Zeitschrift: Studia philosophica : Schweizerische Zeitschrift für Philosophie = Revue suisse de philosophie = Rivista svizzera della filosofia = Swiss journal of philosophy

Herausgeber: Schweizerische Philosophische Gesellschaft

Band: 46 (1987)

Artikel: Das Verständnis des Leibes bei Helmuth Plessner als Problem der Hermeneutik

Autor: Orth, Ernst Wolfgang

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-883091

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 05.12.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Studia Philosophica 46/1987

ERNST WOLFGANG ORTH

Das Verständnis des Leibes bei Helmuth Plessner als Problem der Hermeneutik

Der Titel unserer Überlegungen – das Verständnis des Leibes – kann in zweifacher Weise aufgefasst werden. Die Wendung kann als genitivus objectivus und als genitivus subjectivus gelesen werden.

Als genitivus objectivus ist das Leibverständnis gemeint, das Plessner selbst hat oder theoretisch entwickelt. Der Leib ist dann z. B. so oder so – und das heisst vielleicht auch anders, als es bisher geschah – zu sehen. Und falls Plessner uns überzeugt, so werden auch wir eine entsprechende Ansicht oder Auffassung vom Leib haben: Wir verstehen ihn nicht mehr, wie man ihn früher verstanden hat, sondern in neuer Weise. Das Thema oder das Objekt Leib wird von uns neu bestimmt, wohl weil wir es sachlich besser beobachtet und analysiert haben.

Liest man den Titel «Verständnis des Leibes» jedoch als genitivus subjectivus, so ist dasjenige Verständnis gemeint, das der Leib selbst als Leib entwickelt und ist. Man kann nun die scheinbar paradoxe Formulierung wagen: Es gehört dann zur objektiven Bestimmung des Leibes – im Sinne des genitivus objectivus –, dass er selbst Bestimmung ist, nämlich als Selbst-Verständnis im Sinne des genitivus subjectivus. Das ist in der Tat die These, die Plessner vertritt.

Die Argumentationsfigur, die hier vorliegt, ist für uns nicht neu. Neu scheint eher ihre Anwendung auf das Thema Leib, unter dem wir zunächst den lebendigen Körper verstehen wollen. In klassischer Gestalt liegt die genannte Argumentationsfigur, wenn auch erst *nach* Plessners früheren Arbeiten, in Heideggers Wendung von der Hermeneutik des Daseins vor (1927). Auch diese Wendung enthält die zwei Genitive, objektiv und subjektiv. Hermeneutik des Daseins ist einerseits das Verständnis des Daseins, um das sich Heidegger als Fundamentalontologe forschend bemüht, und es ist andererseits das Verstehen, das jedes Dasein immer schon ist. Auch hier gilt: Nur weil das Dasein als solches immer schon verstehend ist (genitivus subjectivus), kann so etwas wie eine «wissenschaftliche», «philosophische»

Korrespondenzadresse: Prof. Dr. Ernst Wolfgang Orth, Philosophisches Seminar der Universität, D-5500 Trier

oder eben fundamental-ontologische Auslegung des Daseins als Forschung versucht werden (im Sinne eines Verstehens des Daseins gemäss dem genitivus objectivus).

Dieser Gedankengang ist auch grundlegend für die Geisteswissenschaften. So kann man in geisteswissenschaftlicher Einstellung sagen: Psychisches Verhalten ist immer schon psycho-logisch, nämlich psychisches Verhalten deutend; soziale Beziehungen sind immer schon sozio-logisch, nämlich soziale Beziehungen deutend. Und was der Psychologe und der Soziologe tun, ist lediglich die Explikation des schon vorgängig waltenden psychischen oder sozialen Verhaltens. In diesem Zusammenhang zwischen dem Psychischen und Psychologischen, dem Sozialen und Soziologischen dürfte es übrigens auch motiviert sein, dass wir die Termini psychisch und psychologisch, sozial und soziologisch gelegentlich durcheinander werfen.

Diese geisteswissenschaftliche Betrachtungsweise hat nun Plessner ausdrücklich für das Thema Leib in Anspruch genommen. Er bezieht sich dabei vornehmlich auf die Methodenideale Diltheys, den er schon früh für eine neue Form von wissenschaftlicher Forschung reklamiert. Es geht um die Restitution der natürlichen Lebenserfahrung als Grundlage aller menschlichen Erfahrung, die Plessner auch in der Phänomenologie Husserls und Schelers angestrebt sieht. Dabei ist die geisteswissenschaftliche Betrachtungsweise offensichtlich nicht eine spezielle Ansicht neben anderen, die bestimmte Einzelaufgaben besser erfüllen soll; vielmehr kann sie Fundamente für die gesamte Orientierung des Menschen legen, d. h. auch unsere naturwissenschaftliche Forschung sanieren. Eine solche Überlegung setzt freilich voraus, dass die Naturwissenschaften selbst unter anderem auch als kulturelle Phänomene aufgefasst werden, wie umgekehrt kulturelle und geistige Erscheinungen in ihrer Verwobenheit mit konkreter Natürlichkeit anzuerkennen sind.

