

Fundamente menschlicher Existenz

Jutta Lütjen

1 Was fundiert die menschliche Existenz? – Auf den Spuren Plessners

„*Erkenne dich selbst*“, wurde bis Marcuse zumeist verstanden als: „*Wisse, was ein Mensch ist*“ (vgl. Marcuse L., 1964, S. 12). Warum aber das Thema Mensch in der Philosophiegeschichte nicht den Rang eingenommen hat, der angemessen gewesen wäre, wird nach Ritter/Gründer dadurch erklärt, dass die menschliche Erkenntnis natürlicherweise nach außen gerichtet ist. Demnach erfordert es einen Abstand von seiner sonst so selbstverständlich hingegenommenen Lebensweise. Erst in Krisenzeiten, in denen das Selbstverständnis unsicher und zum Problem wird, beginnt der Mensch nach seinem Wesen zu fragen, um neue Anhaltspunkte für sein Weltverhalten zu gewinnen (vgl. Bd. 5, Ritter & Gründer, 2007, S. 1060).

Reflexionen über den Menschen durchziehen zwar die ganze Denkgeschichte. Die Anthropologie trat als förmliche Disziplin der Philosophie aber erst nach 1920 auf, beispielhaft in Schelers „*Die Stellung des Menschen im Kosmos*“ von 1928 (Scheler, 2010 (1928)), obwohl dessen frühe Werke wie „*Vom Ewigen im Menschen*“ und „*Vom Umsturz der Werte*“ Bd. I und Bd. II schon einen Weg dorthin zeigten. Scheler hat sich nach dem ersten Weltkrieg als große Krise der Menschheit auf die Suche nach einer einheitlichen Idee vom Menschen begeben, betont aber: „*Eine einheitliche Idee vom Menschen besitzen wir nicht*“ (Scheler, 2010 (1928), S. 7). Doch wir sind in der Lage, über den Menschen zu reflektieren und Beschreibungen über ihn zu erzeugen als Ergebnis unserer Verwirklichung als lebende Wesen, selbst wenn wir den Menschen als schöpferisches Wesen nicht von einem sicheren Blickpunkt aus beobachten können.

„*Der Mensch lässt sich (aber) nicht von einem sicheren Blickpunkt eines Forschers aus beobachten, und es ist ausgeschlossen, ihn auf den Gegenstand einer evolutionstheoretischen Wissenschaft zu reduzieren und von da aus zu verstehen. Die Erfahrung der Begegnung des Menschen mit sich selbst in der Geschichte, diese Form des Zwiegesprächs, diese Art der Verständigung des einen mit dem anderen, all das ist von der Naturkunde und auch von der evolutionstheoretischen Betrachtung der Welt und des Homo sapiens grundverschieden*“ (Gadamer, 1996, S. 37). Durch Gadamer wird schon ausgesagt, was auch Gehlen ausdrückt, die Antriebe des Menschen müssen dem Wechsel der Situationen und den daran gebundenen Handlungen nachwachsen können, nicht situationsbedingt, sondern situationsentsprechend, denn sie sind ja von vornherein nicht an bestimmte Situationssachverhalte angepasst. Insofern macht es die Unendlichkeit möglicher Sachverhalte notwendig, dass sich der Mensch erkennend probierend, erfahrend, experimentierend, lernend und kulturschaffend auf sie einlässt (vgl. Gehlen, 1986, S. 338).

Weil es in der Anthropologie sehr strittig ist, was unter dem Begriff „Mensch“ zu verstehen ist, da er nicht von einem sicheren Blickpunkt aus betrachtet werden kann, lässt sich allenfalls aussagen, wie Menschen mit den Unsicherheiten des

Seins umgehen und was die menschliche Existenz bedingt. Gadamer zeigt uns die Unsicherheit des Forschers auf, den Menschen als Ganzes zu betrachten. Gehlens Theorie des Menschen führt zu einer generalistischen Theorie über den Menschen als Mängelwesen¹ – allerdings ohne Bezug auf ein soziales Gegenüber. Von daher erscheint Plessners Anthropologie als behutsame Deutung menschlicher Strukturen und Verhaltensweisen und imponiert als am wenigsten reduktionistisch. Seine philosophische Anthropologieforschung verpflichtet sich gleichwohl dem Angewiesensein des Menschen auf Selbstdefinition als auch zugleich einer Sozialanthropologie.

1.1 Die Welt als Überraschungsfeld

Gehlen bezeichnet den Menschen als *„ein weltoffenes, d.h. unspezialisiertes Wesen, das auf seine eigene Tätigkeit und Intelligenz gestellt ist, um leben zu können, das, der Welt in jedem Sinne ausgesetzt, sich in ihr halten muss, indem es sie aneignet, durcharbeitet, erkennt und in die Hand bekommt“* (Gehlen, 1986, S. 339). Demnach unterliegt der Mensch zunächst einer Reizüberflutung dadurch, dass ihm die Umwelt nicht als instinktiv nahegebrachte Bedeutungsverteilung gegenüber steht, sondern als *„Überraschungsfeld unvorhersehbarer Struktur“*, das erst in Vorsicht erfahren und erkannt werden muss. Seine lebenswichtige Dringlichkeit und Aufgabe ist es, sich aus eigenen Mitteln und eigenständig zu entlasten, um die Mängelbedingungen seiner Existenz in Chancen umzuwandeln. Der Mensch verändert die Wirklichkeit um ihn herum ins Lebensdienliche und *„stellt in sich selbst eine Aufbauordnung des Könnens fest, die in ihm bloß der Möglichkeit nach liegt“*, und die er aus sich heraus zu züchten hat (vgl. Gehlen, 1986, S. 36).

Hier komme ich zurück zu meiner eingangs gestellten Frage, wie die Bedingungen ungelebter, d.h. neuer Möglichkeiten beschaffen sein müssen, um entdeckt und auch bei Bedarf gelebt werden zu können. Dahinter steckt im Prinzip auch die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit des Menschseins, die Plessner stellt (vgl. Plessner, 2004 (1982), S. 6) und in gewisser Weise auch Kant, wenn er in seiner Einleitung zur Logik die drei Fragen stellt, die Plessner zugrunde legt: ‚Was kann ich wissen?‘, ‚Was soll ich tun?‘ und ‚Was darf ich hoffen?‘, um dann diese Fragen einmünden zu lassen in die Frage: ‚Was ist der Mensch?‘ (vgl. Kant I., 2010 (1781), S. 447). Nach Andreas Haupt wird die erste Frage durch die Metaphysik, die zweite durch die Moral, die dritte durch die Religion und die vierte durch die Anthropologie beantwortet. Im Grunde genommen gehören aber alle Fragen zu der Frage nach dem Menschen, weil diese immer auch alle anderen beinhaltet (vgl. Haupt, 2001, S. 82). Die Antwort auf die Fragen wird nach Denker heute nicht

¹ *„Wenn der Mensch hier und in dieser Beziehung, im Vergleich zum Tier als ‚Mängelwesen‘ erscheint, so akzentuiert eine solche Bezeichnung eine Vergleichsbeziehung“* (Gehlen, 1986, S. 20).

in Richtung einer Analyse der Fähigkeiten und des Vermögens des Menschen gesucht, sondern in der Deutung seines Weltbezugs und der Weise, wie er die Welt erfährt und auf sie einwirkt. Dabei gibt es eine dreifache Orientierung: die Natur, die er selbst als körperliches Wesen ist, die Natur, die er nicht ist, auf die er jedoch zur Reproduktion seines Lebens angewiesen ist, und die Natur, die von den Mitmenschen bestimmt wird als der schwierigste Bereich der Weltbewältigung (vgl. Denker, 1985, S. 12).

Nach Plessner ist philosophische Anthropologie die Lehre von den Bedingungen der Möglichkeit eines menschenhaften Wesens der vollen Erfahrung in Natur und Geschichte und Plessner ist der Meinung, dass es dabei um die Frage nach dem Sinn des Seins geht (vgl. Plessner, 2004 (1982), S. 143).

Plessner wirft zunächst die Frage auf: „*Was macht es einem körperlichen Leib möglich, eine Existenz vorhanden sein zu lassen?*“ (Plessner, 2004 (1982), S. 133), greift dann auf Heidegger zurück, der die transzendente Frage nach Bedingungen der Möglichkeit stellt, um dann selbst die grundlegend maßgebende Frage zu stellen: „*Welche Bedingungen müssen erfüllt sein, damit die Dimension der Existenz von der des Lebens fundiert wird?*“ Und weiter: „*Was fundiert Existenz?*“ (ebd., S. 134). Er gibt sich die Antwort selbst darauf: „*Die Lösung scheint mir der 1928 konzipierte Begriff der exzentrischen Positionalität zu bieten. [...] Da sich in den letzten Jahrzehnten niemand mit der Frage befasst hat – weil sie für Heidegger und seine Schule tabu war –, werde ich sie stellen, um sie auf eine Stufe der Reflexion zu bringen*“ (ebd., S. 135). Im Folgenden werde ich mich anhand Plessners Ausführungen ebenfalls mit dieser wichtigen Frage bezüglich der Bedingungen zur Existenz des Menschen auseinandersetzen, mit der sich bis Plessner – jedenfalls in den letzten Jahrzehnten, wie Plessner sagt, niemand ausführlich befasst hat (vgl. Plessner, 2004 (1982), S. 135). Ich halte die Frage nach den Bedingungen, die erfüllt werden müssen, um die Dimension der Existenz des menschlichen Lebens zu sichern, grundlegend als Frage nach den Bedingungen der Möglichkeiten des Menschseins. Denn daraus entwickeln sich bildungstheoretisch wichtige Aspekte, so z.B. wie Menschen mit Erfahrungen umgehen, was die Erfahrungen mit dem Menschen machen, wie Erfahrung in Erkenntnis umgesetzt werden kann und welche Dimensionen für Menschen eine Rolle spielen, damit sie erkenntnisfähig werden im Sinne der vollen Dimension ihrer existentiellen Möglichkeiten, Fähigkeiten und Notwendigkeiten.

Die Bedingungen menschlicher Selbsterkenntnis korrelieren mit anthropologischen Konstanten, denn die Erkenntnis des Menschen durch den Menschen impliziert auch immer Selbsterkenntnis im Sinne Sokrates und der Mäeutik.

1.2 Exzentrizität als Positionalität des Menschen

Unter Positionalität organischer Lebewesen im Vergleich zum Anorganischen versteht Plessner, dass sich der Mensch genau wie das Tier und die Pflanze gegen seine Umgebung abgrenzt und dementsprechend je nach Organisationsstufe ein

verschiedenes Verhältnis zu seiner Grenze hat. Dabei ist es zunächst nötig, eine Unterscheidung der besonderen Position des Menschen im Vergleich zum Tier vorzunehmen, um herauszuarbeiten, wie der Mensch als physiologische Frühgeburt (vgl. Portmann, 1956, S. 49) und ohne die Instinkte des Tieres zu besitzen, nicht nur überlebensfähig ist, weil er sich seiner Umgebung anpasst, sondern inwiefern er nicht nur die Umgebung, sondern auch sich selbst gestaltet bzw. gestalten muss, an und mit dem, was er vorfindet, um zu überleben.

Plessner beschreibt aber zunächst die Rückbezüglichkeit aller Lebewesen zur Welt. *„Ein Lebewesen ist nicht nur in seine Umgebung, sondern auch gegen sie gestellt. Es lebt in dynamischer Bezogenheit sowohl auf sein Umfeld als auch im Gegensinne zu ihm, dem lebendigen Ding, zurück, d.h. also im Doppelaspekt ineinander nicht überführbarer Richtungsgegensätze. Demnach ist der Prozess die Weise seines Seins. Das gilt für alles Lebendige: Pflanzen, Tiere und Menschen“* (Plessner, 2004 (1982), S. 9). Hier wird zunächst der Doppelaspekt von gegenseitiger Rückbezüglichkeit aller Lebewesen zur Außenwelt deutlich. Die aufgezeigte Prozessweise des Seins verdeutlicht, dass es sich im Wirkungsverhältnis der Lebewesen um keine vorprogrammierte oder programmierbare lineare Kausalkette handelt, auch nicht nur um eine Richtung der Wirkung, sondern um einen unplanbaren gegenseitigen Prozess zwischen Umfeld und Lebewesen, der insofern nicht im letzten Ende voraussagbar ist. Bezogen auf den Menschen ist die Nichtvoraussagbarkeit keine Beliebigkeit, sondern Quelle von Eigensinn im Sinne eigenen Sinns, wozu Buber ausführt: *„die Sonderstellung des Menschen im Kosmos, sein Verhältnis zum Schicksal, seine Beziehung zur Welt der Dinge, sein Verstehen des Mitmenschen, seine Existenz als Wesen, das weiß, dass es sterben muss, seine Haltung in all den gewöhnlichen und außergewöhnlichen Begegnungen mit dem Geheimnis, die sein Leben durchziehen“* (Buber, 1962 Bd. 1, S. 311).

Bei Plessner finden wir nun Erklärungen darüber, was diese Sonderstellung ausmacht: Plessner führt aus, dass zwar auch das Tier eine Wesensform zeigt, die nur durch etwas anderes realisiert werden kann, von dem sich das Tier abzeichnet, dass aber nur der Mensch über die volle Reflexivität verfügt, d.h. nicht wie das Tier seinen Halt aus seiner Mitte heraus bildet, also zentrisch lebt, sondern sich zu seiner Mitte in Beziehung setzt, ohne die Mitte aufzugeben; der Mensch ist zwar dementsprechend in seine Grenze gesetzt, lebt aber über diese hinaus. Das bedeutet, dass er um seine Mitte weiß. Um sich als Mitte wissen zu können, muss man das ‚Sein als Mitte‘ überschritten haben und herausgetreten sein, expliziert auch Schulz, der sich mit Plessner auseinandersetzt (vgl. Schulz, 1984 (1972), S. 434). *„Nur so kann man sich selbst in seinem Verhältnis zu den Sphären gegenständlich werden, das heißt, diese Sphären von sich unterscheiden und sie zugleich auf sich beziehen“* (ebd.). Der Mensch muss Distanz haben, denn er kann nur als abgehobenes Wesen die totale Reflexion des Lebenssystems erlangen. Daran liegt es, dass der Mensch, wie Plessner es ausdrückt, exzentrisch ist und Ex-

zentrizität des Menschen Grundbestimmung ist, von der alle Eigentümlichkeiten des Menschen interpretiert werden können.

Was damit unweigerlich zusammenhängt, drückt Pleger sehr treffend aus, indem er sich auf Platons Dialog Protagoras bezieht: *„Wir haben es immer nur mit Erscheinungen und mit Meinungen zu tun, das Sein der Dinge bleibt uns verborgen. Jedes Ding ist für mich so, wie es mir erscheint, aber wie es an sich ist, weiß ich nicht“* (Pleger, 1998, S. 31)². Bei Rohr-Dietschi können wir nachlesen, warum es so ist, wie Pleger beschreibt. Er führt aus, dass in jedem psychischen Erlebnis, dem ‚Mir‘ dann etwas erscheint, wenn das ‚Ich‘ mit dem ‚Etwas‘ in Beziehung steht, und es ihm in irgendeiner Form bewusst wird (vgl. Rohr-Dietschi, 1974, S. 6). Allerdings benennt Rohr-Dietschi sozusagen in einem Atemzug hintereinander ‚in Beziehung treten‘ und ‚sich dessen bewusst werden‘, was allerdings nicht selbstverständlich als zusammengehörig zu verstehen ist. Es ist allerdings richtig, dass es auf jeden Fall der Bewusstwerdung bedarf, damit die Beziehung zu etwas oder jemanden als psychisches Erlebnis registriert werden kann, durch welches dem Ich dann etwas erscheint, wie ja auch Plessner sagt. Bewusstwerdung dessen, zu dem der Mensch in Beziehung tritt, ist nicht zwangsläufig mit der Beziehung gekoppelt, wohl aber die Erscheinung der Dinge.

In einem Dialog Platons, dem ‚Kratylos‘, ist nachzulesen, dass der Begriff *Mensch* im Griechischen beinhaltet, dass er das, was er gesehen hat, forschend betrachtet und so lässt Platon Sokrates sagen: *„Es bedeutet dieses Wort ‚Mensch‘ dass, während die anderen Geschöpfe von dem, was sie sehen nichts überdenken oder erwägen oder forschend betrachten, der Mensch, sobald er etwas gesehen hat – dies bedeutet eben [...] es auch forschend betrachtet [...] und nachdenkt über das, was er gesehen hat. Daher ward der Mensch allein unter den Geschöpfen mit Recht ‚Mensch‘ [...] genannt, weil er, was er gesehen hat, forschend betrachtet“* (Platon, Kratylos, 1988 Bd. II (428-348 v. Chr.), S. 398 St.).

