, so die andere ihn als Kulturwesen und beide haben das Recht ihrer Perspektive. Aber erst die philosophische Anthropologie kann und muß diesen Perspektivismus unterlaufen und ihrerseits zeigen, wie beide Wissenschaften von ihrem Gegenstand her möglich sind, ohne ihn erschöpfen zu können.

Das Grundgesetz der "vermittelten Unmittelbarkeit"

Die anthropologischen Grundgesetze sind keine positiven Ablaufgesetze, sondern haben den Status von "Verfassungsnormen", nach denen der Mensch als "Repräsentant" der exzentrischen Positionalität wesentlich bestimmt ist. Anthropologische Grundgesetze bezeichnen also die strukturelle menschliche Verfassung, das heißt: sie haben einen **a p r i o r i s c h e n** Sinn. Der Mensch ist Mensch, sofern er nach diesen Gesetzen verfaßt ist. Sein Leben ist zwangsläufig und nicht

erst durch Entschluß deren Einlösung. Man muß sich also die Unbedingtheit, mit der "natürliche Künstlichkeit", "vermittelte Unmittelbarkeit" und "utopischer Standort" für die menschliche Lage gelten, immer vor Augen halten, will man die tatsächliche Bedeutung dieser antinomischen Verfassungsstrukturen bei Plessner richtig einschätzen. Im Hinblick auf das erste anthropologische Grundgesetz ist zu resümieren: Wie immer auch eine Kultur beschaffen sein mag - jede Kultur ist Einlösung jener ursprünglichen Gegensätzlichkeit im Menschen, zugleich naturhaft und künstlich existieren zu müssen, und zwar ohne die Chance einer "Rückkehr zur Natur", aber auch ohne die Chance einer endgültigen Aufhebung der Natur in die Kunstwelt menschlichen Handelns und seiner Produkte. Eine endgültige Versöhnung von Natur und Künstlichkeit ist für Plessner offenbar nicht möglich. Deshalb wird Kultur nur unzureichend begriffen, wenn man sie - in positiver oder negativer Einschätzung - nur als *Ersatznatur* (oder schlimmer noch: als "Naturersatz") interpretiert. Es wäre allerdings ebenso unzureichend, in der Natur nur das Material ihrer kulturellen Vollendung zu sehen, die gleichsam durch den Menschen "an Gottes statt" betrieben würde. Unterordnung des Menschen als Kultursubjekt unter die Natur ist ebenso gegen seine Verfassung wie jede anmaßende Überordnung, die Lebens- und Naturgeschichte im Menschen teleologisch aufhebt. Der Mensch ist eben nicht "Herr" der Geschichte, weder der Naturgeschichte noch seiner eigenen Geschichte. Er ist allerdings auch nicht deren "Diener" oder "Sklave", sondern "eigentlich" derjenige, der sich immer wieder riskieren muß, der in Entwürfen fragile Balancen herstellt und zerstört. Insofern ist auch Kultur zutiefst *Risiko*, perennierendes Selbstexperiment, der immer wieder erneuerte Versuch, der Natürlichkeit und Künstlichkeit der Existenz zu entsprechen - jedenfalls ist Kultur, so begriffen, niemals ein disponierbares Gut am Wege der Vollkommenheit. Denn in Frontstellung zu sich selbst und zu den Dingen gestellt und zwar grundsätzlich, ist der Mensch als Natur und "Künstlichkeit" fragwürdig im Sinne einer offenen, nicht endgültig zu beantwortenden *Frage*. Jede Bemühung, diese andauernde Frage "spiritualistisch" oder "naturalistisch" zum Schweigen zu bringen, also in Anmessung an einen übermenschlichen Geist oder an einen außermenschlichen Zweck zu verrechnen, wäre Selbstabdankung vor der uns eigentümlichen Verfassung, im Grunde: Selbsttäuschung. Um es zu unterstreichen: Solche Selbstabdankung praktiziert auch die pragmatisch-biologische Zwecktheorie der

Kultur. Sie verschließt die Selbstfragwürdigkeit des Menschen, indem sie seine eigentümlichen Antworten re-naturalisiert, indem sie den Sinn der Kultur mit ihrem vermeintlichen Naturzweck gleichsetzt und auf die einfache Formel zutreibt: der Sinn der Kultur besteht in ihrem Naturzweck, oder noch einfacher: Natur verschafft sich in der Kultur ihre eigene Prothese - man weiß nur nicht warum.

Für Plessner ist Kultur keine zweckmäßige Prothese, die es dem Menschen erlaubt, auf seine Art in die zentrische Positionalität zurückzukehren. Sie ist vielmehr elementarer **A u s d r u c k** der Hälftenhaftigkeit menschlicher Lage in der Welt. Vom Grundverständnis der Kultur als Ausdruck handelt das zweite der anthropologischen Grundgesetze, das Gesetz von der "vermittelten Unmittelbarkeit". (Stufen, S. 321 f.) Aber was bedeutet die Grundvorstellung der Kultur als "Ausdruck"? Zunächst einmal: Kultur wird hier nicht von der **F u n k t i o n** vom **Z w e c k** her gedacht, sondern vom **s c h ö p f e r i s c h e n** **A k t** ihrer Entstehung her. Kultur als Ausdruck meint: In ihr bringt sich ein Wesen zur Erscheinung, das seiner Verfassung nach **n o t - w e n d i g** auf reflektierend gebrochene **B e g e g n u n g** mit der **W e l t** angelegt ist, das darauf abzielt, die Welt im weitesten Sinne zu begreifen, weil sie letztlich unbegreiflich ist. Expression, Ausdruck ist also primärer Vollzug des menschlichen Weltverhältnisses und Kultur überhaupt dessen Erscheinung. Kulturen, Kulturdinge und Kunst- dinge wären grundsätzlich Ausdrucksleistungen "Verkörperungen". Sie kämen zustande durch das, was Plessner den "**s c h ö p f e r i - s c h e n** **G r i f f**" nennt, der (natürliche) Sachverhalte und menschliche Intentionen miteinander in Werken verbindet, sei es der Technik, sei es der Kunst - jedenfalls in Werken, die dadurch ihre stabilisierenden und ausbalancierenden Wirkungen vollbringen können, daß ihnen eigenes Gewicht in werkhafter Unabhängigkeit von ihrem Schöpfer zukommt. Sie sind, um einen Gedanken Diltheys aufzunehmen, objektivierte Objekte, sie sind Ausdrucks-Objekte und das notwendig.

Man könnte nun eine Vielzahl von kulturellen Verkörperungen als menschliche Ausdrucksleistungen anführen, sie typologisieren und evtl. nach Bedürfnissen rubrizieren. Dieses Verfahren würde den Ausdrucks- charakter künstlicher Kultur in seiner elementaren Bedeutung jedoch nicht ans Licht bringen. Es würde nicht zeigen können, warum es für den

Menschen überhaupt notwendig sei, sich auszudrücken. Der anthropologische Grundsatz von der vermittelten Unmittelbarkeit, dem Expressivität entspricht, könnte auf diese Weise nicht evident werden. Der Erweis solcher Evidenz kann für Plessner nur im Rückbezug auf die exzentrische Positionalität geschehen. So formuliert Plessner die für ihn entscheidende Frage: "Es fragt sich, ob aus der Exzentrizität ... - nicht diese oder jene Art von Ausdrucksbedürfnis, sondern ein Grundzug menschlichen Lebens folge, den man als Expressivität, als Ausdrücklichkeit menschlicher Lebensäußerungen überhaupt bezeichnen muß." (Stufen, S.321) Die Antwort auf diese Frage - auf die Frage, ob Exzentrizität nicht (über jedes konkrete Ausdrucksbedürfnis hinaus) elementar-lebensmäßig beim Menschen kulturelle Verkörperung erzwingt - ist die Gewinnung und Erläuterung des anthropologischen Grundsatzes von der "vermittelten Unmittelbarkeit".

In knapper Rückerinnerung: es geht um das Verständnis der Kultur als **A u s d r u c k**, und zwar im Gegensatz zu funktionalen und zweckrationalen Kulturtheorien, die nach Plessner nicht imstande sind, die nicht-zweckhaften "Sphären der Kultivierung, Sitte und Kultur im engeren Sinne" (Stufen, S. 320) zu begreifen, die z.B. nicht erklärt werden können (es sei denn als Pathologie), warum der Mensch sich dem "Gesetz" der Opportunität verweigern kann oder warum er im Kunstwerk Wirklichkeit überhöht, verfremdet und verzaubert. Weder die Geltung von Sitte noch die Geltung von Kunst können naturalistisch oder spiritualistisch zureichend begriffen werden, weil beide Erklärungsversuche den Menschen von einer ihm fremden Sphäre her interpretieren (entweder als wildes oder als domestiziertes Tier oder als gefangenen Geist). Daher ist Plessner bemüht, den Menschen auf den Menschen und auf ihn allein zurückzubringen und Kultur als Ausdruck seiner konstitutionellen Ortslosigkeit zu deuten, selbstverständlich, ohne ihren auch instrumentellen Sinn zu unterschlagen. Seine Frage lautet: Wie ist Kultur überhaupt **m ö g l i c h**? Und erst wenn diese Frage beantwortet ist, wäre es sinnvoll, auch die Frage nach Zweck und Funktion besonderer Kulturleistungen (nicht alle) im Hinblick auf die Naturseite des Menschen mit Aussicht auf adäquate Beantwortung zustellen. Das erste Grundgesetz "natürlicher Künstlichkeit" eröffnet den Blick auf die antinomische Hälftenhaftigkeit des Daseins und auf die Notwendigkeit, diese Hälftenhaftigkeit tathaft auszubalancieren. Hier wird die Notwendig-

keit von Kultur aus exzentrischer Positionalität untermauert. Der zweite Grundsatz der "vermittelten Unmittelbarkeit" als notwendiger Selbst- a u s d r u c k sucht den Menschen in Beziehung zur Welt zu fassen, Kultur also als in sich vermittelten Weltbezug und dessen Objektivierung einsichtig werden zu lassen. Jetzt geht es um die Frage: welches Weltverhältnis begründet den "schöpferischen Griff", der zur Entfaltung von Kultur führt - wenn nicht der Versuch, wieder Natur zu werden?

Wie also ist das menschliche Selbst- und Weltverhältnis beschaffen, das ihn zur Verkörperung in der Kultur zwingt? Antwort sucht Plessner in einer erneuten Rekonstruktion inzwischen vertrauter Unterscheidungen zwischen menschlicher und tierischer Organisation. Auch das Tier vermittelt sich die Umwelt (zum Beispiel über Reiz-Reaktions-Beziehungen). Aber es weiß noch nichts über diese Vermittlung, weil es nicht "hinter sich" gekommen ist. Deshalb ist die Tier-Umwelt-Beziehung im Erleben des Tieres unvermittelt. Anders der Mensch: Seine Beziehung zur Umwelt ist einerseits d i r e k t als lebendiger Austausch, andererseits aber auch g e w u ß t. Daraus könnte man folgern, der Mensch stehe in einer d o p p e l t e n Beziehung zu seiner "Umwelt": in einer direkt-körperlichen und in einer indirekt-bewußtseinsmäßigen. Er hätte dann seine Welt einmal als Gegenstand des Bewußtseins und so- dann einmal als Medium seines vitalen Austausches oder umgekehrt. Diese Folgerung indes ist falsch. Denn der Mensch ist nicht Bewußtseins-Mensch und Leib-Mensch, sondern er ist identisches Lebenssubjekt in beidem. Seine Identität ist die Vermittlung von Bewußtseins- und Vitalbeziehung zur Welt. Plessner: "Der Mensch steht in Einer Beziehung zu fremden Dingen, die den Charakter der vermittelten Unmittelbarkeit, der in- direkten Direktheit hat und nicht in zwei fein säuberlich nebeneinander laufenden, voneinander getrennten Beziehungen." (Stufen, S. 326) Der Mensch weiß sich, er weiß die Gegenstände und er weiß sich in seiner Beziehung zu den Gegenständen. Diese "dreifache" Weise des Wissens ist immer schon im Spiel, aber als v o l l z o g e n e u n d g e l e b t e E i n h e i t.