Natur- und kulturwissenschaftliche Betrachtungen sollen nun «das deutende Bewusstsein zu Grunde legen», wie es 1923 in Plessners «Einheit der Sinne» heisst (III, 152) [1], um beide verständig und verständlich zu verbinden. Dabei werden für Plessner das Thema des Leibes und das der Sinne in besonderer Weise thematisch, weil sich hier Körperlich-Funktionales und Materielles einerseits und Geistig-Bedeutsames und Sinnhaftes andererseits besonders eng verwoben zeigen. Von hier aus glaubt er, die bisherige

1 Zitiert wird nach: H. Plessner, Gesammelte Schriften, hrsg. von G. Dux, O. Marquard und E. Ströker, 10 Bände, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1980–1985.

Erkenntnistheorie sinnvoll verbreitern und aus ihrem Formalismus herauslösen zu können.

Eine Schwierigkeit, die sich hier bei Plessner zeigt, ist zunächst eine terminologische. Mit welchem Namen ist die neue Wissenschaft Plessners angemessen zu bezeichnen? Am unverfänglichsten ist der einer philosophischen Anthropologie, weil er dem Verfasser die Freiheit eigener Festlegungen und Bestimmungen lässt. Der Terminus «geisteswissenschaftlich» scheint für Plessner mehr eine wissenschaftsgeschichtlich vermittelnde Funktion zu haben und ist nur ein sozusagen «herbeizitierter Begriff», den er positiv nutzt, ohne sich auf ihn festzulegen. Es bieten sich aber auch die Bezeichnungen «phänomenologisch» und «hermeneutisch» an. Eine Formulierung wie die von der «Umweltintentionalität des Leibes» bedient sich des phänomenologischen Grund- und Leitbegriffs der Intentionalität, der allerdings eine hermeneutische Note erhält, ohne dass dieser Terminus im genannten Zusammenhang auftritt [2]. Es findet sich aber bereits 1923 in der «Einheit der Sinne» zunächst in dem im Text nicht wiederholten Unterabschnitt des Inhaltsverzeichnisses der Terminus «Hermeneutik» [3]. Der Abschnitt 2 des dritten Teils (Die Einheit des Sinnes) handelt von «Wesen und Arten des Verstehens», ohne dass der Terminus Hermeneutik fiele. Beachtlich ist, dass hier die hermeneutischen Überlegungen immer auch im Zusammenhang mit phänomenologischen Betrachtungsweisen zur Geltung gebracht werden. Das wird sich bei Plessner – soweit ich sehe – nicht ändern. Seit den 20er Jahren wird Hermeneutik offensichtlich zu einem operativen Begriff, dessen Verwendung nicht in jedem Fall thematisch-präzis an die traditionelle Disziplin anschliesst und insofern auch schwer von anderen Methoden eindeutig absetzbar ist.

Mit einem gewissen Nachdruck wird die Hermeneutik im einleitenden Kapitel von Plessners systematischem Hauptwerk hervorgehoben: «Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie» von 1928. Die Hermeneutik tritt hier als Grundlage der Geisteswissenschaften an die Stelle der Psychologie und wird «Mittelpunkt der allgemeinen philosophischen Logik» (III, 56). Hermeneutik als «eine Wissenschaft des Ausdrucks» beschränkt sich nicht nur auf den Bereich der

2 Vgl. «Die Bedeutung des mimischen Ausdrucks» (1925), VII, 79, 122.

3 5. Teil: Die Einheit der Sinne in ihrer Mannigfaltigkeit. 1. Das harmonische System der Sinnesmodalitäten [A] Der methodische Charakter der Ästhesiologie und das Problem einer universellen Hermeneutik, III, 275 ff.

Sprache; sie bearbeitet die Frage «nach der Möglichkeit des Selbstverstehens des Lebens im Medium seiner Erfahrung durch die Geschichte» und dient der «modernen Kategorienforschung». Es geht um das Problem der Lebenserfahrung schlechthin; die Hermeneutik bedient sich dabei der «phänomenologischen Deskription» (III, 59 f.). «. . . allein eine Lehre von den Wesensformen des Menschen in seiner Existenz liefert das Substrat und die Mittel zu einer allgemeinen Hermeneutik» (III, 65 f.). «Konstituierung der Hermeneutik» versteht sich «als philosophische Anthropologie», die als «Philosophie des lebendigen Daseins und der mit ihm in Wesenskorrelation stehenden Schichten der Natur» bearbeitet wird (III, 69). Es ist eine «Neuschöpfung der Philosophie» als «Begründung der Lebenserfahrung» (III, 68).

Dabei ist entscheidend, dass solche ursprüngliche Lebenserfahrung, die sich bei Plessner zunächst am Leib manifestiert, sich aus sich selbst begründen – d. h. in dem Verständnis wurzelt, das der Leib selbst ist – und nicht erst ein nachkommendes, wissenschaftstheoretisches oder erkenntnistheoretisches Konstrukt sein will. In der «Anthropologie der Sinne» (A. d. S.) von 1970, fasst Plessner seine Auffassungen von 1923/25/28 so zusammen: «Wäre unsere physische Existenz kein Existieren, d. h. ein Verhältnis zu Verhältnissen» – das ist Plessners Bestimmung des Grundverhaltes der Leibintentionalität –, «sondern ein blosses factum brutum, dann gäbe es weder eine Hermeneutik der höheren noch der niederen Sinne» (III, 383). Man kann im Sinne Plessners sagen: es gäbe dann weder überhaupt eine Hermeneutik, noch wäre eine solche nötig. Denn das Verstehen ist nur erforderlich und dann auch unvermeidlich, weil das originäre Fundament aller Orientierung, hier der Leib, selbst Verstehen ist. Dies ist die formale Analogie zu Heideggers doppelsinniger Hermeneutik des Daseins.

