

**Selbstbestimmte Unbestimmtheit**

**Zum Begriff des Menschen in den Philosophien Baruch de Spinozas und  
Helmuth Plessners**

**Dissertation zur Erlangung des akademischen  
Grades Doktor der Philosophie (Dr. phil.)  
Vorgelegt im Fachbereich Geistes- und Kulturwissenschaften  
(Institut für Philosophie) der Universität Kassel**

**von:**

**Johannes Hocks**

**Kassel, 12.09.2018**

Erstgutachter: Prof Dr. Dr. Kristian Köchy  
Zweitgutachterin: Dr. Francesca Micheli  
Tag der Disputation: 16.04.2019

**Für Albrecht.**

**Du fehlst.**

Ich widme diese Arbeit meinem Vater, dessen Tod in ihre Entstehungszeit fiel.  
Sein Mut, im Angesicht des Endes trotz schwerer Krankheit selbstbestimmt zu leben und zu  
sterben, gibt ihr die Thematik vor.

Sie schöpft sich aus der Unergründlichkeit der Trauer über den Verlust.

The dissertation *Selbstbestimmte Unbestimmtheit – Zum Begriff des Menschen in den Philosophien Spinozas und Plessners* aims at drawing a so far academically unnoticed connection between Baruch de Spinoza's and Helmuth Plessner's philosophies. Central to the dissertation will be the concept of man, which, as argued in the main thesis, the two philosophers determine as an entanglement (*Verschränkung*) of the finite body and infinite potential. This determining, however, is not viewed as static, but as a process of mediation, albeit not the dissolution of a 'radical difference', to use Josef König's expression. This radical difference consists between finity and infinity. The general unity that emerges from this mediation, the concept of man, thereby becomes tangible as the difference of the difference of finity and infinity – a unity of incommensurate, independent spheres that assert their independence solely through each other. The present dissertation will unfold its interpretation along the argumentative structure of Spinoza's *Ethik* and Plessner's *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, their main works. The natural philosophies that form the basis of these works are understood as alternatives to dualistic conceptions like for instance the Cartesian as well as one-sidedly materialistic and idealistic ideologies, because Spinoza's and Plessner's common ground lies in the effort to establish the body as an equal object of philosophy as the mind as well as in a theory of expression that comes along with this coordination and which unfolds up to the concept of man in the complete texts of the works referred to. Of crucial importance is thereby the insight, in accordance with the notion of immanence, that there is nothing beyond expression, but rather that everything that is, is an expression of something – expression of itself or expression of another. This understanding of expression suggests a classical interpretation of Spinoza's and Plessner's confirmatory ontology at first, which must be subordinated to logic though – in the fundamental sense that logic is the discipline that is able to distinguish between being and thought and thus enables whatever kind of ontology. Each expression becomes visible as a result of an act of thinking, without thereby being suspended in thought, insofar as this thinking in *Ethik* and *Stufen* remains related to the body as its object. In relation to this, the central thesis of the dissertation can be formulated more precisely: If man understands himself as generating an expression, he becomes aware of himself as an infinite potential, but always remains fixed in his finite body limited by other bodies. Based on this concept of man as an entanglement of finite body and infinite potential, this dissertation concludes with a definition of self-determined indeterminacy, which sees every act of self-determination of man as sustained by his indeterminacy, while at the same time disclosing this indeterminacy itself as theoretical (self-)determination of man.

Die Dissertationsschrift *Selbstbestimmte Unbestimmtheit – Zum Begriff des Menschen in den Philosophien Spinozas und Plessners* stellt sich die Aufgabe, eine in der Forschung unbeachtete Verbindung zwischen Baruch de Spinozas und Helmuth Plessners Philosophien zu explizieren. Im Fokus steht dabei der Begriff des Menschen, den beide Philosophen, so die zentrale These der Dissertation, als Verschränkung von endlichem Körper und unendlichem Vermögen bestimmen, wobei dieses Bestimmen nicht statisch gedacht, sondern als Prozess der Vermittlung, wohlgermerkt nicht der Aufhebung, eines, um mit Josef König zu reden, radikalen Unterschieds zu verstehen ist. Dieser radikale Unterschied ist derjenige zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit. Die in der Vermittlung entstehende übergreifende Einheit, der Begriff des Menschen, wird so als Unterschied des Unterschieds von Endlichkeit und Unendlichkeit fassbar – eine Einheit unvereinbarer, selbstständiger Sphären, die ihre Selbstständigkeit nur durch die jeweils andere behaupten können. Ihren Weg nimmt die vorgelegte Interpretation entlang der argumentativen Struktur der Hauptschriften Spinozas und Plessners, *Ethik* und *Die Stufen des Organischen und der Mensch*. Die diesen zu Grunde liegenden Naturphilosophien werden dabei als Alternative zu dualistischen Konzeptionen, etwa der cartesischen, sowie zu einseitig materialistischen wie auch idealistischen Weltdeutungen verstanden, denn ihre Gemeinsamkeit liegt in dem Versuch, den Körper als dem Geist gleichberechtigten Gegenstand der Philosophie zu etablieren, sowie einer mit dieser Koordination gegebenen Theorie des Ausdrucks, die sich über den gesamten Text der genannten Werke bis hin zum Begriff des Menschen entwickelt. Von großer Bedeutung ist dabei die Einsicht, dass, getreu dem Gedanken der Immanenz, kein Jenseits des Ausdrucks möglich ist, sondern vielmehr alles, was ist, Ausdruck von etwas ist – Ausdruck seiner selbst oder Ausdruck eines anderen. In diesem Verständnis des Ausdrucks deutet sich zunächst eine klassische Interpretationen Spinozas und Plessners bestätigende Ontologie an, die jedoch der Logik unterstellt werden muss – und zwar in dem fundamentalen Sinne, dass die Logik diejenige Disziplin ist, die Sein und Denken zu unterscheiden im Stande ist und damit eine wie auch immer geartete Ontologie erst ermöglicht. Jeder Ausdruck wird dadurch sichtbar als durch einen Akt des Denkens hervorgebracht, ohne dass er damit im Denken aufgehoben wäre, insofern dieses Denken in *Ethik* und *Stufen* bezogen bleibt auf den Körper als seinen Gegenstand. Damit zusammenhängend kann die zentrale These der Dissertation klarer ausformuliert werden: Wenn der Mensch sich als einen Ausdruck hervorbringend begreift, wird er sich seiner selbst als unendliches Vermögen gewahr, bleibt jedoch darin stets verwiesen auf seinen endlichen durch andere Körper begrenzten Körper. Ausgehend von diesem Begriff des Menschen als Verschränkung von endlichem Körper und unendlichem Vermögen, schließt die Dissertation mit einer Definition der Selbstbestimmten Unbestimmtheit, die jeden Akt der Selbstbestimmung des Menschen als von einer Unbestimmtheit desselben getragen sieht, diese Unbestimmtheit jedoch selbst noch als theoretische (Selbst-)Bestimmung des Menschen ausweist.

## Verzeichnis der Abkürzungen

### Baruch de Spinoza

|            |  |
|------------|--|
| <b>AR</b>  | <i>Algebraische Berechnung des Regenbogens</i>                                 |
| <b>AVV</b> | <i>Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes</i>                         |
| <b>B</b>   | <i>Briefwechsel</i>  |
| <b>DPP</b> | <i>Descartes Prinzipien der Philosophie in geometrischer Weise dargestellt</i> |
| <b>E</b>   | <i>Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt</i>                              |
| <b>KT</b>  | <i>Kurzer Traktat über Gott, den Menschen und dessen Glück</i>                 |
| <b>TPT</b> | <i>Politisch-theologischer Traktat</i>   |
| <b>PT</b>  | <i>Politischer Traktat</i>   |

### Helmuth Plessner

|            |   |
|------------|---|
| <b>EdS</b> | <i>Einheit der Sinne. Grundlinien einer Ästhesiologie des Geistes</i>           |
| <b>LuW</b> | <i>Lachen und Weinen. Eine Untersuchung der Grenzen menschlichen Verhaltens</i> |
| <b>MuN</b> | <i>Macht und Menschliche Natur</i>  |
| <b>SdO</b> | <i>Die Stufen des Organischen und der Mensch</i>                                |

### Andere

|                  |   |
|------------------|---|
| <b>A</b>         | <i>René Descartes: Abhandlung über die Methode, richtig zu denken und Wahrheit in den Wissenschaften zu suchen</i>  |
| <b>BdI</b>       | <i>Josef König: Der Begriff der Intuition</i>   |
| <b>E I-III</b>   | <i>Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaft I-III</i>   |
| <b>GPR</b>       | <i>Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse</i>                               |
| <b>KdU</b>       | <i>Immanuel Kant: Kritik der Urteilkraft</i>  |
| <b>KrV</b>       | <i>Immanuel Kant: Kritik der reinen Vernunft</i>  |
| <b>M</b>         | <i>René Descartes: Meditation über die Grundlagen der Philosophie mit sämtlichen Einwänden und Er widerungen</i>  |
| <b>PdG</b>       | <i>Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Phänomenologie des Geistes</i>  |
| <b>P</b>         | <i>René Descartes: Die Prinzipien der Philosophie</i>   |
| <b>SuD</b>       | <i>Josef König: Sein und Denken</i>   |
| <b>SuZ</b>       | <i>Martin Heidegger: Sein und Zeit</i>  |
| <b>VG I-III</b>  | <i>Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I-III.</i>  |
| <b>WdL I-III</b> | <i>Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Wissenschaft der Logik I-III</i>  |
| <b>WMF</b>       | <i>Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände.</i> |

## Inhaltsverzeichnis

|  |              |
|--|--------------|
| <b>1. Einleitung</b>   | <b>S.1</b>   |
| <b>2. Spinoza: Naturphilosophie und Theorie des Ausdrucks</b>  |              |
| <b>2.1. Die Grundprobleme der Interpretation</b>               | <b>S.15</b>  |
| 2.1.1. Unabänderlichkeit und Freiheit                          | <b>S.16</b>  |
| 2.1.2. Freie Gesellschaft und freies Individuum                | <b>S.20</b>  |
| 2.1.3. Parallelismus und Monismus                              | <b>S.26</b>  |
| <b>2.2. Spinozas Kritik des Telos</b>                          | <b>S.33</b>  |
| 2.2.1. Der Appendix  | <b>S.33</b>  |
| 2.2.1.1. Kurzer Exkurs: Kant über Zweck und Fehler             | <b>S.36</b>  |
| 2.2.2. Willensfreiheit und Vollkommenheit                      | <b>S.40</b>  |
| <b>2.3. Spinozas Weg zum Körper</b>                            | <b>S.49</b>  |
| 2.3.1. Ästhetik, Norm und Körper                               | <b>S.49</b>  |
| 2.3.1.1. Kurzer Exkurs: Descartes über cogito und Existenz     | <b>S.52</b>  |
| 2.3.2. Attributiver Unterschied                                | <b>S.56</b>  |
| 2.3.3. Existenz und Körper                                     | <b>S.61</b>  |
| <b>3. Plessner: Naturphilosophie und Theorie des Ausdrucks</b> |              |
| <b>3.1. Die Offenheit der Zugänge</b>                          | <b>S.66</b>  |
| 3.1.1. Bezüge und Textimmanenz                                 | <b>S.69</b>  |
| 3.1.2. Natur und Geschichte in der Textimmanenz                | <b>S.72</b>  |
| 3.1.3. Natur und Geschichte in den Bezügen                     | <b>S.77</b>  |
| <b>3.2. Plessners Revision des Cartesianismus</b>              | <b>S.86</b>  |
| 3.2.1. Das zweite Vorwort                                      | <b>S.86</b>  |
| 3.2.1.1. Kurzer Exkurs: Kant und die Logik des Lebens          | <b>S.90</b>  |
| 3.2.2. Der Gegenstand der Lebensphilosophie                    | <b>S.97</b>  |
| <b>3.3. Plessners Weg zum Körper</b>                           | <b>S.106</b> |
| 3.3.1. Abbau des Cartesianismus auf die Erscheinung            | <b>S.106</b> |
| 3.3.1.1. Kurzer Exkurs: Descartes über Innen und Außen         | <b>S.109</b> |
| 3.3.2. Die Wendung zum Objekt                                  | <b>S.113</b> |
| 3.3.3. Aspektiver Unterschied                                  | <b>S.119</b> |

|  |              |
|--|--------------|
| <b>4. Zwischenansicht</b>  | <b>S.129</b> |
| <b>5. Spinoza: Theorie des Ausdrucks und der Begriff des Menschen</b>  |              |
| <b>5.1.Vom Körper zum Menschen</b>   | <b>S.134</b> |
| 5.1.1. Die Idee des Körpers  | <b>S.134</b> |
| 5.1.2. Die Idee der Idee: Vom Parallelismus zur Selbstbezüglichkeit<br>des Denkens   | <b>S.141</b> |
| 5.1.3. Conatus und Affekttheorie: Die Selbstbezüglichkeit des<br>Denkens und der Körper  | <b>S.158</b> |
| 5.1.4. Scientia intuitiva und das Verhältnis von Mensch und Gott   | <b>S.170</b> |
| <b>6. Plessner: Theorie des Ausdrucks und der Begriff des Menschen</b>   |              |
| <b>6.1. Vom Körper zum Menschen</b>  | <b>S.193</b> |
| 6.1.1. Gestalt, Ganzheit und Grenze  | <b>S.193</b> |
| 6.1.2. Modale, Potentialität und Positionalität  | <b>S.206</b> |
| 6.1.3. Positionalitätsformen   | <b>S.223</b> |
| 6.1.4. Die Exzentrizität und die anthropologischen Grundgesetze  | <b>S.236</b> |
| <b>7. Der Begriff des Menschen und die Entfaltung der <i>Selbstbestimmten</i><br/><i>Unbestimmtheit</i> auf seiner Grundlage</b> |              |
| <b>7.1. Bestimmung des Begriffs des Menschen nach Spinoza und Plessner</b>   | <b>S.251</b> |
| <b>7.2. Die <i>Selbstbestimmte Unbestimmtheit</i> im Unterschied zu<br/>        anderen Formen der Unbestimmtheit</b>            | <b>S.256</b> |
| <b>Literaturverzeichnis</b>  | <b>S.275</b> |



## **1. Einleitung**

Mit der angestrebten Untersuchung der Hauptwerke Baruch de Spinozas und Helmut Plessners in Richtung einer Definition des Begriffs der *Selbstbestimmten Unbestimmtheit*<sup>1</sup> unter dem Gesichtspunkt ihrer Philosophien des Menschen, geht die vorliegende Arbeit einer bisher in der Forschungsliteratur nicht beachteten Spur nach: Dass Plessner Josef Königs Dissertation *Der Begriff der Intuition* als wichtige Inspirationsquelle für seine Schrift *Die Stufen des Organischen und der Mensch*<sup>2</sup> nennt, findet immer wieder Beachtung, wenngleich systematische Ausarbeitungen zu diesem Sachverhalt nur selten durchgeführt wurden<sup>3</sup>. König wiederum nennt Spinoza in seiner Arbeit als einen unter anderen Autoren, die ihm „zu einer gesicherten Definition des Begriffs der Intuition“ verhelfen (BdI, S.40). Er begreift Spinoza dort in einer Reihe von Philosophen, die er der spekulativen Denktradition zuordnet, welche er der kritisch-kantischen gegenüberstellt. Dass Spinoza für König einer unter anderen ist, die sein Denken inspirieren, lässt die hier getroffene Auswahl zunächst beliebig erscheinen. Zudem liegen die Unterschiede zwischen Spinoza und Plessner recht klar auf der Hand, ein kurzer Blick in die Hauptwerke beider Philosophen reicht aus, um sich dessen zu vergewissern: Spinoza hat die *Ethik* in geometrischer Ordnung abgefasst und beginnt, so die gängigen Interpretationen, mit einer ultra-rationalistischen Ontologie, die dann die Stadien einer Erkenntnistheorie und Affektlehre durchläuft. Plessner setzt in den *Stufen* bei einer ideengeschichtlichen Abhandlung zum Cartesianismus an und liefert darauf aufbauend eine Anthropologie, die sich aus der Bestimmung des Lebendigen entwickelt und die über Pflanze und Tier schließlich zum Menschen kommt. Damit könnte sich die Frage nach einer Ähnlichkeit erledigt haben. Doch drängt sich bei der Lektüre Spinozas wie Plessners vor jeder Konkretion eine Gemeinsamkeit auf: Am Ende ihrer Hauptwerke, der *Ethik* und der *Stufen*, steht ein entwickelter Begriff des Menschen, der sich aus zwei Seiten zusammensetzt: Der Mensch ist sowohl endlicher Körper als auch unendliches Vermögen, und zwar in Form einer wechselseitigen Bedingung zweier Pole, wie auch in unversöhnlicher Unterscheidung derselben. Wesentlich verdankt sich dieser Gedanke einer Analogie beider Werke, deren Explikation sich die vorliegende Arbeit in weiten Teilen widmen wird: Leben in der Philosophie Plessners und Substanz in der Philosophie Spinozas

1 Diese Wendung erscheint hier als loser Aufgriff jenes bestimmt-unbestimmten, das nach Georg Misch der Philosophie Wilhelm Diltheys wesentlich ist und überdies dem Unergründlichen nahe steht (vgl.: Misch 1967, S.49). Die Darstellung im Schlusskapitel dieser Arbeit wird in dieser Angelegenheit erhellend wirken.

2 Im Folgenden mit *Stufen* abgekürzt.

3 Beispielhaft kann hier das Werk Volker Schürmanns genannt werden, in dem die Beziehung von König und Plessner immer wieder eine Rolle gespielt hat (vgl. etwa: Schürmann 2002).

teilen ein wesentliches Merkmal, und zwar hervorbringend im Sinne einer Expressivität zu sein – d.h. mit anderen Worten, dass die vorliegende Arbeit einer Theorie des Ausdrucks Rechnung trägt, welche den Menschen gleichursprünglich in seiner körperlich-existentialen Verfasstheit, sowie seinem expressiven Vermögen denkt. Aus dieser Struktur wird sich im Abschluss der Begriff der *Selbstbestimmten Unbestimmtheit* ergeben. Um dort hin zu gelangen, ist eine Rekonstruktion der benannten Hauptwerke im Lichte ihrer anthropologischen Dimensionen nötig.

Die Tatsache, dass eine Untersuchung, wie die hier angestrebte, bisher auf sich warten ließ, ist umso erstaunlicher angesichts der schon bei der ersten, vorsichtig in die Tiefe tastenden Lektüre aufkommenden Ahnung, die vielleicht, auf die einfachste Formel gebracht, so ausgedrückt werden könnte: Sowohl Spinoza als auch Plessner wählen einen in seiner jeweiligen, spezifischen Form sich ähnelnden naturphilosophischen Ansatz, der in enger Verbindung mit ihrer Anthropologie steht. Das, was schnell als Pantheismus oder simplifizierende Naturphilosophie abgetan werden könnte, stützt sich nicht auf eine All-Einheit, die solche Kritik unterstellen müsste, sondern auf ein sich in sich selbst unterscheidendes Ganzes, in dem der Mensch seinen Ort allererst zu bestimmen hat, gleichwohl er schon immer in der Welt vorkommt. Und als eine solche Ortsbestimmung entpuppt sich diese Philosophie selbst – also als das menschliche Projekt, den eigenen Welt- und Selbstbezug (mithin das eigene Leben) zu verstehen, das Hand in Hand geht mit der Entfaltung des Vermögens des Menschen im Sinne seiner Ermächtigung. Dies bedarf einer weitergehenden Explikation, die gleichzeitig das Themenfeld auf bestimmte Begriffe, Theoreme, Passagen einschränkt. Um auch in der Textfülle einen Rahmen abzustecken, werden vor allem die *Ethik* und die *Stufen* besprochen, insofern sich hier die Theorie des Menschen, wie sie Spinoza und Plessner entwickeln, in größter Verdichtung und Ausführlichkeit finden lässt.

Mit der vorliegenden Arbeit wird der Versuch gemacht, die Entfaltung der genannten zwei Seiten des Begriffs des Menschen innerhalb der Hauptwerke Spinozas und Plessners im Ausgang von deren naturphilosophischen Ansatz entlang der Theorie des Ausdrucks nachzuvollziehen. Um eine konkretere Darstellung zu ermöglichen, sei zunächst angemerkt, dass beide Denker der Traditionslinie der spekulativen Philosophie zuzuordnen wären, welche in einer von König klar benannten Grundfigur fundiert ist: „Einheit in der Mannigfaltigkeit, Mannigfaltigkeit in der Einheit und Einheit von Einheit und Mannigfaltigkeit“ (BdI, S.89). Zweifelsohne kreist das abendländische Denken wesentlich um die Frage nach dem Verhältnis von Einheit und Mannigfaltigkeit, dem Einen und dem Vielen, der Substanz und ihren Eigenschaften etc., doch zeichnet sich spekulative Philosophie dadurch aus, eine übergreifende Einheit von Einheit und Mannigfaltigkeit einzuführen.<sup>4</sup>

---

4 Josef König greift diese Figur später in seiner Schrift *Sein und Denken* wieder auf. Dort heißt es in Bezug auf Kants Feststellung, dass die Allheit die Vielheit als Einheit betrachtet sei: „Was Kant im Grunde und ihm selbst verborgen sagt, wenn er die Allheit aus einer "Verbindung" von Einheit und Vielheit hervorgehen läßt, ist: daß die Allheit die

Ist im Folgenden immer wieder von spekulativem Potential und Vermittlung die Rede, dann im Zeichen dieser übergreifenden Einheit, in der zwei unterschiedene Seiten vermittelt sind. Über diese Struktur können *Ethik* und *Stufen* nun zunächst schematisch anhand von vier Punkten, die dann genauer erklärt werden sollen, aufeinander bezogen werden: 1. Es gibt ein Ganzes (oder eine Einheit), auf das die Teile des Ganzen verweisen – bei Plessner ist dieses Ganze der Organismus, jedoch nur in dem Sinne, dass seine Erscheinungsweise als Ausdruck seiner Lebendigkeit befragbar ist; bei Spinoza ist die Substanz zweifelsohne dieses Ganze. 2. Das Ganze ist wiederum in seinen Teilen und nicht außerhalb derselben – der Organismus ist für Plessner durch die Grenzrealisierung als Akt und Ausdruck erst Organismus; für Spinoza sind die Modi Ausdruck der Substanz und die Substanz nicht einfach außerhalb der Modi. 3. Es gibt eine übergreifende Einheit vom Ganzen und seinen Teilen und diese Einheit ist wiederum nicht einfach übergeordnet oder jenseits dessen zu suchen – Exzentrizität bezeichnet für Plessner einen nicht-Ort, aber kein Jenseits, von dem aus der Mensch sich selbst als exzentrisches Lebewesen begreift; ebenso ist für Spinoza die Substanz immanent und der Mensch als endlicher erkennt sie in ausgezeichneter Weise, indem er sich in ihr erkennt. 4. Letztere übergreifende Einheit ist wiederum, und das ist etwas besonderes innerhalb der Tradition der spekulativen Philosophie, bei Spinoza und Plessner von einer menschlichen Position aus sichtbar, die nicht per se dem Menschen als verwirklichte zukommt, sondern als notwendige Möglichkeit von ihm verwirklicht werden muss – in der Verwirklichung spricht sich zugleich das höchste Vermögen des Menschen aus.<sup>5</sup>

---

Einheit von Einheit und Vielheit ist, eine Einheit also Entgegengesetzter und näher die Einheit ihrer selbst und der Vielheit“ (SuD, S.123). In einer Fußnote zum betreffenden Absatz heißt es weiterhin: „Der Sache nach sagen wir damit nichts anderes als daß ein Spiegel als solcher selber das Eine ist, in welchem es und sein Anderes Unterschiedene (διάφορα) sind“ (SuD, S.123). Bei aller Vorsicht und unter Hinweis darauf, dass König in einem späteren Aufsatz die philosophischen Titel (Gott etc.) als Spiegel bezeichnet (vgl.: König 1937, S.21), kann behauptet werden, dass im Falle Spinozas und Plessners im Begriff Mensch die Darstellung der Einheit von Einheit und Vielheit ähnlich einem solchen Spiegel, wie ihn König vorstellt, vollzogen wird.

- 5 Davon kündigt Plessner Ausspruch, der Mensch müsse sich erst zu dem machen, was er sei, sowie Spinozas Schlussbemerkung in der *Ethik*, die dem Leser zu verstehen gibt, dass der Weg zur Glückseligkeit, allererst gegangen werden müsse, um zu bemerken, dass er möglich sei. Dieser zutiefst antifatalistische Zug – dem Glück und dem gelingenden Leben die Möglichkeit, wirklich zu sein, nicht abzusprechen – ist in den Philosophien Plessners und Spinozas mit einem radikal demokratischen Ansatz verschränkt und qualifiziert gerade dadurch die vorliegende Arbeit als absolut dringliche in einer Zeit, in der Demokratie und Glücksversprechen erneut oder vielmehr unausgesetzt in den Dienst genommen werden von einer große Erfolge feiernden reaktionären Politik. Es wäre zynisch zu Spinoza und Plessner zu promovieren, wahrscheinlich überhaupt ernsthaft zu philosophieren, und nicht darauf zu reagieren – beide Philosophen zeichnen sich gerade dadurch aus, dass sie Philosophie nicht von den politisch-historischen Bedingungen, unter denen sie verfasst ist, abtrennen und vielmehr eine Politisierung der Philosophie einfordern. Der hier zu erarbeitende Begriff der *Selbstbestimmten Unbestimmtheit* steht im Zeichen dieser Forderung und setzt den benannten, bedenklichen und unmöglich zu übergehenden reaktionären Tendenzen den demokratischen Gedanken der Selbstbestimmung entgegen, der unablösbar ist von der Unbestimmtheit, die von ihm hervorgebracht wird und die ihn zugleich trägt – diese Struktur findet im Begriff des Menschen unter dem Aspekt der Frage nach dessen Leben in der Philosophie Spinozas und Plessners ihren höchsten und klarsten Ausdruck.

Zu 1.: Die in der antiken Philosophie aufkommende Idee einer Einheit, nach der sich die Teile wie in einem Kraftfeld richten, bleibt als Merkmal philosophischen Denkens auch in der Moderne erhalten. Dies gilt auch für das Spinozas und Plessners. Es steht sicher außer Frage, dass im Falle des ersteren die Einzeldinge (Modi) nur begriffen werden können, wenn sie von der Substanz her bestimmt bzw. als in dieser seiend und sie ausdrückend gefasst werden (erster Teil, Lehrsatz 18). Von dieser Seite genommen, herrscht ein klares, eben substantielles Abhängigkeitsverhältnis der Modi von der Substanz, deren Ausdruck sie sind. Plessner setzt anders als Spinoza zunächst kein substantielles Sein, das die Welt als ganze umfassen würde, gleichwohl es ihm auf eine Beschreibung der phänomenalen Wirklichkeit als solcher und daran anschließend der lebendigen Erscheinungen ankommt. Die Exzentrizität, zentrale Kategorie der *Stufen*, ist erst aus der im Zuge dieser Beschreibung am organischen Körper sich entwickelnden Theorie des Ausdrucks verständlich. Die Ganzheit fungiert dabei als strukturierendes Moment innerhalb der Darstellung der Modale. Ausgehend von der Differenz zwischen den zwei Fällen der Grenze, entfalten sich die wesentlichen Eigenschaften organischen Daseins als Weisen der Erscheinung, mithin Ausdrücke der Lebendigkeit bis hin zur Exzentrizität unter dem Gesichtspunkt einer sie umfassenden Einheit.

Zu 2.: Modi und Substanz stehen in Spinozas *Ethik* in einem Ausdrucksverhältnis zueinander. Sie sind nicht voneinander ablösbar (dies wird sich gleich unter 3. und 4. noch weiter erschließen, da die substantielle Trennung nicht oder jedenfalls nicht eindeutig für den menschlichen Geist zu gelten scheint). Wichtig ist hier vor allem das Faktum, dass die Substanz sich in den Modi ausdrückt; und dies zu tun, ist ihr wesentlich, ebenso wie es den Modi wesentlich zukommt, die Wirkungsmacht der Substanz auszudrücken. Ist aber die Substanz nichts anderes als ihre Macht, die Modi als Ausdruck zu verursachen (erster Teil, Lehrsatz 11 sowie die zugehörigen Anmerkungen und Beweise), dann ist sie, so die Schlussfolgerung, auch nicht außerhalb der Modi – Gott ist immanent. Für Plessner gehört es zum Wesenszug eines Organismus, dass er seine Grenze realisiert. Diese Grenzrealisierung ist die Grundlage auf der die Modale sich als Kategorien des Ausdrucks des Lebendigen am Körper entfalten. Organismen, inklusive des Menschen, werden von Plessner über ihr Charakteristikum, expressiv zu sein, begriffen, wobei schon die Grenzrealisierung selbst einen expressiven Akt des Lebewesens darstellt.

Zu 3.: Bei Spinoza ist die übergreifende Einheit dargestellt in der Selbstbeziehung Gottes, die zwar bereits im ersten Teil in ganz abstrakter Form schon auftaucht, aber zum Ende ausdifferenzierter erscheint – als Liebe Gottes zu sich selbst etc.. Diese Liebe wäre nicht möglich, wenn Gott nicht von sich unterschieden und zugleich mit sich identisch, also eben in sich unterschiedene Einheit wäre. In dieser Einheit wird sich das expressive Vermögen selbst sichtbar – und zwar in der Verschränkung mit einem endlichen Modus, dem Körper.

Aus letzterer, übergreifender Einheit ergibt sich bei Plessner bereits ein „*exzentrischer Mittelpunkt*“ des Positionsfeldes (SdO, S.265), der vorerst allgemein für alle Positionalitätsformen gelten soll. In dieser Einheit ist das expressive Vermögen des Menschen ihm selbst sichtbar – und zwar in seiner Erscheinungsweise am endlichen Körper.

Zu 4.: Die Besonderheit gegenüber anderen Formen spekulativen Denkens wurde bereits mit dem menschlichen Standpunkt bezeichnet, den die übergreifende Einheit darstellt. So ist die Selbstbeziehung Gottes als Liebe zu sich selbst für Spinoza nur vermittelt durch den Menschen möglich – dieser hat, obwohl er ein Modus ist, Anteil an dem unendlichen, substantiellen Sein Gottes. Schon Schelling gibt bereits den wichtigen Hinweis, aus dem er gleichwohl die falschen Schlüsse zieht, dass für Spinoza Gott durch den Menschen von sich getrennt ist (vgl.: WMF, S.17). Nicht gesehen hat er, dass der grundlegende attributive Unterschied (Denken und Ausdehnung) im menschlichen Standpunkt zur Einheit vermittelt wird, gerade dadurch dass der Mensch in der *scientia intuitiva* Anteil am unendlichen Verstand Gottes und somit an dessen expressiven Vermögen hat.<sup>6</sup>

Im Falle des Menschen ist für Plessner mit dem „*exzentrischen Mittelpunkt*“ die Selbstgegebenheit oder exzentrische Positionalität bezeichnet. Erst in ihr realisiert sich diese Einheit, und zwar gerade in Form der Einheit per Hiatum. Der Hiatus ist bereits im Doppelaspekt und der Grenze des zweiten Falls angezeigt. Er bildet den grundlegenden Unterschied, an dem entlang menschliches Dasein als gebrochene, unterschiedene Einheit und in dieser Einheit als Unterschied des Unterschieds verständlich wird. Ebenso wird bereits der Ansatz der Beschreibung Plessners als menschlicher klassifiziert, weil klar wird, dass erst von der Exzentrizität aus eine Darstellung organischen Lebens und phänomenaler Welt erfolgen konnte. Die Welt erscheint darin nicht als göttliche sondern menschliche.

---

6 Folgt man dem Immanenzgedanken ist dieser Verstand aber nicht ein Jenseits, sondern ein nicht-Ort, bei Plessner utopischer Standort, von dem aus der Mensch wie die Welt dem Menschen als unterschiedene Einheit oder Unterschied des Unterschieds erscheint. Es sei noch lediglich unterstreichend in Bezug auf diesen nicht-Ort und dessen Beziehung zum Parallelismus an dieser Stelle an den Gedanken der projektiven Geometrie erinnert, dass zwei Parallelen sich in der Unendlichkeit schneiden müssen.

Dass diese Einheit jedoch, sowohl bei Spinoza als auch bei Plessner, keinen ontologischen Status einnehmen kann, liegt daran, dass sie vom Menschen realisiert werden muss – sie ist der Standpunkt, den er erst einnehmen muss. *Ethik* und *Stufen* erweisen sich von ihrem Ende her als der Prozess, in dem dieser Standpunkt bezogen wird. Dieser Gedanke führt auf eine paradoxal anmutende Struktur, die sowohl Spinoza als auch Plessner im Auge gehabt haben und die König spielerisch in einem Aufsatz mit der Wendung umschrieben hat: „Denn der Mensch ist, was er vermag“ (König 1937, S.17). Diese Bestimmung stellt die eine Seite des Begriffs des Menschen dar und ist erst von diesem aus tatsächlich verständlich, insofern der Mensch, indem er sich als Vermögen bestimmt, überhaupt erst dieses Vermögen ist. Sein Vermögen ist also, jedenfalls in *Ethik* und *Stufen*, in seiner höchsten Form die Einsicht in sein Wesen als eben dieses Vermögen – diese Einsicht ist ihm im vollen Umfang in Exzentrizität wie *scientia intuitiva* möglich. Die andere Seite, die des endlichen Körpers, schien in der Beschreibung der spekulativen Grundfigur bereits auf: Das expressive Vermögen bleibt im Ausdruck auf den Körper angewiesen, an dem es sich ausdrückt und von dem her es erst begrifflich zu fassen ist. Der Begriff des Menschen ist am Ende die Verschränkung von endlichem Körper und unendlichem Vermögen. Nicht ohne Grund wählen Spinoza und Plessner daher den Körper als Ausgangspunkt ihrer Philosophie – die vorliegende Arbeit wird ihnen darin folgen und so die körperlich-existentielle Verfasstheit des Menschen in den Blick nehmen, von der aus sich ein Erkenntnisprozess nachzeichnen lässt, der in Exzentrizität und *scientia intuitiva* als genuin menschliche Perspektive seinen Höhepunkt findet. Darin erscheint die zur Darstellung zu bringende Figur der Verschränkung von Endlichem und Unendlichem als Sprung gegenüber dem ihr vorhergehenden Prozess, insofern in ihr Unvereinbares, endliche körperlich-existentielle Verfasstheit und unendliches Vermögen, welche wesentlich verschieden sind, vereint wird.

Dass die übergreifende Einheit der Begriff des Menschen ist, wird nur vor dem Hintergrund der Rolle des Körpers in den Philosophien Spinozas und Plessners denkbar – das unendliche Vermögen bleibt somit notwendig auf den endlichen Körper sowie dieser auf jenes verwiesen: Der Mensch ist als Körper eben auch ein Modus der Substanz, ausgezeichnet dadurch, diesen Sachverhalt begreifen zu können – d.h., die Verschränkung von Endlichkeit und Unendlichkeit bedarf ihrer reflexiven Durchdringung. Diese Feststellung fordert einerseits zur näheren Bestimmung des Körpers auf, andererseits zur Konkretion der schematisch vorgezeichneten Grundfigur der spekulativen Philosophie. Ausgehend von einer allgemeinen Überlegung kann der weitere Argumentationsverlauf der vorliegenden Arbeit entlang der Rekonstruktion der zugrunde liegenden Texte dargestellt werden: Es gilt sich zunächst vor Augen zu führen, dass *Ethik* und *Stufen* die existentielle Dimension des Menschen ernst nehmen – kein allgemeines Gesetz, kein göttlicher Wille enthebt

den Menschen aus der Situation sich in der Welt vorzufinden und darin verhalten zu müssen. Dieser Sachverhalt ist, anders als bei anderen Existenzphilosophien, hier gebunden an die körperliche Verfasstheit des Menschen. Von ihr aus erschließt sich aller erst im vollen Umfang, was zuvor von der Struktur spekulativer Philosophie ausgehend über den Begriff des Menschen abstrakt bestimmt wurde. Gewonnen wird die Perspektive auf den Körper sowohl bei Spinoza als auch bei Plessner über einen noch nachzuzeichnenden, naturphilosophischen Ansatz. Ganz programmatisch heißt es bei Spinoza, dass der Fehler derjenigen, die über die Lebensweise der Menschen geschrieben haben, darin bestünde, diese nicht wie „natürliche Dinge, die den allgemeinen Gesetzen der Natur folgen, sondern Dinge, die außerhalb der Natur liegen“ behandelt zu haben (E, S.219). Und beinahe analog fasst Plessner seinen Ansatz zusammen: „Ohne Philosophie der Natur keine Philosophie des Menschen“ (SdO, S.63). Um die Natur näher bestimmen zu können, verfolgen beide Philosophen eine ähnliche Strategie, die vor allem als Auseinandersetzung mit der cartesianischen Trennung der Welt in zwei Substanzen, Denken und Ausdehnung, verstanden werden kann. Dabei gilt es zunächst zwei Begriffe hervorzuheben: Den Parallelismus bei Spinoza und den Doppelaspekt bei Plessner. Erwähnt wurde zuvor schon der attributive Unterschied von Denken und Ausdehnung. Dieser stellt Spinozas Übersetzung des cartesianischen Substanzdualismus in ein attributives Verhältnis dar – Denken und Ausdehnung sind zwei Attribute einer Substanz, Geist und Körper zwei Seiten ein und desselben Dinges und damit zwar unterschieden, aber nicht substantiell getrennt; die Einheit der beiden unterschiedenen ist damit in einem Anderen garantiert, in dem sie vermittelt werden. Nicht verschwiegen werden kann dabei eine Differenz von Parallelismus und Doppelaspekt: Letzterer wird von Plessner als Richtungsdivergenz von Innen und Außen bestimmt, um die substantielle Trennung in ein raumhaftes Verhältnis umdeuten zu können und dadurch die Positionalität aus der Raumbehauptung des Organismus bestimmen zu können – die Positionalität verdankt sich einer Vorentscheidung Plessners in der Beschreibung der phänomenalen Welt. Der Parallelismus als attributive Trennung der Substanz in Denken und Ausdehnung gibt eine solche Interpretation auf den ersten Blick nicht her. Mit der vorliegenden Arbeit wird nicht der Versuch einer Gleichsetzung differenter Begriffe unternommen, aber zweifelsohne sind sowohl Doppelaspekt als auch Parallelismus vor allem Versuche den cartesianischen Dualismus ernst zu nehmen, ihn aber zugleich aufgrund der Aporien, in die er führt, zu überwinden. Liegt das Augenmerk vor allem auf der strategischen Funktion der beiden Begriffe, ist darüber hinaus anzumerken, dass der Parallelismus zweifelsohne eine räumliche Figur ist. Nicht ohne guten Grund lässt sich Plessners Kritik des cartesianischen Alternativprinzips und die sich daran anschließende Entwicklung der Grundbegriffe von Doppelaspekt und Grenze als axiomatisches Fundament der *Stufen* verstehen. Ähnlich dem ersten Teil der *Ethik* Spinozas bemüht sich Plessner um eine Annäherung an die Natur des Körpers

und seine Beziehung zu dem, was als Innen, Geist, Idee und/oder Denken begriffen werden kann. Dies aufzuzeigen soll nach der Sichtung der Forschungsliteratur in den ersten beiden großen Abschnitten dieser Arbeit geschehen (2. und 3.). Zwei kurze Exkurse, jeweils zu Kant und zu Descartes, dienen der Profilierung des spinozanischen und plessnerschen Ansatzes, insofern dadurch ihre Ansätze klar von idealistischen Konzeptionen der Natur und des Menschen abgehoben werden können.

Die Umdeutung des Verhältnisses der von Platon bis Descartes überlieferten Begriffe von Körper und Geist, deren Gegensätzlichkeit durch Descartes eine fundamentale Radikalisierung erfährt,<sup>7</sup> bildet die Grundlage einer logisch-erkenntnistheoretischen Struktur, deren Untersuchung im Zentrum des dritten Teils dieser Arbeit stehen soll (5.), insofern sie das höchste Vermögen des Menschen kennzeichnet und diesen in besonderer Weise von allen anderen Modi abhebt. Es handelt sich dabei um die in der Forschung viel diskutierte und immer wieder neu interpretierte und bewertete *scientia intuitiva*. Spinozas dritte Erkenntnisgattung, die im fünften Teil der *Ethik* ausführlich definiert wird, soll in Verbindung gebracht werden mit den anthropologischen Grundgesetzen Plessners. Nicht umsonst spricht Plessner bereits im Titel seines Hauptwerks das Paradoxon an, dass der Mensch in die Reihe der organischen Körper gestellt werden muss, aus dieser aber gleichzeitig auf spezifische Weise herausfällt – darin gleicht seine Konzeption des Menschen der spinozanischen.

Der Weg zur *scientia intuitiva* verläuft bei Spinoza über den Parallelismus, einem ebenfalls in der Forschung oft besprochenen Problem: Körper und Geist sind von ihm, wie obig bereits angesprochen, zwar anders als von Descartes nicht als substantiell getrennt gedacht, aber doch verschieden und darin zunächst inkommensurabel – ihre äußerliche Beziehung, wie sie bei Descartes sich vorfindet, ist so überführt in die Form eines attributiven Unterschieds; zugleich aber ist die im jeweiligen Attribut, also Ausdehnung und Denken, beschreibbare kausale Ordnung identisch mit der je anderen, da sie gleichermaßen auf die Substanz bezogen werden kann. Diese stellt sich so genommen als Einheit beider dar. Daraus ergibt sich die zunächst paradoxe Situation, dass diese Trennung vor dem Hintergrund der Immanenz verstanden werden muss. Die Immanenz, für Deleuze einer der entscheidenden Gedanken Spinozas,<sup>8</sup> lässt kein außerhalb der Substanz zu, d.h. eben auch, dass jeder mögliche Unterschied, jede Differenz innerhalb der Substanz selbst liegen muss und von dieser her begriffen werden kann. So gesehen kann dieser Unterschied eben nicht mehr als fundamental oder wesensmäßig gedacht werden, sondern als relativ auf ein allen Dingen gemeinsames, nämlich dieses: Teil des Immanenzplans zu sein. Es wird sich zeigen, dass

---

7 Hierzu: „Modern philosophy begins with the categorial separation of mind and body, thought and extension“ (Mascarenhas 1998, S.92).

8 Deleuze begreift die Substanz von der Immanenz her und nicht umgekehrt (vgl.: Deleuze/ Guattari 1996, S.57).



dieser Immanenzplan die kausale Struktur einander verursachender und bewirkender Modi zu beschreiben versucht – Modi sind die endlichen Einzeldinge, zu ihnen gehören auch die Menschen. Der technische Term des Modus zeigt dessen Abhängigkeit von der Substanz an. Er ist zunächst nicht mehr als eine besondere Ausdrucksform, eine spezifische Weise der Substanz sich Ausdruck zu verleihen. Und zugleich hat er mindestens zwei Seiten – Körper und Geist, die parallel zueinander im Attribut des Denkens und der Ausdehnung die Essenz der Substanz zum Ausdruck bringen. Im Verfolgen dieser Struktur durch die verschiedenen Kapitel der *Ethik* soll die vorliegende Arbeit gleichsam die Rekonstruktion der spinozanischen Argumentation leisten, die zur *scientia intuitiva* und damit zu einem gesicherten Begriff des Menschen führt. Nach der kurzen Analyse des ersten Teils auf die logischen Gesetzmäßigkeiten (Substanz, Essenz, Modus, Ursache, Wirkung etc.) der Natur hin (2.), kommt es bei der Untersuchung des zweiten Teils vor allem auf die Axiomatik des Körpers und die Ideenlehre an (5.1.1.). Hier konkretisiert sich der Parallelismus als Problem des Erkenntnisvermögens, und zwar aus einer noch allgemeinen Perspektive, die die menschliche Existenz auszuklammern scheint. Innerhalb des Immanenzplans kommt dem Menschen eine besondere Rolle zu – die *Ethik* offenbart sich dadurch als anthropologisches Projekt. Adäquate Ideen zu haben, die es von inadäquaten zu unterscheiden gilt, scheint ein spezifisch menschliches Vermögen zu sein. Adäquat heißt, die Idee auf ihre Ursache, am Ende Gott, also die Substanz, zu beziehen. Dies gelingt dem Menschen im Abstand zu seinem eigenen Denken, der sogenannten Idee der Idee, der so genommen als Selbstbezüglichkeit des Denkens ansprechbar wird. Der Geist, zunächst bloß Idee des Körpers und dessen Affektionen, hervorgebracht durch äußere Ursachen, tritt, indem er auf die Ursachen der Ideen hin gedacht wird, in Abstand zu sich selbst – die Aktivität des Geistes in der Selbstbezüglichkeit der Ideen der Ideen garantiert eben erst die Adäquatheit einer Idee und darin die hier noch bloß abstrakte Beziehung des Menschen zur Substanz/ Welt. Diverse Interpreten haben dies als eine Doppelung des Parallelismus oder als Keimzelle einer Subjektphilosophie zu verstehen versucht. Neben das Verhältnis von Körper und Geist tritt das von den Ideen zu den Ideen der Ideen. Entgegen möglicher dialektisch-spekulativer Auslegungen, die auf Identität drängen, wird deutlich werden, dass in der Selbstbezüglichkeit des Denkens der Körper nicht aufgehoben werden kann.<sup>9</sup> Dies garantiert die Affektlehre, die als Kernstück der *Ethik* gilt und die in einer Analyse von Teil drei und vier aufgearbeitet werden wird (5.1.2. und 5.1.3.). Erst über die Theorie der Affekte und die Rolle des Körpers in ihr wird klar, wie das bloß abstrakt-theoretische Verhältnis des Menschen, das in der Idee der Idee dargestellt ist, zur Substanz als expressives Vermögen in seiner existentiellen Dimension zu verstehen ist. Der *conatus*

---

<sup>9</sup> Josef König macht Spinoza den Vorwurf, „bei ihm [fehlt] eine ausgeführte Dialektik“ (BdI, S.52). Er verkennt dabei die Absicht Spinozas, eine *Ethik* im wörtlichen Sinn zu schreiben.

einer der wichtigsten Begriffe spinozanischer Philosophie, dient dabei als wesentlicher Bezugspunkt. Als Streben des Einzeldinges in seinem Sein zu verharren (in suo esse perseverare conatur), stellt er, in der affektiven Unterfütterung des Erkennens, die notwendige Möglichkeit des Menschen dar, die Intuition auch als Akt der Liebe (amor dei intellectualis) zu vollziehen. Dies heißt nicht weniger, als dass auch die Intuition, die Erkenntnis Gottes, mithin der Natur (deus sive natura) als expressives Vermögen, welches darin unendlich und immanent begriffen wird, nicht abstrahiert werden kann von der körperlichen und damit existenziellen Verfasstheit des Menschen. Gleichwohl und gerade dadurch bringt sie eine besondere, logische Struktur zum Ausdruck: Die einer in sich vermittelten Einheit von Unterschiedenen, in der die Vermittlung eben nicht aufgehoben werden kann – denn die Substanz, die Einheit sein soll, ist tatsächlich nur gegeben in der sich in der scientia intuitiva vollziehenden Vermittlung des Unterschieds zur Einheit. In der vorliegenden Arbeit wird dafür die Wendung der Einheit als Unterschied des Unterschieds gewählt. Diese vermittelte Einheit ist vom Ende der *Ethik* her als Verschränkung von Endlichem und Unendlichem zu verstehen. Und diese Verschränkung, das zeigt die Struktur der scientia intuitiva sowie ihr Verhältnis zur ratio an, ist ein Sprung, insofern in ihr Unvereinbares vereint wird. Körperlich-existentiell genommen: Erkennt der Mensch Gott als Einzelding und hat darin zugleich Anteil am göttlichen Verstand, verhindert die Endlichkeit des Körpers, von der die Affektlehre getragen wird, das eine ewige Einheit zwischen Mensch und Gott, Modus und Substanz, etwa getragen von einem Weltgeist, sich einstellt. Gleichwohl ist der Vollzug der Vermittlung durch den Menschen die notwendige Bedingung dafür, dass überhaupt eine adäquate Idee Gottes existiert, es dem Menschen also möglich ist, sich als Einheit zu Denken. So heißt es am Ende der *Ethik*: „Des Geistes geistige Liebe zu Gott ist genau die Liebe Gottes, mit der Gott sich selbst liebt [...]“ (E, S.579). An diesem Paradoxon wird sich der Begriff der *Selbstbestimmten Unbestimmtheit* im Abschluss der Arbeit (Kapitel 5.1.4.) in Beziehung zu den nun erläuternden Überlegungen Plessners entfalten lassen.

Mit Doppelaspekt und Grenze führt Plessner im Versuch der Beschreibung organischer Erscheinungen, also lebendiger Körper, eine in der Funktion dem Parallelismus nahe kommende Neudefinition des Verhältnisses von Innen und Außen, Geist und Körper ein. Anti-cartesianisch, ähnlich dem spinozanischen Parallelismus, ist der Doppelaspekt nicht mehr Ausdruck einer substantiellen Trennung von Innen und Außen, Denken und Ausdehnung, sondern der Versuch deren Beziehung in eine des aspektiven Unterschieds zu übersetzen, der damit vermittelbar wird. In der Wendung zum Objekt und damit der Fokussierung des Körpers als Erscheinung gewinnt Plessner den Doppelaspekt entlang einer Auseinandersetzung mit Drieschs und Köhlers Gestalttheorie, um begrifflich die am physischen Ding auftretenden „übergestalthaften

selbstbezüglichen“ Phänomene fassen zu können (Mitscherlich 2007, S.82). Die Erscheinung tritt darin in Differenz zur bloß physischen Dinglichkeit; Plessner vermeidet so die reduktionistisch-physikalistische Beschreibung des Körpers, ohne ihn in seiner spezifischen Verfasstheit zu Gunsten einer idealistischen oder vitalistischen Philosophie aufzugeben. Olivia Mitscherlich-Schönherr hat in ihrer Arbeit *Natur und Geschichte* Plessners kritische Auseinandersetzung mit den methodologischen Zerfallsprodukten cartesianischer Philosophie, die den ersten Abschnitt der *Stufen* kennzeichnet, umfassend und stimmig rekonstruiert, um darin kenntlich zu machen, dass es Plessner auf eine Alternative zum fundamentalisierten Dualismus ankommt (vgl.: Mitscherlich 2007). Dennoch kann nicht ohne weiteres der Doppelaspekt mit dem spinozanischen Parallelismus in Analogie gebracht werden – dies wird auch nicht Aufgabe der vorliegenden Arbeit sein. Vielmehr geht es um eine Nähe in der argumentativen Funktion: Sowohl Spinozas Parallelismus als auch Plessners Doppelaspekt stellen den Versuch dar, die dualistische Philosophie der Moderne, wie sie in Descartes ihren Ausgang nimmt, zu unterwandern. Darin ergibt sich zugleich eine gewisse inhaltliche Nähe, die im Folgenden weiter ausbuchstabiert werden kann. Vom Doppelaspekt, der diejenigen übergestalthaften Momente beschreiben soll, die das physische Ding zur Erscheinung machen, kommt Plessner zur Grenze, einem der wichtigsten Begriffe in den *Stufen*. Er markiert zugleich den Übergang von der Sphäre des Unbelebten in die des Belebten. Ist es richtig, dass grundsätzlich allen Körpern eine Grenze zukommt, da sie, schlicht gesprochen, irgendwo anfangen und irgendwo enden, ist es nur lebendigen Körpern möglich, diese Grenze aktiv zu vollziehen (6.1.1.). Diese Grenzrealisierung ist nur als Weise der Erscheinung sichtbar; sie ist der erste fundamentale Ausdruck der Lebendigkeit – Leben ist damit von Plessner als wesentlich expressiv und zugleich bezogen auf den Körper gedacht. Darüber hinaus ermöglicht das Realisieren der Grenze die Vermittlung des im Doppelaspekt gegebenen Unterschieds. Die darin aufscheinende Aktivität, die nicht ohne Grund an Spinozas Ideen der Ideen erinnert, welche eben in einer Aktivität des Geistes gebildet werden, entfaltet sich über die verschiedenen Positionalitätsstufen Pflanze und Tier hin zum Menschen. Dieser Weg wird im vierten Teil dieser Arbeit nachvollzogen (6.). Dabei werden zunächst im Ausgang von der Grenze die Modale des Lebendigen als kategoriale Fassung der Ausdrucksweisen und zugleich als Fortschreiten der Vermittlung des Doppelaspekts entlang dieser Ausdruckstheorie beschrieben (6.1.2.), um zum Begriff der Positionalität zu gelangen, mit dem Plessner das den jeweiligen Organismen eigene Verhalten zur Welt näher ausführt (6.1.3.). Dabei kommt es ihm vor allem darauf an, wie einerseits das belebte Ding die Welt erlebt, andererseits wie ihm sein eigenes Erleben als Ausdruck seiner Lebendigkeit gegeben ist. Die fortwährende Steigerung der Abständigkeit des Erlebenden zum Erlebten, von offener und geschlossener Organisationsform bis hin zur Exzentrizität, kann aufgrund des Stufenmodells nicht

durchgängig parallel zu Spinoza gelesen werden. Viel wichtiger als eine strenge Analogisierung ist auch hier die Einsicht in eine fundamentale Ähnlichkeit. Die körperlich fundierte Selbstbezüglichkeit des Denkens ist das Wesensmerkmal des Menschen – er erlebt sein Erleben als Ausdruck seiner Lebendigkeit. Müssen grundsätzlich alle Lebewesen ihre Grenze vollziehen – eine Ähnlichkeit zu Spinozas Idee eines Strebens der Dinge, in ihrem Sein zu verharren – ist dem Menschen dieser Umstand auf besondere Weise bewusst, freilich, und davon gehen beide Philosophen aus, ohne, dass er seinem körperlichen Dasein jemals enthoben wäre. Dieses Wissen ist die vollzogene Vermittlung des Unterschied zur Einheit, die paradoxe Situation, in der der Mensch sich in der Welt befindet und zugleich als expressiv begreift. Die exzentrische Positionalität des Menschen ist Plessners Versuch, dieser Struktur Ausdruck zu verleihen: Der Mensch, ein körperliches Wesen, dessen Weltbezug ihm gegeben ist und der darin Abstand zu sich und zur Welt gewinnt, ohne jemals außer der Welt zu sein (6.1.4.) – wie auch für Spinoza der Mensch zwar Anteil am göttlichen Verstand und dessen expressiven Vermögen hat, wenn er sich selbst in der Substanz erkennt, aber die Substanz selbst immanent ist. Durch diese Abständigkeit ist jeder Bezug zum Objekt, dem eigenen Körper oder der Welt, nur in Vermittlung zu haben, ohne das jedoch dieser Bezug durch Rückbindung an den Körper in Form der Positionalität, verloren gehen könnte. Mit der vermittelten Unmittelbarkeit, einem der anthropologischen Grundgesetze der *Stufen*, ist eben genau das ausgesprochen: Eine über die Vermittlung zustande kommende Einheit, die ihrer Vermittlung notwendig bedarf, um bestehen zu können, und die diese Vermittlung nicht aufzuheben vermag. Die vorliegende Arbeit hat dafür die Wendung Unterschied des Unterschieds gewählt, um, wie bereits geschildert, den Umstand Rechnung zu tragen, dass diese vermittelte und übergreifende Einheit, der entwickelte Begriff des Menschen, den Unterschied nicht aufheben kann, gleichwohl sie ihn umfasst – dieses Umfassen ist der höchste Ausdruck des Vermögens des Menschen. Es erscheint als Verschränkung, Einheit, die nur ersprungene Einheit ist, weil in ihr Unvereinbares vereint wird. Er gibt sich darin im Ausgang vom endlichen Körper als unendliches Vermögen zu erkennen – und umgekehrt macht ihm erst dieses Vermögen möglich, sich als endlichen Körper zu wissen. Aus diesem Paradoxon, das sich, wie obig geschildert, analog bei Spinoza findet, wird sich die Definition der *Selbstbestimmten Unbestimmtheit* im Abschluss dieser Arbeit ergeben. Sie sei hier vorgreifend und die Einleitung abschließend erörtert – es ist wichtig an dieser Stelle zu betonen, dass es der Philosophie absolut unziemlich ist, einer Argumentation vorzugreifen und Resultate zu präsentieren. Lediglich sei dem ungeduldigen Leser hier etwas in Aussicht gestellt, dessen Erklärung sich jedoch schlechthin nicht dadurch überspringen lässt, dass man es unter Versicherung bester Absichten aus dem Zusammenhang des Gedankenganges herauszerrt und als Fertiges, obwohl nicht mal im Ansatz Bestimmtes hintstellt. Erkenntnis bleibt, entgegen des wirtschaftlichen

Interesses an verwertbaren Produkten, ein Prozess und Philosophie ist die Darstellung und nicht Verkürzung desselben. Mit dem Begriff der *Selbstbestimmten Unbestimmtheit* ergibt sich allererst rückwirkend aus dem Abschluss dieser Arbeit der vollständige Zusammenhang von *Ethik* und *Stufen*<sup>10</sup>. Dies wird gerade durch den anthropologischen Zug ihrer Philosophien deutlich, welche den Menschen ins Zentrum stellen und ihn auf sein Leben hin zu denken versuchen. Die dabei zugrunde liegende Idee ist, so die Interpretation dieser Arbeit, sowohl die Gebrochenheit als auch die Chance auf Gelingen dieses Lebens gleichursprünglich zu Denken.<sup>11</sup> Dass dem nicht so ist, wird die Definition der *Selbstbestimmten Unbestimmtheit* klarer herausstellen. Hier müssen zunächst ein paar kurze Hinweise genügen.

Spinozas und Plessners Philosophie affirmieren das Leben als in sich widersprüchliche Einheit – und zwar ohne die Behauptung der Notwendigkeit des Umwegs über den Tod, der, wird er zum absoluten Schicksal gemacht, die Selbstbestimmung des Menschen korrumpiert. In diesem Sinne lautet einer der wichtigsten Lehrsätze der *Ethik*: „Homo liber de nulla re minus quam de morte cogitat“ (E, S.494).<sup>12</sup> Analog schreibt Plessner: „[...] noch in der Sterbestunde triumphierte das Leben als bloße Selbstverneinung nicht über sich, sondern sogar über den Sinn seiner Verneinung. Diese Aufhebung der Aufhebung ist nur dem Geist, d.h. dem Menschen in seiner besonderen Lebensform möglich“ (SdO, S.206). Leben ist das unendliche Vermögen, das sich in einem aktiven in-der-Welt-sein Ausdruck verleiht. In seiner Beziehung auf den endlichen Körper erscheint es zugleich als fragil und widersprüchlich. Die in dieser Arbeit dabei auftauchenden Begriffe des Unterschieds, der Vermittlung und der Verschränkung dienen der Konkretisierung genau dieses Umstandes, insofern sich mit ihnen als roter Faden der Argumentation das Theorem der in sich

---

10 Deleuze hat zu Spinoza ausgiebig gearbeitet und Mareike Teigeler hat zu den Gemeinsamkeiten von Deleuze und Plessner promoviert, sodass bereits einige Verbindungen über's Eck aufgezeigt sind. Aufgrund der konkreten Ausrichtung ihrer Arbeit auf eine gesellschaftspolitische Fragestellung und der damit notwendig auf diese Fragestellung zugespitzten Lesart, ist ihr systematischer Ausgangspunkt zwar von Interesse, aber eine Darstellung ihrer Argumentation kann hier ausgespart werden. Die Berührung von Plessner und Deleuze liegt für sie, berechtigterweise in der Konzeption von Exzentrizität und Schizo-Subjekt, sowie dem Begriff des Lebens, den beiden Philosophen im Blick haben. Interessant ist dabei die implizite Überlegung zur Immanenz, die Teigeler an den Anfang ihrer Arbeit stellt: „Diese Vorgehensweise basiert auf der Einsicht, dass es, um sich dem Netz moderner Machtverhältnisse zu entziehen und, was damit gleichbedeutend ist, der Gefahr des Verrats zu entkommen, notwendig ist, das Ziel Unterscheidungskriterien zu produzieren, aufzulösen. Kritik muss als "Vorgang und Maßnahme nicht aus der Gewissheit der Distanz, sondern aus dem Involviertsein in einer Lage [verstanden werden]. Nicht als Vorgang der Erklärung, sondern als Eröffnung, der Unterbrechung, der Irritation““ (Teigeler 2011, S.8). Bezieht sich diese Feststellung auf Plessners Konzeption der Exzentrizität, kann diese sich keines Jenseitigen Subjekts mehr versichern, aus dem heraus eine Standpunkt außerhalb der Welt möglich wäre. Ähnliches ist mit dem spinozanischen Gedanken der Immanenz ausgesprochen, der in Deleuzes Philosophie Einzug gehalten hat.

