

## **Exzentrische Positionalität**

### **Plessners Grundkategorie der Philosophischen Anthropologie**

Von JOACHIM FISCHER (Dresden)

„Exzentrische Positionalität“ ist Plessners philosophische Begriffsprägung, die er 1928 in seinem Hauptwerk 'Die Stufen des Organischen und der Mensch' zur Kennzeichnung des Menschen einführt.<sup>1</sup> Diese artifizielle, kunstvolle Kategorienbildung zeigt Plessner auf dem Höhepunkt seiner philosophischen Kraft und leitet zugleich alle seine späteren materialen Analysen in der Sphäre des Menschen. Schon um den Zugang zu seinen Schriften ist es also sinnvoll, diesen Kategorienknoten zu lösen. Nun hat Plessner diesen Begriff aber im Umfeld des eindeutig von Max Scheler zuerst unter dem Titel einer „Philosophischen Anthropologie“ annoncierten Projektes einer Transformation der Philosophie eingeführt, das von Beginn an autorenübergreifend umstritten zwischen dem Anspruch einer philosophischen Disziplin und eines eigenen Denkansatzes oszillierte.<sup>2</sup> Die Kategorie „exzentrische Positionalität“ könnte hier klärend helfen. Bereits wissenschaftsgeschichtlich spricht einiges dafür, eine *philosophische Anthropologie* i. S. einer philosophischen Subdisziplin, zu deren thematischem Fokus - dem Menschen - verschiedene Ansätze des 20. Jahrhunderts beigetragen haben<sup>3</sup>, zu unterscheiden von einer *Philosophischen Anthropologie* als Denkansatz, an dem in netzartiger Rivalität außer Plessner eine Reihe weiterer Autoren mitgearbeitet haben (Alsberg, Scheler, Rothacker, Gehlen,

---

<sup>1</sup> Helmut Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*. Einleitung in die philosophische Anthropologie (1928), Berlin/New York 1975.

<sup>2</sup> Friedrich Seifert, *Zum Verständnis der anthropologischen Wende in der Philosophie*, in: *Blätter für deutsche Philosophie* Bd. VIII (1933), S. 393-410; Joachim Ritter, *Über den Sinn und die Grenze einer Lehre vom Menschen*, Potsdam 1933; Nicolai Hartmann, *Neue Anthropologie in Deutschland. Betrachtungen zu Arnold Gehlens Werk 'Der Mensch'*, in: *Blätter für Deutsche Philosophie*, Jg. 15 (1941/42), S. 159-177; Jürgen Habermas, *Anthropologie*, in: *Fischer-Lexikon Philosophie*, mit einer Einleitung von Helmut Plessner, hrsg. v. Alwin Diemer/Ivo Frenzel, Frankfurt a. M. 1958, S. 18-35; Peter Probst, Max Scheler, Helmut Plessner, Arnold Gehlen. *Philosophische Anthropologie im 20. Jahrhundert*, in: K. Fassmann (Hrsg.), *Die Grossen der Weltgeschichte*, Bd. X, Zürich 1978, S. 628-639; Karl-Siegbert Rehberg, *Philosophische Anthropologie und die 'Soziologisierung' des Wissens vom Menschen. Einige Zusammenhänge zwischen einer philosophischen Denktradition und der Soziologie in Deutschland*, in: R. M. Lepsius (Hrsg.), *Soziologie in Deutschland und Österreich*, *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Sh. 23 (1981), S. 160-197.

<sup>3</sup> Man denke etwa an folgende Philosophien: Existenzphilosophie, Lebensphilosophie, Philosophie der symbolischen Formen, evolutionäre Verhaltens- und Erkenntnistheorie, Leibphänomenologie, Intersubjektivitätstheorie, strukturelle Anthropologie.

Portmannu.a.)<sup>4</sup>. „Exzentrische Positionalität“ könnte philosophiesystematisch geradezu den Rechtsgrund enthalten, von einem originären Denkansatz zu sprechen.<sup>5</sup> Plessners Kategorie wäre dann nicht nur der Grundbegriff seiner, sondern – den Schulstreit beiseite gesetzt - der Philosophischen Anthropologie.

Die nachfolgenden Überlegungen zernieren die „exzentrische Positionalität“. Sie sehen sich die Kategorie darauf an, woraufhin sie entworfen bzw. auf welche philosophiegeschichtliche Lage sie antworten sollte (1), wie sie philosophisch gemacht bzw. aufgebaut ist (2), was Plessner in der Sache durch sie hindurch erschließt (3) und inwiefern „exzentrische Positionalität“ als Schlüsselkategorie der Philosophischen Anthropologie fungiert, eines charakteristischen Denkansatzes, dessen Konturschärfe im Kontrast mit Schlüsselbegriffen anderer philosophischer Optionen deutlich wird.(4)<sup>6</sup>

### I. Philosophiegeschichtlicher Ort der Kategorie

„Exzentrische Positionalität“ will eine philosophische Antwort auf eine philosophiegeschichtliche Lage geben, die zwischen 1900 und 1925 entscheidend geprägt ist vom „revolutionären Bruch“ (Löwith) in der Philosophie der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Der Begriff „Exzentrische Positionalität“, der die Art der Kategorienbildung, um die sich Denker der Philosophischen Anthropologie gruppieren, exemplarisch zum Ausdruck bringt, bildet sich aus dem Bewusstsein, sowohl jenseits, vor dem „Bruch“ zu stehen – auf der Seite des Idealismus – wie diesseits des Bruches, auf der Seite der Lebensphilosophie, der zu Beginn des 20. Jahrhunderts kontinentaleuropäisch maßgeblich werdenden Denkströmung, die ein Resultat des Bruches darstellt.

Der philosophiegeschichtliche Hintergrund, vor dem sich „exzentrische Positionalität“ kategorial aufbaut, erschließt sich, wenn man die philosophiehistorischen Studien im Umkreis der Philosophischen Anthropologie übereinanderlegt.<sup>7</sup> Die Philosophie hundert Jahre zuvor, um 1800 herum, setzt

<sup>4</sup> Joachim Fischer, *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*, Freiburg (im Erscheinen).

<sup>5</sup> Ein realgeschichtliches Indiz ist, dass Arnold Gehlen in seiner späten Anerkennung Max Schelers als Stifterfigur der sog. Philosophischen Anthropologie – der Gehlen sich nunmehr selbst zurechnete - für die Kennzeichnung von Schelers Leistung dessen Formel vom „weltexzentrisch gewordenen Seinskern“ ausdrücklich verwendet, dabei Plessners Kategorie einfach als bekannt voraussetzend. Arnold Gehlen, *Rückblick auf die Anthropologie Max Schelers*, in: Ders., *Gesamtausgabe*, Bd. 4, hrsg. v. Karl-Siegbert Rehberg, S. 247-258.

<sup>6</sup> Die Überlegungen beschränken sich auf den philosophischen Status der Kategorie. Der kultursoziologischen Beobachtung ist die historische Semantik des Begriffes „exzentrische Positionalität“ als Selbstbeschreibung der Moderne oder einer besonders situierten deutschen Moderne nicht entgangen. Vgl. etwa Bruno Accarino, *Tra liberta e decisione: alle origini dell' antropologia filosofica*, in: Ders., *Ratio imaginis. Uomo e mondo nell' antropologia filosofica*, Pisa 1991, S. 7-66. - Stephan Pietrowicz, *Philosophische Anthropologie und Geschichte. Helmuth Plessners Geschichtsverständnis der Moderne und der Begriff der exzentrischen Positionalität*, in: G. Dux/U. Wenzel (Hrsg.), *Der Prozeß der Geistesgeschichte. Studien zur ontogenetischen und historischen Entwicklung des Geistes*, Frankfurt a. M. 1994, S. 45-63. – Michael Makropoulos, *Modernität und Kontingenz*, München 1997. - Joachim Fischer, *Die exzentrische Nation, der entsicherte Mensch und das Ende der deutschen Weltstunde. Über eine Korrespondenz zwischen Helmuth Plessners philosophischer Anthropologie und seiner Deutschlandstudie*, in: DVjs, Jg. 64 (1990), S. 395-426.

<sup>7</sup> Max Scheler, *Mensch und Geschichte* (1926), in: Ders., *Gesammelte Werke* Bd. 9, hrsg. v. Manfred Frings, S. 120-144. – Helmuth Plessner, *Schicksal des deutschen Geistes im Ausgang seiner bürgerlichen Epoche* (1935),

mit den Kategorien der „Vernunft“ oder des „Geistes“ bei der Kraft des denkenden „Ich“ an. In der Philosophie des Idealismus spitzt sich das von Descartes artikulierte Bewusstsein des Menschen zu, als Ich gegenüber dem Schöpfer, dem „Er“ (Gott), aber auch gegenüber seiner Schöpfung, dem Bann des Lebens, der Abhängigkeit von der Natur, gerade auch gegenüber der Natur des eigenen Körpers eine unverrückbare Freiheit, eine Selbstbestimmung zu besitzen: „Ich denke, also bin ich. Ich erkenne daraus, dass ich eine Substanz sei, deren ganze Wesenheit oder Natur bloß im Denken bestehe und die zu ihrem Denken weder eines Ortes bedürfe noch von einem materiellen Dinge abhängen...“<sup>8</sup> Die Erhabenheit eines dualistischen Lebensgefühls, das Selbstbild des autonomen homo sapiens, das die körperfreie Autonomie seines denkenden Ichs einerseits, die wissenschaftlich feststellbare Welt der Körper andererseits entdeckt, vervollständigt sich in den Systemen idealistischer Selbstreflexion.

Diese Figur des ontologisch-gnoseologisch allen Welt- und Gotteskräften entzogenen, ihnen vorgelegerten, nicht nur autonomen, sondern autodynamischen Subjekts zeigt sich zunächst in der Kantischen Figur transzendentaler Subjektivität, deren Kategorien und Spontaneität aller Erfahrungsbegegnung mit der Welt im sinnlich entgegenstehendem Material als Bedingungen ihrer Möglichkeit vorausliegen. Noch radikaler der Ansatzpunkt der Philosophie Fichtes bei der Kraft des denkenden Ichs zu grundlegender „Setzung“: „Das Ich setzt sich selbst, und es ist, vermöge dieser Setzung“.<sup>9</sup> Das sich tätig selbst setzende Ich setzt sich das Nicht-Ich gegenüber, um sich von der so gesetzten Wirklichkeit her selbst zu limitieren und zu modifizieren. Hegel schließlich schöpft die schon bei den Griechen entdeckte Vernunft als philosophisches Prinzip der Welt- und Selbsterklärung aus, indem er sie nach dem neuzeitlichen Modell des autonomen Ichs in Gestalt des Geistes als agierende Substanz ansetzt, der sich nichts entzieht. Es ist das Prozessprinzip einer die selbstgesetzte Position durch Entäußerung überschreitenden und aus dieser Entfremdung in das Andere seiner selbst – die Natur, den Körper – angereichert und korrigiert zu sich selbst zurückkehrenden Subjektivität, in der die auseinandergetretenen Momente aufgehoben sind.

Die ganze Philosophiegeschichte seit Mitte des 19. Jahrhunderts bildet sich nun in einer fortlaufenden, immer neu einsetzenden Kritik dieser in der idealistischen Philosophie der Subjektivität ausformulierten Selbstbestimmung und Selbstmächtigkeit des denkenden Ichs. Es ist eine Geschichte des „Verdachts“ gegen die *Idealität*, eine Geschichte ihrer „Demaskierung“. Die im Zuge der cartesianischen Dualität freigesetzte Erfahrbarkeit der Körperwelt, die wissenschaftliche Erforschung der Positivität, entdeckt gewissermaßen ein Wirklichkeitsmoment nach dem anderen, das der idealistischen Philosophie widerspricht. Eine dementsprechende Idee nach der anderen tritt an, um die Strukturmomente des vernünftigen Ichs auf vor- oder untervernünftige Basen abzubauen. Diese Kritik der Vernunft ist eine Krisengeschichte der Vernunft, in der ihre systemartig vermittelnde Kraft zersetzt

---

2. Aufl. unter dem Titel: Die verspätete Nation. Über die politische Verführbarkeit bürgerlichen Geistes, in: Ders., Gesammelte Schriften, hrsg. v. G. Dux, O. Marquard, E. Ströker, Bd. VI, S. 11-223. – Karl Löwith, Von Hegel zu Nietzsche – Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts (1941), 2. Aufl. 1949, in: Ders., Sämtliche Schriften, Bd. 4, Stuttgart 1988, S. 1-490. – Walter Schulz, Die Epoche der nichtspekulativen Anthropologie, in: Ders., Philosophie in der veränderten Welt, Pfullingen 1972, S. 419-456.