Der Unterschied zu Heidegger liegt nun allerdings darin, dass bei Plessner das Fundament jeder möglichen Ontologie und jedes Verständnisses nicht erst in dem sorgenden und sprechenden menschlichen Dasein schlechthin liegt, sondern im naturhaften leiblichen Leben, aus dem sich die *exzentrische Positionalität* des Menschen als Person allererst aufbaut. So macht «schon die Ästhesiologie des Geistes», d. h. die Bestimmung der Sinnlichkeit und damit der Leiblichkeit, «eine Theorie des Verstehens» notwendig (A. d. S. III, 331). Ausdrücklich verlangt Plessner eine «Hermeneutik nichtsprachlichen Ausdrucks» (A. d. S. III, 350 f.), d. h. eine Hermeneutik nicht nur von Dokumenten, sondern auch von Monumenten. Sein Aufsatz von 1967 «Zur Hermeneutik nichtsprachlichen Ausdrucks» (VII, 459 ff.) handelt freilich in erster Linie von der Musik. Nun hat sich die

neuere Hermeneutik seit dem frühen 19. Jahrhundert durchaus nicht nur auf sprachliche Dokumente, sondern eben auch auf nichtsprachliche Monumente bezogen – z. B. in der Archäologie, in der Kunstgeschichte und überhaupt in der Theorie der Kulturgegenstände. Neu scheint bei Plessner, dass zu den nichtsprachlichen Phänomenen hermeneutischer Bestimmung als Drittes die natürliche Leiblichkeit in ihrer Umweltbezogenheit, die biologische Verhaltenssphäre, hinzukommt.

Eine solche Hermeneutik wäre in der Tat rein formell ein Fortschritt. Denn sie würde den Anspruch der neueren Hermeneutik, eine Art philosophia prima zu sein, zumindest sinnfälliger machen, da ihr das alte Stigma einseitiger Bezogenheit auf traditionell philologisch-geisteswissenschaftliche Paradigmata und die Vernachlässigung naturwissenschaftlicher Erfahrung genommen wäre. Plessner sagt es ausdrücklich: mit der Thematisierung des wesentlich leibhaften Menschen soll die «Hermeneutik: die Kunst der Auslegung geistiger Gebilde» «auf ihr sinnliches Substrat ausgedehnt werden». «Der Mensch ist der Ort, an dem Natur und Geist sich begegnen, und es verlohnt sich, die spezifischen Bruch- und Nahtstellen aufzusuchen, in denen das Ineinandergreifen naturhafter und geistiger Gefüge stattfindet. Das naturhafte Gefüge baut sich aus sinnlichen Gegebenheiten, letztlich aus den Materialien der sinnlichen Empfindungen auf. Welche Rolle spielen diese Materialien beim Aufbau geistiger Gefüge?» (A. d. S. III, 371). Von daher kommt Plessner zu dem Ergebnis, dass, was er «früher Ästhesiologie des Geistes nannte», «auf eine Hermeneutik der Sinne hinausläuft» (A. d. S. III, 380). (Übrigens «sie fehlt bis heute», heisst es hier noch 1970.)

Betrachtet man hier jedoch Plessners Formulierungen genauer, so scheint es, dass er mit der benutzten Terminologie gegen seine eigenen hermeneutischen Grundauffassungen verstösst. Ist die Unterscheidung von Natur und Geist, die sich im Menschen begegnen, nicht immer noch eine falsche vor- oder besser ausser-hermeneutische Trennung? Müsste man nicht bei dem neuen hermeneutischen Verständnis auf solche Unterscheidungen verzichten? Entsprechend hatte ja Plessner Descartes die falsche Fundamentalisierung von res extensa (Materie) und res cogitans (Denken) vorgeworfen. Die eigentliche Wirklichkeit liegt diesseits solcher Unterscheidungen; sie ist der Leib selbst, der nicht aus Natur plus Geist besteht, sondern beides in gleichursprünglicher Verwobenheit ist und sich als solches selbst versteht und ursprünglich von seinesgleichen so verstanden wird. Wie kommt es, dass man bei der Proklamierung dieser eigentümlichen leiblichen Bestimmtheit die alte, kritisierte Terminologie immer noch gebrau-

chen muss? So spricht ja auch Plessner vom Doppelaspekt des lebendigen Körpers; lediglich die Fundamentalisierung dieses Doppelaspekts verbietet er.

Schliesslich ist auch darauf hinzuweisen, dass Plessner mit der hermeneutischen Thematisierung des Leibes als lebendigem Körper nicht etwa beim Menschen ansetzt, sondern bei schon vor-menschlich Organischem. Die Auffassung des lebendigen Körpers, des Leibes als durch eine eigene Grenze – im Gegensatz zum blossen Körper – bestimmt, ist eigentlich das Fundament des Verständnisses des Leibes – und zwar nicht nur des Verständnisses, das wir von ihm haben, sondern das er selbst von sich hat und das er ist. Es ist seine *Positionalität*, die auch als ursprüngliche Umweltbezogenheit, als Umweltintentionalität oder als Verhalten charakterisiert wird.

Die Schwierigkeiten, die sich hier auftun, könnten allerdings Hinweise darauf sein, wie mögliche Einseitigkeiten der hermeneutischen Philosophie zu vermeiden sind.

Die bisherige Hermeneutik scheint häufig auf zwei Grundannahmen zu basieren, die gerade ihren universalen Anspruch fraglich werden lassen.