Die Seinsweise des Menschen ist auch nach Buber durch die Fähigkeit zur Ur-distanzierung, die innerhalb des Menschen stattfindet, gekennzeichnet. Diese Fähigkeit ist ihm sozusagen angeboren als Voraussetzung für die menschlichen Selbstverhältnisse, zu denen auch die Reflexionsfähigkeit gehört, und ist das, was den Menschen allein unter allen Lebewesen auszeichnet. *„Um diese Fähigkeit und Tendenz genauer zu verstehen, muss man sich vergegenwärtigen, dass unter allen uns bekannten Lebewesen der Mensch allein zu distanzieren vermag, und zwar*

² *„Sokrates. Es scheint, du hast keine schlechte Bestimmung des Wissens gegeben, sondern diejenige, die auch Protagoras gab. Nur sagte er das nämliche auf eine andere Weise. Er behauptet nämlich, der Mensch sei das Maß aller Dinge, der seienden, dass sie sind, der nicht seienden, dass sie nicht sind. Du hast es doch gelesen?*

Theätet. Gewiss, und nicht bloß einmal.

Sokrates. Meint er es also nicht so, dass für mich alles so ist, wie es mir erscheint, und für dich hinwiederum so, wie es dir erscheint? Mensch aber bin ich ebenso wie du“ (vgl. Platon, Theätet, 1988 Bd. IV (428-348 v. Chr.), S. 45).

nicht bloß seine Umwelt, sondern auch sich selber, so dass er für sich zum abgelösten Gegenstand wird, über den er nicht nur ‚reflektieren‘, sondern den er jeweils sowohl bestätigen als verwerfen kann“ (Buber, 1962 Bd. 1, S. 488). Auch bei Buber finden wir einen unaufhebbaren Doppelaspekt der Existenz. Während Plessner (s.o.) dem Menschen die volle Reflexivität zuspricht, durch die er sich zu seiner Mitte in Beziehung setzt und das widerspricht nicht dem Grundsatz Bubers, teilt Buber allerdings die Fähigkeit zur Distanz und die Fähigkeit zur Beziehung in zwei Prinzipien. Bei ihm finden wir das Urprinzip der Distanzierung und das der Beziehungsfähigkeit. Beide Prinzipien bedingen sich bei Buber gegenseitig. Darauf werde ich später wieder zurückkommen.

Auch Max Scheler hat sich mit der Zerrissenheit des Menschen ausführlich auseinandergesetzt in seinem Buch: *„Die Stellung des Menschen im Kosmos“*, worin er auf der Suche einer Sinndimension des menschlichen Daseins die prinzipielle Zerrissenheit des Menschen durch dessen existenzielle Entbundenheit vom Organischen thematisiert, indem er von einem Gegensatz von Geist und Leben spricht (vgl. Scheler, 2010 (1928), S. 38). Plessner nennt den Doppelaspekt der Existenz die zentralistische Organisationsform und die exzentrische Positionierung. Die zentralistische Organisationsform als das ‚Tierische‘ bildet bei ihm nur die Basis für die menschliche Existenz, die allerdings dennoch ‚wahrhaft auf nichts gestellt‘ ist. Doch der Mensch ist in ein umfassendes Ganzes eingebettet und ist – wie ja auch Plessner (s.o.) schreibt – ohne die dynamische Bezogenheit auf sein Umfeld, von dem er sich abhebt und an dem und durch dieses er erst werden kann, nicht denkbar.

Der Mensch lebt und erlebt also nicht nur (wie das Tier), sondern er erlebt auch sein Erleben (das Menschliche), lebt diesseits und jenseits des Bruchs als Körper und Seele und als *„psychophysisch neutrale Einheit dieser Sphären“* (vgl. Plessner, 2004 (1982), S. 9 ff.). Hegel erkennt: *„Ich bin unmittelbar; aber so bin ich nur als lebendiger Organismus; als Geist bin ich nur, insofern ich mich weiß“* (Hegel G. W., 1986 (1837), S. 51) und drückt damit aus, dass der Mensch zwar einerseits unmittelbar wie ein Tier lebt, aber dennoch anders ist, weil er sein Erleben erlebt, dadurch dass *er sich weiß*. Das Wissen und die Beschreibung dessen, was der Mensch beobachtet, gelingen ihm nur mit Hilfe sprachlicher Unterscheidungen und dadurch subjektiv hergestellter Zusammenhänge, welche gleichzeitig die menschlichen Verhaltensbereiche modifizieren. Phänomene wie die der Reflexion und des Bewusstseins sind dafür grundlegend (vgl. Maturana & Varela, 1987, S. 227). *„Der Mensch ist ein mittelbares Geschöpf, sein ganzes Bewusstsein ist ein Begriff, den er konstruiert und fortleitet. Ohne Zusammenhang kann der Mensch sich nicht denken“* (Jacobi in Matthias, 1926, S. 68). Wenn aber bei Plessner von einer Einheit die Rede ist, heißt das nicht, dass diese die entgegengesetzten Sphären verbindet, sozusagen als den Gegensatz versöhnende dritte Dimension, sondern sie ist der Bruch, *„das leere Hindurch der Vermittlung“* (vgl. Plessner, 2004 (1982), S. 11). Das Lebendige ist hier dreifach positioniert, *ist*

Körper, *im* Körper (als Innenleben der Seele) und *außer* dem Körper, sozusagen als Subjekt seines Erlebens, seiner Wahrnehmungen, Initiativen und Aktionen als Blickpunkt und wird *Person* genannt, welche weiß und will, obwohl sie auf nichts gestellt ist.

„Gebunden ist der Mensch nur an die zentralistische Organisationsform, welche die Basis für seine Existenz abgibt“ (vgl. Plessner, 2004 (1982), S. 9 f.). Mit der Exzentrizität wird keine neue Organisationsform ermöglicht und es ist klar, dass der Mensch körperlich Tier bleiben muss, allein durch den Charakter des ‚Außersichseins‘ wird das Tier zum Menschen (vgl. ebd.). Anders als bei Buber, der das Zentralistische, nicht Distanzierte und das sich Verbindende oder Verbundene als Prinzip der Beziehungsfähigkeit beschreibt, nimmt bei Plessner der Aspekt des ‚nicht Außersichseins‘ einen ‚tierischen‘ Platz ein. Für ihn ist das, was das Tier zum Menschen macht, der Punkt der Exzentrizität, der als unobjektivierbares Ich hinter Körper und Leib den Fluchtpunkt der eigenen Innerlichkeit bildet (vgl. Plessner, 2004 (1982), S. 12). Aber dieser benannte Fluchtpunkt ist nicht etwa ein Anker des Menschen, sondern genau diese Positionierung bewirkt die Unbestimmtheit³ und Heimatlosigkeit, aber auch die Möglichkeiten der Vielfalt des Menschen. „In Bezug auf diese Möglichkeit setzt sich der Fragende, eben durch sein Fragen, in den Zustand von Nicht-Bestimmtheit“ (Sartre, 2007 (1991), S. 52). Durch diese exzentrische Positionierung wird der besondere Standpunkt des menschlichen Seins deutlich, der ihn vom Tier nicht nur unterscheidet, sondern der ihn quasi ins Nichts kapapultiert. „Als exzentrisches Wesen nicht im Gleichgewicht, ortlos, zeitlos, im Nichts stehend, konstitutiv heimatlos, muss er ‚etwas werden‘ und sich das Gleichgewicht – schaffen“ (Plessner, 2004 (1982), S. 19). Freiheit und Entfaltung, aber auch Irrweg und Verzweiflung des Menschen finden in dieser so treffend von Plessner beschriebenen Position ihre Ursache, die das menschliche Verlangen nach über sich hinausführende Geborgenheit und Sinnggebung verständlich werden lässt. Haupt, der sich mit Bubers Spätwerk auseinandersetzt, beschreibt die Ungesichertheit des Menschen wie folgt: „Im Gegensatz zur Sicherheit, die die Systeme dem Menschen zu gewähren suchen, ist die Ungesichertheit die wahre menschliche Natur. Deshalb sind die Systeme der Behaustheit auch nur Versuche, die fundamentale Ungesichertheit des Menschen etwas zu entschärfen“ (Haupt, 2001, S. 108).

Plessner zeigt auf, dass der Mensch etwas werden muss, um sich ein Gleichgewicht zu schaffen. Die Beantwortung dessen ‚was‘ er werden muss und das ‚Wie‘

³ Weiterführende Literatur zu diesem Thema:

Rödler hat dem Thema ‚Unbestimmtheit‘ in seinem Buch (Rödler, Geistig behindert: Menschen, lebenslang auf Hilfe anderer angewiesen? Grundlagen einer basalen Pädagogik, 2000, S. 151 ff.) ein ganzes Kapitel gewidmet: „Unbestimmt, die Eigenart des Menschen“. Von Honneth wurde ein Buch zu entsprechendem Thema geschrieben: (Honneth, Leiden an Unbestimmtheit, 2001, passim).

bleiben hier offen, sind aber grundsätzlich anthropologische Fragen, die sich hieraus ergeben.

1.3 Außenwelt, Innenwelt und Mitwelt

Plessner beschreibt nun, dass die exzentrische Positionsform Vorbedingung dafür ist, dass alles Gegebene dem Menschen als Ansicht erscheint und er die Wirklichkeit entsprechend der dreifachen Charakteristik seiner Person als Außenwelt oder Natur, als Innenwelt oder Seele und als Mitwelt fasst und gestaltet. Alle drei Sphären stehen ihm als eigene Wirklichkeit gegenüber, erscheinen als Ansicht und gewinnen Fragmentcharakter im bloßen Nebeneinander.

Das von Dingen erfüllte *Umfeld* wird durch den Bezug auf die Position des menschlichen Organismus zur von Gegenständen erfüllten *Außenwelt*, bei welchem sich der Leib als Mitte der Sphäre darstellt. Damit fallen auch Körper und Leib auseinander, obwohl sie *keine material voneinander trennbaren Systeme* bilden (vgl. Plessner, 2004 (1982), S. 13). Das *Umfeld* zeigt sich als *Außenwelt* des Körpers und der *Körper* zeigt sich als *Leib*, als dem positionalen Innen des *Umfeldes* durch die Bezugnahme des Menschen als zu sich selbst Gegenüberstehendem.

Als *Innenwelt* ist der Mensch vorhanden – auch ohne sein Wissen, gegeben wird sie ihm allerdings nur durch die Reflexion. Damit der Mensch sich selbst als Welt im Leib begegnen kann, muss er außerhalb seiner selbst stehen können, was durch die Seinsform der Exzentrizität gegeben wird und Voraussetzung des Menschen ohne eigenes Zutun ist, also nicht durch seine Aktionen entsteht. Die Prinzipien der Exzentrizität aber bestimmen den Doppelaspekt der Existenz als Seele und Erlebnis. *„Damit das eigene Sein sich selbst als einer Wirklichkeit sui generis begegnet, muss es zu seinem Wesen gehören, außerhalb seiner selbst zu stehen“* (Plessner, 2004 (1982), S. 13). Durch das Aufgehen in seinem Selbstsein, ob naiv oder reflektiert, *erlebt* das Lebewesen und vollzieht damit psychische Realität, die aber an das (zu schaffende) Selbstsein, als psychische Realität gebunden ist, d.h. dass alle seelischen Dispositionen zugleich erlebnisbedingend als auch erlebnisbedingt sind. Der Vollzug der psychischen Realität wird hier scheinbar paradoxerweise voraussetzungsweise an die psychische Realität – das Selbstsein – gebunden, als an das, was erst entwickelt werden soll. *„Geht das Lebewesen in seinem Selbstsein auf, naiv oder reflektiert, so erlebt es, wird seiner Erlebnisse inne und vollzieht damit psychische Realität. Dieser Vollzug aber ist zugleich an das Selbstsein, die psychische Realität gebunden“* (Plessner, 2004 (1982), S. 12).

Wie ist es möglich, dass das, was werden soll, vorerst sein soll? Plessner setzt hier für den Aufbau der Seele eine Grundstruktur der seelischen vorgegebenen Wirklichkeit der Anlagen voraus: *„Seele als vorgegebene Wirklichkeit der Anlagen, die sich entwickelt, und Erlebnis als die durchzumachende Wirklichkeit des eigenen Selbst im Hier-Jetzt, worin mich keiner ersetzen und wovon mich keiner als der Tod lösen kann (und sogar das ist nicht gewiss) fallen nicht zusammen, obwohl sie keine material voneinander trennbaren Systeme ausmachen“* (Plessner, 2004 (1982),

S. 12 f.). Auch Schiller unterscheidet entsprechend zwischen Zustand als dem Selbst und der Person als dem, was sich verändert im Werdensprozess und betont, dass das beharrliche Ich nur durch die Folge seiner Vorstellungen sich selbst zur Erscheinung werden kann. Damit entsprechen Plessners Ausführungen über die exzentrische Positionierung des Menschen Schillers Grundlagen über die ästhetische Erziehung des Menschen (Schiller, 1991 (1794), S. 43).

Durch das Wesen der Exzentrizität wird das Selbstsein sowohl zur Innenwelt, zu dem was der Mensch in sich spürt, was er bemerkt und erleidet und was allen Akten, Erlebnissen, auch unbewussten Prozessen an Anlagen, Temperament und Charakter zugrunde liegt *und* zugleich zu dem, welches sich damit analysierend, beobachtend oder zügelnd auseinandersetzt. Wirkliche Innenwelt ist nach Plessner demnach die Zerfallenheit mit sich selbst durch den radikalen Doppelaspekt der dialektischen Struktur, der Gleichzeitigkeit zwischen wirksamer Seele und Vollzug im Erlebnis, zwischen geschehender und vollziehender Existenz, aus der er keinen Ausweg sieht. Er bezeichnet das auszeichnende Merkmal der seelischen Existenz der Person, *„dass sie zu ihrer Innenwelt in erfassender Beziehung steht und zugleich die Welt erlebend vollzieht“* (Plessner, 2004 (1982), S. 14).

Mitwelt nun ist nach Plessner *„die vom Menschen als Sphäre anderer Menschen erfasste Form der eigenen Position“* (ebd.), die sich von Außenwelt und Innenwelt dadurch unterscheidet, dass ihre Elemente, kein spezifisches Substrat liefern, welches über das bereits Dargebotene hinausgehen würde. Das Spezifikum der Mitwelt ist die Lebendigkeit in ihrer höchsten exzentrischen Form. Die Mitwelt umgibt demnach nicht, wie es die Außenwelt und die Natur tut, sie erfüllt auch nicht, wie es von der Innenwelt gilt, sondern sie wird hier auch als Geist des Menschen beschrieben. Mitwelt *„trägt die Person, indem sie zugleich von ihr getragen und gebildet wird. Zwischen mir und mir, mir und dir, mir und ihm liegt die Sphäre des Geistes“* (Plessner, 2004 (1982), S. 14). Buber drückt seine Ansicht über Geist ähnlich aus in seinem bekannten ersten Werk des Kapitels ‚Ich und Du‘. *„Geist ist nicht im Ich, sondern zwischen Ich und Du. Er ist nicht wie das Blut, das in dir kreist, sondern wie die Luft, in der du atmest. Der Mensch lebt im Geist, wenn er seinem Du zu antworten vermag. Er vermag es, wenn er in die Beziehung mit seinem ganzen Wesen eintritt. Vermöge seiner Beziehungskraft allein vermag der Mensch im Geist zu leben“* (Buber, 1962 Bd. 1, S. 103).

Der geistige Charakter als Mitwelt der Person realisiert, beruht nach dem Modus der Exzentrizität in dem ‚Umgriffensein‘ und dem Umgreifen der eigenen Lebensexistenz. Es ist die Wir-Form des eigenen Ichs, die nach Plessner als Geist bezeichnet wird. Das Wir bildet dabei nicht eine beliebige Gruppe, sondern bildet sich aus der eigentümlichen Positionsform des jeweiligen Menschen – als entsprechend geschaffene und bestehende Sphäre –, kraft der wir als Personen leben. Plessner beschreibt, wie das einzelne Individuum in der Mitwelt steht: *„Sie umgibt den Einzelnen nicht nur wie die Umwelt, sie erfüllt ihn nicht nur wie die Innenwelt, sondern sie steht durch ihn hindurch, er ist sie“* (Plessner, 2004 (1982), S. 57). Die

Mitwelt darf allerdings nicht verwechselt werden mit Mitfeld als Umfeld. Es fällt dem Menschen schwer, seine eigene Mitwelt von seinem durch Geburt, Kindheit und Erziehung vermittelten Umfeld abzuheben.

Um nochmals zu verdeutlichen, was er unter Geist versteht, unterscheidet Plessner Geist, Seele und Bewusstsein. Seele ist nach ihm als binnenhafte Existenz des Menschen real, Bewusstsein der bedingte Aspekt durch die Exzentrizität der personalen Existenz, in der die Welt sich darbietet und Geist ist die mit der Positionform geschaffene und bestehende Sphäre. Geist bildet keine Realität im eigentlichen Sinne, wird aber in der Mitwelt des Menschen realisiert. Geist bildet also die Sphäre eines bestimmten, nicht eines beliebigen ‚Wir‘ als Wir-Form des eigenen Ichs und begründet den geistigen Charakter der Person (vgl. Plessner, 2004 (1982), S. 14 f.).

Nach Hegel, wie anfangs bereits zitiert, ist der Mensch nur Geist, insofern er sich weiß (vgl. Hegel G. W., 1986 (1837), S. 51)⁴, d.h. also ein Bewusstsein von sich hat und *„Der Geist macht sich selbst zu dem, was er ist“* (Hegel zit. in Litt, 1948, S. 27). Finden wir somit angesichts dessen, dass der Menschen werden muss, was er ist, Antworten zu den eingangs von Kant⁵ gestellten Fragen? Plessner betont ebenfalls: *„Als exzentrisch organisiertes Wesen muss er sich zu dem, was er schon ist, erst machen“* (Plessner, 2004 (1982), S. 16).