Faktisch bedeutet das: Der Mensch steht nie zur Umwelt in einer rein unmittelbaren Beziehung. Jede menschliche Intention - sei sie eine Intention des Gedankens, des Willens, der Hoffnung, der Sehnsucht - ist mit sich selbst vermittelt durch jenes Bewußtsein, das der Körperlichkeit, der Leiblichkeit in ihrer Beziehung zur Welt zukommt. Es gibt

keinen uneingeschränkten Direktbezug zur Welt, wie wir ihn an Tieren beobachten können. Es gibt nur Weltbezüge im Rahmen von Intentionen. Und selbst dort, wo wir vermeinen, unmittelbar mit der Welt eins zu sein, in Zuständen der Ekstase, der Hingerissenheit, können wir diese unsere Form der Unmittelbarkeit nur ausmachen, sofern wir sie als solche ausdrücklich wissen, sie mit anderen vergleichen und in ihrer Besonderheit auszeichnen. Wir müssen also die Vermittlungsfunktion des Bewußtseins "einsetzen", um Empfindungen unmittelbaren Einsseins mit der Welt und uns selbst erfahren zu können. Anders gesagt: Es gibt für den Menschen Unmittelbares nur, sofern es sich a l s s o l c h e s vermittelt. Und es liegt in der Struktur unserer gebrochenen Gerichtetheit auf die Welt, daß sie immer Ausdruck unserer selbst ist. Vom Menschen her betrachtet ist auch das Tier auf seine Umwelt gerichtet, und zwar in reiner Unmittelbarkeit. Aber das Tier weiß diese Unmittelbarkeit nicht. Daher gibt es sie f ü r e s auch nicht. Es gibt sie nur für uns, weil wir sie nicht teilen können, was umso mehr die Sehnsucht weckt, in diese Unmittelbarkeit zurückzukehren. Würde sich aber diese Sehnsucht erfüllen lassen, dann könnten wir diese Erfüllung gar nicht erfahren. Wir sind ausdrücklich auf die Welt gerichtet als das lebendige Paradox der vermittelten Unmittelbarkeit. Die Richtung, die wir mit unseren Wünschen und Hoffnungen in die Welt einschlagen, kann gar nicht den Status der Selbstverständlichkeit und der "Unschuld" haben, weil wir immer schon i m Bewußtsein und das Bewußtsein i n u n s ist. Deshalb sind alle unsere Intentionen Ausdrücklichkeiten, also "Expressionen". Unsere Position der vermittelten Unmittelbarkeit in der Welt gestattet uns als unsere ureigenste und nicht abwählbare Lebensform keine n a i v e Unmittelbarkeit, sondern nur eine gebrochene, reflektierte - eben vermittelte. Insofern ist unser Weltbezug nicht nur ausdrücklich, sondern Ausdruck. Die Ausdrücklichkeit unseres Lebens meint in der Tat nicht, daß wir etwas tun und wollen und es "außerdem" noch wissen. Ausdrücklichkeit unseres Lebens ist ganz wörtlich zu verstehen: es bringt sich in uns und durch uns zum Ausdruck, indem es uns von der Welt und uns von uns selbst distanziert und uns damit zu Verantwortlichen unserer Intentionen macht, die wir ins Werk bringen.

A u s d r ü c k l i c h lebend müssen wir uns also selbst einrichten und ausrichten in unserem Sein bei den Dingen und beim Menschen. Das meinen "Expressivität" und "Ausdrücklichkeit". Da aber

dieses Sich-Ausrichten nicht vorab programmiert ist (wie das Eingrichtetsein der Tiere in der Welt und ihr Ausgerichtetsein auf sie), ist die Erfüllung unserer Intentionen immer f r a g l i c h .

So sagt Plessner: "Nur wo sich die Realität von sich aus fügt, erfüllt sich die Intention, glückt die Bestrebung." (Stufen, S. 336)

Es ist also gar nicht ausgemacht, daß der "schöpferische Griff" als notwendige Ausdrucksleistung des Lebens gelingt. So können unsere Intentionen zu Kompromissen führen - zu Zugeständnissen an unsere Intentionen und zu Zugeständnissen an ihre Gegenstände. Und der eigentliche Grund zum Kompromiß liegt darin, daß uns die Welt nicht unmittelbar gegeben ist, sondern nur in der B r e c h u n g u n s e r e r A b s i c h t e n , also v e r m i t t e l t . Unsere Verfassung ausdrücklichen (also auf Expressivität verwiesenen) In-der-Welt-stehens hat uns immer schon notwendig in eine Kompromißposition versetzt, weil wir uns in dieser Verfassung zur Welt und diese zu uns vermitteln müssen. Was uns als konkrete Wirklichkeit begegnet, ist nicht die Wirklichkeit, wie sie "an sich" ist, sondern Ausdruck unseres "Paktes" (Plessner) mit dieser. Die Wirklichkeit hat selbst für uns die Struktur der "vermittelten Unmittelbarkeit". Sie trägt unser Gepräge, zeigt das Gesicht unserer Intentionen, unseres glücklichen oder unglücklichen Griffs. Und gerade deshalb ist die "Wirklichkeit an ihr selbst", das, was dahintersteht, immer für Überraschungen gut, also im letzten u n v e r f ü g b a r . Plessner faßt die Unverfügbarkeit der Welt in unseren Intentionen im Hinweis auf die Unterscheidung zwischen I n t e n t i o n und deren R e a l i s i e r u n g . Unsere Realisierungen bleiben auf elementarer Ebene unseres Weltverhältnisses grundsätzlich hinter den Intentionen zurück: "der Mensch kommt in einem gewissen Sinne nie dahin, wohin er will." (Stufen, S. 337) heißt es. Aber das entmachtet ihn nicht - im Gegenteil: die wesenhafte Diskrepanz zwischen Realisierung und Intention bleibt gewissermaßen der Stachel im Fleisch des Bewußtseins, das Ergebnis und Absicht vergleicht. Die im Werk realisierte, mithin objektivierte Intention wird zum Ereignis der Diskrepanz, der unaufgelösten Antinomie von Vermittlung und Unmittelbarkeit. In Plessners eigenen Worten: "Aus dem erkalteten Ergebnis ist schon das begeisterte Streben entwichen, als Schale bleibt es zurück. Entfremdet wird es zum Gegenstand der Betrachtung, das vordem unsichtbarer Raum unseres Strebens war. Und da das Streben nicht aufhört und nach Realisierung verlangt, kann ihm das Gewordene als Form-Gewordenes nicht genügen. Der Mensch

muß sich erneut ans Werk machen." (Stufen, S.338) Die Vermittlung des Unmittelbaren kennt keine Vollendung. Sowohl unsere Intentionen wie die Welt sind unerschöpflich. Kultur als Ausdruck terminiert nicht im Werk. Vielmehr, Werke sind nur Realisierungen der intentionalen Energie, die aus der Gebrochenheit unserer Lage erwächst. Jedoch, auf Ausdruck angelegte Gebrochenheit ist weder Grund zum Pessimismus noch zum Optimismus. Sie vermittelt uns in die Welt, ohne daß wir diese jemals unmittelbar haben könnten. Dennoch mag Leben in der Expressivität wie ein tantalisches Schicksal erscheinen, nämlich als Schicksal, um die Unmittelbarkeit zu wissen und sie doch niemals unvermittelt erreichen zu können. Für Plessner indes ist Leben in der Ausdrücklichkeit, Leben als Ausdruckszwang in fortgesetzten Verkörperungen, vor allem Offenheit für die zu leistende Geschichte. Es heißt: "In der Expressivität liegt der eigentliche Motor für die spezifisch historische Dynamik menschlichen Lebens. Durch seine Taten und Werke, die ihm das von Natur verwehrte Gleichgewicht geben sollten und auch wirklich geben, wird der Mensch zugleich aus ihm wieder herausgeworfen, um es aufs Neue mit Glück und vergeblich zu versuchen. Ihn stößt das Gesetz der vermittelten Unmittelbarkeit ewig aus der Ruhelage, in die er wieder zurückkehren will. Aus dieser Grundbewegung ergibt sich die Geschichte." (Stufen, S. 339) Das kann nur heißen: in jeder Kultur wird sich der Mensch fremd, weil sie selbst wieder zum Gegenstand ausdrücklicher Vermittlung werden muß, weil sie selbst als "Zwischen-Welt" sich gegenüber der Intentionalität des Lebens versteinert. Es gibt keinen abgelösten Ausdruck, in dem der Ausdruckszwang menschlichen Daseins erlöschen könnte. Es ist dem Menschen nicht gegeben, mit sich und der Welt im endgültigen Gleichgewicht zu leben - mit dieser Einsicht und der Geschichte, die daraus folgt, zahlt er den Preis dafür, lebendiges Auge der Welt zu sein.

Utopischer Standort

Das dritte der anthropologischen Grundgesetze, in denen Plessner die exzentrische Verfassung des Menschen entfaltet, handelt vom "utopischen Standort". Auch hier zeigt sich wieder die Charakteristik gegensätzlicher Formulierung in unauflösbarer Antinomie. Denn etwas, das "ortlos" (also u-topisch) ist, kann l o g i s c h e r w e i s e keinen Ort und schon gar keinen "Standort" haben. Aber die menschliche Verfassung entzieht sich offenbar der Logik. Sie muß deren

Außerkraftsetzung in ihrer eigenen Beschreibung, wenigstens bei Plessner, hinnehmen und zumuten.

Aber worauf verweist diese antinomische Formulierung? Sie verweist auf den Umgang des Menschen mit seiner eigenen "Nichtigkeit" und "Wurzellosigkeit". Nichtigkeit und Wurzellosigkeit resultieren aus exzentrischer Positionalität. Sofern diese den Menschen aus seinem nur denkbaren Zentrum herausrückt, sein Leben unter Ausdruckszwang stellt und jeden geronnenen Kulturausdruck durch die Unruhe der Intentionen wieder fraglich werden läßt, erfährt sich der Mensch als konstitutionell unbehaust. Der Mensch hat sich in dem, was er ist und was er macht, immer schon überholt - er ist also nie bei sich selbst, denn alles, was er ist, liegt eigentlich schon hinter ihm. Er findet keine Ruhe in sich und in der Welt und auch keine verlässliche Orientierung. Die Welt wird ihm, wie er selbst, einmalig und unwiederholbar. "So erwacht er im Bewußtsein der absoluten Zufälligkeit des Daseins." (Stufen, S. 341) Hier nun sieht Plessner den Ursprung des elementaren Motivs, die Immanenz der Welt des Ich mit ihrer Ortlosigkeit und Zufälligkeit in Richtung eines notwendigen Absoluten zu überschreiten. Das endliche Bewußtsein formuliert sich die Frage nach einer unendlichen Gewißheit und findet in sich doch keine unerschütterliche Antwort. Will es sich beheimaten, so bleibt nur "der Sprung in den Glauben". Nur der Sprung in den Glauben schafft ein "Definitivum", das Definitivum eines "topischen" Standorts. Sofern das aber der Fall ist, katapultiert sich der Mensch scheinbar dadurch aus der Zwiespältigkeit aller Antinomien heraus, die gleichwohl für ihn konstitutiv bleiben. Deshalb gibt es für Plessner keinen "Friedensschluß" zwischen Kultur und Religiösität. Kultur ist endliches Werk und als solche gegen jede Unendlichkeit verschlossen. "Wer nach Hause will, in die Heimat, die Geborgenheit, muß sich dem Glauben zum Opfer bringen." (Stufen, S. 342) Das Wort "Opfer" ist hier ganz wörtlich zu nehmen: er muß sich selbst in dem was sein eigentliches Menschsein ausmacht, aufgeben, er muß sich und seine Umwelt endgültig überwinden. Jedoch, er kann es im letzten nicht, weil Exzentrizität ihn immer wieder, solange er lebt, auf sich zurück und aus sich hinaus wirft.

