

Edmundo Balsemão Pires  
Burkhard Nonnenmacher  
Stefan Büttner-von Stülpnagel  
*Editors*

*R*elations  
of the Self

**Christoph Binkelman**  
*Berlin*

## **INDIREKTE DIREKTHEIT MENSCHLICHE SELBSTBEZÜGE ZWISCHEN NATUR UND KULTUR IN DER ANTHROPOLOGIE PLESSNERS**

Die geschichtliche Entwicklung von Theorien, die im Allgemeinen das Thema der Selbstbezüglichkeit von Systemen reflektieren, erweckt den Eindruck einer Dezentrierung: Auf die Vorstellung eines substantiellen Zentrums, eines Wesens, aus dem heraus die Selbstbezüglichkeit eines Systems aufgefasst werden muss, folgte die Ersetzung der Substanz durch das Subjekt, einen dynamischen Tätigkeitsvollzug. Inzwischen wurde auch das Subjekt qua steuerndes Zentrum erfolgreich verabschiedet. Jede Form von sich selbst regulierenden Systemen (ob Wirtschaftssystem, Ich oder natürlicher Organismus) wirft den sich stets fortschrittlich dünkenden Zweifel auf, dass die Annahme eines Zentrums, von dem aus jede Selbstbeziehung ausgehen und zu dem sie letztlich hinführen soll, antiquiert, hypostasierend, metaphysisch ist. Am fortschrittlichsten wäre es dann, selbstreferentielle Prozesse ohne Selbst zu konzipieren, wie es am Beispiel von Maschinen möglich wird. Zu Recht wird diese Erklärungsweise in die Nähe des Mechanismus gerückt.

Dagegen erheben sich immer wieder und gerade aktuell Ansprüche, deren Gemeinsamkeit darin besteht, an irgendeiner Form von Zentralität festhalten zu wollen, da Selbstreferentialität ohne Selbst – auf welche Weise auch immer – in die Irre führt. Es ist keine Nebensächlichkeit, dass ein zentrales Fundament des alltäglichen Lebens und im Zuge dessen ein wichtiger Glaubenssatz durch die Finanzkrise erschüttert wurde. So ist der Glaube an ein sich selbst regulierendes Wirtschafts- und Finanzsystem jäh zerbrochen; allenthalben werden Stimmen laut, die eine starke Politik, mithin die Rückkehr zu einer Art zentraler Selbstbestimmung, fordern. Von rein theoretischer Relevanz scheint hingegen der strukturell analoge Einwand gegen die andere zentrale Glaubensrichtung unserer Zeit, nämlich die naturwissenschaftlich-technische Behandlung der Wirklichkeit. Auch im Fall von Lebewesen und dem Menschen stellt sich die Frage, ob mechanistische, darunter auch kybernetische oder autopoietische Modelle zur Erklärung vollkommen ausreichen. Vor allem von Seiten ethischer Probleme werden die Gefahren mechanistischer Theorien im praktischen Sinne virulent.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Vgl. vom Vf.: „Leben und leben lassen. Zum Stellenwert der Philosophie zwischen Lebenswissenschaften und Lebenswelt“. In: C. F. Gethmann (Hg.): *Lebenswelt und Wissenschaft*. Akten des XXI. Deutschen Kongresses für Philosophie. Erscheint 2010.

Ich möchte mich im Folgenden ausschließlich um den Menschen kümmern, da ich glaube, dass er es besonders nötig hat. Es geht um die Frage, ob der menschliche Selbstbezug aus einem Zentrum heraus oder ohne Zentrum geschieht. Eine interessante Vermittlungsposition zwischen den alternativen Konzeptionen stellt m. E. die Philosophie von Helmuth Plessner her. Sie bestimmt das menschliche Selbst als exzentrisch oder präziser: als exzentrische Positionalität. Schon der Name lässt ahnen, dass das Selbst nicht bloß das Zentrum menschlicher Existenz darstellt, sondern auch irgendwie außerhalb dieses Zentrums (nämlich ex-zentrisch) positioniert ist. Dementsprechend bestimmt Plessner die Bezüge oder Tätigkeiten des Selbst auf zweifache Art: als zentripetal und als zentrifugal, sie erstreben und fliehen das Zentrum. Diese beiden Tätigkeiten, die konkreter: Bewusstsein und Expressivität genannt werden, dokumentieren einerseits die Zugehörigkeit des Menschen zur Natur, andererseits seine Kultur schaffende Macht. Das Selbst positioniert sich mithin zwischen Natur und Kultur; allein dadurch gewinnt es überhaupt einen Selbstbezug.

Diesen Sachverhalt gilt es im Folgenden darzustellen: *Erstens* (I) wird der Begriff der exzentrischen Positionalität, also des menschlichen Selbst, in Bezug zur Natur, den leblosen und lebendigen Dingen, gesetzt. *Zweitens* (II) folgt die Darstellung der genuin menschlichen Tätigkeits- oder Erfahrungsbereiche, von Bewusstsein und Expressivität. *Drittens* (III) wird diese phänomenologische Ebene durch die Frage nach deren Möglichkeitsbedingungen (also die transzendente Ebene) ergänzt, um den Selbstbezug nicht nur in der Lebenswelt zu beschreiben, sondern wissenschaftlich zu begründen. Der rote Faden, der die folgenden Überlegungen durchzieht, besteht in Plessners Deutung des Selbstbezugs als einer dialektischen Beziehung der vermittelten Unmittelbarkeit oder auch: indirekten Direktheit, die nicht nur Prinzip der Wirklichkeit als ganzer ist, sondern vor allem den Grundzug menschlicher Existenz, egal ob in natürlichen oder kulturellen Bezügen, bezeichnet. Der Begriff der Dialektik bezieht sich dabei vor allem auf das Hegelsche Vorbild, zu welchem Plessners Variante einige Parallelen, aber auch Unterschiede aufweist, wie am Rande dieser Abhandlung zu zeigen sein wird.

## I

Die exzentrische Positionalität steht im Mittelpunkt von Plessners naturphilosophisch-anthropologischen Überlegungen zur menschlichen Selbstbezüglichkeit, wodurch der Mensch zugleich im Naturreich verortet und über dieses hinaus ist. Stark vereinfacht ist es die Positionalität, welche die Kontinuität mit der Natur stiftet, während die Exzentrik, die exzentrische Ausgestaltung der Positionalität, den Menschen über die Natur erhebt. Was mit dieser recht formalen Beschreibung gemeint ist, soll durch eine kurze Skizzierung des Weges von Plessners Werk *Die Stufen des Organischen und der Mensch* dargetan werden.

Die zwei wesentlichen Intentionen dieses Werkes bestehen in der Auffindung von prinzipiellen Gemeinsamkeiten und Unterschieden zwischen unbelebten und belebten Entitäten sowie zwischen pflanzlichen, tierischen und menschlichen Lebewesen. Den Begriff der Positionalität, der diese Funktion erfüllen wird, entwickelt Plessner aus einer Vorstellung, die sowohl lebensweltliche Plausibilität besitzt, als auch im Kontext der wissenschaftlichen

Problematik steht: Plessner legt den Fokus auf die Verhältnisbestimmung von Innen und Außen bzw. von Innerlichkeit und Äußerlichkeit in Bezug auf leblose Dinge, Lebewesen und Menschen. Will man anhand des Verhältnisses von Innen und Außen die Stufen des Anorganischen, Organischen und Humanen zugleich unterscheiden und in eine kontinuierliche Abstufung setzen – wie es Plessners Intention entspricht –, dann gelingt dies vor allem durch den Begriff der *Grenze*. Die Begriffe Innen, Außen und Grenze stellen somit das Instrumentarium dar, mit dem Plessner seine Untersuchung durchführt.

Den wissenschaftlichen Ausgangspunkt findet er in Descartes' dualistischer Opposition von *res cogitans* und *res extensa*, die Innen und Außen radikal voneinander scheidet. Das psychische Innenleben, das durch Kategorien wie Selbstbezüglichkeit und Tätigkeit charakterisiert werden kann, steht einer Äußerlichkeit gegenüber, die auf passive, leblose Weise den Gesetzen der Mechanik unterworfen ist. Die cartesische Reduzierung von pflanzlichem und tierischem Leben auf rein physikalische Phänomene folgt für Plessner aus dem Fehlen eines geeigneten Zugangs zu deren Innenleben: „Psychologie [...] ist nur da möglich, wo Psychisches direkt fassbar wird, letzten Endes also in der introspektiven Selbstbeobachtung eines jeden Menschen, der in dieser Reflexion nur ihm allein unmittelbar sichtbare Phänomene findet.“<sup>2</sup> Eine raffinierte Konsequenz des cartesischen Reduktionismus siedelt Plessner in der Umwelttheorie von Jakob Johann von Uexküll an, der eine „objektive, alle Anlehnungen an psychologische Begriffe meidende Terminologie der Lebensforschung“, also Biologie statt Tierpsychologie fordert. Das Umweltverhalten des Tieres kann man im Gegensatz zur ominösen Seele *beobachten*; es folgt dem Reiz-Reaktionsschema und löst die statische Dualität von Innen und Außen in das dynamische Verhältnis des Umweltverhaltens auf. Statt einer metaphysischen Hypothese ermöglicht es die „Erklärung des uns sichtbaren Gebahrens der Tiere aus sinnlich wahrnehmbaren Faktoren“.<sup>3</sup> Durch diese Maßnahme vermag man Lebewesen auf eine komplexe mechanistische Weise zu beschreiben, insofern steht Uexküll noch in der Tradition von Descartes, auch wenn er dessen statischen und linearen Mechanismus dynamisiert und kontextualisiert bzw. vernetzt.

Einerseits schließt sich Plessner dieser Transformation an, indem er sein Verständnis von Leben im je spezifischen Umweltverhalten verortet. Andererseits kritisiert er die vorschnelle Aufopferung des Innenlebens der Tiere. Insbesondere der Begriff des Bewusstseins leistet Plessner zufolge eine wichtige Funktion, da er nämlich die Erklärungslücke zwischen dem „Eigensystem des Leibes und der Umwelt“ zu überbrücken erlaubt.<sup>4</sup> Die Möglichkeit der Reizaufnahme bei Lebewesen kann nicht anders als durch die Annahme des Bewusstseins erklärt werden. Anders gesagt, erlaubt nur ein Konzept wie dasjenige des Bewusstseins, überhaupt eine Unterscheidung von Eigensystem und Umwelt, hinter der ja erneut eine Differenzierung in Innen und Außen stattfindet, aufrechtzuerhalten. Ohne diese Annahme müssten sich beide Aspekte entweder in die oberflächliche Einheit reiner Äußerlichkeit verflüchtigen – dann gäbe es keine Legitimation der Unterscheidung von Innen und Außen

---

<sup>2</sup> Helmuth Plessner: *Die Stufen des Organischen und der Mensch*. Gesammelte Schriften Bd. IV. Hrsg. v. G. Dux u.a. Darmstadt 2003. S. 106f.