1.4 Kultur als Ersatznatur

Konstitutiv heimatlos, ortlos, zeitlos und im Nichts stehend muss der Mensch sich ein Gleichgewicht mit Hilfe der außernatürlichen Dinge schaffen. Durch die Ergebnisse seines Tuns erreicht er sozusagen als eine zweite Natur das, was ihm ontologisch als zweite Natur versagt ist.

1.4.1 Ichbildung durch das Eingebundensein in Kultur

Dabei verhelfen keine Instinkte dem Menschen bei der Beantwortung seiner Fragen, was er tun und wie er leben soll. Das Tier lebt aus seiner Mitte heraus, während der Mensch nicht im Zentrum seiner Personalität aufgehen kann, sondern quasi gezwungen ist, ein Leben bewusst zu führen.

„Der Mensch lebt nur, indem er ein Leben führt. Mensch sein ist die Abhebung des Lebendigseins vom Sein und der Vollzug dieser Abhebung, kraft dessen die Schicht der Lebendigkeit als quasi selbständige Sphäre erscheint, die bei Pflanze und Tier unselbständiges Moment des Seins, seine Eigenschaft bleibt“ (Plessner, 2004 (1982), S. 16).

⁴ *„Ich bin unmittelbar; aber so bin ich nur als lebendiger Organismus; als Geist bin ich nur, insofern ich mich weiß“* (Hegel G. W., 1986 (1837), S. 51)

⁵ ‚Was kann ich wissen?‘, ‚Was soll ich tun?‘ und ‚Was darf ich hoffen?‘, Diese Fragen münden ein in die Frage: ‚Was ist der Mensch?‘ (vgl. Kant I., 2010 (1781), S. 447).

Plessner stimmt mit Gehlen darin überein, dass der Mensch nicht nur lebt, sondern sein Leben führt (Gehlen, 1986, passim). Aber was meint Plessner damit, wenn er einerseits behauptet, dass der Mensch sich zu dem macht, was er ist, und andererseits, dass er sich nicht *nur* zu dem macht, was er ist? „*Infolgedessen lebt der Mensch weder einfach das zu Ende, was er ist, er lebt sich nicht aus, noch macht er sich nur zu dem, was er ist*“ (Plessner, 2004 (1982), S. 17). Seine wiederholte Betonung, dass der Mensch, weil er sich in exzentrischer Positionsform befindet, in einer absoluten Antinomie steht, infolgedessen sich zu dem erst machen muss, was er schon ist, das Leben führen muss, welches er lebt, hilft hier auch nicht viel weiter, sondern wird aufgebrochen. Eine direkte Beantwortung zu diesem ‚nur‘ bleibt aus, lässt aber Spielraum für verschiedene Schwerpunkte, die einander ergänzen.

Wenn der Mensch sich nicht ‚nur‘ zu dem macht, was er ‚ist‘, lässt das den Schluss zu, dass es noch etwas anderes geben muss, zu dem er sich macht, außer dem, was er ist. Ansonsten wäre der Mensch wie das Tier nur auf die Naturbedingtheit zurückzuführen, würde nur das entwickeln, was vorhanden ist, und Plessner ein Vertreter des reinsten Biologismus sein. Stattdessen aber stellt er die Differenz des Menschen zum Tier ja gerade dadurch heraus, dass der Mensch nicht einfach ist, sondern werden muss, um leben zu können. Oder Plessner meint, dass es eben nicht *nur* ein (eigenes) Machen ist, was den Menschen ausmacht – dabei läge die Betonung auch auf dem ‚macht‘ – ‚noch macht er sich *nur* zu dem, was er ist‘ – weil es nach ihm (s.o.) auch eine Seele als vorgegebene Wirklichkeit der Anlagen gibt. Oder er meint, dass eben noch andere Faktoren – wie z.B. die Außenwelt mit einfließen in den Werdensprozess, welche ebenfalls beteiligt sind. Dann müsste die Betonung auf dem ‚er‘ – also ‚noch macht er sich *nur* zu dem, was er ist‘ liegen. Letzteres ist wahrscheinlich, denn Plessner schreibt weiter: „*Und er schafft es nur mit Hilfe der außernatürlichen Dinge, die aus seinem Schaffen entspringen, wenn die Ergebnisse dieses schöpferischen Machens ein eigenes Gewicht bekommen*“ (ebd.). Nicht der Mensch alleine schafft es, sich selbst zu dem zu machen, was er ist, sondern er braucht außernatürliche Dinge, die hier auf jeden Fall keine biologisch vordeterminierten Fakten bedeuten können, auch keine Dinge ‚a priori‘, denn sie entspringen ja dem Schaffen des Menschen. Plessner spricht hier ganz eindeutig von der Kultur, die durch den Menschen geschaffen wird und die rückbezüglich auf ihn Einfluss nehmen muss, wenn sie als von ihm Geschaffenes ein eigenes Gewicht bekommen soll. Wie aber kann das eigene Gewicht entstehen bei etwas, was durch den Menschen geschaffen wurde? Jakobi drückt, wie weiter vorne schon angedeutet wurde, aus,⁶ wie wichtig für die Ichbildung des Menschen Zusammenhänge sind, „*Ohne Zusammenhang kann der Mensch sich nicht denken. Sein Ich bildet sich nach und nach, und er verliert sich selbst, wenn er die Verknüpfung dieser Bildung verliert. Darum hängen die Men-*

⁶Vergleiche Kapitel 2.2 ‚Exzentrizität als Positionalität des Menschen‘.

schen so an Geburtsort, Vaterland und natürlichem Glauben“ (Jacobi in Matthias, 1926, S. 68). Erst mit dem Denken in Zusammenhängen durch das Eingebundensein in Kultur ergibt sich also für den Menschen Sinn, Lebensstruktur und ein ‚sich zuhause fühlen‘ und insofern Ichbildung durch Sinnbildung, die durch die Verknüpfung von Erfahrung und Erkenntnis erst gelingen kann. Inwieweit dieser unabdingbare Zusammenhang allerdings in der heutigen Zeit der Überflutung durch Dinge und Wissen noch befriedigend stattfinden kann oder inwieweit der Mensch in der Gefahr steht, sich selber in zunehmendem Maße durch den Verlust der ‚Verknüpfung dieser Bildung zu verlieren (vgl. ebd.), bleibt zu bedenken.

1.4.2 Ergänzungsbedürftigkeit des Menschen

Zwei Aussagen Plessners scheinen mir in ihrer spannungsvollen Entgegensetzung geradezu grundlegend in der ‚Seinsbestimmung‘, man könnte auch sagen ‚Seinswerdung‘ des Menschen zu sein:

1. *„Als exzentrisch organisiertes Wesen muss er sich zu dem, was er schon ist, erst machen“* (Plessner, 2004 (1982), S. 16).

2. *„Exzentrische Lebensform und Ergänzungsbedürftigkeit bilden ein und denselben Tatbestand“* (Plessner, 2004 (1982), S. 18).

Hier wird durch die zwei unterschiedlichen Ausführungen ein Doppelprinzip des Menschen dargelegt, nämlich das Verwiesensein auf seine eigene Schaffenskraft und gleichzeitig sein Angewiesensein auf Ergänzung seines Selbst, das sich durch seine Bedürftigkeit äußert.

Kant betonte, dass die Natur wollte, dass der Mensch alles, was über die mechanische Anordnung seines tierischen Daseins geht, gänzlich aus sich selbst herausbringen muss (vgl. Kant zit. nach Schnädelbach, 1987, S. 48). Wenn ein Wesen sich zu dem machen muss, was es ist, bleiben dabei zunächst die Fragen offen, ob es das auch kann und wie das zu geschehen hat. Denn nach Kant ist der Mensch mit der Anlage, dem Vermögen ‚Vernunft‘ ausgestattet worden, d.h. nur mit der Möglichkeit der Vernünftigkeit, die er nach dem Willen der Natur nun selbst verwirklichen muss (vgl. Schnädelbach, 1987, S. 48). Plessner stellt exzentrische Lebensform und das Ergänzungsbedürfnis aber als den gleichen Tatbestand hin (vgl. Plessner, 2004 (1982), S. 18). Daraus lässt sich schlussfolgern, dass der Mensch in dem, was er machen muss (oder kann?), was er schon ist, ergänzungsbedürftig ist. Bedürftigkeit wird hier allerdings weder als subjektiver Sinn, noch psychologisch aufgefasst, sondern als das, was jedem Trieb, jeder Tendenz, jedem Willen des Menschen vorgegeben ist. *„In dieser Bedürftigkeit liegt das Movens für alle spezifisch menschliche, d. h. auf Irrales gerichtete und mit künstlichen Mitteln arbeitende Tätigkeit, der letzte Grund für das Werkzeug und dasjenige, dem es dient: die Kultur“* (Plessner, 2004 (1982), S. 17). Bedürftigkeit nach Ergänzung ist nicht nur gleichzusetzen mit Exzentrizität, sondern in ihr liegt sozusagen auch der Im-

puls für die Tätigkeit des Menschen und seine Beziehungssuche im weitesten Sinne als Bezug zu etwas anderem als ihm selbst.

Wenn die Ergebnisse des schöpferischen Machens des Menschen sich nach Plessner von ihrer Herkunft kraft eigenen inneren Gewichtes loslösen, sozusagen außernatürliche Dinge seinem Schaffen entspringen, aufgrund derer der Mensch anerkennen muss, dass nicht er Urheber gewesen ist, sondern die Dinge nur bei Gelegenheit seines Tuns verwirklicht worden sind, kann der Mensch etwas werden, sich das Gleichgewicht schaffen, dass er als exzentrisches Wesen nicht von Natur aus vorfindet. Erhalten die Ergebnisse menschlichen Tuns dagegen nicht die Ablösbarkeit vom Prozess ihrer Entstehung und dementsprechend ihr Eigengewicht, so ist *„die Existenz gleichsam in einer zweiten Natur, die Ruhelage in einer zweiten Naivität nicht erreicht“* (Plessner, 2004 (1982), S. 17). Hieraus lässt sich ableiten, dass der Mensch quasi durch sein eigenes Tun sozusagen eine ‚Ersatznatur‘, also die Kultur schafft, die ihm verhilft, in das Gleichgewicht und die innere Ruhe zu kommen, welche ihm durch seine Exzentrizität ansonsten verwehrt wurde. Das Biotop des Menschen, das zwischen Ich und Welt, zwischen Subjekt und Objekt, zwischen Innen und Außen als dritter Bereich vermittelnd den Kontakt herstellt, ausgelöst durch die exzentrische Position, die die Umwelt nicht mehr als ursprüngliche Wirklichkeit, sondern als ein Symbolsystem erscheinen lässt, ist als Kultur sozusagen das Verbindungsglied, welches dem Menschen hilft, sich seiner Umgebung anzupassen.

Wenn der Mensch nach Plessner nur lebt, wenn er ein Leben führt, ist das Führen als ein aktiver Vorgang zu verstehen, der schlussendlich einen Ersatz für die naive Weise des Lebens bildet, welche dem Menschen als unerreichbare Natürlichkeit anderer Lebewesen schmerzvoll bewusst ist. *„Der Mensch will heraus aus der unerträglichen Exzentrizität seines Wesens, er will die Hälftenhaftigkeit der eigenen Lebensform kompensieren und das kann er nur mit Dingen erreichen, die schwer genug sind, um dem Gewicht seiner Existenz die Waage zu halten“* (Plessner, 2004 (1982), S. 18). Wie lange kann die Existenz im Gleichgewicht aber anhalten? Welches Gewicht ist schwer genug, um dem Gewicht der unerträglichen Exzentrizität die Waage zu halten? Es hört sich eher nach einem dauerhaften Streben nach Gleichgewicht anstatt einer *„Ruhelage in einer zweiten Naivität“* (ebd.) an. Ist es dem Menschen überhaupt vergönnt, jemals dauerhaft Ruhe zu finden oder findet er diese immer nur vorübergehend?

An dieser Stelle müssen wir uns vergegenwärtigen, was Plessner schon weiter vorne sagte, dass die sich entwickelnde Seele als vorgegebene Wirklichkeit der Anlagen und das Erlebnis als die durchzumachende Wirklichkeit des eigenen Selbst nicht zusammenfallen, obwohl sie keine material voneinander trennbaren Systeme ausmachen, und dass den Menschen keiner in diesem Prozess ersetzen kann, noch davon außer dem Tod zu lösen vermag, und dass sogar dies noch nicht einmal gewiss ist (vgl. Plessner, 2004 (1982), S. 12 f.). Auch Schiller unterscheidet in dem Menschen etwas, das bleibt, und etwas, das sich unaufhörlich verändert.

Das Bleibende nennt er Person, das Wechselnde Zustand, bemerkt aber, dass wir uns in dem notwendigen Wesen zwar als eins empfinden, aber dass dennoch bei aller Beharrung der Person, der Zustand wechselt und bei allem Wechsel des Zustands die Person beharrt. Daraus resultiert seine Schlussfolgerung, dass wir unablässig zwischen Ruhe und Tätigkeit wechseln (vgl. Schiller, 1991 (1794), S. 42). Dennoch scheint sich, wenn von einer Ruhelage in einer zweiten Naivität, also sozusagen von einer Ersatznatur bei Plessner die Rede ist (vgl. Plessner, 2004 (1982), S. 18), ein Hoffnungsfunke bezüglich des inneren Friedens dadurch abzuzeichnen, dass der Mensch durch seine Einbindung in die Kultur ‚ichbildend‘ seine Existenz begründet, die ihn seine Hälftenhaftigkeit und sein unerträgliches Angewiesensein auf Ergänzung vergessen lässt. Nach Nietzsche aber sind Wahrheiten Illusionen, von denen man vergessen hat, dass sie solche sind (vgl. Nietzsche in Combe & Gebhard, 2007, S. 26). Dabei geht er nicht nur von einem menschlichen Weltbezug als prinzipiell hergestellte Metapher aus, sondern stellt fest, dass der Mensch vergessen hat, dass es ‚so‘ mit ihm steht als Zustand einer kollektiven Lüge nach fester ‚*Convention*‘. Insofern mahnt er, den mittelbaren Weltbezug nicht zu verleugnen. Weltkonstruktionen seien ‚Anthropomorphismen‘, die als „*die Fortsetzung des Triebes, durch anthropomorphische Illusionen, mit der Natur verkehren*“ (Nietzsche in ebd., S. 26 f.).

Plessner spricht von der Herstellung des Gleichgewichts durch die Existenz gleichsam in einer zweiten Natur als vom letzten Sinn des Menschen, welcher durch das Eigengewicht der Ergebnisse menschlichen Tuns und die Ablösbarkeit vom Prozess ihrer Entstehung erreicht wird. Hier liegt ein Fakt verborgen, welcher insbesondere durch Leontjews Tätigkeitstheorie (vgl. Leontjew, 1982, S. 128 f.) Beachtung und in allen Sinnbildungsprozessen Widerspiegelung findet. Da das Leben nicht fraglos sinnvoll ist oder ein selbstverständliches Ziel hat, sondern mit Sinn und Bedeutung versehen werden muss, realisiert sich auch nach Combe et al. die Sinnsuche nicht als die Suche nach einem gegebenen oder offenbarten Sinn als nach etwas Vorfindbarem, sondern vielmehr in eigentätig-konstruktiven Akten (vgl. Combe & Gebhard, 2007, S. 13).

Nach diesen Ausführungen könnte der Eindruck entstehen, dass der Mensch nur auf sich selbst verworfen ist wie ein Perpetuum mobile, welches sich selbst quasi am Leben und in Bewegung erhält durch eine fortwährende Rückkopplungsschleife, die er allerdings nicht nur erhalten, sondern sogar noch selbst erschaffen muss durch seine eigene Schöpferkraft, die sich nicht nur in ständigem Tun ausdrückt, sondern auch noch Ergebnisse produziert, die ihm sozusagen selbständiges Gegenüber und Ergänzung werden und durch die er erst fähig wird, überhaupt ein Perpetuum mobile zu sein. Findet der Mensch in seinem Ergänzungsbedürfnis, das ja sozusagen den Motor für seine ständige Bewegung darstellt, aber tatsächlich die Erfüllung, die er sucht? Welche Position nehmen in dieser beschriebenen Gleichgewichtsakrobatik, die wie ein Seiltanz in alle Richtungen klingt, eigentlich andere Menschen ein, denen es ja auch nicht anders ergeht?

Unter der Perspektive von Kulturphilosophie schreibt Landmann: „*Der Mensch ist das Wesen, das seine Lebenseinrichtungen selbst bestimmen muss, und dieses Selbstbestimmte ist eben die Kultur*“⁷ (Landmann, 1976, S. 30). Demnach können menschliche Sitten bejaht oder verworfen werden. Sophistisches Gedankengut war es, dass wenn der Mensch seine Sitten selbst hervorbringt, diese nur Willkürschöpfungen sind, die durch andere Willkürschöpfungen ersetzt werden können, so dass jeder für sich bestimmen kann, was er für gut und richtig halten will, statt die gültigen Sitten des Umkreises als die seinen zu übernehmen. Durch Platons Ideenlehre und insbesondere durch das dialogorientierte Wirken des Sokrates geriet dann allerdings die willkürliche Konstruktion von Wirklichkeit ins Schwanken zugunsten der Suche nach verbindlicher Wahrheit. Zweck des Kultur-Werkes ist allerdings nicht Zuflucht und letzte Sicherheit, sondern dazu gehören sowohl Selbstständigkeit und Verfügbarkeit als auch die schöpferische Kraft des menschlichen Geistes. So bildet Kultur die Brücke von Mensch zu Mensch, um in solchen Vermittlungen aufzubauen, was die Gemeinschaft konstituiert und was deswegen auch für die Beteiligten verbindlich ist: Kultur (vgl. Cassirer zit. nach Bast im Vorwort in Cassirer, 1993 (1874-1945), S. XXXV).