<sup>8</sup> René Descartes, Meditationen über die Grundlagen der Philosophie, Hamburg 1960, S. 23.

wird, aber in der Zersetzung werden im philosophischen Raum zugleich neuartige Wirklichkeits-erfahrungen akut.

Diese mit der Idealität des Ichs brechende Bewegung setzt ein, wenn der Mensch philosophisch nicht als setzende, autonome Subjektivität, sondern als durch und durch leibverhaftetes sinnliches (*Sensualität*) und durch das konkrete „Du“ vermittelte Ich (*Atruität*) begriffen wird. Vor allem bei Feuerbach üben die Anthropologie sowie die basale Soziologie kognitiven Druck auf den idealistischen Ansatz aus. Diese Abbaubewegung der Idealität setzt sich fort, wenn der Mensch nicht als denkende Subjektivität, sondern als durch und durch ökonomie-praktisch arbeitendes Gattungswesen (*praktische Produktivität*) verstanden wird, welches die selbstproduzierten Widersprüche einer Selbstentfremdung nur durch die tätige Eschatologie der Arbeiter konkret aufzuheben vermag. Vor allem durch Marx übt seit Mitte des 19. Jahrhunderts eine fundamental verstandene sozial-ökonomische Wissenschaft kognitiven Druck auf den idealistischen Ansatz aus. Parallel verstärkt sich die Krisengeschichte der Vernunft in der radikal durchgeführten Verendlichung aller Allgemeinheit des Geistes auf die je konkrete Existenz des Einzelnen. Im Gegenzug zum Idealismus, für den das menschliche Wesen des Einzelnen in seiner Vermitteltheit mit der allgemeinen Vernunft besteht, gilt der Mensch hier als ein durch und durch einziges Wesen (*Existenzialität*). Vor allem in Stirner und Kierkegaard übt eine existentielle Psychologie kognitiven Druck auf den idealistischen Ansatz aus. Zeitgleich unterliegt die Idee der einen Weltgeschichte, in deren stufenartigen Fortschritten der Geist als Subjektivität zu sich selbst gelangt, philosophiegeschichtlich dem Abbau. Dem historisch forschenden Blick sind die „Manifestationen der objektiven Welt des Geistes“ „Ausdruck“ des je situierten (menschlichen) „Lebens“, das sich im Bannkreis dieser geschichtlichen Kulturobjektivationen zu „verstehen“ sucht und als ein durch und durch geschichtliches Wesen findet (*Historizität*). Vor allem in der Historischen Schule und Dilthey üben die historischen Kulturwissenschaften einen philosophisch relevanten Druck auf den idealistischen Ansatz aus. Ein noch einmal anders gelagerter Druck auf den Idealismus des selbstsetzenden und –mächtigen Ichs stellt sich schließlich ein, als die Naturwissenschaften in Gestalt der avancierten Biologie mit ihren Erklärungen den Lebensprozess erreichen und durch ihn hindurch das Phänomen des Menschen. Für die Evolutionstheorie seit Darwin, für die das Lebensgeschehen abstammungstheoretisch teleologiefrei aus den mechanischen Gesetzen der Anpassung, Vererbung und Selektion erklärbar wird, muss auch das Apriori der transzendentalen Subjektivität, dieser Stolz der Vorgängigkeit des Geistes vor allen Mächten der Natur, dann selbst als nur ein spezialisiertes Anpassungsprodukt der evolutionär begriffenen anonymen Naturgeschichte erscheinen (*Adaptivität*). Viele Motive der Krisengeschichte der Vernunft verdichten sich bereits in Nietzsches Ideenbildung: Alle Erkenntnisleistungen und Wertsetzungen werden relativiert auf die Dienlichkeit für das Leben (im Menschen), dessen „Willen zur Macht“, dessen Selbststeigerung sie fördern oder blockieren (*Funktionalität*). Einen letzten Schub erfährt die Entdeckung, dass das autonome Ich nicht Herr im eigenen Haus ist, durch die Idee, dass das Bewusstsein eine durch und durch abhängige Größe des

---

<sup>9</sup> J. G. Fichte, Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794), Hamburg 1956, S. 84.

„Unbewussten“ ist, hervorgegangen aus dem „Es“<sup>10</sup>, einem Antriebsleben, das mit seiner Plastizität und Verschiebbarkeit von Inhalten zugleich das kontingente Schicksal des Ichs ist (*Vitalität*). Vor allem in Freud übt die demaskierende Trieb- und Tiefenpsychologie kognitiven Druck auf den idealistischen Ansatz aus.

Diese De-struktion des Idealismus während des 19. Jahrhunderts, dieser fortwährende, parallel einsetzende, kaskadenartige Abbau der Vernunftphilosophie, wurde für die Philosophie selbst zu einer heiklen Angelegenheit, weil ihr im Abbau der Vernunft das Medium schwand, in dem sie selbst als Instanz die verschiedenen Größen systemhaft vermittelte, sowie damit auch die Zuständigkeit für die Ausdifferenzierung der die materialen Momente entdeckenden verschiedenen Einzelwissenschaften verloren ging.

Darauf gab es zwei Reaktionen: entweder die Philosophie – in Gestalt des Neu-idealismus, v.a. des Neukantianismus, später in Gestalt des Logischen Empirismus – restabilisierte die Vernunft gegen alle diese vorrationalen Mächte, indem sie sich strikt an die (Natur-)wissenschaft band und philosophische Reflexion systematisch auf den logischen Aufbau der Wissenschaft beschränkte – bei Abschottung gegen deren materialen Resultate. Oder sie setzte darauf, dass der Abbau der Vernunftmomente auf prärationale Größen zu einer Gegenkategorie tendierte – zur Koinzidenz in der Kategorie „Leben“. Eine in verschiedenen Spielarten sich bildende Lebensphilosophie führte die in der Zersetzung der Vernunftsysteme gemachten Erfahrungen in die „Grenz- und Tiefenschicht aller Gestaltung, das Leben.“<sup>11</sup> Gegenüber der Vernunft – dem Prinzip des autonomen allgemeinen „Ich“ – bot die Lebensphilosophie, ohne auf das vor der Philosophie der Subjektivität Geltung heischende personale „Er“ (Gott) als Inbegriff einer schöpferisch-erhaltenden Instanz der Welt- und Selbstverhältnisse zurückzukommen, als neues, immanent vermittelndes Medium „Leben“ an – das Prinzip eines vorgängig-dynamischen „Es“, in dem eine dem Bewußtsein vorgängige Berührung mit der Welt und mit dem „Du“ bereits eingeschlossen war. Diese Wende zur Lebensphilosophie war in der spätidealistischen Philosophie mit ihrer Umkehr des Akzents schon vorbereitet: beim späten Schelling mit seiner Umwertung des Denkens zugunsten des Wollens und bei Schopenhauer schon im Titel seines Hauptwerkes als programmatisch veränderter Rangfolge: ‚Welt als Wille und Vorstellung‘. Die avancierte Lebensphilosophie entfaltete sich in verschiedenen Varianten, von den pragmatischen und bioevolutionären, in denen der Geist als eine funktionale Größe des Lebens verstanden wurde, bis zu radikalen a-rationalen, in denen er als raum-zeitlose lebens- und seelenzerstörende Macht von außen hereinbrach (Klages): ‚Wie ein metaphysischer Parasit erscheint hier der Geist, der sich in Leben und Seele einbohrt, um sie zu zerstören.‘<sup>12</sup>

<sup>10</sup> Sigmund Freud, Das Ich und das Es (1923), in: Ders., Studienausgabe in 10 Bdn., Bd. 3, Frankfurt a. M. 1975. Freud übernimmt die Kategorie vom „Es“ von Georg Groddeck, Das Buch vom Es. Psychoanalytische Briefe an eine Freundin (1923), Frankfurt a. M. 1979, der sie unter dem Eindruck von Schopenhauers und Schellings Umkehr des Idealismus fasst.

<sup>11</sup> Plessner, Schicksal deutschen Geistes, a.a.O., S. 157.

<sup>12</sup> Max Scheler, Mensch und Geschichte (1926), Gesammelte Werke, a.a.O., Bd. 9, S. 81.

Eine eigenartige Herausforderung bildete diese philosophiegeschichtliche Lage für *die* Denker, die – obwohl philosophiegeschichtlich die Lebensphilosophie die Vernunftphilosophie abzulösen schien – beide Selbstbeobachtungen und –beschreibungen des Menschen in sich präsent hielten: das Ich als setzende Kraft des Es, aber auch das Es als dynamische Größe mit dem Ich als funktionale Erscheinung. Sie mussten erschrocken sein über den Zusammenbruch des Idealismus, weil sie an dessen Impuls – im Selbstausweis die innere Kraft der Vernunft systematisch vorzuführen – festhielten, und waren zugleich fasziniert von der Lebensphilosophie, insofern diese mit den von den positiven Wissenschaften entdeckten Wirklichkeitsmomenten ganze von der dualistischen Grundoperation ausgeschlossene Phänomengruppen an die Schwelle der Philosophie zurückbrachte.<sup>13</sup> Im Entschluss, „Geist“ im „Leben“ aufzubauen, den Spieß des 19. Jahrhunderts mit seiner Leidenschaft des Abbauens, der Demaskierung, umzudrehen, wird der philosophiegeschichtliche Ort der Kategorie „exzentrische Positionalität“ kenntlich. Das Denken Plessners und der Philosophischen Anthropologen kreiste um eine Philosophie, die die Kategorie des Geistes in der Kategorie des Lebens restabilisieren konnte, so dass die Erfahrungsgewinne aus der Lebensphilosophie für die philosophische Forschung erhalten blieben. Oder anders gesagt: Es ging um die Wiederherstellung der richtigen Intuitionen der Vernunftphilosophie im Medium der richtigen Entdeckungen der Vernunftkritik, was eine Veränderung der Vernunfttheorie, eine Transformation der Philosophie bedeutete.

## II. Exzentrische Positionalität: Aufbau der Kategorie

Plessner führt die Kategorie „exzentrische Positionalität“ zur Kennzeichnung des Menschen im 7. und letzten Kapitel des Buches ‚Die Stufen des Organischen und der Mensch‘ (1928) ein. In diesem Buch arbeitet Plessner selbst nicht mit der Kategorie, d.h. er gibt keine durchgeführte philosophische Anthropologie, sondern konzentriert sich ganz auf die Erarbeitung dieser Kategorie in den sechs Kapiteln zuvor. Dabei geht er dezidiert vom Problem der doppelten Selbstbeschreibung des Menschen in der Folge des cartesianischen Alternativprinzips aus: Einerseits gehe ich in meinem Bewusstsein, das den Leib los ist, spazieren, und der eigene Leib mit seinen Standortänderungen erscheint als Inhalt des Bewusstseins; andererseits gehe ich mit meinem Bewusstsein spazieren, dessen ausschnittshafte Perspektiven vom Körper abhängen, der zu den Dingen der Natur gehört. Das fehlende *conjunctum* zwischen den beiden Beschreibungen von Innen und Außen verletzt nicht die Freiheit, sondern die Einheit und Würde des Menschen. Um einen Begriff des Menschen gewinnen zu können, der ihn aus *einer* Erfahrungsstellung denkt und zugleich die Doppelung seiner Beschreibung erklärt, will Plessner operativ an dem Phänomen ansetzen, das durch die cartesianische Alternative von Geist oder körperlichem Ding nicht verstanden werden kann: am „Leben“. Wenn durch eine spezielle Operation an der Kategorie „Leben“ eine erste tiefgelegene Kontaktstelle zwischen getrennten Größen, zwischen Innen und Außen, gezeigt werden konnte, dann bot das Phänomen „Leben“, dessen Prä-rationalität als

---

<sup>13</sup> Scheler, a.a.O., S. 120-144.

Abbaubasis aller Vernunft zu fungieren schien, als Umkehrpunkt die Bedingung der Möglichkeit, von prärationalen Momenten aus eine Fundierung aufzubauen: „Stufen des Organischen und der Mensch“.

Für dieses Projekt „macht“ Plessner die Kategorie „exzentrische Positionalität“. Der Kommentar<sup>14</sup> will zeigen, an welchen Weggabelungen und warum Plessner fünf skrupulöse Begriffsentscheidungen in die Kategorie einfaltet: „Doppelaspekt“, „Grenze“, „Positionalität“, „zentrische Positionalität“, „Exzentrizität“.