1. Die Möglichkeit einer authentischen und eigentümlichen Erfassung von Sinn auf dem Wege einer besonderen Fähigkeit, die Verstehen heisst und die allen anderen intellektuellen Auffassungsformen überlegen ist, ja sie als zweitrangig oder verfälschend ausschliesst.

2. Der Rückzug auf die einfachen und ursprünglichen Verhältnisse einer Orientierung, die den differenzierteren und indirekten rationalen Formen dergestalt überlegen ist, dass solche ursprüngliche Orientierung auch als Therapeutikum für ein besseres Leben dient.

Diese beiden Grundannahmen verbinden sich allzu leicht mit einer uferlosen Kritik aller Intellektualität und kulturellen Disziplinierung. Vor allem die in unserer Zeit gerne propagierte philosophische Nichtigkeit des Ich und jeder verantwortlichen Personalität zugunsten anonymer Vernetzungen und Verhaltensspiele haben hier ihren Ausgangspunkt – übrigens bei gleichzeitigem, praktisch grassierendem, hedonistischen Egozentrismus. Muss die Konzentrierung alles Verständnisses auf den Leib, gar auf den vormenschlichen Leib diese Tendenz nicht noch verstärken?

Das Problem, das sich hier stellt, ist das Problem des Anfangs, der Ausgangsbasis für sinnvolle Orientierung. Plessner sieht diese Ausgangsbasis in der natürlichen Lebenserfahrung. Die «faszinierende Wirkung der Phänomenologie» zum Beispiel beruhte für ihn «auf der Rehabilitierung der na-

türlichen Weltansicht durch eine Methode offener Forschung, welche das Vertrauen zum ursprünglichen Erleben in allen Bereichen sich zum Ziel gesetzt hatte» (Selbstdarstellung, X, 309 f.). Aber Plessner hat damit die Frage des Erkennens und vernünftiger Orientierung nicht den einfachen Verhältnissen eines simplen Anfangs überantwortet. Gerade die Begriffe Leib als lebendiger Körper und Mensch als personaler Leib in *exzentrischer Positionalität* signalisieren bei Plessner die Komplexität des Problems des Anfangs. Seine Forschungsbemühungen gehen durchaus vom voll entwickelten durchschnittlichen, kulturellen Menschen aus, d. h. von einer entwickelteren und akkumulierten Orientierungslage. Hier gibt es bereits Differenzierungen, z. B. auch die zwischen Körper und Geist als Orientierungskategorien. Sie können nicht einfach verworfen werden, sie sind allenfalls auf ihre Herkunft und Reichweite hin zu untersuchen. Deshalb müssen sie auch weiterhin benutzt werden.

Dieser Ausgang vom Menschen in seiner akkumulierten Kulturlage erweist nun aber den Menschen als eine speziell entfaltete Gestalt von Leiblichkeit. Und so ergibt sich die Notwendigkeit, Leib auch als vormenschliches organisches Leben, als erlebten Körper zu untersuchen und zu zeigen, wie aus der Struktur eben dieser Leiblichkeit das Eigentümliche der menschlichen Existenz einschliesslich ihrer Welt verständlich wird. Hier ist nun der Leib das Erste oder der Anfang, sofern der forschende Mensch ihn als solchen versteht. Gerade damit ist aber der forschende Mensch das Erste und der Anfang, indem er in seiner Untersuchung den Leib als vorgängig bestätigt.

Zur Verbindung der Thematik Leib als vormenschlicher belebter Körper und der Thematik Mensch als einer eigenen Verleiblichung bedarf es allerdings einer vermittelnden Idee. Plessner findet sie in «dem natürlichen, oberflächlichen Verstehen», in der «psycho-physisch indifferenten Schicht des Verhaltens» (Die Deutung des mimischen Ausdrucks, VII, 124). Hier «genügt der Form- bzw. Gestaltcharakter des Sichverhaltens der Leiber» (ebd., 123); denn er ist sowohl dem vormenschlich organischen Leib und dem organisch menschlichen Leib, dem leibhaften Menschen gemeinsam. Entscheidend ist, dass diese vermittelnde Idee als konkrete originäre Erfahrung erlebt wird; sie heisst Verstehen, genauer: Ausdrucksverstehen.

Plessner nimmt hier also eine eigentümliche originale Erfahrungsart in Anspruch, die man mit Husserl auch «animalische Erfahrung» nennen könnte [4]. Für diese animalische Erfahrung ist es charakteristisch, dass Sinn,

4 Vgl. Husserliana XIV, 78 ff., Text aus 1921.

respektive Sinnhaftigkeit, in ursprünglicher Verwobenheit mit anschaulich sinnlicher Leiblichkeit und umgekehrt sinnliche Leiblichkeit direkt als sinnhaft aufgefasst wird. Ja, von sinnlicher Leiblichkeit kann man nur sprechen, sofern sie sinnhaft ist, und Sinn manifestiert sich seinerseits nur an sinnlicher Leiblichkeit. Diese Auffassung vollzieht sich intuitiv, d. h. sie kann nicht zerlegt werden in tatsächlich isolierbare Erfassungskomponenten, aus denen sie sich etwa zusammensetzte. Sie ist direkter Ausdruck von Lebendigkeit. Die «animalische Erfahrung», die Husserl zwar in dem genannten Text am Beispiel des Menschen erläutert, bezeichnet damit einen eigentümlichen, authentischen und durch nichts ersetzbaren Zugriff auf Lebendig-Bedeutsames. (Die Formel «animalische Erfahrung als Erfahrung des Animalischen» ist übrigens durch dieselbe Verschränkung von genitivus subjectivus und genitivus objectivus zu kennzeichnen, die wir oben angeführt haben.) In der animalischen Erfahrung – im Sinne Plessners – kommt Lebendig-Bedeutsames sinnlich zum Ausdruck und in ihr wird Sinnliches sinnhaft verstanden – und zwar uno intuitu. Das Lebendige hat nicht noch zusätzlich Ausdruck; es ist Ausdruck.