1.4.3 Erfindung und Ausdruck

„*Der Mensch entkommt dieser seiner Erfindung nicht. [...] Er lebt nicht mehr in einem bloß physikalischen, sondern in einem symbolischen Universum*“ (Cassirer, 2007 (1874-1945), S. 50).

Protagoras lehrte, dass der Mensch durch seine Kulturkräfte nicht nur aufholt, sondern auch überholt, was ihm die Tiere an Vollkommenheit der Organe und der Instinkte voraushaben. Er hielt die technisch-sittlichen Kräfte des Menschen für einen Ausgleich seiner physischen Schwäche. Diogenes von Apollonia hingegen sah in der körperlichen und geistigen Beschaffenheit nicht eine Kompensation für Mängel, sondern hielt den Menschen durch seinen aufrechten Gang und seine Zunge (Sprache) und Hände von Anfang an für begünstigt (vgl. Protagoras und Diogenes von Apollonia zit. nach Landmann, 1976, S. 32 f.). Ob wir nun die Schaffung eines symbolischen Universums als einen Ausgleich oder eine Begünstigung des Menschen begreifen, fest steht, dass es nicht nur das typisch Menschliche ist, kulturschaffend natürliche Gegebenheiten zu verwandeln, sondern dass der Mensch auch darauf angewiesen ist, um zu überleben. Dem Eigengewicht der Ergebnisse menschlichen Tuns und der Ablösbarkeit vom Prozess ihrer Entstehung entspricht die vermittelte Unmittelbarkeit. All sein Tun würde dem Menschen aber nicht helfen, sein ontisch versagtes Gleichgewicht doch noch auf diesem Wege zu errei-

⁷ Ein Teil der hier geführten Diskussion führt uns nahe an die Argumentation der Sophisten der alleinigen Konstruktion von Wirklichkeit heran, dennoch darf die Wirklichkeit nicht zum Konstrukt einer Beliebigkeit werden, sondern ist immer wieder im Hinblick auf die Ideen (vgl. Platons Höhlengleichnis) an den sokratischen Dialog rückzubinden.

chen, wenn nicht seine Resultate nach immer wieder zu vollziehender Eroberungsarbeit von ihm ablösbar wären und dadurch eine dem Menschen gegenüberstehende Eigendynamik erhielten. Und das ist nur dadurch möglich, dass auch das einfachste Werkzeug nur Werkzeug sein kann, weil in ihm ein Sachverhalt als Seinsgehalt sozusagen ontologisch vorliegt. Der Prozess der Eroberung und Ablösung fällt zusammen mit dem Prozess der Entindividualisierung und dem Rückgriff als Vorgriff auf etwas schon Verfügbares. *„Schaffen ist Schöpfen, Erfinden ist Finden. Gestaltung ist Entdeckung. Indem ich verwirkliche, decke ich auf. Ich führe die Gestalt hinüber – in die Welt des Es“* (Buber, 1962 Bd. 1, S. 84). Und Plessner drückt zumindest im ersten Satzteil ähnlich wie Buber aus:

„Er kann nur das machen, was es schon an sich gibt – wie er selbst nur dann Mensch ist, wenn er sich dazu macht und nur lebt, wenn er sein Leben führt“ (Plessner, 2004 (1982), S. 31).

Der Vergleich erscheint zwar auf den ersten Blick paradox, denn der erste vergleichende Satzteil drückt aus, dass nur das gemacht wird, was schon *ist*, und wird in den Vergleich mit dem zweiten Satzteil gestellt, bei dem es heißt, dass der Mensch nur dann ist, wenn er gemacht wird. Bei dem folgenden Versuch aber, der Bedeutung des ‚Wie‘ folgend, entweder den ersten oder zweiten Satzteil zu verändern, wird deutlich, dass es sich im eigentlichen Sinne nicht um einen Vergleich handeln kann, sondern um eine dialektische Aussage Plessners, nämlich einem sowohl als auch, welches sich im ‚Wie‘ ausdrückt.

Dennoch zeige ich zunächst der Logik des Vergleichsmodus entsprechend folgende Varianten auf, um deutlich zu machen, wie einzig der Weg der Dialektik hier weiterführend ist. Wenn Plessner mit dem ‚Wie‘ also einen Vergleich anstrebt und als Erstprämisse angibt, *„dass der Mensch nur das machen kann, was es schon gibt“*, müsste die logische Schlussfolgerung eigentlich sein, dass Plessner im zweiten Satzteil schreibe, *„dass der Mensch sich nur zu dem machen kann, was er schon **ist**“*, und *„nur das Leben führen kann, was er lebt“*.

Entsprechend wäre die erste Variante – ich nenne sie die ‚biologistische Variante‘:

1. *„Er kann nur das machen, was es schon an sich gibt – wie der Mensch sich nur zu dem machen kann, was er schon ist und nur das Leben führen kann, was er lebt.“*

Aber der Vergleich von Plessner ist anders, nämlich: *„wie der Mensch nur dann Mensch ist, wenn er sich dazu macht und nur lebt, wenn er sein Leben führt“* (s.o. ebd.).

Wenn ich nun Plessners Satz umdrehe, d.h. den zweiten Satzteil als Vergleichsgrundlage lasse, nämlich *„dass der Mensch nur Mensch ist, wenn er sich dazu macht und nur lebt, wenn er sein Leben führt“*, müsste es analog der Vergleichsmodalitäten, welche aus dem ‚Wie‘ Plessners folgen, demnach *„nur das geben können – was der Mensch macht“*. Also entsprechend wird die zweite Variante als ‚Machensvariante‘ bezeichnet:

2. *„Es kann nur das geben, was der Mensch macht – wie er selbst nur dann Mensch ist, wenn er sich dazu macht und nur lebt, wenn er sein Leben führt“.* Aber das erscheint, jedenfalls nach allem was schon voraussetzend erarbeitet wurde, nicht haltbar. Vielleicht ist ja auch die im letzten Kapitel schon herausgestellte Darlegung Plessners, die hier im zweiten Teil des Vergleichs angeführt wurde, nämlich *„dass der Mensch nur dann Mensch ist, wenn er sich dazu macht“*, tatsächlich auch umkehrbar in *„dass der Mensch sich nur zu dem machen kann, was er schon ist“* und weiter die Annahme, *„dass er nur lebt, wenn er sein Leben führt“*, umkehrbar in *„dass der Mensch nur das Leben führen kann, was er lebt“*. Bei dieser Beliebigkeit des Vergleichs, bei dem sich das IST mit dem MACHEN austauschen ließe, wäre dann der Vergleichsmodus aber auch richtig, dass der Mensch dann auch nur das machen kann, was es an sich schon gibt (wie ja auch von ihm – s. Zitat gesagt) oder aber es müssten, wenn der Vergleich nicht korrekt sein muss, trotz des ‚Wie‘ dann auch umgekehrte Prämissen gelten, und die Prämissen wären, *„wenn der Mensch nur dann ist, wenn er sich dazu macht und nur lebt, wenn er sein Leben lebt“* in ein ‚Wie‘ zu überführen, welches nicht stimmig ist, nämlich *„dass es nur das gibt, was der Mensch macht“*.

Entsprechend der umgekehrten Paradoxie wäre die dritte Variante die Paradoxievariante:

3. *„Es kann nur das geben, was der Mensch macht – wie der Mensch sich nur zu dem machen kann, was er schon ist und nur das Leben führen kann, was er lebt.“*

Vielleicht ist aber auch, *„dass der Mensch nur dann Mensch ist, wenn er sich dazu macht“*, komplementär zu dem zu sehen, *„dass der Mensch sich nur zu dem machen kann, was er schon ist“* und deswegen auch umkehrbar und weiter die Annahme, *„dass er nur lebt, wenn er sein Leben führt“*, umkehrbar in *„dass der Mensch nur das Leben führen kann, was er lebt“*.

Dementsprechend wäre dann der Vergleichsmodus, *„dass der Mensch nur das machen kann, was es an sich schon gibt“*, aber auch komplementär zu sehen und gleichzusetzen mit *„dass es nur das geben kann, was der Mensch macht“*.

4. *Erklärung*: Wie auch immer ich diese Aussage Plessner versuche logisch zu untersuchen, es bleibt ein Riss im Vergleich, der nur dann eine gewisse Plausibilität erreicht, wenn ich ihn auf das Verhältnis der Korrelativität und somit dialektisch anwende. Eine Logik ist nur dann erkennbar, wenn mit dem *„er kann nur das machen, was schon ist“* – ausgedrückt wird, dass wir notwendigerweise für unser Bewusstsein, Inhalte brauchen, die aber durch unser Bewusstsein erst in Erscheinung gebracht werden können und somit Form erhalten müssen. Dementsprechend unterscheidet auch Schiller Stofftrieb und Formtrieb, den Stofftrieb als Anlage und Vermögen zu einer möglichen unendlichen Äußerung und als das, was den Inhalt der Form begründet, und den Formtrieb, welcher die Anlagen zur Erscheinung bringt und zur Wirklichkeit verhilft (vgl. Schiller, 1991 (1794), S. 44 f.). So wird verständlich, wenn Plessner wie oben als Ausgangslage

der Auseinandersetzung betont: *„er kann nur das machen, was es an sich schon gibt – wie er selbst ja auch nur Mensch ist, wenn er sich dazu macht“* (Plessner, 2004 (1982), S. 31).

Eine mittige Positionierung oder mittige Unmittelbarkeit, die mit Schillers Spieltrieb oder ästhetischem Bildungstrieb gleichzusetzen ist, wird aber erst durch die exzentrische Positionierung zu dem, was wir als Mensch bezeichnen können. Schiller platziert den ästhetischen Bildungstrieb mitten hinein in das Reich der Gesetze und baut so unvermerkt an einem dritten fröhlichen Reich des Spiels. Dadurch werden dem Menschen die Fesseln sowohl von determinierendem Stofftrieb als dem, was physisch gegeben ist, genommen und er wird entbunden von dem, was sich durch den Formtrieb als Zwang des Moralischen konzipieren könnte (vgl. Schiller, 1991 (1794), S. 125).

Die Freiheit des Menschen⁸ besteht also darin, dass es kein ‚*Werde, der du bist*‘ gibt, denn der Mensch ist Bildner seiner Kultur, die ihn dann wiederum beeinflusst, sondern nur ein ‚*Werde, der du werden kannst*‘. Und dafür braucht es entsprechende Bedingungen. *„Die unmittelbare Wirklichkeit – jene, die wir erleben und erfahren – ist durch die Voraussetzung bestimmt, nur eine Realität der Erscheinung zu haben, an und für sich nichtig und schlechthin vom objektiven Begriff bestimmbar zu sein [...] – als objektive Welt deren innerer Grund und wirkliches Bestehen der Begriff ist“* (Hegel zit. in Holz, 2005, S. 108).

Hier wird das Verhältnis des ‚a priorischen‘ als dem unmittelbarem zum ‚aposteriorischen‘ als dem mittelbarem Element anwendbar, welches besagt, dass bewusstes Machen nur schöpferisch im Sinne von ‚aposteriorisch‘ wird, wenn die spezifische Anpassung des Menschen an seine Umgebung – als die ‚a priorische‘ objektive Welt – gelingt. Nach Plessner besteht das Geheimnis des Schöpfertums, *„in dem glücklichen Griff, in der Begegnung zwischen dem Menschen und den Dingen. Nicht das Suchen nach etwas Bestimmtem ist das Prius der eigentlichen Erfindung, denn wer nach etwas sucht, hat in Wahrheit schon gefunden“* (Plessner, 2004 1982), S. 32). Nun führt Plessner das Gesetz des Seienden an, nach welchem der Fund die Erfüllung des Strebens ist, um dann weiter auszuführen, dass das Prius von Suchen und Finden die Korrelativität von Mensch und Welt ist,

⁸ *„So gibt uns die Natur schon in ihrem materiellen Reich ein Vorspiel des Unbegrenzten und hebt hier schon zum Teil die Fesseln auf, deren sie sich im Reich der Form ganz und gar entledigt. Von dem Zwang des Bedürfnisses oder dem physischen Ernste nimmt sie durch den Zwang des Überflusses oder das physische Spiel den Übergang zum ästhetischen Spiele, und ehe sie sich in der hohen Freiheit des Schönen über die Fessel jedes Zweckes erhebt, nähert sie sich dieser Unabhängigkeit wenigstens von Ferne schon in der freien Bewegung, die sich selbst Zweck und Mittel ist. Wie die körperlichen Werkzeuge, so hat in dem Menschen auch die Einbildungskraft ihre freie Bewegung und ihr materielles Spiel, in welchem sie, ohne alle Beziehung auf Gestalt, bloß ihrer Eigenmacht und Fessellosigkeit sich freut“* (Schiller, 1991 (1794), S. 121).

die mit der exzentrischen Positionsform und der dinglichen Realität zusammenhängt (vgl. Plessner, 2004 (1982), S. 32).

Worin bestehen aber das Wesen der Erfindung und der glückliche Griff? *„Erfindung heißt auch, Umsetzung aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit“* (Plessner, 2004 (1982), S. 32). Das, was erfunden wird, hat noch nicht existiert, bevor es erfunden wurde, wohl aber der Tatbestand der Möglichkeit, den kein Mensch erschaffen hat, dem aber die Erfindung Ausdruck verleiht und Wirklichkeit werden lässt. Also ist das schöpferische Handeln des Menschen Ausdrucksleistung. Doch nicht die Ausdrucksform kann ‚a priori‘ sein, sondern nur die Art und Weise, wie zu einem Inhalt seine Form gefunden wird. Das Flüchtige des Lebens, die Möglichkeiten als Tatbestand – die Ideen können so durch den Ausdruck als Form aufbewahrt werden. *Aber „Der Gang der Entwicklung ist auch der Inhalt, die Idee selber“* (Hegel G. W., 1986 (1837), S. 43). Der schöpferische Griff ist eine Ausdrucksleistung als realisierender Akt, der sich auf die von der Natur dargebotenen Materialien stützt, aber den Charakter der Künstlichkeit annimmt und der in ein inneres Wesen als das ‚Was‘ (man könnte nach Cassirer auch Inhalt sagen) und seine Form als das ‚Wie‘ des Ausdrucks zerfällt (vgl. Plessner, 2004 (1982), S. 32). Für Cassirer hat aller Inhalt der Kultur eine ursprüngliche Tat des Geistes als Voraussetzung, somit einen Willen zur Form als formbildende Kraft (vgl. Cassirer zit. nach Bast im Vorwort in Cassirer, 1993 (1874-1945), S. XXVI).

Nach Gadamer ist es der Vergesslichkeit des Menschen zuzuschreiben, dass er schöpferisch werden kann: *„Kreativität hängt von der Auswahl ab, die von unserem Denkvermögen und unserer Vernunft getroffen wird“* (Gadamer, 1996, S. 95). Darin liegt ein Widerspruch, denn wir können nur eine Auswahl treffen, wenn wir entsprechend mehr zur Verfügung haben als das, was wir schlussendlich auswählen. *„So gibt uns die Natur schon in ihrem materiellen Reich ein Vorspiel des Unbegrenzten und hebt hier schon zum Teil die Fesseln auf, deren sie sich im Reich der Form ganz und gar entledigt“* (Schiller, 1991 (1794), S. 121). Erst indem wir ausgewählt haben, können wir das andere vergessen. Das ‚Was‘ und das ‚Wie‘ von denen Cassirer spricht, kann nur dann stattfinden, wenn zuvor eine Auswahlmöglichkeit bestanden hat, die aber durch eine der Kreativität vorausgehende Vergesslichkeit, wie Gadamer sie beschreibt, eingeschränkt werden würde. Wir können aber wohl davon ausgehen, dass im Moment der Kreativität eine Art Auswahlverfahren stattfindet.

Zurückkommend auf die Ausdrucksleistung des Menschen, können wir feststellen, dass es eine Notwendigkeit für die Existenz des Menschen ist, sich auszudrücken. Durch die exzentrische Positionsform und durch das ontisch versagte Gleichgewicht gibt es ein Gleichgewichtsstreben, von dem aus der Mensch sozusagen durch sein existenzielles Angewiesensein gezwungen wird, schöpferisch tätig zu werden, denn er kann nur Mensch werden, wenn er sich dazu macht und nur leben, wenn er ein Leben führt.