Der Mensch kann keinen Frieden mit sich selbst, mit den anderen und dem Weltall finden. Denn er ist **w e s e n h a f t** nicht an

dem Ort, an dem er sich k o n k r e t befindet. Zwar bezieht er seine Mitwelt und Umwelt auf sich, steht er, wie man sagt "in seinem Kreise", aber sein Wissen darum hebt ihn immer zugleich aus diesen hinaus. Was wir unsere Wirklichkeit nennen, die Außenwelt der Dinge, die Mitwelt der Menschen, die Innenwelt unserer Empfindungen, wird uns nicht wirklich zur Heimat, weil wir sie, exzentrisch gestellt, o b j e k t i v i e r e n müssen, das heißt: uns zu ihr in Distanz bringen müssen. Aber damit noch nicht genug. Unsere Wirklichkeit, die wir objektiv und distanziert vor uns und auch in uns haben, behält dadurch nicht ihren unverbrüchlichen Selbststand, sondern sie erscheint als eine Alternative, als eine realisierte Möglichkeit unter vielen anderen Möglichkeiten. Unsere Wirklichkeit (und wir in ihr) m u ß nicht so sein wie sie ist, sie könnte auch anders sein. Das heißt, sie ist grundsätzlich e r s e t z b a r und verliert damit den Schein der Sicherheit, der sie gemeinhin umgibt. Das Auch-anders-sein-können, das wir aus der Distanz zu uns und unserer Welt entdecken, trifft uns im Kern, und zwar als prinzipiell eingesehener Vorrang des Möglichen vor dem Wirklichen, der Ortslosigkeit vor dem bestimmten Ort. Das hat Auswirkungen auch auf unser Verständnis von Individualität. Denn dieser kommt keine N o t w e n d i g - k e i t mehr zu. Plessner spricht, und das ist provozierend für jede "Individualitätsphilosophie", von der durch den utopischen Standort bedingten Einsicht in die "Vertretbarkeit" und "Ersetzbarkeit" des Einzelnen, wenn er sich ersteinmal als Möglichkeit entdeckt hat. "An seiner wirklichen Ersetzbarkeit und Vertretbarkeit hat der einzelne Mensch Gewähr und Gewißheit der Zufälligkeit seines Seins oder seiner Individualität." (Stufen, S. 344)

Individualität angesichts ihrer raum-zeitlichen Zufälligkeit und Ersetzbarkeit muß Konsequenzen haben für das je-eigene Selbstbewußtsein. Dieses wird, nach Plessner, ambivalent: es ist zugleich "stolz" und "beschämt". Es verlangt zugleich nach seinem unverwechselbaren Ausdruck und muß sich, angesichts der Zufälligkeit seines Seins, "Verhaltenheit" auferlegen. Selbsta Ausdruck und Selbstverhaltenheit (diese immer im Hinblick auf die grundsätzliche Vertretbarkeit und Ersetzbarkeit faktischer Existenz) sind elementare Grundmotive sozialer Organisation. Inwiefern? Insofern, als Selbstbehauptung und Selbstzurückhaltung ausbalanciert werden müssen, wenn

es zu einigermaßen stabilen zwischenmenschlichen Beziehungen kommen soll. Darauf aber ist der Mensch angewiesen, denn "von Natur her" verfügt er nicht über klare Verhältnisse zu seinen Mitmenschen. "Er muß klare Verhältnisse schaffen." (Stufen, S. 344) Aber diese klaren Verhältnisse, die in konkreter sozialer Organisation festgelegt werden, können niemals eine echte Lebensgemeinschaft, eine vollendete soziale Symbiose darstellen. Soziale Organisationsformen sind daher nichts anderes als notwendige künstliche Vermittlungen, sie sind keine Aufhebung der Individualitäten in eine "höhere" Lebensform der Gemeinschaft, in der die individuelle Zweideutigkeit je einzelner Existenz zur Ruhe käme und die Spannung zwischen Selbstzurückhaltung und Selbstbehauptung freigelegt werden könnte. Daraus ist zu folgern: Gesellschaftliche Überformungen verlieren dann ihr Recht, wenn sie den Anderen als Anderen nicht respektieren, wenn sie ihm gleichsam einen geschichtlichen oder natürlichen Standort "verordnen" wollen. Anders gesagt, für Plessner gibt es ein "Recht des Menschen auf Revolution", das sich aus seinem unaufhebbaren utopischen Standort herleitet. Allerdings kann Revolution realistischweise nicht die Absicht zum Ziel haben, das Phänomen der Gesellschaft überhaupt zu beseitigen. Gesellschaft ist eine lebensnotwendige, künstliche Organisation, der endliche und widersprüchliche Versuch, in utopischer Lage vorübergehend Standort zu gewinnen, Ausdruck also auch einer "Vermittlung der Unmittelbarkeit" und deshalb niemals "natürlich".

Am Ende sind also Individualität, gesellschaftliche Mitwelt, dinghafte Umwelt insgesamt "kontingent", zufällig und für Plessner offenbar Ausdruck unter permanenter Bedrohung durch andere Möglichkeiten. Die Entdeckung des Möglichen in der Erfahrung des Andersseinkönnens ist also durchaus keine beruhigende Erkenntnis. Denn das Mögliche im Blick des utopischen Standorts deckt sich nicht mit einer platonischen Ideenschau, die Möglichen als ideale Vorzeichnung des Wirklichen erkennt und Wirkliches danach zu ordnen vermag. Das Mögliche ist nicht die vollkommene Wirklichkeit, sondern bestimmt diese als Zerbrechlichkeit und Nichtigkeit. Das Mögliche ist die Erscheinung des Nichts im Wirklichen, die Einsicht in seine Zufälligkeit und Auflösbarkeit. Und es ist der existentielle Schrecken, der den Menschen zum Glauben führt, oder müsste man besser sagen:

Diese Kopie wird nur zur rein persönlichen Information überlassen. Jede Form der Vervielfältigung oder Verwertung bedarf der ausdrücklichen vorherigen Genehmigung des Urhebers.

zum Glauben v e r f ü h r t. Es heißt: "An der eigenen Haltlosigkeit, die dem Menschen zugleich den Halt an der Welt verbietet und ihm als Bedingtheit der Welt aufgeht, kommt ihm die Nichtigkeit des Wirklichen (seiner selbst, seiner Mitwelt und seiner Umwelt E.S.) u n d d i e Idee des Weltgrundes." (Stufen, S. 343) In eigener Formulierung: Der Mensch hält die Nichtigkeit seiner Existenz und des Wirklichen nicht aus und bringt sich vor die Idee eines unerschütterlichen, ewigen und einheitlichen Weltgrundes. Er stellt sich ihn als letztes Korrelat seiner Ortslosigkeit vor und kann ihn doch nicht davor bewahren, selbst diese als "Letztvergegenständlichung" in Zweifel zu ziehen. Zwar, so formuliert Plessner in kaum überbietbarer eindrücklicher Knappheit: "Atheismus ist leichter gesagt als getan." (Stufen, S. 346) Aber er fügt hinzu: "Die Exzentrizität seiner (des Menschen) Lebensform, sein Stehen im Nirgendwo, sein utopischer Standort z w i n g t ihn, den Zweifel gegen die göttliche Existenz, gegen die Grund für diese Welt und damit gegen die Einheit dieser Welt zu richten." (Stufen, S. 346) Der Mensch bleibt also ohne metaphysischen Trost, weil er letztlich auch diesen vergegenständlichen und damit der Nichtigkeit des Möglichen preisgeben muß.

Das "Menschenbild" der "Stufen des Organischen"

- Man muß sich vor Augen halten: Plessners methodologischer Ansatz in den "Stufen" ist ein phänomenologisch-deskriptiver und s t r u k t u r p h i l o s o p h i s c h e r, der durch eine nachvollziehbare Prozedur des Vordringens und Durchdringens auf Elementarstrukturen des Lebendigen überhaupt abzielt. Das heißt, eine philosophische Anthropologie ist für Plessner grundsätzlich das Problem einer zureichenden Analyse des Lebens und des Lebendigen - und nicht etwa des "Seins" oder der "Existenz". Der Mensch begreift sich für ihn zuverlässig und wahrhaftig nur in der Optik des Lebens, wie es "leibt und lebt". Alles Eigentümliche des Menschen ist eine Besonderung des Lebens und nicht sein apriorischer Widerspruch. (Von der lebensphilosophischen Grundprägung der Anthropologie Plessners kann man eine gute Vorstellung gewinnen, wenn man sich - als Gegensatz - die These Heideggers vor Augen hält, daß der Mensch die Eigentlichkeit seines Wesens im "Vorlaufen in den Tod" gewinne. Diese These wäre für Plessner nicht zu akzeptieren.)
- Die Grundhinsicht auf Leben und seine Erscheinung im Lebendigen zeichnet der philosophischen Anthropologie im Sinne Plessners ihr phänomenologisches Thema vor: als Frage nach der Struktur des Lebens selbst. Ohne grundsätzliche Annahme dieses Themas wäre eine philosophische Anthropologie nicht nur "leelos" (was man noch hinnehmen könnte), sondern im genauen Wortsinne grundlos. (Schon darin zeigt sich eine bestimmte polemische Einstellung Plessners gegenüber allen philosophischen Anthropologien, die den Menschen allein aus einer transvitalen Sphäre erklären oder deduzieren wollen. Seine Anthropologie ist dezidiert "diesseitig", und wenn eine "Jenseitswendung" des Menschen im Glauben verständlich gemacht werden muß, so nur auf dem Boden gelebter Diesseitigkeit. Nur in dieser sind die Motive für die Wendung ins Überirdische zu finden.)
- Die primäre Lebensbezogenheit der philosophischen Anthropologie Plessners drückt sich aus im thematischen Vorrang von L e i b - l i c h k e i t und K ö r p e r l i c h k e i t und ihrer Verschränkung. Daß sich seine philosophische Anthropologie, sich darin grundlegend, einer phänomenologisch-strukturalen Analyse des K ö r p e r l i c h e n zuwendet, mag auf den ersten Blick überraschen und an die kartesianische Unterscheidung von res extensa und res cogitans erinnern. Aber gerade diese Unterscheidung wird von Plessner dadurch aufgelöst, daß für ihn nicht der mathematische

Körper als Gegenstand des Bewußtseins leitend wird, sondern der belebte Körper, ^{der} dem Bewußtsein nicht äußerlich ist, sondern der es in sich als Moment, schließlich als Prinzip enthält. Das Körperhafte wird also von Anfang an unter der Perspektive seines möglichen Belebtheits interpretiert. Leben zeigt sich im Körper und als Körper. Deshalb ist dieser Schlüsselphänomen und nicht nur objektiver Untersuchungsgegenstand.