<sup>3</sup> Ebd. S. 107.

<sup>4</sup> Ebd. S. 111f.

mehr. Oder man könnte eben keine Verbindung von Innen und Außen erklären und hätte das cartesische Problem auf anderer Ebene wieder hergestellt. Daraus folgt ebenso eine Definition des Bewusstseins, die dieses nicht zu einer metaphysischen Entität stilisiert und vollständig aus dem Außenbezug löst. Stattdessen ist zu konstatieren: „Bewusstsein ist nur diese Grundform und Grundbedingung des Verhaltens eines Lebewesens in Selbststellung zur Umgebung.“<sup>5</sup>

An der Begrifflichkeit des Innen und Außen zur Beschreibung des Lebendigen hält Plessner fest, indem er sie mit Uexküll dynamisiert und die Innerlichkeit gegen Uexküll in Gestalt des Bewusstseins, verstanden als *psychische* Eigenschaft, beibehält. Wie schon Uexküll das tierische Umweltverhalten in Reiz und Reaktion, Merk- und Wirkweise, aufspaltet, so transformiert Plessner die Bereiche Innen und Außen in die dynamischen Konzepte der Bewegung nach Innen (Bewusstsein) und der Bewegung nach Außen (Handeln), in die zentripetale und zentrifugale Bewegung oder Tätigkeit. Ein Lebewesen nimmt seine Umwelt wahr, was einer Bewegung von Außen nach Innen entspricht, und handelt auf diese Umwelt, von Innen (dem Triebleben) nach Außen (zur Trieberfüllung). Damit indes die Wiedereinführung der Innerlichkeit nicht erneut dem naturwissenschaftlichen Verdikt anheim fällt, ein Relikt alter Metaphysik zu sein, muss Plessner ihre Beobachtbarkeit demonstrieren. Und just an dieser Stelle tritt der Begriff der *Grenze* auf den Plan.

Ganz allgemein betrachtet stellt die Grenze den Übergang oder die Zwischensphäre zwischen Innen und Außen dar. „Um an einem Gebilde die Richtung nach Innen von der Richtung nach Außen unterscheiden zu können, muss an ihm etwas gegeben sein, welches gegen den Richtungsunterschied selbst neutral ist und den Ansatz in der einen oder der anderen Richtung erlaubt. [...] Insofern die richtungsneutrale Zone selbst kein Gebiet einnehmen darf, welches die Ausschließlichkeit des Richtungsgegensatzes an dem betreffenden Gebilde aufhobe und neben das Außen und Innen ein real aufweisbares Zwischen setzte, ist sie *Grenze*.“<sup>6</sup>

Kraft dieses Begriffes schafft sich Plessner eine Möglichkeit, Lebloses vom Lebendigen zu unterscheiden. Für *leblose* Dinge besitzt die Grenze die Bedeutung der räumlichen Kontur oder Gestalt; sie ist der virtuelle, also nicht real-anschauliche Übergang, an welchem das Ding endet und andere Dinge anfangen. Sie gehört weder dem einen noch den anderen Dingen real an. Ganz anders bei *Lebewesen*, für welche die Grenze wesenskonstitutiv ist. Die Grenze wird zu einer Tätigkeit (Vollzug) des Lebewesens, womit dieses sich von seiner Umwelt und anderen Lebewesen abgrenzt und zugleich darauf bezieht. Diesem Grenzverhalten liegen eine zentrifugale und eine zentripetale Tätigkeit zugrunde. Während ein Ding die Grenze als räumliche Begrenzung an sich *hat, ist* das Lebewesen die Grenze, die sich zwar auch an der räumlichen Kontur zeigt, aber im Wesentlichen durch die Tätigkeiten des Lebewesens anschaulich hervortritt.<sup>7</sup>

---

<sup>5</sup> Ebd. S. 112.

<sup>6</sup> Ebd. S. 150f.

<sup>7</sup> Ein schönes Beispiel, bei welchem beide Aspekte zusammenfallen, stellt die *Haut* dar, die zugleich eine räumliche Abgrenzung als auch der lebendige Durchgang zentrifugaler und -petaler Bewegungen ist.

Der Begriff des Grenze-Seins charakterisiert für Plessner das Lebendige schlechthin. Zur Differenz von Pflanze, Tier und Mensch, die sich auch im unterschiedlichen Grenzverhalten aufzeigen lassen muss, gelangt Plessner über eine divergierende Bestimmung der beiden Bewegungsrichtungen. Im engen Zusammenhang mit den Grenzbegriff steht noch ein weiterer Begriff, der zur Definition des Lebendigen gehört: derjenige der *Positionalität*. „Hierunter sei derjenige Grundzug eines Wesens verstanden, welcher einen Körper in seinem Sein zu einem gesetzten macht. [...] Der bei den nicht lebendig erscheinenden Dingen lediglich als Richtpunkt, als X der Prädikate gegebene Kern erhält bei den lebendigen den Charakter des Gesetzseins.“<sup>8</sup> Unter dieser Bestimmung begreift Plessner eine Art von Selbstbezüglichkeit des Lebendigen, die sich bei Pflanze, Tier und Mensch jedoch unterschiedlich ausprägt.

Allgemein gesprochen unterscheiden sich die jeweiligen Stufen durch eine Zunahme der Abgeschlossenheit und Zentralität des eigenen Systems gegenüber der Umwelt: Während die Pflanze vollkommen in ihrer Umwelt aufgeht, da die Reiz-Reaktions-Kette unmittelbar verläuft, wird beim Tier und mehr noch beim Menschen diese Kette durch das Subjekt (das Zentrum) gesteuert und damit *vermittelt*: Was im Bewusstsein des Lebewesens auftritt, unterliegt der Selektion des Subjekts, die auch deshalb nötig ist, weil das Umfeld eine immer größere Mannigfaltigkeit gewinnt, d.h. die Reizmöglichkeiten zunehmen oder die Fixierung auf bestimmte Reize abnimmt. Über diese Vermittlungsleistung steht das Lebewesen jedoch im *direkten* Kontakt mit der Umwelt.

Diesen Sachverhalt der gleichzeitigen Vermitteltheit und Direktheit des Kontaktes mit der Realität fasst Plessner folgerichtig im Konzept der *indirekten Direktheit* oder vermittelten Unmittelbarkeit zusammen. Schon das leblose Ding weist diesen Zug auf, da es nur vermittelt über seine Eigenschaften als Dingkern existiert: „Jedes in seinem vollen Dingcharakter wahrgenommene Ding erscheint seiner räumlichen Begrenzung entsprechend als kernhaft geordnete Einheit von Eigenschaften. [...] An ihm hängen die Eigenschaften, in denen [...] es] selbst manifestiert ist.“<sup>9</sup> Im Falle des Lebendigen wird die indirekte Direktheit dynamisch und reflexiv, wie bereits anhand der Grenze dargestellt wurde, die sowohl die Abgrenzung zur Umwelt veranlasst als auch gerade dadurch den Kontakt gewährleistet: Grenze als aktive Abgrenzung und Übergang.

Beim Menschen gestaltet sich die Positionalität nun zusätzlich exzentrisch. Was ist darunter zu verstehen? „Das Tier lebt aus seiner Mitte heraus, in seine Mitte hinein, aber es lebt nicht *als* Mitte.“<sup>10</sup> Die Mitte oder das Zentrum kennzeichnet den Standort des Tieres, von wo aus es zu seiner Umwelt und seinem eigenen Körper Distanz findet, indem es sie erlebt und zum Teil beherrscht. Trotz seiner Stellung im Zentrum vermag es aber nicht, sich dieses Zentrums selbst bewusst zu werden, da ihm die volle Reflexivität seines Tuns und Seins fehlt. Dem Tier eignet zwar Bewusstsein (es erlebt), aber kein Selbstbewusstsein (es erlebt nicht sein Erleben). Erst im Menschen wird sich die positionale Mitte, sein Aktzentrum, transparent, da er ferner „in das in seine eigene Mitte Gesetzsein gesetzt ist.“<sup>11</sup>

---

<sup>8</sup> Ebd. S. 184.

<sup>9</sup> Ebd. S. 128f.

<sup>10</sup> Ebd. S. 360.

<sup>11</sup> Ebd. S. 362.

Doch wodurch wird dieses letzte Setzen sonst vorgenommen, wenn nicht durch das sich konstituierende Ich selbst, das darin seine Identität schafft: „Wie schon Fichte erkannt hat, gibt es diese [die Identität desjenigen, der im Zentrum steht, also des Ich; CB] nur, sofern sie von demjenigen, der mit sich als identisch angenommen wird, vollzogen wird. Dieses sich selber Setzen allein konstituiert das Lebenssubjekt als Ich oder die exzentrische Positionalität.“<sup>12</sup>

Die Exzentrizität der menschlichen Position besteht darin, dass das Ich über sein Stehen in der Mitte hinaus sein muss, um gerade dieses Stehen „festzustellen“. Der neue Standpunkt lokalisiert sich im bewussten Stehen in der Mitte als dem Aktzentrum des Menschen, von wo aus das eigene seelische Innenleben wie auch die Außenwelt in objektiver Stellung betrachtet werden können. Allein die Mitte selbst ist nicht mehr objektivierbar, da sie gewissermaßen denjenigen Ort ausmacht, von dem her jedwede Objektivierung geschieht. Sie ist der „nicht mehr objektivierbare, nicht mehr in Gegenstandsstellung zu rückende Subjektpol.“<sup>13</sup> An dieser Mitte wie schon am leblosen Dingkern besitzt die mechanistische Erklärungsweise ihre Beschränkung, da diese nicht mehr objektivierbar sind, sondern höchstens – im Falle der Lebewesen – performativ einholbar sind. Dennoch insistiert Plessner darauf, diese Mitte nicht im Sinne einer metaphysischen Realität zu verselbstständigen, da die Mitte nur im anschaulichen Vollzug des Grenze-Seins (oder des Umweltverhaltens) besteht.

Der Subjektpol ist das Zentrum der Tätigkeiten, durch welche ein Lebewesen im Austausch mit der Umwelt bzw. der Realität steht. Um die exzentrische Positionalität als genuin menschliche Grenzbeziehung zu konkretisieren, empfiehlt sich deshalb ein Blick auf die zentrifugale und zentripetale Tätigkeitsstruktur des Menschen, die beide die indirekte Direktheit in höchster Reflexivität verkörpern.