Für den Menschen ist die Umwelt ein Symbolsystem und interpretationsabhängig. „*Kein Sein ohne Seiendes*“ (Adorno, 1966, S. 139) ist der erste Satz Adornos negativer Dialektik, die uns zeigt, dass die reine Idee von Platons Höhlengleichnis zwar lohnenswert suchbar, aber nicht findbar ist. Nur auf dem Weg der Suche als Prozessgeschehen der exzentrischen Position vollzieht sich das Spannungsfeld vom Sein als Seiendem, dem wir uns nicht nur als Anhängsel, sondern als aktive und interpretierende Subjekte ‚ausdrücklich‘ annähern. Wir finden entsprechend nicht nur einen Wesenszusammenhang zwischen der exzentrischen Positionsform des Menschen und dem Lebensmodus der ‚Ausdrücklichkeit‘ vor, sondern auch damit verbunden ein Sich-Aussprechen-Müssen des Menschen als die Wurzel der Sprache und der Kultur, die immer symbolische Formen und Inhalte hat.

Plessner fragt sich, ob es nicht für Menschen eine Art Ausdrucksbedürfnis als Grundzug menschlichen Lebens gibt, den man als Ausdrücklichkeit menschlicher Lebensäußerungen überhaupt bezeichnen muss, und der sich als Zwang geltend macht, und zwar so, dass der Mensch nicht nur in seinem Leben aufgeht, sondern gegen sein Leben angeht, in dem er nicht nur sein Leben führt, sondern lebend sein Leben führt (vgl. Plessner, 2004 (1982), S. 34). Wie ist das zu verstehen? Ist der Mensch etwa in der Lage, sich selbst sozusagen auszuhebeln, indem er unter dem Zwang sein Leben führen zu müssen, sozusagen ein Ersatzleben führt, und dadurch sein eigenes Leben gar nicht mehr exzentrisch wahrnimmt, sondern ein künstliches Leben auf einer weiteren Metaebene führt, die das Geschaffene aus dem Lebensführungszwang heraus endlos weiterbildet, ohne dass der Mensch jemals in den Genuss seines eigentlichen Lebens gelangt? Hier drängt sich mir ein inneres Bild aus dem Spiegelsaal in Versailles auf, in dem der Betrachter, sich in einem Spiegel betrachtend, gleichzeitig durch einen gegenüberliegenden Spiegel gespiegelt wird, welcher das gespiegelte Bild wiederum spiegelt und im ursprünglichen Spiegel spiegelt, der das Bild an den gegenüberliegenden Spiegel weitergibt, welcher das gespiegelte Spiegelbild wiederum spiegelt, dass somit in einer Endlosschleife einmündet.⁹ Das Wahrgenommene – ich will dieses aufgezeigte überspitzte Bild in Anlehnung an die von Plessner betrachtete natürliche und deswegen primäre Positionierung als die sekundäre Positionierung bezeichnen – wird wiederum durch eine dritte und vierte Positionierung betrachtet, sozusagen als Reflexion der Reflexion der Reflexion, die immer weiter ausufert, niemals aufhört und somit ein Ankommen verhindert.

Doch hier zeigt sich die Spezifik des Menschen schlechthin, die bewirkt, dass unsere prozessuale Entwicklung zeitlebens niemals abgeschlossen ist.

⁹ Die Endlosschleife findet sich auch wieder in „Der Spiegel im Spiegel. Ein Labyrinth“ von Michael Ende (vgl. Ende, Der Spiegel im Spiegel. Ein Labyrinth, 1984).

1.4.4 Vermittelte Unmittelbarkeit - Beziehung zwischen Mensch und Welt

Dass das Mitteilungsbedürfnis und das Gestaltungsbedürfnis auf existentielle Mächte zurückzuführen ist, hat Plessner ausführlich begründet, doch ob oder wie die Sozialität der menschlichen Lebensform damit zusammenhängen, lässt er unerörtert: „*Ob diese mit der Sozialität der menschlichen Lebensform direkt oder indirekt zusammenhängen, ob nicht noch andere Seiten der Form ins Spiel treten, bleibe unerörtert*“ (Plessner, 2004 (1982), S. 34). Aber genau das wäre für mein Thema interessant.

Wir finden allerdings bei Plessner sehr wohl auch Aussagen über Sozialität, aus denen Rückschlüsse gezogen werden können: „*Die exzentrische Positionsform bedingt die Mitweltlichkeit oder Sozialität des Menschen [...] und bedingt gleichursprünglich seine Künstlichkeit, seinen Schaffensdrang*“ (Plessner, 2004 (1982), S. 34). Nicht nur der Schaffensdrang und der Ausdruckswille sind somit auf die exzentrische Positionsform zurück zu führen, sondern auch des Menschen Mitweltlichkeit, seine Sozialität. Dadurch, dass wir nur ein symbolisches Bild, ein Abbild des Realen aufbauen können, sind wir auf Beziehungen angewiesen, die Beziehung ist es andererseits, die schon Interpretation beinhaltet und in uns ein symbolisches Bild des Realen hinterlässt. So schreibt denn Bergson: „*Nicht die Realität selber, [...] sondern ein bloßes Abbild, oder besser, ein symbolisches Bild des Realen: das Wesen der Dinge entgeht uns und wird uns ewig entgehen, wir bewegen uns in Beziehungen; nicht das Absolute ist unser Teil, machen wir also Halt vor dem Unerkennbaren*“ (Bergson, 2006 (1921), S. 3).

Plessner führt aus, dass sich Exzentrizität der Position als eine Lage bestimmen lässt, in welcher das Subjekt mit allem in indirekt-direkter Beziehung steht, somit auch zu anderen Menschen. Im Vergleich dazu, wenn Beziehungsglieder ohne Zwischenglieder miteinander verknüpft sind, ist indirekte Beziehung dann gegeben, wenn Beziehungsmitglieder durch ein Zwischen verbunden sind. Nach Plessner wird die Wirklichkeit – dazu zählt auch der andere Mensch – von dem Menschen nur als Erscheinung wahrgenommen. „*Ein Wirkliches kann als Wirkliches gar nicht anders mit einem Subjekt in Relation sein, es sei denn von sich aus als das dem Subjekt Entgegengeworfene, als Objekt, d.h. als Erscheinung, Manifestation von [...]: als vermittelte Unmittelbarkeit*“ (Plessner, 2004 (1982), S. 40). Da Beziehung sich immer – und das von jedem Menschen aus – aufgrund seiner exzentrischen Position ergibt und ergeben muss, kann der Mensch niemals – wie das Tier nur in sich selbst anzutreffen sein, sondern es muss, so schreibt auch Moeller, der sich auf Buber bezieht, ein Zwischen (vgl. Moeller, 1986, S. 88) geben, das einen exzentrischen Treffpunkt ausmacht, der dann nach innen zurückwirkt. „*Diese ‚Wirklichkeit, die sich zwischen Ich und Du begibt‘ ist die ‚Art des Seins [...], die Seinsart [...], die Buber das Zwischen oder das Zwischensein nennt. [...] So entsteht die ‚Urchance des Seins [...] zwischen zwei Wesen‘*“ (Buber in Grünfeld, 1965, S. 104). Nach Buber ereignet sich die Wirklichkeit als Unmittelbarkeit zwischen Ich und Du im

„Reich des Zwischen“, um es mit Plessners Worten zu sagen, als durch das Zwischen vermittelte Unmittelbarkeit. Plessner verteidigt denn auch entgegen einer Selbstinfragestellung durch eine scheinbar analytische Logik die vermittelte Unmittelbarkeit. *„Indirekte Direktheit oder vermittelte Unmittelbarkeit stellt demnach keine Sinnlosigkeit, keinen einfach 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“* (Plessner, 2004 (1982), S. 34).

Warum die scheinbar ebenso berechnete Formulierung nicht richtig sein kann, dass der Mensch im Umfeld in einer ‚direkten Indirektheit‘ oder ‚unmittelbaren Mittelbarkeit‘ existiert, erklärt Plessner damit, dass im Vergleich zum Tier zwischen dem Menschen und seinem Umfeld keine unmittelbare durch Zentralisation bedingte Reiz und Reaktionsschema-Beziehung besteht, sondern eine mittelbare. Zwischen Tier und Umfeld wird die Beziehung selbst vermittelt. Da das Tier aber sich selbst verborgen ist, steht es zwar im Mittelpunkt der Beziehung; um dieses aber zu merken, müsste es neben sich stehen. Und genau dieses ist bei dem Menschen der Fall. Durch seine exzentrische Position bildet er zwar genau wie das Tier den Punkt der Vermittlung zwischen ihm und dem Umfeld, aber er steht daneben, ohne jedoch seine vermittelnde Zentralität zu verlieren. Wie ist das zu verstehen? Die Beziehung des Menschen zu anderen Dingen und Menschen wird zwar eine indirekte durch seine exzentrische Positionierung, aber er lebt sie als direkte, unmittelbare Beziehung ganz wie das Tier, weil er der geschlossenen Lebensform und ihrer Positionalität ebenfalls unterworfen ist. Im Gegensatz zum Tier jedoch weiß der Mensch von der Indirektheit seiner Beziehung, die ihm als mittelbare gegeben ist, und steht somit darüber. Dieses Darüberstehen gewährleistet die lebendige Unmittelbarkeit zwischen ihm und dem Feld so, dass an der Beziehung die Abhebung, kraft derer der Mensch Ich zu sich sagt und als Ich existiert, zum Vorschein kommt. Somit lässt sich nicht von einer ‚unmittelbaren Mittelkeit‘ sprechen, sondern stattdessen davon, dass der Mensch in Beziehungen steht, die den Charakter ‚vermittelter Unmittelbarkeit‘ tragen (vgl. Plessner, 2004 (1982), S. 37 f.).

Plessner gibt entsprechend eine Definition von ‚existieren‘. Existieren ist auf den Menschen bezogen und setzt bei dem Begriff Dasein an, welches sich dadurch auszeichnet, dass der Mensch sich als etwas – auf etwas versteht, als sich selbst erschlossen. *„Als solches existiert es [das Dasein, Anm. d. Verf.], d.h. es ist sich erschlossen, versteht sich immer irgendwie auf etwas und als etwas“* (Plessner, 2004 (1982), S. 126). An anderer Stelle schreibt er: *„Existieren heißt in einer Sicht auf sich und Welt Dasein, unter einem Horizont von Verständlichkeit oder Transparenz, die ein immer schon leitendes Vorverständnis manifestiert“* (ebd., S. 129). Unser Vorverständnis wird nicht an bestimmte Auslegungen gebunden, sondern es ist variabel wie die Lebenswelt. Hierdurch wird das Wesen des Menschen nicht nur sichtbar, sondern begründet und die Aussage Martin Bubers: *„Ich werde am Du;*

Ich werdend spreche ich Du. Alles wirkliche Leben ist Begegnung“ (Buber, 2011 (1923), S. 12) erscheint in diesem Licht als fundamental für das menschliche Wesen, in seinen Seins- und Werdensprozessen.¹⁰ So betont auch Freire: *„Im Gegensatz zu den Tieren leben die Menschen nicht nur, sondern sie existieren – sie sind ihrer Aktivität in der Welt gewahr, in die sie gestellt sind, sie handeln im Hinblick auf die Ziele, die sie sich setzen. Ihre Entscheidungen liegen bei ihnen selbst, und in ihren Beziehungen mit der Welt und mit anderen durchdringen sie die Welt mit ihrer kreativen Gegenwart, durch die Veränderung, die sie an ihr zuwege bringen. [...] Menschen existieren in einer Welt, die sie fortwährend umschaffen und verwandeln. Für die Tiere ist das ‚Hier‘ nur ein Lebensraum, mit dem sie in Verbindung treten, für Menschen bedeutet das ‚Hier‘ nicht nur physischer Raum, sondern auch historischer Raum“* (Freire, 1985, S. 81). Existieren bedeutet somit ein tiefes und nie aufhörendes kreatives, schöpferisches und gestaltendes ‚Verwickeltsein‘ in den Vorgang des Werdens durch die interpretierende Haltung, die wir in Bezug auf Beziehungen mit der Welt und mit anderen Menschen haben. Mit Symbolen, die wir aus der begegnenden Welt nehmen, versuchen wir uns zu deuten und zu verstehen. Die Lebenswelt bedingt unser Selbstverständnis von Welt. Die Dinge haben über Symbolisierungsprozesse eine psychodynamische Bedeutung, so dass die psychische Entwicklung deswegen nicht nur, wie Combe schlussfolgert, innerhalb der Beziehung zwischen Menschen geschieht, sondern auch durch die Bedeutsamkeit zwischen dem Menschen und den Dingen (vgl. Combe & Gebhard, 2007, S. 27).

Dinge sind dem Menschen als Gegen-Stände, d.h. als Gegen-Stehendes gegeben, die in ihrer Gegebenheit von ihrer Gegebenheit ablösbar scheinen. Darin wird das Eigengewicht, das Für-sich-Bestehen, das An-sich-Sein sichtbar, die der Mensch als Subjekt jedoch nur durch Vermittlung zu fassen bekommt, und zwar nach Plessner durch die Unmittelbarkeit der Wahrnehmung. *„In der Richtung des erfahrenden, wahrnehmenden, anschauenden, inne werdenden, verstehenden Wissens selber muss dem Menschen die Wissensbeziehung unmittelbar, direkt sein. Hier kann er gar nicht anders, als die Sache in nackter Unmittelbarkeit fassen“* (Plessner, 2004 (1982), S. 39). Wie allerdings in Kapitel 3.3 ‚*Intentionalität als Wahlmodus im Erlebnisfluss*‘ eruiert werden wird, ist auch Wahrnehmung schon intentional, kann also nicht unmittelbar sein, auch wenn es den Anschein hat. Der Mensch selbst als Subjekt steht hinter sich und bildet die Vermittlung zwischen sich und dem Objekt, damit er von diesem weiß. So ist das Wissen vom Objekt die Vermittlung zwischen ihm und sich selbst. Nur durch Vermittlung kann dem Menschen das Sein als Anschauung erscheinen, und zwar so, dass er es als unmittelba-

¹⁰ Nach Sartre ist das Sein das Sein des Werdens. *„Daher ist es jenseits des Werdens. Es ist das, was es ist, das bedeutet, dass es durch sich selbst nicht einmal nicht das sein könnte, was es nicht ist“* (Sartre, 2007 (1991), S. 43).

re Erscheinung zu fassen bekommt, dabei vergessend, dass es nicht das ursprüngliche Sein ist.

1.4.5 Bewusstseinsimmanenz und das Vergessen des Scheins

Ich greife zunächst das Bild des ‚Hinter-sich-Stehens auf‘, welches Plessner als die Situation des Menschen in der Welt beschreibt. Hierzu gibt Plessner eine Erläuterung: *„Seine [des Menschen, Anm. d. Verf.] Situation ist die Bewusstseinsimmanenz. Alles was er erfährt, erfährt er als Bewusstseinsinhalt und deshalb nicht als etwas im Bewusstsein, sondern außerhalb des Bewusstseins Seiendes“* (Plessner, 2004 (1982), S. 39).

Weil der Mensch durch seine exzentrische Organisierung sozusagen hinter sich gekommen ist, *„lebt er in Abhebung von allem, was er und was um ihn ist“* (ebd.). Daraus leitet Plessner ab, dass der Mensch in doppelter Abhebung vom eigenen Leibe zwar in die Mitte seiner Position gestellt ist, aber nicht wie das Tier aus dieser Mitte heraus einfach lebt. Er weiß von allem, was ihm bewusst ist, von Seele und Körper, anderen Personen, Lebewesen und Dingen unmittelbar nur als von Erscheinungen aufgrund seiner Bewusstseinsinhalte, die ihm die erscheinenden Realitäten vermitteln. Allerdings hält er seine Erscheinungen für die Realität. Durch die Immanenz als seine Anhaftung an das, was sich aus seinem Wesen ergibt, wird die Indirektheit von Beziehungen zwischen Subjekt und Wirklichkeit wie durch eine Zwischenschicht getragen. *„So tilgt die Vermittlung im Vollzug ihn, den Menschen, als das hinter sich stehende vermittelnde Subjekt, es vergisst sich (er vergisst sich nicht!) – und die naive Direktheit mit der ganzen Evidenz, die Sache an sich gepackt zu haben, kommt zustande“* (ebd.). Also ist es dem Menschen schlussendlich doch noch möglich, sich quasi selbst vergessend, zur Ruhe zu kommen, selbst wenn er meint, zu wissen, was er nicht wissen kann, und er sich quasi einer Täuschung hin gibt, weil das, was er wahrnimmt, nur deswegen wahrnehmbar ist, dadurch dass er es wahrnimmt.