11 Fatal wäre es jedoch, würde sich herausstellen, dass der Begriff des Lebens, wie er hier verwendet wird, ebenso hohl wäre, wie der der Existenz bei Heidegger, sich also bei diesem am Ende wahrlich gar nichts denken ließe. Hierzu: „Das Denken und Sprechen Heideggers begreift daher das Mannigfaltige, die Sachen, nicht wahrhaft; es vermag nicht echte Einheit in der Mannigfaltigkeit hervorzubringen“ (König 1935, S.287). Dass dem nicht so ist, wird die Definition der *Selbstbestimmten Unbestimmtheit* klarer herausstellen. Hier müssen zunächst ein paar kurze Hinweise genügen.

12 „Ein freier Mensch denkt an nichts weniger als an den Tod“ (E, S.495).

unterschiedenen und vermittelten Einheit näher bestimmen lässt. So verstanden tritt an Spinozas und Plessners Philosophien etwas, das in der komparativen Lektüre gewonnen wird, hervor: Die Abständigkeit des Menschen zu sich ist die Möglichkeit, die Unbestimmtheit offenzulegen, aus der heraus er sein Leben vollzieht, insofern es kein letztes Wort gibt, dass ihm das Rätsel seines Daseins endgültig entschlüsseln würde, gleichwohl ihm mit diesem Rätsel auch die Idee der möglichen Entschlüsselung gegeben ist. *Ethik* wie *Stufen* werden in dieser Interpretation als zutiefst menschliche Versuche lesbar, diese Unbestimmtheit als selbstbestimmt zu begreifen – in freier Anlehnung an eine Wendung Plessners: Leben heißt im Falle des Menschen, dieses Leben zu führen. Um dies zu können, muss der Mensch sich selbst dazu in die Lage versetzen, sich also selbst dazu bestimmen. Nicht umsonst schreibt Spinoza über die Glückseligkeit, die aus einem gelingenden Leben hervorgeht: „Aber alles, was vortrefflich ist, ist ebenso schwierig wie selten (Sed omnia praeclara tam difficilia quam rara sunt)“ (E, S.595). Von ihrem Ende her, d.h. vom Begriff des Menschen und der aus ihm sich ergebenden *Selbstbestimmten Unbestimmtheit* erscheint die rekonstruierte Bewegung als immanent, insofern sie die Philosophische Theorie als Teil des Lebensprozesses, den die Theorie ergründet, versteht und darüber hinaus als rückwendig, weil sie auf den Ursprung dieses Prozesses drängt, der ebenso der der Theorie selbst ist. Die vorliegende Arbeit ist in vier große Abschnitte geteilt, die sich abwechselnd zuerst Spinoza, dann Plessner widmen. Nach einer kurzen Sichtung des jeweiligen Forschungsstandes, die der Einführung einiger spezifischer Schwierigkeiten dient, die mit dem Vorhaben dieser Arbeit zu tun haben, soll in den ersten beiden Abschnitten eine Rekonstruktion der ersten Teile von *Ethik* und *Stufen* erfolgen, insofern in diesen einerseits Grundzüge der Naturphilosophien Plessners und Spinozas sowie ihrer Theorien des Ausdrucks beschrieben werden, andererseits damit zusammenhängend der Körper als Gegenstand qualifiziert wird. Eine kurze Zwischenansicht bezieht die beiden, zwecks Übersichtlichkeit getrennt durchgeführten Rekonstruktionen, aufeinander. Im Anschluss wird erst in Spinozas Philosophie die Entfaltung der Einsicht in das expressive Vermögen der Substanz ausgehend vom Körper als spezifisch menschliches Projekt nachgezeichnet. Dazu analog erfolgt danach die Darstellung des plessnerschen Wegs von der lebendigen Erscheinung, dem organischen Körper, bis zur Exzentrizität als menschliche Positionalitätsform. Nach einer zusammenführenden Bestimmung wesentlicher Schnittmengen beider Philosophien im Begriff des Menschen soll eine begriffliche Entwicklung der *Selbstbestimmten Unbestimmtheit* als weiterführende Charakterisierung des spinozanischen sowie plessnerschen Projekts menschlicher Ermächtigung im Kontrast zur Existenzphilosophie und Fundamentalontologie diese Arbeit abschließen.

## **2. Spinoza: Naturphilosophie und Theorie des Ausdrucks**

### **2.1. Die Grundprobleme der Interpretation**

Spinoza gehört zu den Klassikern der Philosophie. Die Interpretationen, die sein Text über die Jahrhunderte erfahren hat, sind endlos an Zahl und Vielfältigkeit, sodass es im Folgenden nicht darum gehen wird, eine Sichtung oder Systematisierung derselben in einem umfassenden Sinne, ja nicht einmal im kleineren Rahmen vorzunehmen. Vielmehr kann die Diskussion exemplarisch ausgewählter Sekundärliteratur dazu genutzt werden, in einige Grundschwierigkeiten der Interpretation Spinozas einzuführen, die mit der vorliegenden Arbeit tangiert und zum Teil neu verstanden werden können. Oft ist von Rätselhaftigkeit, Radikalität, einem Enigma oder tiefen Widersprüchen die Rede. Diese, zumindest an der Oberfläche auftauchenden Widersprüche, spiegeln sich in der Literatur zu Spinoza in Form von Affirmation und Ablehnung, die sich jeweils auf den gleichen spezifischen Inhalt beziehen. So heißt es in Idit Dobbs-Weinsteins Monographie *Spinoza's critique of Religion and its Heirs. Marx, Benjamin, Adorno*:

„To my knowledge, no philosopher has been simultaneously embraced and rejected for as many reasons as has Spinoza. At the same time as Spinoza was read as a rationalist, he was also read as a mystic; the same elements that have led to his description as a "God intoxicated man" gave rise to the accusations of pantheism and, most frequently, heresy; and the same "heresies" for which he has been denounced by some philosophers and theologians are the ones celebrated by others“ (Dobbs-Weinstein 2015 S.20-21).

Auch die grundlegenden Schwierigkeiten der Interpretation Spinozas sind nicht auf eine kurze Liste zu bringen. Manchmal geht es um ein ganz konkretes Problem, mal um eine globale Frage. Um nicht die Flinte schon vor dem Betreten des Feldes ins Korn zu werfen, muss eine Einschränkung mit Blick auf die aktuelle Spinozaforschung und gleichermaßen auf das Thema der vorliegenden Arbeit vorgenommen werden. So kann bruchstückhaft ein kleiner Teil des ausstehenden Inhalts eingeführt und zugleich die eigene Position auf der weiten Flur spinozanischer Forschung kenntlich gemacht werden. Dem seien einige kurze Bemerkungen vorweg geschickt: Die Verführung, einem bestimmten Mythos über Spinoza zu erliegen, ist groß – das Leben als Ausgestoßener, der in Einsamkeit ein philosophisches System ersann, lädt dazu ein, auch die Philosophie Spinozas als einsame zu deuten und darin die Schwierigkeiten, die seine Interpreten mit ihm haben, fußen zu lassen; als habe er sich der Verständlichkeit verwehrt und hermetisch philosophiert. So außergewöhnlich die Lebensführung Spinozas auch immer war, so fern muss einer Arbeit über ihn

irgendeine Form von Mythologisierung liegen. Theun de Vries hat ein Bild vorgegeben, das vielleicht am ehesten taugt, Person und Werk in Verbindung zu bringen, insofern das Werk in seiner Weltoffenheit und Diesseitigkeit jenen Optimismus Spinozas widerspiegeln mag, der ihn trotz erfahrener Ausgrenzung nicht vom Philosophieren ablassen hat:

„So enthüllt sich das Geheimnis der *Ethik* vor unseren Augen als der ruhige, konsequente Mut, mit dem der uneigennützigste und stoischste Denker des 17. Jahrhunderts den Gott, der zufolge der Kirchen und der Synagoge außerhalb der Welt und über den Menschen gesucht (und gefürchtet) werden muß, in der Welt und Menschheit aufgehen ließ: Ausdruck des einzigartigen, tausendförmigen, ungeschaffenen Seins, der eine Körper mit der einen Seele. Mit dieser Tat hat Spinoza nicht nur das Mittelalter weit zurückgestoßen; er wurde vor allem unser Anfang. Seine Lebenskunst schließt mit einem Akkord von schlichtem Optimismus, der gleichzeitig den festen Glauben an die Vernunft als letzte, höchste Kraft verkündet, die den Einzelnen und die Gesellschaft zur wahren Bestimmung führen kann – dem Akkord des aus eigener Kraft erlösbaren Menschen“ (de Vries 1976, S.161).<sup>13</sup>

### 2.1.1. Unabänderlichkeit und Freiheit

Spinozas Philosophie ließe sich von Descartes her verstehen – aber nicht ausschließlich, wenn auch diese Interpretation nicht nur gut begründet ist, sondern auch oft durchgeführt wurde; es gibt unzählige Spinozamonographien und Aufsätze, die Descartes zum Thema haben. So legitim diese Herangehensweise ist, ist sie inzwischen mehrfach aufgrund ihrer Simplizität kritisiert worden: Das Bild des solitären Denkers, das lange Zeit in der Spinozaforschung gern gezeichnet wurde und das sicherlich auch in der Möglichkeit, Denken und Biographie in Einklang zu bringen, seinen Reiz hatte,<sup>14</sup> ist ergänzt worden. Selbstverständlich ist, dass auch in Spinozas Denken diverse Einflüsse zusammenkommen, sein Leben nicht in absoluter Einsamkeit stattfand und vieles, was genuin

---

<sup>13</sup> Eine letzte Bemerkung, bevor die systematische Arbeit beginnt, sei hier gestattet: Unklar ist, inwieweit Walter Benjamin Spinoza vor Augen hatte, als er seinen testamentarischen Text *Über den Begriff der Geschichte* schrieb. Dennoch scheint der Bezug zu dem Projekt Spinozas unabweisbar, wenn erinnert wird, dass Benjamin dem historischen Materialisten zutraute, das Kontinuum der Geschichte aufzusprennen, um dem Messias durch den entstehenden Riss den Eintritt zu gewähren (vgl.: Benjamin 1977, S.259). Dabei geht es um nicht weniger, als sich der Vergangenheit zu ermächtigen, sie spinozatisch in der Reflexion aufzuschließen, und ihr so die Freiheit in Form der Erlösung der Menschen durch die Menschen abzurufen. Die Bezüge Spinozas zur Kritischen Theorie, u.a. auch zu Benjamin, hat Dobbs-Weinstein ausführlich nachgezeichnet (vgl.: Dobbs-Weinstein 2015). Hier muss sich mit der Idee begnügt werden, dass Benjamin und Spinoza ähnliches unter Erlösung zu verstehen scheinen.

<sup>14</sup> Hierzu: „Vor allem aber beeindruckt viele Rezipienten eine an Spinoza wahrgenommene exemplarische Einheit von Denken und Leben [...]“ (Micheal Czelinski-Uesbeck 2007, S.12).



spinozianisch erscheint, von anderen Philosophen zumindest ausging.<sup>15</sup> Ergänzt und nicht überholt, weil sowohl Denken als auch Biographie, auch wenn man sie als Akkumulation von Einflüssen versteht, immer noch einzigartig scheinen – zu einzigartig, um sie ohne Weiteres einzugliedern in geschichtliche Verläufe, Schulen und soziale Beziehung und als bloßes Produkt derselben zu verstehen. Ohne Zweifel verbannt die Retrospektion alle Ereignisse, indem sie diese nur noch in einer Abfolge mit anderen verstehen kann, ins Reich der Notwendigkeit, macht Menschen zu historischen Figuren und Philosophen zu Schülern und Lehrern anderer Philosophen. Es gibt wohl keine Philosophie, die nicht durch die Linse einer anderen gelesen wird, die den Fokus verändert – dass es sich dabei nicht um Verfälschung in dem Sinne handelt, dass es einen richtigen Fokus gäbe, vielleicht sogar eine unfokussierte Lektüre, die nichts auslöst, rät uns die Philosophie, die von Differenz und Diskontinuität spricht. Ohne Zweifel liegt darin viel Richtiges, insofern sie keinen Gedanken seiner historischen Tendenz sich entziehen lässt. In gewisser Weise fällt sie darin aber mit der Tradition des Historismus zusammen, denn auch Theorien, die die Diskontinuität in ihren Fokus stellen, glauben nicht an die Spontanität des Menschen. Diskontinuität ist vielmehr der notwendige Riss im Verlauf der Geschichte, der Geschichte ermöglichen soll, und hat wenig Menschliches an sich.

Geht man ins Detail, verlieren Spinozas Werk und Leben viel von der Genialität – im Sinne eines Geniekults –, die man ihnen gern unterstellt, nichts aber von ihrer radikalen Individualität. Im Zentrum steht unter anderem die Autonomie der Menschen, der Weg des Individuums zur Freiheit in Assoziation mit anderen. Nach Barbara Handwerker Küchenhoff ist eine der größten Schwierigkeiten der Spinoza Interpretation, die „Möglichkeit selbstbestimmter Aktivität mit jenem notwendigen Affiziert-Sein“ zusammenzudenken, ohne in Widersprüche zu geraten, die die Lektüre der *Ethik* als schlüssiges Werk unmöglich machen (Küchenhoff 2006, S.21). Diese Aufgabe stellt sich jeder Interpretation, also auch der vorliegenden, die sich mit Spinoza, dem Philosophen, und Spinoza, der Philosophie, beschäftigt. Die Freiheit der Einsicht, die theoretisch in der *Ethik* im Angesicht der Unabänderlichkeit verhandelt wird, ist biographisch in der freien Einsicht, der Autonomie der Gedanken, die Spinoza im Angesicht verschiedenster Repressionen nicht aufgeben wollte, gespiegelt.<sup>16</sup> Wie ließe sich von Kontinuität sprechen, die nur Produkte kennt und keine freien Menschen, oder von Diskontinuität, die die Produktionsketten der Unterbrechung aussetzt,

---

15 Theun de Vries hat die verschiedenen Einflüsse biographisch ausgiebig nachgezeichnet (vgl.: de Vries 1976).

16 Auch in Hinblick auf die Biografie sind inzwischen einige Relativierungen bezüglich der Stilisierung Spinozas zum Monolithen und Erimiten der Philosophie vorgenommen worden. „Die Vorstellung, er sei genötigt gewesen, zu seinem Lebensunterhalt Linsen zu schleifen, ist ebenfalls stark übertrieben. In Wirklichkeit lebte Spinoza von einer ausreichenden Rente, die ihm Freunde zahlten, um ihm die Verfolgung seiner Studien zu ermöglichen“ (Yovel 1996, S.31). Dennoch steht nach wie vor außer Frage, dass es sich bei Spinoza um einen ungewöhnlich individualistischen Philosophen handelt.

aber der anonymen, als sei eine fremde Macht am Werk, die sich diese Sabotage zur Aufgabe macht – wie ließe sich davon sprechen, wenn es darum geht, Spinoza zu verstehen. Und wie ließe sich überhaupt noch sinnvoll davon sprechen, wenn man Spinoza zu verstehen beginnt. Vielleicht lässt sich der Zweifel, der sich hier hegt, mit Levinas auf den Punkt bringen:

„Verrückter Anspruch auf das Unsichtbare, da doch im 20. Jahrhundert eine hellhörige Erfahrung des Menschlichen lehrt, daß es Bedürfnisse sind, die den Gedanken der Menschen zugrundeliegen und Gesellschaft wie Geschichte erklären, daß der Hunger und die Angst über allen menschlichen Widerstand und alle Freiheit Herr zu werden vermögen. Es geht nicht darum, an diesem menschlichen Elend, an dieser Herrschaft, die von den Dingen und den Bösen über die Menschen ausgeübt wird, an dieser Tierheit, zu zweifeln. Aber Menschsein heißt zu wissen, daß es so ist. Die Freiheit besteht darin zu wissen, daß die Freiheit in Gefahr ist. Aber Wissen und Bewußtsein bedeuten, Zeit haben, um dem Augenblick der Unmenschlichkeit auszuweichen und zuvorzukommen“ (Levinas 2002, S.38).

Nun ist das Unsichtbare, so endet der Absatz später bei Levinas, bezogen auf die Metaphysik als Begehren des Anderen, des absolut Anderen im Sinne eines Unendlichen um genau zu sein. Mit Spinoza ist das Unendliche immanent, nicht Jenseits. Aber auch für ihn besteht die menschliche Freiheit im Wissen um die Herrschaft, die über die Menschen ausgeübt wird.<sup>17</sup> Nur die Befreiung ist eben nicht eine vom ganz anderen aus, sondern kommt aus der Welt selbst und die Welt ist die der aufeinander bezogenen Menschen. Letztlich ist aber die Befreiung, das verrät die Formel der Einsicht in die Unabänderlichkeit, eine von der (mit aller Vorsicht) Theorie aus. Die Unabänderlichkeit als Ausdruck einer universellen Kausalität, die keine Ausnahmen kennt, ist zugleich die Definition der Dinge als Vermögen – und nicht mehr. Existieren heißt mächtig sein. Die eine Substanz, die Spinoza zu Beginn der *Ethik* einführt, ist immanente, geregelte Wirkungsmacht. Das Durchschauen dieser Regularitäten ist der Prozess der Selbstermächtigung der Menschen.<sup>18</sup> Damit ist die Freiheit eine bestimmte Form des Wissens, die im Problem des Parallelismus wieder auftauchen wird: Die Idee der Idee markiert den Überschuss im Attribut des

---

17 Hier scheint die unabweisbare Nähe zu Marx und Engels credo, dass Sein bestimmte das Bewusstsein, sowie die daraus gezogene Konsequenz, der historische Materialist habe diesen Zusammenhang zu verstehen, auf.

18 Wolfgang Bartuschat hat in *Spinozas Theorie des Menschen* ausführlich diskutiert, inwieweit Notwendigkeit und Freiheit bei Spinoza direkt auf ein bestimmtes Bild des Menschen verweisen, der sich eben entlang der *Ethik* selbst ermächtigen und befreien kann. „Es ist ein Weg, der nicht gegen die Notwendigkeit dessen, was aus der Notwendigkeit Gottes folgt, gegangen werden kann, der aber nicht mit Notwendigkeit gegangen wird [...]“ (vgl.: Bartuschat 1992, S.5).

Denkens gegenüber dem der Ausdehnung, in welchem sich die Ordnung der Dinge parallel zu der der Ideen entwickelt. Dieser Überschuss ist die Möglichkeit des Menschen zur Selbstbestimmung, gerade indem die Unabänderlichkeit ernst genommen wird. Das Paradox von Freiheit und Unabänderlichkeit ist keines, an dem das Denken zerbricht. Es ist vielmehr dasjenige, was Denken überhaupt erst konstituiert. In Konkretion wird sich dies in der *scientia intuitiva* als höchste Form menschlicher Freiheit zeigen. Der Prozess der Selbstbestimmung geschieht in der *Ethik* nicht von einem solipsistischen Ich aus, sondern innerhalb der unzähligen Beziehungen der Dinge wie der Menschen untereinander, indem als Ausgangspunkt eine Idee des Körpers entfaltet wird, der notwendig nur im Zusammenhang mit anderen Körpern begriffen werden kann.

Damit stellt sich ein zweites gewichtiges Problem, das sich in verschiedenen Interpretationen wiederfindet: „Tritt nämlich die Sorge des Einzelnen um sich selbst gegenüber der Sorge um andere in den Hintergrund“ ergibt sich für Rainer Specht in seinem Aufsatz *Spinozas Umgestaltung der Grundthesen Descartes* die Schwierigkeit, dass das individuelle Glücksproblem, das Spinoza in der *Ethik* im Blick habe, nicht mehr erscheine; dementsprechend schlussfolgert er, dass die *Ethik* „als allgemeine Ethik kaum empfohlen werden kann“ (Specht 1990: S.52). Die Konsequenz die Specht zieht: „Er [Spinoza (Anm. JH)] schreibt bewußt eine Ethik für Wenige“ (Specht 1990: S.52). Dem stehen Thesen wie die Charles Huenemanns über den glücklichen Menschen bei Spinoza gegenüber: „An individual emulating Spinoza's free man, it is clear, cannot go it alone. He requires others' protection, their labors, their ideas and community, and their good will“ (Huenemann 2004, S.21). Offensichtlich ist das Problem des Anderen eines, das in Verbindung steht mit dem Glücksproblem in Bezug zum Individuum und es stellt sich die Frage, wie die Anderen verstanden sein sollen, wenn sie innerweltlich auftauchen – bereits im ältesten Systemprogramm des deutschen Idealismus findet sich dieses Problem in der Form, dass unter der Idee der Konzeption einer Ethik die Metaphysik notwendig in die Moral fällt (vgl.: Tilliet 1975). Diese Annahme ist voraussetzungsvoll, zugleich aber in den Prämissen idealistischer wie auch positivistisch-materialistischer Philosophie in gewisser Weise angelegt: Wer die Welt in die eine oder andere Richtung reduziert, ist konfrontiert mit den Folgen dualistischen Denkens, zu denen auch die Fragen nach dem Fremdpsychischen, der Realität der Welt überhaupt, der Bedeutung des Sozialen usw. gehören. Es ließe sich soviel zur Ethik als Metaphysik sagen: Ist die Welt ins Subjekt/ cogito verlegt, dann kann der Andere, soll er nicht nur Automat oder Erscheinung sein, nur noch als Jenseits der Welt auftauchen, jedenfalls wenn sich von ihm aus noch etwas begründen lassen soll. In den Fokus der Interpretation der *Ethik* tritt als zu bewältigende Schwierigkeit also neben der Frage nach dem Verhältnis von Autonomie und Unabänderlichkeit die nach der Bedeutung der Beziehung zu Anderen. Diese wiederum erscheint vor dem Hintergrund einer dualistischen Weltdeutung als

problematisch. Beide Schwierigkeiten, die von Unabänderlichkeit und Freiheit und die von Individuum und Anderen, scheinen auf den ersten Blick eher lose verknüpft, bei genauerer Betrachtung ergibt sich aber ein innerer Zusammenhang: Die Einsicht in die Unabänderlichkeit, die, glaubt man Specht, das Glück und die Freiheit des Einzelnen ausmacht, kann doch nicht ohne weiteres aus dem Einzelnen selbst geschöpft sein. Das Affiziertsein, aus dem die Einsicht aufsteigt, ist immer Beziehung zur Welt – der Einzelne ist kein vereinsamter Solipsist; um sein Glück zu finden, muss er gerade die Welt anerkennen und sich in ihr behaupten. Vielleicht lassen sich entlang dieser Konstellation zwei interpretative Ausrichtungen unterscheiden: Von Deleuze aus diejenige, die die Befreiung des Individuums fordert, und von Antonio Negri aus diejenige, die die Befreiung der Gesellschaft fordert. Geht es um mehr als Standpunktphilosophie, wird schnell klar, dass die eine stets mit der anderen vermittelt ist, ohne sie nicht kann. Lediglich der Akzent ist jeweils verschoben. Das alles klingt zunächst sehr abstrakt und bedarf der konkreten Erläuterung. Es wird sich dabei auch die Unabdingbarkeit des Politischen im Denken Spinozas herausstellen, sodass auch der Begriff des Menschen und seine Interpretation in Richtung der *Selbstbestimmten Unbestimmtheit* sich als politischer erweisen wird.

### 2.1.2. Freie Gesellschaft und freies Individuum

Auch in Negris bekannter Arbeit *Die wilde Anomalie* findet sich der Topos der Entsprechung von Philosoph und Philosophie in Bezug auf Spinoza wieder. Der erste Satz lautet: „Spinoza ist Anomalie“ (Negri 1982, S.9). Daraus wird keine vorweg geschickte Anekdote. Negri entwickelt ein Bild Spinozas, das notwendig biographischer und systematischer Natur ist, um eben damit sein Werk als Anomalie verorten zu können – und es für eine Reformulierung des historisch-materialistischen Paradigmas in Anspruch zu nehmen. Dabei geht es um nicht weniger als eine *Theorie der freien Gesellschaft*, insofern Spinozas Metaphysik in ein „gegensätzliche[s] Verhältnis“ zur „kapitalistischen Produktionsordnung“ seiner Zeit tritt und sich darin als „widerspenstige“, „wilde Anomalie“ begründet: „radikaler Ausdruck der historischen Überwindung jeglicher Ordnung, die nicht von den Massen in Freiheit konstituiert wird“ (Negri 1982, S.11). Ihren metaphysischen Gehalt schöpfe Spinozas Philosophie aus einer bestimmten Ontologie, die sich „in der Ethik und der Geschichtlichkeit auflösen muß, um zur konstitutiven Ontologie zu werden. Die Geschichte ist die Politik [...]“ (Negri 1982, S.104). D.h. letztlich nicht weniger, als dass im Zentrum dieser Ontologie die Begriffe der Immanenz und Macht stehen. Getreu dieser Idee hat sich Martin Saar in seiner Monographie *Die Immanenz der Macht* einer Interpretation der Arbeit Negris

gewidmet, an der er einige Modifikationen und Erweiterungen vornimmt, um dann einen Entwurf vorzulegen, der ausdifferenzierter als der Negris erscheint – und so, um die vorgeschlagenen Aufteilung aufrecht zu erhalten, kann er ebenfalls vorwiegend in der Gesellschafts- und politischen Theorie verortet werden. In Auseinandersetzung mit Negri orientiert sich Saar unter anderem an den auch von Negri fokussierten Begriffen *potentia* und *potestas*, die sich mit Vermögen und Gewalt übersetzen lassen. Diese bezeichnen für ihn die Strukturierungsprozesse menschlicher Beziehungen, sowohl auf der sozialen Mikro- wie auch auf der Makroebene, im intersubjektiven wie auch institutionellen Rahmen (vgl.: Saar 2013, S.169). Die Pointe Saars ist, die Gesellschaft mit Spinoza aus den, im machtheoretischen Sinne zu verstehenden, Vermögensbeziehungen ihrer Mitglieder zu denken, d.h. Macht in jedem intersubjektiven Verhältnis bereits angelegt zu sehen. Seine Kritik an Negri wirft diesem vor, dass er der Macht ein unbeflecktes Vermögen gegenüber zu stellen versucht, anstatt anzuerkennen, dass beide in der Substanz zur Deckung kommen müssen. So bleibt er gegenüber der Theorie der Multitude als absoluter Demokratie skeptisch:

„Die Hoffnung, daß allein die Teilnahme am weit gefaßten Produktionsprozeß gewissermaßen naturwüchsig zur Teilhabe an einem sozialen Kooperationszusammenhang führt, der über ökonomische Verwertbarkeit hinausführt, scheint eine unhaltbare Idealisierung zu sein. Denn auch die ökonomischen und politischen Funktionsträger, ja sogar die Profiteure des Empire sind, in einem gewissen Sinne, Teile der lebenden und produktiven Multitude“ (Saar 2006, S.195).

Nicht erkannt zu haben, dass diejenigen Faktoren, die Macht und Ohnmacht der Menschen begünstigen, aus derselben Quelle gespeist sind, und dass damit die Freiheit der Menschen ihrem Kampf darum nicht voraus gehen kann, ist nach Saar Negris und Hardts (mit dem Negri in der Spätphase seines Schaffens zusammengearbeitet hat) großes Versäumnis. Diese Annahme hängt eng, so verrät ja bereits der Titel von Saars Arbeit, mit der Immanenz zusammen; um dies zu belegen, bedarf es nur eines minimalen heuristischen Aufwands: Im Beweis zum 11. Lehrsatz des ersten Teils der *Ethik* heißt es: „Imstande sein nicht zu existieren, ist Ohnmacht, während imstande sein zu existieren Macht ist (wie sich von selbst versteht)“ (E, S.25). Es lässt sich weiterhin schließen: Ist die Substanz dasjenige, dem letztlich unbestreitbar Existenz zukommt (vgl.: E, S.5), insofern sie sich aus sich selbst begründen kann, und ist die Substanz immanent und damit Bezugsrahmen aller weltlichen Prozesse, dann ließe sich ohne Zweifel Macht als konstituierendes Element der Welt verstehen (vgl.: E, S.31). Getreu seines Schwerpunkts beginnt Saar mit der Besprechung des *Politisch-theologischen Traktats* und des *Politischen Traktats* Spinozas und

schließt ihm eine Besprechung der *Ethik* an. Diesem Aufbau folgt er auch im Verlauf seiner Arbeit und bezieht die genannten Werke in ihren Inhalten immer wieder aufeinander – dabei fällt auf, dass der *Ethik* die Rolle einer Grundlegung zukommt, auf der dann die Theorie des (Selbst-)Regierens entwickelt wird. Nicht ist es so, dass die *Ethik* erweitert wird um ein politisches Denken, das sich erst in den Traktaten niederschlägt; die *Ethik* ist vielmehr bereits politische Schrift. Guido Kreis hat dies in seinem Aufsatz *Politische Ontologie und Politische Theologie* im Sammelband *Die Macht der Menge. Über die Aktualität einer Denkfigur Spinozas* in einem Vergleich von Spinoza und Carl Schmitt analog zu Saar zusammengefasst:

„Spinoza ist ein politischer Ontologe aus rationalen Gründen; er will die Welt, die Menschen und ihren Grund verstehen. Spinozas konsequentere politische Ontologie hat mehrere Vorteile. Sie ermöglicht eine im Kern nicht-dualistische Integration des Normativen in die Natur und ist deshalb nicht mit den Folgeproblemen eines normativen Quantensprungs zwischen Natur und rechtlich verfaßtem Staat belastet. Sie bindet die Legitimität staatlicher Normen an die Macht der Menge zurück und ermöglicht eine konsistente *systematische* Begründung der Vorrangstellung der Demokratie. Und möglicherweise kann Spinoza uns vorführen, welche Rolle die nicht-normativen natürlichen Affekte im Bereich des Politischen spielen [...]“ (Kreis 2006, S.175-176).

Das politische Moment ist für Kreis auf ontologischer Ebene bereits angelegt, d.h. in der Seinsbestimmung der Natur. Für gewöhnlich gilt vor allem der erste Teil der *Ethik* als ontologische Fundierung der weiteren theoretischen Entwicklungen über die Affekte, den Menschen und die Erkenntnis. Ob dies ohne weiteres so angenommen werden kann, bleibt fraglich, soll aber erst später diskutiert werden. In dem obigen Zitat wird Saars Lesart einer in der *Ethik* angelegten ontologisch fundierten Theorie der Macht im politischen Sinne von Kreis bestätigt. Daraus folgt auch: Der Befreiung des Individuums, seinem Weg zur Freiheit im spinozistischen Sinne, ist eine Gesellschaftstheorie bereits mitgegeben. Fällt auch der Akzent Saars klar auf die Theorie der Gesellschaft, hat er stets die des Individuums im Blick.<sup>19</sup> Idit Dobbs-Weinstein hat in ihrer Monographie über Spinozas Religionskritik, ähnlich wie Saar, wenn auch in einem ganz anderen Kontext, die politische Implikation der Immanenz in aller Kürze erläutert:

---

<sup>19</sup> Martin Saar hebt dies ausdrücklich in einem kurzen Aufsatz hervor, in dem er sich auf Deleuze bezieht und dessen Theorie als politische ausweist (vgl.: Saar 2006, S.188).

„For, to the same extent that Spinoza insists that there is nothing outside nature, and there can be no dominion within a dominion, to that same extent he considers the civil state (*status civilis*) as coextensive with the natural state (*status naturalis*), so that claims to their real distinction turn nature upside down. For Spinoza, nature is always already political and historical“ (Dobbs-Weinstein 2015, S.25).

Dobbs-Weinstein folgt in ihrem Werk den Spuren Spinozas in den Philosophien von Marx, Benjamin und Adorno. Diese fasst sie trotz einiger Differenzen unter dem Titel Kritische Theorie zusammen. Sie teilen, so die These, mit Spinoza im Kern eine Kritik der Theologie. Aber schon das obige Zitat macht eine weitere Nähe deutlich: Natur und Geschichte sind, wie bei Spinoza, keine getrennten Größen, und zwar bei keinem der genannten Philosophen. Sie ragen ineinander, wobei Spinoza möglicherweise dieses Verhältnis am konsequentesten gedacht haben mag, insofern sich bei allen Vertretern der Kritischen Theorie Rudimente einer Eschatologie finden, die über diese Welt hinaus ins metaphysische abzudriften droht.<sup>20</sup> „Spinoza's major "metaphysical" claim“ ist demgegenüber der, „that no thing exists *meta ta physica*, that is, outside nature.“ (Dobbs-Weinstein 2015, S.25) Ohne Zweifel handelt es sich bei *Spinoza's Critique of Religion and Its Heirs* um eine Schrift, die ihr Hauptaugenmerk aufs Politische legt. Aber Dobbs-Weinstein verfolgt nicht das Konzept der Bildung einer politischen Theorie auf Grundlage der Werke Spinozas. Auch darüber hinaus finden sich diverse Differenzen zu Saar und Kreis, vor allem was den Status des ersten Teils der *Ethik* angeht, insofern, und darin wäre Dobbs-Weinstein zuzustimmen, sie diesen nicht als Ontologie kategorisiert. Dies tut sie wohlgerne nicht explizit – aber der Ansatz der Kritischen Theorie, mit der sie Spinoza in einen Zusammenhang zu bringen versucht, lässt keine Ontologie zu, in der die Dinge ihren Platz in der Welt vom Sein aus allererst erfahren können – selbst wenn das Sein sich als Differenz entpuppen sollte.

Gespiegelt findet sich das Muster einer Überlagerung von Individuum und Gesellschaft in Deleuzes Schrift zu Spinozas praktischer Philosophie. So steht im Vordergrund der psychoanalytische Gehalt der *Ethik*, wohlgerne verknüpft mit politischen Aspekten. Und auch für Deleuze scheint es darauf anzukommen, unter Beweis zu stellen, dass Spinozas Person und seine Philosophie in eins gehen: „Demut, Armut, Keuschheit, das ist seine (des Philosophen) Art, ein "Grand Vivant" zu sein und aus seinem eigenen Körper einen Tempel für eine nur allzu hochmütige, reiche und sinnliche Sache zu machen“ (Deleuze 1988, S.9). Und weiter: „Man muß die geometrische Methode, den Beruf des

<sup>20</sup> Es gibt diese Momente im Historischen Materialismus, wie er durch Marx begriffen wird. Bei Benjamin erscheinen sie recht explizit, in Bezugnahme auf den Historischen Materialismus, in *Über den Begriff der Geschichte* (vgl.: Benjamin 1977, S.251) und Adorno sieht im Kunstschönen einen heilstiftenden Moment, u.a. in der *ästhetischen Theorie*, insbesondere in den Passagen zum Verhältnis von Natur- und Kunstschönen (vgl.: Adorno 1973, S.113-122).

Brillenschleifens und das Leben Spinozas als Ganzes verstehen“ (Deleuze 1988, S.23). Deleuze Ausführungen zu Spinoza, dem Philosophen, kontrastieren in gewisser Weise mit denen Negris und damit auch Saars – Negri geht es vor allem darum, Spinoza als Anomalie im gesellschaftlichen Kontext auszuweisen: „Spinoza studieren heißt, sich das Problem des Mißverhältnisses in der Geschichte vornehmen. Das Mißverhältnis eines Denkens bezüglich der historischen Dimension und der sozialen Beziehungen, die dabei die Entstehung bestimmen“ (Negri 1982, S.17). Ähnlich und doch ganz anders Deleuze: „Von daher erhält auch die Einsamkeit des Philosophen ihre Bedeutung. Denn er kann sich in keine Umgebung integrieren“ (Deleuze 1988, S.9). Ähnlich, weil auch er Spinoza als Anomalie begreift, also als Verstoß gegen die Norm, aber ganz anders, weil er sie nicht von der Gesellschaft, sondern vom Einzelnen aus bestimmt – ohne natürlich, wie auch Negri, dabei dieses Verhältnis auf eine der Seiten zu reduzieren. Deleuze versucht die *Ethik* als Theorie zur Eroberung des Unbewussten zu lesen und vielleicht ließe sich so der Satz ins Zentrum seiner Deutung Spinozas stellen: „Das Bewußtsein ist natürlicherweise der Ort einer Illusion“ (Deleuze 1988, S.29). Deleuzes Interpretation legt nahe, dass Spinozas Weg der der Auflösung dieser Illusion vermittelt der Einsicht in die Unabänderlichkeit ist und darin die Freiheit des Menschen als Lust aufscheint, also „ethische Lust“ und „spekulative Bejahung“ Korrelate darstellen (Deleuze 1988, S.41). Das, was für Negri und auch Saar als die gigantische, von Kräften durchzogene, sich in sich bewegende Maschine der freien Gesellschaft in Spinozas Philosophie aufscheint, ist bei Deleuze der unter den Lehrsätzen und Definitionen geschriebene zweite Text „der gärenden diskontinuierlichen Linie [...], die die ganzen Zornesausbrüche des Herzens enthält und die praktischen Thesen der Anklage und Befreiung aufstellt“ (Deleuze 1988, S.41). Beide Interpretationen haben viel Richtiges an sich und es kann weder darum gehen, sich zwischen ihnen zu entscheiden, noch irgendeine als verfehlt auszuweisen. Lediglich ein Zweifel sei geäußert, der der vorliegenden Arbeit die Richtung vorgeben mag. Dieser Zweifel kann möglicherweise nicht einmal als Kritik oder Korrektur gelten, sondern als Perspektivverschiebung. Bezogen auf Deleuze könnte sie aus der Frage gewonnen sein, was genau es bedeuten soll, dass die *Ethik* ein zweimal geschriebenes Buch ist. Dieses Postulat spiegelt sich in seiner theoretischen Differenzierung von Bewusstsein und Unbewusstem, die nach wie vor eine Art Model, wenn auch nur noch implizit, nahe legt, das auf einer Unterscheidung von Ebenen beruht – so als wäre eben unterhalb des Textes noch ein Text. Die vorliegende Arbeit votiert jedoch dafür, dass Form und Inhalt, Struktur und Argument der *Ethik* in einem Verhältnis vermittelter Unmittelbarkeit stehen, d.h. vermittelt ihrer Unterschiedenheit in eins fallen und nicht bloß zwei Korrelate bilden. Was damit gemeint ist, lässt sich auch noch einmal an Martin Saars Interpretation verdeutlichen: Spinozas *Ethik* verfügt über eine rationalistische Rahmung im allerstärksten Sinn oder mit Saars Worten: „Am Horizont steht



mithin das ultra-rationalistische Ideal vollständiger Erkenntnis [...]“, die *scientia intuitiva* (Saar 2013, S.92). Diese dritte Erkenntnisgattung, die als Erkenntnis der Essenz der Einzeldinge aufsteigt aus der zweiten, der rationalen Erkenntnis, dem Durchschauen der ewigen Gesetzmäßigkeiten von Ursache und Wirkung, und dem Begreifen aller Modi, d.h. Einzeldinge, unter dem Gesichtspunkt, Fall einer allgemeinen Regel zu sein. Nun wäre anzunehmen, und das scheint in gewisser Weise in einigen Interpretationen der Fall zu sein, dass es sich dabei lediglich um ein rationalistisches Postulat Spinozas handelt, das die strukturelle Integrität seines Werks absichern soll. In dieser Konzeption wird jedoch eine gewisse Schwäche offenbar, insofern nicht mehr plausibel ist, von wo aus die *Ethik* geschrieben sein soll. Das meint nicht, dass sie reduktiv auf einen Standpunkt gebracht werden kann, jedoch muss Philosophie, wenn sie ernst genommen ist, klären, wie sie möglich ist. Die These in Bezug auf die *Ethik* könnte, darin wäre sie dann analog zu einer noch zu formulierenden über Plessners *Stufen*, lauten, dass sie am Ende die Möglichkeit des Anfangs klärt. Etwas verkompliziert ausgedrückt: *Ethik* und *Stufen* sind vom Ende her über den Anfang zum Ende hin geschrieben – und der Standort der Philosophen ist darin der utopische, der Nicht-Ort, der Substanz und Exzentrizität als vermittelte Einheit betrachtet. D.h. aber, um noch einmal Spinoza mit Plessner umzuformulieren, dass die intuitive Erkenntnis nicht bloß Rahmen, Postulat, Absicherung oder Ende der *Ethik* ist. Sie ist so etwas wie die exzentrische Voraussetzung. Freilich gilt es das noch zu erläutern. Aber wie sollten sich die ersten Axiome verstehen lassen, wenn nicht in Bezug auf die dritte Erkenntnisform. Mit anderen Worten: Der erste Teil der *Ethik* scheint eng verknüpft mit dem letzten. Das ist zunächst keine neue Erkenntnis. Auch die Möglichkeit darin anthropologische Implikationen zu sehen, wurde schon von Wolfgang Bartuschat entfaltet – im nächsten Abschnitt wird darüber zu sprechen sein (2.2.). Die vorliegende Arbeit wird, auch durch den Bezug zu Plessner einen Schritt weiter gehen. Der Begriff des Menschen soll als Verschränkung von Endlichkeit und Unendlichkeit verstanden sein. Dieses Problem führt unweigerlich auf die Frage nach dem Verhältnis von Körper und Geist, aus dem heraus sich der Mensch in seiner körperlich-existentialen Verfasstheit verstehen lässt, sowie die *Ethik* als Vollzug der Vermittlung des attributiven Unterschieds sichtbar werden wird.<sup>21</sup> Damit ist also der Interpretation eine weitere „klassische“ Schwierigkeit aufgegeben: Wie verhalten sich Körper und Geist zueinander? In der vorliegenden Arbeit wird diesem Problem größeres Gewicht zukommen – wie sich bis hierhin aus

---

21 Der Begriff der Vermittlung, wie er hier verwendet wird, verdankt sich u.a. einer Lektüre der Reflexionslogik Hegels. Vermittlung taucht dort auf im Kontext der Bewegung vom Sein zum Wesen als zunächst äußerliche Reflexion. Das Sein stößt durch sich selbst hindurch ins Wesen und erweist sich darin als vergangenes. Die Vermittlung beider leistet die Reflexion, die sich am Ende als aus dem Sein geschöpft entpuppt. Das Sein hat seine Vermittlung an sich selbst. Was möglicherweise ontologisch missverstanden werden könnte, in dem das Sein als reflexionsloses den Vorrang zu gewinnen scheint vor der Reflexion, ist letztlich nicht mehr als die Grundlegung des Denkens an und für sich, das im Begriff zur Sache kommt – und nicht des Seins: „Die *Wahrheit* des Seins ist das *Wesen*“ (Hegel WdL II: S.13).

dem Gang der Darstellung gezeigt hat, besteht jedoch eine innere Verwobenheit mit den vorher genannten Schwierigkeiten.<sup>22</sup>

### 2.1.3. Parallelismus und Monismus

Für Della Rocca ergibt sich durch die Frage nach dem Verhältnis von Körper und Geist in Spinozas Philosophie etwas Widersprüchliches. Der Aussage: „Spinoza's parallelism [der Parallelismus von Körper und Geist (Anm. JH.)] embodies in many ways a deeply anti-Cartesian view“ folgt sogleich: „there might be thought to be a crucial point of agreement in Descartes and Spinoza on the nature of mind-body relations“ (Della Rocca 2008, S.99).<sup>23</sup> Spinoza droht demnach durch seine parallelistische Deutung der Körper-Geist Beziehung dem „dualist camp“ anzugehören. Das Problem liegt in der Unüberführbarkeit der kausalen Verkettung von Ideen in die der körperlichen Affekte oder umgekehrt, da diese jeweils einem anderen Attribut und deren Modi angehören – die zweite Definition des ersten Teils der *Ethik* schließt jede kausale Beziehung der Modi der Ausdehnung und des Denkens von vornherein aus: „Dagegen wird ein Körper nicht von einem Gedanken begrenzt, noch ein Gedanke von einem Körper“ (E, S.5). Monismus und Dualismus konkurrieren im Parallelismus, wenn Ideen und körperliche Affekte, Geist und Körper durch die Hypothese einer übergeordneten Einheit zur Deckung gebracht werden. D.h. wiederum, dass die Substanz, wenn Spinoza dualistisch und in Folge dessen übergeordnet (in Bezug auf die eine Substanz) monistisch verstanden wird, den Attributen in gewisser Weise bloß äußerlich ist; mehr noch: Sie ist dann der *Ethik* selbst äußerlich, da sie nicht mehr ist als die notdürftige Erklärung, warum zwei ineinander unüberführbare Dinge am Ende doch ein und dasselbe sind. Dem wäre zunächst zu entgegnen: Die Attribute, haben sie auch keine kausale Verknüpfung zueinander, sind so etwas wie Seiten der einen Substanz, und die ist immanent, also kein jenseitiger Bezugspunkt, nicht einmal im rationalistischen oder ontologischen Sinne – wie, so sei erinnert, in der projektiven Geometrie zwei parallele Geraden sich in der Unendlichkeit notwendig schneiden, der Schnittpunkt also konstitutiv ist für ihre Bestimmung. Der Parallelismus hat etwas verführerisches, gerade vor dem Hintergrund des scholastischen und cartesischen Vokabulars, dessen sich Spinoza bedient.

---

22 Michael Schrijvers hat in seiner Monographie *Spinozas Affektenlehre* sehr explizit die spinozanische Erkenntnistheorie, die auf dem Verhältnis von Körper und Geist fußt, zurückgebunden an den Gedanken, dass in der *Ethik* die Frage nach der Individualität, die die nach der Gesellschaft nach sich zieht: „Denn auf der einen Seite hat Spinoza die niedrige Erkenntnisart ("imaginatio") als notwendige Bedingung der höheren Erkenntnisgattungen ("ratio" und "intuitio") ausdrücklich anerkannt. Auf der andere Seite entwickelte er aus der Erkenntnis der individuellen Leidenschaften eine soziale Ethik“ (Schrijvers 1989, S.5)

23 Hierzu: „His [Spinozas (Anm. JH)] type of mind-body identity can be called monistic parallelism, for it asserted both the unity of substance as well as parallel chains of causation“ (Mascarenhas 1998, S.92).

Geist wird gern als mit dem Bewusstsein zusammenfallend gedacht, wodurch das Denken in ein Inneres verlegt ist, welches dann dem Äußeren, also dem Körper, entgegensteht. Dies wird sich noch in dem kurzen Exkurs zu Descartes zeigen (2.3.1.1.). Hat man die Konsequenzen des Dualismus akzeptiert, dann kann die Substanz, soll sie dem Dualismus widersprechen, nur noch monistisch (und darin außer der Welt) oder eben vermittlungslos und ontologisch verstanden werden. Zwei Punkte sind hier wichtig. Erster Punkt: Die Problematik des Verhältnisses von Körper und Geist, wie auch die zuvor genannten der Beziehung von Individuum und anderen und der von Unabänderlichkeit und Freiheit, erscheinen als kaum zu bewältigen, wenn sie aus der dualistischen Tradition heraus gedacht werden. Zugleich könnte aber damit, dies ist der zweite Punkt, angezeigt sein, dass Spinoza Gelegenheit bietet, Alternativen zu denken. Darin liegt auch das Potential, ihn mit Plessner, der ebenfalls auf der Suche nach philosophischen Ab- und Auswegen in der Revision des cartesianischen Alternativprinzips ist, in Verbindung zu bringen. Dies wird im Folgenden noch zu bewerkstelligen sein. Um es auf den Punkt zu bringen: Die *Ethik* ist weder dualistisches noch monistisches Werk, sondern eines des Ausdrucks und der Immanenz. Deleuze hat bereits im Parallelismus keine Aporie, sondern eine Chance gesehen, da Spinoza darin auf eine bestimmte Tradition reagiert:

„Einer der berühmtesten theoretischen Leitsätze Spinozas ist bekannt unter dem Namen *Parallelismus*: er besteht nicht nur darin, jegliche reale Kausalitätsbeziehung zwischen Geist und Körper zu verneinen, sondern untersagt jeglichen Vorrang des einen über den anderen. Wenn Spinoza jede Überlegenheit der Seele über den Körper zurückweist, so nicht, um eine Überlegenheit des Körpers über die Seele zu behaupten, die ja auch nicht sinnvoller wäre. Die praktische Bedeutung des Parallelismus erscheint in der Umkehrung des traditionellen Prinzips, auf dem sich die Moral als ein Unternehmen zur Beherrschung der Leidenschaften durch das Bewußtsein gründete: wenn der Körper handelte, litt die Seele, sagte man, und die Seele handelte nicht, ohne daß der Körper seinerseits litt. [...] Der *Ethik* zufolge ist demgegenüber, was in der Seele Tätigkeit (action) darstellt, notwendigerweise auch im Körper Tätigkeit; das, was im Körper Leidenschaft (passion) ist, stellt notwendigerweise auch in der Seele Leidenschaft dar“ (Deleuze 1988, S.28).<sup>24</sup>

---

24 Dobbs-Weinstein liest das Verhältnis von Aktivität und Passivität, das Deleuze hier anspricht, bei Spinoza als ein dialektisches in Stoßrichtung einer historisch-materialistischen Überwindung des Dualismus: „More important, these readings [diejenigen, die Spinoza vereinfachend kategorisieren wollen, vor allem als Rationalist (Anm. d. JH)] ignore the fact that Spinoza rejects teleological causality as a fiction, not because it cannot be conciled with the mechanical causality of the new physics, which it cannot, but rather because, in a significant way, his physics is not governed by mechanical causality, which is atomistic, but is rather an elaboration of an aspectival dialectic of affection and action, whose origin is an Aristotle as distinct from the later Scholastic one as Arabic and Hebrew are from Latin“ (Dobbs-Weinstein 2015, S.24).

Damit ist zunächst nur die historische Bedeutung des Parallelismus ausgewiesen, der eine Abkehr von der Tradition und der mit dieser übereinstimmenden cartesischen Affektlehre bedeutet. Die Lösung die Della Rocca für den Parallelismus anbietet, geht in eine ähnliche Richtung: „[...] but the dualism here is not, for Spinoza, a dualism of extended things and thinking things. Rather the dualism is a dualism of *ways of conceiving or explaining* the same thing“ (Della Rocca 2008, S.101-102). Die absolute Verschiedenheit beruht lediglich auf der Erklärungs- und nicht auf der Seinsweise und ist rückbezogen auf die Substanz als Einheit.<sup>25</sup> Mit einer Erklärung geht stets die Frage ihrer Möglichkeit einher. Sie muss von irgendwo aus erfolgen – und gibt es nur eine Substanz und ist diese immanent, dann muss die Erklärung sich auf die Substanz, ihre Attribute, Modi usw. beziehen, ohne außer ihr zu liegen. Ist weiterhin Spinoza Philosoph und ist in der *Ethik* seine Philosophie dargelegt in Form einer Beweisführung ihrer grundlegenden Axiomatik, die beginnt mit der Einführung der Substanz als *causa sui*, dann ließe sich die *Ethik* zugleich als Versuch beschreiben, zu klären, wie es möglich ist, Philosophie zu betreiben. Denn – die verschiedenen Erklärungen müssen zumindest als Möglichkeiten sichtbar werden, d.h. der Philosoph weiß in der Erklärung darum, dass er erklärt – und in diesem Abstand bezeugt er, dass er um die Erklärung als einer notwendigen Möglichkeit des Menschen weiß. Damit ist eine theoretische Figur benannt, die den Parallelismus zusätzlich verkompliziert, insofern simplifizierende Lesarten an dieser Figur zu scheitern drohen; diese Figur macht ihn aber auch deutbar als spekulative Konzeption: Seine Doppelung im Attribut des Denkens. Die Ideen der Ideen, das unendliche, spekulative Potential, das den Menschen in die Lage versetzt, seine Affekte adäquat auf die Substanz zu beziehen und so die *scientia intuitiva* ermöglicht – nicht ohne Grund hat Josef König in Spinozas Philosophie eine „frühe Erscheinungsform des spekulativen Grundprinzips“ entdeckt, „welches die paradoxe Vereinigung des Ansichseins mit dem Für-uns-Sein darstellt“ (BdI, S.27); damit ist der grundlegende Sachverhalt aufgetan, das sich die Einheit des attributiven Unterschieds im Modus nur in Vermittlung durch die Substanz offenbart – und zwar als übergreifende Einheit im Begriff des Menschen, in dem die Vermittlung in der Verschränkung von Endlichkeit und Unendlichkeit sich realisiert. Es wäre König daher insofern zu widersprechen, als dass für Spinoza die Modi eben gerade nicht verzichtbar sind, weil sie die Substanz auf bestimmte Weise zum Ausdruck bringen und die Substanz wesentlich sich ausdrückend ist (SuD, S.6). Für eine Theorie des Menschen mit Spinoza ist die totale Negation der Modi zu Gunsten der Substanz, mit anderen Worten: Die Vernichtung der Endlichkeit, nicht sinnvoll möglich. Dieser Punkt wird vor allem in der Beziehung

---

<sup>25</sup> Della Rocca hat dieser Interpretation, die er in seiner Spinoza Monographie erörtert, bereits in seinem Aufsatz *Mental content and skepticism in Descartes and Spinoza* vorgearbeitet. Dabei ist dieser Zusammenhang nur implizit zu sehen, wenngleich er wesentlich bleibt: Der Skeptizismus gegenüber den Ideen, den Della Rocca in Spinozas Philosophie am Werk sieht, ist für ihn nicht zu trennen von dem gegenüber der Außenwelt, mithin der Welt der ausgedehnten Dinge (vgl.: Della Rocca 1994, S.39).

zu Plessner und seinem Konzept der Positionalität und Exzentrizität noch näher zu erklären sein. Mit dem doppelten Parallelismus erübrigt sich vor allem die Reduktion der spinozanischen Philosophie in Richtung Dualismus oder Monismus. Soll die Idee der Idee innerhalb der Konzeption von Erkenntnistheorie und Affektlehre ernst genommen werden, dann kann sie nicht einfach, wie etwa Mascarenhas es versucht, reduziert werden auf ein Duplikat des originären Parallelismus, da dann all die noch zu erörternden Unterscheidungen von adäquater und verworrener Idee, rationaler und intuitiver Erkenntnis etc. nicht mehr zutreffend wären (vgl.: Mascarenhas 2004: S.107). Damit ist zugleich die mit Monismus und Parallelismus im Zusammenhang stehende, wichtige Frage des Status der *scientia intuitiva* angesprochen. Nicht wenige Interpretationen stoßen mit ihr an eine Schranke, da, so wie der erste, auch der fünfte Teil der *Ethik*, insbesondere seine zweite Hälfte, eine Sonderstellung im Werk einzunehmen scheint, die es unmöglich macht, ihn kohärent mit den anderen zusammenzufügen. Von Hegel über Deleuze bis Bartuschat und Saar gibt es verschiedene Lösungsansätze dieses Problems – dazu gehören neben Ignorieren und Abwerten auch der Versuch der Integration oder Desintegration. Die vorliegende Arbeit sieht durch die Bezugnahme auf die Anthropologie Plessners die Möglichkeit, die *scientia intuitiva* im Kontext der *Ethik* neu zu bewerten und sie sinnvoll in das Werk einzubinden. Orientierungshilfe in bestimmten Punkten gibt dabei Wolfgang Bartuschats Monografie *Spinozas Theorie des Menschen*, die vor allem deshalb interessant ist, weil sie in ihren umfangreichen Analysen der verschiedenen Werke Spinozas Ontologie und menschliche Existenz in untrennbarer Verbindung zu denken versucht. Dabei spielt neben der für die vorliegende Arbeit zentralen Figur der Idee der Idee auch der *conatus*, das Streben nach Seinserhalt, eine entscheidende Rolle. Mit ihm ist eine Wesensbestimmung des Menschen vorgenommen, die jeden Inhalts entbehrt – er ist selbstbezügliches Streben, das vermittels der Affekte sukzessiv interpretierbar wird; mit anderen Worten: Er zeigt die affektive Seite des Vermögens. In dieser Interpretation liegt die Möglichkeit des Menschen sich auf Gott, dem unendlichen Vermögen, zu beziehen und diese Beziehung auch als affektive und nicht bloß erkenntnistheoretische zu vollziehen. Höchster Ausdruck derselben ist die *amor dei intellectualis*, die, so bemerkt Bartuschat in einem seiner späteren Aufsätze, wesentlich den Körper in die dritte Erkenntnisgattung miteinbezieht (vgl.: Bartuschat 2012, S.198).<sup>26</sup> So

---

26 Auch innerhalb der politischen Theorie Spinozas nimmt der *conatus* eine Zentralstellung ein. So heißt es im *Politischen Traktat*: „Wäre die menschliche Natur also so beschaffen, daß die Menschen bloß nach der Vorschrift der Vernunft lebten und nichts anderes erstrebten, dann wäre das Recht der Natur, jetzt als dem Menschengeschlecht eigen betrachtet, allein von der Macht der Vernunft her bestimmt. Doch werden die Menschen mehr von der blinden Begierde als von der Vernunft geleitet; und deshalb muß die natürliche Macht der Menschen, d.h. deren natürliches Recht, nicht über das Merkmal der Vernunft definiert werden, sondern über das eines jeden Triebes, von dem her sie zum Handeln bestimmt werden und gestützt auf den sie sich selbst zu erhalten streben“ (PT: S.17) Solcherlei Ausführungen sind, bleibt man auf dieser Ebene der Argumentation, äußerst problematisch, insofern, das ergibt sich auch aus der Lektüre der *Ethik*, dem Menschen ebenso wesentlich eine vernünftige Lebensweise möglich ist.

verstanden wird sich der Begriff des Menschen gerade als die Einheit von unendlichem Vermögen und endlichem Körper erweisen. Dieses Vermögen wird verständlich in der Expressivität, durch die die Substanz von Spinoza wesentlich bestimmt ist. Sie ist Hervorbringend, mit anderen Worten: Sich ausdrückend. Dieses Wesensmerkmal teilt der Mensch mit ihr, sofern er sich in der Substanz begreift.