- Die lebensphilosophische Blickwendung auf das Körperhafte wird noch deutlicher, wenn bei Plessner der Begriff der Grenze als Zentralbestimmung (und nicht als Eigenschaft) des Körperlichen "beschrieben" wird. Im Rahmen dieser Anthropologie ist Grenze eben nicht ein mathematisch-geometrisches Phänomen - also nicht der konkret oder ideal nachzeichnenbare Umriß von allgemeinen oder besonderen Gegenständen. Vielmehr ist Grenze entweder das "leere Zwischen" (und insofern gar nichts) oder ist das, womit der belebte Körper an die Welt stößt, gleichsam die Haut des Lebendigen, die dieses in sein Medium vermittelt und das Medium, das Umgebende, in sich hereinholt. Insofern wäre sie hier nicht das "leere Zwischen", sondern das "reelle Zwischen", die Zone permanenten Austauschs. Man kann sich diese Vitalisierung der Körpergrenze bei Plessner kaum deutlich genug vorstellen. Jede sinnvolle Rede von "innen" und "außen" eines Körpers ruht auf elementarer Grenz- erfahrung. (Erst wenn wir diese an uns "ratifiziert" haben, in unserer eigenen Innen- und Außenerfahrung, können wir (wenn Plessners Gedanke aus den "Stufen" hier richtig eingeschätzt wurde) in Idealisierungen der Geometrie zwischen dem Innen- und Außenaspekt räumlicher Figurationen überhaupt unterscheiden. Primär ist die Grenze ein Problem des Lebendigen, seines Kontaktes mit sich und der Welt, und erst in der idealisierenden Reflexion auf diese Erfahrung stellt sich die Grenze auch als mathematisch-geometrisches Phänomen vor.)
- Grenze als elementarer Welt- und Selbstkontakt lebendiger Körper kommt allen belebten Körpern zu, und zwar als ihnen zugehörige Brücke ihres Austauschs, die erst dann zusammenbricht, wenn die Welt übermächtig oder der belebte Körper kraftlos wird, wenn die Balance nicht mehr durchgehalten werden kann. Auf der höchsten Stufe der Organisation des Lebendigen aber, der

der Mensch als "Repräsentant" zugerechnet wird, kommt das "reelle Zwischen" der Grenze auf sich selbst und hinter sich. Die Folge ist der "Verlust der Mitte", die Tier und Pflanze noch haben, auch wenn sie bereits lebensnotwendigen Austausch vollziehen, Balancen praktizieren und ohne ausdrückliche Reflexion in sich reflektiert sind. So könnte man Tiere und Pflanzen als "jüngere Geschwister" des Menschen verstehen, die sich noch nicht aus ihrer Mitte herausbewegt haben und die noch nicht im Bruch einer Frontstellung gegen sich selbst stehen. Oder anders gesagt: Pflanzen und Tiere sind noch unmittelbar bei sich selbst und der Welt. Ihre Unmittelbarkeit ist noch nicht verstört durch jenes ausdrückliche Wissen um Grenzen und Begrenztheiten, das in der Natur Kultur hervorgehen läßt, das sie als Freiheit erzwingt. Man darf sich allerdings nicht täuschen lassen: Die Zentriertheit des Lebendigen auf vor-exzentrischer Stufe charakterisiert keinen paradiesischen Zustand. Denn auch hier ist die Realisierung der Grenze Auseinandersetzung, Überlebenskampf. Und schon aus diesem Grunde kann die "unberührte" Natur nicht zum romantischen Vorbild friedlicher Lebensführung werden. Sie kann es vor allem aber auch deshalb nicht, weil das Naturgesetz, nach dem der Mensch sein Leben antritt und führen muß, nicht durch ihn revoziert werden kann. Wir sind im Sinne Plessners zur Ex-Zentrität, das heißt: zur vollendeten Reflexivität verdammt. Und wer sich der außermenschlichen Stufe des Organischen annähern wollte, nähme in dieses Vorhaben unweigerlich die Wissensgebrochenheit mit, die jeden vermeintlichen Status der Unschuld alsbald in Enttäuschung auflösen würde, eben durch jene unvermeidliche Selbsterkenntnis, zu der Menschsein von Natur aus verurteilt ist. Es gibt also, folgt man Plessners Stufenanalyse des Lebendigen, kein "Zurück zur Natur", in seiner Sprache, zur zentrischen Positionalität. Die Genesis des Lebendigen selbst in ihrer Gesetzmäßigkeit verhindert das, weil sie unumkehrbar ist. Die voll-reflexive Balance zwischen Mensch und Welt kann zusammenbrechen im äußersten Außersichsein oder Insichsein von Freude und Leid. Doch zeigt dieser Zusammenbruch nur, daß tatsächlich die Norm menschlichen Lebens seine "vermittelte Unmittelbarkeit" ist, sein Außer-der-Mitte-gerückt-sein und nicht etwa dessen Aufhebung.

- Die Strukturformel von der exzentrischen Positionalität hat einen trügerischen Grundton abgehobener Sachlichkeit. Sie ist auch das sachliche Ergebnis einer universellen Rekonstruktion des Lebendigen (und mit ihm der Geschichte des Lebens selbst). Die **R e a l i s i e r u n g** dieser Strukturformel jedoch in faktischer Existenz, darauf verweisen schon die erläuternden Begriffe, hat eine durchaus **d r a m a t i s c h e** Note. Diese zeigt sich aber erst dann, wenn man Plessners Strukturformel nicht als schlichte Erneuerung des alten Gedanken^s liest, der Mensch sei Natur in Gestalt ihrer Überhöhung durch das Bewußtsein, also Natur in reflexiver Selbstbeleuchtung und mit der Chance, sich sinnvoll und harmonisch "als Ganzes" zu fassen. Im Gegenteil: Bewußtsein, Geist, Selbstvergegenständlichung, die traditionellen Auszeichnungen des Menschen vor der Natur, erfahren eine durchweg problematische Interpretation. Sie sind, mit einem Wort, Momente der Negativität der Grenze. Denn diese bedeutet nicht Sicherheit, sondern Riß, Widerspruch und Paradox - Gebrochenheit und darin Bodenlosigkeit. Zwar sind Geist, Bewußtsein, Vergegenständlichung lebensmäßige Voraussetzungen dessen, was der Mensch zumeist als seine Kultur feiert und rühmt. Aber dabei entgeht ihm, daß er in eben diesen Voraussetzungen immer schon "halbiert" ist, aufgespalten nämlich in das, was er schon ist (und doch nicht so ist, wie es das Tier ist) und in das, was er aus sich allererst **m a c h e n** muß. Beides aber ist nicht endgültig zur Deckung zu bringen. Deshalb nennt Plessner den Menschen "konstitutiv heimatlos" (Stufen, S. 310). Kultur also als Ausdruck und Einlösung konstitutiver Heimatlosigkeit, das führt zu einer sehr anderen Einschätzung als derjenigen, nach welcher der Mensch auf seine Weise in der Kultur **S c h ö p f u n g** vollendet und sich damit als deren Krone zeigt. Kultur ist weder eine Brücke zur vor-exzentrischen Natur noch letztlich eine Treppe zur Transzendenz. Im Aufbau von Kulturen folgt der Mensch dem Gesetz der "natürlichen Künstlichkeit", das sich zwangsläufig aus der Lebensstruktur der Exzentrik ergibt. Kultur ist Ausdruck von Gebrochenheit und nicht von Überlegenheit.

- Ein auffälliger **R e a l i s m u s** mit einem Anflug von Pessimismus in Plessners "Menschenbild" ist nicht zu übersehen.

Schon die Wortwahl ("Gebrochenheit", "Hälftenhaftigkeit", "konstitutionelle Heimatlosigkeit", "Ergänzungsbedürftigkeit", "Ortlosigkeit") setzt deutliche Zeichen und mindert die Erwartung, man könne Plessners philosophische Anthropologie als willkommene Selbstbestätigung menschlichen Geltungsdranges lesen. Die Rückvermittlung unserer "Auszeichnungen" in die elementare Lebensstruktur holt sie in gewisser Weise vom Podest. Allerdings nicht in der Weise eines platten Naturalismus, der vorrechnet, wie die Zweckmäßigkeit der Natur und ihre List letztlich allem spottet, was wir als unser autonomes Werk feiern. Geist und Bewußtsein sind für Plessner keineswegs nur die Prothesen, mit denen der Mensch, mangels besserer Ausstattung, ü b e r l e b t. Sie führen nicht, als Instrumente entlarvt, hämisch auf die vergessene Natur zurück. Sie sind durchaus Eigentümlichkeiten, "Besonderheiten" eines für die exzentrische Stufe des lebendigen r e p r ä s e n t a t i v e n Lebewesens. Nur zeigen diese Besonderheiten Lebens p r o b l e m e an, die - gerade weil sie nicht in einen sinnvollen Vergleich mit zentrischer Lebensverfassung gesetzt werden können, wenn dieser Vergleich zur Synthese führen soll - e i n m a l i g sind. "Einmalig" bedeutet vor allem: "unvertretbar". Die S e h n s u c h t des Menschen kann sich durchaus auf das "verlorene" Naturparadies der zentrischen Positionalität richten. Aber schon als Sehnsucht zerstört sie dieses vermeintliche Paradies, weil auch die Sehnsucht Gebrauch von jener Vergegenständlichung machen muß, die das Wunschbild des Paradieses auflöst. Auf seiner Stufe der Lebensentwicklung ist der Mensch als Mensch grundsätzlich e i n s a m. Das bedeutet, er ist nicht in andere Lebensformen hinein verrechenbar und durch sie vertretbar. Man mag Geist, Bewußtsein, spezifische Körperlichkeit als raffinierte universale Lebensinstrumente unter der Perspektive dessen, was man mit ihnen tun kann, hoch schätzen. Bei genauerer Betrachtung im Sinne der Lebensphilosophie Plessners sind sie weniger Instrument als A u s d r u c k - Ausdruck nämlich einer Lebensform, die ihr Zentrum unwiederbringlich verloren hat und darin, was ihre Struktur betrifft, unvergleichbar, mithin tatsächlich kosmisch einsam geworden ist. Daran ändert auch nicht die Tatsache, daß der Mensch von seiner positionellen G e g e n s t e l l u n g gegen die Dinge und die Welt her eben diese w i s s e n kann, daß er wissend um sich herum mehr sammelt, als es dem höchst entwickelten

Tier möglich ist. Solches Sammeln ist nur praktizierbar, weil der Wissende dafür mit dem Verlust der Mitte bezahlt hat, weil sein Lebensschicksal ihn in eine Position stellte, in der er noch Lebewesen unter anderen und es doch nicht mehr ist. So ist der Mensch der allgemeine Anblick des Lebens in seiner Unmittelbarkeit - aber aus einer unüberbrückbaren Differenz heraus. Er ist die lebendige Differenz im Leben selbst, der vollendete Grenzgänger, der das Phänomen der Grenze an sich und für sich hat. Er ist das existierende "reelle Zwischen", sofern er Geist u n d Körper, Leben u n d Bewußtsein und beides immer zugleich ist. Er ist der Einsame, der Heimatlose, der Friedlose, aber nicht, weil er sich von sich selbst entfremdet hätte in Akten zuweisbarer Schuld, sondern weil die Entwicklung des Lebendigen ihn in diese Situation "strukturell" versetzt hat.

- In Plessners eigenen Worten: "... die Frage der Philosophie wie im Grunde jede Frage, die der Mensch sich tausendmal im Lauf seines Lebens vorzulegen hat: was soll ich tun, wie soll ich leben, wie komme ich mit dieser Existenz zu Rande - , bedeutet den (bei aller historischen Bedingtheit) wesenstypischen Ausdruck der Gebrochenheit oder Exzentrizität, der keine noch so naive, naturnahe, ungebrochene, daseinsruhe und traditionsgebundene Epoche der Menschheit sich entwinden konnte. Wohl hat es Zeiten gegeben (und wird auch wieder Zeiten geben), die nicht davon sprechen und in denen das Bewußtsein der konstitutiven Heimatlosigkeit des menschlichen Wesens durch starke Bindungen an Scholle und Familie, an Haus und Ahnen überdeckt war. Aber auch sie hatten keinen Frieden, es sei denn, sie suchten ihn. Die Idee des Paradieses, dessen Standes der Unschuld, des goldenen Zeitalters, ohne die noch keine menschliche Generation gelebt hat (heute heißt diese Idee: Gemeinschaft), ist der Beweis für das, was dem Menschen fehlt, und für das Wissen darum, kraft dessen er über dem Tier steht." (Stufen, S.309)

Weiterführung und Folgerungen

Das Entscheidende des menschlichen Daseins, von Plessner bezeichnet als "exzentrische Positionalität", ist die vollendete Reflexionsstruktur. Positionalität bedeutet: die raum-zeitliche Gesetztheit des Körpers, jedes Körpers, der Grenzen hat oder Grenzen realisiert. Exzentrizität meint: "die für den Menschen charakteristische Form seiner frontalen Gestelltheit in das Umfeld." (Stufen, S. 292)

Im Prinzip der Exzentrizität ist die Möglichkeit begründet, daß überhaupt etwas für den Menschen und der Mensch für sich G e g e n - s t a n d werden kann. Exzentrizität zeigt also "Gegenständigkeit", in diesem Sinne "Frontalität" an. So sagt Plessner auf den Menschen bezogen: "Er lebt und erlebt nicht nur, sondern er lebt sein Erleben." (Stufen, S. 292) Dieses Erleben des Erlebens gründet in einer Struktur - eben in der Exzentrizität -, die selbst nicht mehr gegenständig erlebt werden kann, weil sie immer schon gelebt ist.