Wie für das Tier, welches die Vermittlung zwischen sich und dem Feld vollzieht und dank der Zentrierung in dem Vollzug aufgeht, so kann auch für den Menschen, die von ihm vermittelte Beziehung nun den Charakter der Unmittelbarkeit annehmen und er nimmt Bilder ohne Objektivitätscharakter wahr. *„Seine Exzentrizität, aufgrund deren er hinter (über) sich steht, kann also das Bewusstsein der Unmittelbarkeit und des direkten Kontakts nicht verhindern, sind doch blickendes Subjekt (Mitte der Position) und in der Mitte stehendes Subjekt identisch“* (Plessner, 2004 (1982), S. 40). Das stehende Subjekt wird hier als die Abhebung des Menschen von sich selbst verstanden, Kraft derer er zu sich Ich sagen kann und als Ich existiert, d.h. die Beziehung zwischen dem Ich und dem Umfeld wird so gestaltet, dass darin die Abhebung ersichtlich wird. Es ist wie mit dem Auge, welches zwar sieht, aber sich selbst nicht sehen kann. *„Die Natur selbst ist es, die den Menschen von der Realität zum Scheine emporhebt, indem sie ihn mit zwei Sinnen*

ausrüstete, die ihn bloß durch den Schein zur Erkenntnis des Wirklichen führen. In dem Auge und dem Ohr ist die andringende Materie schon hinweggewälzt von den Sinnen, und das Objekt entfernt sich von uns, das wir in den tierischen Sinnen unmittelbar berühren. Was wir durch das Auge sehen, ist von dem verschieden, was wir empfinden; denn der Verstand springt über das Licht hinaus zu den Gegenständen [...] Der Gegenstand des Auges und des Ohrs ist eine Form, die wir erzeugen“ (Schiller, 1973/1794, S. 232). Natürlich meint der Mensch als Subjekt dennoch die Wirklichkeit zu fassen, auch wenn er diese nur sehen kann, weil er sie sieht. So ist der Mensch faktisch gesteuert durch Bewusstseinsinhalte, Vorstellungen und Empfindungen und kann Bilder niemals objektiv sehen, sondern nur deren Erscheinungen. Seine Exzentrizität kann somit das Bewusstsein der Unmittelbarkeit und direkten Kontakts nicht verhindern. „Wissen ist eben wesenhaft Strahl, der seinen Ausgangspunkt verlässt, ist Hinaustreten und Hinausgehen für sich selbst, Ekstase. Darum kommt es notwendig zu diesem Schein der Unmittelbarkeit, von dessen Haltlosigkeit uns die Reflexion überzeugt“ (Plessner, 2004 (1982), S. 41).

Die Exzentrizität ist dennoch, auch wenn sie sich im Vollzug des Wissens vergisst, nicht ausgelöscht, sondern bedingt sowohl Unmittelbarkeit des Wissens als auch Infragestellung der absoluten Evidenz dieses Wissens. Durch sie wird der Mensch erst zu einem Kontakt zu Realem befähigt, gleichzeitig bewirkt sie die Reflexionsfähigkeit. Der Mensch wird sich seines Bewusstseins bewusst und entdeckt die Vermitteltheit seiner unmittelbaren Beziehungen zu den Objekten durch seine Bewusstseinsinhalte und damit seine Immanenz, durch die er ein Wissen von den Dingen hat, welches sich zwischen ihm und die Dinge schiebt.

1.5 Analysis und Synthesis – Berührung durch Trennung

Genau wie die intendierende Evidenz gegen das reflektierende Bewusstsein steht, tritt Immanenzlehre gegen Transzendenzlehre an und Bewusstseinsidealismus gegen Realismus. Plessner nimmt Bezug zu Kant, der mit der wissenschaftlich geschulten Erfahrung die Rechtfertigung der Objektivität sucht. Zwischen den beiden Ansichten der Unmittelbarkeit und Vermitteltheit, die durch die exzentrische Positionalität des Menschen gegeben sind –, insofern nicht auseinander zu dividieren sind –, findet ein Zerfall statt, der sich in Transzendenzlehre oder Immanenzlehre äußert.

Eine Konsequenz der einen Richtung ist, dass alles Bewusstsein zum Selbstbewusstsein erklärt wird. Damit wird das vermittelnde Zwischen als das Wissen verdinglicht zum Bewusstseinskasten oder wie ein vorgeschaltetes Glas ohne Ausweg, während das emotionale Leben außerhalb stattfindet. Die andere eher naiv-realistische Meinung – so auch die der Phänomenologie – die damit gegen erkenntnistheoretische Problemstellungen angeht, vertritt, dass alles Bewusstsein direkte Berührung mit der Wirklichkeit ist. Wirklichkeit wäre demnach gefangen im intentionalen Charakter der Wissensakte und durch dieses Bewusstsein sozu-

sagen gesteuert (vgl. Plessner, 2004 (1982), S. 43). Plessner vertritt aber, dass der Mensch nicht seine Bewusstseinsinhalte nimmt, um auf eine sich bekundende Realität zu stoßen, dass er andererseits auch nicht das Zeugnis des Gefühls, des Instinktes oder der Intuition braucht, um einer Realität gewiss zu sein. An seiner eigenen Lebensform, die jedem anschauenden, fühlenden, erschauernden, intellektuellen und strebenden, drängenden und wollenden Verhalten vorausliegt, hat der Mensch die Gewähr der Objektivität des eigenen Bewusstseins und die Erreichbarkeit der Realität (vgl. Plessner, 2004 (1982), S. 43). „Weil er in seinem Bewusstsein ist und unmittelbar nur Bilder des wirklichen Seins in Natur, Seele und Geist hat, fasst er in und mit diesen Bildern wirkliche Welt auf eine für ihn unmittelbare Weise“ (Plessner, 2004 (1982), S. 44). Er beschreibt nun weiter die nur scheinbare Paradoxie, die seiner Dialektik entspricht, dass die Immanenz, welche die Distanz herbeiführt, die einzige Gewähr des Kontaktes zwischen Ding und Subjekt ist. „Nur die Indirektheit schafft die Direktheit, nur die Trennung bringt die Berührung“ (Plessner, 2004 (1982), S. 44). Die Struktur des Gegenstandes als Erscheinung einer Realität, die das Bewusstsein erfasst durch innehaltende Distanz, bedingt durch die exzentrische Position des Menschen, wird selbst vermittelte Unmittelbarkeit.

Der Gedanke der Transzendenz leistet einen unerschöpflichen Impuls der Verunendlichung des Erlebens und ist so paradoxerweise Garantiefaktor für die Immanenz alles Erlebens (vgl. Högrefe W., 1996, S. 65). Petzelt betont, dass es nicht zweierlei Erfahrungen gibt, wie etwa eine innerliche und eine äußerliche. Wesentlich sei das Verhältnis des Ichs zur Natur, als Bedingung dafür, dass man von Erscheinungen sprechen könne. Demnach bleibt das Ich Bedingung der Erfahrung, nicht ihr Inhalt, und ist somit Definitionselement ihres Begriffes, nicht Objekt der Erfahrungswissenschaften (Petzelt, Fischer, & Heitger, 1961, S. 23). Auch für Cassirer ist der Erkenntnisgegenstand weder drinnen noch draußen, weder jenseits noch diesseits. „Das Symbolische ist vielmehr Immanenz und Transzendenz in Einem: sofern in ihm ein prinzipiell überanschaulicher Gehalt in anschaulicher Form sich äußert“ (Cassirer, 1994 Teil 3 (1929), S. 450). Daraus wird die symbolische Grundbeziehung von Sinnlichem und Sinn, von Abbild und Urbild, Darstellendem und Dargestelltem, Präsentation und Repräsentation deutlich und somit eine Bestimmung sui generis. Cassirers Überwindung des Kant'schen Transzendentalansatzes entspricht damit weder der an innerer Erfahrung orientierten lebensphilosophischen Methodologie Diltheys (vgl. Cassirer zit. nach Bast im Vorwort in Cassirer, 1993 (1874-1945), S. XXV), noch der in gewisser Hinsicht Immanenz vertretenden Theorie Plessners, der zwar durch seinen Begriff der vermittelten Unmittelbarkeit schon ausdrückt, was Symbolik beinhaltet, dennoch aber durch Immanenz die einzige Gewähr des Kontaktes zwischen Ding und Subjekt sieht. Als Synthese zwischen Plessner und Cassirer lässt sich wohl sagen: Die Trennung bringt die Berührung durch die symbolische Beziehung und Funktion als Indirektheit zur Direktheit.

Ähnliches ist auch dem folgenden Zitat zu entnehmen: „*Die künstlichen Trennungen, die das Denken setzt, können nicht anders als durch das Denken wieder überwunden werden. [...] Analysis [Trennung, Anm. d. Verf.] und Synthesis [Zusammenführung, Anm. d. Verf.] sind hier nicht zwei einander feindliche, sondern aufeinander bezogene und aufeinander angewiesene Grundakte, aus denen jede überhaupt erreichbare ‚Einheit‘ für uns erst resultiert*“ (Cassirer, 1993 (1874-1945), S. 16). Dass der Mensch die Wahl hat sich sowohl der Analysis durch Reflexion als auch der Synthesis durch Beziehung hinzugeben, drückt Schiller aus, wenn er sagt, dass der Mensch mit ungebundener Freiheit, dass was die Natur trennte, zusammenzufügen kann, sobald er es zusammendenken kann und dass er ebenso trennen kann, was die Natur verknüpfte, sobald er es in seinem Verstand absondern kann (Schiller, 1973/1794, S. 232).

Der Spieltrieb Schillers (ebd.) kann dann als das angesehen werden, was Bast¹¹ als Vermittlung beschreibt, welche durch die symbolische Funktion geleistet wird, in der durch Distanzierung Einheit entsteht. Die Fundamentalrelation als Beziehung zwischen den Fundamenten Immanenz und Transzendenz, vereinigt in ihrer Form, dem Symbol selbst, Synthesis und Analysis, bedingt Trennung und Wiedervereinigung (vgl. Bast im Vorwort in ebd., S. XXXIV f.).

1.6 Intention und Erfüllung im Prozess von Vorgriff und Anpassung

Zwischen Immanenz und Expressivität gibt es einen dialektischen Zusammenhang, der nicht auseinander gerissen werden darf, ansonsten wäre alles Zentripetale wie Wissen, Anschauen, Erkennen und Kontemplation aus Bewusstseinsinhalten zusammengesetzt, während alles Zentrifugale wie Drang, Trieb, Tendenz und Wille mit der Wirklichkeit selbst in Kontakt stände. Erst auf dem Umweg über das Interesse und die Tat würde den Inhalten der Kontemplation Realität zugewiesen und die spezifische Struktur der menschlichen Ausdruckshaftigkeit würde verleugnet. Für das menschliche Dasein ist nach Plessner das Realitätsbewusstsein aufgrund der Immanenz genauso bindend wie die Inadäquatheit und Gebrochenheit als Umsetzung und Formung einer nie herauskommenden Lebenstiefe (vgl. Plessner, 2004 (1982), S. 46). Der Widerstand des Lebens wird so ein Motor für schöpferische Kraft, Intention und Überwindung. Ausdruck ist Lebensregung und findet Ihre Erfüllung faktisch in dem, was daraus folgt, wenngleich das Ergebnis der Intention des Triebes, Dranges, der Sehnsucht, des Willens, der Absicht, des Gedankens und der Hoffnung in keiner direkten Beziehung zur Intention steht. Die Inadäquatheit von Intention und Erfüllung, welche nach Plessner auf der völligen Verschiedenartigkeit von Geist, Seele und Körper beruht (vgl. Plessner, 2004 (1982), S. 46) aber auch durch die Differenz zwischen Person und Lebensumfeld bedingt ist, wird dennoch nicht der Intention zum Verhängnis, „*verurteilt sie nur*

¹¹ Bast hat das Vorwort von Ernst Cassirers Werk *„Erkenntnis, Begriff, Kultur“* geschrieben.

deshalb nicht zur ewigen Unerfüllbarkeit und ihren Erfüllungsglauben zu einer bloß subjektiven Illusion, weil die Beziehung zwischen Subjekt und Objekt als eine Relation indirekter Direktheit diesen Bruch auffängt, legitimiert, fordert“ (Plessner, 2004 (1982), S. 46). Wieso aber braucht und fordert das Subjekt diese Unadäquatheit?

Plessner stellt zwei divergierende Modi dar in der Beziehung zwischen Mensch und Umfeld, welche er beide alsdann wieder verwirft, um dann einen gelingenden, zutiefst dem Menschen zu eigenen Modus aufzuzeigen. Wäre das Umfeld eine nur eigenwillige Wirklichkeit, müsste das Subjekt einen Kompromiss mit der Materie schließen, um seine Intentionen durchzusetzen, das würde aber nicht gelingen. Das Ziel des Menschen würde sich nie erreichen lassen und er käme zu Resultaten, die er nicht gewollt hat. Wenn der Mensch als Notwendigkeit begreifen würde, *„dass intendierte Erfüllung und objektive Erfüllung auseinanderfallen, so könnte ihn keine Gewalt und keine eigene Einsicht dazu bringen, dann noch von Erfüllung der Intention zu sprechen“* (Plessner, 2004 (1982), S. 47). All sein Beginnen wäre vergeblich, wäre reine Äußerlichkeit, ein Gefühl von Befriedigung nur Illusion oder der Fortgang wäre ein ewiges an der Stelle treten, wie es ein Hamster im Rad tut oder wie es durch die Geschichte des Sisyphos¹² ja auch aufgezeigt wurde. Würde dagegen das Umfeld der Herrschaft der Person unterworfen und die Person könnte machen, was sie wollte, d.h. eins zu eins ihre Intention umsetzen, gäbe es keine echte Erfüllung mehr, sondern nur Umsetzung, Transport aus der Innerlichkeit in die Äußerlichkeit, eine schnurgerade Kette adäquater Erfüllungen, die keine echten und beglückenden mehr sein können. Das Glück der Erfüllung und der Schmerz des Negativen wären der Objektivierung genommen. Die Resignation des Schöpfertums wäre gegenstandslose Traurigkeit geworden, es gäbe kein Gegenüber mehr. Die Kompromisse, welche das Subjekt mit der Wirklichkeit schließen würde, um seinen Wünschen Erfolg zu verschaffen, um die Brechung der Intentionsstrahlen für sich selbst unschädlich zu machen, wäre schon als Kompromiss der echten Erfüllung anzusehen. Sie wäre schon unterworfen, gefügig gemachte Wirklichkeit. *„Denn eine Wirklichkeit, mit der das Subjekt paktiert hat, bevor es an sie mit seinen Bestrebungen herantritt, ist gar nicht mehr die ursprüngliche Wirklichkeit in ihrem An-sich“* (Plessner, 2004 (1982), S. 49).

Nur durch vermittelte Beziehung zwischen personalem Subjekt und dem erzielten Objekt ist echte Erfüllung der Intention und unmittelbare Beziehung möglich, denn *„Erfüllung ist wesentlich das ‚Auch-Ausbleiben-Können‘“* (ebd.). Nur bei einem möglichen ‚Nein‘, kann es auch Erfüllung eines erwünschten ‚Ja‘ geben. Es kann demnach keine Erfüllung geben, wenn es kein Wünschen mehr braucht, weil alles der Intention entspricht, und wenn nicht das Gegenteil des Gewünschten auch eintreten könnte. *„Die ursprüngliche Begegnung des Menschen mit der Welt,*

¹² Mit diesem Thema hat sich Camus eingehend befasst (vgl. ‚Der Mythos des Sisyphos‘, Camus, 2011 (1942)).

die nicht zuvor verabredet ist, das Gelingen der Bestrebung im glücklichen Griff, Einheit von Vorgriff und Anpassung darf allein echte Erfüllung heißen“ (Plessner, 2004 (1982), S. 49). Nur so kann von einem Gelingen eines Bestrebens gesprochen werden.

1.7 Der Mensch im Prozess des Wechsels von Streben, Ankommen und Neubeginn

Das gelungene Ergebnis ist seinem Gehalt nach adäquate Realisierung der Intention, aber der Gehalt lässt sich nicht von der Form abtrennen. Denn kaum realisiert, bricht das gelungene Werk schon in das ‚Was‘ des Inhalts und das ‚Wie‘ als Form auseinander. *„Die Diskrepanz zwischen dem Erreichten und Erstrebten ist Ereignis geworden. Aus dem erkalteten Ergebnis ist schon das begeisterte Streben entwichen, als Schale bleibt es zurück“ (Plessner, 2004 (1982), S. 51). Entfremdet wird zum Gegenstand der Betrachtung, was vorher unsichtbarer Raum des Strebens war. „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“ (Plessner, 2004 (1982), S. 51). So bleibt der Mensch in einem ständigen Prozess des Wechsels von Streben, Ankommen und Neubeginn, indem dadurch etwas geschieht, dass der Mensch wesenhaft in der Diskontinuität von sich formenden und sich voneinander unterscheidbaren Ereignissen lebt. Indem dieses Unvorhergesehene, Neue, Innovation Fordernde passiert, gibt es auch eine Geschichte zu erzählen, die der Mensch sozusagen selber durch sein Leben schreibt.*

Der Sinn der Mitte zwischen den beiden aufgezeigten Modi des Erstrebens und des Erreichens eines Prozesses besteht sowohl im Fortschritt zur nächsten Etappe als auch im Kreisprozess, der Stillstand bedeutet (vgl. Plessner, 2004 (1982), S. 52). *„Realisierung und Erfüllung einer Intention heißt Brechung ihres Strahls in einem ihr fremden Medium. Dass sie daran nicht zerbricht, obwohl die Ablenkung zum Voraus nicht bekannt ist und nicht errechnet werden kann, zeigt sie als der Wirklichkeit gewachsen. Eine Sprache – könnte nichts sagen. Die Brechbarkeit der Intentionen als Bedingung ihrer Erfüllbarkeit, diese ihre Elastizität, welche zugleich der Grund ihrer Differenzierung in verschiedene Sprachen, ihrer Selektion in individuelle Typen ist, gibt die Gewähr für ihre Wirklichkeitskraft und mögliche Wirklichkeitstreue“ (Plessner, 2004 (1982), S. 54). Das hört sich allerdings so an, als ob das, an dem der Mensch zu leiden meint, für ihn ein Glück ist, weil die Unberechenbarkeit der Veränderung letztendlich die Erfüllung intendiert. Es fragt sich nur, ob die Elastizität, mit welcher der Mensch es schafft zwischen Fortschritt und Stillstand Wirklichkeitskraft und Wirklichkeitstreue zu entwickeln, nur Bedingungen dafür in sich selbst tragen muss oder ob er nicht vielmehr förderliche Bedingungen von außen braucht, um an der Wirklichkeit zu wachsen, statt an ihr zu zerbrechen. So klingt gerade Plessners *„Denn ein Horizont von Möglichkeiten des auch anders sein Könnens hat sich aufgetan“ (Plessner, 2004 (1982), S. 57) einerseits so, dass Men-**

schen gerade in schwierigen Lebenssituationen, denen sie sich nicht gewachsen fühlen, sich nur verändern müssten, um erfolgreich leben zu können. Andererseits kann dieses auch ‚Anders-Sein-Können‘ wie ein Damoklesschwert über Menschen hängen, die unter Selbstzweifeln leiden und keinen Halt in sich spüren, diesen auch nicht herbei zu zaubern vermögen und deswegen unter der Last der eigenen Entscheidungsfähigkeit unfähig werden, dass für sie Richtige – so es denn ein solches gibt, weil auch immer alles ganz anders sein könnte – zu leben. Daraus ergibt sich, dass der Mensch angewiesen ist auf einen außerhalb der Wirklichkeitssphäre gelegenen Stützpunkt der eigenen Existenz, welche zu ihm in Wesenskorrelation steht. Doch wer kann diesen Stützpunkt geben?