1.. Plessner setzt an beim „*Doppelaspekt*“, genauer beim „Doppelaspekt in der Erscheinungsweise des gewöhnlichen Wahrnehmungsdinges“ (81). Schon dieser erste Schritt der Begriffskonstruktion „exzentrische Positionalität“ charakterisiert die Denkart der Philosophischen Anthropologie durch Verzicht auf eine andersmögliche philosophische Option. Plessner setzt innerhalb der Subjekt-Objekt-Relation an, aber er lässt die Aufklärung des „Doppelaspektes“ nicht beim Leib, in der Nähe des Subjektpols, sondern mit dem körperlichen Wahrnehmungsding am fernen Objektpol anfangen. Seine Kategorienbildung setzt also bei der phänomenologischen Vergewisserung nicht am je eigenen Leib an, um ihn als weltkontakthaltendes Vermittlungsglied zwischen Innen und Außen freizulegen, sondern bei der Vergewisserung der Gegenständlichkeit des fernen Gegenstandes, wie er der Wahrnehmung gegenüber gegeben ist. Gegenständlich erscheint demnach das „Wahrnehmungsding“ nur

---

<sup>14</sup> Aufschlussreiche Analysen speziell zur „exzentrischen Positionalität“ bei Hans Ulrich Asemisen, *Egologische Reflexion*, in: *Kantstudien* 50 (1958/59), S. 262-272; Felix Hammer, *Die exzentrische Position des Menschen. Methode und Grundlinien der philosophischen Anthropologie Helmuth Plessners*, Bonn 1967; Marjorie Grene, *Positionality in the Philosophy of Helmuth Plessner*, in: *The Review of Metaphysics*, Vol. XX (1966), No. 2, pp. 250-277; Trutz von Throtha, *Exzentrische Position. Sozialphilosophische und soziologische Überlegungen über die Universalität von Norm und Abweichung*, in: *ARSP LXIV* (1978), S. 305-331; Axel Honneth/Hans Joas, *Menschliche Expressivität. Zur anthropologischen Hermeneutik Helmuth Plessners*, in: *Dies., Soziales Handeln. Anthropologische Grundlagen der Sozialwissenschaften*, Frankfurt a. M./New York 1980, S. 72-88; Richard Breun, *Helmuth Plessners Bestimmung der Idee der Philosophie und deren Ausarbeitung als Philosophische Anthropologie*, Diss. Tübingen 1987; Hans-Klaus Keul, *Im Labyrinth des Selbst. Helmuth Plessner und die anthropologische Aufklärung*, in: Clemens Bellut/Ulrich Müller-Schöll (Hrsg.), *Mensch und Moderne. Beiträge zur philosophischen Anthropologie und Gesellschaftskritik. Festschrift aus Anlass des 60. Geburtstages v. Helmut Fahrenbach*, Würzburg 1989, S. 71-92; Hans-G. Limbach, *Die symbolische Vermittlung der exzentrischen Position. Helmuth Plessners philosophische Anthropologie*, Diss. Saarbrücken 1989; Ernst-Wolfgang Orth, *Philosophische Anthropologie als Erste Philosophie. Ein Vergleich zwischen Ernst Cassirer und Helmuth Plessner*, in: *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und die Geschichte der Geisteswissenschaften*, Bd. 7/1990-91, S. 250-274; Stefan Pietrowicz, *Helmuth Plessner. Genese und System seines philosophisch-anthropologischen Denkens*, Freiburg/München 1992; Günther Dux, *Für eine Anthropologie in historisch-genetischer Absicht. Kritische Überlegungen zur philosophischen Anthropologie Helmuth Plessners*, in: G. Dux/U. Wenzel (Hrsg.), *Der Prozeß der Geistesgeschichte. Studien zur ontogenetischen und historischen Entwicklung des Geistes*, Frankfurt a. M. 1994, S. 92-115; Wolfgang Eßbach, *Die exzentrische Position des Menschen*, in: *Freiburger Universitätsblätter* 37. Jg. (März 1998), H. 139, S. 143-151; Elke Völmicke, *Grundzüge neukantianischen Denkens in den Frühschriften und der ‚Philosophischen Anthropologie‘ Helmuth Plessners*, Alfter 1994; Helmut Fahrenbach, *„Phänomenologisch-transzendente“ oder „historisch-genetische“ Anthropologie*, in: G. Dux/U. Wenzel (Hrsg.), *Der Prozeß der Geistesgeschichte*, a.a.O., S. 64-91; Volker Schürmann, *Unergründlichkeit und Kritik-Begriff. Plessners Politische Anthropologie als Absage an die Schulphilosophie*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 45 (1997), Heft 3, 345-361; Jan Beaufort, *Anthropologie und Naturphilosophie. Überlegungen zur Methode in Helmuth Plessners ‚Die Stufen des Organischen und der Mensch‘*, in: *Ders./P. Prechtl (Hrsg.), Rationalität und Prärationale. Festschrift für Alfred Schöpf*, Würzburg 1998, S. 119-138; Hans Peter Krüger, *Helmuth Plessners exzentrisch-zentrische Positionalität als die naturphilosophische Emanzipation der Hegelschen Geisteskonzeption vom Paradigma des Selbstbewußtseins*, in: A. Arndt u.a. (Hrsg.), *Hegel-Jahrbuch 1998*, Berlin 1999.

kraft eines „Doppelaspektes“, genauer gesagt: kraft *seines*, also eines ontologischen Doppelaspektes: Ein Ding erscheint dem Wahrnehmenden nur deshalb gegenständlich, weil der eine „Aspekt“ - der Kranz der „außen“ real erscheinenden Eigenschaften, angefangen mit seinen Positionseigenschaften in Raum und Zeit - nur mit Bezug auf einen anderen „Aspekt“ - den real nicht erfahrbaren inneren Substanzkern - erscheint, der in der Erfahrung als nie erscheinender Einheitspol aller erscheinenden Bestimmtheiten vorausgesetzt ist. Das gegenseitige Fordern der beiden divergierenden Aspekte ist als „Doppelaspekt“ Bedingung der Dinghaftigkeit des gewöhnlichen Wahrnehmungsdinges.

2. Plessners nächste Begriffsentscheidung ist „*Grenze*“. Sein Blick bleibt beim kategorialen Fortgang innerhalb der Subjekt-Objekt-Relation auf den Objektpol gerichtet. Bei der Frage, was nun lebendige Körper von unbelebten charakteristisch unterscheidet, vermeidet er zwei mögliche Optionen einer „Philosophie des Organischen“<sup>15</sup>: Die gestalttheoretische Deutung (W. Köhler) gilt ihm als unterkomplex hinsichtlich des Phänomens, insofern sie in einer mechanistischen Einebnung des Lebendigen den organischen Körper als eine bloß durch die Art der Anordnung seiner Teile gegenüber den anderen Körpern graduell verschiedene „Gestalt“ sein lässt; die ganzheitstheoretische Deutung (H. Driesch) gilt ihm als überkomplex, insofern sie vitalistisch einen eigendynamischen Entelechiefaktor für das Organische jenseits dessen mechanischer Dimension ansetzt. Plessner schlägt eine grenztheoretische Deutung des Organischen vor. Die „Doppelaspektivität“, die Bedingung des der Wahrnehmung erscheinenden Dinges ist, ist im Fall des lebendigen Dinges selbst zu seiner Eigenschaft geworden. Erst durch die „*Grenze*“ als Eigenschaft, als realisierte Beziehung zwischen Innen und Außen, durch diese Grenze, die nicht nur ein Rand ist, an dem das Ding aufhört, sondern konstitutiv zu ihm als Ding gehört, wird ein physischer Körper „ganzheitlich“ bzw. organisch und nimmt darin eine typische „Gestalt“, eine körperliche Ausprägung an.

Man muss die hochinformativste Option sehen, die Plessner vollzieht, wenn er innerhalb seiner Philosophie des Organischen Lebendiges als „grenzrealisierenden Körper“ bestimmt und im Vorgriff den Begriff „*Grenze*“ in die Kategorie „exzentrische Positionalität“ einfaltet. Um den widersprechenden Ansätzen bezüglich des Menschen - dem dualistischen Idealismus einerseits, der Bewusstsein und Leben strikt trennt, und der monistischen Lebensphilosophie andererseits, die Leben spekulativ als unauflösbar strömende Einheit von Innen und Außen behauptet, - gerecht zu werden, will Plessner den Streit bereits von unten her, im Sachfeld des Lebendigen selbst entscheiden. Er zieht hier (ungenannt) Hegels idealistische Bestimmung der „*Grenze*“ (als innere Bestimmtheit, die etwas mit seinem Anderen (Medium) sowohl zusammenschließt als es davon abscheidet)<sup>16</sup> und Simmels lebensphilosophische Charakterisierung der „*Grenze*“ (Leben als „Mehr-Leben“ und „Mehr-als-Leben“)<sup>17</sup> in die biologische Konkretion des Organischen, wie sie ihm durch Buytendijks „Anschauliche Kennzeichen

<sup>15</sup> Hans Driesch, Die Philosophie des Organischen. Gifford-Vorlesungen gehalten an der Universität Aberdeen in den Jahren 1907-1908 (1909), 2. Aufl. Leipzig 1921.

<sup>16</sup> G. W. F. Hegel, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, in: Ders., Werke, hrsg. v. Eva Moldenhauer/Karl Markus Michel, Bd. 8, § 92, S. 197f.

<sup>17</sup> Georg Simmel, Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel, Berlin 1918.



des Organischen<sup>18</sup> präsentiert war. „Wenn Leben wirklich auf dem eigenartigen Verhältnis des Körpers zu seiner Grenze, konkret gesprochen ... auf einem ... 'hauthaften' Verhältnis der Masse eines Dinges zu seiner Form, der Materie zur Gestalt ... beruhen soll, so darf man wohl erwarten, dass sich dieses Verhältnis irgendwie an den lebendigen Körpern zeigt.“<sup>19</sup> Der bloßen Phänomenologie des Organischen versucht Plessner aber eine konstitutionstheoretische Hypothese zu geben. Wenn er Lebendiges durch „Grenze“ bestimmt, die Inneres vom Äußeren abschließt und zugleich Inneres und Äußeres gegeneinander aufschließt, dann entkräftet er auf der Ebene des Lebendigen, für die der Dualismus cartesianischer Prägung keine adäquate Beschreibung geben kann, das cartesianische Alternativprinzip – entweder Innen oder Außen –, und führt zugleich die metaphysische Lebensphilosophie aus ihrer spekulativen „Verzauberung“: Leben ist dann nicht der einheitliche Strom, der sich nur am Dinglichen bricht, am Nichtlebendigen, am Erstarrten und Verdinglichten, sondern Leben selbst ist der Sache nach nur möglich durch Unterbrechung – in Form von „Grenzrealisierung“.

Die Kategorienbildung in Plessners Grundlegung der Philosophischen Anthropologie läuft also so, dass das Problematische für eine Theorie der menschlichen Sphäre innerhalb einer frei ansetzenden Subjekt-Objekt-Relation von unten her entschieden wird, von einer philosophischen Biologie her. Ideengeschichtlich parallel zu deren semantischer Umstellung im Begriff des Systems vom System als Ganzes-Teil-Beziehung zur System-Umwelt-Beziehung (Bertalanffy) stellt Plessner durch Grenz- statt Ganzheitsbegriff die Korrelation von Etwas zum Anderen seiner selbst ins Zentrum der Philosophie des Organischen. Durch die Charakterisierung des lebendigen Dinges als „grenzrealisierendes Ding“ führt Plessners philosophische Beobachtung am Wahrnehmungsding, am Objektpol, ein Aufbrechen des Gegenstandes in eine Korrelationsbeziehung zum Anderen seiner (selbst) ein („Transgredienzcharakter“). Er etabliert dort „drüben“, gegenüber dem sich vergewissernden Subjekt, den Korrelationskontakt von Organismus und Umwelt und wird ab jetzt vom seitlich verschobenen Blickpunkt aus, dem die Korrelation flankierenden Blick des beobachtenden Subjekts, die Entfaltungsbedingungen (Vitalkategorien) und Entfaltungspotentiale (Vitalstufen) dieses Korrelationsverhältnisses zwischen Lebensformen und Lebenssphären als reale Verhältnisse in der Welt beobachten, bis die Figur der „exzentrischen Positionalität“ die Bedingung der Möglichkeit für eine solche Blickstellung einholt.

3. Plessner dritte Begriffsentscheidung ist es, „grenzrealisierende Dinge“ als „positional“ zu explizieren. „*Positionalität*“ meint „Gesetzt- oder Gestelltheit des lebendigen Körpers“.<sup>20</sup> Mit „*Positionalität*“ nimmt die Kategorie „exzentrische Positionalität“ erste sichtbare Kontur an. Warum wählt Plessner „*Positionalität*“?