Deleuze hat in seinem Werk *Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie* die verschiedenen Bedeutungen des Begriffs des Ausdrucks in der spinozanischen Philosophie, insbesondere in der *Ethik* untersucht. Seine Analyse lässt sich in ihrer Komplexität schwerlich reduziert zusammenfassen, zumal sie die Form einer Rekonstruktion produktiv überschreitet und Deleuzes eigenes Denken aus dem Spinozas hervorgehen lässt, ohne dass das eine vom anderen noch klar zu trennen wäre. Deleuzes Werk soll daher eher als Hinweis auf das Problem des Ausdrucks verstanden sein, das in der vorliegenden Arbeit, wenngleich nicht vollkommen unabhängig von Deleuze, aber doch eigenständig entwickelt werden soll. Wesentlich scheint zunächst die Feststellung, dass mit der Überlegung, es handle sich bei dem Verhältnis von Substanz, Attribut und Modus um das eines Ausdrucks, ein entscheidender Schritt gemacht ist. Wenn Schellings gewichtige Kritik an der spinozanischen Philosophie dieser zum Vorwurf macht, mit der Immanenz seien die Dinge gewissermaßen als regungslos in Gott begriffen, was das Denken einer jeden Prozessualität, an der die Dinge teilhaben, verunmöglicht (Schelling WMF, S.13),<sup>27</sup> dann bedeutet die Theorie des Ausdrucks eine Alternative zu dieser problematischen Interpretation. Die Modi sind nicht einfach in der Substanz oder wie Hegel will, ihr äußerlich – sie drücken vielmehr ihre Essenz in einem bestimmten Attribut aus. Dadurch sind sie weder mit ihr identisch und in ihr aufgehoben noch ihr äußerlich. Diese simpel anmutende Überlegung hat weitreichende Konsequenzen: Die Statik der Substanz-Attribut-Modus-Beziehung verwandelt sich in die dynamische Entfaltung einer Theorie des Ausdrucks, die entlang des Parallelismus verlaufend den damit eingeführten attributiven Unterschied ernst nimmt, in dem sie ihn zu vermitteln versucht. Ein Ausdruck ist kein einfaches Abbild: In ihm drückt Etwas ein anderes Etwas auf bestimmte Weise aus (vgl. Deleuze 1993, S.29). Wenn die spinozanische Erkenntnistheorie sich darum bemüht, zu zeigen, dass adäquate Ideen den Menschen zum höchsten Glück führen, und Deleuze zu bedenken gibt, dass die adäquate Idee die sei, die ihre Ursache ausdrücke, dann wird damit zunächst und vor allem klar, dass das Glück des Menschen von der Theorie des Ausdrucks abhängt (vgl.: Deleuze 1993, S.119). Diese will vor allem auf eine Entschlüsselung der Triade Substanz-Attribut-Modus hinaus; mit der vorliegenden Arbeit wird der Versuch gemacht, selbige als vermittelte

---

<sup>27</sup> Für Schelling ist im Gegensatz zu Spinoza gerade wichtig, dass Gott etwas in sich hat, das nicht er selbst ist, um überhaupt Entstehen, Vergehen, Werden als wesentlich für das Sein der Dinge denken zu können (vgl.: WMF, S.30)

Unmittelbarkeit bzw. Verschränkung von Endlichkeit und Unendlichkeit zu denken. Daran anknüpfend sei, die Sichtung des Forschungsstandes beschließend, die prominente und immer noch maßgebliche Interpretation der *Ethik*, die Hegel in seinen Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie gibt, kurz aufgegriffen. Sein Verhältnis zu Spinozas Denken stellt sich dort als ambivalentes dar. Gregor Moder hat sich in seinem Werk *Spinoza und Hegel. Negativität in der gegenwärtigen Philosophie* um eine ausführliche Besprechung desselben bemüht<sup>28</sup> – für die vorliegende Arbeit genügt es, einige Punkte aufzugreifen, die der Erhellung der Beziehung Spinozas zu Plessner dienen können. Das Erstaunlichste ist sicherlich Hegels Bemerkung, dass man entweder Spinozist sei oder eben gar kein Philosoph, dass man nicht anfangen könne zu philosophieren, wenn man nicht die Position Spinozas einnehme, die er dann mit „Akosmismus“ betitelt (VG III: S.163). Akosmismus weil die Welt gegenüber der Substanz als nichtige erscheine – und Hegel versteht die Welt bei Spinoza als die Summe der Modi, also die Summe der endlichen Einzeldinge. So genommen steht die *causa sui*, die insofern zwar spekulativen Gehalt hat, als dass sie Ursache ihrer selbst ist, sich als Wirkung in die Ursache aufhebt und dadurch geradezu dialektisch fassbar ist, dennoch außerhalb der Welt als statische Identität. Sie ist dadurch nicht in den Prozess kausaler Bezüglichkeiten der Modi inbegriffen. Hegel verkennt dabei, dass die Modi Ausdrücke der Substanz sind und diese wiederum nicht außer ihres Ausdrucks liegen kann – sie ist immanent. Die Substanz für das Absolute nehmend, versteht er sie als Identität, die jeder Negation, auch der Negation der Negation entbehrt. Ähnlich wie Schelling sieht Hegel keine Möglichkeit, mit Spinoza einen tatsächlichen Prozess außer dem permanenten Stürzen der Dinge ins Nichts zu denken, dem die Substanz unvergänglich gegenüber steht. Entscheidend ist nun, dass Hegel feststellt, dass die Substanz Vermittlung ihrer Attribute ist; namentlich Vermittlung von Denken und Ausdehnung. Nach Hegel hebt die Vermittlung den Unterschied beider auf; die Modi erscheinen als ein und dasselbe Ding: Werden sie auch in zwei unterschiedlichen Attributen begriffen, ist der Unterschied nichtig, da die Substanz, der die Modi ihre Existenz verdanken, ein und dieselbe ist – die absolute Identität. Der Vorzug der hegelschen Interpretation ist, erkannt zu haben, dass die Substanz die Vermittlung des Unterschieds der Attribute darstellt. Doch, wie Josef König feststellt, geht in Hegels System die existentielle Verfasstheit des Menschen nicht ein – dies ist auch symptomatisch für Hegels Spinoza-interpretation, in der ihm die anthropologische Dimension verborgen bleibt (vgl.: König 1994, S.45). Spinozas Versuch, den Menschen von seinem Körper aus zu denken, bedeutet zugleich, dass der Unterschied von Denken und Ausdehnung nicht statisch gegenüber der Substanz gesetzt ist – König bemerkt treffend, dass der spekulative Prozess, der sich auch in Spinozas Werk vollzieht, darin besteht, dass eine „freie endliche Lebendigkeit“ ihre „endliche

---

28 Vgl.: Moder 2013.

Zufälligkeit“ aufhebt zu „unendlicher Notwendigkeit“ (BdI, S.89). Dass die Modi Ausdrücke sind, garantiert darüber hinaus, dass sie nicht identisch oder einfach in Gott sind. Die Vermittlung dieses Unterschieds, die im Laufe der *Ethik* als menschliche Selbsterfahrung sich zeigt, und von der Idee der Idee aus bis zur scientia intuitiva sich in verschiedener Form durchhält, führt so auch am Ende nicht zur Aufhebung. Die scientia intuitiva, die Erkenntnis Gottes als die eine Substanz, bleibt an den Körper gebunden und die amor dei intellectualis verleiht der affektiven Seite der Einsicht in die Unabänderlichkeit Ausdruck.

So sind nun drei grundlegende Schwierigkeiten der Interpretation Spinozas benannt, die im Folgenden wieder auftauchen werden. Wie auch in der Darstellung der Forschungslandschaft um Spinoza, wird in der Rekonstruktion und Interpretation des Textes keine Vollständigkeit angestrebt. Die unzähligen Aspekte und Themen der *Ethik* übersteigen, sollen sie denn alle zu Wort kommen, den Rahmen einer Dissertation. Allein der Versuch den ersten Teil der *Ethik* auf den letzten zu beziehen, verlangt einen großen Aufwand, sowie, um nicht unkontrollierbar zu werden, diverse Einschränkungen in der Auswahl des Textmaterials. Bestimmte Aspekte müssen notwendig im Vordergrund stehen, wobei es unmöglich ist, die *Ethik* sinnvoll zu besprechen, ohne die logische Gesetzmäßigkeit zu beschreiben, die an ihrem Anfang dargelegt wird. Dies gilt ebenso für die vorliegende Arbeit, die darin den ersten Schritt in das Denken Spinozas machen wird. Dabei muss jedoch eine Fokussierung auf die Frage nach dem Körper und seiner Logik stattfinden, die in eben jenen Gesetzmäßigkeiten zu Wort kommt, um die weiteren Schritte in Richtung Affektlehre und dritte Erkenntnisgattung vorzubereiten.



## 2.2. Spinozas Kritik des Telos

### 2.2.1. Der Appendix

Der erste Teil der *Ethik* Spinozas steht unter dem Titel *De Deo*. Spinoza spricht gleichermaßen, so legen diverse Textstellen nahe, von Gott wie von der Natur (vgl.: E, S.63). Darüber hinaus stellt die geometrische Methode klar, dass die Definitionen, Lehrsätze etc. nicht-empirisch zu verstehen sind – wenn Spinoza von der Natur spricht, betreibt er keine Biologie, Zoologie etc.. Es geht ihm nicht um Messdaten und Experimente oder Beobachtungen.<sup>29</sup> Der wissenschaftliche Anspruch sieht sich einer strengen Logik verpflichtet, die sich über das gesamte Werk bis hin zur Abhandlung über das menschliche Verhalten erstreckt:

„Die Natur und die Kräfte der Affekte und die Macht des Geistes über sie werde ich deshalb nach derselben Methode behandeln, nach der ich in den vorigen Teilen von Gott und dem Geist gehandelt habe, und ich werde menschliche Handlungen und Triebe geradeso betrachten, als ginge es um Linien, Flächen und Körper“ (E, S.221).

Und so stellt Deleuze in *Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie* nüchtern fest: „Spinozas Philosophie ist eine "Logik"“ (Deleuze 1993, S.114). Darüber hinaus gibt Spinoza an, dass alles derselben Gesetzmäßigkeit der Natur folgt, inklusive des menschlichen Verhaltens. Daraus ergibt sich zugleich die rationalistische These, dass der beschriebene Gegenstand und seine Beschreibung, wenn sie denn dem Anspruch mathematischer Exaktheit genügt, zur Deckung kommen. Ist der erste Teil der *Ethik* der Darstellung der diesen Text durchziehenden Gesetzmäßigkeit gewidmet, wird man um eine Rekonstruktion desselben nicht herumkommen, egal welche Motive des Werks man sich zu besprechen vorgesetzt hat. Selbstverständlich kann diese Rekonstruktion hier eingeschränkt werden auf die für diese Arbeit wichtigen Aspekte. Um für diese einen Blick zu bekommen, bietet sich der Anhang des ersten Teils an, handelt es sich bei ihm doch in gewisser Weise um eine Wiederholung des Vorhergegangenen; jedoch verläuft die Argumentation hier entlang der Negation bestimmter Vorurteile, die im Widerspruch stehen zum spinozanischen Bild von Gott und Natur.<sup>30</sup> D.h. im Umkehrschluss, dass in der positiv erscheinenden Bestimmung der Gesetzmäßigkeiten das negative Moment einer Kritik der Theologie enthalten sein muss. Davon

---

29 Thomas Cook hat daher vorgeschlagen, auch den Kausalitätsbegriff als logisches Verhältnis zu verstehen und nicht, wie es im Zuge der Moderne in der Philosophie üblich geworden ist, in einem temporalen oder temporal-lokalen Sinne (vgl. Cook, Thomas 2007: S.23).

30 Deleuze spricht von drei Illusionen, die das Bewusstsein konstituieren. Die Theologische, die der Willensfreiheit und die der Zweckmäßigkeit. Alle drei bespricht Spinoza in diesem Anhang (vgl.: Deleuze 1988, S.31).

zeugen auch die Widerstände, die sich bei den Exegeten der *Ethik* regten.<sup>31</sup> Zwar verlässt Spinoza im Appendix des ersten Teils über eine längere Strecke die formale Struktur geometrischer Darstellung; dies tut er jedoch aus der strategischen Überlegung einer zugänglicheren Explikation des Inhalts heraus, da er glaubt, antizipieren zu können, dass „immer noch viele Vorurteile (praejudicia) bleiben, die Menschen in hohem Maße darin hindern konnten und können, die Verkettung der Dinge in der Weise, wie ich sie entwickelt habe, zu erfassen“ (E, S.79). So schreibt er über die öffentlichen Angriffe, die er des Öfteren erfahren musste, an Heinrich Oldenburg, dass es Gerüchte gebe, „es sei ein Buch von mir über Gott in der Presse, in dem ich zu beweisen suche, daß es keinen Gott gebe [...]“ (B, S.267). Zwar sieht Spinoza seine Philosophie darin keinesfalls richtig dargestellt, doch rührt der Atheismus, der ihm unterstellt wird, wohl auch daher, dass er sich kritisch gegenüber der zu seiner Zeit vorherrschenden theologischen Lehre positioniert. Explizit macht er dies in dem folgenden Brief an Oldenburg:

„[...] so habe ich über Gott und Natur eine ganz andere Meinung, als jene, die von den modernen Christen gewöhnlich vertreten wird. Ich fasse nämlich Gott als immanente und nicht als die äußere Ursache aller Dinge. Ich behaupte eben, daß alles in Gott lebt und webt [...]“ (B, S.276).

Es zeigt sich, dass die Kritik der Theologie Spinozas um den Gedanken der Immanenz kreist. Um dies zu verdeutlichen, sei nun zunächst der Ausgang vom Appendix genommen. Spinoza verfährt dort in drei Schritten – 1. Benennung des grundlegenden Vorurteils, 2. Darstellung des Widerspruchs, der aus diesem Vorurteil in Bezug auf den Begriff Gottes folgt, 3. Ableitung der zentralen Begriffe dualistischen Denkens aus dem Vorurteil. Und so beginnt er seine Argumentation wie folgt:

---

31 Hierzu: Martin Saars *Immanenz der Macht* (Saar 2013, S.78), sowie die Einleitung Bartuschats zur *Ethik* (Spinoza E, S.XVIII). Exemplarisch aus einem Brief an Spinoza von Albert Burgh, der selbst „durch die unendliche Barmherzigkeit Gottes zur katholischen Kirche“ zurückgeführt wurde und sich mit Blick auf Spinozas Lehren um dessen Seelenheil sorgte: „Was mich betrifft, so habe ich Ihnen diesen Brief in ächt christlicher Absicht geschrieben, zunächst um Ihnen die Liebe zu zeigen, die ich Ihnen, obschon Sie Heide sind, entgegenbringe, und dann um Sie zu bitten, Sie möchten nicht fortfahren, auch andere ins Verderben zu ziehen. Ich will darum also schließen: Gott will ihre Seele der ewigen Verdammnis entreißen, wenn Sie nur wollen“ (B, S.266).

„Da alle Vorurteile, die ich hier zu besprechen gedenke, von dem einen abhängen, daß nämlich die Menschen gewöhnlich annehmen, alle natürlichen Dinge handelten, wie sie selbst, um eines Zweckes willen, und sogar für ausgemacht halten, Gott selbst leite alles auf irgendeinen Zweck hin – sagen sie doch, Gott habe alles um des Menschen Willen gemacht, den Menschen aber, damit dieser ihn verehere –, so will ich vor allem dies eine Vorurteil in Augenschein nehmen“ (E, S.79-81).

Aus der Kritik an diesem muss sich zugleich Spinozas Darstellung über Gott und Natur ableiten lassen, wenn es sich, wie gesagt, um ein Negativ derselben handelt. Gleichzeitig wird darüber hinaus sichtbar, dass diese Kritik anthropologisch gefärbt ist: Sie setzt beim Menschen an. Michael Della Rocca bemerkt richtig:

„Spinoza's necessitarianism and the law-governedness of nature are at work in his denial of divine teleology, of the view that God brings about certain things with a purpose, for the sake of some particular end. Spinoza is especially concerned to refute that version of the doctrine of divine teleology according to which God orders the rest of nature to serve the interests of human beings and, in general, has a special concern for human beings that guides his actions“ (Della Rocca 2008, S.78).

Die Kritik der Theologie (die nicht einfach mit einer kritischen Theologie zu verwechseln ist) hat vor allem den Begriff des Zwecks (finis) und den der Zweckursachen (causas finales) zum Gegenstand. Wie auch das altgriechische τέλος impliziert das lateinische finis die Doppeldeutigkeit von Zweck und Ziel, die im Falle einer Tätigkeit oder Handlung eine sinnstiftende Absicht unterstellt, um derentwillen diese Tätigkeit oder Handlung vollzogen wird. Die Absicht gibt der Tätigkeit oder Handlung ein Ziel vor. In spinozanischer Terminologie hieße dies, dass die Tätigkeit oder Handlung ihr Sein und ihren Begriff aus dem Zweck oder Ziel empfängt bzw. ihr Wesen in diesem zu suchen ist – dies wird noch näher zu erklären sein. In erster Näherung ließe sich sagen, dass ein Zweck oder Ziel die Möglichkeit seiner Verfehlung an sich haben muss. Genauer: Das Zweckurteil ist oberflächlich betrachtet Spinozas Explikation der Natur entgegengesetzt, insofern es den Fehler zur notwendigen Bedingung hat. Für Spinoza kommt die Unterscheidung von richtig und falsch, Misslingen und Gelingen etc. in der Beschreibung der Natur nicht in Frage. Und so schreibt er in Bezug auf das Vorurteil, natürliche Dinge handelten um eines Zweckes willen, es gelte „seine Falschheit [zu] erweisen“ und darüber hinaus sei zu klären „wie Vorurteile über gut und schlecht, Verdienst und Sünde, Lob und Tadel, Ordnung und Verwirrung, Schönheit und

Häßlichkeit, und über anderes dieser Art ihm entsprungen sind“ (E, S.81). D.h. schlussendlich, dass aus einer teleologischen Erklärung der Natur die grundsätzlichen normativen und ästhetischen Dichotomien abendländischer Philosophie entspringen – und getreu des vorgeschlagenen Umkehrschlusses, dass diese mit dem spinozanischen Ansatz vermieden werden sollen.

Es macht den Anschein, als geriete die Argumentation im Appendix in eine polemische Form, wenn es heißt, dass alle Menschen von Natur aus ihren Vorteil suchen. Dies ist aber gleichermaßen der Versuch Spinozas zu klären, inwieweit sich teleologische Weltbilder aus der Unwissenheit über das Prinzip von Ursache und Wirkung speisen. Die Frage nach dem Zweck einer Sache impliziert bereits diejenige nach dem Nutzen oder eben Vorteil, der über die Sache selbst hinaus weist, und verdankt sich zugleich der Unkenntnis der Gesetzmäßigkeit der Natur, die keine Zweckursachen zulässt. Damit ist etwas angezeigt, das in Philosophien, die die Natur aus Zweckmäßigkeit heraus erklären, zum Tragen kommt. Jede Sache muss sich an dem ihr beigegebenen Zweck messen lassen. Spinoza fasst sich im Anhang relativ kurz und bleibt polemisch, sodass es sich anbietet, an dieser Stelle einen kleinen Exkurs zu wagen, um die Zusammenhänge, auf die er aufmerksam machen will, etwas klarer und ausführlicher darzustellen.

#### 2.2.1.1. Kurzer Exkurs: Kant über Zweck und Fehler

Zur näheren Erläuterung der Schwierigkeiten, die sich aus einer teleologischen Erklärung der Natur ergeben, sei ein kurzer Blick in Kants *Kritik der Urteilskraft* geworfen. Hier finden sich die Vorurteile, die es für Spinoza zu widerlegen gilt, um den Begriff des Zwecks versammelt. Anhand dessen wird klarer werden, warum Zweck und Fehler eng zusammenhängen und inwiefern sich ein widersprüchliches Verhältnis ergibt, das idealistische Philosophie im Allgemeinen kennzeichnet.<sup>32</sup>

Bevor nun unmittelbar zum Begriff des Fehlers übergegangen werden kann, sei vielleicht noch einmal kurz erörtert, welche Funktion dem Zweck in der *Kritik der Urteilskraft* zukommt. Kant gibt hierzu die Auskunft, dass Zweckursachen als regulative, nicht konstitutive Idee zur Erklärung der Natur dienen:

---

32 Manfred Frank hat sehr umfangreich das Wesen der kantischen Ästhetik in seinen Vorlesungen unter dem Titel *Einführung in die frühromantische Ästhetik* dargestellt und die *Kritik der Urteilskraft* in ihrer historischen Bedeutung ausgewiesen. So zeichnet er in der Genese der *KdU* nach, welcher Status dem ästhetischen Urteil zukommt: „Wenn wir etwas als schön bewerten, haben wir nicht einfach eine Wahrnehmung, sondern wir rasonieren über dieselbe; wir urteilen, sagt Kant“ (Frank 1989, S.53). D.h. mit anderen Worten, dass sich Kant vollkommen klar darüber ist, dass die Bewertung des Gegenstandes als schön oder eben nicht schön im Urteil zustande kommt, also auf Seiten des Subjekts liegt und nicht im Gegenstand selbst. Dass Kants Ästhetik hier dennoch als Beispiel für die Probleme einer Teleologie der Natur erhalten muss, hat seinen Grund in der Klarheit mit der diese Probleme bei seinem Versuch zu Tage treten.

„Aber dieser Begriff führt nun notwendig auf die Idee der gesamten Natur als eines Systems nach der Regel der Zwecke; welcher Idee nun aller Mechanismus der Natur nach Prinzipien der Vernunft (wenigstens um daran die Naturerscheinungen zu versuchen) untergeordnet werden muß. Das Prinzip der Vernunft ist ihr als nur subjektiv, d.i. Maxime zuständig: Alles in der Welt ist irgend wozu gut; nichts ist in ihr umsonst; und man ist durch das Beispiel, das die Natur an ihren organischen Produkten gibt, berechtigt, ja berufen, von ihr und ihren Gesetzen nichts, als was im Ganzen zweckmäßig ist, zu erwarten. Es versteht sich, daß dieses nicht ein Prinzip für die bestimmende, sondern nur für die reflektierende Urteilskraft sei, daß es regulativ und nicht konstitutiv sei, und wir dadurch nur einen Leitfaden bekommen, die Naturdinge in Beziehung auf einen Bestimmungsgrund, der schon gegeben ist, nach einer neuen gesetzlichen Ordnung zu betrachten, und die Naturkunde nach einem andern Prinzip, nämlich dem der Endursachen, doch unbeschadet dem des Mechanismus ihrer Kausalität, zu erweitern“ (KdU, A296-298).<sup>33</sup>

Kant ist vorsichtig genug der kausalen Naturbestimmung die teleologische lediglich als regulativ anbei zu stellen, d.h. eben nicht der Natur einfach eine Zweckmäßigkeit unterzuschreiben, die ihr wesentlich gegeben sei. Und dennoch verführt der Erklärungsversuch nach Maßgabe der Zweckursachen Kant zu folgenden, interessanten Bemerkungen, zunächst in Bezug auf das Kunstschöne und den Schaffensprozess des Künstlers – diese scheint auch in ihrem Vokabular so verräterisch, dass durch sie zumindest die Frage möglich wird, inwieweit es sich um ein schwaches „als ob...“ handeln kann, vor dessen Hintergrund Kant die Welt teleologisch beschreibt. Der Kurze Passus findet sich im §49 – *Von den Vermögen des Gemüts, welche das Genie ausmachen*, der zum Abschnitt zur *Deduktion der reinen Ästhetischen Urteile* gehört:

---

33 Reiner Wiehl hat sich in seinem Aufsatz *Kants Auseinandersetzung mit Spinoza* in dem Sammelband *Spinoza und der deutsche Idealismus* mit der Frage des Verhältnisses von Theologie und Teleologie bei Spinoza und Kant gewidmet. Für ihn stehen dabei die Begriffe von Zweckmäßigkeit und Zufall im Zentrum, da diese, so der Verlauf seiner Argumentation, theologische Fragestellungen implizieren. So weit, so richtig, begeht Wiehl den Fehler, Spinoza als Theologen zu verstehen, der einen Gottesbegriff einführen will, der ohne Zweckmäßigkeit auskommt: „Für Spinoza gibt es demnach keinen Weg von der Teleologie zur Theologie“ (Wiehl 1991, S.23). In der Gleichsetzung schließlich von *conatus* und Zweck erzwingt Wiehl die Triftigkeit des kantischen Urteils über Spinoza, dieser habe die Zweckerklärung lediglich aus Gott heraus in die *natura naturata* verlegt und Gott als Substanz fungiere als Einheitsgrund dieser naturierten Natur. Gar von Weltseele ist beim vorkritischen Kant die Rede, wenn es um Spinozas Gottesbegriff geht (vgl.: Wiehl 1991, S.26). Das Problematische dieser Thesen, ist ihre Verknappung hin auf eine universalistische Ontologie, die als Grund der *Ethik* begriffen wird, welcher den späteren Teilen vorausgeht, anstatt die Bezüglichkeiten der verschiedenen Textstellen hinreichend zu klären. Dennoch bleibt Wiehl hier nicht stehen und weist die Schwierigkeit der Konzeption kantischer Vernunftideen gegenüber Spinozas Ontologie aus: „Immerhin verlangt das Vernunftprinzip der Kausalität, Kants eigenen Aussagen zufolge, eine unendliche Reihe von Ursachen nicht nur rückwärts, sondern auch vorwärts zu durchlaufen im Blick auf die Vernunftidee des Unbedingten. Spinoza, der scharf zwischen schaffender und geschaffener Natur trennte, wäre eine solche Idee des Unbedingten gewiß fragwürdig gewesen, selbst wenn ihre Funktion auf einen heuristischen Gebrauch eingeschränkt worden wäre“ (Wiehl 1991, S.38).

„Aber diese Nachahmung wird Nachäffung, wenn der Schüler alles nachmacht, bis auf das, was das Genie als Mißgestalt nur hat zulassen müssen, weil es sich, ohne die Idee zu schwächen, nicht wohl wegschaffen ließ. Dieser Mut ist an einem Genie allein Verdienst; und eine gewisse *Kühnheit* im Ausdrucke und überhaupt manche Abweichung von der gemeinen Regel steht demselben wohl an, ist aber keinesweges nachahmungswürdig, sondern bleibt immer an sich ein Fehler, den man wegzuschaffen suchen muß, für welchen aber das Genie gleichsam privilegiert ist, da das Unnachahmliche seines Geistesschwunges durch ängstliche Behutsamkeit leiden würde“ (KdU, B201|A199 199).

Kant führt hier zum ersten mal in der *KdU* den Fehler in der Konstitution der Missgestalt ein. Dieser Fehler bleibt dem Genie in der ästhetischen Darstellung vorbehalten, die Reproduktion des Fehlers in der Reproduktion des Werkes ist dann nur noch Nachäffung, da, so ließe sich die Passage verstehen, der Fehler der Idee des Werks ein äußerlicher ist und der Schüler in der Reproduktion des Fehlers verrät, dass er den Kern des Werks nicht von diesem ihm äußerlichen, eigentlich wegzuschaffenden Fehler unterscheiden kann. Interessanterweise verstrickt Kant sich hier in einen Widerspruch, da er dennoch zugibt, dass der Fehler der Darstellung der Idee zuträglich ist, da diese sonst getrübt würde – die Idee bedarf, um adäquat dargestellt zu werden, des Fehlers und daraus ließe sich schließen: der Fehler konstituiert die Missgestalt und die adäquate Darstellung der Idee gleichermaßen. Diese Arbeit ist nicht der Ort, dem weiter nachzugehen, das Relevante für die Analyse der Argumentation Spinozas bleibt dieser fundamentale Widerspruch in der Analytik des Kunstwerks als etwas Schönerem. Die Problematik des Fehlers findet nur noch ein einziges weiteres Mal in Kants Schrift Erwähnung, diesmal im Abschnitt zur *Analytik der teleologischen Urteilskraft*, und zwar im §64 – *Vom eigentümlichen Charakter der Dinge als Naturzwecke*. Kant verhandelt an dieser Stelle die Organisationsformen lebendiger Entitäten in Bezug auf die regulative Idee eines *τέλος* in der Natur. Die Abweichung dieser Konzeption zur spinozanischen wird vor allem evident, in der Definition des Naturzwecks, die besagt, dass ein Ding „von sich selbst [...] Ursache und Wirkung ist“ und damit der aristotelischen Formursache sehr nahe kommt. Die Selbstbezüglichkeit folgt, ganz wie das Kunstwerk einer abzubildenden Idee, die in ihrer Darstellung zu sich selbst kommt. Stascha Rohmer weist zurecht darauf hin, dass Kant „diejenige Gruppe von Phänomenen bzw. Dingen“ als zweckmäßig auffasst, „die so beschaffen sind, "dass ihrer Möglichkeit eine Idee von denselben in unserer Urteilskraft zugrunde gelegt werden muss"“ (Rohmer 2016, S.53-54). Demgemäß ist im Bereich des Naturschönen insbesondere für Kant von einer „realen Zweckmäßigkeit“ die Rede, „insofern hier der Zweck *in* dem Naturding“ liegt (Rohmer 2016, S.54). Am Schluss des Paragraphen kommt Kant schließlich entlang dieser Bestimmung des

Naturzwecks auf die Missgeburten zu sprechen:

„Der Selbsthülfe der Natur in diesen Geschöpfen bei ihrer Verletzung, wo der Mangel eines Teils, der zur Erhaltung der benachbarten gehörte, von den übrigen ergänzt wird; der Mißgeburten oder Mißgestalten im Wachstum, da gewisse Teile, wegen vorkommender Mängel oder Hindernisse, sich auf ganz neue Art formen, um das, was da ist, zu erhalten, und ein anomalisches Geschöpf hervorzubringen: will ich hier nur im Vorbeigehen erwähnen, ungeachtet sie unter die wundersamsten Eigenschaften organisierter Geschöpfe gehören“ (KdU, B288, 289|A 284,285).

Der Fehler taucht hier als Mangel oder Hindernis der Organisation des natürlichen Geschöpfs auf. In der Kompensation desselben entsteht die Anomalie als ganz neue Form. Die Missgeburt ließe sich etwas abstrakt in Analogie zum Fehler in der Ästhetik begreifen als der Realisierung der Idee eingeschrieben. Die bekannte These, dass erst im Ausschluss des Anomalen, der an dieser Stelle eben dadurch erfolgt, dass bloß an ihm vorbeigegangen wird, der νόμος als Realisierung der Form möglich wird, d.h. der νόμος sich am Anomalen konstituieren muss, erfährt, wohlgerne transponiert, in Bezug auf Kant ihre Gültigkeit. Blicke er hier stehen, müsste ihn sein eigener Wortlaut stutzig machen: Der Mangel eines Teils, welcher zur Erhaltung der benachbarten gehört, wird ergänzt – in der Missgeburt fallen Mangel und Erhaltung im Sinne des Wachstums zusammen. Die Missgeburt schöpft sich aus dem gleichen Prinzip wie das nicht anomalische Geschöpf, insofern das Wachstum selbst gespeist ist aus der (noch-)nicht Erfüllung des τέλος. D.h., dass das Wachstum, wenn es denn schlussendlich die ideale Form erfüllen soll, die fortwährende Kompensation dieses Mangels der (noch-)nicht Erfüllung darstellt und die Idee als zu erfüllende Form dieser Kompensation notwendig bedarf, um sich darstellen zu können, der ganze Organismus also die Missgeburt der Idee ist und seine fortwährende Organisation diesen Mangel ausdrückt. So heißt es dann auch bei Spinoza, dass die Idee, dass Gott, mithin die Natur, einen Zweck verfolge, bedeuten würde, dass er nicht vollkommen sei, weil er etwas entbehre, nach dem er strebt (vgl.: E, S.87). Zwar bleibt diese These in Bezug auf Kant spekulativ, zumal die Dimension der Zeit in Bezug auf den Realisierungsprozess die Überlegung provozieren könnte, das noch-nicht der Erfüllung sei nicht gleichzusetzen mit einer prinzipiellen Unerfüllbarkeit, jedoch stellt sich die gleiche Frage dann in transformierter Form: Ist es möglich angesichts der Zeitlichkeit von einer Erfüllbarkeit eines lebendigen Prozesses zu sprechen? Und wie sehe die erfüllte Form dabei aus, wenn sie selbst der Zeitlichkeit unterworfen wäre? Es wird sich gegenüber der ästhetisch-idealistischen Haltung und ihrem Verfahren der Beschreibung der Natur anhand regulativer Ideen in

der spinozanischen Philosophie und ihrer Theorie des Ausdrucks eine Bewegung finden, die vom Ende dieser Arbeit her noch besser verständlich als immanent-rückwendig und produktiv bezeichnet werden kann. Darin besteht auch einer der wesentlichen Schnittpunkte mit Plessners Philosophischer Anthropologie – Theorie ist Teil des Lebensprozesses, d.h. eben diesem immanent und diese Immanenz wird in ihrer Bedeutung erst tatsächlich fasslich, wenn die Modi als Ausdruck der Substanz bestimmt sind, welche ihnen nicht als äußerliche Idee im Sinne eines Formideals und zu erfüllenden Zwecks gegeben ist.

### 2.2.2. Willensfreiheit und Vollkommenheit

Mit der Paraphrase des Widerspruchs teleologischer Philosophie am Beispiel Kants lässt sich eine gewichtige Problematik derselben anzeigen: Aus der Rede vom Zweck folgt notwendig die des Fehlers als nicht-Erfüllung des Zwecks, also die Rede von der Anomalie im Gegensatz zum νόμος. Um aber Zweckmäßigkeit und Schönheit zusammen denken zu können, muss Kant an der Missgestalt vorüber schreiten, ungeachtet dessen, dass sie zu den wundersamsten Eigenschaften organisierter Geschöpfe gehört, da sonst die Anomalie Einzug hielte in sein philosophisches System. Bereits an dieser Stelle wird ein wenig evidenter, was es mit dem Spinozazitat vom Zusammenhang des Zwecks mit allen weiteren Vorurteilen normativer und ästhetischer Natur auf sich haben könnte. So fällt Kant noch, wenn auch unter den Vorzeichen der kritischen Philosophie, die das Geschmacksurteil im Lichte des „als ob“ versteht, unter die Gruppe von Menschen, die „zu zeigen suchten, daß die Natur nichts vergebens tue (d.h. nichts, was ohne Nutzen für die Menschen wäre), [...] [und] damit bloß [zu verstehen geben] [...], daß die Natur samt den Göttern ebenso verrückt ist wie die Menschen“<sup>34</sup> (E, S.83). Nun impliziert für Spinoza, wie bereits mehrfach angedeutet, die Teleologie eine bestimmte Theologie, die sich an der Frage nach dem Zweck orientiert. Aus ihr geht die Vorstellung eines Schöpfergottes hervor, der die Welt nach seinem Willen, d.h. zu einem von ihm gesetzten Zweck geschaffen hat:

---

34 Die berühmten ersten Sätze des *Politischen Traktats* greifen die Rede vom Fehler sowie vom Sollen auf und rücken sie in einen gesellschaftstheoretischen Zusammenhang: „Die Affekte, von denen wir mitgenommen werden, verstehen Philosophen als Fehler, in die die Menschen durch eigene Schuld verfallen. Deshalb pflegen sie sie zu belachen, zu beklagen, zu verspotten oder (sofern sie sich den Anschein besonderer Sittenreinheit geben wollen) zu verdammern. Sie glauben dergestalt etwas Erhabenes zu tun und den Gipfel der Weisheit zu erreichen, wenn sie nur gelernt haben, eine menschliche Natur, die es nirgendwo gibt, in höchsten Tönen zu loben, und diejenige, wie sie tatsächlich ist, herunterzureden. Sie stellen sich freilich die Menschen nicht vor, wie sie sind, sondern wie sie sie haben möchten; und so ist es gekommen, daß sie statt einer Ethik meistens eine Satire geschrieben und niemals eine Politik-Theorie konzipiert haben, die sich auf das wirkliche Leben anwenden ließe; produziert haben sie nur etwas, das als eine Chimäre anzusehen ist oder das man in Utopia oder in jenem goldenen Zeitalter der Dichter, wo dies fürwahr am wenigsten erforderlich war, hätte errichten können“ (PT, S.7).



„[...] und [die Menschen] behaupteten infolgedessen, die Götter richteten alles zum Gebrauch der Menschen ein, in der Absicht, die Menschen für sich zu gewinnen und von ihnen großartig verehrt zu werden. [...] So ist dieses Vorurteil Aberglaube geworden und hat in den Herzen tiefe Wurzeln geschlagen; dies war der Grund, weshalb jeder mit größtem Eifer darauf bedacht war, von allen Dingen die Zweckursachen zu verstehen und aufzurollen“ (E, S.83).

In der theologischen Ausformung des Zweckurteils scheint der Trugschluss über die Willensfreiheit auf<sup>35</sup>, indem von einem wollenden Gott, der mit seiner Handlung einen Zweck beabsichtigt, die Rede ist. Bereits in seiner kritischen Darstellung der cartesischen Prinzipien der Philosophie zweifelt Spinoza an der Verschiedenheit von Willen und Verstand – in der *Ethik* formuliert er bewusst ihre Identität (vgl.: DP, XIV; E, S.201). Es zeigt sich, dass die Kritik von Teleologie und Theologie auch ein Angriff auf die cartesische Philosophie darstellt. In einem kurzen Exkurs soll noch auf dieses Thema zurück gekommen werden (2.3.1.1.).

Im zweiten Argumentationsschritt des Anhangs kommt Spinoza auf den Widerspruch, der aus einer solchen Definition Gottes folgen würde, zu sprechen: Gott eine Absicht, einen Willen o.ä. zu unterstellen, hieße ihm seine Vollkommenheit absprechen, da er etwas außerhalb seiner selbst begehren würde, es also etwas gebe, das nicht in Gott ist, und er so einen Mangel an sich hätte. Mehr noch: Wenn der Zweck die Rede vom Fehler ermöglicht, hieße dies nicht weniger als zu behaupten, Gott könnte einen Fehler machen. Spinoza führt an dieser Stelle das Argument ins Feld, dass die Interpreten der Natur wie Gottes sicherlich niemals auf die Idee kämen, Gott einen Fehler zu unterstellen. Um all dasjenige, was sie als Fehler der Schöpfung begreifen, jene kantischen Missgestalten also, zu erklären, bedienen sie sich der Vorstellung eines göttlichen Strafgerichts oder flüchten sich in die Unwissenheit, indem sie vorschlagen, Gottes Willen als unfassbar für den Menschen zu verstehen. Spinoza entwirft in Abgrenzung dazu eine Logik, die Gott in der Unabänderlichkeit sich manifestieren sieht. In dem starken Theorem, dass nichts hätte anders sein können, als es ist, steckt zugleich die strategische Vermeidung des Widerspruchs, der einer idealistischen Philosophie des Zwecks beigegeben ist. Und mehr noch: Sie ist die absolute Vorbehaltlosigkeit gegenüber der Natur als sich nach logischen Gesetzen aus sich selbst schöpfender Macht. Ist die Anthropologie auf noch zu klärende Weise auf die Naturphilosophie bezogen, dann wird diese Idee der schöpferischen Macht notwendig eingehen in die Bestimmung

---

35 Hierzu: „And it is my claim here that the "Theologico-Political Fragment" is deliberate intervention in the violent appropriation of Spinoza's work into Christian framework, a framework that, in the context of philosophy of history, inserts into Spinoza's thought the two originary prejudices, indeed superstitions, against which Spinoza's entire work, culminating with the TTP is composed, namely, teleology and free will“ (Dobbs-Weinstein 2015, S.206)

des Menschen. Hier bietet es sich an, einige Lehrsätze des ersten Teils der *Ethik* aufzugreifen, um zunächst Spinozas Definition Gottes bzw. der Natur klarer fassen zu können.<sup>36</sup> Nicht ohne Grund kommt Spinoza auf Gottes Macht im Lehrsatz 34 zu sprechen, nachdem im Lehrsatz 33 die Notwendigkeit der Ordnung der Dinge festgehalten und in zwei Scholien erörtert wird. Diese Themen scheinen eng verknüpft – die zweite Scholie widmet sich auch konkret der Frage nach einem göttlichen Willens, der Gott dazu bemächtigen würde, Entscheidungen zu treffen oder gar zu revidieren; wie gesehen wird auch dieser Gegenstand im Appendix im Zusammenhang mit der Teleologie verhandelt. Der Lehrsatz 33 lautet wie folgt: „Die Dinge haben auf keine andere Weise und in keiner anderen Ordnung von Gott hervorgebracht werden können, als sie hervorgebracht worden sind“ (E, S.69). Die erste Scholie zu Lehrsatz 33 erörtert die Begriffe zufällig, notwendig und unmöglich. Der Begriff des Zufalls beruht für Spinoza lediglich auf einem Mangel an Wissen, einem „Erkenntnisdefizit“ über die Ursachen eines Dinges. Im lateinischen Original heißt es „defectus nostrae cognitionis“; der Zufall ist also ein Defizit oder Defekt unseres Denkens und nichts, was in dem Ding selbst begründet wäre. Dass dem Zufall dieser Status zukommen muss, ist vor dem Hintergrund der die *Ethik* einleitenden Axiomatik keine Überraschung. Dort ist zu erfahren, dass alles, was ist, eine Ursache hat, und alles was ist, kann auch durch diese Ursache begriffen werden – wobei die Substanz diese Ursache in sich hat, die Einzeldinge aber in einem anderen (vgl.: E, S.7-9). Wenn diese Regel ohne Ausnahme gültig ist, dann gibt es keine Zufälle. Demgegenüber entsprechen notwendig und unmöglich zumindest formal dem Anspruch der logischen Gesetzmäßigkeit: „Ein Ding wird notwendig genannt entweder aufgrund seiner eigenen Essenz oder aufgrund einer [äußeren] Ursache“ (E, S.71). Ebenso folgt die Existenz eines notwendigen Dinges aus seiner Essenz und Definition oder aus einer gegebenen Ursache. „Aus den genannten Gründen wird des Weiteren ein Ding unmöglich genannt, entweder weil seine Essenz oder Definition einen Widerspruch in sich schließt oder weil es keine äußere Ursache gibt, die dazu bestimmt worden ist, ein solches Ding hervorzubringen“ (E, S.71). In Bezug auf die ersten Definitionen und Axiome wird relativ schnell klar, dass lediglich die Essenz und der Begriff der Substanz, also Gott oder Natur, die Existenz einschließt und für sämtlichen Einzeldinge, technisch gesprochen: Modi der Substanz, gilt, sowie, dass sie diese einer äußeren Ursache verdanken. Und so besteht Gottes Freiheit darin, auf selbstbestimmte Weise zu existieren. Es wird sich im Abschluss dieser Arbeit zeigen, dass dies die eine Seite der *Selbstbestimmten Unbestimmtheit* darstellt. Die Freiheit Gottes ließe sich in diesem Kontext aus Definition 7 folgern:

---

36 Spinoza hat selbstverständlich an dieser Stelle bereits den Menschen im Blick sowie dessen Handeln. Eindrucksvoll spricht er sich für eine wert- und vorurteilsfreie Beschreibung desselben im Vorwort zum dritten Teil der *Ethik* aus (vgl.: E, S.219).

„Dasjenige Ding heißt frei, das allein aus der Notwendigkeit seiner Natur heraus existiert und allein von sich her zum Handeln bestimmt wird; notwendig oder eher gezwungen dagegen dasjenige, das von einem anderen bestimmt wird, auf bestimmte und geregelte Weise zu existieren und etwas zu bewirken“ (E, S.7).

Was hier als Handlungsfreiheit auftaucht, erfährt an späterer Stelle eine Einschränkung. Die zwei Corollarien zum Lehrsatz 17 fassen die ihnen vorhergehende Argumentation bezüglich der Freiheit Gottes und der Dinge zusammen. In ihnen schlussfolgert Spinoza, dass Gottes Freiheit damit beschrieben werden kann, dass er von keiner anderen Ursache zum Handeln gezwungen wird, er also, dies legt bereits die allererste Definition fest, *causa sui* ist, und so „aus der bloßen Notwendigkeit seiner Natur“ existiert und handelt (E, S.43). Handelt er aber aus Notwendigkeit, dann liegt die Freiheit nicht in der Entscheidung über die Handlung, sondern darin, diese selbst verursacht zu haben, mithin gegenüber den endlichen Einzeldingen, sich selbst und alle anderen Dinge zu verursachen, also nicht durch ein äußeres Ding verursacht zu werden. Notwendige Existenz und freie Ursache bedeuten insofern ein und dasselbe, als dass ein verursachtes Ding seine Existenz einer äußeren Ursache verdankt und daher die Existenz nicht in seiner Essenz oder seinem Begriff enthalten ist, es also nicht aus innerer Notwendigkeit existiert und seine Existenz damit auch durch eine äußere Ursache beendet werden kann. Diesen Umstand erläutert Spinoza bereits im zweiten Beweis zum Lehrsatz 11 – dieser bestimmt Gott als notwendig existierend. In der zweiten Demonstration wird Gottes notwendige Existenz konträr zu den Einzeldingen bestimmt. Spinoza wiederholt hier noch einmal eindringlich das, was zuvor schon anhand der Axiomatik des ersten Teils erörtert worden ist: „Von jedem Ding muß sich eine Ursache oder ein Grund angeben lassen, weshalb es existiert, wie auch weshalb es nicht existiert“ (E, S.23). Da Gott, also die Substanz, nun *causa sui* ist, d.h., die Ursache seiner selbst ist, muss er existieren: „Also gibt es weder in Gott noch außerhalb Gottes eine Ursache oder einen Grund, der seine Existenz aufhebt; somit existiert Gott notwendigerweise“ (E, S.25). Es folgen ein weiterer Beweis und eine relativ lange Scholie, die sich in verschiedener Weise mit den angerissenen Zusammenhängen von Willensfreiheit, Notwendigkeit, Existenz und Vollkommenheit befassen, sodass es lohnenswert scheint, diese etwas eingehender zu besprechen. Vor allem fällt bis hierhin auf, dass noch unklar ist, was mit Existenz genau gemeint sein kann. Zwar konnte geklärt werden, dass Gott aus sich, die endlichen Einzeldinge hingegen stets aus einer ihnen äußerlichen Ursache heraus existieren. Existenz legt nun aber darüber hinaus, jedenfalls üblicherweise, eine Art von Dasein nahe – etwas, das existiert, ist in irgendeiner Form da. Im dritten Beweis zum 11. Lehrsatz gibt Spinoza nun eine Erklärung dessen, was es heißt, zu existieren. Dabei handelt es sich um einen der wichtigsten Sätze des ersten Teils der *Ethik*:

„Imstande sein nicht zu existieren, ist Ohnmacht (*impotentia*), während imstande sein zu existieren, Macht (*potentia*) ist (wie sich von selbst versteht)“ (E, S.25).<sup>37</sup> Es scheint beinahe so, als ließe sich diese Demonstration und die ihr folgende Scholie unmittelbar an die Propositionen 33 und 34, sowie an deren Beweise und Anmerkungen anschließen. Dieser Schluss ergibt sich vor allem aus der Konzeptualisierung von Vollkommenheit und Unvollkommenheit, die dort wie hier immer wieder auftauchen und sich an Spinozas Erklärungen zur Macht, Existenz und Freiheit knüpfen. Was heißt es aber nun, dass imstande sein zu existieren Macht ist? Zunächst bedeutet dies, dass sich kein Ding, nicht einmal Gott, dieser Definition entziehen kann, wenn es denn existieren soll. Da Gott notwendig existiert, kommt ihm eine „unbedingte unendliche Macht“ zu, den endlichen Einzeldingen hingegen eine durch äußere Ursachen begrenzte (E, S.25). Damit wird aber auch relativ klar, dass sich die Frage, was Macht in diesem Kontext bedeuten kann, mit dem Verweis auf die Gesetzmäßigkeit der Kausalität beantworten lässt: Ursache sein, heißt mächtig sein, Wirkung sein, ohnmächtig – Bartuschat bemerkt dazu: „Macht ist die ontologische Grundbestimmung jedes Seienden“ (Bartuschat 1992, S.7). Bereits in der Darstellung der cartesischen Prinzipien nimmt Spinoza den Zusammenhang von Macht und Existenz an, wenn diese auch dort im Seinserhalt vermittelt sind (vgl.: DP S.57). Dennoch ist dieser Gedanke, darin ist Bartuschat zuzustimmen, von Anfang an tragend für seine Philosophie. Bleibt nach wie vor Streitbar, ob von Ontologie die Rede sein kann, ist doch zumindest klar, dass die Frage der Macht im Zentrum spinozanischer Philosophie steht. Spezifizierend kann dieser Definition hinzugefügt werden, dass, wie erwähnt, endliche Einzeldinge über keine unbedingte Macht verfügen – dies kommt lediglich Gott, der Substanz als *causa sui* zu, die darin jedoch gerade nicht statisch sondern hervorbringend bzw. expressiv ist – eine Eigenschaft, die sie mit dem exzentrischen Menschen Plessners teilt. Diese Überlegung ergibt sich aus der Überschneidung von kausaler Bestimmung und Existenz; letztere geht nicht über erstere hinaus. Mit anderen Worten: Auf der Welt sein bedeutet im existentiellen Sinne nicht mehr und nicht weniger, als Ursache oder Wirkung zu sein. Je klarer und unbedingter ein Ding Ursache ist, desto mächtiger ist es, insofern seine Existenz weniger von äußeren Ursachen abhängt, dieses Ding also mehr Ursache als Wirkung und am Ende im Falle der Substanz sogar Ursache seiner selbst ist. Darin fundiert sich schließlich auch die Vermittlungsstruktur, die die *Ethik* schrittweise entfaltet und die im Verhältnis des Menschen zu Gott ihren Höhepunkt finden wird, sodass sich gleichsam die gesamte *Ethik* als Bestimmung dieses Verhältnisses von Endlichkeit und

---

37 *Potentia* unterscheidet sich, obwohl sich durch den Gebrauch von *Potential* als Lehnwort eine solche Übersetzung aufdrängen mag, von dem Vermögen, mit dem das lateinische *facultas* bei Spinoza ins deutsche übersetzt wird – letzteres bezeichnet keine Macht der Existenz und Notwendigkeit, sondern die Vermögen der endlichen Einzeldinge. *Facultas* enthält verschiedene Bedeutungsaspekte, die sich auch auf juristische und kontraktualistische Bereiche erstrecken; *Potentia* hingegen deutet vor allem auf den Kontext sakraler und weltlicher Herrschaftsmacht in einem absoluteren Sinne hin.

Unendlichkeit in Richtung eines Begriffs des Menschen entpuppt. Es muss bei all diesen Überlegungen im Auge behalten werden, dass es sich um logische Gesetzmäßigkeiten handelt, die Spinoza darstellt. Dies wird im weiteren Verlauf noch zum Tragen kommen. In der Scholie zum 11. Lehrsatz taucht nun die Gegenüberstellung von Vollkommenheit und Unvollkommenheit auf. Ihre tatsächliche Definition erfährt die Vollkommenheit erst im zweiten Teil der *Ethik* – dort wird sie als identisch mit der Realität einer Sache bezeichnet. Ihre erste Erwähnung findet sich jedoch in der Anmerkung von Lehrsatz 11 des ersten Teils:

„Dinge nämlich, die aus äußeren Ursachen entstehen, mögen sie aus vielen Teilen bestehen oder aus wenigen, verdanken alles, was sie an Vollkommenheit oder Realität haben, der Beschaffenheit ihrer äußeren Ursache; mithin entspringt ihre Existenz allein der Vollkommenheit der äußeren Ursache, nicht aber einer eigenen. [...] Vollkommenheit hebt also die Existenz eines Dinges nicht auf, sondern setzt sie im Gegenteil, während es Unvollkommenheit ist, die sie aufhebt“ (E, S.27).

Vollkommenheit setzt Existenz, Unvollkommenheit hebt sie auf. Nun lässt sich stark formalistisch folgern: da Gott unbedingt existiert, weil er als *causa sui* keiner fremden Ursache bedarf, dann muss *causa sui* ein anderer Ausdruck für Vollkommenheit sein. Anders gesagt: Existenz verdankt sich einer Ursache, denn nichts existiert ohne Ursache; wenn also Vollkommenheit die Existenz setzt, muss sie die Eigenschaft eines Dinges bezeichnen, Ursache eines anderen Dinges zu sein. Was hier einer mathematischen Gleichung nahe kommt, kann noch einmal etwas plastischer mit Hilfe der spinozanischen Kritik an der Teleologie beschrieben werden: Es zeigte sich, dass die Beurteilung der Natur nach Zwecken die Rede vom Fehler nach sich zieht, insofern der Zweck verfehlt werden kann, also die Sache, Handlung etc., die den Zweck erfüllen soll, dies nicht tut; Kant hat das mit den kurzen Auslassungen über Missgeburten relativ deutlich dargestellt. Wenn nun aber laut Spinoza alles nach den Gesetzen der Unabänderlichkeit funktioniert, dann kann es notwendig keinen Fehler geben; d.h. im Umkehrschluss, dass alles vollkommen ist, wenn es denn durch Gott hervorgebracht wurde – und daran lässt der Beweis des Lehrsatzes 28 keinen Zweifel: „Was auch immer zum Existieren und Wirken bestimmt ist, ist von Gott so bestimmt“ (E, S.59). Handelt es sich doch bei allen Einzeldingen um *Modi* Gottes, so der weitere Text, müssen diese, auch wenn sie einander verursachen, notwendig aus Gott als der einen Substanz mit unendlich vielen *Modi* hervorgehen bzw. in ihm sein und aus ihm begriffen werden, wie anhand der ersten Axiome gezeigt wurde. Dann hat aber auch jedes Einzelding Anteil an der Vollkommenheit Gottes. Das kann nun vermittels der letzten Lehrsätze des ersten Teils näher beschrieben werden, womit zugleich der

Bogen zurück zum Anfang dieses Kapitels geschlagen wird. Bereits zitiert wurde der Lehrsatz 33, in dem das, was unter Unabänderlichkeit zu verstehen wäre, relativ klar auf den Punkt gebracht wird. Auch Spinozas Verständnis von Zufall, Notwendigkeit und Unmöglichkeit wurde kurz erläutert. Spinoza schließt nun diesen Lehrsatz mit einer zweiten Scholie ab, die wie folgt beginnt:

„Aus dem Vorangegangenen folgt klar, daß die Dinge in höchster Vollkommenheit von Gott hervorgebracht worden sind, da sie ja aus einer gegebenen höchstvollkommenen Natur notwendigerweise erfolgt sind. [...] Denn wären die Dinge auf andere Weise hervorgebracht worden, müßten wir Gott eine andere Natur zuschreiben, verschieden von derjenigen, die ihm zuzuschreiben wir genötigt sind, wenn wir ihn als ein höchstvollkommenes Seiendes ansehen“ (E, S.71).

Ähnlich dem Appendix geht Spinoza hier in einen leicht polemischen Ton über. So lässt er beinahe pädagogisch verlauten, denjenigen, die Gott einen freien Willen zusprechen, nun zu erklären, inwieweit sie damit Gott der Unvollkommenheit bezichtigen.<sup>38</sup> Die Erläuterungen, die zu diesem Problem aus dem Appendix bereits zitiert wurden, können anhand der Scholie noch einmal erweitert werden: Nicht nur, weil Willensfreiheit eine Absicht oder einen Zweck unterstellt, der außer Gott liegt, wird Gott damit ein Mangel unterstellt; ihm zu unterstellen, er hätte einen freien Willen im Sinne einer Wahlfreiheit, also davon auszugehen, dass Gott die Dinge anders hervorbringen kann, als er sie hervorgebracht hat, hieße, daran zu zweifeln, dass diese Dinge aus Gottes Vollkommenheit heraus existieren, da diese notwendig die Dinge so hervorbringt, wie sie hervorgebracht wurden. Auch hier erscheint Spinozas Argumentation beinahe mathematisch und bisweilen stark formalistisch. Wenn aber Spinoza von einer allgemeinen Notwendigkeit ausgeht, die logischen Prinzipien folgt, und darin rational zu durchdringen ist, dann muss sich diese Definition Gottes ergeben: Die Unabänderlichkeit im Sinne der Bestimmung aller Dinge inklusive Gottes nach dem Gesetz von Ursache und Wirkung, lässt eben nicht zu, dass Gott als Ursache seiner selbst, wie aller anderen Dinge, von dieser Gesetzmäßigkeit ausgenommen wird. Dies wird auch durch den Lehrsatz 34 erhellt, mit dem dieser Abschnitt eingeleitet wurde. Der Satz: „Gottes Macht ist genau seine Essenz“ meint, so die zugehörige Demonstration, nichts anderes als das aus Gottes Essenz, seiner Definition, wenn man so will, folgt, dass er „Ursache seiner selbst [...] und [...] aller Dinge ist“ (E, S.77). Ist nun Vollkommenheit ein Ausdruck für den Status eines Dinges, Ursache zu sein (oder zu existieren), ist die *causa sui*, die keine äußere Ursache hat (und dementsprechend

---

<sup>38</sup> Im *Theologisch-politischen Traktat* definiert Spinoza das göttliche Gesetz so, „daß alle Dinge nach allgemeingültigen Gesetzen der Natur auf wohlbestimmte Weise zum Existieren und Wirken bestimmt sind [...].“ (TPT, S.67)

unbedingt existiert), also mithin niemals Wirkung einer anderen Ursache ist, notwendig vollkommen. Um nun diese erste oberflächliche Lektüre zu einem Ende zu bringen: Wenn Spinoza behauptet, Gott habe alle Dinge auf vollkommene Weise hervorgebracht, da anderes zu behaupten in Anbetracht der Unabänderlichkeit unmöglich ist (also einen Widerspruch in sich schließt), dann werden sämtliche teleologischen Welt- oder Naturerklärungen auch vor diesem Hintergrund problematisch, da sie, wie gesehen, von dem Fehler zumindest als Möglichkeit ausgehen. Im Beweis zum Lehrsatz 36 heißt es schließlich:

„Was auch immer existiert, drückt Gottes Natur oder Essenz auf bestimmte und geregelte Weise aus [...], d.h. [...], was auch immer existiert, drückt Gottes Macht, die die Ursache aller Dinge ist, auf bestimmte und geregelte Weise aus; mithin muß [...] aus ihm [aus jedem Ding, das existiert] irgendeine Wirkung erfolgen“ (E, S.79).

Alles was existiert, ist ein Ausdruck der Macht Gottes, d.h. die Macht Gottes ist es, Ursache aller Dinge, inklusive ihm selbst zu sein; d.h. alles, was existiert, ist Ausdruck der Ursache seiner Existenz. Und ist nun Gott als die eine Substanz, die Ursache seiner selbst, nicht ausgenommen von der logischen Gesetzmäßigkeit Ursache oder Wirkung sein zu müssen, ist auch er noch, indem er aus sich heraus existiert, geregelter Ausdruck seiner selbst – und damit nach logischer Gesetzmäßigkeit begrifflich zu erfassen und darzustellen. Die kurze Darstellung des Ausdrucksverhältnisses hat bereits unterstrichen, dass keinesfalls die Modi, die Gottes Essenz ausdrücken, damit in dieser aufgehoben wären. Vielmehr obliegt es dem Menschen als einem dieser Modi, die Ausdrücke auf das sich in ihnen Ausdrückende hin zu entschlüsseln. Die Selbstbezüglichkeit der Substanz erscheint demgegenüber als positive Unbestimmtheit, insofern sie als Ursache ihrer selbst unbegrenztes Vermögen zu existieren. Sie ist so genommen hervorbringende Macht. In der Einsicht in diese Struktur begreift der Mensch sich, ausgehend von seinem endlichen Körper, selbst als diese schöpferische Macht.

An dieser Stelle scheinen diverse Interpretationen unterschiedlichster Stoßrichtung recht zu bekommen, die Spinoza zu den Theologen oder Ontologen zählen. Anstatt schon einmal Gesagtes noch einmal zusammenzufassen, kann dieses Kapitel damit geschlossen werden, einen Einwand gegen diese Ansätze vorzubringen, der sich wohlgerne erst anhand des letzten Teils der *Ethik* belegen lässt. Es lässt sich kaum klären, wie von einer Ontologie die Rede sein soll, wenn bei der Substanz nicht von einem grundierenden Sein ausgegangen wird, das rationalistisch zu begreifen ist.<sup>39</sup> In einer Art Theorie adäquater Erkenntnis wird Spinoza so gedeutet, dass wahre Ideen mit

---

39 Wolfgang Bartuschat hat die klassische Einteilung der *Ethik*, die durchaus berechtigt ist, in der Einleitung zur von

ihren Gegenständen übereinstimmen und Idee und Gegenstand in einer Art Parallelität korrespondieren. Die Substanz gilt dabei als vorausgesetztes Sein, das vermittelt logischer Operationen bis hin zur Einsicht in die Unabänderlichkeit begriffen werden kann – vorausgesetzt insofern, als dass ihr der Status eines ontologischen Rahmens zukommt und ihr als rationalistisches Ideal dann die dritte Erkenntnisgattung gegenübersteht, die damit zur absoluten Erkenntnis wird, die unerreichbar scheint, aber gesetzt werden muss, um die spinozanische Theorie der Affektbeherrschung und Unabänderlichkeit plausibel zu machen. Dagegen spricht jedoch die Immanenz, die sich bereits obig abzeichnete: Wenn alles, was existiert (inklusive Gottes), Gott auf geregelte Weise ausdrückt, dann ist die Substanz durchaus erkennbar, eben dadurch, dass die logischen Gesetzmäßigkeiten rational durchdrungen werden, in denen sie zum Ausdruck kommt, und die Einsicht in sie ist so auch kein Ideal, sondern eine logische Notwendigkeit. Der erste Teil der *Ethik* ist, so die These, die Beschreibung der logischen Gesetzmäßigkeit, unter denen die dritte Erkenntnisgattung möglich wird. Diese ist dabei aber schon als menschliche Beziehung zur Substanz vorausgesetzt. Der letzte Teil der *Ethik* steht zugleich am Ende wie auch am Anfang vor dem ersten Teil, weil er die Möglichkeit klärt, wie der erste Teil geschrieben und verstanden werden kann – sich aber selbst nur in Beziehung zu diesem verstehen lässt. Diese Lesart hat ihren Vorteil darin, dass sie nicht auf einen ontologischen Rahmen angewiesen ist, der sich der Logik entziehen will; ebenso wenig ist mit ihr eine rationalistische Theorie zu machen, die idealistisch aus dem Inneren eines Geistes die Welt deduziert. Wenn man so will, beginnt am Anfang der *Ethik* der Abhub der Logik vom Sein, ohne dass dieses aufgehoben wird – wie Josef König so treffend bemerkt, ist die Logik „die Grunddisziplin der Philosophie“, denn „sie unterscheidet nicht einfach nur zwischen sich selber und einer – möglichen – Ontologie, sondern *ist das sich und die Ontologie Unterscheidende*“ (König 1948, S.119). Das wird evident in Bezug auf den Körper und die spinozanische Affekttheorie, in der am Körper entlang dieses Abhubs weiter verfolgt werden kann. Im Kontext der Lebensphilosophie wird am Abschluss der vorliegenden Arbeit noch einmal klarer werden, inwiefern der Logik in der Bestimmung des Ausdrucks der Vorzug vor der Ontologie gewährt werden muss (7.).