Auch Combe stellt die Frage, ob die nicht zu umgehende Metaphorizität des menschlichen Weltbezuges alles beliebig und relativ werden lässt und ob unsere Bezüge zur Welt, unsere Erkenntnisse, da sie ja nur symbolisch sind, beliebig austauschbar sind (vgl. Combe & Gebhard, 2007, S. 27). *„Das Hier, in dem er lebt und auf das die gesamte Umwelt in Totalkonvergenz bezogen ist, das absolute, das nicht relativierbare Hier-Jetzt seiner Position, nimmt er zugleich ein und nicht ein. Er ist in sein Leben gestellt, er steht ‚dahinter‘, ‚darüber‘ und bildet daher die aus dem Kreisfeld ausgegliederte Mitte der Umwelt. Exzentrische Mitte bleibt aber ein Widersinn, auch wenn sie verwirklicht ist. Weil also die Existenz des Menschen für ihn einen realisierten Widersinn birgt, ein durchsichtiges Paradoxon, eine verstandene Unverständlichkeit, braucht er einen Halt, der ihn aus dieser Wirklichkeitslage befreit“* (Plessner, 2004 (1982), S. 56). Die eigene Haltlosigkeit, die dem Menschen zugleich den Halt an der Welt als Ausdruck seiner exzentrischen Positionsform verbietet, steht nach Plessner in Wesenskorrelation zu etwas Absolutem. Doch dem Absoluten gegenüber wiederholt sich der Prozess der Transzendierung der Wirklichkeit, der Leugnung und der Auflösung. *„Dem menschlichen Standort liegt zwar das Absolute gegenüber, der Weltgrund bildet das einzige Gegengewicht gegen die Exzentrizität. Ihre Wahrheit, ein existentielles Paradoxon, verlangt jedoch gerade darum und mit gleichem inneren Recht der Ausgliederung aus dieser Relation des vollkommenen Gleichgewichts und somit die Leugnung des Absoluten, die Auflösung der Welt“* (Plessner, 2004 (1982), S. 60 f.). Dieses Paradoxon der Exzentrizität ist somit zugleich Bedingung für die Erkenntnis der Haltlosigkeit und Nichtigkeit, andererseits aber für die Zerstörung alles Absoluten. Insofern bekommt das von Cassirer beschriebene Symbolnetz für den Menschen eine besondere Bedeutung des individuellen Haltes.

Letzten Endes bleibt es dem Individuum nicht erspart, sich durch Auswahl und Mut zur Fragmentierung, die Welt sinnstiftend anzueignen und in der Mitwelt zu stehen, durch die ihm die Welt gegeben wird und in der der Geist des Menschen, wie weiter vorne beschrieben, realisiert wird. *„Der Geist aber weist Mensch und Dinge von sich fort und über sich hinaus. Sein Zeichen ist die Gerade endloser Unendlichkeit. Sein Element ist die Zukunft. Er zerstört den Weltkreis und tut uns wie der Christus des Marcion die selige Fremde auf“* (Plessner, 2004 (1982), S. 60 f.)

Das bedeutet, dass der Mensch nach Litt seine Gestalt nicht aus den Händen einer überlegenen Gewalt als unabänderliche Schickung entgegennehmen kann oder muss, sondern aus eigenem Wollen und Schaffen zur Reife bringen kann und muss, um sich quasi aus dem Strom der Allnatur herauszuschöpfen als geschichtlichen Charakter (vgl. Litt, 1948, S. 27). „*Es ist ein Gesetz, dass im letzten die Menschen nicht wissen, was sie tun, sondern es erst durch die Geschichte erfahren*“ (Plessner, 2004 (1982), S. 55). Auch nach Nietzsche ist der Mensch ein Wesen, das sich selbst schafft. Nietzsche geht dabei allerdings sogar so weit, zu sagen, dass er sich keineswegs bloß nur in seiner zweiten Natur begegnet, sondern dass er eine dritte, vierte, ja letztendlich gar nicht abzählbare Natur hat und immer noch durch und durch Naturwesen bleibt. Zum Menschen aber wird der Mensch nach ihm immer erst durch den Umgang mit anderen Menschen (vgl. Nietzsche in Gerhardt, 1992, S. 138 f.). Und das entspricht wiederum Plessners Begriff von Mitweltlichkeit oder Sozialität des Menschen, welche durch die exzentrische Positionsform bedingt ist (vgl. Plessner, 2004 (1982), S. 34).

1.8 Der Mensch als Wesen der Gestaltung seiner Möglichkeiten

Plessner sieht den Menschen nicht als ein fertiges Wesen, sondern als Wesen der Gestaltung seiner Möglichkeiten an. „*Wie sich die Welt als eine Individualität nur abhebt vom Horizont der Möglichkeit des auch anders sein Könnens, so hebt sich dem Menschen sein eigenes Dasein als individuelles nur gegen die Möglichkeit ab, dass er auch ein anderer hätte werden können. Diese Möglichkeit ist dem Menschen an seiner Lebensform gegeben. Er ist sich selber Hintergrund des Menschlichen überhaupt, von dem er als dieser und kein anderer hervortritt*“ (Plessner, 2004 (1982), S. 57). Hier wird der unhintergehbare, nicht nur notwendige sondern zwangsläufige Werdensprozess des Menschen deutlich, der ihn gleichzeitig vor der Beliebigkeit und damit Austauschbarkeit¹³ und somit vor der Sinnlosigkeit schützt. Die vielfach bereits beschriebene Situation der exzentrischen Positionalität des Menschen bedeutet keine Zerspaltung eines ungeteilten Selbst, sondern gerade durch den Abstand zu sich selbst, die Voraussetzung dazu und die Möglichkeit, diesen zu überwinden und selbst-ständig zu sein – sozusagen zu sich selbst zu stehen (vgl. ebd., S. 63). Das Tier dagegen ist gleichsam in sich gefangen und somit von jeder Möglichkeit der Selbstvergewisserung und Selbstgestaltung ausgeschlossen, da es nicht um sich weiß (Litt, 1948, S. 23).

Der Mensch ist nicht wie das Tier seinen Instinkten und der Umwelt oder sich selbst als natürlicher Voraussetzung hilflos ausgeliefert, sondern kann, wie es die Situation braucht bzw. wie er selbst entscheidet, z.B. bei körperlicher Herausforderung sein Körpersein in Körperhaben manipulieren. Bei Leistungen sozialer Art wird die Aufmerksamkeit nicht so sehr auf den Körper als auf den anderen Men-

¹³ Austauschbarkeit des Menschen würde bedeuten, dass es genau diesen Menschen nicht geben müsste. Damit gäbe es keinen Lebensinn.

schen gerichtet. Dies geschieht z.B. durch ein Gespräch, ein Handwerk etc., es kann auch um Dinge gehen, zu denen er Bezug aufbaut, um seine Bedürfnisse zu befriedigen. Der Mensch schafft allerdings durch die Befriedigung primärer vital bedingter Bedürfnisse, Bedürfnisse sekundärer Art und damit eine Art Bedürfnisverschiebung in Güter aller Art. Er hat es nun in der Hand, das künstlich geschaffene Niveau zu stabilisieren oder einem Verschiebungs- und Umbildungsprozess wiederum auszuliefern. Der Mensch als Mängelwesen kann durch Intelligenz, Sprache und Abstraktion ein Kriegsteilnehmer werden oder Vitalität und Weltoffenheit entwickeln, was natürlich – und dem widmet Plessner nur wenig Raum – immer auch mit dem Außen, insbesondere mit Kindheitserfahrungen korrespondiert, bzw. prädestiniert wird. Selbsterfahrung und -deutung gehen ihren Weg über andere, anders ausgedrückt, gehen den Weg nach innen über den Außenhalt. Nur so wird der Mensch eine Person.

Diese Fähigkeit und Willensfreiheit kann allerdings in Frage gestellt sein, denn der Mensch kann nicht nur, sondern muss sich durch andere *„als Mitte erfahren, wenn er sich als Ich verstehen will, als Quellpunkt seiner Initiativen und als Konvergenzpunkt seiner Umgebung“* (Plessner, 2004 (1982), S. 97). Er ist sozusagen auf andere verwiesen und das kann ihm zum Verhängnis werden. Plessner führt aus: *„Person ist also durch ihr Verschränktheit in ein körperliches Ding und einen sozialen Sachzusammenhang nicht ohne weiteres aus der Welt der Sachgüter herausgehoben“* (Plessner, 2004 (1982), S. 70). Plessner erläutert diese drastische Aussage und schreibt, dass es institutionale Bedingungen, wie z.B. die Kirche gibt, in dem Persönlichkeit zunächst zwar ein Grundzug der leibhaften Existenz ist, welche aber nur bedingt wahrgenommen werden kann, da sie zwischen körperlichem Sein und dem Zwang, dieses körperliche Sein zu beherrschen, einen Ausgleich finden muss, der nur unter Führung derjenigen Verhaltensweisen, welche das soziale Gefüge der Individuen im Sprechen, Handeln und variablen Gestalten bildet, stattfindet. Somit heißt Mensch sein auch, von Normen gehemmt zu werden und Verdränger zu sein. *„Dass ein jeder ist, aber sich nicht hat; genauer gesagt, sich nur im Umweg über andere und anders als ein Jemand hat, gibt der menschlichen Existenz in Gruppen ihren institutionellen Charakter“* (vgl. Plessner, 2004 (1982), S. 67). Aber nur dem Mensch ist es gegeben, Mitverhältnisse zu gestalten und als immer anders strukturierte, nie ganz stabilisierte zu behandeln, auch wenn es schwer fällt.

Der Mensch kann sich dagegen wehren, durch seine Mitwelt abgebremst zu werden, auch wenn er existentiell darauf angewiesen ist, über den Umweg der Anderen Persönlichkeit zu werden. *„Er ist nicht auf ein vorgegebenes Sein als auf ein unabänderliches Fatum festgelegt, sondern an seinem eigen Sein zu modeln so gut befähigt wie berufen. Indem er dieser Berufung Folge gibt, wird er zum ‚Selbst‘“* (Litt, 1948, S. 22). Litt stellt hier nicht nur die Befähigung, sondern sogar Berufung des Menschen in den Mittelpunkt, an seinem eigenen Sein zu formen, um so zum ‚Selbst‘ zu werden. Zu beurteilen was geht, hängt in jedem Fall von

dem Zusammenspiel persönlicher Fähigkeiten und der jeweiligen Konstellation ab. *„Umformungen im individuellen Bereich sind nur einem Individuum möglich, das Distanz zu seinen Anlagen hat oder haben sollte und sich in keinem Falle damit zufrieden gibt, so zu sein, wie es nun einmal ist – es sei denn, es ließe sich gehen, resignierte und gäbe sich auf“* (Plessner, 2004 (1982), S. 97). Litt führt aus, dass der Mensch umso mehr zum Selbst heranreift, umso schärfer er das, was ihm zu eigen ist, von dem abgrenzen kann, was nicht zu ihm gehört, in einem Prozess fortschreitender Ablösung, durch den sich ‚Selbst‘ und ‚Welt‘ formieren (vgl. Litt, 1948, S. 22). Des Menschen Entwicklung ist nicht festgelegt und zur Gänze von naturgegebenen Bedingungen abhängig, sondern er kann sich über diese Bedingungen erheben, weil es unterschiedliche Möglichkeiten der Entwicklung gibt. *„Dieses Sich-entwerfen auf seine Möglichkeiten, das ist die Wahl seiner Möglichkeiten“* (Biemel, 1995, S. 104). Wir haben aber gar keine andere Möglichkeit, als das zu tun, denn *„Sein bedeutet für den Menschen zur Freiheit verdammt sein, dazu verdammt sein, sich wählen zu müssen“* (ebd.). Biemel bezieht sich bei seiner Aussage auf Sartre. Demnach erhält der Mensch seine Existenz nicht geschenkt, sondern muss sich durch seine Wahl selbst verwirklichen (vgl. ebd.).

1.8.1 Möglichkeit als existenziale Perspektive

Es gibt zwei Formen der Möglichkeiten, das ‚Kann‘ als Indikativ und das ‚Könnte‘ als Konjunktiv. Der Indikativ ‚Kann‘ dient der Feststellung von Wirklichkeit und der Möglichkeit, während der Konjunktiv nur einen Spielraum des Möglichen schafft, sich aber der Verpflichtung auf das Gewesene wie auf das Kommende entzieht. Wenn der Konjunktiv zur Imagination des Unmöglichen wird, kann sich das Unmögliche indikativisch ausdrücken. Der Konjunktiv gibt so einen Appell an die Einbildungskraft und ist in systemisch orientierten therapeutischen Kontexten und Änderungsprozessen des Menschen von äußerster Brisanz. Dem was immer war, dem was nur einmal ist, und dem was kommen wird, wird mit dem Konjunktiv die Starrheit genommen und dem Unernst und dem freien Spiel der Phantasie Raum gegeben (vgl. Plessner, 2004 (1982), S. 104). Schiller nennt den Versuch einer freien Form den Sprung zum ästhetischen Spiel. Sprung nennt er es deswegen, weil sich eine ganz neue Kraft hier in Handlung setzt (Schiller, 1973/1794, S. 239).

Wird dagegen das Leben eines Menschen von der Allgegenwart Gottes beherrscht, *„so kann es sich mit gutem Gewissen kein Echappement leisten“*, der Sprache desselben fehlt z.B. wie im Hebräischen der Konjunktiv (vgl. ebd., S. 105). Ein Mensch, der in solcher Starrheit gefangen ist, könnte aber durch eine Katastrophe wie z.B. den Tod eines geliebten Menschen oder andere persönliche katastrophale Erfahrungen eine starke Grenzüberschreitung des bislang Möglichen erfahren, so dass er anschließend auch Grenzen überwinden kann, die ihm durch einengende Gottesvorstellungen vorher aufgedrückt wurden. *„Wo sich ein Kon-*

junktiv zeigt, gibt er eine menschliche Möglichkeit preis und legt sie bloß im Spiegel sprachlichen Ausdrucks“ (Plessner, 2004 (1982), S. 104).

Wenn der Mensch von dem bekannten Wirklichkeitssinn zu einem Möglichkeitssinn gelangt, kann er sich die Erlaubnis geben, das was ist, nicht wichtiger zu nehmen als das, was nicht ist. *„Möglichkeitmenschen leben geradezu „in einem feineren Gespinnst, in einem Gespinnst von Dunst, Einbildung, Träumerei und Konjunktiven; Kindern, die diesen Hang haben, treibt man ihn nachdrücklich aus“ (Frisé zit. in Hograebe W., 1996, S. 86).* Indem der Mensch sich erneut die Erlaubnis gibt, sich dem Möglichkeitssinn zuzuwenden, kann die Fähigkeit entwickelt werden, das Verhältnis zur Welt und zu sich selbst zu modalisieren und damit auch Eigenschaften, deren Wirklichkeit das gesicherte Selbstverständnis zuvor speisten. Hograebe schreibt dazu: *„Erst so wird der Weg zu dem frei, was man sonst sehr diffus die Seele nennt. Sie bildet den Halbkreis von Möglichkeiten, in den hinein wir agieren“ (Hograebe W., 1996, S. 86).* Wieso agiert die Seele nicht selbst? Auch Hograebe scheint von einer exzentrischen Position des Menschen auszugehen. Keine Ordnung ist dort so fest, *„wie sie sich gibt, kein Ding, kein Ich, keine Form, kein Grundsatz sind sicher, alles ist in einer unsichtbaren, aber niemals ruhenden Wandlung begriffen, im Unfesten liegt mehr von der Zukunft als im Festen, und die Gegenwart ist nichts als eine Hypothese, ...Was sollte er da besseres tun können, als sich von der Welt freizuhalten [...]“ (Musil in Hograebe W., 1996, S. 87).*¹⁴ Wenn aber alle Möglichkeiten verwirklicht würden, hätten Möglichkeiten keinen Sinn mehr. Sie machen nur Sinn in einer Welt der Wirklichkeit, die sich allerdings aus der Freiheit der Möglichkeiten bilden konnte.