## II

Die spezifische Ausprägung der menschlichen Positionalität offenbart sich in der Eigenart der dazu gehörigen Tätigkeitsformen. Die oben erwähnte Zunahme der Abgeschlossenheit und Zentralität der natürlichen Systeme gegenüber ihrer Umwelt erreicht im Menschen ihren Höhepunkt, was sich anhand der beiden Tätigkeiten zeigen lässt: Die zentripetale Tätigkeit, die Plessner gegen Uexküll bereits für das tierische Leben als Bewusstsein bezeichnet wissen will, schließt sich beim Menschen zur vollständigen *Bewusstseinsimmanenz* ab. Die exzentrische Form der zentrifugalen Tätigkeit begründet die menschliche *Expressivität*. Die spezifische Form menschlicher Tätigkeiten oder Erfahrungen kreisen folglich um Bewusstseinsimmanenz und Expressivität. Um diese konkreten Bereiche menschlicher Existenz zu beschreiben, werden wir mit Plessner in diesem Kapitel eine konkrete „phänomenologische“ Darstellung versuchen, die sich um eine Darstellung der lebensweltlichen Vollzüge des Menschen bemüht. Im nächsten Kapitel folgt die „transzendente“ Dimension, die sich mit den Möglichkeitsbedingungen der im phänomenologischen Teil geäußerten theoretischen Aussagen über den Menschen auseinandersetzt. Diese Unterscheidung wird im Folgenden weiter erklärt werden.

---

<sup>12</sup> Ebd. S. 401.

<sup>13</sup> Ebd. S. 363.

Widmen wir uns zunächst der zentripetalen Tätigkeit, der Bewusstseinsimmanenz. Die exzentrische Positionalität ermöglicht dem Menschen anders als dem in seinen lebendigen Vollzügen aufgehenden Tier, ein Bewusstsein der eigenen Lebendigkeit und sogar der Grundzüge des Lebendigen überhaupt, d.h. der Lebendigkeit, zu gewinnen. Dieses Bewusstsein ist indes nicht bloß eine weitere Zutat zum Leben, ein Epiphänomen oder dergleichen, sondern führt zu einer kapitalen Transformation des Lebens im Menschen. Oder anders gesagt: Das Bewusstsein ist selbst Ausdruck dieser transformierten Lebendigkeit. Im vorherigen Kapitel wurde die Lebendigkeit am spezifischen Grenzverhalten lebendiger Entitäten festgemacht: der Vollzug indirekter Direktheit oder vermittelter Unmittelbarkeit. Nun geht das Tier in diesem Vollzug restlos auf und wird sich infolgedessen der Tatsache nicht bewusst, dass sämtliche Inhalte der Umwelt qua Inhalte seines Bewusstseins (durch sein Zentrum) vermittelt sind. Der Mensch existiert hingegen als *bewusste* indirekte Direktheit, da er zusätzlich zum lebendigen Vollzug ein Wissen davon besitzt. Lapidar ausgedrückt kommt zum Bewusstsein Selbstbewusstsein, das dem Tier abgeht, hinzu.

Diese Aussage führt indes zu einigen Schwierigkeiten, wenn sie nicht differenzierter aufgefasst wird. Man könnte der Meinung sein, der Mensch verfüge über Bewusstsein und Selbstbewusstsein wie über zwei voneinander getrennte Besitztümer. Diese irriige Auffassung ist Plessner zufolge Ursache der Entstehung zweier sich feindlich gesonnener philosophischer Lager. Denn je nach Betonung eines Aspekts – des Bewusstseins- oder des Selbstbewusstseinsaspekts – entscheidet sich die philosophische Position: Realismus oder Idealismus. Durch sein *Bewusstsein* erfährt der Mensch den Realkontakt mit den Dingen – ähnlich wie das Tier gibt es für ihn keine Vermittlung, er ist unmittelbar bei den Dingen in der Welt. Aus dieser Evidenz des unmittelbaren Realkontaktes, die Plessner einem rein „intendierenden Bewusstsein“ attestiert, das in seinem Bezug auf das Intendum vollkommen aufgeht, resultiert letztlich die realistische Position. Daneben erwächst dem Menschen aus dem Selbstbezug seines Bewusstseins, kurz: dem *Selbstbewusstsein*, ein ebinsol folgenreichtes Wissen: „Er entdeckt seine Immanenz. dann wagt er. Er sieht, dass er faktisch nur Bewusstseinsinhalte hat und dass, wo er geht und steht, sein Wissen von den Dingen sich als Etwas zwischen ihm und die Dinge schiebt.“<sup>14</sup> Eine mögliche Konsequenz dieser Evidenz des „reflektierenden Bewusstseins“ besteht darin, die erste Unmittelbarkeit des Bewusstseins aus der Selbstvergessenheit der Reflexion zu erklären: „Das Auge vergisst sich notgedrungen, wenn es sieht. [...] Darum kommt es notwendig zu diesem Schein der Unmittelbarkeit, von dessen Haltlosigkeit uns die Reflexion überzeugt.“<sup>15</sup> Diese Argumentation nimmt der Idealismus auf, wenn er die „Naivität“ der realistischen Position kritisiert.

Auf theoretischer Ebene entstehen Plessner zufolge aus der Evidenz des Bewusstseins und derjenigen des Selbstbewusstseins bzw. aus der Evidenz des intendierenden und des reflektierenden Bewusstseins zwei zentrale philosophische Positionen, die stets in anderen Gestalten wiederkehrend die Auseinandersetzungen in der Philosophie von der Antike bis heute dominieren. Zu Plessners eigener Zeit, dem ersten Drittel des 20. Jahrhunderts, zeigt sich diese Opposition insbesondere in zwei zentralen philosophischen Richtungen: der

---

<sup>14</sup> Ebd. S. 405.

<sup>15</sup> Ebd. S. 406.



Phänomenologie und der durch den Neukantianismus präsenten Transzendentalphilosophie. Wie aus den wenigen Andeutungen ersichtlich wird, bemüht sich Plessner, bereits die Grundlage zu untergraben, die eine Opposition dieser Richtungen sinnvoll macht: Die Trennung von Direktheit und Indirektheit des Bewusstseins, die sich in der Betonung des lebensweltlichen Realkontaktes (bzw. der Wesensschau) durch die Phänomenologie oder der wissenschaftlichen Reflexion durch die Transzendentalphilosophie prolongiert, ist ungültig.<sup>16</sup> Infolgedessen strebt Plessner in den *Stufen* die Verbindung zentraler Aspekte beider Theorien an. Dies verhindert nicht – das ist nun meine These –, dass Plessner beide Richtungen in den unterschiedlichen Teilen seiner Theorie anders gewichtet: Während die Phänomenologie bei der in diesem Kapitel zu behandelnden Untersuchung der konkreten Tätigkeits- und Erfahrungsbereiche des Menschen vorherrscht, erhält in der Metareflexion die transzendente Ebene größeres Gewicht – dies wird im nächsten Kapitel zu zeigen sein. Damit ergibt sich gewissermaßen aus dem jeweiligen Gegenstandsbereich – Lebenspraxis bzw. Theorie –, welches methodische Übergewicht vorherrscht. Dieses Übergewicht darf jedoch keineswegs den jeweiligen anderen Aspekt gänzlich ausblenden. Man könnte so zwischen einem real-idealistischen und einem ideal-realistischen Vorgehen unterscheiden.

Was ist nun konkret darunter zu verstehen, dass beide Aspekte, Direktheit und Indirektheit, Unmittelbarkeit und Vermittlung, untrennbare Züge des einen menschlichen Bewusstseins sind? Plessner zufolge gehen Realismus wie Idealismus „in die Irre“, da sie entweder einseitig die Direktheit oder die Indirektheit des Realitätskontaktes des Bewusstseins höher einschätzen. Entgegen der Annahme des Realismus schafft der Idealismus kein rein wissenschaftliches Erkenntnisproblem, indem er die Bewusstseinsimmanenz vertritt. Schon das natürliche, d.h. lebensweltliche Bewusstsein weiß um die Immanenz seiner Inhalte. Indes bedeutet dieses Wissen keinen Bruch mit der Realität, die dann nur noch in der Schwundform des Dinges an sich Beachtung fände. Vielmehr stellt dieses Wissen um die Immanenz den unmittelbaren Kontakt überhaupt erst her. „Die Stärke des neuen Realitätsbeweises beruht darauf, dass er die *Immanenzsituation des Subjekts als unerlässliche Bedingung für seinen Kontakt mit der Wirklichkeit* begreift.“<sup>17</sup>

Zur Erklärung dieser paradox anmutenden These Plessners ist ein kurzer Rückblick auf die tierische Lebensform unerlässlich: Ein Tier weiß nicht um die Vermitteltheit seiner Bewusstseinsinhalte. Es nimmt sie in ihrer quasi-unmittelbaren Realität wahr. Unser reflexiver Zugriff auf diese tierischen Wahrnehmungsprozesse in der Biologie (aber auch schon der Philosophie) ermöglicht uns die Einsicht, dass diese Realität nicht im Sinne einer objektiven Welt aufzufassen ist. Tiere haben ihre je spezifische Umwelt, die den Selektionen des tierischen Systems unterliegt, mithin davon (mit-)konstituiert ist. Der Mensch hingegen,

---

<sup>16</sup> Diese stark schematische Unterteilung in Realismus und Idealismus sowie deren geschichtliche Gestalt in Phänomenologie und Transzendentalphilosophie soll nicht darüber hinwegtäuschen, dass bereits diese Positionen selbst Versuche unternehmen, die starre Entgegensetzung zu überwinden – man denke etwa an Husserl. Mehr noch: Letztlich muss jede Position beweisen, dass sie die Entgegensetzung überwindet, um selbst den Wahrheitsanspruch erheben zu können. Diese Thematik wird vor allem in der Zeit des Deutschen Idealismus diskutiert. Zu Fichtes Behandlung von Idealismus und Realismus vgl. vom Vf. „Der Weg zum absoluten Wissen. Die Funktion der Prolegomena in der Wissenschaftslehre 1804/II“. In: J.-Ch. Goddard, A. Schnell (Hg.): *L'être et le phénomène* (Fichte-Tagung Poitiers 2004). Paris: Vrin 2009. S. 99-109.

<sup>17</sup> Plessner: *A.a.O.* S. 407.

dadurch dass er um die Vermitteltheit seiner Inhalte weiß, verfügt über die Fähigkeit, statt der Umwelt eine (objektive) Welt zu haben.