---

ihm herausgegebenen Fassung relativ klar wiedergegeben: „Das in fünf Teile gegliederte Werk enthält im 1. Teil eine Ontologie elementarer Strukturen der Welt, im 2. Teil eine Theorie menschlichen Erkennens und in den restlichen drei Teilen eine Ethik vernünftigen menschlichen Handelns, auf die, wie der Titel "Ethik" signalisiert, die gesamte Philosophie hinausläuft und im Hinblick auf die Ontologie und Erkenntnistheorie konzipiert sind.“ (E, VIII-IX)



## 2.3. Spinozas Weg zum Körper

### 2.3.1. Ästhetik, Norm und Körper

Es lohnt sich, noch einmal zum Appendix der *Ethik* zurück zu kehren, diesmal ausgestattet mit einigen Fragmenten des ersten Teils. Wie erwähnt, besteht der Appendix aus drei Argumentationsschritten, von denen die ersten beiden bereits in aller Kürze aufgegriffen wurden. Im dritten Schritt erläutert Spinoza die Konsequenzen einer Theologie, die auf der Vorstellung Gottes als des Schöpfers einer Welt gründet, die für die Zwecke der Menschen eingerichtet ist. Es werden von Spinoza im Wesentlichen die dualistischen Begriffspaare ästhetischer, sowie normativer Prägung in ihrem problematischen Gehalt aufgezeigt. Dabei kommt es im Kontext dieser Arbeit vor allem auf zwei Punkte an: Den Unterschied zwischen Vorstellungskraft und Verstand bzw. Vorstellen und Einsehen sowie auf den Körper, den Spinoza am Ende des zweiten Argumentationsschrittes einführt und im dritten noch einmal erwähnt. Um den erst genannten Punkt zu verdeutlichen, seien zwei kurze Passagen herausgegriffen:

„Und weil diejenigen, die in die Natur von den Dingen keine Einsicht haben, nichts über die Dinge aussagen, sondern die Dinge lediglich vorstellen und doch die Vorstellungskraft für den Verstand nehmen, glauben sie fest die Dinge und ihre eigene Natur nicht kennend, es gäbe eine Ordnung in den Dingen“ (E, S.91).

„Die übrigen Begriffe [die besagten dualistischen Begriffspaare, die Spinoza zu Beginn des Abschnitts aufgezählt hat (Anm. JH)] sind ebenfalls nichts als Weisen bloßen Vorstellens, von denen die Vorstellungskraft auf diese und jene Weise affiziert wird. Und doch werden sie von den Unwissenden als die wesentlichen Attribute der Dinge angesehen, weil sie, wie wir schon gesagt haben, glauben, alle Dinge seien ihretwegen gemacht; und so nennen sie die Natur eines Dinges gut oder schlecht, gesund oder verrotten und verdorben, je nachdem, wie sie von ihnen affiziert werden“ (E, S.93).<sup>40</sup>

Das bloße Vorstellen beruht auf dem Vorurteil der Menschen über Gott, die Welt und die Dinge bezüglich ihrer Zweckorientierung. Wie auch im lateinischen Original bietet sich das deutsche Wort Vorurteil hier an, um es wörtlich zu nehmen: *prae-judice* also Vor-Urteil bezeichnet für Spinoza das Urteil, das über den Gegenstand vor dessen genauer Betrachtung getroffen wird und so die Einsicht

---

<sup>40</sup> Spinoza erinnert hier ein wenig an Kant, insofern sich dessen ästhetische Urteile so lesen lassen, dass in ihnen mehr über den Betrachter, als über den Gegenstand ausgesagt werden. Dennoch bleibt es bei Kant bei diesem „als ob“ über das Spinoza aus bereits erörterten Gründen hinaus will.

in die Natur der Dinge versperrt. Was diese Einsicht bedeutet, zeichnete sich bereits in der Diskussion der Versatzstücke des ersten Teils der *Ethik* ab: Die Natur der Dinge ist, dass sie Gottes Macht auf geregelte Weise zum Ausdruck bringen. Das meint letztlich ihr Vermögen, Ursache zu sein innerhalb der kausalen Beziehung zu anderen Dingen, deren eine Substanz die sich selbst verursachende Ursache aller existieren Dinge ist. Und so heißt es noch einmal gegen Ende des Anhangs: „Denn die Vollkommenheit von Dingen ist allein nach deren Natur und Macht zu ermessen [...]“ (E, S.95). Macht ist, wie gesehen, imstande sein zu existieren und dieses Können (possere) steigt, je unbedingter ein Ding existiert, d.h. je weniger seine Existenz von äußeren Ursachen abhängt, je mehr es also Hervorbringend ist.

D.h. nicht weniger, als dass die Begriffspaare, die Spinoza im Appendix erwähnt, also geordnet und chaotisch, gut und schlecht, gesund und verdorben etc. für die Darstellung der Natur nicht in Betracht kommen; es handelt sich lediglich um Illusionen der Menschen über die Dinge, die sie, da sie ihren Verstand nicht gebrauchen, für Wahrheiten über die Natur halten. Zwar hat Spinoza bereits angegeben, dass es sich bei den Zweckurteilen um natürliche Vorurteile handelt, mit denen die Menschen zur Welt kommen, aber die jeweiligen Vorstellungen, also Illusionen, die die Menschen sich über die Dinge machen, hängen von der Beschaffenheit ihrer Körper ab (vgl.: E, S.93). Daraus folgt, dass das Bewusstsein, also der Ort jener Illusionen, vom Körper abhängt, der Körper also, ohne das Wissen der Menschen über dieses Verhältnis, ihr Bewusstsein konstituiert. Der erste Schritt, um die Illusionen abzubauen, wäre also der Blick auf den Körper und dessen Beschaffenheit. Dies bemerkt Spinoza im Appendix dann auch beinahe beiläufig, ohne jedoch verschweigen zu können, welche zentrale Bedeutung dem Körper dabei zukommt:

„Ebenso staunen sie, wenn sie den Bau des menschlichen Körpers sehen, und werden, weil ihnen die Ursachen von so viel Kunst unbekannt sind, zu dem Schluß kommen, daß er nicht von mechanischer, sondern von göttlicher oder übernatürlicher Kunst verfertigt sei und so eingerichtet, daß ein Teil nicht einen anderen schädigt“ (E, S.89).

Und wieder zeigt sich als Hintergrund der Missverständnisse, gegen die sich Spinozas Kritik richtet, die Teleologie: Wenn Kant aus dem Zweck ableitet, dass die nicht-Erfüllung desselben zu Missgeburten führt, da geschädigte Teile andere gesunde in ihrem Wachstum behindern, er aber daran schnell vorüber eilen muss, da er diese nicht zu erklären vermag, dann scheint dahinter die Vorstellung zu stecken, dass göttliche Kunst die Körper zu einem Zweck einrichtet und dafür sorgt, dass ein Teil den anderen nicht schädigt. Wenn dies dann doch geschieht, müsste daraus die für Spinoza unhaltbare Idee folgen, dass die göttliche Kunst unvollkommen ist – die Widersprüche, die

sich weiterhin daraus ergeben, wurden besprochen. Der Körper aber, wenn denn seine Beschaffenheit die Missverständnisse über die Dinge konstituiert, gibt im Umkehrschluss die Möglichkeit des Abbaus derselben, wenn von ihm aus die allgemeinen Gesetzmäßigkeiten erfragt werden, nach denen Gott, die Welt und die Dinge eingerichtet sind. Diesen Weg verfolgt Spinoza im weiteren Verlauf der *Ethik*, evident wird dies in Lehrsatz 13 des zweiten Teils, der den Körper zum Objekt der Idee, die den menschlichen Geist ausmacht, erklärt (vgl.: E, S.125). Um nicht zu viel vorwegzunehmen, müssen an dieser Stelle zunächst die Bedingungen geklärt werden, die den Körper als Gegenstand der Philosophie Spinozas zulassen. Dabei handelt es sich um keine Selbstverständlichkeit, da der Körper vorurteilsfrei eingesehen werden muss – und dies ist für Spinoza mit der Philosophie vor ihm, sowohl der scholastischen, als auch noch cartesischen nicht zu machen. Und so geht es für ihn um nicht viel weniger als einen Bruch, wenn auch keinen vollständigen, mit der philosophischen Tradition wie auch den Meinungen des Volkes, die noch bei Kant bestätigt werden und denen Spinoza ein aufklärerisches Projekt entgegensetzt, das viel von dem, was gern Kant zugerechnet wird, vorwegnimmt. Aufgrund ihrer Tiefe und Klarheit im Votum für die Selbstbestimmung der Menschen durch Befreiung von Autoritäten, die von Vorurteilen und Unwissenheit profitieren, seien die betreffenden Sätze hier vollständig zitiert:

„Daher kommt es, daß einer, der für seltsame Ereignisse deren wahre Ursachen sucht und darauf aus ist, Dinge wie ein Gelehrter zu begreifen, nicht aber wie ein Narr zu bestaunen, allenthalben für einen Ketzer und gottlosen Menschen gehalten wird und von denen als ein solcher denunziert wird, die das Volk als Interpreten der Natur und der Götter verehrt. Denn diese Leute wissen, daß mit dem Schwinden von Unwissenheit auch das närrische Staunen dahinschwindet, d.h. ihr einziges Mittel, mit dem sie argumentieren und ihr Ansehen behaupten“ (E, S.89).

Implizit klingt hier die spinozanische Theorie des Politischen an, die zum Kernstück die Selbstermächtigung des Menschen hat, welcher mit dem Begriff der *Selbstbestimmten Unbestimmtheit* Rechnung getragen werden wird. Der kritische Impetus markiert darüber hinaus die *Ethik* Spinozas als ein aufklärerisches Projekt im besten Sinne des Wortes. Gegenstand dieser Aufklärung ist wesentlich die menschliche Existenz selbst, die, das wird noch evident werden, aus dem Verhältnis des Menschen zu seinem Körper zu verstehen ist. Nicht umsonst geht dem *Theologisch-politischen Traktat* die Sentenz voran, „daß die Freiheit des Philosophierens“ unabdingbar ist für „den Frieden im Staat [...]“ (vgl.: TPT, S.1). Zuletzt noch eine kleine Bemerkung zur Methode: Die geometrisch-mathematische Darstellung sieht Spinoza ebenfalls einer

aufklärerischen Tätigkeit verpflichtet. So heißt es in der kleinen Schrift *Algebraische Berechnung des Regenbogens* dazu: „Falls sie hierdurch, geliebter Leser, angeregt werden, diese wohlerprobte Weise der Betrachtung und Nachforschung der natürlichen Vernunft nicht zu verwerfen, so wird dieser geringe Versuch mehr Gutes verursacht haben, als man sich hätte versprechen dürfen“ (ABR: S.9). Zweifelsohne bietet sich in diesem Kontext Descartes als Konterpart an, da in seiner Philosophie der Körper systematisch aus dem Begriff der menschlichen Existenz ausgeschlossen wird, sodass sich das Denken in Abgrenzung zu ihm als selbstgewisses cogito etablieren kann. Dies wird möglich durch eine Vorentscheidung über die Rolle der zwei Substanzen im Erkenntnisprozess. Es wird sich anhand dessen zeigen lassen, was es bedeutet, wenn Spinoza seiner Philosophie keinen Substanzdualismus zugrunde legt und auch in Bezug auf die zwei Attribute, die er, an Descartes orientiert, Denken und Ausdehnung nennt, keine Favorisierung trifft: Der Körper rückt in den Fokus des Erkenntnisprozesses und das Denken bleibt kein frei schwebender, selbstbezüglicher Prozess, der die körperliche Verfasstheit aus der menschlichen Existenz ausklammert.

#### 2.3.1.1. Kurzer Exkurs: Descartes über cogito und Existenz

Gerade der Beginn der *Ethik* könnte als Grundlegung einer monistischen Ontologie verstanden werden, die sich zwar nicht explizit, aber dennoch relativ eindeutig in Abgrenzung zum cartesischen Dualismus entwickelt. In diesem ist bekannterweise von zwei Substanzen die Rede, res extensa und res cogitans, die einander unüberführbar gegenüberstehen. Dabei nimmt Descartes eine Hierarchisierung vor, die dem Menschen die res cogitans als wesentlich und die res extensa als äußerlich zuspricht. Rainer Specht hat weitgehend plausibel die Modifikation der Prämissen Descartes durch Spinoza dargestellt (vgl.: Specht 1990). Über die Ableitung der Konsequenzen für die darüber hinausgehende Architektonik des Systems wäre zu streiten. Dennoch macht der Aufsatz, neben zahllosen anderen, deutlich, dass Spinozas Verhältnis zu Descartes ein plausibler Interpretationszugang zur *Ethik* bleibt. Um jedoch nicht überambitioniert den Fokus zu erweitern, muss hier vor allem die Rolle des Körpers bei Descartes in den Blick genommen werden. Diese, auch das ist kein Geheimnis, kontrastiert in vielerlei Hinsicht mit der in Spinozas Philosophie. Fundiert ist dieser Kontrast in der Entscheidung über das Verhältnis der zwei Substanzen, sowie in der Zentralstellung des cogito bei Descartes. Plessner zielt mit seiner Revision zu Beginn der *Stufen*, bei aller Verschiedenheit zu Spinoza, auf genau diese beiden Kernpunkte cartesischer Philosophie ab. Dies wird in der Rekonstruktion seines Werkes näher expliziert werden. Um sich

nun der Problemlage anzunähern, seien die *Meditationen* Descartes herangezogen. Am Anfang seiner Meditationen, genauer: In ihrer vorangestellten Zusammenfassung trifft Descartes eine folgenschwere Unterscheidung – nachdem er ankündigt, in der ersten Meditation Gründe anzugeben, aus denen sich an allen Dingen zweifeln lässt, schreibt er, dass in der zweiten der Geist die erkennende Natur vom Körper trennen wird; Erkennen ist auf Seiten des Geistes bzw. „gehört“ diesem (M, S.7). Diese Unterscheidung geht aus dem systematischen Zweifel hervor, der zugleich die Notwendigkeit der Existenz des Geistes durch dessen Unbezweifelbarkeit verbürgt. Aber mit ihr, der genannten Unterscheidung, ist der Körper von der Beteiligung am Erkenntnisprozess ausgeklammert. Bereits die erste Meditation soll klarstellen, dass der Zweifel vor allem an „materiellen Dingen“ berechtigt ist, zu denen der Körper zählt (M, S.7). Am Ende der zweiten Meditation kommt Descartes schließlich zu folgendem Schluss: „Denn da ich jetzt weiß, daß ja selbst Körper nicht eigentlich durch die Sinne oder durch die Fähigkeit der Einbildung, sondern einzig und allein durch den Verstand erfaßt werden [...]: so erkenne ich ganz offenbar, daß ich nichts leichter und augenscheinlicher erfassen kann – als meinen Geist“ (M, S.26). Dieser Schluss ist notwendig im ersten Schritt bereits angelegt. Ist der Körper kein Teil des Erkenntnisapparats und die *natura intellectualis* als rein geistige damit einzig für die Erkenntnis verantwortlich, bedarf es lediglich der Evidenz der selbstbezüglichen Erkenntnis im Gegensatz zur Erkenntnis anderer Dinge, in diesem Falle nicht geistiger, also die der körperlichen. Die Trennung von *res cogitans* und *res extensa* hängt mit der Selbstgewissheit des *cogito* aufs Engste zusammen. Letztere ist auf den Punkt gebracht mit der Antwort auf die Frage, ob es möglich sei, angesichts eines allmächtigen Betrügers, der sich vorsetzt, uns zu täuschen, wo er nur kann, noch etwas vorweisen zu können, das unbezweifelbar bliebe: „Und das Denken? Hier finde ich nun: Das Denken ist's, es allein kann von mir nicht getrennt werden: Ich bin, ich existiere, das ist gewiß“ (M, S.20). Das Denken fällt mit dem Ich untrennbar zusammen – und wo keine Trennung im Sinne der Unterscheidung möglich ist, kann kein Zweifel ansetzen. Dies korreliert mit der Definition des Geistes als Unveränderbarem, die Descartes in seinen Überlegungen zur Unsterblichkeit der Seele gibt:

„Zweitens aber muß man bemerken, daß zwar der Körper überhaupt eine Substanz ist und darum auch niemals untergehen kann, daß aber der menschliche Körper, sofern er sich von den übrigen Körpern unterscheidet, nur durch eine bestimmte Gestaltung von Gliedern und anderen Accidentien derselben Art gebildet ist, daß dagegen der menschliche Geist nicht so aus irgendwelchen Accidentien besteht, sondern reine Substanz ist; denn wenn auch alle seine Accidentien wechseln, so daß der andere Dinge erkennt, andere will, andere fühlt usw., so wird darum doch nicht der Geist selbst ein anderer, der menschliche Körper dagegen wird

allein schon dadurch ein anderer, daß sich die Gestalt einiger seiner Teile ändert. Hieraus folgt, daß der Körper zwar äußerst leicht untergeht, der Geist aber seiner Natur gemäß unsterblich ist“ (M, S.8-9).

Descartes argumentiert an dieser Stelle nicht weiter. Es handelt sich eher um eine vorgreifende Prämisse, die sich später in der Meditation entfaltet. Letztlich liegt der Gegensatz darin, dass im Geist Besonderes, menschlicher Verstand, und Allgemeines, göttlicher Verstand, identisch sind, für den Körper selbiges jedoch nicht gelten soll. Um die Tragweite dieser Unterscheidung zwischen Körper und Geist zu verstehen, scheint es sinnvoll, noch eine Textstelle aus den *Prinzipien der Philosophie* heranzuziehen. Hier kann Descartes die Meditationen voraussetzen, sodass es ihm möglich ist, noch einmal in aller Kürze das zuvor in dieser Arbeit Beschriebene (also den Zusammenhang von cogito und Dualismus) darzustellen:

„Und deshalb ist die Erkenntnis, *ich denke, daher bin ich*, die überhaupt erste und sicherste, auf die jeder regelgeleitet Philosophierende stößt. [...] Dies ist der beste Weg, die Natur des Geistes und dessen Unterschied zum Körper zu begreifen. Wenn wir nämlich untersuchen, was wir, die wir unterstellen, daß alles, was von uns verschieden ist, falsch ist, denn nun sein mögen, dann sehen wir ganz zuverlässig, daß keine Ausdehnung, weder Gestalt noch Ortsbewegung, wie überhaupt nichts dergleichen, das dem Körper zugesprochen wird, zu unserer Natur gehört, sondern allein das Denken. Daher wird es auch zuerst und sicherer erkannt als jedes körperliche Ding, haben wir doch das Denken bereits gefaßt, während wir das Körperliche bezweifeln“ (P, S.15-17).

Und so versteht Descartes das Denken als inneren, selbstsuffizienten Prozess des unmittelbaren Bewusst-seins: selbstsuffizient insofern, als dass Denken und Ich zusammenfallen und Denken sich etwas „aus uns selbst bewußt“ sein heißt (P, S.3).<sup>41</sup> Mit dem „uns“ kann hier nur das Ich gemeint

<sup>41</sup> Interessant, aber für diese Arbeit eher nachrangig, ist ein differenztheoretisches Moment, das in Descartes Meditationen angelegt ist und das in aller Kürze lauten könnte: Die Unbezweifelbarkeit des Geistes setzt, nicht nur etymologisch, das Zweifeln voraus, dieses wiederum bedarf eines bezweifelbaren Objekts, der materiellen Dinge, um von ihm allererst zum Unbezweifelbaren zu kommen – so der Gang der Argumentation Descartes. Husserl macht in seinen an Descartes anknüpfenden Meditationen auf diese Bewegung aufmerksam, indem er darauf hinweist, dass die materielle Welt im Sinne Descartes nicht Nichts sei, sondern immerhin Grund zum Zweifeln. Ausgehend von der Erweiterung des *ego cogito* auf ein *ego cogito cogitatum* hin kommt er jedoch schlussendlich wieder auf eine transzendente Subjektivität cartesianischer Prägung zurück. Nach Husserl ist eine „allgemeine[n] Grundeigenschaft des Bewußtseins, Bewußtsein von etwas zu sein“ (Husserl 1992: S.35). Erwähnenswert ist, dass Adorno in einer Fußnote der Negativen Dialektik die husserlsche Erweiterung gegenüber dem cartesianischen cogito, wenn auch nicht namentlich, gegen eine formalistische Philosophie, die in der Logik sich letztbegründen will, also diejenige Hegels, in Anschlag zu bringen versucht, lässt dieser doch sein System mit dem Sein und nicht mit dem Etwas beginnen: „Buchstäblich wäre der Vorrang des Objekts bis dorthin zurück zu verfolgen, wo der Gedanke wähnt, seine eigene absolute Objektivität durch Lossage von einer jeglichen sich errungen zu haben, die

sein, letztlich also das ego cogito. Wenn sich argumentativ aus dem ego cogito das ego sum ergibt, dann umfasst die Selbstgewissheit des cogito, das mit dem Ich identisch ist, letztlich alles, was sich sicher über die Existenz des Menschen aussagen lässt. Diese ist abgeleitet aus dem menschlichen cogito, dieses wiederum ist eine reine Substanz, die keinerlei individuelle Veränderung erfährt. Sie ist mit sich identisch, stiftet sozusagen die menschliche Identität als Ich. Ihr gegenüber steht der menschliche Körper, der sich stetig verändert und der damit von der Existenz ausgeschlossen wird, insofern diese sich über das Denken als statische Identität konstituiert. Descartes klammert also den Körper vom Erkenntnisprozess aus, indem er letzteren in das cogito verlegt, das dann in seiner Selbstbezüglichkeit zur Identität wird. Täuschung und Veränderung fallen dem Körper zu, der nicht zur menschlichen Existenz gehört. Der Ansatz Spinozas verbietet eine solche Vorrangstellung des Denkens. Er trifft keine Vorentscheidung über die Hierarchisierung von res extensa und res cogitans. Spinozas Philosophie kennzeichnet, wie in der Frage der Teleologie bereits hervorgehoben, eine Vorbehaltlosigkeit, die sich aus der streng mathematischen Methode speist, die jenseits eines individuellen Bewusstseins, jenseits des Bewusstseins überhaupt stattzufinden scheint. Dadurch ist etwas Entscheidendes gewonnen: Die idealistische Prämisse (auf eine vulgäre Formel gebracht), dass die Welt sich aus den Regularitäten des Bewusstseins ergibt, ja, am Ende aus diesem erst geschöpft ist, wird aufgegeben zu Gunsten einer Logik der Natur. Wenngleich es diese Feststellung noch gründlicher als bisher geschehen zu beweisen gilt, handelt es sich bei dieser Logik keineswegs um eine Ontologie, wie es in der Spinozaforschung gern angenommen wird. Zwar handelt es sich durchaus um den Versuch, idealistische Widersprüche zu vermeiden, indem von der Natur jenseits eines Bewusstseins ausgegangen wird, aber nimmt man den Schluss der *Ethik* ernst, dann muss dieser nicht nur am Ende, sondern auch vor dem ersten Teil stehen. Am Ende ergibt sich die Möglichkeit des Anfangs, da die dritte Erkenntnisgattung erklärt, inwiefern Einsicht in die Substanz, die am Anfang zugrunde gelegt wird, möglich ist. Diese dritte Erkenntnisgattung trägt Züge einer Anthropologie, da in ihr eine Theorie des freien Menschen angelegt ist. Gleichwohl findet auch eine Präfiguration des Endes am Anfang statt: Nicht die Natur als Sein wird dargestellt, sondern die Gesetzmäßigkeiten derselben in einem logischen Sinne. Alle Dinge, inklusive Gottes, unterliegen jener grundsätzlichen Kausalität, die der Logik von Ursache und Wirkung folgt – daraus erwächst die Möglichkeit zur Forderung nach Einsicht in diese kausalen Mechanismen und darüber hinaus die Möglichkeit, diese einzusehen, also die Einsicht in die Unabänderlichkeit zu erlangen;

---

selbst nicht Gedanke ist: in die formale Logik. Das Etwas, auf das alle logischen Sätze sich beziehen, ist noch wo diese es gänzlich ignorieren dürfen, Nachbild dessen, was der Gedanke meint und ohne was er selber nicht sein könnte; das nicht Gedankliche ist logisch-immanente Bedingung des Gedankens. Die Copula, das Ist, enthält eigentlich immer schon, nach dem Modell des Existentialurteils, Gegenständlichkeit. Damit entfallen auch alle Hoffnungen des Sekuritätsbedürfnisses, in der formalen Logik ein schlechthin Unbedingtes, den sicheren Grund von Philosophie zu besitzen“ (Adorno 2003, S.185).

diese bedarf einer essentiellen Bezogenheit des Menschen auf die Substanz, die im conatus begrifflich zu erfassen wäre – körperlich-affektive Existenz, die Endlichkeit des Modus, und essentielle Unbestimmtheit im Sinne eines unendlichen, hervorbringenden Vermögen gehören im spinozanischen Denken untrennbar zusammen. Diesem Gedanken folgt auch die noch zu entwickelnde Theorie des Ausdrucks (5.)

### 2.3.2. Attributiver Unterschied

Ausdehnung und Denken sind für Spinoza, anders als für Descartes, zwei Attribute der einen Substanz, bei denen es sich, das hat Della Rocca zurecht bemerkt, um zwei Erklärungsweisen derselben handelt – wenn man so will, sind sie Aspekte, unter denen die Substanz begriffen werden kann (vgl.: Della Rocca 2008, S.102). In einem seiner letzten Briefe, adressiert an Ehrenfried Walther von Tschirnhaus, bemerkt Spinoza in Bezug auf Descartes sowie auf seine eigene Lehre, dass „[...] die Materie von Descartes zu Unrecht durch die Ausdehnung definiert wird, daß sie vielmehr notwendig durch ein Attribut erklärt werden muß, das ewige und unendliche Wesenheit ausdrückt“ (B, S.300). Aus dem attributiven Unterschied in der Substanz folgt: Die Modi der Substanz können als Ideen oder Körper begriffen werden, d.h. eben in Form eines unter die beiden Attribute fallenden Einzeldinges; da es weiterhin Körper nur in Zuständen des affiziert-Seins gibt, kann auch von Ideen und Affektionen als Einheiten gesprochen werden, wobei diese Einheiten dann Affekte zu nennen sind. Die Lehrsätze widmen sich anfangs vor allem einer logisch schlüssigen Ableitung aus den in den Definitionen und Axiomen dargelegten Thesen, dass es nur eine Substanz geben kann und dass dieser Substanz einzig die Eigenschaft zukommt, Ursache ihrer selbst zu sein (causa sui). Spinoza hat bereits in seiner Schrift *Kurzer Traktat über Gott, den Menschen und dessen Glück* die wesentlichen Axiome versammelt, die dem Begriff Gottes in der *Ethik* zugrunde liegen. Dazu gehören: Unendlichkeit und Unbegrenztheit der Substanz, ihre Einzigkeit und die Unendlichkeit ihres Verstandes und vor allem die Entdeckung, „daß es im unendlichen Verstand Gottes keine Substanz gibt oder keine Attribute außer denen, die an sich in der Natur existieren [...]“ (KT, S.21). Gottes Vollkommenheit hängt wesentlich davon ab, dass die Dinge, die in der Natur existieren, auch in seinem unendlichen Verstand sind – mithin gibt es, wenn Gott vollkommen ist, auch keinen Mangel in der Natur; die Konsequenz der *Ethik* aus dieser Idee ist die Identität von Gott und Natur: Die Immanenz.

Es wird noch darüber zu reden sein, ob es sich beim ersten Teil der *Ethik* um eine ontologische Grundlegung handelt, da eine solche Interpretation den Prozess des Werkes sowie seine möglichen



Inversionen ignoriert. In jedem Fall ist keine Metaphysik am Werk, wenn Spinoza von der Substanz spricht, denn wie Dobbs-Weinstein in Bezug auf verschiedene Lesarten, die Spinoza in unterschiedlicher Weise zu den Theologen und Mystikern zählen, bemerkt:

„What is especially surprising about such readings is not only that they fail to answer the obvious question of "why the *Ethics* is an ethics" and circumvent the fact that in the *Ethics*, Spinoza derides metaphysicians and lumps them together with theologians, but also that they ignore Spinoza's major "metaphysical" claim, namely, that no thing exists *meta ta physica*, that is, outside nature, a claim whose political implications set Spinoza as far apart from modern political theory as is possible“ (Dobbs-Weinstein 2015, S.25).

Diese Kritik, die obig bereits kurz angerissen wurde, ließe sich auch gegen Hegel richten, der, wie schon erwähnt wurde, in seiner Interpretation Spinozas die Dimension menschlichen Verhaltens, die die *Ethik* zur Ethik macht, übersieht. Dobbs-Weinstein geht an dieser Stelle noch weiter und erläutert die politische Implikation der Immanenz, die im obigen Zitat auf den Punkt gebracht ist. Wenn alles immanent ist, folgt daraus: „[...] nature is always already political and historical“ (Dobbs-Weinstein 2015, S.25) und somit gibt es keinen historischen Prozess, der über die Natur, die eine Substanz, hinausreicht. Damit ist aber auch angezeigt, dass die zwei Attribute Denken und Ausdehnung, die einander äußerlich parallel laufen sollen, zumindest in der Substanz eine Verbindung haben. Diese wiederum ist kein Schöpfergott, der die Welt so eingerichtet hat, dass der Parallelismus funktioniert, sondern die immanente Substanz, die sich selbst in den Modi ausdrückende Natur.<sup>42</sup>

Wie bereits erwähnt, hat Deleuze den Parallelismus so interpretiert, dass er eine strategische Funktion für Spinoza einnimmt, da so die Bevorzugung des Geistes in der Definition des Menschen unterwandert wird. Dem wäre zuzustimmen, obgleich der Parallelismus als eine solche Strategie noch einmal plausibel gemacht werden muss, um den Ansatz der vorliegenden Arbeit zu rechtfertigen – denn darin erst wird der Weg zum Körper geebnet. In konkreterer Form, wenn man so will: anthropologischer Form führt Spinoza die Parallelität von Denken und Ausdehnung, Körper und Geist erst im zweiten Teil der *Ethik* ein. Im ersten jedoch finden sich die dafür nötigen Definitionen, Axiome, Propositionen etc.. Wie zuvor kann auch hier keine umfassende Rekonstruktion vorgenommen werden. Lediglich die für diese Arbeit in besonderem Maße relevanten Passagen können aufgegriffen werden, um sie in Anbetracht des Erörterten für das

---

42 Yovel weist zu Beginn seiner Erörterung des Begriffs der Immanenz bei Spinoza explizit darauf hin, dass es sich bei diesem Gedanken um einen durch die jüdische Tradition inspirierten handelt. „Ursprünglich aber hat zur jüdischen Bibel keineswegs die Transzendenzdimension gehört, wie sie spätere Theologen vertraten“ (Yovel 1996: S.458).

Kommende fruchtbar zu machen. Spinoza unterscheidet, soviel ist bis hierhin klar geworden, zwischen Substanz, Attribut und Modus – dabei handelt es sich um technische Begriffe. Thomas Cook hat eine griffige Definition des Modus geliefert, in dem er vorschlägt, sich diesen, orientiert am lateinischen Begriff, als Art und Weise vorzustellen, in der die Substanz sich ausdrückt, also „way in which the features of the divine substance are configured“ (Cook 2007, S.30). Ein Modus muss daher in der Substanz sein, da nichts über diese hinaus geht, nicht einmal sie selbst. Was nun die Attribute betrifft, gibt Spinoza gleich zu Beginn in der vierten Definition an, worum es sich dabei handelt: „Unter Attribut verstehe ich das, was der Verstand an einer Substanz als deren Essenz ausmachend erkennt“ (E, S.5). So kryptisch wie dieser Satz bleiben fürs Erste auch die weiteren Erklärungen zu den Attributen in den Propositionen. Wie bemerkt, geht es Spinoza vor allem um eine logisch schlüssige Argumentation, die wie so oft stark formalistisch bleibt, und erst in den ausschweifenden Scholien sich um Ausführlichkeit und Klarheit bemüht – dadurch werden diese mehr als bloße Anmerkungen. Um zumindest grob klären zu können, wie Attribute in der vorliegenden Arbeit zu verstehen sind, können verschiedene Textstellen herangezogen werden, die sich in den Anmerkungen und Folgesätzen finden. Im Anschluss daran kann dann der Körper in den Fokus gerückt werden. Um nun nicht den Überblick zu verlieren, sollte die Auswahl der Passagen möglichst knapp ausfallen.

Eine Reihe von mehr oder weniger expliziten Erörterungen, worum es sich bei den Attributen handelt, wird eingeleitet vom Lehrsatz 19. Der ihm vorausgehende Lehrsatz 18 befasst sich explizit mit der Immanenz Gottes - „alles was ist, ist in Gott und muß durch Gott begriffen werden“ (E, S.49). In gewisser Weise rahmt diese Thematik den Abschnitt, in dem vermehrt die Rolle der Attribute diskutiert wird – dies geschieht in den Lehrsätzen 19-25. Die Immanenz, die in Lehrsatz 18 noch in Rohform beschrieben ist, erfährt in den Lehrsätzen 26-36 ihre weitergehende Ausdifferenzierung dahingehend, dass, wie erklärt und nun etwas formelhaft zusammengefasst, alles, was existiert, Gottes Natur auf geregelte Weise ausdrückt. Der Aufbau der Argumentation Spinozas legt also nahe, dass die Attribute in einem engen Zusammenhang mit der Immanenz stehen. Dies wird nun zu zeigen sein. Aus Lehrsatz 19 lässt sich erfahren: „Gott [ist ewig], d.h. alle Attribute Gottes sind ewig“ (E, S.49). Damit ist noch relativ wenig gewonnen. In der Demonstration heißt es weiter:

„Sodann ist unter Gottes Attributen das zu verstehen, was (nach Definition 4) eine Essenz der göttlichen Substanz ausdrückt, d.h. was zu Substanz gehört; genau das, sage ich, müssen die Attribute selbst in sich schließen. Zur Natur von Substanz gehört aber [...] Ewigkeit. Also muß jedes der Attribute Ewigkeit in sich schließen [...]“ (E, S.49).

Daraus ließe sich also folgern, dass Attribute wesentlich ewig sind. Zwar scheint es, als würde man einer Spur aus Brotkrümeln folgen, jedoch ist an dieser Stelle nicht heranzukommen, um eine Erklärung dessen zu erhalten, was unter Ewigkeit zu verstehen ist. Diese gibt Spinoza in der 8. Definition des ersten Teils:

„Unter Ewigkeit verstehe ich die Existenz selbst, insofern sie als etwas begriffen wird, das aus der bloßen Definition eines ewigen Dinges notwendigerweise folgt. Erläuterung: Eine solche Existenz wird nämlich ebenso wie die Essenz eines Dinges als eine ewige Wahrheit begriffen und kann deshalb nicht durch Dauer oder Zeit erklärt werden, selbst wenn man die Dauer so begriffe, daß sie ohne Anfang und Ende ist“ (E, S.7).

Ein ewiges Ding unterliegt also nicht der Temporalität. D.h., die Attribute der Substanz, wie die Substanz selbst, können nicht durch Dauer oder Zeit erklärt werden. Der Beginn der Definition wirkt ebenso tautologisch: Ewigkeit oder Existenz ist, was notwendig aus der Definition eines ewigen Dinges folgt. Vielleicht lässt sich im Zusammenhang mit Lehrsatz 19 hier vorerst festhalten: Die Attribute müssen, wenn sie Ausdruck der Substanz sein sollen, ihr wesentlich entsprechen. Thomas Cook hat nicht umsonst festgestellt: „The infinity of attributes is a complex and obscure doctrine, whose difficulties plague any attempt at a consistent interpretation of this aspect of Spinoza's thought“ (Cook 2007, S.27). Er bemerkt dazu weiterhin, dass dieses Thema in der Ethik eine nachrangige Rolle spielt. Dagegen spricht jedoch, dass die dritte Erkenntnisgattung nicht zu verstehen wäre, wenn nicht die Attribute in diesem Punkt mit der Substanz übereinstimmen – sie müssen ihre Ewigkeit, also: Existenz ausdrücken können, sonst könnte die Substanz nicht vom Menschen im Denken eingesehen werden. Es sei daran erinnert, dass Attribute zuerst als das definiert wurden, was ein Verstand als essentiell an einer Substanz auffasst. Was es mit der Existenz auf sich hat, wurde schon besprochen: Sie ist ein Begriff für das Ursache-Sein eines Dinges, im Falle der Substanz ist sie unbedingt und folgt notwendig, da sie keine Wirkung sondern nur Ursache sein kann. Ewigkeit scheint in diesem Kontext also zu meinen, dass diese Eigenschaft der Substanz, ebenso wie die Attribute, indem sie die Substanz ausdrücken, keiner zeitlichen Veränderung unterliegt – dementsprechend das zweite Corollarium zu Lehrsatz 20: „Es folgt zweitens, daß Gott, d.h. alle Attribute Gottes unveränderlich sind“ (E, S.51). Da nun diese Eigenschaft, unbedingte Ursache zu sein, wenn man so will, das Wesen der Substanz ausmacht, ließe sich verkürzt sagen, dass die Substanz keiner zeitlichen Veränderung unterliegt und die Attribute, wenn sie der Substanz angehören, diese Unveränderlichkeit im Sinne der Ewigkeit ausdrücken müssen. Sie gehören der Substanz nun insofern an, als dass sie von einem Verstand als die Essenz der Substanz ausmachend

erkannt werden. Der Verstand, im Gegensatz zur Vorstellung, ist die Quelle der richtigen Einsicht. D.h. eben auch, dass die Essenz der Substanz richtig einzusehen bedeutet, sie unter einem Attribut zu begreifen, dass diese Essenz zum Ausdruck bringt. Und wieder drängt sich das Gefühl auf, es handle sich um eine Art Gleichung, die zu lösen sei. Und wieder kann eine Scholie dabei helfen, ein wenig konkreter zu werden. In Lehrsatz 10 verhandelt Spinoza auf sehr abstrakter Ebene den Parallelismus und kommt dann im Folgenden zu einer Klärung der Verhältnisse zwischen Attribut, Modi und Substanz. Ist diese Passage aufgearbeitet, kann erneut bei den Lehrsätzen, die auf den 19. folgen, fortgefahren werden. So lautet die 10. Proposition also: „Jedes Attribut ein und derselben Substanz muß durch sich selbst begriffen werden“ (E, S.21). Der Beweis zum Lehrsatz wird von Spinoza durch die Analogie des Attributs zur Substanz geführt. Da ersteres vom Verstand als die Essenz des letzteren ausmachend erkannt wird, muss es, wie die Substanz, auch durch sich selbst begriffen werden. Damit ist klargestellt, dass die Attribute nicht aus einem jeweils anderen begriffen werden können. Die folgende Scholie gibt weiteren Aufschluss über die Konsequenz dieser Bestimmung. Spinoza erklärt in ihr, dass eine Substanz durchaus mehrere Attribute haben kann – unendlich viele um genau zu sein, die jedoch strikt voneinander getrennt begriffen werden müssen. In diesem Zuge hält er fest, daß „der Sache nach nichts klarer [ist], als daß jedes Seiende unter irgendeinem Attribut begriffen werden muß und daß, je mehr es Sein oder Realität hat, es umso mehr Attribute hat, die sowohl Notwendigkeit als auch Ewigkeit, als auch Unendlichkeit ausdrücken“ (E, S.21). Im Anschluss ist die Rede von unendlich vielen Attributen, aus denen unbedingt unendlich Seiendes besteht. Es ist hinlänglich bekannt, dass im Verlauf der *Ethik* bald nur noch von Denken und Ausdehnung die Rede ist, jedoch schließt Spinoza auch hier nicht aus, dass es noch mehr Attribute gibt, die nur nicht wahrnehmbar sind. Möglicherweise resultiert dies aus der logischen Prämisse einer Unlimitiertheit der Substanz, die dazu zwingt, diese in jeder Hinsicht als unendlich zu denken. Hinzu kommt, dass die Argumentation der *Ethik* an dieser Stelle noch nicht weit fortgeschritten ist – Spinoza hat bisher auch noch nicht geklärt, wie viele Substanzen es gibt, und versichert lediglich, dass die kommenden Lehrsätze erst klären, „daß in der Natur eine einzige Substanz existiert und diese unbedingt unendlich ist“ (E, S.21). Entscheidend ist für die vorliegende Arbeit die Formulierung, dass jedes Seiende unter irgendeinem Attribut begriffen werden muss. Da expliziert wird, dass dies auch für ein unbedingt unendlich Seiendes gilt, ist klar, dass auch die Substanz in irgendeinem Attribut begriffen wird. Darüber hinaus sind auch die Modi nur in einem Attribut zu begreifen, also sind alle Modi, vorausgesetzt, dass im Weiteren lediglich Denken und Ausdehnung relevante Attribute bleiben, in den Attributen Denken und Ausdehnung zu begreifen. Und da nun, so der Vorschlag, Attribute so etwas wie Aspekte sind, unter denen die Substanz begriffen wird, und die Modi nicht anders existieren können, als Weisen des Ausdrucks der

Substanz zu sein, so hat jeder Modus notwendig mindestens diese zwei Seiten an sich, durch die er begriffen werden kann: Denken und Ausdehnung. Und so findet sich nun im Corollarium zu Lehrsatz 25 eine Zusammenfassung dieser Überlegungen: „Besondere Dinge sind nichts als Affektionen der Attribute Gottes, anders formuliert Modi, von denen Gottes Attribute auf bestimmte und geregelte Weise ausgedrückt werden“ (E, S.57). Mit anderen Worten: Die logischen Gesetzmäßigkeiten der Ursache-Wirkungsbeziehung können entweder im Denken oder in der Ausdehnung begriffen werden, dabei jedoch handelt es sich jeweils nur um eine Seite der kausal-verknüpften Modi, sowie der sich selbst verursachenden Substanz – und die Existenz eines Modus ist gleichermaßen sowohl vom Denken aus als auch von der Ausdehnung zu begreifen. Darin liegt sicherlich einer der wesentlichen Unterschiede zur dualistischen Welterklärung, insbesondere der menschlichen Existenz, die er durch das selbstgewisse cogito definiert wissen will. Diesem, so wurde gezeigt, ging eine Ausklammerung des Körpers voran, sowohl vom Erkenntnisprozess als auch von der Substantialität im Sinne der Unvergänglichkeit und Ewigkeit. Anhand des Abgleichs der spinozanischen Überlegungen mit diesen beiden Vor-Urteilen, die Descartes letztlich dazu verführen, den Körper als dem Menschen unwesentlich und äußerlich zu bestimmen, kann zum Körper als philosophischem Gegenstand gelangt werden.

### 2.3.3. Existenz und Körper

Es ließ sich also herausstellen, dass der Parallelismus keinesfalls dualistisch auszulegen ist, sondern Spinozas Versuch darstellt, die Hierarchie zwischen Denken und Ausdehnung dahingehend abzubauen, dass er sie als gleichermaßen legitime Erklärungsweisen, also Attribute, der Substanz bestimmt. Im Sinne der Redlichkeit muss jedoch festgehalten sein, dass hiermit keinesfalls die Differenz zwischen Denken und Ausdehnung aufgehoben ist. Vielmehr bildet diese erst den Ansatz der Zuspitzung zur dritten Erkenntnisgattung, indem sich aus ihr die Beziehung von Körper und Geist als unterschiedene entfalten lässt, die die ontologisch anmutende Grundlage der *Ethik* in eine Anthropologie transformiert, die insofern mit der Plessners zusammenfällt, als dass sie den Menschen durch seine Expressivität versteht, in der endlicher Körper und unendliches Vermögen sich verschränken.

Nun wird es zunächst darauf ankommen, Spinozas Einführung des Körpers vor dem Hintergrund dieser Gleichberechtigung zu analysieren. Dem formalen Aufbau der *Ethik* folgend, muss die Grundlegung einer Philosophie des Körpers bereits im ersten Teil zu finden sein und dort in Form einer logischen Ableitung aus dem Begriff der Substanz auftreten. Gelangt der Körper aus der

Subordination in die Koordination mit dem Geist, dann hat dies unweigerlich Konsequenzen für die Vorstellung der menschlichen Existenz – und darin liegt der Brückenschlag zur Anthropologie, die sich in den späteren Teilen der *Ethik* auf Grundlage der existentiell-körperlichen Verfasstheit des Menschen als Beziehung von Endlichkeit und Unendlichkeit entfaltet. Nicht ohne Grund gibt Spinoza, dies sei nun vorgreifend zitiert, in der Scholie zum Lehrsatz 36 des fünften Teils an, dass der Beweisführung des ersten Teils genau dieses Moment menschlicher Existenz, das in der Affektlehre noch entfaltet wird, fehlt:

„Denn obwohl ich im ersten Teil im allgemeinen [sic!] gezeigt habe, daß alles (und folglich auch der menschliche Geist) der Essenz und Existenz nach auf Gott beruht, affiziert jener Beweis, mag er auch in Ordnung und über allen Zweifel erhaben sein, doch unseren Geist nicht so, wie wenn ebendies gerade aus der Essenz irgendeines Einzeldinges geschlossen wird, von dem wir sagen, daß es auf Gott beruht“ (E, S.583).

Die Erkenntnis der Essenz eines Einzeldinges ist die Struktur der *scientia intuitiva*, der dritten Erkenntnisgattung, die später noch in *concreto* zu erörtern sein wird. Wichtig ist, zu sehen, dass Spinoza den ersten Teil seiner *Ethik* insofern argumentativ für nicht hinreichend hält, als dass ihm in seiner Allgemeinheit die Überzeugungskraft fehle, da noch der Prozess des Werks weiter zu verfolgen sei, um erst zur Einsicht zu gelangen. So genommen, ist der erste Teil der *Ethik* nicht einfach ein statisches Fundament, die anzunehmen wäre, um die weitere Argumentation dann aus ihr hervorgehen zu lassen. Vielmehr wird sie erst im Prozess von seinem Ende aus verständlich, da sie mit der *scientia intuitiva* als deren eigene Voraussetzung in das Werk integriert wird – ähnlich wie die Exzentrizität Plessners sich als der Reflexion der *Stufen* vorgängig erweisen wird.

Unnötig scheinen weitere umständliche Ausschweifungen bezüglich der Rolle des Körpers, da sich im Lehrsatz 15 die Argumentation rund um diesen Gegenstand verdichtet. Und auch hier tritt die Immanenz als logischer Kern auf, aus dem Spinoza dann in der Demonstration und der Scholie mittels deduktiver Verfahren auf die logischen Eigenschaften des Körpers zu schließen versucht: „Was auch immer ist, ist in Gott, und nichts kann ohne Gott sein oder begriffen werden“ (E, S.31). Damit ist bereits implizit klargestellt, dass auch der Körper als *Modus* in Gott sein und aus Gott begriffen werden muss. Daraus folgt, dass Gott im Umkehrschluss selbst ebenso ein unendlicher Körper ist, wie er unendlicher Geist ist. Spinoza wiederholt im Beweis des Lehrsatzes relativ kurz, die Definition der Substanz als in sich selbst seiende Ursache und stellt damit klar, dass alle anderen Dinge, da sie in einem Anderen ihre Ursache haben, von Gott verursacht und daher aus ihm begriffen werden müssen. Die sich daran anschließende Scholie ist eine der ausführlichsten des

ersten Teils – vermutlich zum einen aufgrund ihrer inhaltlichen Wichtigkeit, zum anderen, da Spinoza erneut Widerstand gegen seine Überlegungen antizipiert; letztlich überschneiden sich diese beiden Gründe, da der Widerstand, den Spinoza vorausahnt, daher rührt, dass hier der Körper und die Ausdehnung besprochen werden, die klassischerweise aus der Definition Gottes ausgeklammert werden, für ihn jedoch von zentraler Bedeutung sind. Daher fasst Spinoza am Beginn der Anmerkung zusammen, dass „alle, die über die göttliche Natur einigermaßen nachgedacht haben, verneinen, daß Gott körperlich ist“, und gibt am Ende des Absatzes an, die Argumente seiner Gegner, die „alle auf folgendes hinauslaufen“ widerlegen zu wollen (E, S.33). Das Folgende, das Spinoza hier meint, ist weniger eindeutig, als es die Gelassenheit seiner Formulierung vermuten lässt. So gliedert sich die Scholie in verschiedene Abschnitte, die zum Teil die Definitionen geometrischer Figuren zur Veranschaulichung heranziehen und komplexe, historisch aufgeladene Begriffe wie Substanz, Materie, Qualität und Quantität verhandeln. Angesichts dessen ist einerseits eine genaue Lektüre, andererseits eine klare Fokussierung auf die für diese Arbeit wichtigen Aspekte angebracht, um sich nicht, beim Versuch verschiedene Spuren gleichzeitig zu verfolgen, im Dickicht der Philosophiegeschichte zu verlieren.

Zunächst folgt, wie erwähnt, aus der Immanenz notwendig, dass der Körper nicht von der göttlichen Substanz ausgeschlossen werden kann. Damit erübrigt sich bereits im Vorfeld die unplausible cartesische Unterscheidung, der Körper sei zwar als Substanz unendlich, aber als einzelner genommen hätte er keinen Anteil an dieser Unendlichkeit. Für Spinoza ist der Körper, als in dem Attribut der Ausdehnung begriffener Modus notwendig in Gott – erinnert sei an Cooks Vorschlag, die Modi als Weisen des Ausdrucks der Substanz zu verstehen. Damit ist zugleich festgehalten, dass ihr die Modi nicht äußerlich sein können, gleichwohl sie auch nicht einfach in ihr aufgehoben sind. Die weitere Argumentation Spinozas entfaltet sich aus der Definition der Substanz und richtet sich zunächst gegen die Vorstellungen seiner Gegenspieler, dass sie teilbar sein muss oder endlich, wenn sie denn körperlich ist. Zusammengefasst:

„Sie beweisen das übrigens sehr gut daraus, daß wir unter Körper irgendeine Quantität verstehen, die lang, breit und tief ist und die Grenzen einer bestimmten Gestalt hat, was von Gott als einem unbedingt unendlichem Seienden zu sagen höchst widersinnig wäre. Indessen machen die anderen Gründe, mit denen sie dies zu beweisen suchen, doch deutlich, daß sie gerade körperliche oder ausgedehnte Substanz von der göttlichen Natur ganz fernhalten, mit der Behauptung, sie sei geschaffen von Gott“ (E, S.33).

Es ist hier anzumerken, dass Spinoza in seiner Frühschrift noch davon ausgeht, dass Gott nicht körperlich sei, „weil dies klar eine Unvollkommenheit einschließt [...]“ (DPP, S.68). Die Entwicklung, die sich hier in seinem Denken zeigt, hat vor allem einen argumentativ strategischen Wert, der an der zuvor zitierten Textstelle erörtert werden kann: Erneut steht im Fokus der Kritik eine Vorstellung eines Schöpfergottes, die diesen zu anthropomorphisieren versucht. Somit ließe sich auch dieser Passus auf den Appendix des ersten Teils und seine Kritik der Teleologie und Theologie beziehen. Zumindest werden die teilweise komplizierten und umständlichen Textbewegungen leichter verständlich, wenn man sie als Versuch Spinozas deutet, seine Konzeption der Vollkommenheit Gottes zu verteidigen gegen eine Erklärung des göttlichen Wesens und seiner Schöpfung durch Zweckursachen, die Gott eine Unvollkommenheit unterstellen müssen – einerseits, weil sie eine Sache außerhalb seiner annehmen, die Gott mit dem Zweck begehrt; andererseits, weil sie die Möglichkeit des Fehlers als Konstitutionsbedingung des Zwecks annehmen müssen (wenngleich auch dies bei Spinoza weniger explizit aufscheint als z.B. in Kants *KdU*). Dennoch steckt hinter dieser Kritik keine derartige, wie sie häufig in den Debatten seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert um den Begriff des Anthropomorphismus auftaucht. Die *Ethik* bleibt aus menschlicher Perspektive auf den Menschen bezogen, nur trifft sie keine Vorentscheidung darüber, wie diese Perspektive aussehen mag, indem sie Gott, die Welt, die Menschen nach Maßgabe der Zweckursachen versteht und beurteilt und sich so verfängt in den Netzen dualistischer Begrifflichkeiten und ihren normativen und ästhetischen Konsequenzen.

Es gilt vor jeder weiteren Analyse eine grundlegende Gedankenbewegung Spinozas hervorzuheben: Für ihn kann der Körper unter dem Aspekt der Ewigkeit und Unendlichkeit gedacht werden, also aus der Substanz heraus bzw. als in ihr begriffen – mit Cooks Worten: „But for Spinoza, to say that something is "in" God is not just to make a claim about the thing's location. On the contrary [...] it is to make a claim about ontological dependence and ultimately about causation“ (Cook 2007, S.29). Damit aber erübrigt sich der Widerspruch, der entsteht, wenn der Körper strikt als endlich bestimmt wird und darauf aufbauend eine körperliche Substanz begriffen werden soll, die unendlich und ewig ist. Indem Spinoza die Vorentscheidung über die Endlichkeit des Körpers nicht trifft, entgeht er diesem Widerspruch und folgt zugleich seinem Grundsatz der Immanenz aller Dinge, die in Gott, also der Substanz, begriffen werden müssen. Es kulminieren im Weiteren verschiedene Motive. Wichtig scheint dabei vor allem die Frage, ob eine Substanz geschaffen werden kann und ob sie etwas erleiden kann. Spinoza verneint beide Punkte. Aus dem Gedanken, dass die Substanz ungeschaffen ist, folgt für Spinoza die Annahme: „Man kann daher in keiner Weise sagen, Gott erleide etwas von einem anderen oder ausgedehnte Substanz sei der göttlichen Natur unwürdig, selbst wenn deren Teilbarkeit angenommen wird, solange nur anerkannt wird, daß sie ewig und



unendlich ist“ (E, S.41). Da die Substanz causa sui ist und ihre Essenz sich für den Verstand auch durch das Attribut der Ausdehnung begreifen lässt, kann ihr auch aus dieser Perspektive nichts vorhergehen, was sie geschaffen haben könnte. Mithin ist die Ausdehnung gleichermaßen ewig und unendlich wie die Substanz. Mächtig sein meint, wie gezeigt, Ursache sein und dementsprechend ergibt sich mit Notwendigkeit der Status der Substanz als Ursache, aufgefasst und ausgedrückt im Attribut der Ausdehnung, aus ihrer Ewigkeit und Unendlichkeit – und damit ihre absolute Leidensunfähigkeit, welche in der philosophischen Tradition oft nur dem Geist zugesprochen wird. Dadurch dass Gott, mithin der Substanz, Ausdehnung im Sinne eines ewigen und unendlichen Attributs zukommt und sich in dieser Ewigkeit und Unendlichkeit zugleich die Leidensunfähigkeit manifestiert, hat auch der einzelne und endliche Körper als Modus der Substanz unweigerlich potentiell Anteil an dieser Leidensunfähigkeit. Er wird von Spinoza so der klassischen Definition als passiver Gegenstand der Wahrnehmung, etwa in der Sinnlichkeit etc., enthoben.

Demgegenüber steht die Befangenheit Descartes in Bezug auf den Körper sowie die darin zu Tage tretende Beschränktheit seines Denkens, das sich vor allem auf das Vor-Urteil stützt, der Körper könne im Gegensatz zum Geist nicht teilhaben an der Unendlichkeit und Ewigkeit der Substanz – und darauf aufbauend, in Abgrenzung zum Körper, ist dem Geist diese Teilhabe ohne weiteres gegeben. Für Descartes folgt daraus die Selbst-Suffizienz des Denkens, das aus sich selbst schöpfende Bewusstsein. Und so scheint es folgerichtig, wenn Spinoza das cartesische Vorurteil über den Körper und dessen Substantialität überwindet, dass auch das Denken für ihn nicht mehr ein aus sich selbst schöpfender Prozess, sondern wesentlich auf den Körper bezogen ist. So sei nun als Brückenschlag der Lehrsatz 13 aus dem zweiten Teil der *Ethik* zitiert, der die Verzahnung von Bewusstsein und Körper ausdrücklich benennt: „Das Objekt der Idee, die den menschlichen Geist ausmacht, ist der Körper, d.h. ein bestimmter wirklich existierender Modus von Ausdehnung und nichts anderes“ (E, S.125). Damit ist der Lektüre Spinozas der weitere Weg vorgezeichnet: Vom Körper aus muss der Begriff des Menschen weiter bestimmt werden. Bis hierhin ist dieser noch ganz abstrakt vorgreifend durch zwei miteinander verschränkte Seiten gekennzeichnet: Endlicher Körper und unendliches Vermögen. Diese Struktur ist gleichermaßen im Ausdruck abgebildet, in dem ein endlicher Modus das unendlich hervorbringende Vermögen der Substanz ausdrückt. Im Prozess der *Ethik* wird sich diese Struktur als wesentlich menschlich offenbaren. Im Folgenden soll jedoch zunächst untersucht werden, wie Plessner den Körper in den Fokus seiner Philosophie rückt, um diesen Ansatzpunkt mit dem der spinozanischen Philosophie in Beziehung setzen zu können.

### **3. Plessner: Naturphilosophie und Theorie des Ausdrucks**

#### **3.1. Die Offenheit der Zugänge**

Verschimmen Werk und Person in der Spinozaforschung allzu gern, ist dies in der Sekundärliteratur zu Plessners Philosophie anders. Nicht, dass nicht auch in seinem Fall biographisches im Kontext philosophischer Inhalte (und umgekehrt) besprochen wird, aber offenbar taugt dieser Zusammenhang weniger zur Mythologisierung als im Falle Spinozas. Dennoch sei es hier erlaubt, dazu ein paar Worte zu verlieren, die einer kleinen Exposition gleichkommen mögen. Und sogleich kann auch ein Mythos bedient werden: Helmuth Plessner einer jener Ἀργοναύτης der Moderne, dessen Philosophie die Antwort zu sein scheint, auf die früh antizipierte und schließlich in aller Härte sich realisierende Entwurzelungserfahrung. Als Überlebender im Exil den Seefahrern der Ἀργώ ähnlich, ohne Gewissheit über die Möglichkeit der Heimkehr, ist er zugleich konfrontiert mit der Katastrophe des Faschismus, die nicht nur zur „Unterbindung jeder Diskussionsmöglichkeit 1933“ führt (SdO, S.13), sondern zu eben jenem unendlichen Elend, das sich einschreibt in das Denken so vieler Philosoph\_innen der Generation Plessners. In immer neuen Variationen wiederholt sich das Motiv der Heimkehr und Fremdheit in den Arbeiten Plessners (vgl.: Dietze 2007), am ausdrücklichsten vielleicht in seinem Aufsatz *Mit anderen Augen*:

„Man muß der Zone der Vertrautheit fremd geworden sein, um sie wieder sehen zu können. Mit erfrischten Sinnen genießt man die Wiederbegegnung mit dem nun sichtbar gewordenen Umkreis, der uns zugleich freundlich umschließt und als Bild gegenübertritt. In verstärktem Maße erlebt diese Entfremdung, wer als Kind seine Heimat verließ und als reifer Mensch dahin zurückkehrt, vielleicht am intensivsten der Emigrant, der auf der Höhe des Lebens seine tausend in heimisches Erdreich und überkommenen Geist gesenkten Wurzelfasern bis zum Zerreißen gespannt fühlt, wenn er die ganze Überlieferung, aus der heraus er wirkt, nicht wie die Heimat glaubt, durch die Brille der ihn freundlich beschützenden Fremde, sondern *mit anderen Augen* wieder entdeckt“ (Plessner 1953a: S.92-93).