Exzentrizität ist ein fundamental konstituierender Vorgang auf der organischen Stufe des Menschlichen. Nicht daß der Mensch auch sein eigenes Erleben zum Thema macht, daß er Inneres und Äußeres tatsächlich befragt, läßt ihn zum Menschen werden. Entscheidend ist vielmehr, daß er durch seine Exzentrizität auf das Erleben des Erlebens als einer besonderen Lebensmöglichkeit angelegt ist. Exzentrizität ist also eine Ur-Befindlichkeit, der Archetypus des Organischen auf seiner letzten Stufe vollendeter Reflexivität. Mit Exzentrizität wird also die transempirische Basis, der Ermöglichungsgrund des faktischen Prozesses der Vergegenständlichung eigenen Erlebens vorgegeben. Es ist allerdings kein metaphysischer oder transzendentaler Grund, sondern ein L e b e n s - G r u n d. Die fundamentale Exzentrizität menschlichen Daseins, die selbst nicht mehr er-lebt, sondern ge-lebt wird, reißt für Plessner in diesem einen unendlichen und unüberwindbaren B r u c h auf, eine elementare G e b r o c h e n h e i t, die etwa das Tier nicht kennt. Gekennzeichnet ist dieser Bruch als "Umschlag vom Sein innerhalb des eigenen Leibes zum Sein außerhalb des Leibes." (Stufen, S. 292) Das ist die Struktur der permanenten Grenzüberschreitung als deren ausdrückliche Realisierung. In diesem Akt zeigt sich das Lebendige des Menschen als ein Dreifaches: als K ö r p e r (im Außenaspekt), als L e i b (im Innenaspekt) und als e r - f a h r e n e s B e w u ß t s e i n (die Einlösung der Exzentrizität),

von dem her Leib- und Körperleben in ihrer G e b r o c h e n h e i t sich darstellen. Man muß den Umschlag vom Sein innerhalb des Leibes zu seinem Sein außerhalb seiner selbst richtig einschätzen, um die grundsätzliche Gebrochenheit des Daseins angemessen zu verstehen. Als K ö r p e r ist das Lebendige der zweiten Stufe sich selbst äußerer Gegenstand, so wie andere Dinge um ihn und für ihn Gegenstand sind. Als Körper kann sich der Mensch rechnend betrachten, untersuchen, analysieren, kann er seine eigene Raum-Zeit-Stelle in Koordinaten objektiv festlegen. Als L e i b kann er innerlich zu sich selbst ausdrücklich in Beziehung treten. Er kann sich verstehen, kann sich erinnern, seine Bewegungsintentionen innervieren, kann so etwas wie "Leibbewußtsein" aufbauen und praktizieren. Aber er kann nur seine Binnenperspektive, seine innere Leiberfahrung entfalten, sofern er um seine Außenperspektive (die Verkörpertheit seines Lebens und der Dinge überhaupt) w e i ß. Er muß als exzentrisch, gleichsam neben seinem inneren Mittelpunkt existieren, einen "dritten Blick" haben, damit er Leib und Körper und beides verschränkt sein kann. Dieses Dritte, die Exzentrizität, ist nicht mehr zu objektivieren. (Daher nennt Plessner dieses Dritte das "unobjektivierbare Ich"). (Stufen, S. 295) Das unobjektivierbare Ich ist gleichwohl objektiv: e s o b j e k t i v i e r t s i c h, eben in der Doppelperspektive innerer Selbsterfahrung und äußerer Selbstwahrnehmung. Und es objektiviert sich als Bruch, als unaufhebbare Grenze zwischen innerer Leiblichkeit und äußerer Körperlichkeit. Exzentrisches Existieren bedeutet also in der Tat: nach innen und außen gebrochen existieren, bedeutet Reflexivität als ineinander nicht überführbare Doppelwendung von Körperlichkeit und Leiblichkeit, bedeutet den "Verlust der Mitte", die das Tier, obgleich selbst positional existierend, noch hat. Das Tier verhält sich wohl, wie Lebendiges der es überbietenden Stufe des Lebendigen, aktiv zu seiner Umwelt, aber es realisiert dieses Verhältnis nicht aus der fundamentalen Perspektive der Gebrochenheit, weil das Moment der Reflexion sein Weltverhältnis und sein Selbstverhältnis noch nicht als Prinzip zerrissen hat. Es nimmt sich noch nicht als Körper u n d Leib wahr, sondern es ist beides, ohne um beides ausdrücklich zu wissen. In ihm hat sich noch nicht die Exzentrizität als höchste Stufe auf organischer Selbstreflexion objektiviert. Dasein als solche Objektivation ist dem Menschen vorbehalten - oder
denjenigen Lebe-

wesen, in denen Reflexivität "total" geworden ist, in denen sich gleichsam der endgültige Bruch des Lebens mit sich selbst vollzogen hat. W i r kennen nur den Menschen als dieses Lebewesen. Plessner schließt allerdings nicht aus (und damit folgt er einer Vermutung des Paläontologen Dacqué), daß Menschsein "unter mancherlei Gestalt stattfinden (könne), die mit der uns bekannten nicht übereinstimmt." (Stufen, S. 293)

Dieser Hinweis auf die Denkmöglichkeit exzentrisch-positionalen Lebens in anderer als menschlicher Gestalt ist keine anekdotische Tat. Denn er zeigt als Konsequenz überaus deutlich wie, nach Plessner, Leben nicht von seinen empirischen Gestalten her allein zureichend zu interpretieren ist, sondern in seinen empirischen Gestalten allererst vom "Leben selbst" und dessen Struktur her zu begreifen ist. Man kann auch sagen: Im Sinne einer phänomenologischen EPOCHE, einer "Einklammerung" der Vielfalt lebendiger Erscheinungen, muß der Durchstieg zum Leben selbst geleistet werden, wenn die Erscheinungen ihrerseits auf das sie Ermöglichende hin sollen verständlich sein. Plessners phänomenologisch operierende Lebensphilosophie ist also in der Tat keineswegs nur eine Oberflächenbeschreibung, sondern am Leitfaden der Frage nach der Grenzhaftigkeit von Körperlichkeit A r c h ä o l o g i e d e s L e b e n s. Dieses objektiviert sich in den uns bekannten Erscheinungen des Lebendigen von sich selbst her und nicht erst durch uns. Und weil Leben sich selbst objektiviert, kann der Mensch seine faktischen Gestalten nicht antizipieren, weder auf seiner eigenen Stufe noch auf derjenigen der Tiere. Er kann nur Strukturmomente auseinanderhalten und sie an sich selbst, an seiner Gattung begreifen. Das Wesen des Lebens selbst im Sinne einer materialen Bestimmung bleibt ihm verborgen, wenn denn eine Frage danach überhaupt sinnvoll ist. Für seine Erkenntnis des Lebendigen als Ausdruck des Lebens zahlt der Mensch aber einen hohen Preis: den Preis des "ewigen" Außersichseins, des zu lebenden Bruchs mit sich selbst, der Einsicht "wahrhaft auf Nichts gestellt zu sein", der verlorenen Mitte - jedenfalls im Vergleich zum Tier. Aber inwiefern ist der Mensch als Inkarnation der voll-reflexiven Stufe des Organischen "auf Nichts gestellt"? Wie läßt sich diese "Bodenlosigkeit" seines Lebens als zentrale Lebensstruktur nicht nur behaupten, sondern auch evident machen? Für Plessner hängt die fundamentale (nicht die empirische) "Nichthaftigkeit" mit dem Raum-Zeit-

Bewußtsein bzw. der Raum-Zeit-Verfassung des menschlichen Lebens zusammen. Ein Lebewesen wie der Mensch das ist, indem es außer sich ist, das aus einer unüberbrückbaren Distanz zu sich selbst und als diese Distanz lebt, erkennt einerseits sein eigenes und der Dinge Räumlich-Zeitlichsein. Aber es erkennt nicht nur dieses räumlich-zeitliche Vorkommen, sondern es erkennt auch Raum und Zeit als Grenzmarkierungen, die insgesamt und als solche über sich hinausweisen. Und wohin? Nicht etwa, wenn Plessner hier richtig verstanden wurde, auf "Ewiges" oder "Überzeitliches", das nur die Qualität des Raum-Zeitfeldes zur schlechten Unendlichkeit steigern würde. Vielmehr verweist der grundsätzlich begrenzende Charakter des Raum-Zeit-Feldes auf *Zeit l e e r e* und *Raum l e e r e*. Das Außer-der-Zeit-sein und Außer-dem-Raum-sein als das Hinaussein über beides ist der Überstieg ins Leere des Nichts. Oder anders dargestellt: Die "natürlichen" Raum-Zeitgrenzen, die jedes Lebendige hat (also auch der Mensch in seiner lebendigen Körperhaftigkeit), geraten in exzentrischer Grundstellung ausdrücklich als Grenzstrukturen in den Blick. Indem das geschieht, eröffnet sich notwendig eine Sphäre des Nichträumlichen und Nichtzeitlichen als das, wogegen sich Raum und Zeit als begrenzende Institutionen ihrerseits abheben: die Leere, das Nichträumliche und Nichtzeitliche. Insofern wären Leere und Raum-Zeitlichkeit Korrelate, erzwungen gleichsam durch das Wesen der Grenze, die nicht nur *d u r c h* Raum und Zeit markiert, sondern als Raumhaftes und Zeitliches auf *Leere - Nichts -* verweist. Der Mensch hat nicht nur Grenzen, sondern er geht mit ihnen als Instrument raumzeitlicher Einordnung und Selbsteinordnung um. Indem er sich aber in diesem Umgang begreift, katapultiert er sich (das reine Ich seiner lebendigen Existenz) aus diesem Umgang heraus. Er ist nicht nur in Raum und Zeit, sondern - sie erkennend - über sie hinaus. Er weiß sich verräumlicht und verzeitlicht. Doch er weiß dieses nur von einer außerräumlichen und außerzeitlichen Position her, eben aus der Grundstellung seines Außersichseins, die er selbst nicht schafft, sondern in die er sich (als "Repräsentant" der exzentrischen Stufe des Organischen) je schon befindet.

Als Vollzug der exzentrischen Positionalität des Organischen ist der Mensch der existierende Riß, die gelebte Gebrochenheit, die sich selbst erfahrene Nichtigkeit der Grenze. Das wird schon deutlich - oder

sogar besonders deutlich - an Plessners Hinweis auf die Interpretation menschlicher Raum-Zeit-Erfahrung. Hier liegt der Riß zwischen der faktischen Ortshaftigkeit und Zeithaftigkeit des lebendigen Körpers und der reflexiv erzwungenen Erfahrung der leeren Orts- und Zeithaftigkeit, vor deren Hintergrund allererst Raum- und Zeitfelder auszumachen sind. Das Tier lebt ohne Raum und Zeit in Raum und Zeit. Der Mensch lebt mit Raum und Zeit und in ihnen - aber nur, weil er aus der Distanz der Raum- und Zeitleere Raum und Zeit als Begrenzungsphänomene ausmachen kann und muß. Er ist also der lebendige Widerspruch von Raum-Zeitlichkeit und Raum-Zeitlosigkeit. Und nichts kann ihn, nach Plessner, aus der disparaten Situation, solcher Widerspruch zu sein, herausholen. Der Mensch ist ein ewiger Grenzgänger zwischen Widersprüchen: die in der elementaren Organisationsform exzentrischer Positionalität angelegt sind. Darauf hebt Plessner in immer neuen Formulierungen und phänomenalen Aufweisen ab. Selbst dort, wo man vermuten könnte, daß das Außersichsein als elementar-reflexive Struktur der Gebrochenheit und Widersprüchlichkeit getilgt wäre, nämlich im inneren Vollzug von Gedanken, Gefühlen und Willensintentionen, also in dem Bereich, den man den "seelischen" nennt, kommt der Mensch nicht zur Ruhe des reinen mit-sich-Übereinstimmens. Daß auch hier die Spannungsstruktur des Außersichseins der widersprechenden Selbstvergegenwärtigung fundamental sei, erläutert Plessner (in den "Stufen" ansatzweise) an den schauspielerischen Möglichkeiten identifizierender Rollenübernahme. Diese zeigt, wie und daß der Mensch zugleich dieser und ein anderer sein kann. Aber das allein erhebt den Schauspieler noch nicht in den Stand einer die menschliche Lebenslage allgemein aufschließenden "Schlüsselfigur". Dazu wird er im anthropologischen Denken Plessners als konkretisierter Inbegriff notwendiger Verkörperung. Der Schauspieler erhebt zur Deutlichkeit des Berufs, was jeder Mensch, der seiner Darstellung folgt, an sich selbst in existentieller Einlösung seiner Befindlichkeit als exzentrische Positionalität praktiziert: die permanente Grenzüberschreitung, und zwar nicht nur in die Rolle eines Anderen, der man nicht ist, sondern in eine Vielfalt von Rollen, unter denen keine eine "eigentliche", eine dauerhafte "Selbstrolle" ist. Der Mensch existiert nicht anders als in Rollen, und die Rolle ist daher, vom Grundzug der Exzentrizität her begriffen, nicht primär das soziale Phänomen vorgelebter und sanktionierter gesellschaftlicher Verhaltensmuster. Vielmehr ist die Rollenhaftigkeit des