„Das ist das Geheimnis der dem Menschen gegebenen Offenheit für das Mögliche, dass die Sterblichen nicht die eine Wahrheit einfach kennen können, sondern nur manches möglich finden“ (Gadamer, 1996, S. 138). Durch die Fähigkeit des Denkens, kann sich der Mensch über Bedingungen erheben und eine Vielzahl von Möglichkeiten erwägen, die über seine gemachten Erfahrungen hinaus führen. *„Das Wichtigste an der Geschichte des Menschen, dieser verkörperten Möglichkeit, sind die jeweils sich ereignenden, von bisher unsichtbaren oder unbeachteten Kräften bestimmten Wenden. [...] Es geht etwas in den Tiefen vor sich, das noch keines Namens bedarf; morgen schon kann es geschehen, dass ihm von den Höhen zugewinkt wird. [...] Morgen schon kann das Dazwischengetretene gewichen sein“ (Buber, Gottesfinsternis, 1994 (1953), S. 132).* Wer sich für das Mögliche öffnet, kann sich demnach selber und andere überraschen, indem er bislang Unmögliches vollbringt.

¹⁴ In Musils Figur Ulrich in seinem Werk: *„Der Mann ohne Eigenschaften“* bedeutet das Mögliche mehr, als das jeweils Wirkliche (vgl. Musil, 2000).

1.8.2 Schutzraum und Geburtshilfe für das Mögliche

„Doch dieses Vorgestellt-Sein des Möglichen kann keinen Aufschluss über seine Natur geben, da es sie im Gegenteil zerstört“ (Sartre, 2007 (1991), S. 203). Das heißt, in dem Moment, in welchem ich das Mögliche in Formen des Seins pressen wollte, wäre es keine Möglichkeit mehr. Möglichkeiten können durch vorschnelle Intentionen verhindert werden in Erscheinung zu treten, d.h. es bedarf eines Schutzraumes, welcher sozusagen die Möglichkeit erst reifen lässt, um zu verhindern, dass aus der Möglichkeit eine Frühgeburt wird, die als solche keine Möglichkeit mehr wäre. Das könnte dadurch dann wie folgt passieren, „indem der Andere mich anblickt und mir meine Stelle im Sein anweist, ist er ,der heimliche Tod meiner Möglichkeiten““ (vgl. Sartre zit. in Schrey, 1991, S. 43). Dadurch, dass jemand einen anderen Menschen festlegt auf sein eigenes Bild von ihm, kann dieser behindert werden in dem sokratischen ‚Erkenne Dich selbst‘, seine Möglichkeiten zu entwickeln. Eine übergriffige Stellvertretung verneint die Transzendenz des Werdens, die aber die Freiheit des Menschen bedeutet. Und dennoch ist der Mensch auf Spiegelung angewiesen, die aber unbedingt gepaart sein muss mit Anerkennung, um ‚Seinswerdung‘ zu ermöglichen. Unverzerrte Spiegelung entsteht dann, wenn dem Ich die Möglichkeit gegeben ist, alles fragen, alles denken zu können. Diese Grenzenlosigkeit ist die Voraussetzung dafür, selbst Grenzen zu suchen, zu bestimmen und zu verantworten. Dabei entsteht Sinnggebung des Ichs zum Sinn seines Daseins, welcher durch Bindung des Ichs an Akte der Mannigfaltigkeit von Möglichkeiten realisiert wird und sich in dadurch verbundener Aktivität ausdrückt (vgl. Petzelt, Fischer, & Heitger, 1961, S. 35). Wenn der Mensch, der Schüler, der Zögling fragen darf und fragen lernt, wird er nicht Objekt von Behandlung, sondern bekommt Hilfe und Anlässe, sein Selbstwerk begründet zu vollziehen. Dieses Selbstwerk ist dann nicht unverbindliches erlerntes Wissen, welches bei nächster Gelegenheit wieder vergessen wird, sondern entsteht durch Bindung (vgl. ebd.).

So führt auch Sartre aus, dass wir das Mögliche im gängigen Gebrauch, den wir von der Möglichkeit machen, als Zugehörigkeit zu einem Sein erfassen, welches Können impliziert und nicht als einen Aspekt *unserer* Unwissenheit. Denn: „Das Mögliche erscheint uns als eine Eigenschaft der Wesen [...]. Die Möglichkeit ist hier als Zugehörigkeit zu einem einzelnen Sein gegeben, von dem sie ein Können ist“ (Sartre, 2007 (1991), S. 203). Insofern lässt sich die Realität auch nicht reduzieren auf das, was ist sondern muss auch in seinen schon vorhandenen Möglichkeiten gedacht werden. Möglichkeit ist nach Sartre eine konkrete Eigenschaft schon existierender Realitäten. Der mögliche Zustand ist demnach zwar noch nicht da, aber „der mögliche Zustand eines gewissen Existierenden, das durch sein Sein die Möglichkeit und das Nicht-Sein seines künftigen Zustandes trägt“ (ebd., S. 204). Das heißt aber auch, dass die Möglichkeit nur sein kann, wenn sie gleichzeitig auch nicht sein kann. Und Sartre beschreibt nun, dass diese Möglichkeit einer Option auf das Sein bedarf, damit sie auf die Welt kommen kann. „Wenn es aber wahr ist,

dass das Mögliche eine Option auf das Sein ist, und wenn es wahr ist, dass das Mögliche nur durch ein Sein, das seine eigene Möglichkeit ist, auf die Welt kommen kann, impliziert das für die menschliche Realität die Notwendigkeit ihr Sein in der Form einer Option auf ihr Sein zu sein“ (Sartre, 2007 (1991), S. 206). Das heißt, es braucht für die Möglichkeit sozusagen das Geburtsrecht, sein zu dürfen, empfangen zu werden, gewollt zu sein. Denn, wie Sartre vorausschickte, setzt das Erfassen des Wortes ‚Möglichkeit‘ ein Überschreiten voraus, und jedes Bemühen, das Mögliche von einer Subjektivität her auszumachen, die sich selbst erschließen müsste, wäre zum Scheitern verurteilt. Und so ist das, wodurch der Möglichkeit zum Leben verholpen werden kann, außerhalb der Möglichkeiten zu suchen, nämlich in der Geburtshilfe des mäeutischen Kontextes, der sich als fragend und behutsam, respektvoll und entdeckend, ermutigend, begrüßend oder auch initiativ, herausfordernd oder auch verwerfend darstellen kann. „So kann ein Gegenstand [eine Möglichkeit, Anm. d. Verf.] der Welt existieren, ohne gesehen zu werden, und sich hinterher enthüllen, nachdem wir uns die für seine Entdeckung erforderlichen Instrumente angefertigt haben“ (Sartre, 2007 (1991), S. 315).

Menschen können dann sozusagen über sich hinauswachsen, wenn ihnen zunächst ein Schutzraum des Werdens zugestanden wurde, in welchem erforderliche Instrumente angefertigt werden können, die später zur Enthüllung von Möglichkeiten lebensnotwendig sind, so wie das Wachstum der Lunge ja auch beim Ungeborenen Zeit braucht, um sich später als funktionstüchtig zu entfalten. Ein wichtiges Instrument im pädagogischen Umgang mit den in ständiger Entwicklung befindlichen Menschen ist deswegen der Respekt vor seiner vielfältigen Bedingtheit und Unvollkommenheit und seiner Freiheit und seinem Recht auf Selbstbestimmtheit und dazu kann auch das Recht gehören, zu leiden oder auch, sich durch scheinbar pathologische Verhaltensweisen Leid zu ersparen. Es geht um den Respekt des Pädagogen vor dem, was sich beim Gegenüber bilden will, als auch vor dem, was sich noch als in der Vollkommenheit der Möglichkeit Befindendes, nie geboren werden will oder kann und es darf bei aller pädagogischen Intervention nie darum gehen, den Menschen nach einem Bild erschaffen und nach eigenen Vorstellungen bilden zu wollen, wie wir es in der allgemeinen Bildungslandschaft häufig vorfinden. „Respekt bleibt frei von persönlichen Wertungen und stellt daher in vielen Fällen die einzige, aber gerade deshalb unentbehrliche Möglichkeit der Bildung dar“ (Böhme, 1976, S. 210).

Bei all den Möglichkeiten entscheiden die Interaktionen zwischen dem Menschen und seinem Milieu, schlussendlich über die Auswahl der Möglichkeiten als dem, was Wirklichkeit werden kann. Deswegen finden wir bei Marturana/Varela, dass Strukturveränderungen nicht alleine durch den Organismus geschehen, sondern auch durch das Milieu, mit welchem das Lebewesen in Interaktion steht. Einerseits kann das Milieu als ständiger Auswähler der vom Lebewesen erfahrenen Strukturveränderungen angesehen werden, umgekehrt wirkt das interagierende Lebewesen als Auswähler seiner Strukturveränderungen. Demnach erfahren bei

gegenseitiger Bezogenheit immer beide – das Lebewesen und das Milieu – Veränderungen durch die interaktionäre Strukturkoppelung (vgl. Maturana & Varela, 1987, S. 112).

1.8.3 Kultureller Sprachraum als Möglichkeitsraum

Jede Vorstellung, jede Imagination „entspricht der Phantasie, die nicht nur einen vernebelnden, sondern auch befeuernden, beschwingenden und erleuchtenden Einfluss auf den Intellekt haben kann“ (Plessner, 2004 (1982), S. 107). Auch Hoguebe sagt ähnlich: „Es ist hier Organ der endgrenzenden Energie unseres Geistes, der wir unsere Grenzfähigkeit verdanken, und damit ebenso unsere Gestaltungs- und Erkenntnisfähigkeit“ (Hoguebe W., 1996, S. 79). Im Konjunktiv der Phantasie besteht für den Menschen die Möglichkeit, endgrenzend zu denken und selbst Grenzen zu erkennen und zu gestalten. „Phantasie ist das Resultat persönlicher Vorstellungskraft und trägt jene Züge, die das jeweilige Denken ihr aufträgt“ (Peirce C. S., 1968, S. 59 f.). Somit gibt es keine unbegrenzte Vorstellung und Phantasie, sondern auch Phantasie als entgrenzende Möglichkeit ist mit dem jeweiligen Denken verbunden und sei es, dass die Phantasie die Entgegnung des Denkens bedeutet.

In der durch Schulz analysierten Dialektik der Entsprechung finden wir: „Wir können das Sein nur in dem Maße denken und zur Sprache bringen, in dem das Sein selber ermöglicht und uns im Haus der Sprache wohnen lässt“ (Schulz zit. in Plessner, 2004 (1982), S. 126). Hier wird erkennbar, wie sehr das Denken des Seins durch Sprache prädestiniert wird bzw. eines Hauses der Sprache bedarf. Nur das erscheint uns denkbar, was sprachlich erfassbar ist. Für die ‚Seinsentfaltung‘, ist es somit wichtig, in einem ‚Haus der Sprache‘ zu wohnen, in der das Sein ermöglicht wird und entsprechen kann, d.h. in die Sprache finden kann. Denn: „Alles menschliche Tun findet in der Sprache statt. Jede Handlung in der Sprache bringt eine Welt hervor, die mit anderen im Vollzug der Koexistenz geschaffen wird und das hervorbringt, was das Menschliche ist“ (Maturana & Varela, 1987, S. 265). Der Sprachraum, den der Mensch vorfindet und mitgestaltet, bedingt demnach den Möglichkeitsraum des Menschen. Das entspricht der Sprachraumtheorie Rödler.¹⁵ Dabei ist die Qualität des Sprachraums nicht durch die Qualität der Sprecher gekennzeichnet, sondern durch das Maß, in dem das Umfeld eines Menschen bereit ist, dessen Äußerungen möglichst treffend zu interpretieren. Nur wenn er gehört wird, gewinnt ein Mensch einen Ort im Sprachraum, durch welchen er sich ausdrücken kann. Sprache entsteht nach Rödler anderer-

¹⁵ Die Sprachraumtheorie von Rödler wird deutlich in: ‚Geistig behindert: Menschen, lebenslang auf Hilfe anderer angewiesen? Grundlagen einer basalen Pädagogik‘, 2000, insbesondere in dem Kapitel ‚Das Reich der Sprache‘ (Rödler, 2000) und des Weiteren in Rödler, Berger & Jantzen: ‚Es gibt keinen Rest! – Basale Pädagogik für Menschen mit schwersten Beeinträchtigungen‘, in dem Kapitel ‚Die Theorie des Sprachraums als methodische Grundlage der Arbeit mit ‚schwerstbeeinträchtigten‘ Menschen (Rödler, 2000).

seits nicht am Mund des Sprechers, sondern am Ohr des Hörers, um das eigene Ich am Du des anderen nach Buber werden zu lassen (Rödler, 2000, S. 92). Auch Schulz betont, „*dass der einzelne erkennt, dass er sich nicht in sich selbst und durch sich selbst in Ordnung bringen kann. Ich komme zu mir selbst nur durch den Bezug zu anderen*“ (Schulz, 1984 (1972), S. 850).

Eine spezifische Bedingung des menschlichen Seins ist es, da zu sein *und* zu existieren. Der Begriff ‚existieren‘ wurde bereits hinreichend eruiert.¹⁶ Er unterscheidet sich von bloßem Vorhandensein. Dabei ist es, wie schon weiter oben angenommen wurde, eine Notwendigkeit für den Menschen, sich auszudrücken, um existieren zu können. Das ‚Dasein‘ des Menschen kann dabei nicht als ‚Leben‘ im Sinne organischer Natur verstanden werden, dass der Orientierung auf den Lebensvollzug mit seinem Müssen, Können, Wollen und den Hinweis auf die Offenheit für das Kommende entbehrt. Existieren heißt vielmehr, in einer Sicht auf sich und Welt, da sein. Bedingung der Existenz des Menschen ist somit „*ein Horizont von Verständlichkeit oder Transparenz, die ein immer schon leitendes Vorverständnis*“ (Plessner, 2004 (1982), S. 129) als Kultur voraussetzt, welches variabel wie die Lebenswelt ist. Somit braucht der Mensch, um existieren zu können, einen kulturellen Sprachraum, der ihm ermöglicht, seine Welt der Möglichkeiten hervor-zubringen. Der Mensch ist dabei nicht nur innerweltlich Rezeptierender, sondern auch Konstituierender von Welt.

1.9 Resümee zur exzentrischen Positionalität – zur Wahl ge-zwungen

Zurückkommend auf Plessners grundlegende Ausgangsfrage, in der es darum geht, welche Bedingungen erfüllt sein müssen, damit die Dimension der Existenz des Lebens fundiert wird, lasse ich ihn zum Schluss noch einmal selbst zu Wort kommen: „*Exzentrische Positionalität versucht die Sonderstellung des Menschen als eines Lebewesens zu fassen. Leben im Sinne von belebt sein besagt, Eigenständigkeit im Verhältnis zu dem Milieu, dem der belebte Körper angehört. Ein unbelebter Körper erleidet zwar Einwirkungen des Milieus, reagiert aber nicht auf sie, indem er sich eigenständig zu ihm verhält. Dieser Positionscharakter des belebten Körpers besagt Positionalität*“ (Plessner, 2004 (1982), S. 135). Exzentrisch bezeichnet die Doppelnatur des Menschen, der zwar eigenständig ist, aber nur durch das Verhältnis zu seinem Milieu, seiner Umwelt leben kann. Der Begriff wahrt den Zusammenhang mit der zentrischen Lebensform der Wirbeltiere und unterstreicht die sprengende Doppelnatur des Menschen, die nicht statisch ist, sondern „*eine ständig zu durchlebende und vollziehende Verschränkung des Leibes in den Körper bedeutet*“ (ebd., S. 141).

¹⁶ Vgl. insbesondere Kapitel 2.4.4 ‚*Vermittelte Unmittelbarkeit - Beziehung zwischen Mensch und Welt*‘.

Diese Doppelnatur ist gebrochene Ursprünglichkeit. Nicht über sich selbst verfügend, auch nicht mit dem zusammenfallend was Körper, Temperament, Begabung und Charakter ist, sondern sich distanzierend, das gegebene Sein vor sich hinstellend und erkennend, um dann in dem Schein wieder aufzugehen und sich dazu in Beziehung zu setzen, hat der Mensch zu sein, was er hat und ist. In dem ‚Selbst-Präsent-Sein-Müssen‘ liegt der Bruch, die den Menschen zur Wahl zwingt und zur Macht des Könnens anweist, als Vorzug und gleichzeitig als Schwäche in einem. Der Mensch „*gibt der Sich-Präsenz die Form und den Sinn der Trägerschaft der Rolle, der Repräsentation*“ (ebd., S. 161). Hier zeigt Plessner den Charakter der Symbole auf, durch die wir Zugang zur Welt bekommen und die ausdrücken, welche Bedeutung wir als Inhalt (Rolle) mit einer Form (Präsentation) verbinden.