Seine Antwort auf diese Erfahrung – und Antwort meint nicht eine adäquate oder zufriedenstellende Reaktion, sondern nur die offensichtliche Weigerung, an diesem Elend zu verzweifeln und ihm vielmehr entschlossene Reflexion entgegenzusetzen – ist eine radikal demokratische Philosophie, die das Motiv der Fremdheit als notwendige Erfahrung menschlichen Daseins begreift. Damit ist nur eine ganz allgemeine These ausgesprochen, die auch im Weiteren in vielen Teilen nur implizit Thema dieser Arbeit sein wird. Erst gegen Ende wird vielleicht klarer werden, warum sie hier

vorangestellt wurde. Als Ausblick darauf sei der Abschluss der *Stufen* zitiert: „Der Geist aber weist Mensch und Dinge von sich fort und über sich hinaus. Sein Zeichen ist die Gerade endloser Unendlichkeit. Sein Element ist die Zukunft. Er zerstört den Weltkreis und tut uns wie der Christus des Marcion die selige Fremde auf“ (SdO, S.425).<sup>43</sup> Die Exzentrizität ist Plessners Ausdruck für die Möglichkeit des Menschen, in diesem Sinne über sich selbst hinauszugehen, sich selbst fremd zu werden, ohne sich dabei vollständig zu verlieren. Indem diese Fremdheit als Möglichkeit begriffen wird, gewinnt die Philosophische Anthropologie ihre politische Dimension, die, dadurch dass sie fundamentalen Charakter für das Selbstverständnis des Menschen hat, zu jener Relativierung jedweder Suprematiestellung bestimmter Traditionen oder Wertesysteme führt, die in *Macht und menschliche Natur*<sup>44</sup> dann von Plessner ausformuliert wird – gleichwohl das damit angezeigte Konzept der Unergründlichkeit zurückreicht in das der Exzentrizität. Um zu erklären, was mit ihr gemeint sein könnte, bedarf es einer aufmerksamen Lektüre der *Stufen*. Bevor bei diesem Werk nun konkreter angesetzt werden soll, kann anekdotenhaft daran erinnert werden, dass Plessner in den *Stufen* sich einer vorschnellen, ergebnisorientierten Lektüre explizit verwerht. Gleich den Backfischen, die Romane lesen, indem sie sie auf ihr Ende hin antizipieren, glaubt ein jeder, wie er so steht und geht, bloß das Ergebnis wissen zu müssen, um eine Arbeit gelesen zu haben:

„Aber Abkürzungen sind heute in den Zeiten des Telegramms beliebt. Man schmökert in philosophischen Büchern und hält sich an sogenannte Resultate, als ob die Philosophie wie eine Einzelwissenschaft Resultate hätte, die sich vom Ansatz der Fragestellung trennen ließen. Man liest sie, wie Backfische Romane lesen, antizipierend, ob sie sich kriegen. Kaum, daß noch einer sich die Mühe macht, den Rahmen zu bedenken, in den eine Leistung sich selber einspannt. [...] Geduld, Einfühlungsfähigkeit und Achtung vor der Intention des Anderen sind offenbar Tugenden, die vergangenen Zeiten angehören“ (SdO, S.69).

---

43 Hat Benjamins Engel der Geschichte die sich zum Himmel auftürmenden Trümmer vor Augen, wenn er in die Vergangenheit blickt, war Benjamin auch in diesem Bild dennoch bewusst, dass es im Kampf gegen den Faschismus darum gehen muss, der Vergangenheit, entgegen der Geschichtsschreibung der Herrscher, ein schwaches messianisches Moment abzurufen – einem Motiv kabbalistischer Tradition gemäß kann für ihn in jedem Augenblick der Siegeszug der Faschisten unterbrochen werden, wenn denn die Menschen sich ihrer Geschichte gewahr werden und diese in ihrem katastrophalen Charakter nicht als notwendig und schicksalhaft begreifen; unter'm freien Himmel der Geschichte findet der Tigersprung statt, der das Kontinuum der Katastrophen unterbrechen soll (vgl.: Benjamin 1977, S.255, S.259). Benjamin selbst hat, erschöpft durch Arbeitslager und spätere Flucht, aufgeben müssen, aber seine Arbeiten verweigern sich jeder Interpretation ihrer als resignativ. Obwohl Plessner immer wieder ausdrücklich Abstand nimmt vom historisch materialistischen Denken, das sich einer auf Marx folgenden Tradition zuordnen ließe, kennzeichnet seine Philosophie eine Gemeinsamkeit mit der Benjamins (und darin auch mit der Spinozas), die aus größerer Distanz zu fassen wäre: Dem Kontinuum von Geschichte und Natur soll ein Moment der Freiheit abgerungen werden, um die Zukunft und mit ihr die Menschen als offen und unbestimmt, also unergründlich, zu denken.

44 Im Folgenden mit *Macht* abgekürzt.

Verrät schon das Substantiv ἔργον ebenso wie seine deutsche Entsprechung „Arbeit“ die Doppeldeutigkeit von tätigem Prozess und fertigem Werk, gewinnt doch die auf in Experimenten zu produzierende Werte ausgerichtete Naturwissenschaft im 19. und 20. Jahrhundert an Popularität. So beklagt Plessner in der Neuauflage der *Stufen* die mangelnde Rezeption, die dieses Werk nach seiner Entstehung aufgrund diverser Missverständnisse erfahren hat. Diese Missverständnisse resultieren sicherlich aus einer ergebnisorientierten Lesart des Publikums, dem die *Stufen* dadurch notwendig als zu kompliziert erscheinen müssen, andererseits drückt sich aber genau darin eine Schwierigkeit der *Stufen* aus, die ihnen selbst wesentlich ist. Die Philosophische Anthropologie Plessners kann als elaborierteste Form gelten, die Frage nach dem Menschen in programmatischer Weise zu stellen, und dies verdankt sie eben dieser Schwierigkeit, genauer: Ihrer Offenheit, sowohl im Ansatz, als auch der Durchführung, als auch des Ergebnisses, wenn von einem solchen dann noch geredet werden kann. Ansatz, Durchführung und Ergebnis sind, so will es eine Philosophie, die nicht von vornherein glaubt, Bescheid über sich zu wissen, verschränkt. Und wie in der *Ethik* Spinozas ist auch das Ende der *Stufen* gebrochen, indem es am Anfang und am Ende steht. Dies ausführlich zu erörtern, ist hier fehl am Platz. Es wird vorerst lediglich darum gehen, die besagte Offenheit anhand der Vielfältigkeit der Plessnerinterpretationen indirekt anzuzeigen – die Diversität der Zugänge, die gewählt wurden, um Plessners Werk zu verstehen und darzustellen, legt für die vorliegende Arbeit ein erstes Zeugnis ab von dem, was mit der Offenheit, die in Begriffen wie Exzentrizität und Unergründlichkeit ihre terminologische Explikation findet, gemeint sein kann. Dabei muss noch einschränkend hinzugefügt werden: Im Fokus der folgenden Ausführungen werden die *Stufen* Plessners stehen. Diese sind von ihm als naturphilosophisches Werk konzipiert; ähnlich der Natur, die Spinoza in seiner *Ethik* als Substanz beschreibt, ist auch die Natur, die Plessner vor Augen hat, in sich bereits geschichtlich und politisch. Dennoch kommt dieser Aspekt zunächst eher indirekt zur Sprache und wird dann erst in *Macht* systematischer von ihm ausgearbeitet. Um den Rahmen nicht zu sprengen, scheint es sinnvoll, die impliziten, geschichtlichen und politischen Inhalte der *Stufen* zu explizieren, anstatt zusätzlich zur Analyse der *Stufen* auch noch *Macht* zu besprechen. Da jedoch genauso wenig ausgeblendet werden kann, dass es sich um zwei Werke mit einigen Schnittmengen handelt, ist nicht umhin zu kommen, *Macht* immer wieder zu Rate zu ziehen, wenn es um spezifisch geschichtliche und politische Inhalte der *Stufen* geht.

### 3.1.1. Bezüge und Textimannenz

Ähnlich der Forschung zu Spinoza ist die zu Plessner umfangreich und in ihren Schwerpunkten von großer Diversität gekennzeichnet. In der Diskussion derselben wird es wieder darum gehen, bestimmte Kernthemen anzuschneiden, die für die folgenden Kapitel wichtig scheinen. Und so sind in der Sichtung und Systematisierung der Forschungsliteratur lediglich Andeutungen möglich, die letztlich immer wieder auf die Offenheit der plessnerschen Philosophie im inhaltlichen wie formalen Sinne abzielen. Volker Schürmann weist explizit auf die Vieldeutigkeit Plessners hin, die bisweilen widersprechende Lesarten hervorbringt:

„Verschiedene Lesarten der Philosophie Plessners unterscheiden sich, heuristisch und u.a., durch die unterstellte Hauptfigur im Hintergrund. Immer ist dabei zugestanden, dass Plessner eigene Wege geht, und dass er also nicht einfach Schüler von X, geschweige denn Epigone ist. Aber unterschiedliche Lesarten können ihn vor allem in der Nachfolge Kants, in der Nachfolge Fichtes, in der Nachfolge Husserls, in der Nachfolge Feuerbachs, in der Nachfolge Friedrich Engels, oder als Gegenspieler von Cassirer, oder als Gegenspieler von Heidegger, oder als größten Freund oder größten Feind von Carl Schmitt verorten, um einige Möglichkeiten zu nennen“ (Schürmann 2014, S.17).

Schürmann selbst gibt gleich darauf an, Plessner in seiner Arbeit von Dilthey her und gegen Heidegger zu verstehen, und weiter präzisierend: „Dort, wo Plessner "Dilthey" sagt, ist Georg Misch gemeint“ (Schürmann 2014, S.17). Dies scheint durchaus plausibel, insofern es bereits von Josef König in einem Brief an Plessner über die *Stufen* angemerkt wird: „[...] man hört Dilthey und liest in Klammern Misch“ (König/Plessner 1994: S.153).<sup>45</sup> Hat Schürmann abseits dieser spezifischen Beschreibung auch recht mit dem allgemeinen Urteil, dass Plessnerinterpretationen sich vor allem heuristisch und durch den Hintergrund unterscheiden, vor den Plessners Werk dabei gestellt wird, wird damit bereits eine grundsätzliche Schwierigkeit angezeigt, die in doppelter Weise auf die Offenheit verweist: Die Vielschichtigkeit der Texte, die sich an sich lesen oder in Beziehung stellen lassen, macht eine geschlossene Deutung ihrer Inhalte unmöglich und so fällt sie, je nach dem, welche Passagen, Abschnitte etc. ausgewählt wurden, unterschiedlich aus. Die Vielschichtigkeit der Bezüge, die sich zu anderen Autor\_innen herstellen lassen, macht eine geschlossene Deutung ihrer Herkunft annähernd unmöglich und so fällt sie, je nach dem welche

---

<sup>45</sup> Exemplarisch kann zur Bestätigung etwa an die Wendung Mischs erinnert werden, dass das Wissen „des Unerforschlichen“ in der Lebensphilosophie für „die Theorie des Wissens selber verbindlich“ werde (Misch 1967, S.51). Damit ist ein Grundgedanke Plessners ausgesprochen.

Quellen, Schulen etc. ausgewählt wurden, unterschiedlich aus. Zwischen diesen zwei Formen von Offenheit, einer systematischen und einer der Bezüge, entsteht die Öffnung, durch die die Interpretation in das Werk Plessners gelangen muss – zumindest, wenn sie dieses ernst nehmen will. Damit ist letztlich nur gemeint, dass es keinen einfachen Ursprung gibt, keinen offiziellen Anfang, keine eindeutige Tradition, von der aus das Denken Plessners sich entwickelt; und dementsprechend kann es nicht darum gehen, dieses Denken dahingehend zu vereindeutigen, dass ihm ein einfacher Ursprung untergeschoben wird – sei er nun textimmanent oder philosophiegeschichtlich fest gemacht. Diverse Interpretationen haben diesem Umstand Rechnung getragen. Gesa Lindemann stellt bereits 2005 in ihrem Aufsatz *Der Methodologische Ansatz der reflexiven Anthropologie Plessners* die methodische Diversität der Philosophischen Anthropologie, die sich unterschiedlichen Bezügen schuldet, dar: „In methodischer Hinsicht formuliert Plessner einen gemischten Ansatz, der eine Kombination eines kantisch-kritischen mit einem phänomenologischen und einem hermeneutischen Vorgehen vorsieht“ (Lindemann 2005, S.84). Und macht im Anschluss daran klar: „Der Sinn dieser komplexen Anlage der Untersuchung ist bislang in seiner methodischen Bedeutung noch kaum gewürdigt worden“ (Lindemann 2005, S.84). Seit 2005 hat sich die Sachlage etwas geändert. Immer wieder ist die Pluralität der Methode, in der die Pluralität der Bezüge zu Vorgängern, Schulen etc. ebenso evident wird, gewürdigt worden. U.a. von Hans-Peter Krüger, der von vier philosophischen Methoden spricht, die die Philosophische Anthropologie wesentlich innervieren: Phänomenologie, Hermeneutik, Verhaltenskritik, Transzedentalphilosophie (vgl.: Krüger 2009, S.58). Oder von Mitscherlich-Schönherr in ihrer umfangreichen und inspirierenden Arbeit *Natur und Geschichte. Helmuth Plessners in sich gebrochene Lebensphilosophie*, in der sie gemäß des Titels Natur- und Geschichtsphilosophie in der Philosophischen Anthropologie gleichursprünglich bespricht und mit jeweils unterschiedlichen methodischen Ansätzen in Verbindung bringt (vgl.: Mitscherlich 2007). An Mitscherlich-Schönherrs Monographie, wie auch an der Krügers, wird zugleich etwas Grundsätzliches deutlich: Sehr grob annähernd kann behauptet werden, dass die meisten Plessnerlektüren, die die besagte doppelte Offenheit im Blick haben, die Bezüge und die Systematik seiner Texte in zwei Schwerpunkte unterteilen: Natur und Geschichte. Diese zwei Schwerpunkte müssen sowohl in der Darstellung der Abstammung des Denkens Plessners als auch in der textimmanenten Lektüre zum Tragen kommen. Der Handhabbarkeit halber müssen Eingrenzungen vorgenommen werden. In Plessners Werk stehen sich, wie erwähnt, vor allem zwei große Schriften gegenüber: *Stufen* und *Macht* – erstere auf Seiten der Naturphilosophie, letztere auf Seiten der Geschichtsphilosophie. Dementsprechend lässt sich die Sekundärliteratur um diese Ausrichtungen herum gruppieren. Was die Bezüge angeht, finden sich, wohlgemerkt lediglich exemplarisch, auf Seiten des Naturschwerpunktes Driesch und Köhler mit ihren biologisch- und

zoologisch eingefärbten Deutungen des Lebendigen. Demgegenüber stehen die Einflüsse der Lebens- und Geschichtsphilosophischen Schule Dilthey und Mischs.<sup>46</sup> Bei diesen sehr groben und beispielhaften Unterscheidungen handelt es sich keinesfalls um starre Gegensätze. Die *Stufen* weisen bereits auf *Macht* hin, dieses wiederum greift wichtige Elemente der *Stufen* auf. Driesch und Köhler bemühen sich um eine jeweils unterschiedliche, nicht-reduktionistische Deutung des Lebendigen anhand seiner Gestalt und seiner Erscheinungsweisen. Dilthey und Misch entwerfen eine Logik des Ausdrucks und des Lebens, die dieses nicht vergeistigt, sondern in seiner konkreten Daseinsform erfassen will. Und so sind auch die *Stufen* stark beeinflusst von der Lebensphilosophie, wie *Macht* eben auch den Körper als philosophischen Gegenstand noch im Blick hat. In dieser Konstellation zeichnet sich bereits ab, dass der Begriff des Menschen auch für Plessner durch die zwei Seiten des unendlichen Vermögen und des endlichen Körpers getragen wird.

All diese Verschränkungen, die hier bloß summarisch aufgezählt sind, führen letztlich zu den Figuren, die immer wieder gern als Ergebnisse und Zentren der philosophischen Arbeit Plessners gehandelt werden: Exzentrizität in den *Stufen* und Unergründlichkeit in *Macht*. Dabei wird nur allzu oft übersehen, dass dies keine Ergebnisse, geschweige denn Zentren im herkömmlichen Sinne sind. Beide verdanken sich dem offenen Ansatz und der offenen Durchführung, wie sie diese gleichermaßen bedingen. Vorwegnehmend, da für die vorliegende Arbeit sehr hilfreich, soll hier erwähnt sein, dass Matthias Wunsch u.a. darauf aufmerksam macht, dass Plessner im Vorwort der *Stufen* dem Leser den Hinweis gibt, dass die Exzentrizität Medium und Boden seiner Philosophie sei (vgl.: Wunsch 2017, S.48). Dementsprechend ist sie nicht einfach das Ergebnis der Untersuchung, sondern vielmehr auch der Aspekt, unter dem diese durchgeführt wird. Sie steht also gleichsam bereits am Anfang der philosophischen Argumentation, die Plessner in den *Stufen* leistet. Dieser Interpretation wird auch die vorliegende Arbeit folgen. Ist es richtig, dass eine ähnliche Struktur für *Macht* in Bezug auf die Unergründlichkeit gilt, kann keines der beiden Werke so gelesen werden, als wäre es bloß naturphilosophisch oder bloß geschichtsphilosophisch, da in der Limitierung auf eine der beiden Richtungen der Unbestimmtheitscharakter des Ansatzes, in dem bereits Exzentrizität und Unergründlichkeit aufscheinen, verloren ginge. Ein gewichtiger Punkt, auch in Bezug auf Spinoza, darf hier nicht verschwiegen werden, kann er auch nicht vollständig ausbuchstabiert werden: Sowohl Plessner als auch Spinoza verhandeln eine politische Theorie, eine Theorie des Politischen, die im Fundament ihrer Philosophie bereits angelegt ist – Philosophie ist mit ihnen immer auch politisch; die Sekundärliteratur jüngerer Zeit zeichnet sich u.a. dadurch aus,

---

<sup>46</sup> Köchy bestätigt die These, dass Plessner seinen Ansatz „als Positionierung im schwelenden Konflikt der zwei Kulturen“ versteht und charakterisiert des weiteren dessen daraus entstehende Position durch das Ziel der „Überwindung des Cartesianischen Dualismus“ (Köchy 2016, S.170).

dies erkannt und ernst genommen zu haben. In der Spinozaforschung herrscht dieser Trend schon etwas länger vor, wie etwa anhand der Arbeiten von Negri, Saar, Dobbs-Weinstein und auch Deleuze bereits erwähnt wurde. Für die Forschungsliteratur zu Plessner lässt sich erst in den letzten Jahren ein Anstieg der Veröffentlichungen verzeichnen, die ihn für eine Theorie des Politischen in Anspruch nehmen.<sup>47</sup> Dies wird im Folgenden noch genauer zu diskutieren sein, wobei generalisierend, und damit nicht auf jede Veröffentlichung zutreffend, gesagt werden kann, dass sich auch diese Werke im Spannungsfeld von Natur und Geschichte orientieren müssen, sodass sie hier nicht, wäre dies sicherlich auch eine Möglichkeit, als eigenständige Forschungsrichtung zu Plessner verhandelt werden. Beispielhaft kann Helmut Martens Monographie von 2014 *Politische Subjektivierung und neues zivilisatorisches Modell. Plessner, Elias, Arendt, Foucault und Rancière zusammen- und weiterdenken* genannt werden, in der er Plessner politisch interpretiert, dies aber, vollkommen richtig, vor dem Hintergrund seiner Anthropologie im Zeichen der „Unbestimmtheit, also auch Zukunftsoffenheit und Abgründigkeit“ tut (Martens 2014, S.104). Die Figuren der Unergründlichkeit und Exzentrizität, die sich in dieser Formulierung abzeichnen, sind jener Brechung geschuldet, die sich zwischen den Begriffen von Natur und Geschichte abspielt, und diese als grundlegend politisch ausweist. Hans-Peter Krüger hat sich u.a. diesem Umstand in seiner Arbeit *Philosophische Anthropologie als Lebenspolitik* gewidmet, die im Folgenden noch Erwähnung finden wird. In jedem Fall ist, dies ist der Vorzug einer Orientierung an dem Gegensatzpaar, implizit eine Theorie des Politischen mitverhandelt, wenn von Natur und Geschichte die Rede ist.

### 3.1.2. Natur und Geschichte in der Textimmanenz

Eine ganze Reihe von Plessnerdeutungen gruppiert sich um die Exzentrizität, Unterschiede resultieren darin vor allem aus dem systematischen Stellenwert, den die Interpretationen der Exzentrizität jeweils zusprechen. Olivia Mitscherlich-Schönherr gliedert anhand dieses Kernthemas und seiner jeweiligen Auslegung die Forschung zu Plessner in zwei grundsätzliche Ausrichtungen:

---

<sup>47</sup> Selbstverständlich finden sich schon vorher Arbeiten zur Theorie des Politischen bei Plessner, so etwa *Kampf und Entscheidung* von Heiner Bielefeldt aus dem Jahre 1994 (vgl.: Bielefeldt 1994). Bielefeldt stellt in dieser Monographie Zusammenhänge zwischen Carl Schmidt, Plessner und Karl Jaspers her. Aber auch hier lässt sich recht gut erkennen, dass diese Interpretation einer Klärung des Verhältnisses von Natur und Geschichte bedarf, sowie einer Besprechung von den *Stufen* und *Macht*.



„Die eine Richtung bestimmt das Verhältnis [von Natur und Geschichte (Anm. JH)] seinerseits als natürlich, die andere als geschichtlich. Die eine Richtung [...] geht von der exzentrischen Positionalität als einer *natürlichen* Struktur menschlicher Existenz aus, die dem geschichtlichen Selbstentwerfen vorgelagert ist“ (Mitscherlich 2007, S.13).

Ihr gehören nach Mitscherlich-Schönherr Autoren wie Hans-Peter Krüger und Joachim Fischer an, die im Kern die soziale Organisation des Menschen in einer natürlichen (aber nicht biologistischen) Prädisposition des Menschen angelegt sehen. Dabei gehen Krüger und Fischer jedoch in der Betonung und Einordnung dieser Disposition auseinander. Mehr noch: Die Zuschreibung Mitscherlich-Schönherrs müsste anhand des Forschungsgeschehens der letzten zehn Jahre sicherlich aktualisiert werden: Krüger hat in einigen neueren Arbeiten Plessner etwa in die Nähe Foucaults gerückt und so auf spezifische politische Aspekte der Philosophischen Anthropologie aufmerksam gemacht – und dies z.B. in der 2009 erschienenen Arbeit *Philosophische Anthropologie als Lebenspolitik* auf Grundlage einer Hervorhebung der Gleichberechtigung der geschichts- und naturphilosophischen Aspekte des Denkens Plessners (vgl. Krüger 2009, S.57-58; S.132). Fischer erhebt demgegenüber die philosophische Aneignung der Biologie durch die Anthropologie Plessners in seinem Aufsatz *Biophilosophie als Kern des Theorieprogramms der Philosophischen Anthropologie. Zur Kritik des Wissenschaftlichen Radikalismus* in den Rang des zentralen, programmatischen Bezugs derselben (Fischer 2005, S.159). Auch Fischer gibt die innere Bezogenheit von Sozial-/Geschichts- Naturphilosophie zu und exerziert die Konsequenz dieses Gedankens in seinem Text durch. Dabei hat für ihn jedoch die Biophilosophie, die Philosophie des Lebens im Sinne des Organischen, den Vorrang – mit ihr könne der Versuch unternommen werden „dem Faktum des Lebens, des Organischen – der Welt des Lebendigen – bis in der soziokulturellen "Lebenswelt" auf der Spur zu bleiben – ohne deren Eigenlogik durch die Reduktion auf das Organische zu unterlaufen“ (Fischer 2005, S.179). Dementsprechend wertet Fischer das Verhältnis der Schriften *Stufen* und *Macht* untereinander zugunsten der *Stufen*, die er als Biophilosophisches Werk verstanden wissen will. Er sieht in den gesellschaftlich-politischen Bestrebungen, die Plessner in *Macht* darlegt, vor allem nur ein Derivat der Grundkategorie der exzentrischen Positionalität, die für ihn das Fundament der Analysen späterer Schriften bildet, welche sich dadurch wiederum lediglich als Deklinationen dieser Kategorie erweisen (vgl.: Fischer 2000, S.279).

Dem entgegen stehend deutet Volker Schürmann *Macht* als konsequente Weiterentwicklung der *Stufen* deutet (vgl.: Schürmann 2005, S.46). Vorerst lässt sich festhalten, dass Schürmann laut Mitscherlich-Schönherr zusammen mit Gesa Lindemann, Jean Beaufort u.a. den entgegengesetzten Pol der Auslegung der Exzentrizität bildet: Diese Autor\_innen gehen „von der Reflexion auf die

Geschichtlichkeit menschlicher Wesensbestimmungen“ aus und ziehen diese der Perspektive auf die Exzentrizität als einer Naturanlage des Menschen vor (Mitscherlich 2007, S.14). Im Falle Schürmanns wird diese Gewichtung in *Souveränität als Lebensform. Plessners urbane Philosophie der Moderne* deutlich. In dieser Arbeit verhandelt er sowohl die *Stufen* als auch *Macht*, sowohl die Natur- als auch die Geschichtsphilosophie Plessners – und dies immer wieder auch im Horizont einer Theorie des Politischen. Dennoch heißt es gleich zu Beginn des ersten Kapitels: „In Plessners *Macht und Menschliche Natur* von 1931 sind (fast) alle Momente seiner Philosophie, mehr oder weniger programmatisch, ausgesprochen“ (Schürmann 2014, S.26). In der systematischen Besprechung der *Stufen* folgert Schürmann daran anschließend, dass Exzentrizität keine Beschreibung von Naturkörpern sei, insofern es plausibel ist, zu behaupten, „dass ein Durchgang durch *Stufen des Organischen* bereits von exzentrischer Position aus erfolgt. Exzentrizität kann nicht nur *das Ergebnis* des Stufendurchgangs sein, sondern ist die bereits eingegangene Verpflichtung, die den Stufendurchgang ermöglicht“ (Schürmann 2014, S.96).<sup>48</sup> Dieser Interpretation wäre zuzustimmen,<sup>49</sup> und zwar unter der klaren Einschränkung, die von Plessner selbst vorgenommen wird und die Schürmann eindeutig im Blick hat: dass es sich bei den *Stufen* um Naturphilosophie im allerweitesten Sinne handelt. Dazu sei noch darauf hingewiesen, dass Schürmann seine Verortung durch Mitscherlich-Schönherr, wenn nicht bestreitet, so doch relativiert. In einer Fußnote heißt es bei ihm, dass für Plessner Geschichte nicht der Natur vorgeordnet sei, sondern das Eine jeweils das übergreifende Allgemeine des Anderen sei – diese Figur verdankt sich einer königschen Hegelinterpretation, die hier nicht besprochen werden kann (vgl. Schürmann 2014, S.50). Es muss zunächst der Hinweis genügen, dass es sich um eine Unentscheidbarkeit im nicht-relativistischen Sinne handelt, welcher Ansatzpunkt der richtige für die Philosophie im Sinne Plessners sei.

Sind die *Stufen* also einer Naturphilosophie verpflichtet, kann dazu angemerkt werden, dass das, was Plessner als naturphilosophischen Ansatz versteht, sich in aller Klarheit methodisch in der Wendung zum Objekt ausdrückt – so schreibt auch Lindemann: „Die Analyse setzt beim Objekt an. Die Bedingungen des Erscheinens werden nicht auf der Seite des Subjekts untersucht, sondern auf der Seite des erscheinenden Objekts“ (Lindemann 2005, S.87). Damit ist eine Vorbehaltlosigkeit und Unbeschränktheit im Fragen der Philosophie an die Welt, zwecks Begriffsfindung gefordert.

---

48 Schürmann macht eindringlich klar, dass diese Lesart problematisch bleibt, da Plessner hier nicht eindeutig ist. Die andere, lineare, also das Ende am Ende belassende, bleibt nach wie vor möglich: „Dass beide Lesarten möglich sind, ist in der Tat eine Unklarheit der Durchführung, eine Ambivalenz, wenn man denn will: eine Schwäche der *Stufen*“ (Schürmann 2014, S.97).

49 Das Theorem der vorausgesetzten Exzentrizität hat Schürmann bereits 2005 in seinem Aufsatz *Natur als Fremdes* aus dem Sammelband *Zwischen Anthropologie und Gesellschaftstheorie. Zur Renaissance Helmuth Plessners im Kontext der modernen Lebenswissenschaften* unter Herausgeberschaft Gamms, Gutmanns, Manzeis argumentativ entfaltet (vgl.: Schürmann 2005).

Diese Vorbehaltlosigkeit läuft in den *Stufen* letztlich auf eine Befragung der Erscheinung nach ihren Kategorien hinaus, die die Exzentrizität zwar voraussetzt, wie sie sie ermöglicht, jedoch findet keine vorherige Einschränkung auf Bewusstsein, Subjekt, Existenz etc. statt, von der aus die Welt erschlossen werden soll. Bei diesen, den letzteren Begriffen handelt es sich vielmehr um idealistische Vorurteile über Methode und Gegenstand der Philosophie – und so rücken die *Stufen* in die Nähe der *Ethik* Spinozas, da Spinoza, wie gesehen, sich ebenfalls um eine Revidierung solcher Vorurteile bemüht, um dann den Körper seiner eigenen Natur nach zu beschreiben. Hat Schürmann die *Stufen* also im (systematischen) Blick, speist sich sein Souveränitätsbegriff, den er mit Plessner zu erarbeiten versucht, doch vor allem aus den geschichtsphilosophischen respektive machttheoretischen Überlegungen in *Macht*.<sup>50</sup> Dass über diesen Sachverhalt die Verschränkung von endlichem Körper und unendlichem Vermögen als dem Begriff des Menschen wesentlich sichtbar wird, findet seine Bestätigung auch in dem kürzlich erschienen Aufsatz Gesa Lindemanns *Berührung und (In-)Dividualisierung. Vorschlag zur methodisch kontrollierten Weiterentwicklung der Positionalitätstheorie*. Anhand der in den *Stufen* aufgeworfenen Kategorie der Positionalität, sowohl zentrisch als auch exzentrisch gedacht, diskutiert sie die Frage nach der Konstitution von Selbst und Anderem, im Falle der Exzentrizität exemplarisch an der Mitwelt. Das, was von Plessner in *Macht* als geschichtlich expliziert wird, kündigt sich für Lindemann offenbar in den *Stufen* bereits an – jene Dynamiken von Selbst, Fremdem, Anderen etc., in denen sich Gesellschaft und Geschichte gestalten, sind eng verknüpft mit einer Konzeption von Leiblichkeit (vgl.: Lindemann 2015, S.208). Zwar könnte man annehmen, dass Mitscherlich-Schönherr's Zuschreibung, Lindemann sei auf Seiten derer, die die geschichtliche Reflexion voranstellen, damit obsolet wird, doch ist die Sachlage hier so wenig eindeutig, wie Plessners Philosophie eben selbst nicht eindeutig ist. Dies will erklärt sein: Lindemann geht, und dies tut Mitscherlich-Schönherr auch, bei der Interpretation der *Stufen* vom Begriff der Grenze aus. Und der Begriff der Grenze zeigt, dies wäre eine wichtige These der vorliegenden Arbeit, ein spekulatives Potential des Körpers an, da dieser durch die Grenze auf Exzentrizität und Unergründlichkeit hin als übergreifende Einheit denkbar wird. Und gleichermaßen, dies sei nochmals wiederholt, wird dieses Potential erst von der Exzentrizität aus sichtbar – das haben, wie erwähnt, sowohl Schürmann und Lindemann als auch Mitscherlich-Schönherr erkannt. Die Trennung von Natur und Geschichte schwimmt an diesem Punkt, und dies ganz im Sinne Plessners. Die Grenze qualifiziert sich dadurch als geeigneter Ansatz, um die *Selbstbestimmte Unbestimmtheit* vom Körper aus über den Begriff des Menschen zu

50 Dies ist nicht so zu verstehen, dass Schürmann *Macht* gegen die *Stufen* ausspielt – spricht er doch von einer „Verschränkung von Exzentrizität und Unergründlichkeit“, die in der Lebensphilosophie gewichtige Relevanz beansprucht (Schürmann 2014, S.45). Dennoch, das legt jedenfalls der Aufbau seiner Argumentation nahe, kommt es für ihn erst in *Macht* zu der entscheidenden Relativierung der *Stufen*, die diese Verschränkung plausibel werden lässt.

fassen zu bekommen.<sup>51</sup> In seiner vor kurzem erschienen Monografie zur Grenze bei Hegel und Plessner, die unter dem Titel *Die Idee des Lebens. Zum Begriff der Grenze bei Hegel und Plessner* veröffentlicht wurde, hat Stascha Rohmer zum einen der Relevanz der Grenze in Plessners Denken Rechnung getragen, zum anderen jedoch ein „Versäumnis“ der Forschung „nachgeholt“ (Rohmer 2016, S.11). Und zwar dieses, Plessners eigenen Vermerk nachgegangen zu sein, dass seine Philosophie sich wesentlich mit der von Hegel überschneide. Rohmers Arbeit legt das größte Gewicht dabei ganz klar auf eine stark am Text orientierte Rekonstruktion der hegelschen Logik, von ihren Anfängen bis hin zur Grenze in der Sphäre der Qualität und dann in der Sphäre der Quantität – verbleibt also zunächst in der Seinslogik, geht dann über in die Wesens- und schließlich Begriffslogik, um auf die Idee des Lebens und damit über die Naturphilosophie zu der des subjektiven Geistes zu kommen. Plessners Naturphilosophie, wie sie in den *Stufen* zu finden ist, bildet den Abschluss. Allein durch diese Strukturierung und Aufteilung kommt Plessners Philosophie die Rolle eines Korrektivs der hegelschen im Sinne einer naturphilosophischen Erweiterung der Philosophie des Geistes zu (vgl.: Rohmer 2016, S.220). Diese ist von Plessner selbst in der Kritik Hegels bereits auf den Punkt gebracht:

„Für Hegel ist wohl das Negative, der Mangel, der Schmerz, die Zerstörung eine dem Positiven gleichwertige Macht, aber an ihrer Weltgeborgenheit, Geistnatur rüttelt er nicht. Es gibt bei ihm keine Intermundien, es gibt nicht wie etwa für Leibniz echte Risse, von keiner Welt überbrückte hiatus irrationales“ (SdO, S.208).

Etwas reduktiv gesprochen steht hier die Frage der Aufhebung im Raum, insofern sie jene homogene Geistnatur des spekulativen Systems garantiert – der auf jeder neuen Stufe wiederkehrende Ursprung, der im Kreis von Kreisen bei Hegel zu sich selbst kommt. Mit anderen Worten erkennt Plessner in Hegels Philosophie durchaus Momente menschlichen Lebens, zu dem auch die Verzweiflung und der Schmerz gehören, sieht diese jedoch von Hegel nicht ernst genommen, da dieser den Anspruch verfolgt, ein geschlossenes System zu entwickeln, in dem der Schmerz gelindert sein soll, in dem er einen konstitutiven Sinn erfüllt. Rohmer macht, darin Plessner folgend, genau dieses Zugeständnis in der Dialektik von Etwas und Anderem an Hegel, dass das Andere wesentliches Moment sei, aber schließlich, transponiert im subjektiven Geist als Kampf von Herr und Knecht, als tatsächlich Anderes mit der Natur und ihrer Aufhebung im Geist

---

51 Volker Schürmann sieht in seiner Arbeit, die nicht dezidiert Plessners Philosophie zum Gegenstand diese aber sicherlich an vierlei Stellen in der Hinterhand hat, die Begrenztheit des Menschen als ein entscheidendes Charakteristikum desselben bei der Entfaltung derjenigen Haltung und Lebenspraxis an, die er heitere Gelassenheit nennt (vgl.: Schürmann 2002, S.16).

erlischt (vgl.: Rohmer 2016, S.67, S.219). Die Grenze ist darin Ausdruck der noch nicht abgeschlossenen Dialektik von Etwas und Anderem, die aber, da sie sich der Logik eines selbstbezüglichen Denkens verdankt, im Geist aufgehoben wird. Plessner gewinnt die Grenze hingegen aus dem Körper bzw. der Körper ist mit der Grenze für ihn erst recht verstanden. Der Geist Hegels, der sich seiner selbst gewiss wird, indem er das Sein auf den Begriff bringt, bevor er sich in die Natur entäußert – in ihr außer sich gerät, um dann wieder zu sich selbst zu kommen – hat bei Plessner in der Natur, genauer: am Körper, seine Grenze zu suchen, die er nicht aufzuheben vermag. Dies wird im Ausgang des Abschnitts 3. dieser Arbeit und am Anfang von 6. genauer erklärt werden. Ein kurzer Vermerk sei hier noch gestattet: Kaum jemand scheint tiefer gefasst zu haben, inwieweit Hegels Dialektik in ihrer auf die Identität gerichteten Spekulativität wesentlich die Endlichkeit als Chance des Menschen verkennt, als Josef König:

„Und in diesem Sinn ist die Philosophie Hegels in der Tat unexistenziell, weil sie weder die unwillbare Ergriffenheit, das Erlebnis im tiefsten Sinn, noch den Ernst grundloser Entscheidung in die Fundamente ihres Systems aufnimmt. Sie ist nicht eigentlich eine Philosophie für das wesentlich beschränkte menschliche Sein. Anders gesagt: die Schranken des Menschen sieht sie nur als Schranken, nicht als positive Momente, die allererst dasjenige möglich machen, was vielleicht Größe des Menschen heißen kann“ (König1994, S.45).<sup>52</sup>

### 3.1.3. Natur und Geschichte in den Bezügen

Wie eingangs bereits mit Schürmann zitiert wurde, sind auch die Möglichkeiten, Plessner anhand der Bezüge zu bestimmten Schulen und Denkrichtungen zu interpretieren, zahlreich. Unter der Aufteilung in Natur und Geschichte sollen hier einige Texte besprochen sein, die Einblicke in diese Bezüge gewähren. Gleichzeitig können damit für die vorliegende Arbeit relevante Aspekte aufgegriffen werden.

Im ersten Vorwort der *Stufen* schreibt Plessner, dass seine Arbeit entscheidende Impulse im Laufe seiner Heidelberger Zoologenjahren aus der Spannung zwischen Naturwissenschaft und Philosophie empfing und nennt seine Lehrer dieser Zeit: Herbst, Windelband, Troeltsch, Driesch und Lask – allesamt selbst verwickelt in das, was später als Teil der Geschichte des Streits der Wissenschaftskulturen beschrieben wurde. Der 2015 erschienene Sammelband *Zwischen den*

---

<sup>52</sup> Erinnert sei in diesem Kontext an Mischs Bestimmung der Lebensphilosophie als anfangslos und der daraus resultierenden Notwendigkeit eines „freie[n] grundlose[n] Schritt[es] zum Grunde des Daseins“ (Misch 1976: S.26).

*Kulturen. Plessners „Stufen des Organischen“ im zeithistorischen Kontext*, herausgegeben von Kristian Köchy und Francesca Micheli, stellt einen Versuch dar, Plessners *Stufen* eben in genau diesem Spannungsfeld zu verorten – und beherbergt dementsprechend geteilt in die zwei großen Blöcke *Helmuth Plessner im Dialog mit den Naturwissenschaften* und *Helmuth Plessner im Dialog mit der Philosophie* diverse Aufsätze, die in ihrer Vielfältigkeit demonstrieren, dass die Zugänge zu den *Stufen* zahlreich sind, ohne dass einer davon privilegierten Anspruch auf Richtigkeit haben könnte. Sie geben so den Fingerzeig und, weil es eben nur begrenztermaßen möglich ist, dessen fragmentarische Explikation, dass Plessner nicht recht verstanden werden kann, wenn er etwa bloß Biologe, bloß Philosoph etc. sein soll. Ausgewählte Arbeiten aus diesem Sammelband sollen im folgenden u.a. zu Wort kommen, da sie wesentlich zum Verständnis der für diese Arbeit wichtigen Rekonstruktion der Wendung zum Objekt beitragen.

Olivia Mitscherlich-Schönherr führt in ihrer Arbeit *Natur und Geschichte. Plessners in sich gebrochene Lebensphilosophie* sehr überzeugend vor, wie sich Plessners eher naturphilosophische Definition des Lebendigen vom Streit zwischen Köhler und Driesch her verstehen lässt – wobei sie, gemäß ihres gebrochenen Ansatzes, dabei nicht stehen bleibt, und diese Perspektive um z.B. Dilthey von Seiten der Geschichtsphilosophie her ergänzt. Zwar stellt Plessner in seinem Nachwort deutlich klar, dass für ihn „die Zeiten des Vitalismus für immer vorbei“ sind (Plessner SdO, S.426), doch lassen sich einige inhaltliche Punkte der *Stufen* vor dem Hintergrund des benannten Streits plausibel machen, sodass Interpretationen, die diesen Weg gehen, nicht um ihre Berechtigung fürchten müssen. Die Rekonstruktion dieses Bezugs macht vielmehr möglich, diejenigen Aspekte der *Stufen* deutlicher zu umreißen, mit denen sich Plessner abstößt von einer biologistisch-mechanistischen Theorie auf der einen und einer vitalistischen auf der anderen Seite. Unter dem Motto der Überwindung von Mechanismus und Vitalismus sieht Mitscherlich-Schönherr Plessners Ansatz als eine Forderung nach einem „sowohl... als auch...“, das sich in der weiteren Auseinandersetzung mit Viktor von Weizsäcker hin zur Theorie des Doppelaspekts profiliert.<sup>53</sup> Darin zeichnet sich eine für die vorliegende Arbeit interessante Frage ab: „Ist die Wirklichkeit des Lebendigen in ihrer Grundsicht durch chemische und physikalische Wirkkausalität oder ist sie durch einen letzten Endzweck bestimmt, der dem einzelnen Lebendigen den Freiraum lebendiger

---

53 Vallori Rasini schreibt in seinem kurzen Text *Helmuth Plessner und Viktor von Weizsäcker. Zu den Konvergenzen in ihren Theorien der Lebewesen*: „Berührungspunkte zwischen Weizsäckers Konzeption der pathischen Realität und Plessners positionaler Struktur gibt es offensichtlich viele“ (Rasini 2015, S.132). Das pathische bei Weizsäcker als Kategorie des Lebendigen steht nach Rasini dem Unbelebtem als bloß ontischem gegenüber – sowie das Lebendige sich bei Plessner durch die Positionalität gegenüber dem unbelebtem auszeichnet. Inspirierender Weise legt Rasini eine Dialektik frei, die in Weizsäckers und Plessners Texten am Werk ist und die „indem [...] [sie] dem Leben den Weg eröffnet“, dasselbe „zur Unruhe“ verurteilt (Rasini 2015, S.138). Möglich, dass Plessner in der Auseinandersetzung mit Weizsäcker in der Lage war genau dieses Moment klarer zu fassen. Gerade in Hinblick auf den Doppelaspekt und die Grenze ist diese Unruhe von großer Bedeutung.

Selbstbestimmung eröffnet?“ (Mitscherlich 2007, S.76) Letztere berührt den Entelechie Begriff, wie ihn Driesch von Aristoteles ἐντελέχεια entlehnt und für seine Theorie der Gesetzmäßigkeiten organischer Körper fruchtbar macht. In diesem kommen wesentlich vitalistische Elemente zum Tragen, die Plessner ernst nimmt, aber verwirft, eben weil sie mit einer *causa finalis* lebendiger Zweckhaftigkeit „zur Grundsicht der lebendigen Wirklichkeit“ hypostasieren (Mitscherlich 2007, S.80). Ihr gegenüber steht eine mechanistische Theorie, die die lebendige Erscheinung in Reduktion auf naturwissenschaftliche Prinzipien vermessenbar macht – diese Theorie, das sei hier angemerkt, kommt nicht zur Deckung mit der spinozanischen Philosophie der kausalen Gesetzmäßigkeiten der Natur, dient Spinozas Ansatz doch genau dem Gegenteil der Vereinfachung und steht überdies unter den Vorzeichen der dritten Erkenntnisgattung, wie sich aus der Diskussion des Anhangs des ersten Teils der *Ethik* bereits gezeigt hat. Mitscherlich-Schönherrers Rekonstruktion der Diskussionen von Köhler und Driesch, Plessner und Weizsäcker macht klar, dass Plessners *Stufen* naturphilosophisch im umfassenden Sinne auch insofern sind, als dass sie sich verorten wollen, im Koordinatensystem einer Streitkultur, die vor allem die Frage nach der Berechtigung wissenschaftlicher Disziplinen stellt. Doppelaspekt und Grenze werden darin zu Lösungsansätzen in einem festgefahrenen Kampf um akademische Hoheitsgebiete; sie stellen keinen Kompromis dar, sondern ein konsequentes Aufgreifen und Weiterentwickeln diverser Positionen wissenschaftlicher Diskurse, in die Plessner als Geistes- und Naturwissenschaftler in den 20er Jahren eingebunden ist.

Auch Gregor Fitzi bespricht in seinem Text *Zur Überwindung des Widerspruchs zwischen Intimität und „iron cage“*. *Plessners Rezeption der Lebensphilosophie Henri Bergsons* den Streit von Mechanismus und Vitalismus. Wie der Titel verrät, wird von Fitzi zunächst der Einfluss des Vitalismus Bergsons auf Plessner verhandelt, um dann darauf aufmerksam zu machen, dass Plessner sich im Zuge seiner von Dilthey inspirierten Geschichtsphilosophie vom Vitalismus und dessen Streitfragen zu distanzieren beginnt (vgl. Fitzi 2008, S.140; S.144). In der vitalistischen Lebensphilosophie kommt für Plessner laut Fitzi jener Widerstreit zum Ausdruck, den nach Mitscherlich-Schönherr auch Köhler und Driesch verhandeln: Die Frage des Verhältnisses von Mechanismus und Vitalität der organischen Körper. Fitzis Fokus liegt zunächst auf der epistemologischen Schrift Plessners aus den 1920ern, *Einheit der Sinne. Grundlinien einer Ästhesiologie des Geistes*, sowie dem, was von ihrem Inhalt überschwappt auf die *Stufen* und dort dann noch einmal erweitert und transformiert wird. So bildet sich in dem „Gegensatz zwischen dem als "mechanisch" zu betrachtenden Erkenntnisvermögen des Denkens und dem "vitalistisch" verstandenen Erkenntnisvermögen der Intuition“ die gesamte Reflexion Bergsons ab, die wesentlich die erkenntnistheoretischen Überlegungen in *Einheit der Sinne* einfärbt (Fitzi 2008, S.142). Aus dieser wiederum entwickeln sich die Spannungsverhältnisse, die dann in Plessners späteren

Schriften, den *Stufen, Lachen und Weinen* und *Grenzen der Gemeinschaft*, auftauchen. Und so führt der Gang von dem „systematischen Zug seiner Reflexion“, in *Einheit der Sinne*, „der seinen politischen Schriften unbekannt ist“, nämlich dem Streit zwischen Sensualismus und Rationalismus, hin zu der „Exzentrizität der menschlichen Lebensform“, die die stete „Gegenwart von Ernst und Unernst, Lebendigkeit und Mechanismus sowie von Intimität und gesellschaftlich bedingter Räumlichkeit der Bewusstseinszustände“ impliziert (Fitzi 2008, S.140, S.148). Und ist auch mit dieser Struktur die Gewichtung relativ eindeutig zu Gunsten der Naturphilosophie in jenem weitesten Sinne gegeben, wird einmal mehr klar, dass diese nicht ohne die Geschichtsphilosophie auskommt bzw. erst anhand dieser ihre Tragfähigkeit entfalten kann. Dies zeigt sich auch in Heike Delitz' Aufsatz *Helmuth Plessner und Henri Bergson. Das Leben als Subjekt und Objekt des Denkens*, in dem sie zunächst andere Akzente setzt als Fitzi und, in der Erläuterung der bergsonschen Begriffe Intuition, Dauer und *élan vital*, versucht, die Differenziertheit seiner Philosophie auszuweisen, die oft unterschätzt worden sei – etwa von Scheler wie auch von Plessner (vgl.: Delitz 2015, S.195). Damit gelingt es ihr zu zeigen, dass Bergsons Konzeption von Zeit eine Nähe aufweist zum Konzept von Geschichte, wie es Plessner in *Macht* entfaltet. (vgl: Delitz 2015, S.212). Vor dem Hintergrund der wechselseitigen Bezüglichkeit von Natur- und Geschichtsphilosophie wird der Begriff des Menschen als Verschränkung von endlichem Körper und unendlichem Vermögen konkreter durch eine Theorie des Ausdrucks bestimmbar, die den Menschen als wesentlich expressiv kennzeichnet. Um dies näher zu verstehen, sei zunächst einer aktuellen Arbeit Volker Schürmanns zu Plessner zitiert:

„Plessners Arbeit von 1931 [also *Macht und Menschliche Natur* (Anm. JH)] ist eine echte methodologische Weiterentwicklung gegenüber den *Stufen* von 1928, die, wenn auch nicht eindeutig, noch als Apriorismus gelesen werden können. Nunmehr können klar zwei Begründungsdimensionen unterschieden werden: Das Prinzip der Exzentrizität stellt das Prinzip der Ansprechbarkeit des Menschen als Menschen dar, während das Prinzip der Unergründlichkeit eine Behauptung zum Was-Sein des Menschen ist, nämlich von dessen prinzipieller historischer Relativität und damit Offenheit: Die Essenz des Menschenseins ist als "offene Frage" bzw. als "Macht" zu begreifen“ (Schürmann 2014, S.38).

Da es hier vor allem um die Darstellung verschiedener Plessnerinterpretationen anhand der Bezüge, die sie von seinem Text zu anderen herstellen, geht, ist nur noch eine kurze Anmerkung möglich. Schürmann, der auch zu König gearbeitet hat, nutzt dessen Verschränkungsfigur, wenn auch hier nicht explizit. So kann nach Schürmann kein „Prinzip der Ansprechbarkeit“ verhindern, „zugleich



ein bestimmtes Prinzip des Was-Seins auszudrücken“ (Schürmann 2014, S.38). Die Prinzipien verschränken sich und Exzentrizität wird durch die Unergründlichkeit aufs Geschichtliche hin relativiert – aber Unergründlichkeit hat ihre Verbindlichkeit, derer sie für Plessner bedarf, „nur dann, wenn man den Menschen als exzentrisches, als konstitutiv heimatloses Wesen anspricht“ (Schürmann 2014, S.39). Schürmann operiert, meist hintergründig, mit der Triade Misch, König und Plessner, wobei er König und Plessner im Geiste Mischs je eigene Wege gehen sieht. Und so hält er, in Konfrontation mit Mitscherlich-Schönherr und Beck, an der von König inspirierten Verschränkungsfigur im Gegensatz zu deren Konzeptionen der plessnerschen Philosophie im Zeichen der Gebrochenheit von Natur und Geschichte fest, insofern die Verschränkung, Plessner nennt sie im Verlauf der *Stufen* Einheit per Hiatum, zulässt, in der Beziehung von zweien ein Drittes zu denken, ohne das Dritte in dieser Beziehung aufheben zu müssen (vgl.: Schürmann 2014, S.49-51). Interessant ist für die vorliegende Arbeit an dieser Stelle vor allem das, was Schürmann zum Verhältnis von Plessners zu Misch zu sagen hat. Im Zuge der Kommentierung einer Arbeit Beauforts heißt es bei ihm:

„Aber er [Beaufort (Anm. JH)] sieht auch, dass Plessner genau das [Diltheys Erlebens Hermeneutik (Anm. JH)] nicht mitmacht, sondern eine Ausdrucks-Hermeneutik statt einer Erlebens-Hermeneutik konzipiert – was ihn mit Misch verbindet, der programmatisch formulierte, dass wir in einer Ausdruckswelt, nicht in einer Erlebniswelt leben. Das hat den entscheidenden Vorteil, dass Sinn öffentlicher, zu Tage liegender, vernehmbarer, mitweltlich geteilter *logos* ist, so dass eine Ausdrucks-Hermeneutik im Unterschied zu einer Erlebens Hermeneutik nicht vor dem Königskinder-Problem des sog. Fremdverstehens steht“ (Schürmann 2014, S.157).

Es ist nicht möglich, Schürmanns Plessnerinterpretation zu verstehen, ohne diese Passage ernst zu nehmen. *λόγος* in seiner Mehrdeutigkeit ist für Misch auch immer artikulierte Rede und demgemäß nicht das reine, weltabgewandte Denken.<sup>54</sup> Plessners unterschiedliche Forschungen, auch und gerade diejenigen zum Ausdruck und zum Verhalten, ließen sich aus dieser Richtung erklären. Seine weitere Konkretion wird dieser Ansatz im Exkurs zu Kant erfahren. Anhand Diltheys historischer Erweiterung der kritischen Philosophie Kants sowie der Vollendung dieser Erweiterung durch Misch wird Plessner Ansatz als Ausdrucks-Hermeneutik verständlich und das Gewicht fällt dann,

---

54 Der *λόγος* bezeichnet weiterhin in den Augen Mischs eine Doppelsinnigkeit im „Grundverhältnis von Gedankenmäßigkeit, Bedeutsamkeit und Unergründlichkeit“ (Misch 1967, S.51), die wesentlich darin besteht, die Elemente werktätigen Wissens und gedankenbildender Arbeit, wie sie in der alltäglichen Rede enthalten sind, mit der metaphysischen Unergründlichkeit eines Urworts zu verweben.

vermittels des mit-geteilten λόγος, auf geschichtliche und politische Aspekte, die erst recht verstanden werden, wenn der Mensch von seiner Expressivität her bestimmt wird - darin schneidet sich unverkennbar Plessners Anthropologie mit der spinozanischen, insofern seine Theorie des Ausdrucks ebenfalls auf die im Begriff des Mensch vorliegende Verschränkung von endlichem Körper und unendlichem Vermögen im Sinne der expressiven Hervorbringung verweist.

Hans Peter-Krüger berührt in *Philosophische Anthropologie als Lebenspolitik* z.T. Themen, die auch Schürmann vor Augen hat. Beide unterscheiden sich in vielerlei Hinsicht, etwa was die Interpretation des Verhältnisses von Exzentrizität und Unergründlichkeit angeht, sowie in der Nuancierung des Begriffs des Politischen. Darum soll es hier jedoch nicht gehen. Krüger hat ein Kapitel seiner Monographie unter dem Titel *Die Leere zwischen Sein und Sinn* der Diskussion von Gemeinsamkeiten zwischen Plessner und Heidegger gewidmet. Die Argumentation entfaltet er im Ausgang der jeweils anders ausfallenden Auseinandersetzung der beiden Philosophen mit Dilthey – und verortet Plessner dabei in der Nähe zu Georg Misch (vgl. Krüger 2009, S.258). Interessanter als das Moment der Leiblichkeit des personalen Lebens, das Heidegger in der Tat nicht kennt, ist der Unterschied in der Frage nach dem Historischen und Geschichtlichen:

„Genau dies hat Heidegger an Mischs Dilthey-Interpretation nicht begriffen. Heidegger versteht nicht, dass der transzendente Rückschluss aus dem Historischen auf das Geschichtliche, in dem letztlich Zeit schematisch wie Sein gedacht wird, seinerseits im Zeichen der Unergründlichkeit des menschlichen Wesens zum *historisch* Absoluten negiert werden muss, um geschichtlich erneut menschliche Freiheit als existentielle Selbstbindung ermöglichen zu können“ (vgl.: Krüger 2009, S.278).

Damit ist zugleich das angezeigt, was Plessner im ersten Vorwort der *Stufen* bereits formelhaft äußert, nämlich „daß sich der Mensch in seinem Sein vor allem anderen Sein dadurch auszeichnet, sich weder der Nächste noch der Fernste zu sein [...]“ (SdO, S.12).<sup>55</sup> Krüger gewinnt über den

<sup>55</sup> Karen Joisten hat diesem kurzen Zitat einen Aufsatz gewidmet, der sich um eine Annäherung Plessners und Heideggers bemüht. Dient Plessners credo, der Mensch sei sich weder der Nächste noch der Fernste, eindeutig einer Abgrenzung von Heidegger, versucht Joisten eine Interpretation Plessners und Heideggers, die in Ausklammerung spezifischer Aspekte andere, einander berührende hervorhebt. Ihr gelingt es in dem Verhältnis von Ent-Fernung und Nähe, wie Heidegger sie in der Existenzanalytik zu beschreiben versucht, eine Ähnlichkeit zur Exzentrizität freizulegen. Dies läuft letztlich, ausgehend von Plessners Einwand gegen Heidegger, dass außermenschliches Sein nicht erst nach der menschlichen Existenz und dann von dieser aus untersucht werden kann, auf eine je unterschiedliche Gewichtung in der Beziehung von Körper und Leib hinaus (vgl.: Joisten 2015, S.308; S.322). Darin erreicht Joisten eine hohe Plausibilität. Aber – und das fällt tatsächlich aus dem Rahmen eines kurzen Aufsatzes und kann daher nicht als Einwand im eigentlichen Sinne gelten, sondern als einschränkende Anmerkung – sowohl Plessner als auch Heidegger haben mehr geleistet, als eine Körper-Leib Analyse. Philosophische Anthropologie und Fundamentalontologie entfalten sich auch entlang der Begriffe von Zeit und Geschichte. Und hier geraten Plessner und Heidegger unweigerlich in einander widersprechende Positionen, die nicht mehr in inhaltliche Nähe zu bringen sind – dies hat Krüger klar gemacht. Zeit ist der Existenzanalytik, wie Heidegger sie im ersten Teil von *Sein und*

Zugang von Dilthey und Misch her und in Abgrenzung zu Heidegger den Blick für die Unergründlichkeit in ihrer geschichtlichen Bedeutung im doppelten Sinne – und eröffnet zugleich die Möglichkeit der Verbindung von *Stufen* und *Macht* im Zeichen der Lebensphilosophie. Mit der darin durchbrechenden und zu sich selbst kommenden Relativierung, das ist die These Krügers, ist ein ontologischer Anspruch, der noch unbekümmert vom Sein daherschwätzt, nicht mehr zu halten. Ganz im Sinne Königs, der die Logik als das sich selbst vom Sein unterscheidende versteht, ist sich der Mensch, in seiner Unergründlichkeit genommen, auch in Anlehnung an Hegel, der Unterschied des Unterschieds, also die den Unterschied übergreifende Einheit. Das zu denken ist mit Heidegger, wie mit der allermeisten Differenztheorie, nicht möglich. Ähnlich wie bei Schürmann gerät in Krügers Text die Philosophische Anthropologie als umfassendes Programm in den Blick, das sich als den vorgenommenen Aufgaben, Naturphilosophie, Geschichtsphilosophie, Theorie des Politischen etc. zu betreiben, gewachsen erweist.

Gerhard Gamm, mit dem die spezifische Sichtung des Forschungsstandes zu Plessner nun abgeschlossen werden soll, sieht, jedenfalls ließe sich das aus den Implikationen seiner Interpretation schließen, in der Ausdrucks-Hermeneutik eine Nähe zu Fichte und dessen Tathandlung. Damit ist zunächst nur gemeint, dass ihre „Performativität (wie in einem Sprechakt) existenzstiftend ist“ (Gamm 2005, S.204). Und darüber gelangt auch er trotz Zugeständnisses einer Nähe zu der Ansicht, dass Plessner sich in einem wesentlichen Punkt von Heidegger unterscheidet: „Heidegger gar nicht so unähnlich“, geht es Plessner um eine „transzendentalphilosophische Sinnexplikation“, die danach fragt, „was es für den Menschen heißt, sich in seiner Welt zurecht finden zu müssen“ (Gamm 2005, S.205). Gamm gelingt es dann, durch Abgrenzung zu Heidegger, die spezifische Logik der plessnerschen Hermeneutik im Zeichen Philosophischer Anthropologie hervorzuheben:

„Sie ist transzendental insofern sie die Bedingungen der Möglichkeit, ein Mensch zu sein, zu klären versucht; sie ist hermeneutisch in ihrer auf Sinn und Bedeutung abzielenden Auslegung des Menschseins, nicht aber derart, dass sie es (wie bei Heidegger) in ein anonymes Sinngeschehen hineingenommen sieht. Sie begreift die Weisen der Selbstausslegung vielmehr praktisch, das heißt (kritisch gegenüber der Hermeneutik) als Weisen der Selbstbestimmung; darin aber ist sie, wegen des ihr eingeschriebenen paradoxalen Fluchtpunkts der Freiheit, auch dekonstruktiv“ (Gamm 2005, S.205).