Es verdient angemerkt zu werden, dass der Neukantianer Ernst Cassirer 1929 im dritten Band seiner «Philosophie der symbolischen Formen» in ähnlicher Weise die unauflösliche Korrelation von Sinn und Sinnlichkeit charakterisiert und sie als das Urphänomen des Ausdrucks bestimmt [5]. Er nennt folgerichtig dieses «Verhältnis von Seele und Leib» (welches ja erst der lebendige Leib ist) «das erste Vorbild für eine rein symbolische Relation», «die sich weder in eine Dingbeziehung noch in eine Kausalbeziehung umdenken lässt» [6]. Man könnte sagen, dass für Cassirer Leib das elementare Paradigma dessen ist, was er symbolische Form oder symbolische Formung nennt. Plessner formuliert das in «Die Einheit der Sinne» von 1923 so: «Ursprüngliche Gegenwart des Geistes ist nur an Leibern in ihrer Haltung ablesbar» (III, 288). (In Dokumenten und Monumenten ist das Geistige demgegenüber stets vermittelter.)

Die Funktion, welche diese ursprüngliche animalische Erfahrung bei Plessner hat, ist eine doppelte. Sie soll einmal zeigen, welches die Bedingung dafür ist, dass wir überhaupt so etwas wie Lebendiges thematisieren können. Sie soll aber zum anderen auch die Startbasis freigeben für die Entwicklung und Verständlichmachung differenzierterer Verhältnisse und Er-

5 Philosophie der symbolischen Formen III, 109 ff., 116; vgl. aber schon den Aufsatz «Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften» von 1922.

6 Philosophie der symbolischen Formen III, 116 f.

kenntnismöglichkeiten auf der Stufe der menschlichen Kultur (dieser Punkt ist übrigens auch für Cassirer von besonderem Interesse). Erst die Verknüpfung beider Gesichtspunkte macht das «Verständnis des Leibes» zu mehr als einem bloss speziellen Anliegen oder einem Hinweis auf einen auch zu behandelnden Umstand.

Die besondere Leistung Plessners (etwa im Vergleich zu Husserl und Cassirer) besteht nun darin, dass er sich tatsächlich und im einzelnen auf biologische Sachverhalte einlässt. So beschreibt er in seiner Abhandlung von 1925 über «Die Deutung des mimischen Ausdrucks» die Nahrungswahrnehmung von Kröten (nach Buytendijks Untersuchungen von 1917) und zeigt, wie dieses Tier Lebendiges von Unlebendigem unterscheidet und auch im Falle der Irreführung (im verhaltensbiologischen Versuch) an der Bestimmung des Lebendigen orientiert bleibt. Plessner macht dieses Verständnis des Tieres durch die ursprüngliche bedeutsame Umweltbezogenheit des Tieres und durch die Verschränktheit seines Verhaltens mit der Umwelt verständlich.

Die theoretische Begründung für diese Verständnisorientiertheit des Lebendigen hat Plessner dann in den «Stufen des Organischen» durch seine (modale) Qualifikation des lebendigen Körpers mittels der ihm eigenen «Grenze» aufzuweisen versucht. Es ist die im Gegensatz zum Körper dem Leib eigene Grenze gegenüber der Umwelt, durch die er, der Leib, so etwas wie eine Abgrenzung und einen Bezug zur Umwelt und zu sich selbst erhält. Plessner nennt das die Positionalität des lebendigen Körpers, des Leibes. Sie lässt im anschaulichen Material etwas anwesend oder gegeben sein, was selbst als solches nicht anschaulich ist. Positionalität ist damit das erste Paradigma für das, was wir Sinn nennen. Ohne leibliche Manifestation kann solcher Sinn nicht auftreten. Und im Leib manifestiert sich solcher Sinn nur, weil er durch die charakteristische Grenze als Leib modalisierter Körper ist.

Es ist charakteristisch, wie Plessner den Begriff des Sinnes in seiner Abhandlung von 1925 durch allgemeine Bestimmungen wie «gerichtet sein durch irgend etwas» (VII, 86) zu charakterisieren sucht. Man könnte Plessner im Anschluss an seine Beschreibung der Leiborientierung etwa folgende Definition von Sinn in den Mund legen: «Sinn ist die *Richtung,* die einem anschaulichen Material auf je eigene Weise Richtung gibt. Dabei ist das Material gestalthaft, welche Gestalthaftigkeit aber noch nicht Sinn ist; Sinn heisst, das ‹Motiv› in einer Gestalt wahrzunehmen» (VII, 85 ff.). Allerdings muss man hier den Terminus «Richtung» metaphorisch verstehen, ohne ihn auf eine definierte Urbedeutung zurückführen zu können.