Wie ist dieser Übergang möglich? Damit der Mensch die von sich und seiner Triebstruktur unabhängigen Gegenstände erkennen kann, bedarf er zunächst des Wissens um den Erscheinungscharakter seiner Vorstellungen. Er deutet sie als Ansichten auf den Gegenstand *an sich*. Jeder erfahrene Transzendentalphilosoph sieht sofort ein, dass es sich bei Plessners Rede von Dingen an sich und Erscheinungen des Bewusstseins nicht um die transzendente (etwa Kantische), sondern um eine empirisch-phänomenologische Hinsicht handelt: Durch meine Wahrnehmungen eines Tisches erkenne ich den Tisch als Ding an sich, indem ich um den Erscheinungscharakter meiner Tisch-Vorstellungen weiß. Hinter dem Tischerscheinen tut sich der Tisch an sich auf.<sup>18</sup>

Aber bleibt damit das Subjekt nicht doch in der Immanenz seiner Bewusstseinssetzungen, da ja auch der Tisch an sich im Bewusstsein gesetzt ist? Hier folgt nun ein quasi-hegelscher Einwand gegen diese Vermutung, wie er in der *Phänomenologie des Geistes* im Verhältnis vom Bewusstseins- zum Selbstbewusstseinskapitel virulent wird und den Übergang zum Vernunftkapitel bedingt. Bereits zu Beginn der *Stufen* hat Plessner gezeigt, dass das leblose Ding an sich selbst die Struktur indirekter Direktheit besitzt, nämlich als ein Ding, das nur vermittelt durch seine Eigenschaften es selbst ist. Wenn gerade betont wurde, dass die Erscheinungen des Dinges aus der Perspektivität des Bewusstseins hervorgingen und deshalb nicht das Ding an sich erfassen, so ist diese Erklärung einseitig „subjektiv-idealistisch“ und damit falsch. Die Erscheinungen sind das Äußere des Dingkernes selbst, nämlich dessen Eigenschaften, worüber das Innere (der Dingkern oder kurz: das Ding an sich) überhaupt erst das sein kann, was es ist: das Ding selbst erscheint. Deshalb erfasst der Mensch auf just diese Weise überhaupt das Ding an sich, wenn er es über seine phänomenalen Eigenschaften begreift. Nur über das Äußere ist das Innere; folglich vollzieht das Erkennen des Inneren über das Äußere die objektive Bewegung des Dinges selbst.<sup>19</sup>

Dieses realistische Argument oder zumindest dieses Argument gegen einen subjektiven Idealismus verortet den Menschen in der Natur und begründet damit seine Fähigkeit, die Natur wahr zu nehmen (im Hegelschen Sinne von „die wahre Natur zu nehmen“). Nur weil der Mensch als indirekte Direktheit aus der Natur herkommt, vermag er die Wirklichkeit als indirekte Direktheit und damit in ihrer Objektivität, so wie sie an sich ist, zu erkennen. „So wahr für sich bestehendes Seiendes, indem es ist, vermittelte Unmittelbarkeit, nämlich erscheinungsmögliche Wirklichkeit ist, so wahr *braucht* es, um mit seinem Wirklichkeitscharakter einem Subjekt sich offenbaren zu können, ein in sich selbst stehendes, von sich gleichsam gefangenes Subjekt. Die Immanenz im eigenen Bewusstsein, welche zwischen Ding und Subjekt eine doppelt so große Distanz legt, als sie für das Tier besteht,

---

<sup>18</sup> Kants Ding an sich auf das Beispiel eines Tisches (oder allgemein: auf ein empirisches Ding) zu übertragen, so als gäbe es eine Tisch-Erscheinung und einen Tisch an sich, gehört zu den Anfängerfehlern im philosophischen Geschäft. Dadurch wird Kants Philosophie ad absurdum geführt.

<sup>19</sup> Bei Hegel folgt aus dieser Einsicht der Schluss auf eine Subjekt und Objekt gleichermaßen übergreifende absolute Bewegung des Geistes bzw. des Begriffs. Diesen Schritt wird Plessner schon deshalb nicht mittragen, um nicht wieder einem einseitigen Idealismus anheim zu fallen.

ist die einzige Gewähr des Kontakts zwischen Ding und Subjekt. Nur die Indirektheit schafft die Direktheit, nur die Trennung bringt die Berührung.<sup>20</sup>

Dies erklärt übrigens auch die Möglichkeit, warum der Mensch andere Lebewesen zu erkennen vermag. Die indirekte Direktheit, die sich im anorganischen Bereich noch statisch als ein Eigenschaften habendes Ding zeigt, entwickelt sich erst im organischen Leben zu einem Vollzug: Lebewesen vollziehen ihre Grenze. Diese dynamische indirekte Direktheit vollzieht auch der Mensch, jedoch in durch seine Reflexion transformierter Gestalt. Wie nun beide Vollzüge trotz der Gemeinsamkeit, eine Ausgestaltung der indirekten Direktheit zu sein, dennoch gänzlich unterschieden sein können und wie beide jeweils aufzufassen sind, dazu hat Hegel einen Weg gewiesen. Hegel demonstriert erneut in der *Phänomenologie des Geistes*, aber auch an anderen Stellen seines Werkes die Einsicht des Selbstbewusstseins in das Lebendige durch Aufweisen der strukturellen Analogie der beiden Vollzüge. Den tierischen Vollzug nennt er dabei Selbsterhaltung im Unterschied zum Selbstbewusstsein des Menschen. Beide Prozesse folgen der gleichen Dialektik, d.h. dem gleichen Verhältnis von Unmittelbarkeit und Vermittlung, Direktheit und Indirektheit. Daraus zieht Hegel bekanntlich den Schluss einer gemeinsamen Bewegung, nämlich derjenigen der Vernunft bzw. des absoluten Geistes, der sowohl Mensch wie Leben umfasst.<sup>21</sup>

Plessner verbietet sich aber diese Wendung zum absoluten Idealismus wie diejenige zum naiven Realismus. Zu behaupten, das Bewusstsein könne so einen Einblick in die wahre Natur gewinnen, missachtet die Tatsache der Bewusstseinsimmanenz. Die exzentrische Perspektive bedingt, dass sich der Mensch durch seine *Erkenntnis* der wahren Natur gerade aus diese Natur herausstellt; er geht daher nicht in der Natur auf und die Einsicht in seine Kontinuität zur Natur, dass er ebenso wie alles in der Natur indirekte Direktheit ist, macht ihm als Einsicht deutlich, dass er gerade nicht in dieser Kontinuität steht. Dieses recht formal anmutende Argument, das letztlich die Gleichursprünglichkeit von Bewusstsein und Sein zur Konsequenz haben wird, bedeutet konkret, dass es dem Menschen nicht möglich ist, sich selbst vollständig aus der Natur zu begründen – nicht im Sinne eines Naturalismus, geschweige denn im Sinne eines absoluten Idealismus, der wiederum das Eigengewicht der Natur verkennt. Plessners an Hegel angelehntes dialektisches Prinzip der indirekten Direktheit unterscheidet sich maßgeblich von dessen dialektischer Gewichtung beider Aspekte. Im Gegensatz zu Hegel beabsichtigt Plessner, ein Gleichgewicht von Vermittlung und Unmittelbarkeit zu bewahren und nicht etwa doch der Vermittlung den Vortritt zu geben.

Die Bewusstseinsimmanenz der exzentrischen Positionalität fordert, dass der Mensch ein Zweifaches bedenkt, nämlich dass er die Dinge nur deshalb zu erkennen vermag, weil sie so sind, wie das Bewusstsein sie setzt, und dass sie deshalb so sind, weil das Bewusstsein sie so setzt. Diese Ambivalenz darf nicht zugunsten einer Seite oder einer übergreifenden Dimension aufgelöst bzw. aufgehoben werden, sondern muss in der Unversöhnlichkeit aufrechterhalten werden. Wenn man jetzt meint, das sei ein Widerspruch, hat man Recht. Aber: „Indirekte Direktheit oder vermittelte Unmittelbarkeit stellt demnach keine Sinnlosigkeit, keinen einfach

---

<sup>20</sup> Ebd. S. 408.

<sup>21</sup> Dazu vgl. vom Vf.: „Self-preservation and self-consciousness. Hegel's critique of a Spinozian concept“. In: E. Balsemao Pires (Hg.): *Still Reading Hegel: After 200 years of the 'Phenomenology of Spirit'*. Coimbra 2009. S. 65-73.

an sich zugrunde gehenden Widerspruch dar, sondern einen Widerspruch, der sich selber auflöst, ohne dabei zu Null zu werden, einen Widerspruch, der sinnvoll bleibt, auch wenn ihm die analytische Logik nicht folgen kann.<sup>22</sup>

Für den Menschen bedeutet dieser Widerspruch, dass er einerseits in der Natur steht, und andererseits nicht. Während das tierische Leben auf vollständige Weise über seine natürlichen Bestimmungen (seinen Organismus, Triebe, Instinkte, seine Umwelt usw.) bedingt ist, ist der Mensch nicht nur natürlich, sondern auch künstlich. Diese beiden Aspekte, die letztlich auf die reflexiv gewordene indirekte Direktheit zurückgehen, dürfen nicht voneinander getrennt werden. Der Mensch ist nicht in einer Hinsicht natürlich, in der anderen künstlich, nämlich kulturell bestimmt. Vielmehr ist er *von Natur aus künstlich*. Die Natur hat den Menschen aus sich entlassen, weshalb er dazu aufgefordert ist, die Bestimmungen seines Tuns selbst zu schaffen. Es gibt darüber hinaus auch keine Vernunftbestimmung, die den Verlust eines natürlichen Gleichgewichts endgültig kompensieren könnte. Man sieht ein, inwiefern das Bewusstsein der eigenen indirekten Direktheit, also das Bewusstsein des menschlichen Lebens von sich, zugleich mit dem Wissen um die eigene Natürlichkeit den Übergang in die praktische, die zentrifugale Tätigkeit notwendig macht: Der Mensch muss „das von Natur verwehrte Gleichgewicht“ mittels Kultur herstellen.

Diese Einsicht allein ist freilich nicht neu. Man wird vor allem an zwei Typen von Theorien oder Lesarten denken, die sich dieses Theorems auf nahezu entgegengesetzte Weise bedienen. Die eine Theorie ist diejenige vom Menschen als Mängelwesen, die bekanntermaßen von Platons Prometheus-Mythos über Herder bis Gehlen Erwähnung findet. Die Natur hat den Menschen stiefmütterlich ausgestattet, nun muss er über kulturelle Erfindungen sein Bestes aus dieser Situation machen. Diese Lesart der natürlichen Künstlichkeit könnte man die realistische nennen, da sie gewissermaßen die *Naturbedingtheit* der Künstlichkeit betont. Demgegenüber insistiert die idealistische Lesart darauf, dass sich der Mensch erst kraft seiner Bewusstseinsimmanenz in dieser Situation befindet. Infolgedessen mildern die kulturellen Bestrebungen des Menschen keinen natürlichen Mangel ab, sondern stellen vielmehr die Erfüllung des Menschseins, der *menschlichen Freiheit*, dar.