---

*Zeit* durchführt, nicht äußerlich, sondern darin bereits angelegt, auch insofern sie sich dort als tragender Begriff abzeichnet – und darin erst wird aus der Existenzanalytik eine Fundamentalontologie. Geschichte und nicht Zeit ist der Philosophie des Organischen, wie sie Plessner in den *Stufen* entwickelt, nicht äußerlich, sondern darin bereits angelegt, auch insofern sie sich dort als tragender Begriff abzeichnet – und darin erst wird aus der Philosophie des Organischen eine Philosophische Anthropologie.

Das was Heidegger vorschwebt, also das Seiende vom Sein her verstehen, steht der Theorie Plessner entgegen, welche das Seiende von seinem Ausdruck her verständlich zu machen versucht – eben im Sinne der fichteschen Tathandlung, die Gamm letztlich als Form performativer Selbstbestimmung begreift.<sup>56</sup> Bei ihm, wie bei Krüger und Schürmann fällt, bei allen Unterschieden, durch die Abgrenzung zu Heidegger das Gewicht auf eine Hermeneutik des Ausdrucks, die sich, so wird die vorliegende Arbeit zu zeigen versuchen, zur Theorie der Selbstbestimmung des Menschen entfaltet. Dennoch muss ein wichtiger Unterschied in der hier gebotenen Kürze angesprochen werden. Wenn Reinhard Heil über Gamm schreibt, die „prinzipielle Unausdeutbarkeit des Menschen“ leite sein gesamtes Denken und wenn diese Unausdeutbarkeit im Zusammenhang steht mit der im obigen Zitat angesprochenen Selbstbestimmung des Menschen, dann scheint ein ähnlicher Ansatz die Forschung Gamms zu leiten, wie er auch in der vorliegenden Arbeit gewählt wurde (Heil 2009, S.183). Vor dem Hintergrund dieser Nähe gelte es, ohne Entscheidung über die Vorzüglichkeit eines der Ansätze, den wichtigen Unterschied hervorzuheben, dass die *Selbstbestimmte Unbestimmtheit*, wie sie aus dem in der Lektüre Spinozas und Plessners gewonnenen Begriff des Menschen als Verschränkung von Endlichkeit und Unendlichkeit hervorgehen wird, Selbstbestimmung und Unbestimmtheit gleichursprünglich zu fassen versucht, während Gamm sowie seine Interpreten, die Selbstbestimmung auf einer wesentlichen Unbestimmtheit gründen lassen, deren Möglichkeiten in der Selbstbestimmung dann realisiert werden. An gegebener Stelle (3.3.3. und 6.1.3.) wird sich von einer solchen Lesart noch einmal konkreter abgegrenzt werden. Die in der Rekonstruktion des Forschungsstandes angesprochenen Inhalte der Philosophie Plessners werden im Folgenden immer wieder aufgegriffen und im Einzelnen näher bestimmt. Neben einer vorbereitenden Einführung verschiedener Begrifflichkeiten konnte bis hierhin vor allem gezeigt werden, dass Plessners Ansatz sowohl naturwissenschaftliche als auch geisteswissenschaftliche Theorien und Methoden aufgreift und durch kritische Auseinandersetzung in eine eigenständige Philosophie transformiert, die Natur und Geschichte als miteinander verwoben denkt. Diese Verwobenheit wird von ihm im Begriff des Menschen als exzentrisch Positioniertem unter dem Aspekt der Lebensphilosophie zur Darstellung gebracht. Bereits in der Forschungsliteratur hat sich Plessners Philosophie als der spinozanischen insofern ähnlich gezeigt, als dass für beide in der Bestimmung des Menschen dessen Expressivität eine

---

56 Misch hat die Beziehung der Lebensphilosophie zu Fichte mehrfach, wenn auch nicht systematisch, in seiner Abhandlung *Lebensphilosophie und Phänomenologie* zur Sprache gebracht. Zwar orientiert sich Dilthey, auf den Plessner ebenfalls zurückgreift, an der fichteschen Konzeption der Selbstständigkeit, doch scheint darin zugleich die Problematik auf, die an Heideggers Philosophie und ihren idealistischen Ethos der Existenz erinnert: In der Rückwendung auf das Selbst soll Bedeutung erschlossen werden (vgl.: Misch 1967, S.83, S.87). Demgegenüber steht die Lebensphilosophie, die „das Sichwissen [...] nicht auf das "Ich" des Individuums oder den einzelseelischen Zusammenhang, (sic!) zurückführt, sondern auf die menschlichen Gemeinschaften“ (Misch 1967, S.85). Diesen wesentlichen Unterschied gilt es im Auge zu behalten.

wesentliche Rolle spielt. Selbige wiederum beruht auf dem Verhältnis von endlichem Körper und unendlichem Vermögen. Die damit erst abstrakt aufgezeigte Verschränkung soll nun im methodischen Ansatz Plessners ausfindig gemacht werden.

## 3.2. Plessners Revision des Cartesianismus

### 3.2.1. Das zweite Vorwort

Plessners *Stufen* gliedern sich, nach zwei Vorworten, in eine Auseinandersetzung mit dem Cartesianismus, die übergeht in die Logik des organischen Körpers und in Form einer kategorialen Bestimmung desselben, worauf eine gestufte Unterscheidung von Pflanze, Tier und Mensch folgt, die abschließend in den anthropologischen Grundgesetzen gipfelt.

Bei dem zweiten Vorwort der *Stufen* handelt es sich um eine interessante Exposition, ist es doch nicht weniger als die Begründung für die unveränderte Neuauflage der *Stufen* mehr als 30 Jahre nach ihrem ersten Erscheinen. In einer kurzen Aufnahme einiger Aspekte dieses Vorworts kann Plessners Ansatz klar profiliert und in die Nähe zu Spinozas Philosophie gestellt werden – zunächst in Bezug auf die spezifische Weise, in der von beiden die idealistische Denktradition unterwandert wird, ohne dabei zu einer materialistisch-positivistischen Weltsicht zu gelangen. Plessner greift hierbei vor allem Heidegger an, da er in dessen Philosophie den spätesten Ausläufer idealistischer Tradition ausmacht, in deren Zentrum für Plessner Kants kritisches Projekt steht, dem er sich in zahlreichen Auseinandersetzungen gewidmet hat. Es scheint daher ratsam, in einer Analyse des Vorworts von der Kritik an Heidegger zu Kants Philosophie überzugehen, um anhand ihrer, so wie zuvor in der Rekonstruktion Spinozas, die Naturphilosophie Plessner besser charakterisieren zu können.

Bereits zu Beginn des Vorworts gibt Plessner Aufschluss über die Struktur des Textes: „Das Beharren beim alten Text muß in der Sache begründet sein, die er vorträgt. Die Art, wie er sie vorträgt, ist damit noch nicht für sakrosankt erklärt. In der Sache aber geht es um einen logischen Zusammenhang“ (SdO, S.13). Die *Stufen* sind nach Plessner die, wenn auch in Teilen überholte, Darstellung eines logischen Zusammenhanges, der in der darzustellenden Sache liegt. In dem Zugeständnis der unauslöschbaren Aktualität der Logik und der gleichzeitigen Möglichkeit, ihre Darstellung könne überholt sein, da die empirische Forschung sich weiter entwickelt hat, ist bereits eine Grundstruktur der plessnerschen Philosophie freigelegt, welche Empirisches und Apriorisches in einer unauflösbaren Verschränkung und damit in Gleichberechtigung und wechselseitiger Angewiesenheit denkt. Diese Verschränkung selbst ist jedoch, bei aller Vorsicht in der Terminologie, eine logische Figur – deshalb das Verb „denken“, wenn denn noch etwas damit gemeint sein soll – und so ergibt sich, formal genommen, die Unterscheidung des Empirischen und Apriorischen vermittels dieser Logik. Im zweiten Vorwort finden sich fast alle Verweise, die Plessner im ersten und zweiten Kapitel der *Stufen* systematisch ausarbeitet, und die bereits in der Sichtung der Forschungsliteratur angerissen wurden. In erster Übersicht kann behauptet werden,

dass sich das Vorwort in zwei Abschnitte aufteilen lässt: Eine Auseinandersetzung mit Heidegger und implizit der idealistischen Tradition, der er angehört, sowie mit Scheler und dessen Beziehung zu Heidegger; und eine Auseinandersetzung mit der Anthropologie Gehlens und den Biologien Köhlers und Drieschs. Auf der einen Seite stehen also Idealismus und Theologie, auf der anderen Empirismus und Naturwissenschaft – dies ist das Spannungsfeld, das sich in der Sichtung des Forschungsstandes bereits abgezeichnet hat, wobei es Plessner im Vorwort vor allem darum geht, sich von diesen Positionen klar abzugrenzen und ihnen ihre Einseitigkeit nachzuweisen. Darüber hinaus ergeben sich selbstverständlich weitere Ausdifferenzierungen und es kommen mehr Namen von Philosophen und Naturwissenschaftlern hinzu, doch um den Überblick nicht zu verlieren, tut man gut daran, diese grobe Aufteilung zunächst beizubehalten. Dabei kommt es vor allem darauf an, Plessners Vorhaben auf spezifische Konstruktionen und Vorannahmen abzubauen, darzustellen, um einen Eingang in das Projekt der Philosophischen Anthropologie zu finden. Zuvor war bereits die Rede von den Unterschieden Plessners zu Heideggers, die mittels der Diskussion der Arbeiten Schürmanns, Krügers und Gamms vor allem im Geschichtsverständnis beider Philosophen ausgemacht wurden. Das Diktum, der Mensch sei sich weder der Nächste noch der Fernste, das sich gegen die Existenzanalyse Heideggers wendet, bekommt im zweiten Vorwort noch einmal andere Vorzeichen: Die Frage der Leiblichkeit und des Körpers. Und bereits im Vorwort kommt Plessner hierüber auf die Grenze zu sprechen.

Zunächst konstatiert Plessner eine Nähe Heideggers zu Scheler, da letzterer, obwohl „Phänomenologe der ersten Stunde“, „Husserls spätere Wendung zum Idealismus nicht mitgemacht“ hat (SdO, S.16). Darin liegt die Gemeinsamkeit beider begründet, dem Bewusstsein in idealistischer Manier, Husserls transzendentelem Ego, nicht mehr den Vorrang einzuräumen. Ausgangspunkt der Philosophie zu sein. Schelers zahlreiche Arbeiten stehen jedoch sämtlich unter dem Stern der Anthropologie, der Heidegger keine Priorität einräumen will. So ist auch bekanntermaßen für ihn das Leben, an dessen Begriff sich die lebensphilosophische Grundlage der Anthropologie knüpft, nur privatim im Rückgang von der Existenz her zu erfragen. Daraus ergibt sich, gemäß der Struktur der Existenzanalyse, notwendig der Primat der eigenen Existenz, insofern das Dasein sich selbst auf sein Sein hin befragt – das was Eigentlichkeit heißt, fällt mit Jemeinigkeit zusammen und demgegenüber steht die „alltägliche Seinsart“, „die Erschlossenheit des Man“, bei deren Beschreibung Heidegger zwar von „einer moralisierenden Kritik des alltäglichen Daseins“ absehen will, jedoch nicht umhin kommt, ihnen dennoch Wurzel- und Bodenlosigkeit zu attestieren (SuZ, S.167; vgl. auch: SuZ S.170) – zwar gesteht Heidegger ihnen zu, eine Möglichkeit des Daseins zu sein, doch kontrastiert diese, schon terminologisch, mit jenen Fundamenten, zu denen das Dasein in seiner Selbstausslegung durchzustößen vermag. Plessner sieht demgegenüber in der

Existenz den Ausdruck für die Möglichkeit des Menschen, sich ernst zu nehmen, ein Selbst zu werden (vgl.: SdO, S.21). Die Analyse derselben jedoch kommt nicht umhin, als Frage des Daseins nach seinem je eigenen Sein idealistische Tendenzen zu erneuern: „In der "Jemeinigkeit" der Konstitution von Existenz erfüllt sich abermals die augustinische Mahnung: geh nicht nach außen, im Inneren des Menschen wohnt die Wahrheit“ (SdO, S.20).<sup>57</sup> Und dies ist für Plessner unmittelbar verknüpft mit dem Absehen „von den physischen Bedingungen der "Existenz"“, insofern die physische Existenz Teil des Lebens ist, das nach Heidegger nur im Aus- und Rückgang von der Existenz her zu erfragen wäre (SdO, S.20). Nun würde Heidegger mit Sicherheit ablehnen, von Innerlichkeit im idealistischen Sinne zu sprechen, lässt doch das In-der-Welt-sein kein Subjekt mehr zu, das nicht schon eingebunden ist in die temporale Struktur der Existenz und das damit über kein Bewusstsein verfügt, das vorzeitig und außerweltlich die Welt erst konstituiert. Heideggers Kantbuch veranschaulicht diesen Aspekt seiner Philosophie ausführlich (vgl.: Heidegger 1991). Aber dennoch ist das In-der-Welt-sein sowie die Temporalität eine Antwort auf die Frage des Daseins nach seinem Sein, d.h. aus der Vorzüglichkeit des Fragegegenstandes gewonnen, über den im Vorhinein entschieden ist – dies führt Heidegger sehr ausdrücklich zu Beginn von *Sein und Zeit* vor (vgl.: SuZ, S.7). Plessner begegnet genau dieser Tendenz in den *Stufen* mit der Wendung zum Objekt. Im Wesentlichen kann auch seine Auseinandersetzung mit dem Cartesianismus so verstanden sein, dass es ihm darum geht, die idealistische Vorentscheidung über den Gegenstand der Untersuchung, bei Descartes das cogito, zu revidieren – mit der Wendung zum Objekt ist vielmehr der Körper als solcher befragt. Und so ergeben sich bereits Überschneidungen mit Spinozas Theologie- und Teleologiekritik, die als Versuch gelten können, Vorurteile über das, was Philosophie zum Gegenstand haben muss und wie die Welt demgemäß beschaffen sein soll, nicht zu fällen. Wie es Spinoza um einen logischen Zusammenhang geht und nicht um biologistische, oder seiner Zeit entsprechend mechanistische Reduktion, will auch Plessner auf etwas anderes hinaus, als bloß eine philosophische Erläuterung biologischer Terminologie. Die plessnersche Naturphilosophie

---

57 Josef König kann als ausgesprochener Kenner der heideggerschen Philosophie gelten. In seinem Nachlass findet sich eine längere Auseinandersetzung mit *Sein und Zeit*, die sich als sehr profunde Analyse und Kritik erweist. Zwar ist König weniger ablehnend gegenüber Heidegger, aber im Kern seiner Kritik scheint er sich mit Plessner einig zu sein: „In bezug auf Heidegger ist hier entscheidend, daß er behauptet, die Ontologie *des Menschen* sei der *des Lebens vorgeordnet*. Dies ist ein genereller Ansatz und er ist vielleicht im großen gesehen der alles entscheidende Ansatz“ (König 1994 S.69). Und dann später: „[...] andererseits ist das Schiefe, Bedenkliche davon dieses, daß Heidegger das Ganzseinkönnen des Lebewesens *nach Maßgabe des spezifisch menschlichen Ganzseinkönnens behandelt*. Nun tut er dies zwar nur eben beim Menschen; und so scheint alles in Ordnung; er muß aber sagen, daß die Ontologie des Lebewesens *nur privativ* von der Ontologie des Menschen her zu erreichen ist. Vielleicht liegt in diesem Satz das ganze Problem und zugleich der Schlüssel zur Auflösung und Überwindung dieses Philosophierens“ (König 1994, S.73). So geht es König darum, dass der Ausgangspunkt des Verfahrens, in dem privativ vom Menschen zum Leben gelangt wird, nicht der Mensch sein kann, zumindest nicht in begründeter Weise. Auf eine Formel gebracht ließe sich sagen: Heidegger kann nicht plausibel machen, wieso ich mein eigenes Dasein auf die Möglichkeit meines Todes, und das meint für ihn letztlich Ganzseinkönnen, hin aufschließen muss, bevor ich die Frage recht beantworten kann, was es für die Anderen bedeutet, zu leben.



im umfassenden Sinne ist, so wird sich noch zeigen, dem gar nicht allzu unähnlich, was Spinoza mit der Identität von Gott und Natur meint, eben weil sie eine Erweiterung logischer Kategorien auf sämtliche Aspekte menschlichen Lebens leistet und den Gegenstand philosophischen Fragens gleichursprünglich mit der Methode bestimmt, also genau wie Spinoza keine Vorentscheidung über diesen trifft. Dies tut Plessner im Geiste der Lebensphilosophie Diltheys und Mischs und in eindeutiger Abgrenzung zu den Aspekten des Denkens Heideggers, die zuvor genannt wurden, und die im Vorwort in einer Traditionslinie verortet werden, die eindeutig auf Kant zurückgeht.

„Die kopernikanische Wendung Kants zum Bewußtsein als dem Horizont, unter welchem Gegenstände sich konstituieren, von Husserl für den Gesamtbereich möglicher Intentionalität erneuert, wurde mit der These vom methodischen Primat der Existenz erneut bekräftigt“ (SdO, S.21).

In der weiteren Erklärung dieses Bezugs wird die Naturphilosophie Plessners in die Nähe zu der Spinozas rücken, weil sie als Logik des Ausdrucks kenntlich gemacht werden kann. Die Wichtigkeit einer Kritik an Kants Denken für diese Arbeit kann vor jeder weiteren Ausführung mit einem Hinweis Plessners selbst betont werden:

„Denn keine Macht ist imstande, den alten Dualismus von Körper und Geist zu widerlegen und die alte Kerkertheorie des Körpers oder in gemilderter Form die Kostümthese des menschlichen Leibes zu entkräften wenn Subjekt und Mittel des Denkens für nichtentstandene, nichthistorische, vielmehr absolut vorgegebene Bezugsrahmen unserer menschlichen Stellung in der Welt gehalten werden“ (Plessner 1961b, S.155).

Daraus ergibt sich für die vorliegende Arbeit der notwendige Schluss: Plessners Umdeutung des Dualismus von *res extensa* und *res cogitans* lässt sich konkreter fassen, wenn die Historisierung der kantischen Vernunft durch Dilthey und Misch in aller Kürze nachgezeichnet wird, um den Zusammenhang von Natur- und Lebensphilosophie mit der Theorie des Ausdrucks aufzuklären.

### 3.2.1.1. Kurzer Exkurs: Kant und die Logik des Lebens

Die Philosophie des beginnenden 20. Jahrhunderts, also der Zeit, in der Plessner seine ersten Schriften veröffentlicht, ist verständlich, wenn sie im Angesicht ihrer Krise gedacht ist. Diese Krise wiederum hat, davon legen schon Schopenhauers Ausführungen Zeugnis ab, ihre Vorläufer spätestens in der kantischen Philosophie und ihrer Kritik metaphysischen Denkens:

„Wie hier, muß es einst in der Natur hergegangen seyn, als eine große Revolution die ganze Oberfläche der Erde geändert, Meer und Land ihre Stellen gewechselt hatten und der Plan zu einer neuen Schöpfung geebnet war. [...] seltsame monströse Organisationen traten hervor, die mit sich selbst und untereinander disharmonirend, nicht lange bestehen konnten, aber deren Reste es eben sind, die das Andenken jenes Schwankens und Versuchens der sich neu gestaltenden Natur auf uns gebracht haben. - Daß nun in der Philosophie jener ganz ähnliche Krisis und ein Zeitalter der ungeheuren Ausgeburten durch Kant herbeigeführt wurde, wie wir Alle wissen, läßt schon schließen, daß sein Verdienst nicht vollkommen, sondern mit großen Mängeln behaftet, negativ und einseitig gewesen seyn müsse“ (WWV I, S.544-545).

Diese Mängel resultieren aus dem kritischen Geschäft selbst, das in der Frage nach gesicherter Erkenntnis zunächst diejenigen negiert, die lediglich aus Begriffen und nicht aus der Erfahrung gewonnen sind. In diesem Sinne ist mit ihr, der Philosophie Kants, der für Plessner „wichtigste[n] Rettungsversuch“ der Philosophie überhaupt unternommen, der jedoch aufgrund seiner Ungeschichtlichkeit dem Menschen in seiner Selbst- und Weltdeutung nicht gerecht werden kann (Mitscherlich 2007, S.28). Und darin kündigt sich die Krise an. Das im Kanon der Schulphilosophie gern behauptete Scheitern des hegelschen Systems, das aufsteigend aus der Philosophie Kants unter Einbeziehung der Geschichte die Vollendung derselben in ihrer abschließenden Darstellung sucht,<sup>58</sup> zeigt einen Wendepunkt an, nach dem aus der Skepsis, die letztlich noch auf ein positives Ergebnis in negativer Vermittlung abzielt, die Verzweiflung am Scheitern der Aufhebung dieser Negativität, ihre Preisgabe zugunsten einzelwissenschaftlicher, positivistischer Ansätze, die keine systematischen Zweifel zulassen wollen, sich Bahn bricht. Die philosophische Kritik am metaphysischen Denken, wie sie etwa in ihren infantilsten Zügen im Denken Nietzsches bisweilen

---

58 Hegel ist nicht Kantianer oder Schüler Kants, doch ist augenscheinlich, dass wesentliche Impulse seines systematischen Denkens aus einer Auseinandersetzung mit Kant herrühren. Dies betrifft sowohl die Antinomien und ihre Aufhebung als auch die Forderung einer Erkenntniskritik, die unter Hegels Feder dialektische Vorzeichen erhält (vgl.: E I: S.116).

auftaucht, ist Ausdruck dieser Verzweiflung – dass es sich beim tradierten Wissen nicht um reine Wahrheit handeln kann, ist ihm Anlass genug, selbiges als bloße Lügen zu verwerfen<sup>59</sup> – allerschlechteste Dialektik, die dann gern in allerspäteste Romantik umschlägt; so etwa in den Gedichten Nietzsches<sup>60</sup> oder in der Kunsttheorie Heideggers.<sup>61</sup> Nun scheint aber der Verdienst Kants, will man sein Vermächtnis, was nach Schürmann möglich sein muss, auf Plessner hin denken, in Ansatz, Durchführung und Resultat nicht bloß negativ und von Mängeln behaftet zu sein. An dieser Stelle kommt zunächst Dilthey ins Spiel, der Kants Philosophie bestimmt auf die Geschichtlichkeit des Menschen hin negiert hat. Die Notwendigkeit der kritischen Fortführung kantischen Denkens durch Dilthey und Misch lässt sich in der Aufdeckung des aporetischen Charakters derselben zeigen. Approximativ kann behauptet werden, das Kernstück kantischen Denkens bilde die apperzeptive Einheit, auf die die Mechanismen des Erkenntnisapparats von der Peripherie der Sinnlichkeit aus zuliefen. Zentrum all dieser Prozesse, so eine vereinfachende Lesart, ist die transzendente Synthesis, die sich selbst notwendig nicht in den Blick bekommt. Diese Aporie ergibt sich zunächst aus dem Selbstverhältnis des Subjekts, das, um sich erkennen zu können, mithin seiner Selbst sich bewusst zu sein, sich von sich selbst unterscheiden muss:

---

59 vgl.: Nietzsche 2015; Otto 1998, S.384-385.

60 Erwähnung ehrenhalber an dieser Stelle: *Dem unbekanntem Gotte*. Falls danach noch ein Auge trocken ist, versuche man gern: *Im deutschen November*.

Im Sinne der Fairness und des Amusements sei dazu gesagt, dass Heideggers lyrische und literarische Werke noch bemühter als die Nietzsches daherkommen. So etwa in dem Versuch, die Fundamente der Existenz freizulegen, wenn ein Feldweg und ein Baum (selbstverständlich eine Eiche) in Kontrast gebracht werden zu den (technischen) Gerätschaften, die die Menschen taub machen für die Stimme der Seele, der Welt oder Gottes oder dann halt aller drei zusammen, die aus dem Feldweg erklingen. Da es aber noch Feldweghörige gibt, die in seiner Einfachheit den nötigen Verzicht erkennen, siegt er dann doch über die Atomenergie. So, oder so ähnlich.

61 In gewisser Weise ist Heidegger ein durch und durch ahistorischer Denker. Hartmann bemerkt zu recht in *Das Problem des geistigen Seins*, dass Heidegger das Bewusstsein des „objektiven Geistes“ fehle (Hartmann 1949, S.372), eben in dem Sinne, dass die Existenz bei ihm eine unvermittelbare, ahistorische Privatsache darstellt, und am Ende, so wollen es die unerträglich kitschigen Schilderungen Heideggers, die Existenz der Bäuerin meint, die die harten Arbeitstage auf dem Feld stets in ihren Schuhen und die versöhnlichen Feierabende in der warmen Stube dann wohl nur noch auf Socken begeht (vgl.: Heidegger 2005, S26-28). Dabei geht es viel weniger um Geschmacksfragen als um die, nach dem in solcher Sprache geronnenen, geschichtlichen Gehalt, der unzweifelbar den Boden heimatlicher Gesinnungen für sich in Anspruch nehmen will. Das ist keine von außen an die Philosophie Heideggers herangetragene Interpretation, sondern ein Fall von Blutsverwandschaft reaktionären Denkens und reaktionärer Sprachbilder.

„Wie aber Ich, der ich denke, von dem Ich, das sich selbst anschauet, unterschieden [...] und doch mit diesem letzteren als dasselbe Subjekt einerlei sei, [...] hat nicht mehr auch nicht weniger Schwierigkeit bei sich, als wie ich mir selbst überhaupt ein Objekt und zwar der Anschauung und inneren Wahrnehmungen sein könne“ (KrV, B155, 156).<sup>62</sup>

Zwar ist eine Analyse des Erkenntnisapparats sowie seiner Grenzen für Kant möglich, doch unmöglich gelangt seine Philosophie über die synthetische Einheit der Apperzeption hinaus, sodass diese tatsächlich in ihrem Vollzug gegenständlich werden könnte – sie ist vielmehr als Synthese schon vorausgesetzt:

„Dagegen bin ich mir meiner selbst in der transzendentalen Synthesis des Mannigfaltigen der Vorstellungen überhaupt, mithin der synthetischen ursprünglichen Einheit der Apperzeption, bewußt, nicht wie ich mir erscheine, noch wie ich an mir selbst bin, sondern nur, daß ich bin. Diese Vorstellung ist ein Denken, nicht ein Anschauen“ (KrV, B157,158).

Erst in diesem Anschauen wäre die Erkenntnis der Synthesis als Objekt möglich, insofern sie als Denken nichts von sich weiß, außer dass sie ist. Aber in der Anschauung, unterworfen einer spezifischen Form, der Zeit, „habe [ich] also demnach keine Erkenntnis von mir, wie ich bin, sondern bloß, wie ich mir selbst erscheine“ (KrV, B159). Zurückgeworfen auf die Erscheinungswelt und als Denken sich selbst nur im „daß“ ihres Daseins zugänglich, ist die Synthesis als Prozess der Erkenntnis grundsätzlich entzogen, da sie an sich zeitlos vorhanden ist. Dieses auf formal-logischer Ebene sich abzeichnende Problem, ist einer theoretischen Verengung geschuldet, die letztlich Erkenntnis und Logik zusammenfallen lässt – Misch schreibt hierzu: „Wir Europäer sind leicht versucht, auch für das Logische ein bestimmtes Gebiet anzugeben: nämlich, wie für das Ästhetische die Kunst, so nun für das Logische die Erkenntnis und insbesondere die Wissenschaft.“ (Misch 1994, S.61) Selbst Kant, die formale Logik um die transzendente erweiternd, kann letztere nur dadurch als Beschreibung der Beziehung der Erkenntnis zu den

---

62 Was Kant an dieser Stelle recht leichtfertig zu bewerkstelligen meint, die Selbstgegebenheit des Ichs, erscheint ihm zuvor noch als „das Paradoxe, was jedermann bei der Exposition der Form des inneren Sinnes (§6) auffallen mußte“ (KrV, B152,153). Sich der Notwendigkeit der weiteren Erläuterung bewusst, hat Kant diese Schwierigkeit in der zweiten Auflage der KrV einer genaueren Besprechung unterzogen. Objekt ist sich das Subjekt in der inneren Anschauung nur als affiziertes, und zwar von sich selbst affiziertes, und nicht als das, „was es an sich selbst ist“ (KrV, B157,158).

63 Diese grundsätzliche, erkenntnistheoretische Schwierigkeit findet sich noch in aktuellerer Literatur der sogenannten Neurophilosophie. Derlei Hanswurstigkeit, wie etwa Gerhard Roth sie unverbesserlich in unzähligen Werken immer wieder aufkocht, ist kaum der Rede wert, deshalb muss diese kurze Erwähnung in einer Fußnote genügen.

Gegenständen derselben denken, dass er erstere als gegenstandslose Selbstbeziehung des Verstandes bestimmt (vgl.: Misch 1994, S.227).<sup>64</sup> Gleichwohl hat Kant in den Augen Mischs einen entscheidenden Schritt gemacht, indem er „die alte, nicht von der Ontologie geleistete Aufgabe einer philosophischen Begründung der Logik in neuer, unmetaphysischer Weise“ aufnimmt, „denn die transzendentale Logik will im Logischen die Grundlagen finden, nicht bloß für die wissenschaftliche Erkenntnis, sondern für die gegenständlich geordnete Erfahrungswelt, ja für die, nach Kant selbst, Möglichkeit der uns erscheinenden Gegenstände überhaupt“ (Misch 1994, S.67). Maßstab der Erkenntnis auf dem Gebiet der transzendentalen Logik ist für Kant immernoch ihre Exaktheit im mathematisch-naturwissenschaftlichen Sinne. Zeitlose Synthese und mathematische Genauigkeit der Erkenntnis stehen damit in einem engen Zusammenhang: Die logischen Kategorien müssen apriorischer Natur, d.h., vor der Erfahrung bereits im Denken angelegt sein, um gesicherte Erkenntnis zu ermöglichen. Hierzu Kant in der *Kritik der reinen Vernunft*:

„Es kommt hier auf ein Merkmal an, woran wir sicher ein reines Erkenntnis von empirischen unterscheiden können. Erfahrung lehrt uns zwar, daß etwas so oder so beschaffen sei, aber nicht, daß es nicht anders sein könnte. Findet sich also erstlich ein Satz, der zugleich mit seiner Notwendigkeit gedacht wird, so ist er ein Urteil a priori; ist er überdem auch von keinem abgeleitet, als der selbst wiederum als ein notwendiger Satz gültig ist, so ist er schlechterdings a priori. Zweitens: Erfahrung gibt niemals ihren Urteilen wahre oder strenge, sondern nur angenommene komparative Allgemeinheit (durch Induktion), so daß es eigentlich heißen muß: so viel wir bisher wahrgenommen haben, findet sich von dieser oder jener Regel keine Ausnahme. Wird also ein Urteil in strenger Allgemeinheit gedacht, d.i. so, daß gar keine Ausnahme als möglich verstattet wird, so ist es nicht von der Erfahrung abgeleitet, sondern schlechterdings a priori gültig“ (KrV, B3,4).

Die Unterscheidung apriorischer Urteile und derjenigen, die aus der Erfahrung gewonnen sind, bestätigt die grundsätzliche Verschiedenheit der Kategorien von der Erfahrung. Ihren Ursprung haben die kantischen „Verstandesbegriffe“, also Kategorien, nach Hegel im identischen Ich des Denkens. Sie geben dabei die Weisen des Beziehens des Ichs auf die Mannigfaltigkeit der Sinnlichkeit an (E I, S.116).<sup>65</sup> Die Kategorien selbst sind jedoch so genommen leer, insofern sie

64 Es muss an dieser Stelle nochmals darauf hingewiesen werden, dass Misch die Kritik an Kant nicht als Abkehr begreift sondern als Fortführung: „Aber Kant, der diese alte Verbindung aufgelöst hat, hat nun einen neuen Weg zur philosophischen Begründung der Logik eröffnet, den wir nur konsequent begehen müssen, [zwar] auch nicht schlichtweg von Vorurteilen freigemacht, aber prinzipiell doch von Kant her [...]“ (Misch, 1994, S.67).

65 Hegel widmet sich in seiner Enzyklopädie der kantischen Philosophie. Seine Paragraphen zu derselben unter dem

ihren Inhalt nur durch die Sinnlichkeit, d.h. die Erfahrung erhalten; und so stehen sich Kategorien und Erfahrung als Form und Inhalt gegenüber. Aus dem Versäumen der dialektischen Vermittlung der beiden, die gleichzeitig die Synthesis als Vollzug kennzeichnen würde, entsteht für Hegel schließlich der Widerspruch des Ding-an-sichs, welches das Jenseits des Denkens bezeichnet, sich aber schlechterdings selbst als Produkt des Denkens, das zur „reinen Abstraktion“ fortgeschritten ist, entpuppt.<sup>66</sup> Plessner hat aus seiner Perspektive guten Grund, an dieser Stelle Einwand zu erheben – dies tut er indirekt im Verlauf der Stufen, sodass im Fortgang der späteren Analyse darauf zurückzukommen ist (vgl.: SdO, S.90). Gerade unter dem Aspekt ihres Drängens auf ein „spekulativ zu ersinnende[s] System“ muss Plessner der Philosophie Hegels gegenüber skeptisch bleiben; und dennoch, da knüpft er vorsichtig an Hegel an, gesteht er zu, dass das dialektische System „Geschichte als Bedingung der Möglichkeit der Realisierung“ des sich selbst Objekt Werdens des Subjekts zu denken versucht (SdO, S.59). Hier setzt auch die Lebensphilosophie an, denn kantisch gedacht kann der Mensch sich in der beschriebenen Konstellation seiner selbst nicht bewusst werden – die Vermittlung apriorischer Kategorien und der Erfahrung ist in dem Sinne unmöglich, als dass die Kategorien kein Erfahrungsgegenstand sein können, und der Mensch dadurch letztlich von der Erfahrung seiner selbst abgeschnitten ist. Eine Kritik der kantischen Philosophie muss also sowohl das außerzeitliche Subjekt als auch die Orientierung an der Exaktheit der Mathematik als zwei Seiten eines Gedankens fassen. Misch, an Dilthey anschließend, macht den Versuch, das durch Kant aufgegebenes Problem über eine Erweiterung der Logik zu lösen: „Steht nämlich fest, daß der logische Bereich nicht gebietsmäßig begrenzt ist“, gilt es „für den Aufbau der Logik eine Basis“ zu suchen, „die eben durch kein bestimmtes Gebiet, wie vor allem das der Wissenschaft, beschränkt ist [...]: diesen universalen Ausgangspunkt werden wir in dem Zusammenhang von Ausdruck und Bedeutung finden, Ausdruck und Bedeutung als zugehörig zu dem zum Leben zugehörigen Wissen“ (Misch 1994, S.53-54). Und so begreift auch Plessner das Unterfangen Diltheys wie Mischs letztlich als eine Erweiterung kantischen Denkens um die Dimensionen historisch-kulturellen Lebens auf eine Philosophie der menschlichen Existenz hin:

---

Titel *Kritische Philosophie* können immer noch als eine der pointiertesten Interpretationen des Grundgerüsts der *Kritik der reinen Vernunft* gelten, sodass sie an dieser Stelle in Auszügen kurz wiedergegeben sein sollen.

<sup>66</sup> Selbstverständlich kann Einspruch gegen Hegels Interpretation erhoben werden, dennoch bleibt sie insofern relevant, als dass mit ihr der Gegensatz von Kategorien und Erfahrung deutlich benannt ist.

„Wissenschaftstheoretisch führt also die Frage der historischen und systematischen Kulturwissenschaften zu den Problemen, deren Bearbeitung nicht einer andern Erfahrungsdisziplin, wie etwa der beschreibenden Psychologie, zusteht, sondern der Philosophie der menschlichen Existenz. Dem Problem der Möglichkeit naturwissenschaftlicher Erkenntnis entsteht so auf natürliche Weise, von der veränderten Situation einer um neue Forschungszweige bereicherten Zeit erzwungen, das Seitenstück der Frage nach der Möglichkeit geisteswissenschaftlicher Erkenntnis. Eine neu aufgeschlossene Welt von Erfahrungen im Sinne Kants über Kant hinauszugehen und eine Erweiterung der Erkenntnistheorie vorzunehmen“ (SdO, S.54).

Missverständlich wäre es, Plessners Einwand, den er im Folgenden gegen eine verkürzte Kritik der Logik erhebt, gleichsam als Widerspruch gegen Misch zu lesen. Zwar sei Diltheys Philosophie, so heißt es in den *Stufen* affimierend, „mehr als bloße Gebietserweiterung der Logik“ (SdO, S.55), jedoch meint dies, ähnlich wie Misch es formuliert, dass die Logik nicht als methodischer Kanon bloß in einem weiteren Gebiet Anwendung findet, sondern dass sowohl die Verengung ihres Gegenstandsbereiches als auch die Partikularität ihrer Wurzel zugunsten einer umfassenderen Fundierung aufgehoben wird. Entgegen diverser zeitgenössischer Bemühungen um „Pedantkonstruktionen zur Kritik der Naturwissenschaft“, war Dilthey darauf aus „von der Struktur des geisteswissenschaftlichen Objektes, seiner Wahrnehmung und Erfahrung aus, den unfruchtbaren Dualismus zwischen einer Philosophie als bloßer Wissenschaftslehre und einer Philosophie als freier Lebensdeutung zu überwinden“ (SdO, S.55). In dieser Überwindung wird schließlich auch der Mensch sich zugänglich, also das Subjekt zum Objekt:

„Leben besteht zwar nicht in dem Wissen von sich, es vollendet sich nur in ihm. Diese Subjekt-Objektivität [...] realisiert sich nur, indem sie sich als Geschichtliches hat oder sich erfährt. Geistesgeschichte, Kultur – und politische Geschichte wird das Medium der Selbsterkenntnis [...]. Die Aufgabe der Philosophie besteht darin, diesen Prozeß des Verstehens selbst wieder zu begreifen und damit das Selbstbewußtsein des Lebens objektiv zu machen“ (SdO, S.59).

Damit ist das Programm der philosophischen Hermeneutik vorgezeichnet, die auf eine „Erforschung der Strukturgesetze des Ausdrucks“ abzielt (SdO, S.60), welche in dieser Arbeit als Verschränkung von endlichem Körper und unendlichem Vermögen im Begriff des Menschen konkreter interpretiert werden sollen. Dieses von Misch herkommende lebensphilosophische Vorhaben versteht sich in der

Explikation als immanent-rückwendige und produktive Bewegung (vgl.: Misch 1967, S. 87). Ein solches Verfahren charakterisiert auch die spinozanische Philosophie in ihrem Gedanken der Immanenz. Die Erweiterung der Logik zielt darauf ab, das Leben umfassender zu bestimmen und zugleich die Philosophie in dieser bestimmenden Tätigkeit wiederum als Ausdruck dieses Lebens zu fassen. In der Zwischenansicht und im Schluss dieser Arbeit wird die sich darin findende Gemeinsamkeit Spinozas und Plessners noch einmal klarer beschrieben werden.

Plessner sieht an dieser Stelle nun bereits die Philosophische Anthropologie sich ergeben, welche zwangsläufig als Naturphilosophie zu betreiben sei – ist Hermeneutik für ihn die Wissenschaft des Ausdrucks, wird, um diese Ausdrücke zu verstehen, eine Lehre vom Menschen in seiner Lebensexistenz nötig, die wiederum nur im Kontext der sinnlich-stofflichen, körperlichen Sphäre des Lebens erfassbar wird (vgl.: SdO, S.61). Notwendig läuft dieses Unterfangen auf „eine Philosophie der *Natur*“ hinaus, „in ihrem weitesten und ursprünglichsten Sinn verstanden“ (SdO, S.61). Und noch etwas formelhafter heißt es ein wenig später: „Ohne Philosophie des Menschen keine Theorie der menschlichen Lebenserfahrung in den Geisteswissenschaften. Ohne Philosophie der Natur keine Philosophie des Menschen“ (SdO, S.63).<sup>67</sup> Dieser Schluss scheint voraussetzungsvoll. Vom Leben her über dessen Ausdruck zur menschlichen Existenz als körperlicher Sphäre des Lebens und von dort zur Naturphilosophie – die Möglichkeit diesen Weg zu gehen, ist die Ermöglichung der Philosophischen Anthropologie, wie sie Plessner vorschwebt. Die Neuschöpfung der Philosophie, wie sie Aufgabe seiner Zeit sein soll, geschieht also in folgenden Etappen: „Grundlegung der Geisteswissenschaften durch Hermeneutik, Konstituierung der Hermeneutik als philosophische Anthropologie, Durchführung der Anthropologie auf Grund einer Philosophie des lebendigen Daseins und seiner natürlichen Horizonte“ (SdO, S.68-69). In Analogie dazu findet sich in Spinozas *Politischem Traktat* die an die obigen Erörterungen zum Appendix anschließende Programmatik, einer Beschreibung menschlichen Lebens in seiner konkreten Verfasstheit, wie sie auch in der *Ethik* tragend bleibt. Nicht eine „menschliche Natur, die es nirgendwo gibt“, sondern „diejenige, wie sie tatsächlich ist“, müsse nach Spinoza Gegenstand philosophischer Darstellung sein (PT, S.7). Und diese tatsächliche Natur ist eine die auf der körperlichen Existenz des Menschen beruht, von der er nicht abgelöst betrachtet werden kann und welche wiederum sich einfügt in die allgemeine Ordnung der Natur. Eine Philosophie menschlichen

---

67 Es gilt hier noch einmal zu betonen, dass es sich bei diesem Projekt nicht um eine Ontologie menschlichen Daseins handeln kann. Misch hat auf die Unterschiede von Lebensphilosophie, Phänomenologie und Ontologie bereits ausführlich aufmerksam gemacht. Erstere habe gegenüber den letzteren, die der idealistisch-platonischen Ideenlehre verpflichtet bleiben, das „unerkennbare Leben“ zum Gegenstand, „das immer erst von der Ausdruckswelt her, in der wir leben, an seiner "Explikation, die zugleich Schaffen ist", sich aufschließt. Die Bestimmung kann nicht ontologisch, sondern nur logisch, vom expliziten Wissen aus zurückdringend erfolgen, und sie erfolgt dialektisch in dem Sinne, daß es sich weder um ein in sich fest Bestimmtes, noch um ein Unbestimmtes, sondern ein "Bestimmt-Unbestimmtes" handelt“ (Misch 1967, S.70).



Lebens beruht sowohl für Spinoza als auch für Plessner auf einer Philosophie der Natur, in der die Natur nicht positivistisch bestimmt oder romantisch verklärt wird. Vielmehr gilt es das Rätsel menschlichen Lebens aus dieser Naturphilosophie anhand einer Hermeneutik des Ausdrucks vor dem Hintergrund der im Begriff des Menschen zustande kommenden Verschränkung von endlichem Körper und unendlichem Vermögen verständlich zu machen.

### 3.2.2. Der Gegenstand der Lebensphilosophie

Der naturphilosophische Einsatz der *Stufen* könnte unter methodologischen Gesichtspunkten als problematisch verstanden werden, da er dazu verführt, die Untersuchung Plessners einer trivialen Fassung der Phänomenologie gleichzusetzen, in der die philosophischen Überlegungen sich auf Wahrnehmungen berufen, die Eigenschaften der Sachen selbst auflesen. Dem muss jedoch klar widersprochen werden, wenn man sich vor Augen führt, wie Plessners Revision des cartesianischen Alternativprinzips sich motiviert: Der lebensphilosophische Bezug, der in der Kritik an Descartes eher hintergründig mit verhandelt wird, schlägt in der Formulierung der eigenen Ausgangsfrage im Hinweis auf Dilthey durch: „Seit Dilthey hat die Aufgabe einer grundsätzlichen Umformung aller Fundamentalbegriffe, mit denen die Träger der geistigen Welt, Person und Personenverbände, als Glieder der wirklichen Welt behandelt werden, immer schärfere Umrisse bekommen“ (SdO, S.119-120). Anhand des Exkurses zu Kant zeigte sich bereits, dass es Plessner im Aufgriff der Lebensphilosophie auf deren geschichtliche Dimension ankommt. Diese ist mit den cartesianischen Ansätzen der Natur- und Geisteswissenschaften nicht beschreibbar. In Analogie zu der in *Macht* ausbuchstabierte Methodologie, erfolgt die Entwicklung des Ansatzes nicht aus einseitiger Perspektive: Zwar kommt es auf die Wendung zum Objekt an, doch diese wird erst in einer Umstrukturierung der kritischen Philosophie Kants möglich, die sowohl die Erkenntnisbedingungen als auch das Objekt auf ihre geschichtliche Gewordenheit hin befragt. Ging es in dem Hinweis auf die Verpflichtung der Lebensphilosophie gegenüber ihren kantischen Wurzeln zunächst um die Ermöglichung des Blicks auf die Notwendigkeit des Einbezugs geschichtlicher Gewordenheit in die menschliche Selbstbeschreibung, kann an dieser Stelle noch einmal konkreter Plessners auf Diltheys Kantkritik zurückgehender Entwurf einer Philosophie selbst untersucht werden, um herauszustellen, inwieweit das Phänomen des Lebens als geschichtlich verstandenes eine Hermeneutik des Ausdrucks ermöglicht, die die Alternativen des Dualismus unterwandert – und inwieweit der naturphilosophische Ansatz Plessners darin zugleich als aus der Exzentrizität gewordener ausgewiesen ist, insofern Exzentrizität schon Geschichte impliziert. Die Idee, die dieser

Arbeit dabei zugrunde liegt, ist, dass die *Stufen* durch eine menschliche Perspektive präfiguriert sind, die sich am Ende des Werks selbst einholt – wie auch die *Ethik* sich als Theorie des Menschen entpuppt, die ihren Ausgang in einer Beschreibung der Gesetzmäßigkeiten der Substanz nimmt. Dies gilt insofern, als dass, wie gesehen, beide Philosophen zunächst eine sämtliche Erscheinungen umfassende Naturphilosophie anstreben, die ebenso den Menschen und dessen Leben enthält, um dann vermittels *scientia intuitiva* und Exzentrizität klarzustellen, dass es sich bei dieser Naturphilosophie um das menschliche Projekt der Selbstbestimmung handelt. Zwar stellt Plessner klar heraus, dass die *Stufen* „nicht den Ausgang von der geisteswissenschaftlichen Erfahrung“ nehmen, dass sie genauer „überhaupt ihren Ausgang nicht von der Erfahrung“ nehmen (SdO, S.124), da sie keinem kritischen Verfahren verpflichtet sind, das regressiv-analytisch nach Konstitutionsbedingungen fragt. Die darin sich abzeichnende Gefahr, positivistisch zu verfahren oder eine verflachte Phänomenologie zu betreiben, ist aber nur gebannt, wenn die Wendung zum Objekt – denn nichts anderes versteckt sich hinter der naiven Formel, dass der Gegenstand der Untersuchung noch nicht fest steht (vgl.: SdO, S.124) – unter der Prämisse verstanden wird, dass sie im Verlauf der Argumentation auf ihre Voraussetzungen hin abgebaut wird. Und so ist die Frage nach den Konstitutionsbedingungen der Erscheinung, also nach dem, was „selbst der sinnlichen Anschauung ermangelt“, aber „doch einen Funktionswert für die Anschauung hat“, auch immer eine Frage nach demjenigen, dem diese Konstitutionsbedingungen sich zeigen – und daher, „schlägt die Untersuchung ein indirektes Verfahren ein“ (SdO, S.125). An der einfachen Unterscheidung der physischen und geistigen Welt zunächst festhaltend, kommt Plessner in Anbetracht des erkenntniskritischen Anstoßes der Lebensphilosophie zu dem Schluss, dass sich beide Welten schon „durch die zu erfüllenden Vorbedingungen auf seiten des Erkennenden“ unterscheiden (SdO, S.51). Offensichtlich ist die Frage nach dem Gegenstand nicht zu lösen von der Methode. Diese Beziehung wird für die Geisteswissenschaften in Differenz zu den Naturwissenschaften in *Macht* eindeutig bestimmt. Durch Bezugnahme auf *Macht* in der Beschreibung der Methodik Plessners ist zugleich der Interpretation Rechnung getragen, dass diese Schrift eine konsequente Weiterentwicklung des zentralen Gedankens der *Stufen* darstellt. Es gilt also nicht weniger als ernst zu nehmen, dass Plessners Philosophie sich über weite Strecken von Kant her versteht; in seinen eigenen Worten:

„Die Bedeutung dieses Einspruchs [der Lebensphilosophie gegen monistische Weltdeutungen (Anm. JH)] verlangt ein weiteres Ausholen und Zurückgreifen auf die Idee der kritischen Philosophie Kants. Denn sie bildet den Ausgangspunkt für die Erkenntnis- und Gegenstandstheorie der wissenschaftlichen Erfahrung, aus der sich – sehr im Gegensatz

zu ihrer ursprünglichen Tendenz – eine neue Lebensphilosophie zu entwickeln beginnt; eine Lebensphilosophie freilich nicht intuitionistischer und nicht erfahrungsfeindlicher Art, die unter dem Aspekt der Geisteswissenschaften und der Geschichte eine vollkommene Revolution der Begriffe vom Dasein in allen seinen Sphären erzwingt und dadurch den Weg weist, den Menschen als geistig sittliche und als natürliche Existenz auf Grund *einer* Erfahrungsstellung zu begreifen“ (SdO, S.49).

In diesem Kontext macht bereits der Hinweis Plessners, dass Dilthey in der Konzeption seines kritischen Ansatzes, aus dem wiederum Plessners Selbstverständnis abzuleiten wäre, sich einer Erkenntnistheorie gegenüber sah, die „entweder in einem naturwissenschaftlichen Empirismus befangen [war] [...] oder transzendentalidealistisch in Positionen des reinen Bewußtseins“ verfiel, kenntlich, dass die methodische Ausgangslage von *Stufen* zu *Macht* trotz unterschiedlicher Durchführung nicht allzu different sich darstellt (MuN, S.172). Die Gemeinsamkeit liegt in der Frage nach den das Phänomen des Lebens ermöglichenden Bedingungen, sowie dem indirekten Verfahren, das zur Beantwortung dieser Frage den Umweg über die nach der Methode nimmt. Es wird sich im Verlauf zeigen, dass die Frage nach dem Was, also dem, was Leben ist, gleichermaßen die des Wie bedeuten muss, um sinnvoll gestellt werden zu können: „Was ist Leben?“ meint gleichermaßen: „Wie erscheint Leben?“ Damit ist, das wird sich am Ende dieses Kapitels gezeigt haben, zugleich die Hermeneutik des Ausdrucks auf Grundlage der Lebensphilosophie präfiguriert. Ist die Aufgabe Philosophischer Anthropologie, eine Wesensbestimmung des Menschen zu leisten, scheint eine empirische Methode dazu nicht qualifiziert, da sie „dem Wesenscharakter [widerspricht]“ (MuN, S.152). Plessners Methodenkritik hat ihren Schwerpunkt daher klar auf dem apriorischen Verfahren, das „das gegen ihre nur erfahrungsmäßigen Abwandlungen Konstante“ an einer Sache zu erfragen versucht – dem eben das Wesen dieser Sache entspricht (MuN, S.152). Auf apriorischer Seite, der Alternative zur empirischen, unterscheidet Plessner zwei Möglichkeiten: „Setzung des Wesens in ein Was und [...] Setzung des Wesens in ein Wie“ (MuN, S.154). Nun ist die Frage nach dem Was, da sie auf eine konkrete Antwort drängt, problematisch: Sie verzichtet „auf die profane, natürliche, rationale Offenheit gegen Möglichkeiten anderen Menschentums [...]“, indem sie Eindeutigkeit gegenüber der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen menschlichen Lebens zu erzwingen versucht (MuN, S.154). Das Wie legt den Fokus auf den Vollzug, „das Werden zum Sein“ und sucht darin die Offenheit über die Analyse des konkreten Daseins zu gewinnen, dessen Werden zum Sein als „Geschehen [sich nicht] vollzieht [...] als erfahrbare Geschichte [...]“, vielmehr „ermöglicht [es] als die Essenz seiner Geschichtlichkeit [der Geschichtlichkeit des Daseins (Anm. JH)] die erfahrbare Geschichte“ (MuN, S.155). Zwar klingt darin bereits ein

apriorisches Moment an, das eine Verengung auf einen bestimmten Horizont des Menschseins bedeuten könnte, doch „die formal-dynamische Struktur der Existenz gestattet ihre Abwandlung in die verschiedensten faktisch gewordenen Existenztypen oder Typen des "In der Welt Seins"“ (MuN: S.156). Faktisch wird die Existenz „als das Sein zu Möglichkeiten“ in der „Übernahme je seiner Möglichkeit“ (MuN, S.155). Die Identität des Fragenden mit dem Gegenstand in der Existenzanalyse ist es, die Plessner bereits in den *Stufen* angreift, da in ihr der Rückfall in die idealistische Philosophie beschlossen liegt. Ist sich der Mensch „weder der Nächste noch der Fernste“, dann versperrt die Existenzanalyse gerade darin den Blick auf die volle Bandbreite menschlichen Seins, dass sie das faktisch gewordene Dasein zur Eigentlichkeit erhebt (SdO, S.12). Nur der Mensch, der zu sich selbst durchgedrungen ist, sein Dasein aufs Sein hin auslegt und die Geschichte ermöglichenden, außergeschichtlichen Kategorien erfragt, ist eigentlich Mensch – die anderen sind noch nicht eigentlich (vgl.: MuN, S.156). Dementsprechend konstatiert Plessner schließlich:

„Die apriorische Anthropologie oder Existentialanalyse, welche in der formalen Wesensfassung (gegenüber einer materialen) sich gegen die Breite der Kulturen und Epochen offen halten wollte, entdeckt am Ende die Verengung ihres Blickfeldes als eine Folge ihrer methodischen Apriorität. Indem sich ihr durch die methodische Anweisung das Eigentliche des Daseins als die Daseinheit (Menschheit) präsentiert, die allererst den Menschen zum Menschen macht, wird die Menschheit im Menschen zum Wesen des Menschen. Die Bedingungen der Möglichkeit, Existenz als Existenz anzusprechen, *haben zugleich* den Sinn, Bedingungen der "Möglichkeit" zu sein, Existenz als Existenz zu führen“ (MuN, S.158).

Mit dem Prinzip der Unergründlichkeit findet Plessner eine adäquate Antwort auf das Problem, dass sowohl empirisches als auch apriorisches Verfahren durch ihre Vereindeutigung des Menschen der Mehrdeutigkeit seines Lebens nicht gewachsen sind. Anders als in den *Stufen* findet sich in *Macht* eine methodische Herleitung des eigenen Ansatzes, die sich im Geiste der kritischen Philosophie Kants versteht. Vielleicht ließe sich vor jeder weiteren Analyse der folgende Satz in aller Einfachheit und Tiefe voranstellen, um zu verstehen, welchem Gedanken die Methode Plessners sich verpflichtet sieht: „Nur wenn und weil wir nicht wissen, wessen der Mensch noch fähig ist, hat es einen Sinn, das leidvolle Leben auf dieser Erde zu bestehen“ (MuN, S.161). Im Aufschluss der Möglichkeiten in Form des Wissens um die geschichtliche Gewordenheit noch desjenigen Standpunktes, der von Geschichtlichkeit spricht, findet das Prinzip der Unergründlichkeit seine

Verbindlichkeit. In ihm ist das unendliche Vermögen wie auch der endliche Körper gleichermaßen angelegt, wie die Theorie des Ausdrucks zeigen wird. Der Weg, dies zu erklären, verläuft über Diltheys Geschichtsverständnis, respektive der Interpretation seiner durch Misch, die Plessner implizit stets mitdenkt. Nicht eine einfache Erweiterung kantischer Philosophie, die die Transzendentallogik der Natur auf die Geschichte ausweitet, kennzeichnet, wie gesehen, die Methode; vielmehr galt es für Dilthey, „die Kritik der historischen Vernunft im Apsekt der Historie selber durchzuführen, um ihren Ansprüchen und nicht fremden, von außen an sie herangebrachten nachzugehen“ (MuN, S.171). Nun ist Kants Transzendentalphilosophie, orientiert am Beispiel exakter Naturwissenschaft, im Untersuchen der Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis darum bemüht, diese Bedingungen als „Aufbauelemente der Natur selber“ zu fassen, insofern sich eben nach Kant nichts über die Natur sagen lässt, was nicht zuvor in sie gelegt wurde (MuN, S.176). Aus der Eigentümlichkeit des Gegenstandes der Geisteswissenschaften erwächst die Forderung nach einem kritischen Verfahren, dass ihrer spezifischen Differenz zum Objekt der Naturwissenschaft Rechnung trägt: Ist es am Ende der Mensch, der nach sich selbst fragt, so erkennt er sich als Macht nur durch die kulturellen Zeugnisse als Ausdrucksleistungen seiner menschlichen Schöpferkraft. Diese kulturellen Zeugnisse, „Buch, Inschrift, Satz, Wort“ etc., sind „an sich unverständlich“, wenn sie verkürzt werden zu einer zweiten Natur, die aus der ersten erwachsen sein soll (MuN, S.171). Erkennen kann sich der Mensch darin nur, wenn er sich selbst als geschichtlich verstehen lernt und d.h., als aus der Macht vergangener Generationen hervorgegangen. Dabei genügt das Frageverfahren immer noch dem Maßstab der Vernünftigkeit, also dem wissenschaftlichen Standard: Vernünftige Fragen sind solche, die so gestellt werden, dass sie beantwortbar sind. Naturwissenschaftliche Experimente sind in ihrem Aufbau um der Ergebnisorientierung willen auf eine Vereindeutigung des Objekts angewiesen. Demgegenüber verfügen Geisteswissenschaften nicht frei über ihre Objekte, die sich durch „Unmeßbarkeit ihrer unräumlichen und unzeitlichen Beschaffenheit“ auszeichnen, obgleich sie sich selbst aussprechen, d.h., „dem um sie Bekümmerten [sich] zu bedeuten“ geben (MuN, S.181). D.h. mit anderen Worten, dass diese Objekte historisch begriffen werden müssen, und historisch begreifen „heißt infolgedessen am Ende sich selbst und seine Welt als aus der Macht vergangener Generationen geworden erkennen und damit die eigene Gegenwart in der Breite ihrer sämtlichen Dimensionen auf das sie aufschließende menschliche Verhalten zurückführen“ (MuN, S.182). Um nicht in flachen Relativismus zu verfallen, der sich als absolutes Prinzip setzt, macht „diese Sicht auf die geschichtliche Wirklichkeit nicht halt, sondern baut ihn [ihren eigenen Standpunkt (Anm. JH)] auf das Gesichtete selber ab und nimmt ihm in dieser historischen Relativierung das Gewicht eines *absoluten* Standpunkts, Prinzips oder Fundaments“ (MuN, S.182). Die im Verzicht auf die Vormachtsstellung irgendeines

Kategoriensystems gewonnene Philosophische Anthropologie hat den Begriff des Menschen als „Mittel“, durch welches und in welchem jene wertdemokratische Gleichstellung aller Kulturen in ihrer Rückbeziehung auf einen schöpferischen Lebensgrund vollzogen wird“ (MuN, S.186).

Ist in den *Stufen* vom Lebendigen sowie der lebendigen Erscheinung die Rede und ist diese Rede vom Standpunkt der Exzentrizität allererst überhaupt möglich, dann ist darin bereits die Unergründlichkeit des Lebens implizit anerkannt, auch wenn diese erst aus der Exzentrizität folgt – dies tut sie aber mit logischer Notwendigkeit, da exzentrische Positionalität die Kultur und die darin aufscheinende Geschichtlichkeit als ihr Medium anerkennen muss. Dass Plessner in den *Stufen* das Organische zum anfänglichen Gegenstand macht, ändert nichts an der Unergründlichkeit, die im Phänomen des Lebens sich aussprechen muss. Dies wird evident, wenn man sich erinnert, dass die Erscheinung qualitativ von den Messverfahren der Naturwissenschaften unangetastet bleibt und in diesem Sinne zum Gegenstand der Philosophie, wenn auch einer Philosophie der Natur wird. Die phänomenale Analyse, die Plessner vornimmt und die in der Wendung zum Objekt sich begründet wissen will, ist eben nicht nicht-idealistisch, weil sie das Problem der Begrenzung menschlicher Erkenntnis überspringt, sondern weil sie getragen wird von einer Verschiebung der erkenntnistheoretischen Grundfrage in das Gebiet menschlicher Selbsterfahrung: In der Frage nach dem Lebendigen fragt der Mensch am Ende nach sich selbst und dies kann er, weil er lebendig respektive geschichtlich ist – „Gegenstand und Erkenntnissubjekt sind in dieser Sphäre eines Wesens“ (SdO, S.56). Darin ist keine simple Subjekt-Objekt Identität gegeben, vielmehr eröffnet die Reflexion auf das Subjekt erst den Abstand zum Objekt, welcher „das empirisch disziplinierte Verstehen von der naturwüchsigen Harmonie zwischen dem Verstehenden und seinem Gegenstande [...] frei macht [...]“ (MuN, S.180). Die lebendige Erscheinung, also der Körper, ist dabei auf das Was und zugleich das Wie des Ausdrucks der Lebendigkeit befragt: Das, was erscheint, ist nicht ablösbar davon, wie es erscheint, also dem Modus der Erscheinung. Ganz so wie im Ausdruck Spinozas der Modus die Substanz ausdrückt, drückt das Wie der Erscheinung, also die Lebendigkeit derselben, in Plessners Philosophie das Leben aus. Die beiden Seiten, der endliche Körper und das unendliche Vermögen bleiben dabei unabtrennbar voneinander. Ihre tatsächliche Verschränkung im Sinne einer übergreifenden Einheit erfahren sie, so wird sich zeigen, im Begriff des Menschen.