<sup>18</sup> F. J. J. Buytendijk, Anschauliche Kennzeichen des Organischen, in: Philosophischer Anzeiger, hrsg. v. H. Plessner, II. Jg. 1928, S. 391-402., wiederabgedr. in: Buytendijk, Das Menschliche. Wege zu seinem Verständnis, Stuttgart 1958, S. 1-14.

<sup>19</sup> Plessner, Stufen des Organischen, a.a.O., S. 123. – Vgl. auch E. Cremers, Relativität der Grenze – Grenzen der Relativität. Über das Bewußtsein einer lebensweltlichen Herausforderung, Aachen 1990.

<sup>20</sup> Plessner, Stufen des Organischen, a.a.O., S. 129.

Zunächst führt Plessner Positionalität oder Gesetztheit mit einer kurzen Anspielung auf Fichte<sup>21</sup> ausdrücklich als Umkehrung eines Schlüsselbegriffs des Deutschen Idealismus ein: „Setzen“, „Setzung“. Plessner wendet den subjektivitätsphilosophischen Begriff der Setzung in eine naturphilosophische Kehre: „Gesetztheit“. Wenn der Akt des Setzens, des Positionierens im idealistischen Sinn die konstitutive Leistung des denktätigen Subjekts bezeichnet, etwas als etwas zu setzen, als gültig zu behaupten und darin sich selbst zu setzen, dann ist mit „Gesetztheit“ umgekehrt eine zunächst passivisch getönte Struktur angesprochen. Organisches als „Gesetztheit“, wie Plessner sagt, ist „angehoben, in der Schweben“, dadurch die eigene Zone auf Anderes hin überschreitend, und zugleich in sich zurück-gesetzt, „aufruhend“, „fest“. Etwas, das „gesetzt“ ist, muss zuvor „angehoben“ sein. Während „Setzung“ im idealistischen Denkansatz meint, ein Bewusstsein behaupte sich in der Behauptung eines Sachverhaltes (als geistige Leistung der „Position“ i.U. zur Negation), ist durch die naturphilosophische Umkehrung - „Positionalität“ – ausgesprochen, dass ein Sachverhalt in sich zur Behauptung hingesetzt ist, zur Behauptung ausgesetzt. Mit „Positionalität“ führt Plessner vor dem setzenden ‚Ich‘ des Idealismus ein eigendynamisches ‚Es‘ ein, das sich grenzrealisierend im Bezug auf Anderes hält, ohne ontotheologisch auf einen setzenden ‚Er‘ als vorgängigen Schöpfer zu rekurrieren. Zweifellos gibt Plessner hier an dieser Stelle dem Wahrheitsmoment der Lebensphilosophie nach, das Phänomen ‚Leben‘ sei das Phänomen von dynamischem Getragensein, von nicht selbst gesetzten Impulsen und Rhythmen. Positional sind also Dinge, die in und gegen ein Umgebungsfeld gesetzt sind, in eine Lage gestellt, zu der sie präreflexiv Stellung beziehen müssen.

Plessners zweites Motiv für die Kategorie „Positionalität“ besteht darin, von Beginn an bis zur Erreichung der menschlichen Sphäre schichtendifferenzierend und schichtenverklammernd zugleich arbeiten zu wollen.<sup>22</sup> „Positionalität“ bietet diese Möglichkeit einer durchlaufenden Kategorie: In

<sup>21</sup> Stefan Pietrowicz, Helmuth Plessner. *Genese und System seines philosophisch-anthropologischen Denkens*, Freiburg/München 1992, S. 369f.

<sup>22</sup> Bei Plessners Konzeption der kategorialen „Stufung“, die zugleich auf Ebenenverklammerung achtete, ist neben dem Einfluss von Scheler – der durch Nicolai Hartmann nicht zu unterschätzen, der in den entscheidenden Jahren der Niederschrift der ‚Stufen des Organischen‘ in Köln lehrte und seine für die Philosophische Anthropologie folgenreiche Theorie der kategorialen Schichtung konzipierte, die er in Plessners philosophischer Zeitschrift zum erstenmal vorstellte. Nicolai Hartmann, *Kategoriale Gesetze. Eine Kapitel zur Grundlegung der allgemeinen Kategorienlehre*, in: *Philosophischer Anzeiger*, Jg. 1 (1926), 2. Halbband, S. 201-266. In der Schlussphase hat Plessner – trotz anderslautender Mitteilung im Vorwort – offensichtlich sein Buch bis in die Sprache hinein („Daseinsweisen der Lebendigkeit“ etc.) unter Kenntnis von Heideggers ‚Sein und Zeit‘ redigiert, wozu dieser in einem Brief an G. Misch vermerkte: „Die Bemerkung, mit der mich Plessner in seinem Vorwort abfertigt, ist sehr dumm. Andererseits kann er dadurch nicht verdecken, dass er mein Buch doch schon recht vielfach in seiner oberflächlichen Art ausgeschrieben hat.“ (Heidegger an Misch, Todtnauberg, 7. März 1928, Nachlass G. Misch, Cod. Ms. G. Misch 146, Handschriftenabteilung Universität Göttingen). In seiner Verärgerung übersah Heidegger hier allerdings die grundlegende konzeptionelle Differenz zwischen „Existentialität“ und „exzentrischer Positionalität“, die Plessner in einem Brief an König so ausdrückte: Bei Heidegger „erscheinen freilich die Strukturen ... in Einer Schicht, während ich darin weiter zu sein glaube, indem sich die Strukturen auf verschiedene Schichten verteilen und der Mensch (Dasein) die Schichten in sich enthält – was Heidegger verborgen bleiben muss.“ (Plessner an König 22. 2. 1928, in: Josef König/Helmuth Plessner, *Briefwechsel 1923-1933*. Mit einem Briefessay von Josef König über Helmuth Plessners ‚Die Einheit der Sinne‘, hrsg. v. Hans-Ulrich Lessing/Almut Mutzenbecher, Freiburg/München 1994, S. 181). Heidegger unternimmt einen eigenen naturphilosophischen Versuch erst in einer Vorlesung 1929/30, offensichtlich unter dem Eindruck von Schelers und Plessners Konzeptionen der Philosophischen Anthropologie (Grundzüge der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit). Vgl. dazu Kai

Positionalität als Kennzeichnung lebendiger Dinge ist immer schon „Position“ mit angesprochen, also die räumliche und zeitliche Bestimmtheit von bewegten Körpern in der materiell-physischen Schicht – als Voraussetzung der empirischen Bestimmbarkeit durch Messung. Die Möglichkeit des entsprechenden naturwissenschaftlich feststellenden Blickes auf Körper ist also genuin in die Kategorienbildung eingebaut. Zugleich verklammert sich im Begriff „positional“ die physische Schicht mit der Vitalschicht eines belebten Körpers, denn „positional“ meint etwas über „Position“ hinaus: Etwas, das in Raum und Zeit ist, behauptet sich *als* Raum und *als* Zeit, als grenzrealisierende Eigenräumigkeit und Eigenzeitlichkeit. Plessner wird bis in die Ebenen des Psychischen und des Noetischen diese Ebenenverklammerung kategorial durchzuhalten suchen, anders als die Allgemeine Systemtheorie, die – ebenfalls um die Entdeckung des grenzrealisierenden Organismus zentriert – abgehoben vom organischen System-Umwelt-Verhältnis für die Ebenen des Körperlichen, Psychischen, Sozialen, Kulturellen je eigene offene System-Umwelt-Relationen konstatieren wird, die nachträglich vernetzt sind.

Plessners drittes Motiv für „Positionalität“ ist nun, dass er aus dieser Kategorie die Grundfunktionen, die für die Sonderstellung belebter Körper geltend gemacht werden, systematisch einzuholen sucht. Wenn „Positionalität“ meint, dass der durch seine eigene Grenze bestimmte Körper ein „In-ihm-gesetzt-Sein“ bilde, d.h. sowohl ins Verhältnis zu Fremdem gesetzt ist, sowie dadurch in ein besonderes Verhältnis zu ihm (selbst), dann lassen sich von dort her die „Vitalkategorien“, verstanden als vorbewusste Beziehungsformen des Zueinander und Miteinander des Organismus mit seiner korrelativen Umwelt, als Realisierungsbedingungen der Möglichkeit des Lebens des Organismus erreichen (Assimilation/Dissimilation usw.). Plessner deduziert die „Vitalkategorien“ aus der „Positionalität“ statt – wie klassisch – aus der „Zweckmäßigkeit“ als Grundkategorie des Organischen<sup>23</sup>, weil die „Gesetztheit“ wie eine „Hypothese“ der tatsächlichen „Angepasstheit“ vorgelagert ist – ob die „Gesetztheit“ die Behauptung in Raum- und Zeit schafft? –, durch welche sich die Gesetztheit erst nachträglich als „zweckmäßig“ herausstellt.

4. Plessners vierte Begriffsentscheidung, die unmittelbar der „exzentrischen Positionalität“ vorausgeht, ist „*zentrische Positionalität*“. Voraussetzung für sie ist, dass Plessner das Reflexivitätspotential der idealistischen Kategorie „Setzung“ – das Ich setzt sich selbst, es versteht den Akt des Setzens, es setzt ein Anderes als Nicht-Ich und limitiert sich in dieser Entgegensetzung – in der naturphilosophischen Umkehrung der „Gesetztheit“ als ein möglichkeitslogisches Steigerungspotential der „Positionalität“ ausschöpft. Diese Möglichkeits-logik lebendiger Formen ist nicht zu verwechseln mit einer Teleologik des Organischen. Innerhalb dieser Beschränkung deutet Plessner entlang der Positionalitätskategorie die Pflanze als „offene Form“, das Tier als „geschlossene Form“ der Positionalität. Innerhalb der

---

Haucke, Anthropologie bei Heidegger. Über das Verhältnis seines Denkens zur philosophischen Tradition, in: Philosophisches Jahrbuch (1998), S. 330f.

<sup>23</sup> Bernward Grünwald, Positionalität und die Grundlegung einer philosophischen Anthropologie bei Helmuth Plessner, in: Realität und Begriff. Festschrift für Jakob Barion zum 95. Geburtstag, hrsg. v. Peter Baumanns, Würzburg 1993, S. 271-300.

Sphäre des Tieres hebt er noch einmal die dezentralisierte Koordination zwischen Reiz- und Reaktionszone von der „zentrischen Positionalität“ ab: Dieser Lebensform ist eine Innenzone eingeräumt, in der der ganze Körper noch einmal repräsentiert ist. Die Zuordnung von Reiz und Reaktion erfolgt durch das Lebenssubjekt. Zentrische Positionalität impliziert „Frontalität“, Gegenübergestelltheit zu einer dinglich gegliederten Umwelt, und „Spontaneität“, Aktionsbereitschaft. Es ist klar, dass Plessner mit dem Begriff „zentrische Positionalität“ die seelische Schicht bzw. das Bewusstsein ausdifferenzieren und zugleich in die physische und vitale Schicht verschränken will. „Zentralität“ und „Frontalität“ als Korrelationsformen zwischen Positionalität und Positionsfeld sind Substitute für das, was die gnoseologische Tradition als „*intentio recta*“, als das ‚gerade Gerichtetsein‘ auf etwas außerhalb Liegendes, der phänomenologische Ansatz als „Intentionalität“ und der pragmatische Ansatz als „Verhalten“ anspricht: In einem zentrisch organisierten Lebewesen stellen sich im intentional ausgerichteten Bewusstsein Weltverhalte als Gegebenes dar, und aus einem solchen Lebewesen erfolgen laufend agierend Stellungnahmen zur Welt. „Das Tier lebt aus seiner Mitte heraus, in seine Mitte herein, aber es lebt nicht als Mitte.“<sup>24</sup>

5. Plessners fünfte Begriffsfügung ist „*ex-zentrische Positionalität*“<sup>25</sup> als Kennzeichnung für die menschliche Sphäre. Mit dem Präfix „ex-“, vollzieht die kategoriale Operation die für die Philosophische Anthropologie entscheidende Wendung. Plessner hält sich streng an das Potential des Positionalitätsbegriffes: das „exzentrisch“ positionierte Lebewesen „ist in das in seine eigene Mitte Gesetzsein gesetzt“<sup>26</sup>, d.h. es ist in „seine Grenze gesetzt und deshalb über sie hinaus, die ihn, das lebendige Ding, begrenzt.“. Durch die „Grenzgesetztheit des Mensch genannten Dinges“ ist es ex-zentrisch in die Lage versetzt, „sich von sich zu distanzieren, zwischen sich und seine Erlebnisse eine Kluft zu setzen. Dann ist es diesseits und jenseits der Kluft, gebunden im Körper, gebunden in der Seele und zugleich nirgends, ortlos außer aller Bindung von Raum und Zeit und so ist es Mensch.“ Exzentrische Positionalität ist das „Stehen des ‚Ich‘ im ‚Es‘“<sup>27</sup>. „So ist das Leben des Menschen, ohne die Zentrierung durchbrechen zu können, zugleich aus ihr heraus, exzentrisch. Exzentrität ist die für den Menschen charakteristische Form seiner frontalen Gestelltheit gegen das Umfeld.“<sup>28</sup>

Um die Subtilität der Kategorie zu verstehen, ist daran zu erinnern, dass im philosophiegeschichtlichen Hintergrund der Streit zwischen den durch das cartesianische Alternativprinzip hervorgegangen Denkansätzen des Idealismus und der Lebensphilosophie ein Streit um den Stellenwert des Geistes ist,

<sup>24</sup> Plessner, *Stufen des Organischen*, a.a.O., S. 288.