Hinsichtlich dieser Alternative wird Plessner auch im Falle der Expressivität, also der zentrifugalen Tätigkeit des Menschen, seine eigene Position der indirekten Direktheit profilieren. Im Gegensatz zur zentripetalen Richtung stellt sich nunmehr nicht die Frage, wie sich Realität im Bewusstsein abbildet, sondern wie die Intentionen des Subjekts durch Praxis realisiert werden können. Plessner kritisiert diejenigen Theorien, die auf einseitige Weise einer indirekten, durch Vermittlung gebrochenen oder einer direkten, bruchlosen Beziehung von Intention und Realität das Wort reden. Für je eine dieser Alternativen optieren die gerade genannten Deutungen der natürlichen Künstlichkeit. Entweder lassen sich die ursprünglichen Ziele menschlicher Intentionalität auf Grund der eigenwilligen Wirklichkeit nicht als solche realisieren oder die Wirklichkeit wird schlechthin zur Sphäre der Zweckrealisierungen degradiert. Im ersten (dem indirekten) Fall bleibt dem Menschen nur übrig, einen Kompromiss mit der widerspenstigen Materie zu schließen, um eine

---

<sup>22</sup> Plessner: *A.a.O.* S. 400. Eben darin besteht auch das Problem einer auf der analytischen oder formalen Logik basierenden Philosophie, Hegel zu verstehen – wie es lange Zeit in der analytischen Philosophie der Fall gewesen ist oder immer noch ist.

wenigstens partielle Verwirklichung seiner Zwecke zu gewährleisten. Doch die eigentliche Absicht muss permanent scheitern, da die Realität von grundsätzlich anderer Natur als der Geist – das Medium der Intentionen – ist. Diese (notwendige) Divergenz ist bereits mit begrifflichen Mitteln einsehbar, insofern man über allgemein-geistige Zweckvorstellungen verfügt, doch jede Verwirklichung konkret-natürlich und damit eine Beschränkung der Intentionen und nicht ihre eigentliche Erfüllung ist. Plessner siedelt in diesem Zusammenhang die Haltungen des Tragizismus und Pessimismus an.<sup>23</sup> Im zweiten (direkten) Fall wird der Mensch über kurz oder lang jede Intention auch verwirklichen können; die Wirklichkeit erhält kein Eigengewicht und wird zu einem „Substrat seiner [der menschlichen] Schöpferlaune“.<sup>24</sup> Diese „idealistische“ Vorstellung geht einher mit Ideen wie Fortschritt und Entwicklung; heutzutage spiegelt sie sich in den Utopien technischer Machbarkeit wider, die auch häufig in den Naturwissenschaften, vielleicht meist nur aus strategisch-ökonomischen Gründen, Einzug halten.<sup>25</sup> Der Grundton dieser Vorstellung ist optimistisch.

Plessner verwirft diese einseitigen Vorstellungen der Beziehung von Intention und Realität. Beide vernachlässigen denjenigen Aspekt menschlichen Handelns, den Plessner die Expressivität oder zu Deutsch: die „Ausdruckhaftigkeit“ der Intentionalität nennt. Was ist darunter zu verstehen? Zunächst einmal deutet sich darin der Unterschied des Menschen zum Tier an, nämlich die Eigenart, Bedürfnisse jeglicher Art immer im Rahmen einer kulturellen „Manifestation“ zu befriedigen. Die Expressivität ist gewissermaßen die notwendige Objektivierungsform menschlichen Handelns. Zur näheren Analyse führt Plessner die Unterscheidung von Inhalt und Form ein: So bestimmt er die Intentionen als Inhalte, die „irgendwie“, d.h. durch eine Form realisiert werden müssen: durch den Ausdruck. Diese Form vermag der Handelnde in den meisten Fällen nicht vor der Ausführung zu konzipieren, sie „ergibt“ sich vielmehr aus der Interaktion mit der Wirklichkeit und beinhaltet so auch Kompromisse mit der Wirklichkeit. Der Inhalt stellt in diesem Prozess die „Kontinuität zwischen Intention und Erfüllung“ her, er ist dasjenige, worauf es dem Handelnden ankommt. Solange der Mensch handelt, achtet er auf die Verwirklichung des Inhalts, die Form dient ihm nur als Weg oder Mittel; sie ist nichts, was dem Gegenstand der Intention eigentlich anhaftet. Ist das Werk vollbracht, liegt idealiter eine Koinzidenz von intentionalem und realem Inhalt vor.

Diese Erfüllung ist indes für gewöhnlich von kurzer Dauer, sie realisiert sich nämlich lediglich im Moment der vollendeten Realisierung. Dabei besitzt die Erfüllung einen Januskopf. Denn die objektive Erfüllung tritt nur dann ein, wenn sie in einem wirklichen Gegenstand vorliegt; die gegenständliche Wirklichkeit besitzt die Gestalt der vermittelten Unmittelbarkeit. Die Vermittlung, das Ausdrucksgeschehen, manifestiert sich notwendigerweise am Gegenstand,

---

<sup>23</sup> Auch naturalistische Positionen, wie z.B. in den Neurowissenschaften vertreten, fallen unter diese Position, wenn sie behaupten, dass die geistigen Ziele des Menschen wie z.B. Moralität und Gerechtigkeit eigentlich (unbewussten) natürlichen Zielen und Erfüllungen folgen. Auch hier muss man konstatieren, dass die geistige Erfüllung im eigentlichen Sinne scheitert!

<sup>24</sup> Ebd. S. 412.

<sup>25</sup> Irgendwann einmal wird das Genom, das Gehirn und überhaupt alles am Menschen entschlüsselt sein, dann können wir alles ins Positive manipulieren: das Leben verlängern, die Leistungsfähigkeit ins Unermessliche steigern und einen ewigen Glückszustand realisieren.

da er nur dadurch existiert; der unmittelbare Inhalt der Intention kann als solcher gar nicht realisiert bzw. reifiziert werden. Darin besteht gewissermaßen der dynamische Widerspruch im Handeln des Menschen, dass er einerseits Inhalte intendiert, die nur über eine Objektivierung verwirklicht werden können, die den Inhalten als solchen nicht gerecht werden kann.<sup>26</sup> Anders gesagt, lässt sich die Unmittelbarkeit des intentionalen Inhalts nur über den Weg der Vermittlung, über die Ausdrucksform, realisieren, nämlich als *vermittelte* Unmittelbarkeit eines realisierten Gegenstandes. Ist der Gegenstand da, erfährt der ehemals Handelnde, dass das erzielte Werk nicht bloßer Inhalt seines Strebens ist: „Realisiert, bricht es auch schon in das Was und das Wie [Inhalt und Form; CB] auseinander. Die Diskrepanz zwischen dem Erreichten und dem Erstrebten ist Ereignis geworden. Aus dem erkalteten Ergebnis ist schon das begeisternde Streben entwichen, als Schale bleibt es zurück. [...] Und da das Streben nicht aufhört und nach Realisierung verlangt, kann ihm das Gewordene als Formgewordenes nicht genügen. Der Mensch muss sich erneut ans Werk machen.“<sup>27</sup>

Dieser Grundzug der menschlichen Expressivität bedeutet ein Zweifaches: Erstens ist Erfüllung menschlichen Strebens grundsätzlich möglich, aber zweitens impliziert diese Erfüllung keinen statischen Besitz, sondern die „spezifisch historische Dynamik menschlichen Lebens“.<sup>28</sup> Denn: „Durch seine Expressivität ist er [der Mensch] also ein Wesen, das selbst bei kontinuierlich sich erhaltender Intention nach immer *anderer* Verwirklichung drängt und so eine *Geschichte* hinter sich zurücklässt. Nur in der Expressivität liegt der innere Grund für den historischen Charakter seiner Existenz.“<sup>29</sup> Mittels der Expressivität erklärt Plessner den Grundzug der Geschichtlichkeit überhaupt: Er liegt letztlich im notwendigen Wandel der Ausdrucksmittel und -möglichkeiten begründet, dessen Notwendigkeit sich ergibt, weil der Mensch im erfüllten Streben am Werk wahrnimmt, dass dessen Form nicht mit dem Streben übereinstimmt und deshalb geändert werden muss. Geschichte entsteht folglich keineswegs aus dem Wandel von Intentionen; vielmehr gilt: „Weil der Mensch in den Menschen ewig das gleiche erstrebt, wird er sich ewig anders und anders.“<sup>30</sup>

Auf diese Weise positioniert sich Plessner zwischen den Geschichtsmodellen des Fortschritts und des Kreislaufes: Es handelt sich weder um eine Geschichte der Überbietung in der Bedürfnisbefriedigung noch um ein „ewiges an der Stelle Treten, ein ewiger Szeneriewechsel ein und derselben Illusion“.<sup>31</sup> Die Befriedigung menschlichen Strebens, die zyklisch zu nennen ist, da die Strebensinhalte gleich bleiben, beinhaltet in sich das Fortschreiten zum Neuen, das keineswegs das Streben besser befriedigt als die alten Ausdrucksformen, sondern das das Streben überhaupt erst befriedigt: die Unmittelbarkeit vollzieht sich stets vermittelt – dies gilt heute wie früher. Dabei ist es zentral, dass die Ausdrucksformen in den meisten, nicht-trivialen Fällen erst nach Beendigung des Erfüllungsprozesses am Werk erkannt werden

---

<sup>26</sup> Dieser Widerspruch ist nichts anderes als das Zugleich von Natürlichkeit und Künstlichkeit (Kultur) im Menschen.

<sup>27</sup> Ebd. S. 415f.

<sup>28</sup> Ebd. S. 417.

<sup>29</sup> Ebd. S. 416.

<sup>30</sup> Ebd. S. 418.

<sup>31</sup> Ebd. S. 416.

können: „Es ist Gesetz, dass im letzten die Menschen nicht wissen, was sie tun, sondern es erst durch die Geschichte erfahren.“<sup>32</sup> Plessner bestreitet jedoch, dass diese Erfahrung einen essentiellen Fortschritt bringt, so als könnte der Mensch aus der Geschichte lernen. Alles bleibt so, wie es ist, indem es ständig erneuert wird. Wer an Fortschritt glaubt, achtet zu sehr auf den scheinbaren Fortschritt einiger Ausdrucksmöglichkeiten (wie z.B. der Technologien) und nicht auf das Beharren der Bedürfnisse; wer vom ewigen Kreislauf redet, missachtet das ewig Neue im ewig Gleichen, die menschliche Expressivität.

Damit entwirft Plessner ein nüchternes, unaufgeregtes Bild menschlichen Handelns, das zugleich der Möglichkeit von Kreativität und Freiheit (Wandel) als auch von Natürlichkeit und Substantialität gerecht wird. Im spannungsreichen Wechselspiel beider Momente konstituiert sich die menschliche Zukunft, die gleichermaßen von übertriebener Euphorie wie von Depression bereinigt ist. Das erwähnte Wechselspiel von Natur und Kultur bedarf indes noch einer genaueren Klärung. Zwar hat sich bereits angedeutet, wie sich über die Momente der Unmittelbarkeit und Vermittlung Plessners Verhältnisbestimmung von Natur und Kultur in der menschlichen Existenz ableiten lässt. Jedoch verlangt eine präzisere Bestimmung den Übergang von der phänomenologischen Darstellung der konkreten Tätigkeits- und Erfahrungsbereiche der exzentrischen Positionalität, die den menschlichen Selbstbezug umschreibt, zur transzendentalen Auswertung der gewonnenen Einsichten, der wir uns jetzt zuwenden wollen, um zu sehen, was sich im Allgemeinen aus beiden Tätigkeiten für den Menschen ergibt und welchen Zusammenhang beide aufweisen.