Zwei Momente sind dabei festzustellen:

a) Sinn ist nicht substrathaft hypostasierbar und demzufolge eigentlich auch keiner Definition zugänglich; er ist vielmehr Voraussetzung möglicher Definitionsversuche.

b) Und Sinn hat eine dynamische Qualität. Positionalität, Richtung, Sinn, Intentionalität bezeichnen ein Bedeutungsfeld, von dem es für uns eigentlich kein Diesseits gibt und dem wir nur im Leibverständnis paradigmatisch begegnen. Das ursprüngliche Sinnverständnis kann demzufolge nie ein für allemal festgelegt werden, so wie sich «Richtung» ja auch auf je eigene Weise in einem konkreten Prozess manifestieren muss: einmal als Ausdruck, ein anderes Mal als Handlung und schliesslich auch als Sprache (VII, 91 ff.). Plessner beschreibt diesen Sinnbestand auch mit den Begriffen «Haltung» und «Haltungen» (VII, 127). Dieser Terminus erinnert durchaus an den entsprechenden der «Einstellung» bei Husserl.

Der Begriff der Richtung zeigt, was dem des Sinnes schon anhaftet: er ist ein notwendig äquivoker Begriff, der sich erst in der konkreten Situation spezifizieren lässt. Den Begriff der Richtung (oder des Sinnes) kann man in der Tat nur verstehen, wenn man ihn schon verstanden hat; gerade deshalb darf seine letzte Präzisierung nicht voreilig als gesichert angesehen werden.

Diese letzte Überlegung muss man in Erinnerung behalten, wenn man Plessners merkwürdige Bestimmung des lebendigen Leibes als Positionalität bewerten will, eine Bestimmung, die sich aus der eigentümlichen Grenze eines Körpers, der mit dieser Grenze zum Leib wird, ergibt. Die Entsprechenden Darlegungen Plessners in den «Stufen des Organischen» müssen jedem Leser Schwierigkeiten machen. Einerseits scheint Plessner behaupten zu wollen, dass jeder normale und natürliche Mensch einen lebendigen Leib als solchen authentisch in seiner eigentümlichen ontologischen Bestimmung originär als lebendig wahrnimmt – eben wegen jener eigentümlichen Grenze. Andererseits wird uns gerade in diesem Zusammenhang eine höchst umständliche philosophisch-ontologische Argumentation vorgeführt, die alles andere als einen einfachen lebendigen Zugriff gestattet. Ist denn diese Leibwahrnehmung, dieser Blick für die Grenze nicht einfach eine Projektion eines subjektiven Verhaltens, das wir zwar tatsächlich haben, das aber gerade nicht ontologisch authentisch ist? Natürlich habe ich schon einem niederen Tier gegenüber das eigentümliche Gefühl, es mit etwas Lebendigem zu tun zu haben; auch ein Stück organischer Substanz fühlt sich für mich möglicherweise tatsächlich anders als ein Stück toter Materie an,

zumal wenn man es nicht versäumt hat, mich darauf hinzuweisen, dass es sich um organische Substanz handelt. Und wir alle kennen Beispiele von durch und durch materiellen, künstlich hergestellten Gebilden, die so gestaltet sind und sich so bewegen oder uns dargeboten werden, dass sie uns Belebtheit vollkommen vortäuschen. Was Plessner als die objektive Verfasstheit bestimmter Dinge, nämlich von Leibkörpern, beschreibt, scheint vielmehr eine subjektive Verfasstheit unserer Betrachtungsweisen zu sein. Diese ist allerdings echt. Sie ist auf jeden Fall nicht nichts. Meine animalischen Erfahrungen, d. h. meine Anmutungen, es mit Lebendigem zu tun zu haben, sind der Beleg für eine eigentümliche authentische Betrachtungsweise, die mir eigen ist. Ob ihr aber ontologisch etwas auf der objektiven Dingseite entspricht, bleibt offen.

Richtig ist in der Tat, dass man sich nach Plessner bei der animalischen Erfahrung, also dem Leibverständnis, objektiv auch täuschen kann. Und was die Bestimmung des Leibes aus Grenze und als Positionalität betrifft, so sagt Plessner: «Das ist zunächst eine These...» (Selbstdarstellung, X, 325) und meint «nur» eine These.

Plessners Ziel ist es nicht, uns einen bequemen Weg zu zeigen, wie man sozusagen totsicher Belebtes und Unbelebtes unterscheiden kann. Er beschreibt vielmehr, dass wir diese Unterscheidung machen und dass unsere ursprüngliche Auffassungsweise die Struktur animalischer Erfahrung hat. Im Anschluss daran will er verständlich machen, wie man sich jene Dinge denken muss, von denen man mit Berechtigung sollte sagen können, sie seien in einer eigenen Art von Erfahrung, nämlich der animalischen Erfahrung, auffassbar. Hier bewährt sich unser obiger Satz: man muss in der Tat schon verstanden haben, um zu verstehen. Das heisst, man muss jene zunächst scheinbar nur subjektive Auffassung (lebendige Leibeserfahrung) vollzogen haben, um in wissenschaftlicher Argumentation einzusehen, dass diesem Erfahrungstyp auch ein möglicher Bereich von Objekten entspricht.