<sup>25</sup> Plessner, *Stufen des Organischen*, a.a.O., S. 288-293.

<sup>26</sup> A..a.O., S. 290.

<sup>27</sup> Diese Formel aus Plessners vorkritischer Erstschrift, die eine ontotheologische Prozesslogik des Wissenschaft entwirft, enthält in nuce die Bewegungsfigur „exzentrische Positionalität“, die Plessner allerdings nach dem Durchgang durch den Kritizismus konstruieren kann. Helmuth Plessner, *Die wissenschaftliche Idee*, in: Ders., *Gesammelte Schriften in 10 Bdn.*, hrsg. v. Günther Dux, Odo Marquard, Elisabeth Ströker, Frankfurt a. M. 1980-1985, Bd. I, S. 140.

<sup>28</sup> Plessner, *Stufen des Organischen*, a.a.O., S. 291f.

um Ort und Rang des Geistes in der menschlichen Selbstthematization. Mit dem Idealismus teilt Plessner die Prämisse von der Unabhängigkeit des Geistes, dessen strukturelle Autonomie (nicht deckungsgleich mit Auto-dynamis) er mit der Kategorie der Exzentrizität der Positionalität einholt: Der exzentrische Blickpunkt ist „der ‚hinter sich‘ liegende Fluchtpunkt der eigenen Innerlichkeit, der jedem möglichen Vollzug des Lebens aus der eigenen Mitte entzogen den Zuschauer gegenüber dem Szenarium dieses Innenfeldes bildet, der nicht mehr objektivierbare, nicht mehr in Gegenstandsstellung zu rückende Subjektpol“.<sup>29</sup> Allerdings ist damit nicht ein teleologisches, eigendynamisches Zusichselbstkommen des Geistes durch das Andere seiner selbst - die Natur, das Leben - vorgestellt. Exzentrische Positionalität ist nicht auto-zentrische Positionalität, nicht die dialektische Einheit des Geistes mit sich selbst. Vielmehr teilte Plessner im Gegenzug mit der Lebensphilosophie die Auffassung, dass der Ort des Geistes Brisanz gewinne durch seine Bezogenheit auf die von ihm unabhängige Dynamik des Lebens. Der Geist ist eine Frage, eine Infragestellung des dynamischen Gleichgewichts des Lebens. Der „Geist“ sei die „Exzentrizität der Seele“, die „Hinausverlagerung des Lebens an den exzentrischen Ort des Geistes“, hatte Ludwig Klages 1921 geschrieben<sup>30</sup>, dessen lebensphilosophische Begrifflichkeit Plessner offensichtlich – ohne weitere Angabe – in die Kategorienbildung der „exzentrischen Positionalität“ einbaute.<sup>31</sup> Lebensphilosophisch gesehen war allerdings der Geist eine abzuwehrende Gleichgewichtsstörung, weil er machtvoll von außen eindringend die Kraft der konzentrischen Leibseele ex-zentrierte. Plessner nimmt den Klageschen Begriff der „Exzentrizität“ (Geist zieht Leben heraus, entfremdet es), um ihn im Zeichen einer Philosophischen Anthropologie zur Einhegung der a-rationalen Lebensphilosophie zu verwenden. Gegen deren Option, vom biozentrischen Primat her Geist als logozentrischen Einbruch von außen in die intakte Lebenskugel zu verstehen – und damit den Menschen als Erkrankung des Lebens –, kennzeichnet Plessner im philosophisch-anthropologischen Begriff „exzentrische Positionalität“ die Geist heraussetzende Lebensform als lebensfähige. Denn Exzentrizität als Heraussetzung des Lebenszentrums in seine eigene Grenze ist eine Ausdifferenzierung des Lebens, innerhalb einer Möglichkeitslogik des Lebens, und folgt als Unterbrechung des Leben – Ex/zentrizität – bereits der elementaren Logik des Lebens, als „Grenzrealisierung“ Unterbrechung in sich selbst zu sein.

Was die gnoseologische Tradition als Erkenntnisverhältnis von „*intentio recta*“ und „*intentio obliqua*“ thematisiert, verschränkt Plessner als Lebensverhältnis: Exzentrische Positionalität ist die zu durchlebende Verschränkung von dem „gerade Gerichtetsein“ mit dem „schrägen Gerichtetsein“. Exzentrische Positionalität ist also eine Kennzeichnung des Menschen als *konkrete* Subjektivität: als ein in der Natur vorkommendes Wesen, das unter Prinzipien steht, die nicht in der Natur vorkommen (Geist), dabei mit diesen Prinzipien im Verhältnis zur Natur (Körper, Seele) steht. Innerhalb seiner

<sup>29</sup> A.a.O., S. 290.

<sup>30</sup> Ludwig Klages, Vom Wesen des Bewußtseins. Aus einer lebenswissenschaftlichen Vorlesung (1921), Bonn 1974, S. 289.

<sup>31</sup> Darauf hat Arnold Gehlen bereits nach Erscheinen von Plessners ‚Stufen des Organischen und der Mensch‘ aufmerksam gemacht: A. Gehlen, Wirklichkeitsbegriff des Idealismus (1933), in: Ders., Gesamtausgabe, a.a.O., Bd. II, S. 183.

„Korrelationsstufentheorie von Lebensform und Lebenssphäre“<sup>32</sup> expliziert Plessner abschließend die Korrelationen der exzentrischen Positionalität zu ihrem Positionsfeld, die sich sowohl strukturell wie dynamisch.

Strukturell bedeutet exzentrische Positionalität den Durchbruch im Positionsfeld zur „Welt“. Das Umfeld der Positionalität wird zur „Außenwelt“ durchgeöffnet, das Innenfeld zur „Innenwelt“, die Mitverhältnisse zur „Mitwelt“, ohne dass die Engführung des organischen Rahmens verschwände. Durch die Leibposition, in der das Lebewesen ist, bricht es aus der exzentrischen Distanz zur Welt der Körper durch, in der es sich als einen Körper unter vielen entdeckt (Außenwelt), dabei aber rückgebunden in seine zu durchlebende Leibposition, in der es bleibt. Durch die Erlebnisposition, in der ein Lebewesen erlebt, bricht es zum Tiefen- und Ungrund der Seele durch (Innenwelt), aber vermittelt durch sein Erlebnis, durch das es ihn erreicht. Durch die Mitverhältnisse, die das Lebewesen mit Anderen teilt, bricht es zur Mitwelt durch, zum „Wir“ der reinen Reziprozität der Perspektiven, aber verhaftet an die Eigenperspektive seiner Position des Ich.

Exzentrische Positionalität bedeutet nicht nur strukturell neuartige Korrelationen zwischen Lebensform und Lebenssphäre, sondern auch auf Grund ihrer Lebensdynamik als „Grenzrealisierung“ neuartige Modi dieser Grenzregulierung in der Außen-, Innen- und Mitwelt. Plessner formuliert „anthropologische Gesetze“ der Grenzrealisierung. Die Modi der Brechung und Überbrückung der „Vitalkategorien“ auf der Ebene des Menschen sind: (a) „Natürliche Künstlichkeit“, (b) „vermittelte Unmittelbarkeit“, (c) „utopischer Standort“.

(a) Subhumane Organismen regulieren ihre Grenzziehung in ‚natürlicher Natürlichkeit‘, d.h. sie sind ‚gesetzte‘, ausgesetzte Dinge, denen die Art der Grenzregulierung von Natur als „Instinkt“ vorgeschlagen ist. Exzentrisch positionierte Lebewesen hingegen sind gesetzte, ausgesetzte, herausgesetzte und deshalb in ihrer Gleichgewichtslage zur künstlichen Grenzziehung, zur Satzung positionierte Lebewesen. Neue künstliche Grenzsetzungen, von denen aus sie ihr Leben in der Natur (in ihrer Körperlichkeit, ihrer Seele, den Anderen) führen, finden sie im Außenverhältnis kraft erfunden-entdeckter Artefakte, im Bewußtseinsstrom der Innenwelt kraft der Syntagmen der Sprache und in der doppelten Unberechenbarkeit der Mitwelt kraft ‚gesetzter‘ normativer Ordnungen. (b) Subhumane Organismen leben als grenzrealisierende Dinge zwar faktisch im Modus der ‚vermittelten Unmittelbarkeit‘, aber die Vermitteltheit oder Umweghaftigkeit erscheint ihnen nicht; insofern leben sie erlebend in umwegloser Direktheit. Erst die ‚Grenzgesetztheit des Mensch genannten Dinges‘ erkennt den Grenzcharakter, die Vermitteltheit des unmittelbaren Zugriffs. Durch die Vermitteltheit der Sinne und des Bewusstseins erreicht der Mensch die Eigenschaften des Wesenskerns der Dinge und ist ob der Vermitteltheit zugleich skeptisch, ob es die Eigenschaften des durch sinnliche und kategoriale Vermitteltheit verdeckten Kerns der Sache sind. Durch die Vermitteltheit der Worte und Taten hat er Kontakt mit dem Potential seiner Seele, deren Ausdruck sich durch die Vermitteltheit zugleich verstellt – ‚spricht, ach, die Seele, so spricht, ach, die Seele nicht mehr‘ (Schiller) –, und

---

<sup>32</sup> Plessner, Stufen des Organischen, a.a.O., S. IV.

deshalb wird, so folgert Plessner, sie es mit einem neuen Spracheinsatz, einer neuen Expressivität versuchen. Durch die Vermitteltheit erreichen sich Mitmenschen schließlich unmittelbar und verfehlen sich zugleich notwendig. (c) Subhumane Organismen haben kraft ihrer Positionalität in der Welt einen „natürlichen Ort“<sup>33</sup> – in Raum und Zeit als Raum und Zeit -, an dem sie gleichsam, solange sie leben, zu Hause sind. Exzentrisch positionierte Lebewesen sind ort- und zeitlos in Raum und Zeit gesetzte Lebewesen, grenzenlose Lebewesen mit einem „utopischen Standort“. Im Außenweltverhältnis entdecken sie die Kontingenz der sichtbaren Welt, der Basis ihrer Positionalität, die auch nicht sein könnte, untergehen kann, aber durch einen transzendenten Letztgrund auch für immer wohlbegründet sein kann (Gott). Im Innenweltverhältnis entdecken sie die Kontingenz ihrer Erlebnisse. „Utopischer Standort“ ist in dieser Hinsicht exzentrische Positionalität als Phantasie: „dass das Leben, ohne sich von der Stelle zu rücken, wo es sich befindet, sich trotzdem so verhalten kann, als ob es an eine andere Stelle des Raumes oder an eine andere Stelle der Zeit entwichen wäre“ (M. Palagyi)<sup>34</sup>: alles könnte ganz anders erlebt werden. Und im Mitweltverhältnis, in der prinzipiellen Vertretbarkeit der Exzentrizität der Perspektiven (jeder könnte an meiner Stelle stehen) entdecken sie die Kontingenz ihrer Existenz. Grenzrealisierung im Modus des ‚utopischen Standortes‘ bedeutet, dass sich die lebendige Position durch ihr exzentrisches Stehen im Nichts (Verschwinden, Kontingenz, Vertretbarkeit) tatsächlich in den Stand der ihr eigenen existentiellen Position bringen muss – d.h. sich individuiert. Die „anthropologischen Gesetze“ explizieren die „exzentrische Positionalität“ als eine Drehbewegung, an deren Ende ein „Umschwung“ (Scheler) der Ausgangsposition steht (natürliche Natürlichkeit – natürliche Künstlichkeit, umweglose Direktheit – vermittelte Unmittelbarkeit, natürlicher Ort – utopischer Standort), ohne dass diese Position verlassen wird.