### III

Im vorherigen Kapitel wurde ausgeführt, dass Plessners Philosophie des Menschen mittels der Dialektik der indirekten Direktheit auf theoretischer Ebene die Einseitigkeiten einer realistischen und einer idealistischen Position vermeiden will, die zu seiner Zeit in der Sachbezogenheit der Phänomenologie vs. der Erkenntnisbezogenheit des Neukantianismus präsent waren. Aus diesem Grund weisen auch die *Stufen des Organischen* neben der phänomenologischen Behandlung der konkreten lebensweltlichen Tätigkeiten des Menschen die Integration der transzendentalen Metareflexion in diese Behandlung auf.

Um Existenz und Stellenwert der transzendentalen Reflexion bei Plessner zu demonstrieren, muss man sich allererst klarmachen, wozu diese transzendente Begründungsebene überhaupt dient und wie sie sich zur phänomenologischen Beschreibungsebene verhält. Der Nachweis der besagten Ebene fällt unter anderem deshalb schwer, weil Plessner keinen separaten Ort in seinem Werk dafür vorsieht. Die transzendentalen Äußerungen fallen gleichsam *en passant* und werden nicht systematisch vor- und zusammengetragen. Dabei ist die Notwendigkeit, die diese Überlegungen auf den Plan ruft, nur allzu deutlich: Die exzentrische Positionalität als menschlicher Selbstbezug konkretisiert sich in der zentrifugalen und der zentripetalen Tätigkeit, in Expressivität und Bewusstseinsimmanenz. Angesichts der phänomenologischen Ausführungen schließt sich nun auf einer Meta-Ebene die Frage an,

---

<sup>32</sup> Ebd. S. 419.

inwiefern man berechtigterweise über den behandelten Gegenstand, den Selbstbezug, zu reden vermag. Eine Beantwortung dieser Frage wird dringlicher, wenn man bedenkt, dass Forscher und Gegenstand zusammenfallen: Wie kann der Mensch über den Menschen reden? Präziser: Wie kann ein solcher Mensch, wie er in der Rede über den Menschen dargestellt wird, über den Menschen reden? Die gesuchten Möglichkeitsbedingungen der Rede über den Menschen müssen sowohl die naturphilosophisch-anthropologischen Aspekte als auch die sich speziell um die Expressivität rankenden kulturell-historischen Implikationen in Betracht ziehen. Dabei handelt es sich nicht allein um rein methodologische Überlegungen hinsichtlich der wissenschaftlichen Rede vom Menschen. Bereits in lebensweltlicher Stellung muss geklärt werden, inwiefern der Mensch natürliche und kulturelle Aspekte seiner Existenz zu *unterscheiden* und zugleich in *einem* Vollzug zu leben vermag.

Für gewöhnlich bezeichnet man eine philosophische Theorie, welche die Rede vom Menschen in den Mittelpunkt ihres Treibens stellt, als (philosophische) Anthropologie. Nach einer bekannten These von Odo Marquard, die er mehrfach wiederholt hat,<sup>33</sup> besteht der Grundzug der philosophischen *Anthropologie*, worunter in erster Linie die Theorien Schelers, Plessners und Gehlens fallen, darin, den Menschen aus seiner Stellung in der Natur oder spezieller: aus dem Vergleich mit dem Tier zu verstehen. Für die Anthropologie liefert die Natur die einzige zuverlässige Basis einer Theorie über den Menschen, nachdem Kosmos, Gott und Vernunft nacheinander als Fundamente weg gebrochen sind. Eine andere Alternative, über den Menschen zu reden, bietet hingegen die *Geschichtsphilosophie* an, die denselben als kulturell und historisch bedingtes Wesen betrachtet. Zieht man den Umkehrschluss, wird deutlich, dass die philosophische Anthropologie nach Marquard von einer Geschichtsvergessenheit getrieben ist: die Natur dient dem Menschen als letztes ahistorisches Refugium zum Erwerb sicherer Erkenntnisse über sich selbst.

Bezogen auf Helmuth Plessner und insbesondere auf seine Theorie des menschlichen Selbstbezugs werfen diese Ausführungen die Frage auf, ob hier eine philosophische Anthropologie im Sinne Marquards intendiert wird oder nicht. Überblickt man die Sekundärliteratur zu Plessner eröffnen sich viele alternative (anti-anthropologische) Vorschläge, worunter prominenterweise die Lesarten als Lebensphilosophie oder gar als politische Philosophie zu zählen sind.<sup>34</sup> Vertreter der letztgenannten Lesart verfechten mitunter die vollständige „gesellschaftliche Konstitution der Natur“ bei Plessner, so dass von der angeblichen anthropologischen Verortung des Menschen in einer an sich seienden Natur nichts mehr übrig bliebe.<sup>35</sup>

---

<sup>33</sup> Odo Marquard: Art. „Anthropologie“. In: Joachim Ritter u. a. (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Darmstadt 1971, S. 362-374. Oder auch ders.: *Schwierigkeit mit der Geschichtsphilosophie*. Frankfurt a. M. 2002.

<sup>34</sup> Vgl. dazu stellvertretend für viele andere Texte den Sammelband: Gerhard Gamm u.a. (Hg.): *Zwischen Anthropologie und Gesellschaftstheorie. Zur Renaissance Helmuth Plessners im Kontext der modernen Lebenswissenschaften*. Bielefeld 2005.

<sup>35</sup> Jan Beaufort: *Die gesellschaftliche Konstitution der Natur: Helmuth Plessners kritisch-phänomenologische Grundlegung einer hermeneutischen Naturphilosophie in ‚Die Stufen des Organischen und der Mensch‘*. Würzburg 2000. Eine sehr differenzierte Schilderung des Verhältnisses von Natur und Geschichte bei Plessner, die der Interpretation des Vf. sehr nahe kommt, findet sich bei Olivia Mitscherlich: *Natur und Geschichte. Helmuth Plessners in sich gebrochene Lebensphilosophie*. Berlin 2007.



Es ist häufig ein Streit um Wörter, der die Interpreten bewegt, diese oder jene Bezeichnung zu wählen. Auch ist der Schaden nicht zu verschleiern, den Marquards holzschnittartige Unterscheidung – übrigens in guter Heideggerscher Tradition – der Idee der Anthropologie angetan hat. Deswegen trenne ich mich von diesen Etiketten und stelle die Frage, welches Verhältnis zwischen Mensch, Natur und Kultur bei Plessner anvisiert ist. Um auf das bisher Entwickelte zurückzugreifen, kann man sich fragen, welches Verhältnis die beiden Tätigkeiten zueinander einnehmen. Meiner Überzeugung nach entspricht das Verhältnis einer dialektischen Wechselbestimmung, weshalb ich Plessners Theorie von Anfang an eine Theorie des dialektischen Selbstbezugs genannt habe. Diese These soll nun konkretisiert werden.

Die *Stufen des Organischen und der Mensch* stellen Plessners naturphilosophischen Ansatz zu einer Theorie des Menschen dar, indem sie die Verortung des Menschen in der Natur aufzeigen – soweit bedient Plessner das Marquardsche Klischee. Er demonstriert insbesondere, wie es der Mensch trotz undurchlässiger Bewusstseinsimmanenz dennoch vermag, einen Einblick in die natürliche Realität zu gewinnen. Die Wirklichkeit als ganze, angefangen mit dem leblosen Ding über Pflanze, Tier zum Menschen, ist charakterisiert durch die Kategorie der vermittelten Unmittelbarkeit. Im menschlichen Bewusstsein wird dieser natürliche Sachverhalt vollkommen reflexiv: Der Mensch erfasst sowohl sich selbst (sein Bewusstsein) als auch die Dinge als vermittelte Unmittelbarkeit, dadurch erfasst er sowohl die Wirklichkeit in ihrem Ansichsein als auch sich selbst als aus dieser Wirklichkeit hervorgegangen. Nur durch das Eigengewicht der Natur gibt es für den Menschen Realität, ist mitunter sein Wissen von natürlichen Dingen real.

Nun insistiert Plessner bereits beim Bewusstsein darauf, dass der Realitätskontakt durch den reflexiven Vollzug der indirekten Direktheit konstituiert ist. Wir haben gesehen, inwiefern diese Einsicht auf die Stellung des Menschen außerhalb der Natur referiert und somit eine Überleitung zur zentrifugalen Tätigkeit, zur Expressivität, stiftet. Dieses Selbstbewusstsein begründet die *Exzentrik* der menschlichen Positionalität und damit zugleich die Unmöglichkeit, in der Natur aufzugehen. Der Mensch sieht letztlich ein, dass seine Selbst-Verortung in der Natur scheitert, dass er im Unterschied zu den anderen Lebewesen über keine natürliche, instinktiv verfolgte Wesensbestimmung verfügt. Als Konsequenz aus dieser Einsicht muss er sein von Natur fehlendes Gleichgewicht oder besser: seine Lebensform auf künstliche, kulturelle Weise erzeugen. Dieser Prozess ist expressiv aufzufassen als menschliche Suche nach geeigneten Ausdrucksformen, die niemals in bestimmten Formen zur Ruhe zu kommen vermag, da diese Fixierung ja gerade dem Menschen im Unterschied zu anderen Lebensformen unmöglich ist: *Es gibt keine feste Lebensform, nur unzählige historische Ausdrucksformen*. Mag es auch konstante menschliche Bedürfnisse geben, so ist die Art ihrer Erfüllung nicht von der Natur determiniert, sondern unendlich variabel.

Die Expressivität impliziert den historischen Wandel der Ausdrucksformen, zu denen Plessner vor allem „Tat, Sage und Mimus“ zählt.<sup>36</sup> Gerade der Sprache kommt eine zentrale Rolle zu, wenn sie auch nicht eine Vorrangstellung beanspruchen kann – wie es in der sprachanalytischen Philosophie lange behauptet wurde. Die Sprache eignet sich an dieser Stelle indes im besonderen Maße zur Eröffnung einer transzendentalen Überlegung, da sie

---

<sup>36</sup> Plessner: *A.a.O.* S. 415.

mit ihren Mitteln einen expliziten Selbstbezug herzustellen vermag. So kann man sich fragen, inwiefern Plessners *Rede* von der Natur, die ja eine expressive Vermittlung eines Inhalts ist, nicht ihrerseits geschichtlich relativiert werden müsste. Nun ist nicht nur Plessners Naturphilosophie, sondern bereits das lebensweltliche Bewusstsein des Menschen expressiv verfasst. Man könnte zu der Annahme verleitet werden, dass jede sprachliche Form eines Naturverständnisses expressiv ist, mithin im Sinne eines geschichtsgebundenen Naturbildes historisch relativiert werden muss. Dagegen ist unter Verweis auf die Ausführungen zur Expressivität zu betonen, dass sie die kontinuierlich bleibenden natürlichen *Inhalte* lediglich durch eine wandelnde *Form* realisiert: Die Natur als Inhalt bleibt gleich, auch wenn sich die Ausdrucksform wandelt. Diesem Rettungsversuch einer universell erkennbaren Natur schließt sich aber alsbald die Gegenfrage an: Wie vermag man denn über diese Inhalte (die Natur an sich) zu handeln ohne Ausdruck und damit ohne Historisierung?