Spätestens an dieser Stelle zeigt sich das geschichtliche Moment in Plessners Theorie. Unsere jetzige, entwickelte, z. B. wissenschaftliche Orientierungslage baut auf einer elementaren Orientierungsform auf, deren Funktion wir vag allgemein, zum Beispiel als merkwürdige subjektive Einstellung auf Lebendiges immer noch kennen. Plessner versucht uns zu zeigen, worin der fundierende Charakter der elementaren animalischen Erfahrung besteht, wie sie zu strukturieren ist und wie andere Erfahrungsdifferenzierungen sich auf ihr aufbauen. Wir werden also nicht einfach in eine schlichte Welt des ursprünglichen Leibverständnisses zurückgeführt; vielmehr wird dieses Verständnis von unserer entwickelteren Position her zurückge-

wonnen, nicht um es schlicht zu sanktionieren, sondern um es unter anderem in den Dienst einer Fundierungskritik differenzierterer Verständnisse zu stellen, die nicht negiert, sondern lediglich vor Vereinseitigung oder falscher Fundamentalisierung bewahrt werden sollen. Plessners Hermeneutik wird indirekte, diskursive, formal-analytische, quantifizierende und symbolisierende Formen der Orientierung nicht disqualifizieren. Er vertritt mit seiner Ansicht auch nicht eine evolutionistische Theorie, wohl aber, wie das Bild von den «Stufen» andeutet, eine genetische, Strukturschichten differenzierende Methode.

Wiederum zeigt sich hier die Doppelheit des Anfangs: Unsere Überlegungen gehen von einer entwickelten Position in akkumulierter Kulturlage aus, vom forschenden Menschen. Von hier gewinnen wir den Boden elementarer Orientierungen, nicht um nach dort sozusagen zu emigrieren, sondern um die entwickelteren Orientierungsstrukturen verständlicher zu machen und das heisst, wesentlich auch vor Selbstmissverständnissen zu schützen.

Die menschliche Wirklichkeit wird zwar wie jede andere animalische Wirklichkeit als Positionalität qualifiziert; aber sie ist *exzentrische Positionalität;* und nach allem, was das bei Plessner bedeutet, wäre ein Rückruf auf ein ursprüngliches Leibverständnis und sonst nichts ein Widersinn.

Interessant ist vielmehr, wie Plessner in der Analyse des Leiblichen und des Leibverständnisses die Motive angelegt sieht, die zu differenzierteren menschlichen Existenzformen und Weltdeutungen führen. Damit kommt sowohl ein weiterer und umsichtiger Begriff des Verstehens als auch der Hermeneutik zur Geltung. Dieser Gesichtspunkt soll zum Abschluss kurz erläutert werden.

Plessners Ausgangspunkt ist, genau genommen, nicht der räumlich isolierbare Leib, sondern die Leibsphäre, d. h. die ursprüngliche Leib-Umwelt-Beziehung. In der «Deutung des mimischen Ausdrucks» heisst es: «Der Leib ist nicht darum Leib, weil er von innen her durchfühlbar und impulsiv beherrschbar ist, sondern weil er eine Umwelt hat, auf welche er, die auf ihn einspielt. Diese Umweltintentionalität des Leibes . . . ist nicht an den eigenen Körper (allein) . . . gebunden . . ., sondern als Ausdruck der Sphäre des Verhaltens ist sie Seins- und Anschauungsform der tierischen und menschlichen Körperleiber» (VII, 121 f.). Deshalb gehört zu der leiblichen Verhaltenssphäre immer schon «Mitvollziehbarkeit» als Verleiblichung möglicherweise mehrerer Leiber in der Verhaltenssphäre [7]. So erfassen wir «in der

7 Vgl. «Die Einheit der Sinne» (E. d. S.), III, 288.

Schicht des Verhaltens» «den Inbegriff der Konstitutionsformen und -weisen des Seienden: das Leben» (VII, 79). Auch die spätere psychische Binnensphäre wird erst von hier aus konstituiert (VII, 128). Damit erweist sich die Leibsphäre und ihr Verhalten zwar nicht als inter-subjektiv, denn es gibt noch gar keine Subjekte, wohl aber als inter-intentional. Aus dieser Inter-Intentionalität konstituieren sich allererst Grössen wie Innen und Aussen, Subjekt und Objekt usw. Die leibliche Verhaltenssphäre ist von vornherein ein Feld spannungsreicher Dynamik. In dieser Sphäre entwickelt sich «Verständnis» als «die Verbundenheit mit einem Sinngehalt durch Vergegenwärtigen eines wie immer gearteten Inhalts in repräsentativer Form». Es handelt sich schliesslich um eine «Bewusstseinshaltung», «die in klar umschriebener Weise Gegebenes deutet» (E. d. S. III, 153). Die Haltung im Verhalten differenziert sich in viele Haltungen (vgl. III, 154). So sieht z. B. Plessner im Zusammenhang der Ästhesiologie der Sinne in den «unvertretbaren Abhängigkeiten zwischen Ausdrucksart und sinnlicher Materie» die «Extreme in der Welt der Gestaltung» und zugleich «die Zugänge zu einer universellen Hermeneutik». «Sinnart» und «Stoffart» korrelieren (III, 283).

Der hier fassbare leib-körperliche Doppelaspekt bedeutet, so formuliert es Plessner 1970 in der «Anthropologie der Sinne» einen «Zwang zum Ausgleich» und ist insofern «die Wiege des Handelns». Es konstituiert sich ein «Schematismus der Willkür», weil es einer Art «Planung» bedarf, und damit bildet sich die Unterscheidung von «Substrat und Formung», d. h., die «Vergegenständlichung des Substrats» und die «Zwischenglieder seiner Formung» werden im Schematismus artikuliert. Es bilden sich die Pole von «Subjektivierung» und «Objektivierung» (III, 385 f.).