### III. Sacherschließung durch die Kategorie

„Exzentrische Positionalität“ – was lässt die Kategorie in der Sache sehen, was gerät durch sie in den Blick? Die ‚Stufen des Organischen und der Mensch‘ von 1928 geben nur Andeutungen, sie enthalten keine materiale philosophische Anthropologie. Plessner hat erst nach und nach, zuerst in ‚Macht und menschliche Natur‘, dann v.a. in ‚Lachen und Weinen‘<sup>35</sup> und später verdichtet in ‚Conditio humana‘<sup>36</sup> Analysen entlang der Kategorie „exzentrische Positionalität“ und in erneuter Durcharbeitung seiner frühen ästhesiologischen und sozialphilosophischen Theoreme vorgelegt, wobei er Funde anderer Philosophischer Anthropologen integriert. Entlang der exzentrischen Positionalität das „Spektrum der Phänomene“<sup>37</sup> in einer gegensinnigen Drehbewegung zu analysieren heißt die „Monopole des

<sup>33</sup> ebd., S. 180.

<sup>34</sup> Melchior Palagyi, Theorie der Phantasie, in: Ders., Wahrnehmungslehre. Mit einer Einleitung von L. Klages, (Ausgewählte Werke, Bd. 2), Leipzig 1925, S. 69-105.

<sup>35</sup> Helmuth Plessner, Lachen und Weinen. Eine Untersuchung der Grenzen des menschlichen Verhaltens (1941), in: Ders., Gesammelte Schriften, a.a.O., Bd. VII, S. 201-388.

<sup>36</sup> Helmuth Plessner, Die Frage nach der Conditio humana (1961), in: Ders., Gesammelte Schriften, a.a.O., Bd. VIII, S. 136-217.

<sup>37</sup> Hierzu nunmehr erhellend Hans-Peter Krüger, Zwischen Lachen und Weinen. Band I: Das Spektrum menschlicher Phänomene, Berlin 1999.

Menschen“ in ihrer Überschreitung der bisherigen positionalen Korrelation heraufzuführen und zugleich in ihre positionale „Gebundenheit“ herabzuführen.

Als anthropo-biologisch charakteristisch für den Menschen wird die „Aufrichtung“ verstanden. Plessner versteht die „aufrechte Haltung“ als spezifische Möglichkeit der „exzentrischen Position“. In Verwandlung der dem Tier eigenen Spontaneität, die sich entlang der erdparallelen Positionalitätsachse entfaltet, muss sich das menschliche Lebewesen zu dem, was von seiner Natur aus in die Vertikalität weist, erst machen. Die bereits embryonal typisch menschliche Krümmung der Wirbelsäule in der Beckenregion, die den gegen den Rumpf freien Kopf samt Großhirn und frontal differenzierter Gesichtspartie, die von der Fortbewegung freien Arme und die zum Stehen und Gehen bestimmten Beine disponiert, realisiert sich erst im Tatcharakter des Aufrichtens. Exzentrische Positionalität bedeutet bezogen auf den Körperbau, sich gleichsam in die Höhe werfen, um sich zu dem exzentrischen Punkt oberhalb des Körpers verhaltend hinaufzubereiten. Dabei verweist bereits das zweibeinige Gehen auf das Risiko der Exzentrizität der Position, „der gehende Mensch bewegt sich so, dass der Körper vorgeschwungen wird. Dem Schwerpunkt wird für einen Augenblick die Unterstützung entzogen. Das vorgestreckte Bein ist es, das den drohenden Fall aufzufangen hat ... Unser Gehen ist eine Bewegung auf Kredit.“ (E. Straus)<sup>38</sup> Mit dem konstitutiven Akt der Aufrichtung und der Überlegenheit exzentrischer Höhe über die physische Organisation erscheint nicht nur die Gefahr des Fallens, des Zusammenbruchs, als Risiko der exzentrischen Position, sondern auch das genuine „Drama der menschlichen Verstiegenheit“ (Binswanger)<sup>39</sup>, des wahnhaften Sich-Versteigens, wenn auf schmaler Basis ein hohes Hinauswollen ohne positionale Rückvermittlung nach unten erfolgt.

Die Aufrichtung vermittelt über die leibzuständlichen Sinne den Spielraum zwischen Leib und Körper, den prekären Selbstkontakt des Willens und strukturiert zugleich das dem Lebewesen korrelierende Positionsfeld in das spezifisch menschliche „Auge-Hand-Feld“ der Vergegenständlichung um. Die Aufrichtung ist von einer Abstandnahme zur Umgebung begleitet, wobei die Distanz zu den Objekten durch das die Ferne präsentierende Auge unmittelbar und durch die Hand, die durch die Aufrichtung zum Werkzeug befreit ist, mittelbar überbrückt werden. Diese distanziert-taktile Grenzregulierung zwischen Position und Positionsfeld wird von dem exzentrisch herausgesetzten flankierenden Blick beobachtet, der exzentrische Blickpunkt beobachtet gleichsam von der Seite, was sich zwischen Position und Positionsfeld tut, zwischen dem Subjekt, das sich zurückhält, und dem Objekt, das sich nun von sich selbst her gibt und zeigt. Das so exzentrisch gestellte Sehen lässt das Gesehene, wie es ist – Voraussetzung aller Dingerkenntnis –, und die im Sichtfeld geführte Hand richtet das Gesehene

<sup>38</sup> Erwin Straus, Die aufrechte Haltung, in: Ders., Psychologie der menschlichen Welt. Gesammelte Schriften, Berlin/Göttingen/Heidelberg 1960, S. 228.

<sup>39</sup> Ludwig Binswanger entwickelte seine Typologie ‚Drei Formen mißglückten Daseins. Verstiegenheit, Verschrobenheit, Maniertheit, Tübingen 1956, vermutlich in Anlehnung an Plessners Kategorie ‚exzentrische Positionalität‘, die ihm aus seiner Besprechung von Plessners ‚Lachen und Weinen‘ vertraut war.



tastend-manipulierend ein, wie es brauchbar ist – Voraussetzung einer technischen Welt von Artefakten.

Plessner verfolgt aber auch den Umschwung kraft exzentrischer Positionalität im akustischen Sinn, den das menschliche Lebewesen wie das Sehen ebenfalls mit der zentrischen Position teilt. Die Verlautung als elementare Expression des Organischen, als Grenzübergang von innen nach außen, an den sich in der animalischen Position bereits abwehrende und anlockende Signalfunktionen anlagern, schließt sich in der exzentrischen Position zum offenen Stimme-Gehör-Kreislauf. Ausgestoßener Ton kehrt durchs Gehör eindringend zurück, wir sind der Ton, den wir machen, und in dessen modulierten Höhen und Tiefen wir die „Unergründlichkeit“ unserer Innenwelt vernehmen. Der wiederkehrend ausgestoßene Laut ist gleichsam das herausgeschleuderte Zentrum der Position, das wir ex-zentrisch dort gegenüber wie eine Sache von unserem Hier trennen können, von der aus vermittelt wir unsere unmittelbare Existenz führen.

Aus der Konstellierung von Auge-Hand-Feld und Stimme-Gehör-Kreislauf lässt Plessner die Sprache als das „virtuelle Organ“ einer exzentrischen Positionalität verstehbar werden, das sich als „das repräsentierende Zwischenmedium in dem labil-ambivalenten Verhältnis zwischen Menschen und Welt“ an die Stelle der bereits funktionsverwandelten natürlichen Organe der zentrischen Positionalität schiebt, ohne die Bindung an sie aufgeben zu können. „ Sprache wahrt als Ausdruck vermittelter Unmittelbarkeit die Mitte zwischen der zupackenden, greifenden und gestaltenden Hand, dem Organ der Distanz und ihrer Überbrückung, und dem Auge als dem Organ unmittelbarer Vergegenwärtigung.“<sup>40</sup> Die artikulierte Worte, die „etwas“ bedeuten, sind die der exzentrischen Positionalität eigene Grenzregulierung. Die Sprache „verdeckt die Sache wie ein Kleid und bildet zugleich ihr Skelett, das ihr zur Aussagbarkeit und Figur verhilft. Sprache artikuliert, zerstückelt und tut der ungeteilten Sache, dem Gegenstand ‚selbst‘, Gewalt an und folgt ihr doch nur, schmiegt sich ihr an, lässt sie erscheinen, entbirgt sie.“<sup>41</sup> Natürlich fungiert Sprache als Medium der Mitteilung zwischen den Menschen und setzt insofern die Signalfunktionen tierischer Lebewesen fort; entscheidend aber ist der Sachbezug der Sprache, in der sich menschliche Lebewesen kraft exzentrischer Positionalität „etwas“ mitteilen.

Allerdings hat Plessner auch die spezifisch menschliche Grenzregulierung des Sozialen, des Intermediären zwischen den Positionalitäten, entlang der „exzentrischen Positionalität“ rekonstruiert. Kraft ihres konstitutiven Membrancharakters erscheint den Lebewesen Welt nicht nur überhaupt ausschnitthaft bzw. erscheinen umgekehrt auch sie nur expressiv ausschnitthaft in der Welt, sondern sie erscheinen an ihren Grenzflächen auch voreinander, als für- und gegeneinander erscheinende Lebewesen. Das ist die Bedingung dafür, dass sie in „Mitverhältnissen“ leben, in „Miterregungen“ voreinander ausweichen oder sich aufeinander einlassen. Bereits die zentrischen Positionalitäten erscheinen mit „exponierter Front“ der Gesichter und Verlautungen im Blick und Vernehmen Anderer, was sich für die exzentrisch positionierten zu einer prekären Grenzlage wandelt, mit der sie fertig

---

<sup>40</sup> Plessner, *Conditio humana*, a.a.O., S. 177.

werden müssen: Aufgebrochen zum eigenen Innern, sind sie zugleich reziprok den durchdringenden Blicken und Stimmen der Anderen ausgesetzt. Ex-zentrisch positioniert sein heißt hier, gleichsam ex-zentrisch drüben – beim Anderen sein zu können, in ihm und hinter ihm, sowie er umgekehrt meine geöffnete Mitte besetzen und durchbohren kann. Sozialkategorial bedeutet exzentrische Positionalität, dass so gestellte Lebewesen zusammen künstlich indirekte – exzentrische – Darstellungszonen setzen, durch die hindurch sie einander umweghaft vermittelt begegnen, um sich durch die so gestifteten öffentlichen Grenzlinien der „Masken“ und „Zeremonien“ mit Takt und Taktik sowohl zur Geltung zu bringen als sich zu verschonen. Notwendig begleitet wird die kleider- und rollenhafte Darstellung voreinander, die das Risiko der Verstellung und Manieriertheit ständig mit führt, von den Phantasmen unmittelbarer Vergemeinschaftung, bei der sich Körper oder Geister grenzfrei begegnen.

Nimmt man alle Bestimmungen zusammen, so ist die Welt der exzentrischen Positionalität „von einer verschwimmenden Grenze durchzogen, die den Bereich der Vertrautheit von dem der Fremdheit trennt“. Dass zwischen beiden Bereichen „Beziehungen spielen können“, dass die Dinge, die Mitlebewesen, die eigenen Erlebnisse jeweils eine Bewandnis haben, entlang derer sich das körperhafte Lebewesen verhalten kann, dafür sorgt ein künstliches, vermittelndes Netz von „Sinn und Sinnzusammenhang“, durch das die menschlichen Lebewesen „etwas als etwas ansprechen“ können und „etwas zu etwas machen können“ – auf die Gefahr hin, „dass es sich als etwas anderes entpuppt“. Statt von der instinktiven Relevanzordnung aus, die die Körper der zentrischen Positionalitäten führt, führt die exzentrische Positionalität den lebendigen Körper handelnd, sprechend und gestaltend von wo-anders aus, - von einem System sinnhafter Erwartungen. „Mit dieser Gliederbarkeit, Stabilität und Beweglichkeit, einem Minimum von Eindeutigkeit und Elastizität, Ordnung und Bildsamkeit, Geschlossenheit und Offenheit“ rechnet das exzentrische Leben; „das, worin es sich entfalten soll, kann weder absolut starr und fertig noch absolut fließend und unbestimmt sein. Es muss Haltepunkte, Stützpunkte, Angriffsflächen, Ruhepausen, Sicherheiten bieten – auch um ihnen zu entfliehen und gegen sie anzugehen.“<sup>42</sup>

Plessner rekonstruiert, wie in dieser Weise ganze Menschengruppen als Kulturen dem Prinzip „künstlicher Horizontverengung“<sup>43</sup> folgen: In der schöpferischen Not der Unbestimmtheitsrelation zu sich selbst, zueinander und zur Welt müssen sie wagen, eine „Vertrautheitszone“ zu setzen und damit untereinander die Pflicht des Politischen anerkennen, diese Konstruktion als Position gegen Fremdheitszonen durchzuhalten. In der Begegnung mit dem eigenen Wandel und anderen Horizontbildungen, zu denen sie kraft ihrer Exzentrik virtuell hinübergehen können, entgeht den Menschengruppen nicht, dass ihre jeweiligen Kulturen „vermittelt“ das unmittelbare Wesen des Menschen tatsächlich zum „Ausdruck“ bringen, es aber auf Grund der künstlichen Vermitteltheit notwendig zugleich verdecken. Die Einsicht in seine strukturelle Selbstverborgenheit („homo absconditus“) ist

---

<sup>41</sup> Ebd.