Daseins in philosophisch-anthropologischer Blickwendung eine Grundstruktur, an der menschliches Sein als außer sich sein ablesbar wird, in der es sich in seiner Doppelwendigkeit seiner inneren Gegenläufigkeit vollzieht. Der Schauspieler zeigt als Schauspieler auf der Bühne, und man muß sagen: in jedem Stück, was exzentrische Positionalität der urtümlichen Gebrochenheit vom Dasein bedeutet. Er ist in exemplarischer Weise als Schauspieler Mensch. Seine professionelle Verkörperung anderer verkörpert menschliche Selbstverkörperung überhaupt. Für Plessner demonstriert der Schauspieler in der Tat nur, was jeder, wenn auch zumeist unbemerkt, für sich selbst demonstriert, nämlich nur derjenige sein zu können, der man ist, indem man ein anderer sein kann. Das heißt aber im Klartext, man ist seiner selbst nie sicher - nach Plessner selbst dann nicht, wenn man von den je-eigenen Erlebnissen und deren innerer Wahrhaftigkeit ausgeht. Im Bild des Schauspielers verdeutlicht meint das, der Schauspieler kann nur scheinbar sicher unterscheiden zwischen dem was er ist, und dem was er verkörpert, also zwischen eigentlicher Selbstrolle und dargestellter Bühnenrolle. Diese Unterscheidung "funktioniert" nur auf der vordergründigen Bühne des Lebens, dort, wo es sich faktisch abspielt. In Grenz- und Extremsituationen - beim Schauspieler und beim Publikum in Situationen "totaler" Identifikation - bricht das rollenhaft stabilisierte Verhältnis von Insichsein und Außersichsein zusammen. Es entsteht die Frage, "wer" man "wirklich" ist und mit dieser Frage der Zweifel an bislang unverbrüchlich gelebter Sicherheit von Unterscheidungen zwischen "ich" und seinen äußeren Rollen. Die Ich-Rolle wird zum Rollen-Ich, "so daß niemand von sich selber weiß, ob er es noch ist, der weint und lacht, denkt und Entschlüsse faßt, oder dies von ihm schon abgekapselte Selbst, der Andere in ihm, sein Gegenbild, vielleicht sein Gegenpol." (Stufen, S. 297 f.)

Rückschau und einige Konsequenzen

Faßt man den "Ertrag" der interpretierenden Explikation exzentrischer Positionalität für den Menschen rückblickend zusammen, so ist zunächst leichter zu sagen, was dem Menschen aufgrund seiner eigentümlichen Naturstellung nicht möglich ist, als das zu benennen, was ihm möglich ist.

Es ist ihm nicht möglich, r e i n e s Naturwesen zu sein (wie Pflanze oder Tier) und dennoch ist er Natur.

Es ist ihm nicht möglich, unmittelbar mit sich selbst und der Welt in Beziehung zu treten, und dennoch ist er Welt- und Selbstbeziehung.

Es ist ihm nicht möglich, einen festen Standort zu gewinnen, und doch ist er in Raum und Zeit gestellt.

Die erste Unmöglichkeit, nämlich reines und "unbefangenes" Naturwesen zu sein, zwingt den Menschen, sich künstlich zu ermöglichen, die kulturellen Einrichtungen zu schaffen, die vom Steinwerkzeug bis zu komplexen politischen Verfassungssystemen, von der urzeitlichen Höhle bis zu den überaus kunstvollen Sakralbauten, von beschwörenden Höhlenbildern bis zu ungegenständlichen Bildern ver selbständiger Malerei reichen. Diese wenigen Hinweise müssen genügen, noch einmal zu unterstreichen, wie für Plessner das Leben in "natürlicher Künstlichkeit" n i c h t originär begriffen wird, wenn man in den künstlichen Gebilden . . . nur eine sekundäre, eine prothetische, eine Ersatz-Natur sieht. Kulturprodukte sind keine Defizitbeseitigungen. Sie sind A u s d r u c k einer originären "Lebensstufe", die zwar im Vergleich mit anderen Lebensverfassungen in ihrer Besonderheit beleuchtet, aber nicht bewertet werden kann. Jede positive oder negative Bewertung im Vergleich ist verhängnisvoll, weil sie Selbstsein und Selbsterkenntnis verhindert. Der Mensch kann unmöglich Tier oder Pflanze sein - aber er kann auch nicht reine Kunst, reine Selbstproduktion sein. Die kulturelle Selbstproduktion menschlicher Welten ist durch die Organhaftigkeit des Menschen bedingt. Darauf insistiert Plessner. Der Leib ist nicht zu verschweigen, aber er ist auch nicht zu glorifizieren. Er ist als die Bedingung der Möglichkeit unserer Existenz einzusehen. Einsehen heißt aber nicht nur, den Leib als Leib gedanklich vorstellen (etwa in einer "Leibphilosophie"), sondern meint: ihn als Körper praktizieren, ihm Leistungen (nicht nur sportlicher Art) abgewinnen. Ohne Leib könnten wir weder arbeiten noch singen noch tanzen - aber indem wir arbeiten, singen und tanzen realisieren wir nicht nur, was im Leib angelegt ist. Vielmehr, wir exponieren ihn als Instrument, als belebtes Kunstwerk, als vielfältig sinnhafte Körperlichkeit.

Wir wir uns i m Leib verkörpern, indem wir ihn zu künstlichen Leistungen "anstiften", so verkörpern wir uns m i t dem Leib für die Umwelt und Mitwelt. Auch die Anderen erscheinen uns als V e r - k ö r p e r u n g e n ihres Leibes. Denn der andere Mensch ist ja nicht nur vorkommender Gegenstand oder mit-vorhandenes Lebewesen wie das Tier. Er ist da als Mensch, als Menschenleib, als ausdrückliches Leibverhältnis, das sich in Mimik, Gestik, ja auch in der Art,

sich zu kleiden, als "Körperleib" zu erkennen gibt. Unser Leib ist immer schon irgendwie "interpretiert", in eine bestimmte Erscheinung gebracht. In der Tat: Wir erkennen den anderen Menschen primär als **e r s c h e i n e n d e n** Leib und nicht als zunächst gleichgültiges Körperding, das nach und nach durch Unterscheidung von Eigenschaften zu einem Menschen zusammengesetzt wird.

Die Verkörperung des Leibes in der Umwelt als notwendige Folge unserer Exzentrizität und im wohlverstandenen Sinne unseres "Grenzbewußtseins" ist phänomenal so evident, daß es kaum ausdrücklicher Hinweise bedarf. Jedes Kunst Ding ist eine äußere Verkörperung unserer Leiblichkeit: der Hammer ebenso wie der Industrie-Automat, das Buch ebenso wie der Zeichenstift und der Malblock. Zwar mögen zwischen Intention und realisiertem Werk "unendlich viele" Zwischenglieder liegen - wir haben grundsätzlich keine Möglichkeit, etwas unter Umgehung unserer Leib-Körper-Verschränkung zu realisieren oder auch nur zu erkennen, wie es dem Gotte möglich ist.

Wir haben bereits darauf hingewiesen: Für die **P ä d a g o g i k** ist ein differenziertes Verständnis menschlicher Leiblichkeit, wie es bei Plessner grundgelegt wird, außerordentlich bedeutsam. So bedeutsam, daß man sich die Frage nach Perspektiven einer entsprechenden "Leibeserziehung" stellen muß. In die Dimension der Pädagogik übersetzt ist der Aufbau des, was bei Plessner als Körper-Leib-Verhältnis deutlich wird, identisch mit einer erzieherischen Stiftung elementaren Menschentums überhaupt. Zwar ist eine pädagogisch-anthropologische Akzentuierung der Leiblichkeit gar nicht neu, wenn man an den Stellenwert etwa der Leibeserziehung bei Platon oder bei Rousseau denkt. Ungewöhnlich ist allerdings der fundierende Stellenwert, den die Leiblichkeit bei Plessner erhält. Deren Rolle läßt es nicht zu, in eine^r"Erziehung zur Leiblichkeit" nur eine **V o r b e r e i t u n g** oder Unterstützung der eigentlichen "Erziehung zur Geistigkeit" zu sehen. Denn der Leib ist im Geist und der Geist im Leib - aber nicht wie in einem Gefäß, das man erhalten muß, damit es seine dienende Funktion nicht verliere. Vielmehr, jede Wahrnehmung des Leibes als Körper im Empfinden, Erleben, Fühlen, ist Vollzug elementaren Bewußtseins, also Ausdruck ursprünglicher Vermitteltheit menschlicher Natur. Leiblichkeit und Bewußtsein lassen sich gar nicht trennen,

sondern gleichsam nur nachträglich in gesteigerter Erfahrung der Gebrochenheit unterscheiden. Was wir ausdrückliches Bewußtsein nennen, so jedenfalls stellt es sich in pädagogischer Sicht der Entwicklung dar, ist bereits angelegt in elementaren Formen des Selbst-Umgangs, der körperlichen Selbstentdeckung, die wir an Kindern beobachten können. Plessner selbst hat die individualgenetische Perspektive in seine ex-zentrische Anthropologie nicht eingebracht. Seine phänomenologischen Beschreibungen und Analysen beziehen sich gewissermaßen auf die "Vollgestalt" des erwachsenen Menschen. Wir aber müssen fragen, wie sich diese entwickelt. Wollen wir aber nicht annehmen, was nicht in Plessners Sinne wäre, daß der Mensch erst zentrisch wie das Tier und dann exzentrisch wie der "wirkliche" Mensch existiere, dann müssen wir aufweisen, wie bereits in der frühesten menschlichen Entwicklung die Struktureigentümlichkeit des Körper-im-Körper-seins sich zumindest anmeldet. Und in der Tat, so scheint es uns, zeigen sich schon in den einfachsten Formen des Selbst-und Fremdkontaktes bei Kindern Züge expressiver Vergegenständlichung - etwa im Lächeln oder Weinen -, die in nuce exzentrische Positionalität verraten. Diese Züge sind es schließlich auch, die uns nicht dazu veranlassen, mit Kindern zunächst wie mit Tieren umzugehen. Wir sprechen sie immer schon als Menschen an, weil s i e uns als solche ansprechen, und nicht nur, weil wir auf archaische Auslöserschemata reagieren. Diese mögen eine residuale Rolle spielen. Aber können sie uns auch erklären, warum wir Lächeln und Weinen des Kindes als Ausdruck v o n etwas oder f ü r etwas i n t e r p r e t i e r e n?