Wendet man die Lehre von der Expressivität auf die *Stufen* selbst an, muss man konstatieren: Nur an einem fertigen Werk wie den *Stufen des Organischen* lassen sich Inhalt und Form, allgemeingültige Naturbeschreibung und geschichtliche Perspektive unterscheiden, aber diese Unterscheidung existiert erst dann, wenn sie ausgedrückt, also in einer historischen Perspektive eingefangen wird. Die Unmittelbarkeit des Inhalts (die Natur an sich) kann stets nur als historisch vermittelte erfasst werden. Nun ist das menschliche Bewusstsein ein ganz besonderes Ausdrucksmittel zum Erfassen der Natur, da es sich als Vollzug der indirekten Direktheit überhaupt erst der Objektivität der Natur öffnet. Dass es dazu kommen konnte, setzt wiederum historische Entwicklungen wie z.B. die westliche Demokratie, das Christentum (Protestantismus) und selbstverständlich die neuzeitlichen Naturwissenschaften und die Technik voraus. Die Kategorie der Objektivität von Erkenntnissen ist eine geschichtliche Errungenschaft. Bereits Hegel hat eindrucksvoll gezeigt, wie in der westlichen Geschichte die Entwicklung des Bewusstseins mit der Entwicklung von dessen Gegenstand zusammenhängt.

Diese historische Einordnung bedeutet jedoch nicht, dass das Bewusstsein seine Inhalte als historisch relativ einschätzen müsste. Vielmehr sorgt die Ausrichtung auf die Objektivität der Inhalte und die Einsicht in die Relativität des Bewusstseinsausdrucks dafür, dass sich der Mensch auf eine Natur an sich bezieht. Deutlicher gesagt: Die geschichtliche Herausbildung der Kategorie der Objektivität korreliert (ist aber nicht identisch) mit der Vorstellung des Ansichseins. Diesen Zusammenhang gilt es nun näher zu beschreiben: Plessner erörtert die Natur an sich wohl in Abhängigkeit von der so genannten Lebensphilosophie, vor allem von Bergson, als *Leben*. Objektiv vermag man dieses Leben an sich nur dann zu erkennen, wenn man es ausdrückt. Das Eigengewicht dieses Lebens manifestiert sich dann in der Realität der Dinge, die nicht anders als über die Vermittlung (von Eigenschaften oder Tätigkeiten) wirksam wird. Die Vermittlung in der Naturerkenntnis entspringt folglich nicht bloß dem historischen Standpunkt des Menschen, sondern ist ebenso Bestandteil der natürlichen Realität. Leben ist vermittelte Unmittelbarkeit. Oder kurz: Was an sich (unmittelbar) ist, ist objektiv (vermittelt); was objektiv ist, ist an sich. In dieser Einsicht koinzidieren die sich als historisch wissende Erkenntnis der Natur mit der Natur an sich. Es kommt jedoch alles darauf an, diese Koinzidenz nicht im Sinne eines jemals zu erreichenden Telos der Geschichte aufzufassen – wie es bei aller wohlwollenden Interpretation Hegel dann doch tat –, sondern als offen-dynamisches Verhältnis: Objektivität und Ansichsein fallen eben nicht

in eine Einheit zusammen, sonst wäre die *Erkenntnis* ihrer Koinzidenz, mithin Wahrheit, gar nicht möglich. Erkenntnis (ebenso wie Bewusstsein) setzt die Trennung vom Gegenstand voraus.

An dieser Stelle ist es hilfreich, die phänomenologische von der transzendentalen Rede vom Ansich zu unterscheiden: Die phänomenologische Rede von den (empirischen) Dingen an sich begründet Plessner in einem transzendentalen Begriff vom Leben an sich, der mit dem Bewusstsein korreliert, also nur vom und im Bewusstsein konzipiert werden kann. Das Leben an sich steht für das Eigengewicht an Realität, das allen Dingen in der Erkenntnis zugesprochen werden muss, oder abstrakter: für die Realität schlechthin. Plessners Naturphilosophie in den *Stufen* zielt daraufhin ab, den Menschen von diesem unmittelbaren Leben an sich her zu verstehen, wodurch das Leben in der Gestalt der objektiven Natur (der vermittelten Unmittelbarkeit) ausgedrückt wird. Diese kulminiert im menschlichen Bewusstsein, das zugleich erkennt, dass es selbst nicht aus dieser Natur – weder der objektiven noch der Natur an sich – restlos begriffen werden kann. Nur dadurch kann sich die Naturerkenntnis als objektiv verstehen; diese Objektivität relativiert aber zugleich die historische Relativierung der Erkenntnis: Der Mensch begreift sich damit doch aus der Natur, d.h. aus dem Leben heraus.

Die Erkenntnis der Natur weiß darum, dass sie Erkenntnis ist, die einerseits formal-expressiv und damit historisch variabel ist, andererseits auf der Annahme der Objektivität der Inhalte beruht. Die unabschließbare Naturdeutung realisiert sich zugleich zwischen objektiver Naturerkenntnis und geschichtsgebundenem Naturverständnis: die vermittelte Unmittelbarkeit beruht folglich sowohl auf der Seite des Objekts (der Natur) als auch auf der Seite des Subjekts (des Kultur schaffenden Menschen).

Mit der Expressivität begeben wir uns in das Gefilde der Kultur- und Geschichtsphilosophie, wie sie Plessner in seiner Schrift *Macht und menschliche Natur* im Jahre 1931, mithin drei Jahre nach den *Stufen*, systematisch entwickelt hat. Angesichts der darin geäußerten Behauptung, dass der Mensch Schöpfer seiner Ausdrucksformen sei, stellt sich die Frage, was verhindert, dass diese Ausdrucksformen vollständig willkürlich werden, dass jeder einzelne Mensch seine Ausdrucksformen frei und ohne Vorbilder erschafft. Wie entkommt man einem totalen Subjektivismus und historischen Relativismus? Die Antwort sieht eine zweifache Rückbindung der Ausdrucksformen vor: sie bindet dieselben an die Natürlichkeit der Expressivität sowie an die geschichtlich bereits vorliegenden Ausdrucksformen, an das natürliche wie kulturelle Leben – oder die naturbedingte und die kulturbedingte Geschichtlichkeit.

Die Naturbedingtheit der menschlichen Expressivität gehört zum Themenbereich von Plessners *Stufen*. Worin besteht nun die natürliche und damit konstante Seite der zentrifugalen Tätigkeit? In erster Linie ist hierbei an die Inhalte, die eigentlichen Bedürfnisse des Strebens zu denken, die laut Plessner in der Menschheitsgeschichte konstant oder gar ewig gleich bleibend sind. Man denke hierbei an allgemeine Intentionen menschlichen Handelns wie Zuneigung, Ehre (Anerkennung), Sicherheit, Glück und Freiheit. Geschichtlich bedingt sind dabei die Ausdrucksformen ebenso wie die Rangordnung dieser Ziele. Ein weiterer naturbedingter Zug der Expressivität liegt in ihrem Wesenszug der indirekten Direktheit, d.h. dass sie die unmittelbaren intentionalen Inhalte stets durch eine manifeste Form

vermittelt realisiert. Mit dieser Eigenschaft fügt sich die Expressivität, Fundament der menschlichen Kultur, zugleich in das Reich der Natur ein: von den untersten Entitäten, den leblosen Dingen, bis zum Organischen erweist sich diese Struktur als Prinzip der Realität schlechthin. Der Mensch gehört somit zur Natur an sich, indem er kulturell tätig wird.

Ein weiteres Indiz dieser Natürlichkeit zeigt sich Plessner zufolge darin, dass es zum wesentlichen Gelingen des menschlichen Handelns gehört, dass in ihm, d.h. in seinem Reüssieren, immer auch die Realität entgegenkommt. Dieser interessante Punkt, der hier leider nicht gebührend berücksichtigt werden kann, klärt sich vielleicht ein wenig, wenn man ihn mit dem Moment der Wahrheit im Wissen in Analogie bringt. Wie Wissen nur dann wahr ist, wenn es der Realität entspricht, kann Handeln nur dann als geglückt gelten, wenn der Erfolg nicht nur durch den Handelnden oder etwa die Gesellschaft inszeniert ist: „Nur wo sich die Realität von sich aus fügt, erfüllt sich die Intention, glückt die Bestrebung.“<sup>37</sup>

Diese Erfahrung verhindert mithin die Meinung, dass die Wirklichkeit als ganze ein soziales, geschichtlich variables Gebilde ist, da sich in jeder Erfüllung das Entgegenkommen der Realität bzw. des natürlichen Lebens manifestiert. Darin erfährt der Mensch seine ursprüngliche Einheit mit dem Leben, die Plessner den „ursprünglichen Kompromiss“ nennt: „Was wir als Techniker und Künstler, Gelehrte und Erzieher, Politiker und Ärzte, Kaufleute und Juristen Kompromisse mit der Realität nennen, ist eine erzwungene Folge jenes ursprünglichen Kompromisses in der Welt, die wir sind und die uns umgibt, zwischen dem personalen Zentrum und der Wirklichkeit an sich, auf dem die Möglichkeit echter Erfüllung ruht.“<sup>38</sup>

Diese Aspekte, die Naturbedingtheit der Bedürfnisinhalte sowie die indirekte Direktheit als Signum sowohl des Menschen als auch der Realität schlechthin, fließen in Plessners Konzeption des ursprünglichen Kompromisses zusammen. Dahinter steht die Behauptung einer unmittelbaren Einheit des Menschen mit dem Leben (der Realität). Es bedarf wahrscheinlich keiner Erwähnung mehr, dass diese unmittelbare Einheit für den Menschen nur in der geglückten Befriedigung, mithin durch Vermittlungsleistung präsent und damit auch schon verloren ist. Trotz dieses sofortigen Dahinschwindens ist die augenblickliche Erfahrung des ursprünglichen Kompromisses im geglückten Handeln von äußerst hoher Bedeutung.<sup>39</sup> Darin zeigt sich, dass das Ausdrucksgeschehen nicht der reinen Willkür des menschlichen Subjekts entspringt, es ist stets an die Realität verwiesen und „ergibt“ sich nur aus der Interaktion mit dieser. In dieser Hinsicht betont Plessner die Naturgebundenheit der menschlichen Expressivität oder Geschichtlichkeit. Viele Errungenschaften von Kultur und Zivilisation können zum großen Teil aus den natürlichen Begebenheiten der Umgebung ihres Entstehens erklärt werden.