<sup>42</sup> Helmuth Plessner, Lachen und Weinen, a.a.O., S. 360f.

<sup>43</sup> Helmuth Plessner, *Conditio humana*, a.a.O., S. 189. – Die These zuerst in: Ders., *Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht* (1931), *Gesammelte Schriften*, Bd. V, S. 135-234.

eine Einsicht in die Offenheit des Menschen und damit ein Wink, auch andere menschenmögliche Horizontbildungen zuzulassen – Geschichtlichkeit –, ohne von der eigenen Position ablassen zu können.

Alle zentrischen Lebewesen müssen auf Lebenslagen mit Verhalten antworten, auch auf Krisenlagen – durch Flucht, Angriff, Totstellreflex. Nur ein exzentrisch positioniertes Wesen, das in sinnhafter „Anknüpfungsmöglichkeit“ eine jeweils sinnhafte Beherrschung aller möglichen Lebenslagen im fragil bleibenden Verhältnis zu seinem eigenen Körper finden muss, kann allerdings zudem in Sinn-Krisen, in sinnhaft unbeantwortbare „Grenzlagen“ kommen, die jede sinnhafte Auseinandersetzungsmöglichkeit unterbinden. An plötzlichen Sinn Grenzen – der unauflösbaren Überkreuzung von Sinn oder dem unmittelbaren Wegfall von sinnhaftem Abstand – springt der Körper ein mit sprachlosen Äußerungen berstender Heiterkeit des Lachens oder rüttelnden Weinens und überbrückt die unbeantwortbare „Grenzlage“, bis ein neuer sinnhafter „Anknüpfungspunkt“ erscheint. Lachen und Weinen als „Grenzreaktionen“ der exzentrischen Positionalität sind mindestens so aufschlussreich für die menschliche Konstitution wie das Sprachvermögen und vielleicht ein stärkerer Einwand gegen den cartesianischen Dualismus als dieses, weil sie die unauflösbare Bezogenheit von Geist und Körper in deren passagerem Zerfall manifestieren. Die ‚Stufen des Organischen‘ als Aufstufung der Lebensformen bis zum Menschen führen zugleich in die exzentrische Positionalität als „Bodenlosigkeit“ – der exzentrische Punkt liegt hier gleichsam unterhalb der Positionalität. In den Krisen, die die verselbständigten Körperreaktionen des Lachens und Weinens auf sich ziehen, gerät die exzentrische Positionalität über ihre eigenen Sinn Grenzen hinaus – und indem der Mensch ins Lachen „fällt“ bzw. sich ins Weinen „fallen lässt“ fängt der Körper positional diese unmögliche weil nicht lebbare Lage im Fallen ab. „Ein Wesen ohne Distanz, ohne Exzentrum kann nicht objektivieren, nicht begreifen, kennt weder Sinn noch Unsinn und vermag darum weder zu lachen noch zu weinen. Es vermag, da es nicht ‚über sich‘ steht, auch nicht ‚unter sich‘ zu fallen.“<sup>44</sup>

Zweifellos war Plessner sich des Bildcharakters seiner Kategorie „exzentrische Positionalität“ bewusst. Zeigt sich die exzentrische Position bildhaft am menschlichen Lebewesen? Plessner hat hier die Distanziertheit des „Lächelns“ als Bild der exzentrischen Positionalität verstanden. Im Lächeln gibt die exzentrische Position sich „Ausdruck im Spielfeld des Gesichtes“. Entscheidend ist für Plessner dabei, dass das Lächeln noch vor jedem künstlichen Einsatz als vieldeutige Geste eine „natürliche Gebärde“ der exzentrischen Position ist, gleichsam eine von Natur aus nur zu ihrer Lebenslage passende Antwort. Bei zentrischen Lebewesen stellt sich in Lebenslagen der passende Ausdruck zur Lage ein. Das „Lächeln“ hingegen „wahrt Abstand im Ausdruck zum Ausdruck“ – deshalb ist es „Mimik der menschlichen Position“.<sup>45</sup>

---

<sup>44</sup> Helmuth Plessner, Das Lächeln, in: Ders., Gesammelte Schriften, a.a.O., Bd. VII, S. 432.

#### IV. Schlüsselkategorie der Philosophischen Anthropologie

Soweit die philosophiegeschichtliche Verortung der „exzentrischen Positionalität“, die Rekonstruktion ihrer Funktionsweise und ihrer sacherschließenden Arbeit. Als Grund- oder Trägerbegriff eines spezifischen Denkansatzes, der Philosophischen Anthropologie, gewinnt „exzentrische Positionalität“ aber Konturschärfe erst im kontrastiven Vergleich mit den Schlüsselbegriffen anderer Denkansätze. Im kategorial geführten Theorievergleich wird die unverwechselbare Art Philosophischer Anthropologie, Sachverhalte durchzuordnen, kenntlich.

Exzentrische Positionalität meint etwas anderes als „*reflexive Subjektivität*“, dem Grundbegriff des transzendentalen Idealismus. Zur Selbstvergewisserung setzt das Bewusstsein hier bei seinen Leistungen, seinen Produktionen, an und fragt reflexiv auf die inneren Bedingungen der Möglichkeit, dem Apriori, dieser Produktion zurück. Natur und Körper erscheinen dann nach Maßgabe der Kategorien des Bewusstseins, seiner Immanenz. Demgegenüber setzt „exzentrische Positionalität“ bei der Natur als dem Nichtproduzierten an, als dem Anderen der Produktion, und untersucht es als Bedingung der Möglichkeit produzierender Subjektivität. Insofern ist Philosophische Anthropologie etwas anderes als kritizistische oder neukantianische Subjekttheorie.<sup>46</sup>

Exzentrische Positionalität bezeichnet auch etwas anderes als „*Identität der Identität und Nichtidentität*“, der Leitformel des absoluten Idealismus. Die dialektische Identität ordnet alle Phänomene als Prozess der auto-nomen und auto-dynamischen Entäußerung und Rückkehr des Geistes zu sich selbst; in der Rückkehr aus dem selbstproduzierten Anderen seiner selbst (der Natur) erreicht der Geist das angereicherte Selbstbewusstsein seiner selbst, in dem das Andere überwunden „aufgehoben“ ist; der Mensch als „existierender Begriff“ ist eine Durchgangsstufe in dieser Prozesslogik des Geistes. Demgegenüber erkennt „exzentrische Positionalität“ die Natur (Positionalität) als vorgegebenes Faktum an; Auto-nomie des Geistes als Distanz zum Faktum (Exzentrizität) ist eine Möglichkeit des Lebens, enthält aber selbst keine Autodynamik, sondern bleibt zur Realisierung angewiesen auf die Dynamik der Positionalität (Natur), die nicht „aufgehoben“ werden kann. Insofern ist Philosophische Anthropologie etwas anderes als dialektischer Idealismus.

Exzentrische Positionalität ist aber auch nicht zu verwechseln mit „*negativer Dialektik*“, dem Grundbegriff einer Kritischen Theorie der Gesellschaft. Selbstvergewisserung setzt in der materialisti-

<sup>45</sup> Ebd. S. 426, 431.

<sup>46</sup> Exzentrische Positionalität als „formal-theoretische Kategorie“ für den „dynamischen oder prozessualen Charakter des Selbstbestimmungsverfahrens“ bestimmen heißt Philosophische Anthropologie als Variante des Neukantianismus verstehen; vgl. E. Völmicke, Grundzüge neukantianischen Denkens, a.a.O., S. 149. – Vgl. zur Unterscheidung einer neukantianischen Philosophie der symbolischen Formen von der hier konturierten Philosophischen Anthropologie auch Heinz Paetzold, Philosophische Anthropologie und Transzendentalphilosophie, in: G. Frey/J. Zelger (Hrsg.), Der Mensch und die Wissenschaften vom Menschen. Die Beiträge des XII. Deutschen Kongresses für Philosophie in Innsbruck 1981, Bd. 1, Innsbruck 1983, S. 203-213. – Einschlägig bereits Cassirers Abhebung gegenüber Scheler: Ernst Cassirer, 'Geist' und 'Leben' in der Philosophie der Gegenwart, in: Die Neue Rundschau, Jg. 41 (1930), S. 244-264.

schen Wende der idealistischen Dialektik an mit der Kritik der selbstentfremdeten Subjektivität: „Mit der Kraft des Subjekts den Trug konstitutiver Subjektivität zu durchbrechen.“ (Adorno) Die kritische Dialektik setzt damit an, die prätendierte Selbständigkeit des Ichs als gefangen im Bannkreis selbstproduzierter Vermittlungen aufzuklären; der Zugang des Ichs zu sich ist verstellt durch „Selbstentfremdung“, durch die losgelösten, verdinglichten Produktionsverhältnisse, und „negative Dialektik“ ist der kritische Platzhalter für das nichtentfremdete Subjekt inmitten dieser verkehrten Verhältnisse. Die Differenz liegt hier im realen Vorgang der „Selbstentfremdung“: Exzentrische Positionalität, die das Autonome des Menschen durch die Heteronomie (die Natur) zu verstehen sucht, begreift „Entfremdung“ als konstitutiv für die menschliche Lebensführung; nur durch die Indirektheit, im Umweg über die Entfremdung stabilisiert das menschliche Lebewesen seine konstitutive Gleichgewichtslosigkeit. Philosophische Anthropologie ist insofern etwas anderes als Kritische Theorie.

Exzentrische Positionalität ist auch kein „*hermeneutischer Zirkel des Verstehens*“, der Grundfigur der hermeneutischen Philosophie. Ausgangspunkt ist hier die sprachliche Verfasstheit des Menschen, in deren Expressivität der Mensch sich immer schon mehr oder weniger versteht. Modell ist die stimmliche Verlautung als Inbegriff der Produktion eines Produkts, in dem sich der Produzierende selbst vernimmt. Die Auslegung vorgängigen sprachlichen Verständnisses oder kulturell produzierter Objektivationen ist das Organon der hermeneutischen Philosophie des Menschen, jeder Selbstentdeckung im wirkungsgeschichtlichen Bewusstsein und jeder „historischen Anthropologie“. „Exzentrische Positionalität“ setzt hingegen bei einer nicht menschlich produzierten Objektivation an, dem Organischen, um über deren Stufung die Bedingungen menschlicher Expressivität zu begreifen. Mit ihrer „philosophischen Biologie“ bildet Philosophische Anthropologie somit das „Substrat einer allgemeinen Hermeneutik“<sup>47</sup>, ihre Grundlegung, und ist insofern von ihr philosophiesystematisch verschieden.

Exzentrische Positionalität unterscheidet sich auch von „*Intentionalität*“ des Bewusstseins, dem Schlüsselbegriff des phänomenologischen Philosophierens. In Differenz zu allen bisherigen Denkansätzen wird hier seit Husserl nicht damit angesetzt, dass das Bewusstsein sich über die Produktion des Anderen seiner selbst vergewissert, sondern davon ausgegangen, dass das Andere seiner selbst dem Bewusstsein in seinem Intentionalitätsstrahl als Phänomen von ihm selbst her gegeben ist. Das Bewusstsein vermag dann phänomenologisch alles in der „*intentio recta*“ außen und innen Gegebene entlang dieser Blickachse der Intentionalität vom intern seitlich liegenden Punkt der „*intentio obliqua*“ auf seine Struktur hin zu erforschen. Der Kategorienblick ‚Exzentrische Positionalität‘ setzt zwar ebenfalls beim Gegebenen als Nichtproduziertem ein, aber indem er am Objektpol außen und von unten her eine Transgredienz am Objekt, einen aufbrechenden Grenzcharakter rekonstruiert, begreift er diesen über Stufen des Organischen als Bedingung der Möglichkeit für die Intentionalität des Bewusstseins. Exzentrische Positionalität will also „*Intentionalität*“ von „wo-

<sup>47</sup> Plessner, *Stufen des Organischen*, a.a.O., S. 28.

anders“ her fundieren, und insofern ist Philosophische Anthropologie systematisch zu unterscheiden von Phänomenologie.