Können wir begründet annehmen, es gäbe auch ein elementares, "verhülltes" Leibbewußtsein bei Kindern, eine verhangene Exzentrizität, die sich immer mehr aufhellt, so hat bereits die kindliche Pflege, recht begriffen, nicht den Charakter einer "Aufzucht", sondern ist mithelfende Eröffnung spezifisch menschlicher Leib-und Welterfahrung. Nahrung, Hygiene, tröstende Kontakte sind dann nicht nur Veranstaltungen zur Sicherung einer vor-geistigen Natur des Menschen und Vorbereitung eines später zu bestellenden geistigen Bodens, sondern sie stehen bereits im Zuge der Durchformulierung menschlicher Daseinsstruktur und sind selbst von dieser geprägt. Der Grund-Satz der "natürlichen Künstlichkeit" verwies auf eine Kulturpädagogik besonderer Art, nämlich auf eine Pädagogik, die den Ursprung der Kultur als Aufgang des Körper-Leibverhältnisses bereits im Kinde zu beachten

hätte und nicht auf Kulturgüter fixiert wäre, durch die "später", nach gewonnener körperlicher Reife, Geist zu entbinden wäre. Diese Art der Pädagogik müßte sich auch der sentimental Vorstellung verweigern, nach der das Kind in einem "paradiesischen Zustand der Unschuld" lebt, also in einem Naturzustand, der dann im Fortgang der Jahre - leider und unter dem Druck der "Zwänge" - zu durchbrechen wäre. Wenn mit dem "Zustand der Unschuld" eine ungebrochene Verfassung gemeint sein sollte, so gibt es sie, folgt man Plessners Stufenlehre, nicht - es sei denn, in den Träumen der Erwachsenen. Pestalozzi hatte das bereits gesehen, als er sagte, schon mit dem ersten Schrei verlasse das Kind den Status der Unschuld.

Wir ziehen einige Linien aus, die sich in den antinomischen Grundsätzen der philosophischen Anthropologie Helmut Plessners für die Pädagogik abzeichnen. Es sind Linien, die den Umriß einer "leiborientierten" Pädagogik erkennen lassen - einen Umriß, der gleich weit entfernt ist von einer `n a t u r a l i s t i s c h e n` wie von einer `s p i r i t u a l i s t i s c h e n` Erziehungskonzeption. Plessners Versuch, die Leibbefindlichkeit des Menschen als seine elementare Daseinsverfassung zu begreifen und durchsichtig zu machen, ist in jedem Falle "Anregung" für ein pädagogisches Nachdenken, das nach einer realistischen Deutung pädagogischen Handelns sucht, die gleichwohl keinem "überwertigen" Realismus anheimfallen möchte. Denn das "Leibapriori" des Menschentums, wie es sich bei Plessner entfaltet, meint keine hämische Zurückstellung des Menschen in das Selbstgefüge der Natur, der er sich als "Herr" der Schöpfung und der Geschichte entwinden möchte und doch nicht kann, im Gegenteil: indem der Mensch ausdrücklich mit der Natur in Beziehung gesetzt wird, zeigt er sich als der Unbehauste der Natur, als derjenige, der in sich selbst und zu sich selbst wie zu dem, was ihn umgibt, immer wieder erneut ein `G l e i c h g e w i c h t` aufbauen muß und der dennoch in keinem seiner Gleichgewichte zur Ruhe kommt, weder in seinem Verhältnis zum Inneren noch zum Äußeren. In solcher Situation gibt es weder einen romantischen Rückzug noch eine materialistische Rückverrechnung menschlichen Daseins in die "Arme" oder in die "Teleologie" einer "Natur an sich". Schon die Tatsache, daß wir eine Natur "an sich" vorstellen, ~~träumen oder denken können, muß uns~~

darauf aufmerksam machen, daß wir n i c h t von unserem "Wesen" her ungebrochene Natur sind. Welche Folge das für den p ä d - a g o g i s c h e n Blick auf die nachwachsende Generation haben muß, versuchten wir anzuzeigen. Mit einem Wort: Dieser Blick darf auch in den jungen Menschen nicht hineinprojizieren, was dem "hinter sich gekommenen" Dasein unmöglich ist, nämlich einen Status vollkommener Naturinnigkeit, der sich später, durch welches Mißgeschick auch immer, in Gebrochenheiten zersetzt. Auch beim Kinde kann es kein "ungetrübtes" Selbstverhältnis geben, sondern höchstens ein Verschattetsein des Bewußtseins. Pestalozzis Hinweis auf den ersten Schrei, mit dem das Kind die ihm unterstellte Unbefangenheit verliere, gewinnt in dieser Blickbahn großes Gewicht. Denn dieser Schrei "signalisiert" bereits den Aufgang der ex-zentrischen Positionalität, des schmerzhaften Ungleichgewichts, aus dem es kein "Zurück" mehr gibt. Gewiß ist es der Auftrag der Eltern und Erzieher, durch pflegerisch-helfende Maßnahmen Gleichgewichte zwischen sich, dem Kind und seiner Welt fürsorgend herzustellen, aber keine pädagogische Handlung, sei sie auch noch so vollkommen, keine erzieherische Liebe, sei sie auch noch so selbstlos, vermögen es jemals, die Lebensantinomien aufzuheben, die menschliches Leben zwingen, sich selbst zu f ü h r e n und in seinen Gleichgewichts-entwürfen zu riskieren.

So erweist sich die Strukturformel exzentrischer Positionalität als Grundlegung eines Erziehungsverhältnisses, das diese selbst nicht überspringen und auflösen kann. Auch für das e r z i e h e - r i s c h e Verhältnis muß gelten, was für jedes Selbst- und Weltverhältnis des Menschen gilt: es steht im Zeichen der vermittelten Unmittelbarkeit. Auf das pädagogische Verhältnis bezogen bedeutet das, auch dieses kann niemals ganz unmittelbar sein. Der sehn- süchtige Widerspruch bleibt ohne Kraft. In Wahrheit gilt, das Verhältnis, das wir zur nachwachsenden Generation pädagogisch formulieren und praktizieren, bleibt gespannt durch die Gegensätzlichkeit des Wunsches nach Unmittelbarkeit und die kategorische Notwendigkeit, diese Unmittelbarkeit in vielfachen Vermittlungen suchen zu müssen, ohne sie letztlich zu erreichen. Man könnte darin ein elementares Sich-fremd-bleiben-müssen lesen, eine tiefgründende Unmöglichkeit, sich im gültigen Verstehen wechselseitig und auf Dauer zu

beheimaten. Doch der Mensch als derjenige, der sich selbst und anderen wesenhaft - oder nach Plessner "strukturbedingt" - fremd bleibt, also der Mensch als notorischer Fremdling ist nur auf den ersten und wohl sentimental Blick ein Schreckbild. Denn bei genauer Erwägung ist die existentielle Fremdheit des Menschen auch die Wesenschance der Selbstdefinition. Der notorische Fremdling ist der Freie, gewiß um einen hohen Preis - aber auch mit jener seltsamen, alles durchdringenden Gabe der Expression, der Gestaltung "nach seinem Willen". Daß sich der Mensch den Anderen, sich selbst und der Welt vermitteln muß, ist in der Sicht der Anthropologie Plessners nichts anderes als die Eröffnung der Praxis der Selbstbestimmung. Und auch diese wird insofern aus Absolutheitsträumen herunter geholt, als die Selbstbestimmung in universaler Expressivität eine Weise lebensnotwendiger Selbstobjektivierung in Worten, Werken und Taten ist und nicht etwa eine lebensferne Veranstaltung reinen Geistes. Sofern er expressiv, objektivierend verfährt, ist der Geist immer "unrein", immer im Modus eines Kompromisses. Aber nur das ist die Chance seiner Wirklichkeit und seiner Wirksamkeit. Geist ist nur als sich entfremdender möglich, und das gilt auch für die Selbstbestimmung, die sich an den Werken ihrer Expressivität erfährt. Jedenfalls gilt das für den Menschen in seiner Leibhaftigkeit. Plessner "entmystifiziert" den Geist, die Selbstbestimmung, die Freiheit. Das geht - gemessen an hochfliegenden - Wünschen nicht ab ohne Verluste, ist aber auch nicht bar jeder Prämie auf realistische Einschätzung. Das schwierige und in gewisser Weise wohl auch schwer erträgliche, das in Plessners antinomischen Grundgesetzen zum Ausdruck gebracht wird, ist die fundamentale **A m b i v a l e n z** menschlichen Daseins und Handelns - also: zu sein, was man ist, und doch nicht zu sein, was man ist; Leben zu haben und es doch nicht zu "besitzen", sich vielfältig zum Ausdruck bringen zu können und in den Ausdrucksgebilden doch keine Einheit und Ruhe zu finden, sich in Werken zu objektivieren und sich darin doch nicht feststellen zu können. Und die Ambivalenz des Daseins überträgt sich auf seine geschätztesten Begriffe. Freiheit zeigt ihr Doppelgesicht als Not- und Glückscharakter. Die Ambivalenz des Geistes wird zur Erfahrung seiner Doppeldeutigkeit als Blick auf den "Glanz" der Welt und als Selbsterkenntnis eigener Fremdheit. Die Ambivalenz der Selbstbestimmung zeigt ihren Doppel-

sinn in der Möglichkeit, sich zu verorten, zu bestimmen und in der Unmöglichkeit, die elementare Unbestimmtheit menschlichen Lebens jemals in solchen Bestimmungen aufzulösen.

Das "pädagogische Verhältnis" zwischen den Generationen kann davon nicht unbetroffen bleiben. Es ist selbst ein notwendig in sich gespanntes Verhältnis und ambivalent. Es ist Umgang verleiblicher Freiheiten miteinander, in denen immer auch das Moment der Fremdheit steckt; es ist spannungshafter Vollzug der Selbstbestimmung, die sich einlöst, indem sie auch mit dem Anderssein des Anderen rechnet, und das umso mehr, je länger die Lebenswege werden. Nie ist im pädagogischen Handeln, im pädagogischen Bezug Gleichgewicht vollendet, nie eine vollendete harmonische Synthese der Geister erreicht. Nicht aber deshalb, weil der Darwinismus sich in die pädagogische Dimension fortsetzt, sondern deshalb, weil es - zumindest nach Plessner - kein stabiles Gleichgewicht in exzentrischer Position geben kann. Alle institutionalisierten Formen der Erziehung sind Objektivationen pädagogischer Expressivität. Aber sie unterliegen dem Schicksal jeder anderen "Expression": indem der gestaltende Wille sich in ihnen entdeckt, macht er sich "erneut ans Werk" und gerade diese existentielle Unrast der Expressivität wird sich in dem Maße steigern, in dem die Differenz der Betroffenen als Unterschied ihrer Lebensgeschichten besonders deutlich wird. Hier vor allem wäre noch einmal an die Rolle des Möglichen und die Entdeckung der Kontingenz zu erinnern. Ist nicht der Blick auf die heranwachsende Generation und deren Blick auf die erwachsene geradezu ein "Paradefall" der Entdeckung je-eigener Kontingenz? Je unverständlicher der Generationenhabitus der Nachwachsenden für die "erziehende Generation" wird, umso mehr drängt sich dieser der Eindruck ihrer eigenen Zufälligkeit auf. In dem gedachten oder gesprochenen "ich verstehe die Welt nicht mehr" liegt eine Eröffnung eigener Kontingenz. Von ihr kann sich auch der Erzieher nicht freimachen. Und will er sich auf den Bestand der T r a d i t i o n berufen, will er sich darin sichern, so hätte er nach Plessner nicht begriffen, daß eben diese Tradition selbst ambivalent ist, nämlich zugleich geronnener A u s d r u c k und Anzeige einer K r a f t, die sich im Ausdruck von ihm befreit. Auch die Tradition ist eine Reihe von Kontingenzen und kein sicherer Schutz vor dem Einbruch des Möglichen. Allerdings, das bedeutet nicht, sie sei verzichtbar.

Wohl aber bedeutet es: sie ist eine Gestalt, in der sich der Mensch wieder fremd werden muß, um sich in erneuten Kontingenzen zu ergreifen.