Zwar unterscheiden sich die *Stufen* in ihrem Verfahren von *Macht*, jedoch nicht in ihrem Grundsatz und ihrer Beziehung zur Lebensphilosophie. Noch vor der Revision des Cartesianismus, im Abschnitt *Ziel und Gegenstand*, klärt Plessner über die Konzeption der Philosophischen Anthropologie in den *Stufen* als Naturphilosophie und die Verzahnung derselben mit der Lebensphilosophie auf. Im Folgenden den Intuitionismus Bergsons aufgreifend, leitet Plessner sein Werk mit der bedeutungsschwangeren Überlegung ein, dass jede Zeit ihr erlösendes Wort habe und

die „gegenwärtige“ das „Leben“ zu dem ihrigen gemacht habe (SdO, S.37). Spenglers Geschichtsphilosophie, die allenfalls ein Beispiel dafür ist, was passiert, wenn der gemeine Verstand sich in den Stand vernünftigen Denkens zu erheben versucht, ohne ernst zu machen mit dem Begriff, kann in diesem Zusammenhang, obgleich sie von Plessner in einem Atemzug mit Bergsons intuitionistischer Lebensphilosophie erwähnt wird, außer acht gelassen werden – sie ist der Mühe selbst aller kürzester Rekonstruktionen nicht wert. Der Grundzug des Intuitionismus also ist „die Kontrastierung des (mechanischen) Denkens und der (organisch-vitalen) Intuition“ (SdO, S.42). Auf Seiten des Denkens findet sich der Gegensatz von Empirismus und Apriorismus, den Bergson vitalistisch zu unterwandern sucht. Dies kann ihm nur gelingen, jedenfalls wenn er auf der Höhe der Zeit argumentieren will, unter Berücksichtigung biologischer Forschung wie geisteswissenschaftlicher Erfahrungshorizonte. Intention und Ergebnis dieser philosophischen Bemühung fasst Plessner pointiert zusammen:

„Weil dieser Aspekt aber die Aufgabe lösen soll, das bewußte Dasein des Menschen in Anknüpfung an seine biologische Vorgeschichte, *in ein und derselben* Richtung wie sie zu begreifen, grob gesagt die Subjektivität aus der körperlichen Natur hervorgehen zu lassen bzw. der Subjektivität eine bestimmte Stelle im Naturganzen anzuweisen, so bietet sich hier der Begriff einer gestaltenden, Natur und Geist umgreifenden, Sein und Bewußtsein schöpferisch durchdringenden Macht an: der Begriff des Lebens“ (SdO, S.43).

Indem Bergson, jedenfalls ist dies Plessners Argument, auf Begründung der Philosophie in einem Ursprünglichen drängt und dabei den Begriff des Lebens in Kontrast bringt zum Denken, um dann ersterem den Vorrang einzuräumen in der Bestimmung des Menschen, entgeht ihm notwendig die Erfahrungsdimension, „die nur dann und so weit echt ist, als sie die Gegenstände in ihrem eigenen Bestand und Wesen anschauend *und* denkend erfaßt“ (SdO, S.48). Es ist kein Geheimnis, dass diese Erfahrungsdimension die des Verstehens ist. Josef König hat in seiner Arbeit zum *Begriff der Intuition* Bergson ein Kapitel gewidmet und die Intuition in dessen Philosophie als Akt zu definieren versucht, in dem das „Wesen des Geistes“ sich als schöpferische Kraft und Erkenntnis des Lebens als wiederum kreative Macht ausspricht (BdI, S.213). Aber es ergeben sich „unerträgliche Widersprüche“ und Probleme für König aus der Ausblendung der Existenz in ihrer Singularität, wie Bergson sie in seiner Bestimmung der Intuition vorschwebt (vgl.: BdI, S.289), weil nicht mehr zu klären ist, inwieweit das jeweilig geführte, einzelne Leben mit dem großen schöpferischen Strom des Lebens als solchem zusammenhängt bzw. das einzelne Leben einfach in

diesem Strom unterzugehen droht.<sup>68</sup> Dieser Vorwurf läuft in eindeutiger Analogie zu dem, der in der Philosophiegeschichte wiederholt, so hat sich in der Sichtung des Forschungsstandes gezeigt, an Spinoza gerichtet wurde: Dass die Einzeldinge gegenüber der Substanz belanglos seien und in dieser schlicht untergehen würden. Für diese Arbeit gewinnbringend ist die Einsicht, dass Plessner mit der Form der Ausdruckshermeneutik, die ihm als Methode vorschwebt und die er gegen Bergson abgrenzt, auf etwas ähnliches abzielt wie Spinoza, wenn er den Modus in Ausdrucksbeziehung zur Substanz stellt. Das Verstehen Plessners ist, so war in *Macht* zu erfahren, nicht das Einfühlen, das aus einer naturwüchsigen Harmonie von Subjekt und Objekt hervorgeht, sondern die Methode einer Hermeneutik, die auf die „Strukturgesetze des Ausdrucks“ abzielt, welche zu erfragen nur „möglich [ist], wenn man sich diesseits jeder spezialistischen Bearbeitung des Ausdruckslebens hält und es in seiner Ursprünglichkeit, d.h. so wie es lebt und nicht so, wie es für die wissenschaftliche Beobachtung da ist, studiert“ (SdO, S.60). Und so genommen ist Philosophische Hermeneutik „die systematische Beantwortung der Frage nach der Möglichkeit des Selbstverstehens des Lebens im Medium seiner Erfahrung durch die Geschichte [...]“ (SdO, S.60). *Stufen* und *Macht* stimmen hierin überein; lediglich der Akzent dieser Hermeneutik ändert sich, insofern die leibliche Bindung des Verstehens in den *Stufen* zum tragenden Element der Argumentation wird (vgl.: SdO, S.58). Um die benannte Verbindung zu Spinoza vor diesem Hintergrund noch einmal klarer zu beschreiben, reicht es nicht, nur darauf aufmerksam zu machen, dass prominente Interpretationen die spinozanische Philosophie als Philosophie des Ausdrucks zu begreifen versucht haben. Zwei weitere Punkte gilt es hier zu nennen: 1. Die substantielle Grundierung dieser Ausdrucksphilosophie, die auch bei Spinoza im Verlauf der *Ethik* einen anthropologischen Zug gewinnt, erinnert an das „Meer des Seins“, in dem sich der Mensch vorfindet und „damit trotz des nichtseinsmäßigen Charakters seiner Existenz in eine Reihe mit allen Dingen dieser Welt“ gehört (SdO, S.12). 2. Diese besondere Stellung des Menschen ist mit der Theorie des Ausdrucks sowohl bei Spinoza als auch bei Plessner näher bestimmbar: Sowie im Ausdruck das sich Ausdrückende und das Ausgedrückte getrennt sind durch das Medium des

---

68 Die Kritik Königs ähnelt der Plessners am Vitalismus im Allgemeinen. So schreibt König, die Analyse der Intuition bei Bergson beschließend: „Sagen und Fordern kann man zwar, die Existenz solle intuitiv durchdrungen werden, aber mit dem Sagen ist es gerade der spekulativen Intuition gegenüber nicht getan. So ist die Intuition bei Bergson bloßer Gedanke von Leben und Kraft als einer Einheit ihrer Mannigfaltigkeit, kein lebendiges Denken. Und als bloßer Gedanke, bloß Gesagtes, führt er notwendig zu den unerträglichen Widersprüchen, weil sein Prinzip der Übergang, die eigentliche Bewegung in der Bewegung, der Widerspruch selbst ist und zwar als ein Gedanke eben“ (BdI, S.289). Eben weil sie die Existenz nicht durchdringt, ist die Intuition Bergsons für König nur Gedanke, rein spekulative Intuition. Plessners Kritik am Vitalismus, sich eines transzendenten Prinzips zu bedienen, um physische Phänomene zu erklären, steht in Analogie hierzu. Gerade die Annahme einer schöpferischen Kraft, das Leben, das Jenseits der Existenz intuitiv zu erschauen wäre, ist mit Plessner unhaltbar – die vorliegende Arbeit sieht sich diesem Gedanken verpflichtet; im Aufweis der Verschränkung von körperlicher Existenz und schöpferischem Vermögen ist der im Kontrast zu Bergsons Intuitionismus stehende Versuch gemacht, der Endlichkeit menschlicher Existenz, wie auch dem unendlichen Vermögen des Menschen gerecht zu werden. Diese Struktur findet sich im Denken Spinozas und Plessners auf eine ähnliche Weise wieder, was sich am Schluss der vorliegenden Arbeit zeigen wird.



Ausdrucks, ist das eine doch nie ohne das andere erfahrbar. Die Expressivität des Menschen geht für Plessner notwendig aus seiner exzentrischen Positionalität hervor, so wie für Spinoza, das hat die Analyse im ersten Teil der vorliegenden Arbeit gezeigt, die Substanz nicht statische Einheit ist, sondern permanent Modi, d.h., Ausdrücke ihrer Macht hervorbringt, außerhalb derer sie, das ist eben das Gesetz der Immanenz, nicht existieren kann. Es obliegt dem Menschen, wie Spinoza ihn in der *Ethik* beschreibt, diesen Ausdrücken nachzuspüren, um dann festzustellen, dass er darin seinem Wesen nach selbst diese hervorbringende Kraft ist – der dritte Teil der vorliegenden Arbeit wird diesen Gang nachzeichnen, während der vierte Teil analog dazu Plessners Weg zur Exzentrizität verfolgt, um im Abschnitt zu den anthropologischen Grundgesetzen die Beziehung von Mensch und Welt in die Nähe zu der von Mensch und Substanz bei Spinoza zu stellen.

### 3.3. Plessners Weg zum Körper

#### 3.3.1. Abbau des Cartesianismus auf die Erscheinung

Plessner baut nun in mehreren Schritten mittels einer komplexen Argumentation den Cartesianismus auf seine Fundamente ab bzw. zeigt, wie aus der relativ simplen Annahme zweier strikt getrennter Substanzen die Axiomatik moderner Naturwissenschaft und Philosophie (anhand des zweiten Vorworts bereits skizzenhaft dargestellt) sich entspinnt, und wie diese notwendig aufgrund ihres dualistischen Ursprungs beschränkt sein muss. Keine vollständige Rekonstruktion soll hier geleistet werden, vielmehr kommt es auf eine handvoll Kernbegriffe an, die auch dazu dienen, eine Nähe zu Spinoza und dessen impliziter Kritik am cartesianischen Dualismus herzustellen.<sup>69</sup> Wichtig zu sehen ist, dass die Argumentation der *Stufen* dabei zunächst die Erscheinung freizulegen versucht; aber Erscheinung ist hier nicht mehr im kantischen Sinne zu verstehen, dass sich darin ein Ding an sich verbirgt, das sich dem Erkennen per definitionem entzieht. Erscheinung ist das Ding, das vor dem Zerfall in *res cogitans* und *res extensa* als zwei unüberbrückbar getrennte Substanzen in der Wendung zum Objekt sich zeigt. Dies mag simplifizierend klingen, gleichzeitig aber ist dies der Versuch, sämtliche Vorurteile über die Beschaffenheit der Dinge fallen zu lassen – und darin, ganz spinozanisch, wie die Rekonstruktion des Anhangs des ersten Teils der *Ethik* gezeigt hat, den Körper vom Körper aus zu verstehen. Die beiden extremen Richtungen des Cartesianismus, Bewusstseins- oder Geistesphilosophie und naturwissenschaftlicher Positivismus, sowie auch der Vitalismus, der Gefahr läuft, ins Esoterische abzudriften, werden von Plessner zwar ernst genommen und diskutiert, aber in der Wendung zum Objekt, also auf die Erscheinung im nicht-idealistischen<sup>70</sup> Sinne hin, vermieden. In seiner Revision des cartesianischen Alternativprinzips geht es vor allem genau darum, sodass eine kurze Rekonstruktion dieser Revision die vorliegende Arbeit zum Körper als Gegenstand der Philosophie Plessners führen kann und damit der Wendung zum Objekt als Ansatz seine Berechtigung geben wird. Ganz in diesem Sinne schreibt Plessner an Josef König über den ersten Abschnitt der *Stufen*, im Arbeitsprozess noch mit *Kosmologie des Leibes* betitelt:

---

69 Stefan Pietrowicz hat in seiner Monographie *Helmuth Plessner* eine umfangreiche Rekonstruktion der Auseinandersetzung Plessners mit Descartes und dem Cartesianismus geleistet. Dabei hat er zudem Descartes sowie den auf ihn folgenden Idealismus zu recht in die Tradition gnoseologischer Theologie und Philosophie gestellt und allein dadurch auf die Dringlichkeit einer historischen Relativierung des Cartesianismus, die Plessner ebenfalls einfordert und in den *Stufen* auch durchführt, aufmerksam gemacht (vgl.: Pietrowicz 1992, S.45).

70 Idealismus ist nicht gleich Idealismus – dies wird am Begriff der Erscheinung, neben anderen, in besonderer Weise klar. Als Grundnenner, der in Kant sehr deutlich ausgesprochen ist, aber bereits bei Platon auftaucht, kann vielleicht gelten, dass die Erscheinung eines anderen bedarf, des Dings an sich der Idee etc., dessen Wahrheit ihr lediglich auszusprechen, zu verschleiern, etc. zukommt. Sie selbst bleibt diesem, ihrem inneren Kern, der Substanz usw. gegenüber ein zu durchstoßendes oder wegzuschaffendes Äußeres.

„40 Seiten der "Kosmologie des Leibes" sind geschrieben, das 1. Kapitel "Entfaltung der Problemlage" ist fertig.

1. Ausdehnung und Innerlichkeit. Das Problem der Erscheinung
2. Zurückführung der Erscheinung auf die Innerlichkeit
3. Vorgegebenheit der Innerlichkeit. Satz der Immanenz
4. Ausdehnung als Außenwelt, Innerlichkeit als Innenwelt
5. Satz der Vorstellung. Das Element der Empfindung
6. Unzugänglichkeit des fremden Ichs nach dem Prinzip des methodischen Sensualismus
7. Ausblicke: Grundlegung der Tierpsychologie; Umwertung des Bewußtseinsbegriffs
8. Formulierung der Ausgangsfrage in methodischer Hinsicht.

Ich lege es zunächst auf ein "Los von Descartes" an, gegen das Alternativprinzip von Extensio – Cogitatio. Entwickle die Konsequenzen dieser Alternative von 1-6 [Unterabschnitte des ersten Kapitels (Anm. J.H.)]. 7 zeigt wohin mal als "Cartesianer" nicht kommen kann. 8 formuliert dann das Problem: "Hat für Gegenstände, welche im Doppelaspekt (gemeint ist außen-innen (bewußtseinsmäßig)) erscheinen dieser Bruch die Bedeutung alternativer Blickstellung gegenüber den Gegenständen oder nicht?"“ (Plessner-König, S.129)<sup>71</sup>

Wichtig ist, im Vorfeld festzuhalten, dass Plessner nicht grundsätzlich an den Begriffen von Innen und Außen, Denken und Ausdehnung etc. zweifelt, vielmehr ergeben sich aus ihrer fundamentalisierten Trennung eine Reihe von Problemen, die in ihrem Zusammenhang die Geschichte dessen abbilden, was als akademische Wissenskulturen beschrieben werden könnte. Wesentlich ist, das deutet sich in der Rede von Wissenskulturen bereits an, die Verschiebung einer von Descartes zunächst ontologisch gedachten Trennung der Welt in res extensa und res cogitans hin zu einer methodologischen. Aus dem Gegenstandsbereich ergibt sich gemäß des wissenschaftlichen Ideals exakter Forschung notwendig eine spezifische Methode, die verlässliche

---

71 Die Struktur des Abschnitts ist im fertigen Werk erhalten geblieben. Die Überschriften variieren ein wenig, scheinen aber sinngemäß, bis auf eine größere Abweichung (7.), dieselben zu sein: 1. *Die Alternative von Ausdehnung und Innerlichkeit und das Problem der Erscheinung*, 2. *Die Zurückführung der Erscheinung auf die Innerlichkeit*, 3. *Satz der Immanenz. Die Vorgegebenheit der Innerlichkeit und die Vorverlagerung meiner selbst*, 4. *Ausdehnung als Außenwelt, Innerlichkeit als Innenwelt*, 5. *Satz der Vorstellung. Das Element der Empfindung*, 6. *Die Unzugänglichkeit des fremden Ichs nach dem Prinzip des Sensualismus*, 7. *Die Forderung nach einer Revision des cartesianischen Alternativprinzips im Interesse der Wissenschaft vom Leben*, 8. *Formulierung der Ausgangsfrage in methodischer Hinsicht*. Vorangestellt ist dem Ganzen ein Kapitel mit der Überschrift *Ziel und Gegenstand der Untersuchung*, das in den Unterakapiteln die lebensphilosophische Schlagseite der Stufen explizit macht.

Ergebnisse produziert. Für den Bereich der physischen Körper, der in der *res extensa* zusammengefasst ist, kommt nur die Messung in Frage; und selbst die idealistische Alternative lässt diesen Standpunkt unangetastet, insofern in ihr, jedenfalls in ihren trivialeren Formen, etwa aktuell der Bewusstseins- oder auch noch der Neurophilosophie, die vermessbaren Körper zu Produkten einer Innerlichkeit erklärt werden.<sup>72</sup> Dann sind die Messdaten einfach nur Inhalt von Etwas und somit gegenüber diesem Etwas zu dessen unselbstständigen Konstrukt degradiert; abendländischen Marotten entsprechend ist dieses Etwas, das da vor sich hin konstruiert, der Kopf oder irgendetwas, was im Kopf ist, z.B. das Bewusstsein, der Geist etc.. Und ist es neuerdings bei manchen auch das Gehirn, das den Geist aufgegeben hat, so bleiben die Probleme die alten: Im Traum würden sie nicht darauf kommen, dass die Welt real ist, und so können sie gern weiter schlafen.

Angesichts der Alternativen, die ein verhärteter Dualismus bietet, konstatiert Plessner: „Die Erscheinung als solche bleibt unbegreiflich“ (SdO, S.81). Um nicht voreilig zu sein, soll jedenfalls kurz angegeben werden, inwieweit Plessner den Cartesianismus beschreibt, um im Zuge dessen das Problem der Erscheinung evident werden zu lassen. Wie bereits in der Bezugnahme auf *Macht* kenntlich gemacht werden konnte, handelt es sich bei der Vermessung um ein genuin naturwissenschaftliches Verfahren. Daraus resultiert notwendig die Reduktion der Welt der Körper, mithin des Reiches der Ausdehnung auf seine Messbarkeit. „Sie [die Naturwissenschaft (Anm. JH)] verschafft sich die Garantie [der Beantwortung ihrer Fragen (Anm. JH)] in der bewußten Einschränkung ihres Erkenntniszieles auf eindeutige Festlegung ihrer Gegenstände nach den Prinzipien der Messung“ (MuN, S.180-181). In der Vorentscheidung über den Gegenstand liegt die Erfolgsgarantie naturwissenschaftlicher Methodik.<sup>73</sup> Demgegenüber erscheinen die Gegenstände der Geisteswissenschaften, mögen sie auch körperlich sein, als offene Fragen im Sinne der Unergründlichkeit. Dies tun sie in Anerkennung der Geschichte, die einen unendlichen Möglichkeitshorizont des Ausdrucks eröffnet. Zwar spricht Plessner an dieser Stelle explizit von einer geistigen Welt, doch macht er deutlich, dass die geistige Welt keinesfalls der körperlichen Sphäre enthoben ist: „So als das Andere seiner selbst *auch* er selbst ist der Mensch ein Ding, ein Körper, ein Seiender unter Seienden, welches auf der Erde vorkommt [...]. Darum hat der Mensch nicht bloß einen Körper, den er wie einen Mantel dereinst ablegen kann, sondern er ist Körper [...]“ (MuN, S.226). Um diesen Einwand besser zu verstehen, lohnt sich ein weiterer kurzer Exkurs zu Descartes, diesmal unter dem Gesichtspunkt der mit *res extensa* und *res cogitans* verknüpften

---

72 Gut und gerne können hier solche Hobbyphilosophen wie Gerhard Roth als Beispiel genommen werden. Die ganze Debatte um die Frage, ob das Hirn oder das Bewusstsein oder wer auch immer die Welt oder die Dinge oder was auch immer konstruiert, ist nicht mehr als der allerälteste Kohl, den nochmal aufzukochen sich manch einer, der von sich reden machen möchte, nicht zu schade ist.

73 Noch einmal, etwas weniger gradlinig ausformuliert, trifft Plessner diese Unterscheidung am Ende des zweiten Kapitels der *Stufen*, vor dem Beginn der Herleitung des Doppelaspekts (vgl.: SdO, S.126).

Trennung von Innen und Außen, sowie der mit ihr zusammenhängenden methodologischen Konsequenz für Natur- und Geisteswissenschaften.<sup>74</sup>

### 3.3.1.1. Kurzer Exkurs: Descartes über Innen und Außen

Zuvor wurden im Zusammenhang der Erörterung der spinozanischen Philosophie die *Prinzipien der Philosophie* von Descartes mit dem Passus über die Selbstgewissheit des Denkens zitiert. Bevor dorthin zurückgekehrt wird, sei erwähnt, dass Descartes in seinen *Abhandlungen über die Methode* die Regeln nennt, die er stets zu Grundsätzen seiner wissenschaftlichen Arbeit nahm, um sichere Erkenntnis zu erlangen – dazu zählen, etwas verkürzt: 1. nichts für wahr zu nehmen, was nicht eindeutig und unbezweifelbar erscheint, 2. alles in seine einfachen Bestandteile aufzulösen, 3. bei der Erörterung eines Zusammenhangs mit der einfachsten Sache anzufangen und zur schwersten aufzusteigen, auch wenn in der Natur die Zusammenhänge sich anders darstellen, 4. die gewonnenen Erkenntnisse auf Vollständigkeit zu prüfen (vgl.: A). So formalistisch diese Leitlinien erscheinen mögen, in ihnen erschöpft sich weitgehend die Axiomatik, die die Selbstbezüglichkeit des cogito und im gleichen Zug die Ausklammerung des Körpers aus dem Existenzbegriff garantiert. Diese Paraphrase scheint, dies sei nur beiläufig angemerkt, in terminologischer Verschiebung ebenso auf Heidegger zuzutreffen – wenngleich dieser natürlich nicht mehr vom cogito sondern von dem Dasein etc. spricht. Zumindest ist es plausibel, und dies wurde bereits angerissen, von einer Verzahnung der Kritik Plessners an Heidegger mit der Revision des Cartesianismus zu reden. Unbezweifelbarkeit und Einfachheit als Ausdruck für die Eignung zur Grundlegung von Erkenntniszusammenhängen kommen für Descartes also lediglich dem Denken zu. Ist dem so, dann muss jede Darstellung irgendeines Zusammenhanges mit dem Denken beginnen, da dieses die allererste und einfachste Gewissheit innehat; und dies muss die Darstellung auch wenn der Gegenstand der Untersuchung möglicherweise ganz andere Anfänge nahe legt. Dies sei im Hinterkopf behalten, wenn nun im Folgenden einige, wesentliche Textstellen über den Körper, die Wahrnehmung und das Denken im übergreifenden Kontext von Innen- und Außenwelt besprochen werden.

In den *Prinzipien* geht es Descartes in dem Kapitel über die körperlichen Dinge zunächst darum, die Verschiedenheit der Körper vom Denken bzw. der Seele zu erörtern, die Bezweifelbarkeit ihrer

---

<sup>74</sup> Sebastian Edinger weist in seiner Dissertation *Das Politische in der Ontologie der Person* darauf hin, dass der Status der cartesianischen Trennung von res extensa und res cogitans von Plessner fast durchweg als methodologisch interpretiert wird, um sicher zu stellen, bei der Philosophie Plessners von einer Ontologie sprechen zu können (vgl.: Edinger 2017: S.26).

Existenz darzulegen und zugleich klarzustellen, dass die besagte Verschiedenheit vor allem darin liegt, dass ihnen substantiell ausschließlich die Ausdehnung zukommt. Um sinnvoll an Plessners *Stufen* anzuknüpfen und zu Erscheinung, Doppelaspekt und Grenze hinzuleiten, liegt der Fokus für die kommenden Überlegungen auf den Begriffen Innen und Außen. Diese werden zwar nicht vordergründig von Descartes verhandelt, aber ihre Unterscheidung bildet eine Art Leitdifferenz zwischen unsicherem Wissen, also der Täuschung, und sicherem Wissen, also mithin dem Kriterium der Wahrheit. Es scheint sinnvoll zumindest den ersten Punkt des Kapitels zu den materiellen Dingen vollständig aufzugreifen, da Descartes darin bereits einen ersten argumentativen Umweg macht, um vom Körper sprechen zu können:

„Wenn auch jedermann von selbst hinreichend überzeugt ist, daß materielle Dinge existieren, ist es, weil nämlich gerade dies von uns kurz zuvor in Zweifel gezogen und zu den Vorurteilen unserer Kindheit gezählt wurde, nunmehr nötig, daß wir die Gründe untersuchen, aufgrund derer dies als sicher erkannt wird. Denn alles, was wir empfinden, erreicht uns zweifellos von einem Ding her, das von unserem Geist verschieden ist. Es steht nämlich nicht in unserer Macht, zu bewirken, daß wir das eine früher als das andere empfinden, sondern das hängt einzig und allein von dem Ding ab, das unsere Sinne erregt. Indes kann gefragt werden, ob dieses uns erregende Ding Gott sei, oder etwas von Gott Verschiedenes. [...] Wir sehen nämlich klar ein, daß jene Materie ein gleichermaßen von Gott wie von uns verschiedenes Ding ist, und es scheint uns auch, daß wir klar sehen, daß ihre Idee von außerhalb von uns befindlichen Dingen stammt, denen sie im allgemeinen gleicht“ (P, S.91).

Der Umweg vom Sinnesreiz durch ein äußeres Ding zum Körper als bloß ausgedehntem führt über die Seele als Innerlichkeit und die Möglichkeit des Zweifels an der Beschaffenheit des Körpers. Zunächst hält Descartes fest: Das Ding in der Wahrnehmung ist verschieden von Gott, da es als klar von ihm getrennt wahrgenommen wird und Gott, würde er es direkt aus sich in unsere Sinne gelegt haben, uns damit zu täuschen versuchen würde, indem er uns vormachte, das Ding sei von ihm getrennt – dass Gott uns täuscht, ist für Descartes, wie in den Meditationen bereits von ihm erörtert wird, nicht möglich. Von der Seele verschieden ist dieses Ding, da es nicht in der Gewalt des Wahrnehmenden liegt, dieses Ding oder ein anderes zu empfinden. Descartes macht das Zugeständnis, dass dieses Ding als ausgedehntes besteht, aber einschränkend muss hinzugefügt werden, dass die Ausdehnung für ihn nicht göttlich sein kann, da ihre Teilbarkeit ihre Unvollkommenheit impliziert. Die Unterscheidung des Körpers von Gott garantiert die

Unüberbrückbarkeit der Innen- und Außenwelt, insofern die innere Vorstellung für Descartes die adäquate Repräsentation Gottes, die Deckung des Originals mit seinem Abbild wird – ihn vorstellen zu können, garantiert seine Existenz:

„Und so haben wir, weil wir die Idee Gottes bzw. eines höchsten Wesens in uns haben, guten Grund zu untersuchen, aufgrund welcher Ursache wir diese Idee besitzen. In ihr entdecken wir aber eine so große Unermeßlichkeit, daß wir daraufhin völlig sicher sind, daß diese Idee in uns nicht eingegeben sein könnte, außer durch ein Ding, in dem die Gesamtheit der allumfassenden Vollkommenheit wirklich vorhanden ist, will sagen: nur durch einen real existierenden Gott“ (P, S.27).

Demgegenüber steht der ausgedehnte Körper in der Außenwelt in seiner Unvollkommenheit und Gottverlassenheit:

„Denn tatsächlich gibt es vieles, an dem wir zwar ein gewisses Maß an Vollkommenheit erkennen, aber gleichwohl außerdem eine gewisse Unvollkommenheit oder Begrenztheit entdecken, und das Gott nicht zukommen kann. So ist gewiß, daß Gott kein Körper ist, weil in der körperlichen Natur zugleich mit der örtlichen Ausdehnung die Teilbarkeit gegeben ist, teilbar zu sein aber eine Unvollkommenheit ist“ (P, S.31).

Substantiell bleibt die Ausdehnung unangetastet, jedoch ist Gott in ihr nicht zu suchen, der Weg zu ihm führt in das Innere. Der Kontakt der Innen- und Außenwelt beruht einzig darauf, dass die Seele die Eindrücke der letzteren denkt, sie also in der Vorstellung dupliziert, wobei diese Vorstellung in Ähnlichkeitsbeziehung zu dem Ding steht, das aber nur noch vermittelt über die Vorstellung zugänglich bleibt. Das Abbild wird darin zum Original, genauer: die adäquate Abbildung verbürgt die Wirklichkeit des Originals. Hier, in ihrer Abbildbarkeit durch die Vorstellung in der Seele als Kriterium ihrer Wirklichkeit, rücken Gott und Außenwelt zusammen, auch wenn Descartes dies verkennt. Die Wahrnehmung wird nun in das Denken aufgehoben: „Unter der Bezeichnung "Denken" verstehe ich alles, was auf bewußte Weise in uns geschieht, das wir also erkennen, insofern es zu unserem Bewußtsein gehört. Deshalb ist nicht nur Einsehen, Wollen, Vorstellen, sondern sogar Wahrnehmen hier dasselbe wie Denken“ (P, S.17). Die Wahrnehmung ist ein Teil des Denkens, da Wahrnehmung von einem inneren Bewusstsein begleitet wird; Descartes wiederholt dies im gleichen Abschnitt nochmals eindringlich: „Gewinne ich diese Einsicht hingegen über die Empfindung als solche bzw. im Ausgang vom Bewußtsein des Erblickens oder Spazierengehens,

dann ist die Schlußfolgerung unabweisbar, weil in diesem Fall beides auf den Geist bezogen wird, der allein sich als sehend wahrnimmt oder als spazierende denkend“ (P, S.17). Wäre dieses Sehen oder Wandern vom Körper aus begriffen, wäre nicht zu klären, ob es sich dabei nicht auch um eine Täuschung handeln kann. Wahr ist es lediglich, wenn es zur Vorstellung eines der Vorstellung ähnlichen Dinges wird und nur als solches begriffen ist. Wenn aber die Wahrnehmung zum Denken gehört, ist der Körper vollständig aus dem Erkenntnisprozess ausgeklammert und in die Außenwelt verschoben, zu der die Innenwelt mittels Vorstellung eine zumindest problematische Verbindung unterhält, da Vorstellungen nur in Ähnlichkeitsbeziehung zu dem vorgestellten Ding stehen.

Die Innenwelt ist das Reich der cogitatio, das letztlich mit dem Bewusstsein zusammenfällt, da dieses für Descartes untrennbar zum Denken und den weiteren Begriffen Einsehen, Wollen, Vorstellen und Wahrnehmen gehört. Der scholastischen Tradition verhaftet, denkt Descartes Gott und Wahrheit deckungsgleich und wenn nun Gott in einer Vorstellung in der Seele zur adäquaten Repräsentation gelangt, führt der Prozess, in dem die Wahrheit über ein Ding erkannt wird, notwendig über die Entkörperlichung der Wahrnehmung dieses Dinges, sodass es eben als gedachtes zu seiner Wahrheit kommt. Der Körper selbst verfügt ganz offensichtlich über kein eigenes Inneres, aus dem heraus sich irgendeine Wahrheit aussprechen könnte, da dem Körper substantiell nur die Ausdehnung zukommt, Denken und Inneres aber bei Descartes untrennbar zusammengehören. Wenn es Plessner um eine Revision des Cartesianismus geht, dann muss er genau diese Trennung von Innen und Außen in ihrer Fundamentalisierung in Frage stellen. Dabei wird der Weg frei für eine Philosophie des Körpers, die diesen nicht mehr reduktiv zur Messgröße oder Vorstellung eines Bewusstseins macht, sondern einbindet in eine Theorie des Ausdrucks. Der methodische Ansatz der Wendung zum Objekt ist so genommen ein Axiom, das seine Tragfähigkeit noch zu beweisen hat; gleichwohl stellt dieses Axiom in Plessners Augen eine notwendige Alternative zum Substanzdualismus dar, da sich mit ihm jeder Versuch der Beschreibung der Wirklichkeit in Aporien verstricken muss:

„Die Wendung zum Objekt ergibt sich für die folgende Untersuchung einfach aus dem Zwang der Problemlage heraus. Kein postulierter Primat des Objekts, sondern die frei aufgegriffene Schwierigkeit, mit welcher vorwissenschaftliche und wissenschaftliche Weltbetrachtung zu kämpfen haben, drängt zu einer Revision jener *divisio mundi*, die Descartes mit denkwürdiger Einfachheit festgelegt hat“ (SdO, S.117).



Ähnlich wie für Spinoza, wie im ersten Teil dieser Arbeit erläutert wurde, die Vor-Urteile über die Natur zu den widersprüchlichen Annahmen eines göttlichen Willens und der damit einhergehenden Unvollkommenheit Gottes führen, sieht Plessner in der Philosophie Descartes sowie ihren Nachfolgern Widersprüche auftreten, die mit einem neuen Ansatz, der Wendung zum Objekt, vermieden werden können.

### 3.3.2. Die Wendung zum Objekt

Die Erscheinung weist bestimmte Eigenschaften auf, die nicht über das Verfahren z.B. der Biologie auf exakte Antworten im Sinne von Messwerten hin zu befragen sind. Diese sind von Plessner vorerst gar nicht eindeutig benannt, bisweilen ist von Empfindungsqualitäten die Rede, schlussendlich, bevor der Doppelaspekt ins Werk tritt, geht es dann um die Unerklärlichkeit des Fremdpsychischen, die im radikalisierten Cartesianismus zum Problem wird. Negativ formuliert sind die qualitativen Merkmale der Erscheinung das, was nicht messbar ist und im Sinne der Alternative von Denken und Ausdehnung dann dem Denken zufallen muss, wenn denn Ausdehnung mit Messbarkeit identisch ist. Das Denken jedoch, die *res cogitans*, ist zu Zeiten Plessners längst nicht mehr nur das, was Descartes damit im Sinn hatte. Sehr komprimiert gibt er die Schritte wieder, die die dualistische Welt von Descartes bis hin zum Neukatianismus zurück legen musste:

„1. das Prinzip der Weltgliederung in Innenwelt und Außenwelt; 2. die Lehre von der inneren und äußeren Wahrnehmung und ihrer Nichtüberführbarkeit ineinander; 3. (auf Grund der Identifikation der Außenwelt mit der Welt der Ausdehnung, der Innenwelt mit der Innerlichkeit) die Bindung der äußeren Wahrnehmung an physische Objekte, der inneren Wahrnehmung an das eigene Selbst; 4. die Indirektheit der äußeren Wahrnehmung; 5. die Zurückführung der Außenwelt auf Sinnesempfindungen – das Prinzip des methodischen (wie auch dogmatischen) Sensualismus; 6. die Problematik des Zusammenhangs von innerer und äußerer Welt“ (SdO, S.96-97).

Wie Plessner selbst weiter ausführt, wird „mit einem Schlage [...] die Ausdehnung und Tiefe der gesamten vom cartesianischen Alternativprinzip bedingten Fragen übersehbar“ (SdO, S.97). Für die vorliegende Arbeit ist dabei die Frage nach dem Körper natürlich relevant. Es zeigt sich, dass im Versuch die Erscheinung begrifflich zu fassen und zu beschreiben, Plessner ganz notwendig auf den Körper kommt. Der Körper ist dann aber nicht mehr bloß ausgedehnt, messbar oder, bedingt durch

die Indirektheit der äußeren Wahrnehmung, ein Produkt irgendeiner Innerlichkeit. Zeigt der erste Schritt die Begriffe von Innen- und Außenwelt an, wäre es ratsam zunächst noch einmal zu dieser Unterscheidung zurückzugehen, um die Besonderheit der Bestimmung des Körpers im Begriff des Doppelaspekts erklären zu können – eben weil der substantielle Unterschied, den Descartes macht, von Plessner analog zu Spinoza, wie die Rekonstruktion schon im ersten Teil ergeben hat, in einen aspektiven (bei Spinoza attributiven) übersetzt wird. Darin werden außerdem die zentralen Figuren der Exzentrizität sowie der *scientia intuitiva* vorbereitet. Der Entfaltung dieser Idee werden sich die Teile drei und vier der vorliegenden Arbeit widmen. Wesentlicher Anstoß der Kritik Plessners ist, dass das Ich nur in einer Selbstbeziehung der *res cogitans* fundiert sein kann; ähnlich der obigen Rekonstruktion der Selbstsuffizienz des *cogito* sieht er die „Zugehörigkeit des eigenen Ichs zum Sein des *res cogitans*“ bestätigt in der „Blickwendung [des Denkenden (Anm. JH)] zu sich als einem Ich [...]“ (SdO, S.80). Daraus ergibt sich die Abgetrenntheit des Ichs von der Außenwelt; die Identifikation der letzteren mit dem methodischen Postulat der Messbarkeit erzwingt die Zuordnung der messfremden Eigenschaften zur Sphäre des *cogito*, also des Ichs: „Was qualitativ ist, muß subjektiv sein [...]“ (SdO, S.81). Die Unbestreitbarkeit des Auftretens qualitativer Merkmale an dem gleichen Ding, das zugleich vollständig quantifizierbar sein soll, macht es notwendig, um „der Identität des Daseinsgrundes seiner Eigenschaften willen“ die Qualitäten zu subjektivieren (SdO: S.84). Sie resultieren dann aus der Gegebenheit eines Dinges für ein Subjekt. Die Konsequenz dieser Annahme ist das, was Plessner den Satz der Immanenz nennt: Alles was erfahrbar ist, ist im Bewusstsein gegeben, muss ihm immanent sein; jenseits dessen liegt das Ding an sich. Argumentativ ist diese Konstellation dadurch gewonnen, dass, wenn das Ich in der Selbstbezüglichkeit des *cogito* zustande kommt, das *cogito*, um des Ichs willen, substantiell nicht über sich ausgreifen kann. Diese Selbstbeziehung ist aller anderen Erfahrung vorgängig, die „*res cogitans* [müssen] der *res extensa* vorgelagert sein [...]“ (SdO, S.87). Letztlich ergeben sich daraus die Innenwelt, in der das Subjekt sich selbst gegeben ist, und die Außenwelt, zu der es nur eine indirekte Beziehung unterhalten kann. Dabei ist das Subjekt im Körper lokalisiert, dessen eigentümliche Doppelrolle Objekt zu sein und außerdem die Beziehung zu anderen Objekten mittels der Sinne herstellen zu müssen, die fundamental gewordene Unüberbrückbarkeit von Innen und Außen in Frage stellt. Das Element der Empfindung markiert dabei die indifferente Übergangsstelle: „Dieses Grenzdatum der Ein- und Ausmündungszone meiner selbst als eines Körpers unter Körpern und als eines Ichs in diesem Körper mit Sinnes- und Bewegungsorganen ist die *Empfindung*, das Ausgangsmaterial aller Vorstellungen“ (SdO, S.102). Dass mit der Entdeckung der Empfindung als Baustein der Vorstellung und somit die Rückbindung derselben an die Sinnesdaten, die der Körper im Kontakt mit der Welt bereitstellt, keinesfalls der Idealismus

überwunden ist, beweist Schopenhauers Philosophie, die auch darin auf metaphysische Konzeptionen eines reinen Subjekts sowie des Dings an sich angewiesen bleibt (vgl.: Schopenhauer WWV I, S.31). Und dementsprechend folgert Plessner: „Natürlich braucht man in der "Empfindung" einen derartigen Ansatz nicht zu sehen und kann sie als Element der Vorstellung wie diese in das Innere verlegen“ (SdO, S.102). Sie ist erst, wenn sie einem Subjekt gegeben ist, das seine Vorstellung auf sie zurückführt. Mit der simplen und bekannten Feststellung, dass das Fremdpsychische, der Andere, als ein Gegenüber unerklärbar wird, da er lediglich als Körper erscheinen kann, ist die Grenze des Cartesianismus markiert. Spricht sich der Körper als lebendiger aus, dann bedarf es einer Möglichkeit, diese Lebendigkeit zu erklären. Mit diesem kurzen Abriss ist lediglich eine Programmatik vorgezeichnet, die sich im Kontext der bisherigen Erörterungen als kritische Erweiterung Kants hin auf eine Hermeneutik des Ausdrucks des lebendigen Daseins verstehen ließe, welche im Zeichen von Naturphilosophie und Philosophischer Anthropologie steht und ganz im Sinne Spinozas auf eine vorurteilsfreie Darstellung menschlichen Lebens abzieht.<sup>75</sup> Plessner postuliert in diesem Kontext die Wendung zum Objekt, um dem idealistischen Fahrwasser der Subjekt- und Bewusstseinsphilosophie zu entkommen. Diesen idealistischen Konzeptionen stehen spezifische Formen des Objektivismus gegenüber, die nicht minder problematisch sind. Um nicht vom Regen in die Traufe zu gelangen, muss im Blick behalten werden, dass, wie zitiert, die Naturphilosophie die Philosophie des Menschen grundiert, gleichwohl sie, die Naturphilosophie, erst in der Frage des Menschen nach sich selbst so entfaltet werden kann, wie sie Plessner vorschwebt. Und so fällt der Fokus der aus der Philosophischen Anthropologie erwachsenden Hermeneutik des lebendigen Daseins auf den Körper, eben weil sie damit dem naturphilosophischen Ausgangspunkt Genüge leistet ohne ihre spezifisch anthropologische Perspektive aufgeben zu müssen. Der Mensch ist zunächst Körper unter Körpern und wird auch nur in seiner körperlichen Existenz auf sein Wesen hin befragbar: „Die Theorie der Geisteswissenschaften braucht Naturphilosophie, d.h. eine nicht empirisch restringierte Betrachtung der körperlichen Welt, aus der sich die geistig-menschliche Welt nun einmal aufbaut, von der sie abhängt, mit der sie arbeitet, auf die sie zurückwirkt“ (SdO, S.63-64). Analog dazu sei noch einmal an Spinozas 13. Proposition des zweiten Teils der *Ethik* erinnert: „Das Objekt der Idee, die den menschlichen Geist ausmacht, ist der Körper [...]“; und dann als Hinweis auf die Verwobenheit dieses Körpers mit der Welt der anderen Körper: „[...], d.h. ein bestimmter wirklich existierender Modus von Ausdehnung und nichts anderes“ (E, S.125). Entsprechend dieses Ansatzes muss die Forderung an die Philosophische

75 „Leben bedeutet für Dilthey nicht durch Abkehr von der Erfahrung zu erschauende Allmacht wie für Bergson oder Spengler, sondern eine durch Anschauung und Intellekt und Phantasie und Einfühlungsfähigkeit erfahrbare und selbst wieder die Erfahrung von sich ermöglichende, erzwingende Größe. Alle unsere Kräfte sind aufgerufen, das Vergangene in seinem Wesen und damit das Leben in seinem Wesen zu erforschen, denn "Leben versteht Leben"“ (SdO, S.59).

Anthropologie Plessners ergehen, zu plausibilisieren, wie der Körper zum Gegenstand werden kann. In der Bezugnahme auf Descartes unter dem Gesichtspunkt spinozanischer Philosophie wurde bereits herausgestellt, dass der Cartesianismus wesentlich den Körper zu gunsten des cogito aus der menschlichen Existenz ausklammert. Die Revision des cartesianischen Alternativprinzips ist also ein notwendiger Schritt, um überhaupt zum Körper gelangen zu können und von dort aus dann die Frage nach dem Menschen zu stellen. Kann die idealistische Philosophie es eben nicht leisten, den Menschen in seiner körperlichen Verfasstheit zu verstehen, gilt dies ebenso für ihr materialistisch-positivistisches Gegenstück: „Eine derartige Betrachtung der Körperwelt und ihrer Erscheinungsweisen gibt die exakte Naturwissenschaft nicht“, eben weil ihre Gegenstände und die der Geisteswissenschaften differenten „Erfahrungsstellungen zugeordnet sind“ (SdO, S.64). Diese nur paraphrasierte Stoßrichtung der theoretischen Arbeit, die in programmatischer Weise in den *Stufen* erstmalig klar expliziert ist, bleibt für Plessners Denken in verschiedenen Variationen bis zum Ende seines Schaffens ausschlaggebend. Beispielhaft kann der Bogen geschlagen werden von der bekannten Schrift *Lachen und Weinen. Eine Untersuchung der Grenzen menschlichen Verhaltens*, in der die Untersuchung ihren Ausgang nimmt von der „Gebrochenheit im Verhältnis des Menschen zu seinem Körper“ (LuW, S.236), bis hin zu späten Aufsätzen wie der *Imitatorische Akt*, der, um den Akt der Imitation erklären zu können, den Körper nicht als einfach nur physisch zu verstehen versucht, sondern die „Verkörperung“ als „notwendigerweise über die somatische Sphäre hinaus“ gehend auf Grundlage der Ausdrucks-Hermeneutik zu bestimmen (Plessner 1961a, S.454). Als Gegengewicht zur Kritik der apriorisch-idealistischen Philosophie bemüht sich Plessner in den *Stufen* um eine Auseinandersetzung mit den naturwissenschaftlichen Positionen seiner Zeit, da für ihn nur in einem Rückzug von der Einseitigkeit beider Lager, dem idealistisch-geisteswissenschaftlichen wie dem positivistisch-naturwissenschaftlichen, der Körper adäquat bestimmbar wird. In seiner Rekonstruktion des Streits zwischen Driesch und Köhler um die Frage der Charakterisierung der Erscheinung und Lebendigkeit von Organismen geht es ihm darum, den Körper nicht mechanistisch reduziert zu fassen. Auch hier kann das zweite Vorwort der *Stufen* erneut behilflich sein, um einen Einstieg in die Diskussion zu finden. Zwar gibt Plessner dort nur kurz Auskunft über den Sachverhalt, doch handelt es sich um einen dicht gedrängten Kommentar, in dem er einige Kerngedanken seiner Philosophie anreißt und auf den Punkt zu bringen versucht. In einer kurzen Nachzeichnung dieser Auseinandersetzung können Doppelaspekt und Grenze als am Körper auftretende und nicht aus dem Denken apriorisch deduzierte Begriffe ausgewiesen werden. Damit wird dieser Teil der vorliegenden Arbeit abgeschlossen. Stark gerafft geht es beim Streit zwischen Köhler und Driesch um den zwischen Mechanismus und Vitalismus – Driesch, das wurde zuvor bereits erwähnt, spricht Organismen als Ganzheiten Eigenschaften zu, die nicht

mechanistisch aufgelöst werden können; Köhler votiert dafür, dass Ganzheiten als Gestalten restlos mechanisch analysierbar sind. Plessner entscheidet sich für keine der beiden Positionen und hebt stattdessen den Unterschied zwischen ihnen auf eine neue Stufe:

„Für die exakte Analyse ist die Zurückführung der Wesensmerkmale des Belebten auf Gesetzmäßigkeiten anorganischer Materie nur eine Frage der Zeit. Aber diese Zurückführung bedeutet ihre Auflösung nur im operativen Sinn. Erscheinungsmäßig werden sie dadurch nicht angetastet“ (SdO, S.32).

Die Kritik am Cartesianismus klingt darin bereits deutlich an, insofern Descartes die mechanistische Auflösung der Erscheinung zum grundlegenden Axiom im Zusammenhang mit der Unhintergebarkeit des cogito macht. Die Wendung zum Objekt ergibt sich für Plessner gerade „aus dem Zwang der Problemlage heraus“, welche in der Revision des Cartesianismus entsteht (SdO, S.117). Köhler und Driesch stellen in dem, was sich aus Descartes Teilung der Welt ergeben hat und dessen methodologische Zerfallsprodukte diametral einander gegenüberstehen, die naturwissenschaftliche Variante dualistischen Denkens dar. Mit Heidegger wurde die spät-idealistische Tradition bereits angesprochen, die in Plessners Argumentation den Konterpart dazu bildet. In Köhler und Driesch gelangt die Debatte zwischen Vitalisten und Mechanisten für Plessner auf eine neue Ebene, da die Argumentation der Gegenposition dem jeweils anderen Zugeständnisse abnötigt – so reicht der Atomismus nicht mehr aus, um mechanistische Theorien hinreichend zu fundieren, angesichts des von Driesch ins Feld geführten Arguments, Organismen wiesen übersummenhafte Eigenschaften auf; Köhler hält dagegen, dass dies nicht hinlangt, um den Vitalismus plausibel zu machen, da es bestimmte anorganische Formationen gibt, die ebenfalls mehr sind, als die Summe ihrer Teile. Für ihn ist dabei der Begriff der Gestalt zentral und Plessner sieht darin die Chance, beide Positionen zu überwinden:

„Die Polemik zwischen Mechanismus und Vitalismus ist auf ein höheres Niveau gekommen, weil die Gegner sich nähergerückt sind, als sie es je früher waren. Für den Mechanisten gibt es nicht mehr nur das Modell der Teilchensumme, sondern außerdem das Modell der Gestalt, der als transponierbare Gesamtgröße in Form vorhandenen Wirkungseinheit, nach welchem eine "mechanische" Erklärung erfolgen kann. Für den Vitalisten reduziert sich die Eigenart lebendiger Zustände und Prozesse auf die Autoergie und Autonomie ihrer Gestaltsysteme, die sich eben dadurch als Ganzheiten spontaner Dynamik darstellen“ (SdO, S.145-146).

Es geht hier nicht darum, diesen Streit vollständig zu rekonstruieren – Olivia Mitscherlich-Schönherr hat dies, so wurde in der Sichtung des Forschungsstandes bereits erwähnt, in ausgezeichneter Weise mit Blick auf die *Stufen* bereits getan. Vielmehr scheint relevant, dass Plessner im zweiten Vorwort kenntlich macht, dass dieser Streit ihm zur Profilierung der Begriffe von Doppelaspekt und Grenze verholfen hat (vgl.: SdO, S.30-31). Köchy kommt in seiner Rekonstruktion des Streits unter der Perspektive möglicher Unterscheidungskriterien von Organismen und Maschinen zu dem berechtigten Schluss, dass Plessner sich von Köhler und Driesch absetzt, um gegenüber dem durch unterschiedliche Seinsebenen von Gestalt und Ganzheit unauflösbaren Disput einen Ansatz zu wählen, der dem Rätsel der Lebendigkeit in neuer, weder vitalistischer noch mechanistischer Form auf die Schliche zu kommen vermag (vgl.: Köchy 2016, S.180). Sicherlich beigetragen zu dieser Herangehensweise hat auch, dies wurde bereits diskutiert, Weiszäckers Kritik an Plessners Philosophie. Lässt sich Plessners Auseinandersetzung mit Heidegger und Kant u.a. als Bewegung weg vom Idealismus deuten, ist seine Umformulierung des Streits von Vitalismus und Mechanismus als Abkehr vom anderen Extrem, etwa metaphysischem Naturalismus oder positivistischem Empirismus, deutbar. Wenn Köhler und Driesch über Gestalten und Ganzheiten streiten, dann sieht Plessner darin die Notwendigkeit angelegt, einen Schritt weiter zu gehen, der die Gefahren der mechanistischen Reduktion oder vitalistischen Verklärung vermeidet und die Annäherung beider Positionen in ihrem Streit als Chance begreift: Die Erscheinung wird ihm zum neuen Ausgangspunkt naturphilosophischer Überlegungen. Dies wird sie, weil mechanistische wie vitalistische Erklärungen nicht hinreichen, um bestimmte Phänomene des Lebendigen zu erklären. Damit ist aber auch zugegeben, dass Plessners phänomenale Beschreibung der Wirklichkeit durch den Versuch präfiguriert ist, den lebendigen Organismus erklären zu wollen, und zwar sowohl als Vermögen als auch als Körper entlang der spezifischen Ausdrucksform des Lebendigen, die über die genannte Gleichursprünglichkeit von Was und Wie der Erscheinung erfragt werden kann. Mit Driesch erfährt der Vitalismus eine Weiterentwicklung, insofern „die Gültigkeit der physikalischen Prinzipien für die organische Welt“ anerkannt wird (SdO, S.141). Jedoch ist mit der Entelechie ein Begriff eingeführt, der bestimmte Phänomene, die sich nicht atomistisch in Summe-Teil Relationen auflösen lassen, erfassen soll. Angelehnt an die aristotelische Konzeption des Lebendigen als etwas Beseeltem, das über die einfache Kausalität hinaus etwa nach Zweckursachen funktioniert und dessen Form sich nicht in der bloßen Strukturierung des aktuellen stofflichen Gehalts erschöpft, geht Driesch von einem „in den Raum hineinspielenden und nicht im Raum beschlossenen Faktor“ aus, „für dessen Bestimmung die physikalischen Begriffe vollkommen versagen“ (SdO, S.141). Die Phänomene, die aus dem Raster der mechanistischen Beschreibung fallen, sind diejenigen, die „nach Gesetzen der Ganzheit verlaufen“; Ganzheit ist die

Übersummenhaftigkeit des Organismus, d.h. etwa, dass sich das Entfernen eines Teils u.U. nicht auf das Ganze des Organismus auswirkt – zumindest nicht in einfacher Korrelation (SdO, S.142). Köhlers Einwand gegen Driesch beruht auf dem Hinweis, dass es sich dabei nicht um Phänomene der Ganzheit sondern der Gestalt handelt und dass diese auch im anorganischen Bereich auftauchen können; mit der Rede vom Strukturmaterial rückt er an Driesch heran, da es ihm als Vertreter mechanistischer Auffassungen angesichts der Überlegungen seines Gegenspielers nicht mehr möglich ist, atomistisch zu argumentieren. Zugleich nötigt Köhler in seiner Kritik dem Vitalismus ab, prinzipiell jenseits der wissenschaftlichen Erfahrung liegende Größen als Konstitutionsbedingungen des Lebendigen aufzugeben. Im Nachtrag zu den *Stufen* schreibt Plessner dann auch, wie bereits zitiert wurde:

„Nach meiner Überzeugung sind die Zeiten des Vitalismus für immer vorbei – und ich denke hier in erster Linie an Driesch – das Verständnis der Lebensvorgänge mit den Mitteln physikalisch-chemischer Analyse für unmöglich erklärt und deshalb einen Faktor ins Spiel bringt (Entelechie), der das, was die Analyse nicht schafft, komplementiert, selbst aber jeder möglichen Analyse sich entzieht“ (SdO, S.426).

Es ergibt sich aus dieser Rekonstruktion zunächst die klare Distinktion der im Folgenden zu erklärenden Begriffe von Doppelaspekt und Grenze von den natur- und geisteswissenschaftlichen Positionen, in deren Spannungsfeld, das hat bereits die Sichtung des Forschungsstandes gezeigt, Plessner sich befindet. Dabei ist mit dem Doppelaspekt das Charakteristikum des Körpers benannt, eine in sich unterschiedene Einheit zu sein – dieses Charakteristikum ist auch wesentlich für Spinozas Bestimmung des Körpers, wie im Abschnitt zum attributiven Unterschied deutlich hervorgehoben wurde. Im Falle Plessners wäre dies nun im letzten Abschnitt dieses Teils näher auszuführen.

### 3.3.3. Aspektiver Unterschied

Für Plessner hat sich die Dringlichkeit der Frage nach dem Lebendigen und seiner spezifischen Erscheinungsweise nicht zusammen mit dem Vitalismus erledigt. Hierzu führt er hervorgehend aus der Revision des Cartesianismus sowie der Rekonstruktion des Streits zwischen Driesch und Köhler den Begriff des Doppelaspekts ein. Anhand des Problems des Fremdpsychischen, also der Frage, wie sich die alltägliche Gewissheit, dass der Andere über ein Innenleben verfügt, im Cartesianismus

noch bestätigen lassen soll, will Plessner, wie an König geschrieben, zeigen, wohin man als Cartesianer nicht gelangen kann. Damit schließt die Revision des Cartesianismus und die Ausgangsfrage der weiteren Untersuchungen, so der Titel des anschließenden Kapitels, wird formuliert. Diese Frage muss mit Blick auf den Doppelaspekt gestellt werden, der vorerst nur die Differenz von „Körperlichkeit und Innerlichkeit“ begrifflich fixieren will. Es mag nun so scheinen, als bliebe Plessner am Ende dem Dualismus treu – beinahe so, wie man Spinozas Parallelismus als neue Form des Dualismus lesen könnte, wie bereits in der Sichtung des Forschungsstandes gezeigt wurde. Doch genau wie bei Spinoza ist bei Plessner die Unterscheidung zwar getroffen, aber zugleich relativiert. So schreibt er: „Nicht auf die Überwindung des Doppelaspekts als eines (unwidersprechlichen) Phänomens, sondern auf die Beseitigung seiner Fundamentalisierung, seines Einflusses auf die Fragestellung ist es im Folgenden abgesehen“ (SdO, S.115). Die „Entkräftung dieses Doppelaspekts“ als eines „zerreißenden Prinzips“ soll seine Untersuchung eröffnen (SdO, S.115). Diese Entkräftung geht zusammen mit der Wendung zum Objekt, und so wird offensichtlich, dass Plessners Kritik an Descartes vor allem darauf abzielt, den Körper als philosophischen Untersuchungsgegenstand, also Objekt, freizulegen. Dabei unterscheidet Plessner zwar sehr klar zwischen belebtem und unbelebtem Körper; der Begriff des Doppelaspekts stellt aber zunächst nur den Versuch dar, den Substanzdualismus zu überwinden und zu zeigen, dass dieser aufgrund der aufgezeigten Aporien nicht hinreicht, um die Wirklichkeit als Ganze (also sowohl belebte als auch unbelebte Erscheinungen) zu erfassen, sowie dann daraus hervorgehend die körperlich-existentielle Verfasstheit des Menschen adäquat zu beschreiben. Erst in einem zweiten Schritt, nach der Rekonstruktion der Auseinandersetzung zwischen Driesch und Köhler, setzt Plessner den Doppelaspekt zur Beschreibung von lebendigen Erscheinungen an – daraus ergibt sich dann der Begriff der Grenze, dem in der vorliegenden Arbeit vor allem im vierten Teil (6.) besonderes Gewicht zukommen wird. Ein wesentlicher Unterschied des Doppelaspekts zum spinozanischen Parallelismus scheint dessen räumlicher Charakter zu sein, der in der Richtungsdivergenz von Innen und Außen zum Tragen kommt. Der Parallelismus wiederum scheint dem logischen Gedanken zweier parallel laufender Geraden zu folgen. Dennoch handelt es sich in beiden Fällen um eine geometrische Figur, die am Körper ansetzt und diesen gleichursprünglich mit seinem Umfeld zu denken versucht. Für Spinoza gibt es nur affizierte Körper – und d.h. Körper in Beziehung zu anderen Körpern. Von diesem Gedanken aus erschließt sich für Spinoza das Verhältnis des Menschen zu sich selbst wie zur Welt. Plessner präfiguriert mit der raumhaften Bestimmung des Körpers im Doppelaspekt die Positionalität als gesetzte, in welchem dann die Beziehung zur Welt bereits inbegriffen ist. Für ihn gibt es, hervorgehend aus der Richtungsdivergenz des Doppelaspekts, nur begrenzte Körper – und d.h. Körper in Beziehung zu



anderen Körpern. Von diesem Gedanken aus erschließt sich für Plessner das Verhältnis des Menschen zu sich selbst wie zur Welt. Die Richtungsdivergenz dient dabei als Bestimmung jener ganz unsinnlichen, spekulativen Sphäre, also „das große Rätsel der Unsinnlichkeit dessen, was ist“, das der sinnlichen Sphäre unabtrennbar anhaftet, was strukturell in der Beschreibung der Erscheinung von Plessner noch eingehender besprochen wird (SuD, S.1). Ebenso wird sich der Parallelismus, der davon ausgeht, dass zu jedem körperlichen Zustand eine Idee gehört, u.a. als Thematisierung der spekulativen Sphäre der Welt erweisen, welche mit der Welt der Körper untrennbar vereint, wenn auch von dieser unterschieden scheint. Erst in der übergreifenden Einheit des Begriffs des Menschen, die am Ende dieser Arbeit evident werden wird, erfährt diese Struktur ihren vollen Sinn.