Exzentrische Positionalität meint folgerichtig auch etwas anderes als „*Existentialität*“. Existentialität und exzentrische Positionalität entstehen gleichzeitig als Charakterisierungsvorschläge zum Phänomen des Menschen<sup>48</sup>, und durch ihre gemeinsame Frontstellung gegen Idealismus und Naturalismus liegen sie dicht beieinander. In der Parallelität von „Geworfenheit“ und „Gesetztheit“ wird die Ähnlichkeit vernehmbar. Und doch sind die Blickführungen grundsätzlich verschieden. Der existenzphilosophische Ansatz bildet sich durch Herabsenkung der Intentionalitätsbeziehung des Bewusstseins in die Leiblichkeit als dessen Sorgebeziehung in der Welt (Heidegger). Der Mensch als das Phänomen der Existenz entdeckt sich so von innen heraus am eigenen Leib, bevorzugt an dessen Endlichkeit. Später weitet sich die Existenzerhellung im Medium der Existenzphänomenologie eigenleiblichen Spürens (Merleau-Ponty, Schmitz u.a.). Jedenfalls bedeutet Existentialität kategorial: erst Leib, dann Körper als sekundäres Distanzphänomen. Umgekehrt ordnet die Kategorie „exzentrische Positionalität“ als Leitkategorie der Philosophischen Anthropologie: erst Körper, dann Leib. Der gleichsam öffentliche, die Wissenschaft inkludierende Blick auf den ferngestellten, nicht-menschlichen Körper als das „grenzrealisierende Ding“ denkt über die ‚Stufung des Organischen‘

die Voraussetzung für Leiblichkeit als privative Erfahrung des Menschen: „Leben birgt Existenz als eine seiner Möglichkeiten“<sup>49</sup>. Insofern ist Philosophische Anthropologie grundsätzlich von der Existenzphilosophie als Denkansatz verschieden.<sup>50</sup>

Exzentrische Positionalität unterscheidet sich ebenfalls von natürlicher „*Adaptivität*“ als Grundbegriff der evolutionären Verhaltens- und Erkenntnistheorie. Der biologische Blick sieht den Menschen als Körper, und in seiner psychophysischen Natur als Stück der Erdgeschichte. Ausgangspunkt der Theorie der menschlichen Sphäre ist das Kontinuum tierischer Evolution auch im Menschen, eine Naturalisierung der menschlichen Vernunft: Die menschliche Sphäre erweist sich als Resultat einer evolutionären Steigerung, eines funktional angepassten programmierten Körpers. Demgegenüber setzt „Exzentrische Positionalität“ zwar ebenfalls mit der Thematisierung des Menschen beim von ihm Nicht-Produzierten, dem Körper, an, aber sie achtet im Begriff (Exzentrik der Position) systematisch auf die Diskontinuität des Lebendigen im Tier/Mensch-Vergleich. Der Mensch ist das natürliche Phänomen einer Durchbrechung der natürlichen Anpassung, nur vom Prinzip einer „Körperausschaltung“ in der Natur im Unterschied zur tierischen „Körperanpassung“ zu begreifen (Alsberg). Er

<sup>48</sup> Helmut Fahrenbach, 'Lebensphilosophische' oder 'existenzphilosophische' Anthropologie. Plessners Auseinandersetzung mit Heidegger, in: F. Rodi (Hrsg.), Diltthey-Jahrbuch, Bd. 7/1990-91, Göttingen 1991, S. 71-111.

<sup>49</sup> Helmuth Plessner, Der Aussagewert einer philosophischen Anthropologie, in: Ders., Gesammelte Schriften, a.a.O., Bd. VIII, S. 343.

<sup>50</sup> Wissenschaftstheoretisch hat Plessner später die Philosophische Anthropologie als Ansatz begriffen, der systematisch an den Bruch- und Nahtstellen, an „Grenzen“ zwischen Gebieten oder Schichten arbeitet, für die im Wissenschaftssystem je Spezialwissenschaften ausdifferenziert werden: Philosophische Anthropologie verwirklicht in dieser Hinsicht den Anspruch der Philosophie „Einheit“ durch „Grenzforschung“. Helmuth Plessner, Über einige Motive der philosophischen Anthropologie, in: Ders., Gesammelte Schriften, a.a.O., Bd. VIII, 117-135.

ist die zur künstlichen Setzung gezwungene „Gesetztheit“, bildet künstliche Milieus in der Natur aus dem Stoff der Natur, und lebt deshalb „auf der Erde“ „in der Welt“. Insofern ist Philosophische Anthropologie systematisch verschieden von biologischer ansetzender Evolutionsphilosophie.

Exzentrische Positionalität meint auch grundlegend anderes als „*kommunikative Intersubjektivität*“, dem Schlüsselbegriff aller sozialontologischen Ansätze zum Menschen. Ausgangspunkt ist dabei, das Ich des Menschen als grundsätzlich gestiftet und vermittelt zu denken über das „Du“, über die „Veränderung“ im Umweg über das „alter ego“. Subjektivität gilt dann als intersubjektiv konstituiert, das Selbstverhältnis und das Verhältnis zum Körper ist ein Produkt des eingeübten sprachlichen Systems der Personalpronomen (Habermas), exzentrische Position ist demnach immer schon symbolisch vermittelte Positionalität. „Exzentrische Positionalität“ setzt demgegenüber das „Verhältnis des Menschen zu seinem Körper“ (Plessner) als Bedingung der Möglichkeit von Intersubjektivität an. Philosophisch gesehen setzt „exzentrische Positionalität“ die Selbstvergewisserung des Menschen genuin über *das* Fremde, das Andere seiner selbst – die Natur -an, nicht über *den* Fremden, den Mitmenschen. Ex-zentrität der Position, „Abstand im Ausdruck zum Ausdruck“, ist die Strukturbedingung für ein Hinaus- und Hinübergehenkönnen, den Anderen als Anderen realisieren zu können. Das System der Personalpronomen als System der sprachlichen Platzvertauschung und Perspektivenübernahme aktiviert diese Disposition der Exzentrierung. Zugleich ist die Positionalität von Körper und Seele Schranke intersubjektiver Vermittelbarkeit. Insofern ist Philosophische Anthropologie nicht zu verwechseln mit der Philosophie der sprachlich-intersubjektiven Konstitution des Menschen.

Exzentrische Positionalität deckt sich auch nicht mit „*Dezentrierung des Subjekts*“ durch „*Struktur*“, der Schlüsselformel des Strukturalismus. Gegen die spiegelnde Selbstvergewisserung setzt hier das Denken über den Menschen bei den anonymen produzierten, unbewussten „Medien“ an, als deren Struktureffekt er erscheint. Das Leitmodell ist hier nicht die gesprochene Sprache, sondern die Sprache als Struktur, als Schrift. Was der Mensch ist, blitzt zwischen den Stäben der Buchstaben auf, den buchstäblichen Ordnungen sich ordnender Diskurse und Einschreibungen. Naturmomente des Menschen tauchen jenseits dieser Strukturen nicht auf, die Körper der „Historischen Anthropologie“ des strukturalistischen Blicks sind voll geschriebene, mit Codierungen gespickte Flächen. Insofern ist das Ich als eine unmittelbar mit dem Körperlichen verbundene Instanz eine sozial gemachte Konstruktion. Exzentrische Positionalität ist demgegenüber als Bedingung der Möglichkeit von „Struktur“ gedacht, als „vermittelte Unmittelbarkeit“, wobei es wegen des positionalen Momentes kategorial keine Strukturen ohne „Verkörperung“, ohne „Rezentrierung“ (Krüger) geben kann, in denen die Zuschreibungen einverleibt werden, von denen sie aber auch abgeschüttelt werden, weil vom exzentrischen Blickpunkt aus einsichtig wird, dass in der „Struktur“ die intendierte „adäquate“ Expression wegen ihrer „Vermitteltheit“ nicht erreicht werden konnte: Eine neue Strukturierungs-

initiative hebt als neue Geschichte an. Insofern ist Philosophische Anthropologie grundsätzlich verschieden von Strukturalismus und Historischer Anthropologie.<sup>51</sup>

Exzentrische Positionalität bedeutet schließlich auch etwas anderes als die Autopoiesis „kommunikativer Systeme“, aus der die Systemtheorie die menschlichen Angelegenheiten her rekonstruiert. Demzufolge sind soziale Systeme emergente Kommunikationszusammenhänge, die – sich selbst beobachtend – das Problem doppelter Kontingenz (der Unabsehbarkeit offener Erwartungserwartungen zwischen ...), dem sie entspringen, lösen, indem sie es „marginalisieren“ – die „Menschen“ zur Umwelt ihrer ausschnittshaften Kommunikationssysteme machen. Auf die so jenseits der Sinn-Grenze hockenden Körper und Seelen greifen die sozialen Systeme je passend zu ihren Selektionsofferten von Fall zu Fall in Form „symbiotischer Mechanismen“ zurück: Wahrnehmungen, Gefühle, Sexualität, Gewalt etc. Gegenüber dem cartesianischen Zug der systemtheoretischen Kategorien, „Sinn“ und „Sinnlichkeit“ entkoppelt vorzustellen, setzt „exzentrische Positionalität“ kategorial mit der Ebenenverklammerung ein: „Leben birgt Existenz als eine seiner Möglichkeiten“ (Plessner), so wie exzentrische Positionalität das sich beobachtende kommunikative System als eine ihrer Möglichkeiten enthält. Von der Art der Kategorienbildung her kann exzentrische Positionalität nicht durch kommunikative Systeme Phänomenen zugeschrieben werden<sup>52</sup>, sondern kommunikative Systeme finden exzentrische Positionalität als elementaren Befund in Phänomenen vor<sup>53</sup>, bringen sie zur Entfaltung und lehnen sich an deren positionalen Potentiale und Grenzen an. Insofern ist Philosophische Anthropologie von Systemtheorie verschieden.

Durch das Nadelöhr der Kategorie „exzentrische Positionalität“, im Kontrast mit Schlüsselkategorien anderer Denkansätze, tritt Philosophische Anthropologie als originärer, unverwechselbarer Denkansatz hervor. Philosophische Anthropologie schlägt eine charakteristische Linienführung der Forschung, eine bestimmte Art der Durchordnung von Phänomen vor.<sup>54</sup> Nur die Andersartigkeit, nicht eine Überlegenheit ist damit hier behauptet. Kritik durch andere Denkansätze und die Kombinierbarkeit mit ihnen wird durch die Identifizierbarkeit der Philosophischen Anthropologie überhaupt erst systematisch möglich.

<sup>51</sup> Zu den Möglichkeiten historisch-anthropologischer Rekonstruktion entlang der Kategorie „exzentrische Positionalität“ vgl. Lawrence Scott Davis, *The eccentric structure of shamanism: An ethnography of Taiwanese Ki-Thong, with reference to the philosophical anthropology of Helmuth Plessner*, Harvard University 1992.

<sup>52</sup> Gesa Lindemann, *Doppelte Kontingenz und reflexive Anthropologie*, in: *Zeitschrift für Soziologie*, Jg. 28, H. 3, Juni 1999, S. 165-181. – Eine von Plessner aus gedachte Verbindung zwischen exzentrischer Positionalität und sozialen Systemen bei Konrad Thomas, *Zwischen Ruhe und Taumel. Zum Verhältnis von Plessners Philosophischer Anthropologie und Luhmanns Systemtheorie* (Typoskript Göttingen 1985).

<sup>53</sup> Robert Spaemann, *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen „etwas“ und „jemand“*, Stuttgart 1986. – Ähnlichkeiten mit dem Problemhintergrund von Plessners „exzentrischer Positionalität“ bis in die Terminologie hinein bei Thomas Nagel, *Der Blick von nirgendwo* (1986), Frankfurt a. M. 1992.

<sup>54</sup> „Exzentrische Positionalität“ wäre zusätzlich als interne Identifizierungs- und Differenzierungsformel zu bewahren, die Zugehörigkeit von Denkern zum Denkansatz im Einzelnen sichtbar macht.