Kennzeichnet die nur vermittelte Unmittelbarkeit auch das in Freiheit und Selbstbestimmung sich auslegende erzieherische Verhältnis, seine spezifische Zwischenmenschlichkeit anspannend, ist also auch dieses Verhältnis nicht ohne Vergegenständlichung und das heißt: nicht ohne notwendige Fremdheit und Verfremdung, allen humanitären Aufhebungstheoremen zum Trotz, so kann es nicht überraschen, wenn man sich verdeutlicht, wie auch die pädagogische Thematik der Didaktik in der Sicht der philosophischen Anthropologie Plessners nicht ohne verfremdende Vergegenständlichung auskommen kann, ja, wie sie gerade deren Darstellung ist. Didaktik, so sagt man, hat es vor allem mit den "Inhalten" von Unterricht und Erziehung zu tun, heute insbesondere - wenn auch nicht ausschließlich - mit elementarisierender Vermittlung von Wissenschaft. Fragt man aus Plessners anthropologischer Perspektive nach der Rolle der Wissenschaften und nach ihrer Relevanz für das existentielle Gleichgewichtsproblem, so müssen auch die Wissenschaften als Expressionen des verrückten menschlichen Weltverhältnisses eingeschätzt werden. Wissenschaften sind also Vergegenständlichungen, werkhafte Einlösungen exzentrischer Positionalität und ohne diese nicht denkbar. So betrachtet nehmen sie unter den kulturellen Leistungen keine Sonderstellung ein. Allerdings, man könnte und müßte (in Anrechnung unserer Zeitlage insbesondere) von pädagogischer Didaktik wissenschaftspropädeutische Orientierung fordern. Nur was heißt im Sinne der hier bedachten Anthropologie "Wissenschaftspropädeutik"? Sicherlich nicht allein: die lehrhaft organisierte Vermittlung von wissenschaftlichen Ergebnissen und Verfahren. Vielmehr bestünde "eigentliche" Wissenschaftspropädeutik in der grundsätzlichen Erschließung von Wissenschaft als einem menschlichen Ausdrucksphänomen. Das allerdings geht über Wissens- und Wissenschaftsvermittlung hinaus oder besser: hinter sie zurück. Wissenschaftspropädeutik würde vor allem zur Lehre vom Bewußtsein. Allerdings nicht zur Lehre vom "reinen" Bewußtsein, sondern vom Bewußtsein als **M o t i v** der Welt- und Selbstdistanz. Wissenschaft wäre, über alle eindrucksvolle Leistungen hinaus, vor allem elementares Indiz für menschliche Unbehaustheit und insofern für die daseinsmäßigen Folgen des Bewußtseins. In ihr charakterisiert

sich, recht bedacht, exzentrische Positionalität mit ihren Ausdruckszwängen besonders deutlich. Sie ist die methodologisierte Form der Vergegenständlichung und, sofern sie in dieser Perspektive "didaktisch rekonstruiert" wird, wiederum Hinweis auf die prekäre Gleichgewichtssituation, in der sich der Mensch von seiner "Natur" aus befindet. Die uns bewegende Frage allerdings, ob der Mensch sich nicht selbst in Wissenschaft verdingliche und sie daher zurückgeholt oder "aufgehoben" werden müsse, kann in Plessners Optik kaum eine sinnvolle Frage sein. Denn Verdinglichung, als Expression gleich ursprünglich mit der menschlichen Lebensform gesetzt, kann grundsätzlich nicht aufgehoben werden. Die Trennung von Subjekt und Objekt ist keine beliebig reduzierbare Veranstaltung des Geistes, sondern notwendige Erscheinungsweise lebendigen Bewußtseins. Allerdings, was wir als "bildungsmäßigen Umgang" mit Wissenschaft verstehen, gibt es als Problem für Plessner durchaus. Er ist alles andere als ein blinder Wissenschaftsoptimist. Nur müßte man sagen: Was gegenwärtig als Wissenschaftstheorie diskutiert wird, unter Pädagogen auch in der Hoffnung, darin wissenschaftsdidaktische Leitlinien zu finden, erscheint bei Plessner (vor allem in den "Stufen") primär als Frage der Wissenschaftsanthropologie. Und anthropologisch betrachtet ist Wissenschaft eine bestimmte Praxis der Vermittlung von Unmittelbarkeit, also auch und wesentlich Erscheinung der eigentümlichen grenzhaften Verfaßtheit "hinter sich gekommenen" Daseins. Insofern ergänzt philosophische Anthropologie auch nicht nur das, was Natur- und Geisteswissenschaften über den Menschen positiv ausmachen, sondern läßt wissenschaftliche Aussagen über ihren Inhalt hinaus als "strukturbedingte" menschliche Äußerungen allererst v e r s t ä n d l i c h werden. Der Mensch kann und muß, wenigstens auf einer bestimmten Stufe seiner historischen Entwicklung, Wissenschaft betreiben, weil seine ganze Lebensform auf Objektivierung "drängt". Wissenschaft ist ein historischer Spezialfall, moderne Wissenschaft eine bestimmte historische Erscheinung a p r i o r i s c h e r Vergegenständlichungsstruktur, die an allen menschlichen Gebilden abzulesen ist. Und insofern teilt sie auch das Schicksal aller Vergegenständlichungen, nämlich nur vorübergehend Bestand, in ihrem Kern aber offene Bewegung und Frage zu sein. Das aber ist entscheidend auch für eine didaktische Einschätzung des "Sinns" der Wissenschaft. Sie kann niemals Letztgewißheit und Letztorientierung verbürgen. Sie kann die wesenhafte Distanz, in der der Mensch zu sich

selbst, zum anderen und der Welt steht, n i c h t überbrücken. Im Gegenteil, als anthropologisches "Sinnphänomen" begriffen, kann Wissenschaft diese Distanz wiederum nur aufweisen, unterstreichen und die in ihr gewonnene Erkenntnis für vorübergehende "Konstruktionen" gesellschaftlichen und personalen Gleichgewichts nutzbar machen. Indem sich der Mensch durch die Wissenschaften hindurch und zwar nicht nur als Gegenstand, sondern in seiner Struktur vorstellt, können die Wissenschaften insgesamt zu einem Motiv der Selbsterkenntnis seiner Verfassung werden. Dann aber bewegt sich die positive Wissenschaftspropädeutik in Richtung einer anthropologischen Bildungspropädeutik. Und hier hätte eine Wissenschaftsdidaktik ihren eigentlichen Zielpunkt in dem, was man als Gewinnung der "a n t h r o p o l o g i s c h e n T r a n s p a r e n z" von Wissenschaft bezeichnen könnte. Damit wird die Bedeutung positiven Wissens über den Menschen durch Wissenschaft nicht abgewertet, wohl aber wird der mögliche Anspruch reduziert, daß sich darin Selbsterkenntnis erschöpfe.

Es wäre also die Frage nach dem anthropologischen Sinn von Wissenschaft, nach dem, was sie a l s Wissenschaft über den Menschen "verrät" - nämlich seine Selbstdistanziertheit, seine strukturelle Selbstfremdheit, seine permanente Selbstvermittlung, sein Gleichgewichtsproblem - worauf sich Wissenschaftsdidaktik zumindest a u c h verstehen müßte. Das alles ist beschlossen in der Forderung, Wissenschaft als "Expression" und nicht nur als produktorientiertes Verfahren zu begreifen. - Die von Plessner her in die Pädagogik ausgezogenen Linien verdichten sich nicht zu einer neuen pädagogischen "Konzeption". Das sollte nicht als Mangel registriert werden. Gerade in jüngster Zeit haben "Konzeptionen" mit schleichend dogmatischen Geltungsansprüchen in der Pädagogik den Markt öffentlichen Meinens im Stile eines intellektuellen Modesalons beherrscht. An modischer Kreativität herrschte kein Mangel, wohl aber an schöpferischer Kontinuität. Deren Zeichen aber ist es, sich ohne voreilige Originalitätssucht auf die Geschichte des Denkens einzulassen. Sofern diese mehr Erfahrung speichert, als es dem "eigentlichen" Selbstwertgefühl schmeichelt, mag es immer etwas demütigend sein, erkennen zu müssen, daß die Welt "durchaus nicht auf ihre pädagogische Wiedergeburt wartet." Das sollte uns nicht mutlos werden lassen - nur etwas vorsichtiger und umsichtiger im Umgang

mit unseren konzeptionellen Ansprüchen. Zu solcher Vorsicht kann das Studium des skeptischen Realismus bei Plessner beitragen - mit seinem Hinweis auf das menschliche "Leibapriori" ebenso wie mit seiner Aufdeckung der eigentümlichen menschlichen Gebrochenheit, als welche Bewußtsein Wirklichkeit hat, wie aber auch mit seiner notwendigen Verbindung von expressiver wissenschaftlicher und philosophischer Welt- und Selbstzuwendung. Letztlich unterstreicht Plessner die alte Erkenntnis, daß der Mensch nie p e r f e k t sein kann, daß er immer wieder - im negativen wie im positiven Sinne - für eine Überraschung gut ist. Daran hat auch der pädagogische "Wille zur Konzeption" seine Grenze. Und man muß sich vor Augen halten: Jede noch so "human" gemeinte Erziehungstheorie, die die Frage nach dem Menschen endgültig beantworten möchte, endet zwangsläufig in der Inhumanität eines Dogmatismus oder gar eines die Geschichte enteignenden Terrorismus der sublimeren Spielart. Daß wir zu uns selbst in Distanz gesetzt sind, daß wir "neben", "über" und "hinter" uns stehen, daß wir aufgrund dieser "Positionalität" niemals endgültig in Übereinstimmung mit uns selbst sind, muß auch die Pädagogik als uneinholbare Bedingung ihres Handelns respektieren. Sie kann sich nur dann als eine Sisyphus-Disziplin begreifen und bemitleiden, wenn sie dafür blind wird. Sonst aber wird sie sich der Utopie verweigern, den Menschen irgendwann einmal aus der Selbstfremdheit, die auch seine Freiheit ist, herauszuführen und mit sich selbst versöhnen zu können.

Es ist nicht möglich, unsere Anfragen und Rückfragen zu Plessners philosophischer Anthropologie in pädagogisch relevanten "Ergebnissen" zusammenzufassen. Es war allerdings auch von Anfang an nicht die Absicht, dem zweifelhaften Brauch zu folgen, handfeste philosophisch-anthropologische Aussagen zum Gebrauch der Pädagogik abzudestillieren. Wir suchten vielmehr den D i a l o g in der Überzeugung, daß philosophische Anthropologie und Erziehungs d e n - k e n sich aus gleicher krisenhafter geschichtlicher Erfahrung aufeinander zu bewegen. Auch wenn im Gange nach-denkender Interpretation der anthropologischen Strukturformel von Plessner es gelegentlich den Anschein haben konnte, als sei die "pädagogische Sicht" völlig in den Hintergrund getreten und erfülle nur noch eine Alibi-Funktion: die Tatsache, daß es immer auch um Grundprobleme

der Pädagogik ging, konnte demjenigen nicht verborgen bleiben, der sich aus der fatalen Rezeptions- und Anwendungshaltung des Pädagogen gegenüber dem Philosophen befreit hat. Die vorge- tragene "Darstellung" selbst - und das konnte an der "Interpre- tation" deutlich werden, verstand sich von Anbeginn an nicht als Plessner-Exegese, sondern als über Plessner vermittelter Beitrag zur Situationsanalyse unserer Zeit. Will man zu dieser Art des "Umgangs" mit einem Gedankenwerk und seinem Autor die Bestätigung durch eine Autorität einholen, so könnte man sich an Nietzsche erinnern, der in der 'Dritten Unzeitgemäßen Betrachtung' sagt: "Ich mache mir aus einem Philosophen gerade so viel, als er im- stande ist ein Beispiel zu geben." (Kröner, S.214) Und in der Tat: Plessner kann ein Beispiel sein - ein Beispiel für die imma- nente Pädagogik philosophisch-anthropologischen Denkens, die sich wenn nicht vieles trägt, nicht mehr oft entfaltet.

Diese Kopie wird nur zur rein persön- lichen Information überlassen. Jede Form der Vervielfältigung oder Ver- wertung bedarf der ausdrücklichen vor- herigen Genehmigung des Urhebers
© Egon Schütz