Plessner erklärt hier eigentlich, warum wir überhaupt rein Körperliches und rein Geistiges thematisieren können, wo wir doch ursprünglich nur eine leiblich-animalische Erfahrung haben. Die Antwort: das Verständnis des Leibes selbst führt auf den Weg einer Orientierungsdifferenzierung. So bekundet sich im Menschen über die Bilder im Operieren hinaus so etwas wie *Sein.* Das ist der Effekt seiner Fähigkeit, «Realitäten, d. h. eigenständiges, in sich ruhendes Sein zu erfassen, eine Fähigkeit, die gleichursprünglich zum Bewusstsein seiner selbst, zum Erlebnis der Lebendigkeit im Hier, wie zum Bewusstsein fremder Objekte im Dort führt» (VII, 114).

In der «Einheit der Sinne» hatte Plessner im Anschluss an seine originelle Weiterarbeit an Kants Schematismusproblem ein ganzes System der Verständnisdifferenzierung herausgearbeitet (III, 189). So unterscheidet er den Thematismus des Ausdrucks vom (Syn)Tagmatismus der Sprache und dem

Schematismus der Wissenschaft. In der Wissenschaft unterscheidet er den konstruktiven Schematismus der exakten Wissenschaften vom kompositiven der Geisteswissenschaften. Entscheidend ist, dass Plessner hier um eine Theorie des Verstehens bemüht ist, die die unterschiedlichsten Verfahren in einem Gesamtrahmen berücksichtigt und ihnen gerecht zu werden sucht. Auch die Mathematik lässt sich so verständlich machen, ohne ihr das Geringste von ihrer ureigenen Funktion zu nehmen. Hier wird nicht von vorneherein eine verständnisvollere Hermeneutik gegenüber reflexiven und rationalen Orientierungen privilegiert.

In dem Begriff der Schematisierung scheint Plessners Begriff der Verleiblichung durch. Die Leiblichkeit des Menschen ist darin zu sehen, dass er ein Lebewesen ist, das sich dauernd verleiblicht und verleiblichen muss. Diese Verleiblichung ist gleichzeitig Kultivierung, weil Geist nur als Verleiblichung sein kann (vgl. III, 385). Die Formen dieser Verleiblichung oder Manifestierung können sehr vielgestaltig sein und verlangen einen entsprechend umfassenden und immanent differenzierten Begriff des Verstehens. Deshalb will Plessner die Differenzierung von «Verstehen» und «Erklären» nicht in einem exklusiven Sinne benutzen (III, 161). Und so definiert er im Rahmen einer von ihm konzipierten «Philosophie der Kultur» den Begriff des Geistes neu: «Wenn aber das Wort Geist überhaupt eine Berechtigung haben soll, so muss es, da es umfassender ist als Verstand und Vernunft im theoretischen-diskursiven Sinne, die Einheit aller Auffassungsweisen bedeuten, in denen wir verstehen, nach denen wir etwas zum Ausdruck bringen können» (E. d. S., III, 279). Allerdings hält es Plessner für bemerkenswert, «dass es gerade die Geisteswissenschaften sind, deren Erkenntnistheorie zu einer Theorie der sinnlichen Materie hinführt und uns den Sinn für die physische Organisation des Menschen aufschliesst» (III, 284). «Nur vermissen wir noch immer eine Grundlegung dieser Wissenschaft, welche dazu berufen ist, die Erkenntnistheorie als Teilgebiet in ihren Problemkreis aufzunehmen, umfassend genug, den theoretischen Wahrheitssinn im Zusammenhang mit den übrigen Arten der Sinngebung zu sehen. Zu einer solchen universellen Hermeneutik des Geistes oder Theorie des Ausdrucks fehlen uns die Fundamente» (III, 281 f.). Allgemein hat Plessner diese Fundamente 1925 charakterisiert: «Nur weil die Einheitsschicht des leiblichen Verhaltens nach unserer Analyse sich als psycho-physisch und als bildhaftsinnhaft neutral erweist, mithin Anschauung in äusserer Wahrnehmung und Sinnverständnis im auffassenden Akt beide gleichmässig ihren Ansatzpunkt dort an dem einfachen Spiel des Verhaltens haben können, ist Ausdrucksdeutung möglich» (VII, 105). Für Plessner erwächst daraus eine all-

gemeine wissenschaftstheoretische Forderung: «Wir müssen die Betrachtung der Naturgesetze einer umfassenden Betrachtung menschlicher Verständnismöglichkeiten einordnen, um die elementaren Darstellungsweisen der Natur in ihrer Unmittelbarkeit zu begreifen» (III, 284). In diesem Zusammenhang bedarf es einer «allgemeinen Hermeneutik»; zu ihrer Begründung ist nicht so sehr eine «regressiv-analytische Logik der einzelnen Geisteswissenschaften» heranzuziehen (so wichtig eine solche Logik ist): «Die Analyse muss an den Gebilden selbst einsetzen und durch eine phänomenologisch geführte Strukturzergliederung der fraglichen materiellen Modi . . . Sinngebung . . . klarmachen» (III, 284). Es ist das grosse Verdienst Plessners, dass ihn solche Erfordernisse der Fundierung im Verständnis des Leibes gerade nicht zur intellektuellen Regression führen, die es sich im sogenannten Vorrationalen bequem machen möchte.