Des Weiteren ist der Mensch aus eben dem Grunde nicht vollkommen ungebunden in der Erfindung von Ausdrucksmöglichkeiten, weil er in einer *geschichtlichen* Entwicklungslinie

---

<sup>37</sup> Ebd. S. 413.

<sup>38</sup> Ebd. S. 413.

<sup>39</sup> Auch hier ist die Analogie zum Wissen hilfreich: Wahres Wissen ist Wissen um die Realität, die aber als solche (nämlich als nicht durch das Wissen vermittelt) gar nicht im Wissen sein kann und doch im Falle der Wahrheit darin zu sein hat.

steht, mithin auf das Reservoir von präsenten Ausdrucksformen verpflichtet ist, davon abhängt. Der Mensch ist immer auch Objekt oder Produkt des kulturellen Lebens. Welche Ausdrücke reüssieren, entscheidet zu einem gewissen Maße das soziale Milieu, in dem dieses Geschehen stattfindet. Dennoch wäre es verfehlt, daraus den Schluss zu ziehen, dass jeder Mensch vollständig durch Natur und Kultur determiniert ist. Die Ausdrücklichkeit seiner Existenz betont gerade den Aspekt des jeweiligen Vollzugs der eigenen Existenz. Jeder Ausdruck entspringt nicht nur aus der Aneignung vorgegebener Formen, sondern ebenso aus der individuellen Schöpfung oder vorsichtiger gesagt: dem individuellen Ausdruck dieser Ausdrücke. Die geschichtliche oder soziale Evolution verdankt diesem Moment tief greifende Veränderungen, die aus objektiver Perspektive gerne als Kontingenz abgetan werden, wohinter jedoch die Kreativität individueller Freiheit steht.<sup>40</sup>

#### IV

Helmuth Plessners Theorie menschlicher Selbstbezüglichkeit gründet auf dem dialektischen Prinzip indirekter Direktheit bzw. vermittelter Unmittelbarkeit. Auf der ersten, der (von mir so genannten) phänomenologischen Ebene findet sich dieses dialektische Verhältnis in den beiden menschlichen Tätigkeitsbereichen, der Bewusstseinsimmanenz sowie der Expressivität, dem theoretischen und praktischen Weltbezug des Menschen. Kraft des Bewusstseins gewinnt der Mensch einen Einblick in seine Zugehörigkeit und Stellung in der Natur; die Expressivität gewährleistet einen Freiraum schöpferischer Selbstentfaltung, wie sie sich in den geschichtlich wandelbaren kulturellen Errungenschaften manifestiert.

Es ist einseitig und falsch, beide Tätigkeitsformen für sich gesondert zu betrachten und daraus eine Verortung des Menschen *sowohl* in der Natur *als auch* in der Kultur vorzunehmen. Erst die transzendente Ebene, auf welcher die Tätigkeitsvollzüge auf ihre Möglichkeitsbedingungen und insbesondere auf ihre Interaktion hinterfragt werden, weist den Weg zur vollständigen menschlichen Selbstbezüglichkeit. Plessner betont deshalb die Gleichursprünglichkeit von Natur und Kultur in der menschlichen Existenz; der Mensch ist „naturegebunden und frei, gewachsen und gemacht, ursprünglich und künstlich zugleich“,<sup>41</sup> ohne dass der Primat einer Seite vertreten werden könnte. Naturalismus und Kulturalismus liegen Plessner als einseitige Positionen fern, auch und gerade dann, wenn sie den Menschen ausschließlich zum Objekt oder Produkt von Natur oder Kultur machen.

Bereits die Perspektive der Tätigkeit, aus welcher die natürliche und kulturelle Seite des Menschen aus den zentrifugalen und zentripetalen Vollzügen, aus Expressivität und Bewusstsein, erklärt werden, erweist sich als Plessners Vorentscheidung, den Menschen nicht als Spielball natürlicher und/oder soziokultureller Strukturen verkommen zu lassen. Diese Option zieht sich von Anfang der *Stufen* bis zum Ende durch. Es ist die Betonung des

---

<sup>40</sup> Ausführlicher habe ich den individuellen Ausdruck bei Plessner beschrieben in: „Personales Handeln nach der Vernunft. Die anthropologische Transformation des transzendentalen Idealismus Fichtes im 20. Jh.“. In: Ch. Asmuth (Hg.): *Leiblichkeit – Interpersonalität – Anerkennung. Transzendentalphilosophie und Person*. Bielefeld 2007. S. 477-501.

<sup>41</sup> Plessner: *A.a.O.* S. 70f.

performativen Grenze-Seins, das die Relevanz subjektiver, mithin vom Zentrum gesteuerter Vollzüge sichert. Auch die leblosen Dinge müssen aus dieser Perspektive als in Eigenschaften sich manifestierende Dingkerne aufgefasst werden. Die organischen und menschlichen Selbstbezüge sind ohne die Vorstellung eines dynamisch agierenden Zentrums nicht erklärbar.

Mechanistische Erklärungsmodelle des Organischen und des Menschen können mit Plessners Theorie zu einem gewissen Teil als einseitige Projektionen aus dem menschlichen Standpunkt entlarvt werden: Indem der Mensch als Exzentriker immer schon aus seiner Mitte heraus ist, wird es ihm durch Subtraktion von dieser Mitte möglich, die ganze Realität als „mittelos“, nämlich mechanistisch, zu deuten. Diese Erklärung vergisst indes, dass der Mensch nur durch seine Mitte, über seine Mitte hinaus sein kann. Eine subjektfreie Erklärung der Wirklichkeit krankt so – wenn man Plessners Deutung folgt – an dieser Selbstvergessenheit nicht nur, sobald sie sich dem Menschen widmet, sondern bereits bei der Darstellung der nicht-menschlichen Natur.

Doch auch vor der anderen Einseitigkeit eines Subjektivismus hütet sich Plessner. Wie er schon hinsichtlich der Frage der Biologie, ob sie Tierpsychologie oder lediglich Beschreibung des äußeren Verhaltens sein kann, sowohl einen reinen Behaviorismus als auch die Annahme metaphysischer Entitäten ablehnt, so versucht er beim Menschen, die subjektive an die objektive Seite zu binden. Für Plessner wird das menschliche Selbst erst dann vollständig aufgefasst, wenn es zugleich als Subjekt und Objekt der Natur und als Subjekt und Objekt der Kultur gedeutet wird. Diesen Aspekten wird Plessner gerecht, indem er die Theorie zweier Erklärungsreihen einführt, einer horizontalen und einer vertikale Reihe: Erstere deutet den Menschen als Subjekt und Objekt des kulturellen Lebens, letztere als Subjekt und Objekt des natürlichen Lebens.

Ich habe mich an anderer Stelle über dieses Modell geäußert, daher muss ich hier nicht ins Detail gehen.<sup>42</sup> Zwei Punkte sind für Plessner indes noch zentral, um den Eindruck eines starken (cartesischen) Dualismus von Natur und Kultur, *res extensa* und *res cogitans*, abzuwehren. *Erstens* insistiert Plessner – wie wir gesehen haben – auf der gegenseitigen Durchdringung beider Bereiche: Die Rede von der Natur beinhaltet qua menschlicher Ausdruck immer schon kulturelle Aspekte; es handelt sich mithin um ein *geschichtsgebundenes* Naturbild. Zwar geht man von einer gewissen Konstanz der Naturinhalte aus, doch diese Konstanz ist nur im Ausdruck präsent. Ebenso erweist sich die soziale Konstruktion der Wirklichkeit als von der Natur ermöglicht und abhängig. Die Geschichtlichkeit des Menschen ist *naturgebunden* oder anders ausgedrückt: Natur ist niemals bloß soziales Konstrukt.

Zweitens stellt sich Plessner zu Beginn der *Stufen* und in *Macht und menschliche Natur* explizit in die Tradition der Lebensphilosophie, zu der so unterschiedliche Autoren zählen wie Nietzsche, Bergson, Dilthey und Spengler. Aus dieser Tradition übernimmt Plessner nicht nur – wie eben beschrieben – die Ablehnung rein mechanistischer Modelle zugunsten einer organistischen, dynamischen Idee des Lebens. Ebenso teilt Plessner mit ihnen die Ablehnung des cartesianischen Dualismus und die damit einhergehende Hinwendung zu einem Monismus des Lebens. Interessant ist hierbei der funktionale Stellenwert des Lebensbegriffs in Plessners Theorie des Menschen, insofern er zwei Bedeutungen besitzt, die ihrerseits

---

<sup>42</sup> Siehe den Aufsatz in der vorletzten Anm.

Gemeinsamkeit und Unterschied von Natur und Kultur demonstrieren: Zum einen fungiert das Leben, etwa im Bergsonschen Sinne, zur Kennzeichnung des allumfassenden Lebensstroms, innerhalb dessen auch der Mensch steht. Zum anderen bedeutet die Hinwendung zum Leben auch die Wertschätzung des konkreten menschlichen Lebensvollzugs. In dieser Hinsicht trägt die Theorie des Menschen der lebensweltlichen Perspektive des Menschen Rechnung; sie ist kein neutraler Blick auf den Menschen, sondern versetzt sich auf dessen Standpunkt als Schöpfer seiner Lebensbedingungen. Inwiefern es Plessner gelingt, um diesen ambivalenten Lebensbegriff eine Theorie des Menschen aufzubauen, kann hier nicht weiter geprüft werden. Augenscheinlich kulminiert darin Plessners Konzeption der indirekten Direktheit, indem Leben einerseits für das unmittelbare Prinzip der Realität, andererseits für die ständige Vermittlungstätigkeit des menschlichen Handelns steht.

Hier schließt sich der Kreis des dialektischen Prinzips der vermittelten Unmittelbarkeit auf der Metaebene zum theoretisch vervollständigten menschlichen Selbstbezug, der mehr noch als die dialektischen Systematiker des Deutschen Idealismus die Offenheit des Menschen in den Mittelpunkt rückt. Denn das Prinzip dient nicht der Suche nach einer nicht relativierbaren Einheit, vielmehr kennzeichnet es den höchsten Wesenszug des Menschen. Nach einem Diktum Plessners: „Mensch-Sein ist das Andere seiner selbst sein“<sup>43</sup> oder der einzig konstante Wesenszug des Menschen, sein Selbstbezug ist *Ver-änderung*.

---

<sup>43</sup> Plessner: *Macht und menschliche Natur*. Gesammelte Schriften Bd. V. Hrsg. v. G. Dux u.a. Darmstadt 2003. S. 225.