Es soll hier also darum gehen, zunächst in aller Kürze den Doppelaspekt in seinen Grundzügen als Instrument zur Beschreibung von Objekten allgemein zu erfassen. Ohne Zweifel ist Plessners Herangehensweise dabei eine phänomenologische, die u.a. inspiriert ist von Husserls Abschattungsgesetz<sup>76</sup> und, wie er dann selbst im zweiten Vorwort anmerkt, eine gewisse Nähe zu Merleau-Pontys Theorien zur Wahrnehmung aufweist.<sup>77</sup> Ebenfalls unbestreitbar Einfluss genommen haben jedoch auch Hegels Darstellungen der Entwicklung des Bewusstseins in der *Phänomenologie des Geistes*, die vor allem die Prozessualität innerhalb der Wahrnehmung zu beschreiben versuchen. Es wird daher nötig sein, Plessners Verfahren in Verbindung und schließlich Kontrast zu diesen Ansätzen zu bringen. Dies ist von besonderer Wichtigkeit, weil der Begriff der *Selbstbestimmten Unbestimmtheit* nur gewonnen werden kann, wenn die *Stufen* hier entgegen phänomenologischer und ontologischer Lesarten in Richtung eines Projekts menschlicher Selbstbestimmung interpretiert werden. Den obig genannten Ansätzen, auf die Plessner sich bezieht, ist zunächst gemeinsam, dass sie die Eigenständigkeit des erscheinenden Dinges, wenn auch in je unterschiedlicher Weise, betonen. Ist von Erscheinung und Phänomen die Rede, kommt man nicht umhin, auf die genauere Bedeutung dieses Begriffs aufmerksam zu machen, um Plessners Auslegung desselben klarer

---

76 Ein sicherlich relevanter Schritt Husserls über die idealistischen und cartesianischen Theorien der Wahrnehmung hinaus, ist, neben der Abschattung, die Erweiterung des ego cogito hin zu einem ego cogito cogitatum in den seinen *Meditationen*. Dort spricht Husserl von der „allgemeinen Grundeigenschaft des Bewußtseins, Bewußtsein von etwas zu sein“ (Husserl 1992, S.35). Der Gegenstandsbezug konstituiert allererst das Bewusstsein und nicht mehr das selbstbezügliche cogito.

77 Zwar unterliegt das Denken Merleau-Pontys einer permanenten Transformation, dennoch besteht eine offensichtliche Gemeinsamkeit mit Plessner, die sich durchhält, in der Kritik der transzendentalen Subjektphilosophie Kants. So findet sich im Frühwerk *Phänomenologie der Wahrnehmung* bereits der Hinweis, dass Kant die Welt dem Subjekt um den Preis des Verlustes der Wirklichkeit als sich selbst aussprechender immanent setze – die Gewissheit der Welt würde so zur Gewissheit der Weltvorstellung (vgl.: Merleau-Ponty 1966, S.11). In den späten Vorlesungen zur *Natur* schließlich spitzt sich diese Kritik insofern zu, als dass Merleau-Ponty in der kantischen Philosophie die Identifikation der natura naturans mit der natura naturata glaubt ausmachen zu können: Hat das Sein nur „durch eine sinnliche Anschauung einen Sinn“, ist diese „koextensiv [...] zu allem, was man Wahrheit und Sein nennen kann“ (Merleau-Ponty 2000, S.41). Die kopernikanische Wende wird hier auf ihre ontologischen Konsequenzen hin interpretiert.

bestimmen zu können: Die Etymologie des Wortes Phänomen scheint vielschichtig; bei dem altgriechischen φαινόμενον, auf seine grammatische Struktur gebracht, handelt es sich um eine Form im Passiv/Medium Partizip Präsens.<sup>78</sup> Plessner wählt hierfür die schlichte Übersetzung „das, was sich zeigt“, um die wesentliche Verschiedenheit von Aspektivität und Subjektivität betonen zu können (vgl.: SdO, S.131). Aspektivität meint die notwendige Einseitigkeit mit der das angeschaute Ding erscheint, es hat dieses „Von einer Seite Sein“ als zwingende Bedingung, um erscheinen zu können, an sich (SdO, S.131). Darin scheint bereits eine innere Beziehung des Dinges selbst auf, ein Strukturmoment, das nicht einfach und restlos rückführbar ist auf die subjektive Wahrnehmung der Erscheinung, gleichwohl es ohne diese nicht auskommt. Hegel, dem sich Plessner in dieser Frage annähert, hat das widersprüchliche Moment kenntlich gemacht, das auftritt, wenn die sinnliche Gewissheit reduziert wird auf ein einseitiges, einfaches Dieses-dort. Im Ansprechen des Gegenstandes entzieht sich dieser, zumindest als Ganzer, notwendig:

„Als ein Allgemeines *sprechen* wir auch das Sinnliche *aus*; was wir sagen, *ist*: *Dieses*, d.h. das *allgemeine Diese*, oder: *es ist*; d.h. das *Sein überhaupt*. Wir *stellen* uns dabei freilich nicht das allgemeine Diese oder das Sein überhaupt *vor*. Aber wir *sprechen* das Allgemeine *aus*; oder wir *sprechen* schlechthin nicht, wie wir es in dieser sinnlichen Gewißheit *meinen*. Die Sprache aber ist, wie wir sehen, das Wahrhaftere; in ihr widerlegen wir selbst unmittelbar unsere *Meinung*; und da das Allgemeine das Wahre der sinnlichen Gewißheit ist und die Sprache dieses Wahre ausdrückt, so ist es gar nicht möglich, daß wir ein sinnliches Sein, das wir *meinen* je sagen können“ (PdG: S.85).

Zwar votiert Hegel als Systemphilosoph für das Allgemeine, hier die Sprache, um am Ende bekanntlich die Substanz auf das Subjekt bringen zu können, doch ist er sich des Verlustes bewusst, den dieses Allgemeine im dialektischen Prozess notwendig erleidet, vermag es doch nicht die sinnliche Gewissheit in sich aufzunehmen, da das in ihr erscheinende Ding als Ganzes nicht für das Subjekt zu haben ist. Der Entzug des Ganzen ergibt sich aber nicht aus einer bloß ontologischen

---

<sup>78</sup> Heidegger, von dem Plessner hier klar abgegrenzt werden kann, hebt im Rückgang auf das Verb φαίω – von Heidegger mit „an den Tag bringen“ übersetzt, simpler eigentlich „zeigen“ – den medialen Charakter der Form φαίεσθαι, von der φαινόμενον herkommen soll, hervor, um dann im Hinweis auf den Ursprung φῶς, das Licht, auf die Übersetzung: das *Sich-an-ihm-selbst-zeigende*, das Offenbare zu kommen (vgl.: SuZ, S.28). Nun bedeutet der Medium des Altgriechischen bekanntermaßen eine Indifferenz von Aktivität und Passivität, die im Deutschen nur annähernd durch Selbstbezüglichkeit einer aktiven Handlung ausgedrückt werden kann. Die Unbeholfenheit des Deutschen gegenüber der grammatischen Struktur des Altgriechischen ist Heideggers Legitimation für eine Übersetzung, die dann nicht einmal mehr die Verwendungsweise des ursprünglichen Wortes mit einbezieht – obwohl, das ist nur noch eine Randbemerkung, es sich bei φαινόμενον um eine partizipiale Konstruktion handelt, und das Deutsche hier noch weniger hinreicht, sich dem Altgriechischen anzumessen, und daher stets den Kontext bemühen muss.

Perspektive, die etwa mit zweifelhaften Unterfangen wie der Entbergung des Seins sich zu beschäftigen vorsetzt – anders gewendet: der Entzug liegt nicht einfach in der Natur der Sache. Er ist das spekulative Moment, das über die phänomenale Struktur hinausweist, insofern in der aspektiven Gegebenheit der Sache die Frage des Verhältnisses von Teil und Ganzem erscheint. Plessner gibt daher zu bedenken, dass Hegel das Verhältnis von Betrachter und Gegenstand, das idealerweise zur Deckung kommt, in Richtung eines Noch-nicht über sich hinaus treibt; interessanterweise relativiert Plessner seinen Zuspruch umgehend, da die hegelsche Dialektik einer „Adäquation zwischen begrifflich kognitiver und anschaulicher Bestimmtheit“ nicht genüge und die Entscheidung für die gegensätzliche Alternative, ein dynamisches Konzept, problematisch bleibe, um dann einschränkend zu ergänzen: „Deskriptiv aber sah er [Hegel (Anm. JH)] richtig. D.h. gegen das faktische Vorkommen der anschauungsimmanenten Dingintention darf auf keinen Fall die Zweideutigkeit ihres Gegenstandes ins Feld geführt werden“ (SdO, S.136). Plessner will darauf hinaus, dass der Gegenstand in sich bereits einen Widerspruch trägt, und zwar den „Zwiespalt eines nie erscheinenden, d.h. nie Außen werdenden Innen und eines nie Kerngehalt werdenden Außen“, der den Gegenstand nicht zerstört, sondern ihn formt, im Gegensatz zu der bloß physischen Vorhandenheit im Raum (SdO, S.137). Seine Entsprechung hat dieser Widerspruch in der anschauungsimmanenten Dingintention, die versucht, die Anschauung als ein Ding anzusprechen und sie so, hegelsch, „überbelastet“ (SdO, S.136).<sup>79</sup> Bei aller Vorsicht vor Simplifikationen, die unlautere Analogien produzieren, sei hier an Königs, einfache, aber wichtige Feststellung erinnert: „Faktisch ist es so: der Sehende und das Gesehene sind ein Zusammen. Das Gesehene entsteht nicht durch das Sehen; aber faktisch ist es nicht "ohne" es, nicht "ohne" den Sehenden“ (BdI, S.4). Beinahe unmittelbar folgend formuliert König etwas, was ohne Umwege zu Plessner führt – erscheint das Gesehene vom Sehenden her „nur als Ende seiner Schöpferkraft [...] so dringt die Selbstheit des Gesehenen, aus einem imaginären "Kern" ausstrahlend, auf uns ein [...]“ (BdI, S.4). Mit dem Imaginären zeigt König die Momente an, die über das hinausweisen, was Hegel sinnliche Gewissheit nennen würde: Die bloß sinnliche Anschauung. Plessner schreibt hierzu: „Dingkonstituierende Momente und räumliche Momente sind also, obzwar in der Anschauung voneinander untrennbar, nicht identisch“ (SdO, S.131). Nicht identisch sind sie, da zwar festgehalten werden kann, dass für die „konkrete Dingerscheinung [...] zwei Richtungen der

---

<sup>79</sup> Die *Phänomenologie des Geistes*, Hegels erstes im strengen Sinne systematisches Werk, das in seiner 1807 erarbeiteten Struktur auch Eingang in die spätere *Enzyklopädie* findet, widmet sich u.a. der Genese von Bewusstsein und Selbstbewusstsein aus einer dialektischen Entwicklung. Wenn Hegel in diesem Zusammenhang von einer Darstellung spricht, dann ist damit nicht mehr von einer simplen Abbildtheorie die Rede: „Das leichteste ist, was Gehalt und Gediegenheit hat, zu beurteilen, schwerer es zu fassen, das schwerste, was beides vereinigt, seine Darstellung hervorzubringen.“ (PdG, S.13). In der Darstellung einer Sache liegt bereits das spekulative Moment, dass die Sache erst in dieser Darstellung zu sich kommt.

Transgredienz [bestehen], die – den räumlichen Bestimmungen eigentümlich entsprechend – wesenhaft zusammengehören“, und zwar die Richtung in das Ding hinein und um das Ding herum; diese fallen aber nicht zusammen mit den ihnen entsprechenden Strukturmomenten von Innen und Außen (SdO, S.130). Letztere bezeichnen den „anschaulichen Sachverhalt von Substanzkern und Eigenschaft“, der sich gegen seine physikalische Auflösung verwehrt (SdO, S.134). Bei ihnen handelt es sich vielmehr um Bedingungen der Möglichkeit des Dinges, zu erscheinen. Genauer: Ihr Zwiespalt ermöglicht es erst dem Gegenstand, sich zu einer „typisch dinglichen Einheit“ zu formen (SdO, S.137). Der Gegenstand kann erst als Gegenstand erscheinen, weil er abgeschattet ist, Seiten hat, die sich nicht zeigen, einen Kern besitzt, der niemals nach außen treten kann. Und so betont Plessner nochmals gegen die Verwechslung dieser konstituierenden Momente mit ihren anschaulichen Korrelaten: „Substanz des Dinges ist nicht das, woraus es besteht. Besagt nicht in dem Sinne Inneres, wie der Markstrahl Inneres des Baumgewebes, Sägemehl Inneres der Holzpuppe ist“ (SdO, S.134). Der substantielle Kern ist der Träger äußerer Eigenschaften, das Zentrum, um den sich der wahrgenommene Gegenstand mit seinen außenliegenden Seiten ordnet. Der Zwiespalt, der das Ding konstituiert, stellt auch schon für Husserl, auf den Plessner sich maßgelich beruft, keinen Mangel dar. In den *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* betont er:

„Zur Dingwahrnehmung gehört ferner, und auch das ist eine Wesensnotwendigkeit, eine gewisse Inadäquatheit. Ein Ding kann prinzipiell nur "einseitig" gegeben sein, und das sagt nicht nur unvollständig, nicht nur unvollkommen in einem beliebigen Sinne, sondern eben das, was die Darstellung durch Abschattung vorschreibt. Ein Ding ist notwendig in bloßen "Erscheinungsweisen" gegeben, notwendig ist dabei ein Kern von "wirklich Dargestelltem" auffassungsmäßig umgeben von einem Horizont uneigentlicher "Mitgegebenheit" und mehr oder minder vager Unbestimmtheit. Und der Sinn dieser Unbestimmtheit ist abermals vorgezeichnet durch den allgemeinen Sinn des Dingwahrgenommenen überhaupt und als solchen bzw. durch das allgemeine Wesen dieses Wahrnehmungstypus, den wir Dingwahrnehmung nennen. Die Unbestimmtheit bedeutet ja notwendig Bestimmbarkeit eines fest vorgeschriebenen Stils. Sie deutet vor auf mögliche Wahrnehmungsmannigfaltigkeiten, die, kontinuierlich ineinander übergehend, sich zur Einheit einer Wahrnehmung zusammenschließen, in welcher das kontinuierlich dauernde Ding in immer neuen Abschattungsreihen immer wieder neue (oder rückkehrend die alten) "Seiten" zeigt“ (Husserl 2009, S.80).

Entgegen der Trivialisierung, dass diese Struktur für Plessner einfach so da wäre, ist vielmehr auf ihren material-apriorischen Charakter hinzuweisen, sowie auf das Faktum, dass sie der Abhebung vermittle der philosophischen Untersuchung bedarf: „Gerade die Unkompliziertheit des anschaulichen Gegenstandes ist es, die über die Komplikation der Voraussetzungen hinwegtäuscht“ (SdO, S.137). Ähnlich dem spinozanischen Verhältnis von Idee und Körper, das ja, so wird sich im dritten Teil (5.) zeigen, darin besteht, dass zu jedem Ding eine Idee gehört, die nicht mit ihm identisch ist, gleichwohl sie untrennbar von ihm ist, kommt es auf ein am Ding selbst aufscheinendes spekulatives Potential an, das es möglich macht, dieses Ding auf den Begriff des Menschen als übergreifende Einheit hin zu denken. Die Adäquatheit der spinozanischen Idee besteht nicht in der getreuen Abbildung des Dinges, sondern in ihrer Möglichkeit, auf die Substanz bezogen zu werden.<sup>80</sup>

Nun ist Plessners Ansatz, trotz der Nähe, kein genuin phänomenologischer und wenn doch, der *Phänomenologie des Geistes* Hegels näher verwandt als etwa der reinen Phänomenologie Husserls. Um die zu klären ist es hilfreich einen Blick in Sebastian Edingers jüngst erschienene Dissertation *Das Politische in der Ontologie der Person* zu werfen, die sich dieser Problemlage widmet:

„Obgleich die Philosophische Anthropologie nicht direkt die ontologische Tradition fortsetzt, sondern die Traditionen, welche innerhalb der Moderne aus ihr erwachsen sind, steht sie der klassischen Ontologie jedoch insofern näher als der "modernen Kategorienforschung", als die klassische Ontologie die Subjektivierung der Probleme des Seins in der paradigmatischen (kopernikanischen) Wendung zur Epistemologie nicht vollzogen hat. Der phänomenologische Ansatz will nicht den naiven Rückweg zur klassischen Ontologie samt deren realistischer Methodik nehmen, sondern gleichsam auf unpositivistische Weise positivistisch verfahren, indem sie dem Ontischen den Primat vorm Ontologischen einräumt“ (Edinger 2017, S.31).

Hinweisend auf den Brief Plessners an König, in dem Plessner von der „unbekümmerte[n] Direktheit“ und dem „bewußte[n] Überspringen des angeblich (und ja trotzdem auch wirklich) sich vorgelagerten Existenzsubjekts“ spricht, betont Edinger entgegen der transzedentalen

---

80 Die husserlsche Rede von der Inadäquatheit, der notwendigen Nichtgegebenheit aller Seiten, stellt eine Schwierigkeit für die vorliegende Arbeit dar, insofern der darin gegebene Begriff der Adäquatheit fundamental verschieden ist, von dem, was Spinoza darunter versteht; und Plessner beruft sich ausdrücklich auf Husserl in der Entwicklung des Doppelaspekts, kritisiert er auch immer wieder dessen transzendente Wende. Um die Problematik zunächst reduktiv zusammenzufassen, um sie klar benennen zu können: Ohne Bewusstsein kommt keine Phänomenologie aus, Bewusstsein ist aber, zumindest nach Deleuze, für Spinoza nicht mehr als eine dreigliedrige Illusion über die Welt und die Ursachen der Dinge – Zweckursachen, freier und göttlicher Wille. Kann aber gezeigt werden, dass Plessner keine Phänomenologie im Sinne Husserls betreibt, kann dieser Einwand entkräftet werden.

Subjektphilosophie und der klassischen Ontologie den phänomenologischen Zug Plessners (Plessner/König S.176-177). Dieser besteht in dem Vorrang des Ontischen vor dem Ontologischen, des Seienden, von dem aus die Philosophie herzukommen versucht, vor dem Sein, das das Seiende allererst konstituieren soll.<sup>81</sup> In dieser Interpretation liegt unbestreitbar viel richtiges, zumal sie darauf abzielt, die Elemente trivialer Bewusstseinsphilosophie aus Plessners Werk zu streichen, die, wie gesehen, der Wendung zum Objekt entgegenlaufen würden. Edinger macht damit auch auf die grundlegende Differenz zwischen Plessner und Husserl aufmerksam: Letzterer philosophiert insofern immer noch von einem ego aus, als dass zwar die Seitenhaftigkeit des Dinges in den Vordergrund tritt, die prinzipielle Aspektdifferenz von Innen und Außen aber keine Struktur des Dinges ist; Innen ist bei Husserl immernoch die privilegierte Region des ego. Das Problem des Fremdpsychischen, das nach Plessner die unüberwindbare Schranke cartesianischer Philosophie markiert, bleibt so auch für Husserl unlösbar (vgl.: Edinger 2017, S.218). Ist Edinger hier recht zu geben, wird mit der vorliegenden Arbeit dennoch ein anderer Ansatz gewählt. Die These lautet, dass in einer Phänomenologie und der darin aufscheinenden, transformierten Ontologie, die unschuldig das Seiende zum Ausgang nimmt, der grundsätzliche Gegebenheitscharakter dieses Seienden für ein anderes Seiendes verschwiegen wird. Damit ist kein transzedentales Subjekt impliziert, sondern wird auf eine schlichte Vermittlung scharf gestellt, in der die Selbstbeziehung des Menschen zu sich sowie zur Welt angelegt ist.<sup>82</sup> Die Konsequenz aus dieser Gegebenheit hat Husserl auf problematische und von Plessner verschiedene Weise in seiner Hinwendung zur idealistischen Philosophie selbst gezogen und etwa im ego cogito cogitatum deutlich ausgesprochen. Wenn hier dagegen die Nähe zu Hegel betont wird, liegt diese in dem, was Gregor Moder auf bestechend klare Weise festgestellt hat: Wie der Punkt am Ende eines Satzes die Bedeutung des Satzes als Satz bestimmt, ohne selbst eine positiv zuschreibbare Bedeutung zu haben, konstituiert das absolute

---

81 Plessner betont in seiner Schrift *Phänomenologie. Das Werk Edmund Husserls* die tiefe Gelassenheit, die in der husserlschen Hinwendung zum Ontischen sich ausdrückt. „Warum etwas erklären wollen, was gar nicht erklärungsbedürftig ist? Die Philosophie hat sich den ursprüngliche Befund noch nie richtig angesehen. Statt der obersten Regel wissenschaftlicher Arbeit zu folgen und erst den Tatbestand festzustellen und zu beschreiben, ist sie ungeduldig aus bestimmten metaphysischen Vorurteilen zu Konstruktionen übergegangen und hat mit großen, ungeklärten Begriffen wie Denken und Sein, Anschauung und Begriff, Wirklichkeit und Idee, Erscheinung und Wesen die Ursprünglichkeit übersprungen und zugedeckt“ (Plessner 1938, S.137). Die bedeutende Leistung Husserls besteht im Abbau der metaphysischen Konstruktionen, von denen aus das Seiende sich erst begreifen lassen soll. Dadurch erweisen sich einige der grundlegenden Schwierigkeiten abendländischer Philosophie als Produkte des Ansatzes, der sie aufzuheben versucht. Die Lösung des Problems besteht demnach im Verschwinden der Frage.

82 Bereits in der Sichtung des Forschungsstandes wurde auf den Unterschied der vorliegenden Arbeit zu Gerhard Gamm's Arbeiten aufmerksam gemacht, die die Selbstbestimmung auf der Unbestimmtheit des Menschen gründen lassen. Dies gelte es hier noch einmal zu betonen. Einer ähnlichen ontologischen Vorannahme verpflichtet, sieht Edinger Plessners Ausgangspunkt in einer Phänomenologie oder Ontologie des Ontischen. Soll die *Selbstbestimmte Unbestimmtheit* sich von der Fassung des Verhältnisses von Selbstbestimmung und Unbestimmtheit bei Gamm und Edinger unterscheiden, dann muss bereits auf der Ebene der Interpretation dieses Ausgangspunktes die Differenz betont werden. In der Bezugnahme auf die Dialektik Hegels und die Interpretation Volker Schürmanns wird dies im Weiteren geschehen.

Wissen als Resultat der *Phänomenologie des Geistes* die Bedeutung des vorhergehenden Prozesses als Prozess (vgl.: Moder 2017, S.30). Ähnlich, und darin sei Volker Schürmann beigeplichtet, ist die phänomenale Analyse, die Plessner vornimmt nur von der Exzentrizität aus verständlich, welche so genommen den Versuch darstellt, den sie zum Ausdruck bringenden Prozess zu erklären. Nicht umsonst bemerkt Plessner an späterer Stelle: „Dem intelligentesten Lebewesen in der Tierreihe, dem menschenähnlichsten, fehlt der Sinn fürs Negative“ (SdO, S.340). Erklärend fügt er dann hinzu: „Echte Dinge, wie sie der Mensch wahrnimmt, zeichnen sich im Anschauungsbild durch ein Plus und zwar ein Plus an Unsichtbarkeit gegenüber dem reell anschaulichen Tatbestand aus, ein Plus an Negativität also“ (SdO, S.340-341). Es ist unmöglich, dies mit der Deutung Plessners als eines Phänomenologen oder Ontologen zu übergehen. Negativität ist kein zeigbarer Sachverhalt und auch keine Eigenschaft des Seins, die in einer obskuren Operation, die mehr von sprachlicher Verwirrung als von philosophischem Interesse zeugt, freigelegt werden müsste – Heidegger sei dank, lässt sich schnell in Erfahrung bringen, wie es nicht zu machen ist, wenn man Philosophie ernsthaft betreiben will.<sup>83</sup> Wäre sie so verstanden, dann wäre damit nicht nur alles verschenkt, was dem Menschen an Möglichkeit zur Selbstbestimmung gegeben ist, und dann wäre auch die Exzentrizität nicht mehr zu verstehen, als das was sie in der vorliegenden Arbeit interpretiert wird: Die notwendige Möglichkeit des Menschen sein Leben führen zu können. Wenn die *Stufen* aber eben die menschliche Selbstbestimmung zum Thema haben und nicht eine tierische oder göttliche Perspektive einnehmen, dann sind sie genau diesem Sinn fürs Negative von Anfang an verpflichtet. Und so merkt Plessner dann auch an, dass die phänomenologische Analyse unter eben diesem Verdikt steht, da die Dingstruktur von „raumzeitlichem Kern und Mantel“ gerade das Abwesende der sinnliche Empfindung darstellt (SdO, S.341). Dieses Abwesende ist nicht phänomenal zu haben, sondern gerade dasjenige, an dem die rein phänomenale Betrachtung zum Ende kommt. Die Grenze bezeichnet diesen Sachverhalt, so wird sich später (6.1.1.) zeigen, insofern sie angeschaut werden kann, aber in ihrer Realisierung durch den Organismus nicht einfach empirisch gegeben ist. Wurde in der Einleitung der Arbeit erläutert, die spekulative Grundfigur beruhe auf einer besonderen Beziehung von Einheit und Mannigfaltigkeit, dann ist an dieser Stelle bereits klar, dass der Doppelaspekt von Innen und Außen, Kern und Eigenschaften im Zeichen dieser Grundfigur steht: Nie selbst sichtbar ist der Kern als Einheit nur in der Mannigfaltigkeit der Eigenschaften gegeben, während diese nur durch ihn als Eigenschaften erfahrbar werden. Als die dieses Verhältnis übergreifende Einheit wird sich im vierten Teil dieser Arbeit die Exzentrizität erweisen (6.1.3. und 6.1.4.). D.h., resümierend für die vorliegende Arbeit, der Doppelaspekt bezeichnet eine phänomenale Struktur des Körpers, in der die cartesianische Unterscheidung von *res cogitans* und

---

83 Zur Fehlübersetzung von ἀλήθεια: Hans Jonas *Das Prinzip Leben* (vgl.: Jonas 1997, S.301).

res extensa in ein Innen- und Außenverhältnis übersetzt wurde, bei dem dieses Innen nicht identifiziert werden kann mit dem cogito. Vielmehr handelt es sich um das Kernhafte, nicht Außenliegende eines Dinges, um das sich die Eigenschaften wie ein Mantel gruppieren. Der Doppelaspekt bezeichnet genau dieses Verhältnis und hebt es als Möglichkeitsbedingung des Körpers hervor, überhaupt erscheinen zu können. Gleichzeitig, darin setzt sich Plessner gegen bestimmte phänomenologische Ansätze<sup>84</sup> ab, ist diese Struktur des Körpers nur dem Menschen aufgrund seines Sinnes für das Negative gegeben. So genommen muss die Analyse der Erscheinungswelt bezogen werden auf die Exzentrizität, da diese sich als apriorische Voraussetzung dieser Analyse erweist, gleichwohl sie erst aus dieser Analyse hervorgehen kann. Der genauen Erläuterung dieses Sachverhalts widmet sich der vierte Teil dieser Arbeit (6.).

Die Lebensphilosophie, die sich einer Kritik Kants verdankt, bleibt der spekulativen Philosophie treu, nimmt in dieser aber eine Sonderstellung dadurch ein, dass sie nicht ontologisch verfährt – immer noch geht es um Strukturmomente und Ermöglichungsbedingungen, die jedoch allererst im Kontakt mit der Welt zustande kommen; und dieser Kontakt soll dann zurückgeführt werden auf die ihn konstituierenden Momente und dieser Prozess der Rückführung selbst noch als erklärungsbedürftiger ausgewiesen und darin begrifflich gefasst werden. Spinozas *Ethik*, so wird im folgenden Teil (5.) zu sehen sein, ist einem ähnlichen Gedanken verpflichtet. Besteht die Adäquatheit einer Idee in der Beziehung zu ihrer Ursache, die notwendig, so hat die Analyse des ersten Teils der *Ethik* ergeben, Gott sein muss, dann ist die Darstellung dieser Struktur sowie ihre Zuspitzung in der dritten Erkenntnisgattung nicht wesentlich verschieden von dem Verhältnis der plessnerschen Theorie der Anschauung lebendiger Erscheinungen und ihre Beziehung zur Exzentrizität, insofern in der scientia intuitiva die Einheit und Mannigfaltigkeit übergreifende Einheit realisiert wird. Aus dieser Struktur wird sich im Abschluss der Arbeit der Begriff der *Selbstbestimmten Unbestimmtheit* ergeben.

---

84 Es steht zur Diskussion, ob die hier vorgeschlagene Interpretation Husserls in ihrer Einfachheit ohne Weiteres zutreffend ist. König zählt Husserls Phänomenologie, zumindest seine frühen Werke, zur spekulativen Philosophie und weist darauf hin, dass in der Wesensschau Husserls von einem sich-selbst-Wissen des Gegenstandes ausgegangen wird, welches nur dadurch möglich wird, dass der Sehende von diesem Wissen weiß (vgl.: BdI, S.297, S.325, S.327-368).



#### **4. Zwischenansicht**

Bevor im Weiteren die Wege Spinozas und Plessners vom Körper zum entwickelten Begriff des Menschen nachgezeichnet werden, soll in einer kurzen Zwischenbetrachtung auf Differenzen und Schnittmengen des bisher Besprochenen aufmerksam gemacht werden. Zwei wichtige Gemeinsamkeiten traten in der Rekonstruktion hervor:

1. Spinozas und Plessners Naturphilosophien stehen im Zeichen einer Theorie des Ausdrucks.
2. Ausgangspunkt dieser Theorie ist der Körper.

Diese beiden Punkte machen eine weitergehende Profilierung, auch der Unterschiede, möglich. Gemäß der naturphilosophischen Grundlage unterwandern Spinoza und Plessner die Probleme des cartesianischen Dualismus, der dem cogito den Vorzug vor der körperlichen Welt gibt. Auf Grundlage überkommener Begrifflichkeiten nach dem Grundstein eines neuen, modernen Denkens suchend, bemüht sich Spinoza um eine Kritik diverser, überlieferter Vorurteile, die den Blick auf das Wesen der Natur, mithin Gottes verstellen. Gegenüber diesen teleologischen Beschreibungen bestimmt er die Substanz in der Axiomatik am Anfang der *Ethik* so wie in den folgenden Propositionen als hervorbringend, wobei sich dieses Hervorbringen einerseits auf sie selbst, andererseits auf die Modi als Ausdruck bezieht – es lässt sich daraus schließen, dass die Substanz wesentlich expressiv und darüber hinaus keinesfalls statisch ist. Weiterhin ist die grundlegende Differenz von Substanz und Modus in diesem Ausdrucksverhältnis so charakterisiert, dass darin der endliche Modus das unendliche expressive Vermögen der Substanz zum Ausdruck bringt. Zwar erscheint dieses Verhältnis aufgrund der Abhängigkeit des Modus von der Substanz als einseitiges, doch ist die Substanz nach Spinoza immanent und daher nur in den Modi und nicht jenseits derselben.

Will auch Plessner mit seiner Naturphilosophie auf eine Unterwanderung des Cartesianismus hinaus, nimmt sein Vorhaben doch eine andere Form an, insofern die philosophiegeschichtliche Problemlage sich wesentlich von der unterscheidet, vor deren Hintergrund Spinozas Denken sich entfaltet. Zu unversöhnlichen Alternativen des Dualismus verhärtet, stehen sich zum Anfang des 20. Jahrhunderts positivistisch-materialistische sowie idealistische Weltbilder gegenüber, sodass die Revision des Cartesianismus, wie sie Plessner vollzieht, zugleich den Abbau der Sedimente solch einseitiger Philosophien auf ihre Fundamente hin darstellt. Trotz dieses offensichtlichen Unterschieds ähnelt sein Vorschlag zur Lösung des Problems, das mit dem Substanzdualismus Descartes aufgeworfen ist, dem spinozanischen: Ausgehend von einer Naturphilosophie im

umfassenden Sinne entwickelt Plessner, angelehnt an die lebensphilosophische Schule Diltheys und Mischs, eine Hermeneutik des Ausdrucks, die die Erscheinungen auf die Ausdrucksweise des Lebendigen hin untersucht. Dabei ist das Leben als unendliches, expressives Vermögen bestimmt, welches am organischen Körper zum Ausdruck kommt.

Diese erste offensichtliche Nähe verweist auf den zweiten genannten Punkt, der in der ersten Hälfte der vorliegenden Arbeit hervorgehoben wurde. Spinoza und Plessner versuchen, einhergehend mit der Unterwanderung des cartesianischen Dualismus, den Körper zum Ausgangspunkt ihrer Philosophie, die in der zweiten Hälfte dieser Arbeit als Anthropologie sich offenbaren wird, zu machen. Spinoza übersetzt, um dies zu ermöglichen, die substantielle Trennung Descartes in eine attributive Unterscheidung. Sind die Modi Ausdrücke der einen Substanz, müssen diese Ausdrücke zwingend in einem Attribut begriffen werden. Die Substanz erscheint so in ihren Ausdrücken als attributiv in sich unterschieden, die Modi wiederum sind Einzeldinge, die in unterschiedlichen Attributen begriffen werden können. Im Falle des Menschen, soviel wird im Übergang zum zweiten Teil der *Ethik* deutlich, sind die Attribute des Denkens und der Ausdehnung von Relevanz. Die Modi sind in Reihen der Ursache und Wirkung, d.h. einander hervorbringend, parallel sowohl im Denken als auch in der Ausdehnung begreifbar. Ihre Einheit ist garantiert in der Substanz, deren Ausdruck sie sind.

Plessners Wendung zum Objekt ist seine Antwort auf die Aporien dualistischer Philosophie. Damit rückt die Erscheinung in den Fokus der Betrachtung, welche weiterhin als Körper im Doppelaspekt bestimmt wurde. Dieser stellt die begriffliche Fassung einer räumlichen Richtungsdivergenz dar, durch die der Körper als in sich aspektiv unterschiedener erscheint. Anders als Spinoza spricht Plessner hier nicht von Denken und Ausdehnung, sondern von einem Innen und einem Außen, die sich aufeinander beziehen, insofern sie am Körper als ihre Einheit erscheinen, zugleich aber in dieser Einheit nicht restlos ineinander überführbar sind. Die Grenzrealisierung, d.h. die realisierte Beziehung von Innen und Außen, wird sich im Folgenden (6.) am organischen Körper als grundlegende Ausdrucksstruktur des Lebendigen zeigen. Ist der Parallelismus vor allem dadurch vom Doppelaspekt unterschieden, dass Spinoza am cartesianischen Vokabular festhält, während Plessner sich einer räumlichen Sprache bedient, finden sich auf zwei Ebenen Gemeinsamkeiten: Parallelismus und Doppelaspekt erfüllen die strategische Funktion der Übersetzung des Substanzdualismus in das Verhältnis einer in sich attributiv bzw. aspektiv unterschiedenen Einheit. Daraus folgt auf zweiter Ebene die Möglichkeit einer Vermittlung dieses Unterschieds in der besagten Einheit. Diese Möglichkeit soll in der zweiten Hälfte der Arbeit als menschliches Projekt der Ermächtigung des expressiven Vermögens bis hin zum entwickelten Begriff des Menschen als übergreifende Einheit des attributiven bzw. aspektiven Unterschieds und Verschränkung von

endlichem Körper und unendlichem Vermögen beschrieben werden. Es gilt jedoch noch einen Moment bei der Analogie von Parallelismus und Doppelaspekt zu verweilen. Zwar wird sich die Nähe beider Begriffe vollends erst rückwirkend im Fortgang der Argumentation ergeben, doch kann hier noch einmal ein wichtiger, inhaltlicher Punkt stark gemacht werden: Sowohl Parallelismus als auch Doppelaspekt sind geometrisch-räumliche Figuren und verweisen in dieser Eigenschaft auf einen logischen Zusammenhang. Das Verhältnis von Idee und Körper, Denken und Ausdehnung (bei Spinoza) sowie Innen und Außen, Kern und Eigenschaft (bei Plessner) ist strukturgebend für diejenige Welt, die sich dem Menschen darstellt bzw. diejenige Welt, wie sie der Mensch darstellt. Mit anderen Worten: Diese Unterscheidungen sind wesentlich menschlich – das machen Spinoza und Plessner beide explizit. Gleichzeitig sind sie einer den menschlichen Standpunkt überschreitenden Logik verpflichtet, die erst im Verlauf von *Ethik* und *Stufen* eingeholt wird: Es sind die Gesetzmäßigkeiten der Natur, von denen ausgehend der Begriff des Menschen sich entfaltet und die so in diesem reflektiert werden. Dass diese Gesetzmäßigkeiten in geometrischer Weise dargestellt werden, stellt einerseits die prinzipielle Möglichkeit ihrer rationalen Durchdringung sicher, andererseits fundiert sich darin eine räumliche Axiomatik der Wirklichkeit, die auf den körperlichen Ansatzpunkt Spinozas wie Plessners verweist.<sup>85</sup> Bereitet Plessner mit dem Doppelaspekt die Positionalität in ihren räumlichen Charakteristika vor, beruht auch Spinozas Affektlehre auf der Geometrie des Körpers – in beiden Fällen scheint eine weitere Besonderheit auf: Die Körper sind in dieser Darstellung ausschließlich in ihrer Beziehung zu anderen Körpern bestimmbar. Der Körper ist permanent bezogen auf die Welt und diese wirkt auf ihn. Genau genommen ist der Körper nichts als dieses Beziehungsgeflecht und die körperlichen Akte sind Ausdruck seines Vermögens sich in diesem Geflecht zu behaupten und zu erhalten; Plessner spricht vom Organismus als raumbehauptend, Spinoza von dem Streben des Körpers in seinem Sein zu verharren. Affekttheorie, Positionalität etc. bleiben somit einer Logik des Körpers verpflichtet, welche wiederum, und dies führt zurück zum Anfang dieser Zwischenansicht, mit der Theorie des Ausdrucks eng verwoben ist. Die Substanz und das Leben und mit ihnen der Mensch sind wesentlich expressiv – und diese Expressivität gilt es vom im Parallelismus/ Doppelaspekt gegebenen Körper ausgehend zu erschließen. Die Vermittlung des attributiven bzw. aspektiven Unterschieds hin zur übergreifenden Einheit, dem Unterschied des Unterschieds, ermöglicht dabei zum einen die Darstellung der substantiellen Einheit der Unterschiedenen, sowie die Einsicht in diese substantielle Einheit als unendliches Vermögen und dessen Verschränkung mit dem endlichen Körper. In dieser Verschränkung vollendet sich die Theorie des Ausdrucks, da der endliche Körper

---

<sup>85</sup> Denkbar wäre demgegenüber ein Ansatz, der einer zeitlichen Konstitution der Wirklichkeit den Vorzug gibt. Darin liegt ein idealistisches Moment, insofern spätestens seit Kant die Zeit die Form der inneren Anschauung ist.

das unendliche Vermögen zum Ausdruck bringt, dieses Vermögen aber nur im endlichen Körper und nicht jenseits desselben begriffen wird. Im Folgenden Abschnitt muss also sowohl die Theorie des Ausdrucks als auch die Vermittlung des Parallelismus bzw. Doppelaspekts nachgezeichnet werden. Der bisherigen Aufteilung weiter folgend, soll zunächst Spinozas Weg vom Körper als die den menschlichen Geist konstituierende Idee bis hin zur *scientia intuitiva* rekonstruiert werden. Kernstücke der Argumentation stellen dabei die Idee der Idee sowie der *conatus* dar. Mit ersterer ist die Abständigkeit des Menschen zu seinen körperlichen Affektionen bezeichnet, durch welche ihm die rationale und schließlich intuitive Erkenntnis möglich werden. Diese Abständigkeit bereitet der Selbstbestimmung, wie sie am Ende dieser Arbeit gefasst werden soll, den Boden. Ausgehend von der Idee der Idee wird der attributive Unterschied in der *scientia intuitiva* zur übergreifenden Einheit vermittelt. Diese übergreifende Einheit verweist auf den *conatus*, mit dem das Wesen der Einzeldinge ansprechbar wird – das Streben nach Seinserhalt drückt sich in den affektiven Akten der Vermögenssteigerung- oder minderung aus. Die Affekte können so bezogen werden auf ein Vermögen, welches sie zum Ausdruck bringen. Dieses Vermögen wiederum wird in der *scientia intuitiva* als dasjenige der Hervorbringung, welches im ersten Teil der *Ethik* genuin der Substanz zukam, begriffen. In der *scientia intuitiva* ergibt sich so aus der Theorie des Ausdrucks der Begriff des Menschen als Verschränkung des endlichen Körpers mit dem unendlichen Vermögen.

An diese Rekonstruktion wird sich der Versuch schließen, Plessners Figur der exzentrischen Positionalität im Ausgang vom Begriff der Grenze zu entwickeln. Über die Modale, die die Ausdrucksweisen des Lebendigen am Körper kategorial bestimmen, gilt es zu den Positionalitätsformen zu gelangen. Ist die Grenzrealisierung einerseits fundamentaler Ausdruck des Lebendigen am physischen Körper, andererseits grundlegende Vermittlung des aspektiven Unterschieds, dann verweisen auch in Plessners Denken die Theorie des Ausdrucks und die Vermittlung des Unterschieds hin zur übergreifenden Einheit aufeinander. Die Modale stellen daher auch die konkretere Beschreibung dieser Vermittlung dar, welche auf der Abständigkeit des Organismus zu seinem Körper beruht. Diese Abständigkeit erreicht im Menschen ihren Höhepunkt, insofern in der exzentrischen Positionalität ein qualitativer Sprung gegenüber den anderen Positionalitätsformen stattfindet, welcher dem Menschen die Gegebenheit des eigenen Erlebens ermöglicht, ihn aber zugleich ins Nichts stellt. Exzentrizität bezeichnet dieses Moment, in dem der Mensch sich gegenständlich wird und in diesem Wissen den aspektiven Unterschied zur übergreifenden Einheit vermittelt. Gegenständlich wird der Mensch sich aber, gemäß der Theorie des Ausdrucks, nur in den expressiven Akten seiner Existenz, sodass er darin von sich als Körper und zugleich als expressives Vermögen weiß und diese beiden Seiten als verschränkt begreift. Dieses Begreifen, das gilt es hier zu betonen, wird am Ende sich wesentlich als ein Sprung zeigen,

insofern darin Unvereinbares in einer Einheit begriffen ist, wie auch die *scientia intuitiva* Spinozas einen Sprung im Ausgang von der *ratio* darstellt. Damit ist der weitere Weg der vorliegenden Arbeit grob vorweggenommen. Aus dem Begriff des Menschen, der sich der Theorie des Ausdrucks und der Vermittlung des Unterschieds verdankt, soll im Abschluss die *Selbstbestimmte Unbestimmtheit* sich ergeben. Damit wird vor allem der Abständigkeit des Menschen zu sich, welche die Selbstbestimmung ermöglicht, sowie dem expressiven Vermögen, welches im Folgenden als unendliche, positive Unbestimmtheit begriffen ist, Rechnung getragen. Erst dadurch, dass der Mensch Abstand zu sich hat, nicht einfach er selbst ist, wird ihm der Akt der Bestimmung, indem er sich zu dem macht, was er schon ist, möglich. Dieses nicht-er-selbst-sein ist zugleich wesentlich Unbestimmtheit, weil dem Menschen nicht klar sein kann, was er vermag, bevor er dieses Vermögen zum Ausdruck gebracht hat. Es zeichnet sich jedoch eine aus der Theorie des Ausdrucks sich ergebende Gemeinsamkeit ab, die in den Exkursen zu Kant bereits kurz angesprochen wurde und die erst am Ende vollends expliziert werden kann: Der Gedanke der Immanenz ist nicht einfach so zu verstehen, dass die Substanz oder das Leben immanent zu deuten, d.h., in den konkreten Ausdrucksweisen zu suchen ist. Vielmehr ist auch die Theorie, die diese Ausdrucksweisen untersucht, immanent in dem Sinne, dass sie Ausdruck der Substanz und des Lebens ist. Die gedankliche Bewegung, die hier rekonstruiert werden muss, ist daher bereits als immanent-rückwendig und produktiv bezeichnet worden: Sie geht in ihren eigenen Ursprung zurück, der im Begriff des Menschen sich aufschließen wird. Dabei ist sie nicht bloß explizierend, sondern zugleich schaffend, und zwar als Ausdruck menschlichen Lebens, welches sich selbst seinem Wesen nach zu bestimmen sucht.<sup>86</sup>

Die Überlegung muss hier in dieser Vagheit verbleiben, um nicht der Entwicklung des Begriffs des Menschen vorzugreifen und eine gesicherte Beschreibung der *Selbstbestimmten Unbestimmtheit* auf seinem Grund zu verunmöglichen.

---

86 Die Formulierung dieser Bewegung ist von Misch in Bezug auf Diltheys Philosophie bereits vorweggenommen (vgl.: Misch 1967, S.87). Dies zu besprechen hat seinen Platz am Übergang des Begriffs des Menschen zur *Selbstbestimmten Unbestimmtheit*. In diesem Zuge kann der wesentliche Unterschied des vorliegenden Ansatzes, bei aller Nähe zur Lebensphilosophie, noch klarer herausgestellt werden.

## **5. Spinoza: Theorie des Ausdrucks und der Begriff des Menschen**

### **5.1. Vom Körper zum Menschen**

#### **5.1.1. Die Idee des Körpers**

Geht es nun darum, Spinozas Explikation des Körpers als philosophischen Gegenstand in Hinsicht auf die dritte Erkenntnisgattung zu beschreiben, dann wird um Auslassungen nicht herum zu kommen sein. Die Komplexität und Vielschichtigkeit der *Ethik* lässt keine geschlossene Rekonstruktion im Rahmen der vorliegenden Arbeit zu – es bleibt überdies fraglich, ob es notwendig ist, um den Zusammenhang von Körper und dritter Erkenntnisgattung zu begreifen, eine solche Rekonstruktion zu leisten. So ist der dritte Teil der *Ethik*, *Vom Ursprung und der Natur der Affekte*, in dem Spinoza sehr gründlich die Affekte in ihren Ursachen und Wirkungsweisen ausdifferenziert, von großer Bedeutung, aber nur insofern, als das zugrunde liegende Schema, nach dem Spinoza diese Affekte ordnet, in Betracht kommt, um bestimmte Aspekte, die auf die dritte Erkenntnisgattung hinweisen, zu verhandeln und überdies den *conatus* als essentielle Bestimmung des Menschen einzuführen. Die Einschränkung, die Spinoza am Beginn des zweiten Teils vornimmt, für ihn kämen nur einige der unendlich vielen möglichen Folgerungen aus dem Begriff der einen Substanz in Betracht, wird hier also zugespitzt auf die Frage, inwieweit aus dem bisher geschilderten sich die logische Struktur, die am Körper sich entfaltet, auf die Intuition hin denken lässt. Heißt es bei Spinoza, dass er sich anschickt, zu erörtern, was aus der „Essenz Gottes, d.h. des ewigen und unendlichen Seienden, notwendigerweise folgen mußte“, und zwar unter der Perspektive, dem nachzugehen, „was uns zu der Erkenntnis des menschlichen Geistes und seiner höchsten Glückseligkeit, gleichsam an der Hand, leiten kann“, dann wird diese Arbeit ihm darin nachfolgen und seine Argumentation zugleich insofern verkürzen, als dass sie konkrete Inhalte zu Gunsten formaler Struktur weglässt (E, S.99). Vorgreifend lässt sich folgender Aufbau ausmachen: Der Körper wird in der *Ethik* zunächst aus einer allgemeinen Erkenntnisperspektive in den Blick genommen, um ihn dann in seiner existentiellen Dimension in Verbindung mit dem Vermögen im Sinne der Hervorbringung bzw. des Ausdrucks bringen.

Relativ nüchtern lässt sich konstatieren, dass Spinoza, auch durch die Überschrift des zweiten Teils, „De Natura et Origine MENTIS – Von der Natur und dem Ursprung des GEISTES“, ankündigt, den menschlichen Geist zum Gegenstand der Reflexion machen zu wollen, aber sogleich in der ersten Definition auf den Körper zu sprechen kommt. Diese Bemerkung erhält mehr Gewicht im Ausblick auf die Besonderheiten der formalen Struktur des zweiten Teils: Auf den Lehrsatz 13 folgen eingeschobene Axiome, Hilfssätze und Definition, die ausgiebig Merkmale, Bewegungsgesetze etc. der Körper zu klären versuchen – als sei eben die Definition des

menschlichen Geistes in ihren Grundlagen wesentlich vom Körper her zu verstehen.<sup>87</sup> Ist diese, bis hierhin noch nicht belegte These, plausibel, dann kann die vorgeschlagene Lesart des ersten Teils der *Ethik*, aus dem ja nun laut Spinoza in logischer Konsequenz die Erörterungen des zweiten Teils über den Körper folgen sollen, nachträglich noch einmal bestätigt werden; folgt also aus der Definition Gottes die des Körpers, dann hat Spinoza mit der Definition Gottes die des Körpers vorbereitet.<sup>88 89</sup>

Die Genese und Wesensbestimmung des menschlichen Geistes hängt am Körper – jedenfalls hat der Abschluss des ersten Abschnitts dieser Arbeit zu Spinoza dies nahe gelegt. Geschlossen wurde mit dem Lehrsatz 13 des zweiten Teils: „Das Objekt der Idee, die den menschlichen Geist ausmacht, ist der Körper, d.h. ein bestimmter wirklich existierender Modus von Ausdehnung und nichts anderes“ (E, S.125). Es scheint ratsam, die folgenden Überlegungen um genau diesen Lehrsatz zu gruppieren. Gemäß des besprochenen Parallelismus kann so das Verhältnis von Geist und Körper näher untersucht werden. Auch im zweiten Teil stehen die Definitionen und Axiome, die Spinoza den Lehrsätzen voran schickt jedem Lektüreversuch recht hermetisch gegenüber, sodass Rück- und Vorgriffe ein tieferes Verständnis ihrer Bedeutung erst möglich machen. Die erste Definition bezieht den Körper auf Gottes Essenz, deren geregelter Ausdruck er sein soll – insofern sie als ausgedehntes Ding angesehen wird: „Unter Körper verstehe ich einen Modus, der Gottes Essenz, insofern sie als ein ausgedehntes Ding angesehen wird, auf bestimmte und geregelte Weise ausdrückt [...]“ (E, S.99). Diese Definition kann vorerst als Spezifikation des von Spinoza genannten Folgesatzes verstanden sein, der zuvor bereits erklärt und mit dem die Rolle des Körpers andeutungsweise zur Sprache gebracht wurde. Nun ist der Körper derjenige Modus, der Gottes Essenz, wenn sie unter dem Attribut der Ausdehnung angesehen wird, ausdrückt. Der Begriff der Essenz wurde bereits erörtert, erfährt aber bald ebenfalls eine Konkretisierung. In Erinnerung an die früheren Erklärung

---

87 Dies bestätigt Bartuschat, wenn auch nicht in dem Umfang, der hier vorgeschlagen ist: „Über die Physik der Körper gewinnt Spinoza Elemente, die den endlichen menschlichen Geist in einer bestimmten Hinsicht auszeichnen, nämlich nicht nur Idee zu sein, sondern aus einer Vielheit von Ideen zu bestehen“ (Bartuschat 1992, S.91). Und dann nochmal in einem späteren Aufsatz: „Die erste grundlegende Bestimmung des endlichen menschlichen Geistes, die Spinoza nie aufgibt, ist die, Idee eines wirklichen existierenden Einzeldinges zu sein [...], das der menschliche Körper im Kontext von anderen, ihn umgebenden Körpern ist“ (Bartuschat 2012, S.192).

88 Diese Überlegung scheint trivial zu sein, insofern natürlich gemäß der spinozanischen Definition Gottes ohnehin alles aus ihm folgen muss. Aber vor dem Hintergrund dessen, dass Spinoza über den Geist zu sprechen sich vornimmt und sogleich den Körper als Ausgangspunkt für die weiteren Betrachtungen nimmt, wird die in dieser Arbeit vorgeschlagene Interpretation plausibler. Spinoza ging es von Anfang auch und im Besonderen um den Körper als philosophischen Gegenstand.

89 Mit der hier vorgeschlagenen Interpretation, dass sich im ersten Teil der *Ethik* ihr letzter Teil vorbereitet, werden bestimmte Schwierigkeiten vermieden, die andere Zugänge nicht zu lösen vermögen: So ist es nicht unüblich, wie bereits angedeutet wurde, dass der erste Teil der *Ethik* als uneinholbare, ontologische Voraussetzung gelesen wird und der letzte Teil diesem als utopische Konstruktion idealer Erkenntnis gegenübersteht.

Martin Saar spricht von einer Ontologie und einem ultrarationalistischen Erkenntnisideal. Bartuschat trennt z.B. die Teile II-V vom Teil I (vgl.: Saar 2013, S.92; Bartuschat 1992, S.2). Und dennoch, dies gilt es hervorzuheben, geht für ihn mit einer bestimmten Konzeption Gottes eine bestimmte Vorstellung des menschlichen Erkennens einher (vgl.: Bartuschat 1992 S.107-108).

gilt es jedoch zunächst festzuhalten, dass sich parallel zur entsprechenden Ordnung der Körper die Ideen in Gott finden lassen, die den menschlichen Geist ausmachen und sich auf den Körper als ihr Objekt beziehen. Nimmt man dies als formale Struktur ernst, wird sofort klar, dass es Spinoza um eine Theorie der Erkenntnis geht, die den direkten Zugriff des Geistes auf die Dinge in doppelter Weise unterbricht: Der Geist ist eine Idee des Körpers, diese wiederum ist, das zeigt sich in der Demonstration des 13. Lehrsatzes, Ausdruck der Affektion des Körpers durch ein anderes ausgedehntes Einzelding. Und dennoch spricht Spinoza von der Vereinigung von Geist und Körper, die vor dem Hintergrund des Parallelismus zunächst noch als problematisch aufscheint (vgl.: E, S.125). Um nicht allzu schnell vorwärts zu springen, da Spinoza im Anschluss an diesen Lehrsatz die Axiomatik des Körpers weiter entfaltet, müssen noch einige Punkte der anfänglichen Definition und Axiome hervorgehoben sowie die sie erörternden Lehrsätze 1-12 z.T. expliziert werden.

Spinoza hält also ausdrücklich in Lehrsatz 7 des zweiten Teils fest: „Die Ordnung und Verknüpfung von Ideen ist dieselbe wie die Ordnung und Verknüpfung von Dingen“ (E, S.109). Vijay Mascarenhas nennt diese Proposition in seinem Aufsatz *Consciousness, representation, thought and extension: An interpretation of monistic parallelism in the philosophy of Baruch Spinoza* „the clearest statement of Spinoza's parallelism“ (Mascarenhas 2004, S.93). Da wir, gemäß Axiom 5 dieses Teils, „andere Einzeldinge als Körper und Modi des Denkens“ nicht empfinden und wahrnehmen, wird hier evident, dass sich die Erkenntnislehre Spinoza in genau dieser Verkettung von Ideen und Dingen erschöpfen muss bzw. sich aus diesem Theorem entfalten wird (E, S.103). Der besprochene Parallelismus scheint hier erneut auf – Spinoza antwortet in der Scholie zum 7. Lehrsatz bereits darauf. Zwar wurde im ersten Abschnitt zu Spinoza schon angedeutet, dass die Lösung im Immanenzgedanken, sowie der dritten Erkenntnisgattung liegt, doch muss dies noch im Zuge der Affekt- und Erkenntnistheorie konkreter ausbuchstabiert werden. Es wird durch das Axiom 4 klarer, dass die Körper-Geist-Beziehung keine inhaltsleere ist – und das scheint von großem Gewicht. Dieses Axiom besagt, dass wir einen Körper empfinden, „der auf vielfache Weise affiziert wird“ (E, S.103). Es gibt also keinen Körper, der nicht schon affiziert ist, wenn er empfunden wird. Descartes Versuch, das cogito von der Welt der ausgedehnten Dinge zu trennen, kann erneut exemplarisch als Gegenentwurf zur spinozanischen Theorie genommen werden, insofern cartesianisch gedacht, das cogito selbstsuffizient von der Welt abgeschnitten diese in ihrer Existenz leugnen kann. Im Ausgang vom Körper wird die Vorstellung einer Trennung von Ich und Welt unplausibel. Für Spinoza ist der Körper notwendig bezogen auf andere Körper, indem er nur als affizierter denkbar und darin schon immer über sich hinaus verwiesen ist, auf die endlose Ursache-Wirkungsfolge der immanenten Substanz. Körper und Affektion müssen also zusammen gedacht werden. Vorgreifend kann der Lehrsatz 19 des zweiten Teils herangezogen werden, um



diesen Zusammenhang zu verstehen: „Der menschliche Geist erkennt den menschlichen Körper selbst und weiß um dessen Existenz lediglich durch Ideen der Affektionen, mit denen der Körper affiziert wird“ (E, S.151).<sup>90</sup> Bevor genau dieses Verhältnis näher untersucht wird, um daraus die verschiedenen Formen der Erkenntnis, die Spinoza im Laufe der *Ethik* entfaltet, abzuleiten, kann die grundsätzliche Bedeutung der Feststellung, dass der Körper schon immer bezogen auf andere und am Ende bezogen auf die Substanz zu denken ist, hervorgehoben werden; denn: Soll der Körper weiter als Gegenstand expliziert werden, damit eine Annäherung Spinozas und Plessner möglich wird, dann geht dies nur mit Blick auf dessen Beziehung zur immanenten Substanz. Und diese, das ist die Idee dieser Arbeit, wird nur plausibel, wenn sie bezogen ist auf die formale Struktur einer Erkenntnis derselben in der Intuition, aus der letztlich der Begriff des Menschen sich ergeben wird. Dies zu zeigen gelingt wiederum nur, wenn man von der Theorie der Affekte herkommend die spinozanische Erkenntnislehre zu begreifen versucht. Um aber zunächst das Verhältnis von Körper und Welt näher zu erläutern, lohnt sich ein Rückgriff auf Deleuzes Idee des Immanenzplans. Unabhängig von den möglichen Unterschieden der vorliegenden Arbeit zu denen Deleuzes, hat er eine Interpretation Spinozas angestrebt, die insofern interessant ist, als dass sie auf radikalste Weise den Immanenzgedanken auszubuchstabieren versucht hat. Was dies im Kontext des Beginns des zweiten Teils der *Ethik* bedeutet, soll nun erläutert werden.

Nachdem Spinoza den Körper als Gegenstand im zweiten Teil einführt, erklärt er bemerkenswerter Weise noch einmal, was er unter Essenz versteht, obwohl dieser Begriff durchaus, wie bereits hervorgehoben wurde, schon im ersten Teil der *Ethik* eine wichtige Rolle eingenommen hat. Essenz ist hier nun dasjenige, ohne „das das Ding weder sein noch begriffen werden kann, und das seinerseits ohne das Ding weder sein noch begriffen werden kann“ (E, S.99). Dies eröffnet eine weitere Perspektive auf diverse Aspekte, die zuvor im Zusammenhang mit der Essenz besprochen wurden: Wenn Gottes Macht seine Essenz ist, dann kann Gott, gemäß des von Spinoza vorgebrachten Umkehrschlusses, nicht begriffen werden, ohne diese Essenz, die wiederum von den Einzeldingen ausgedrückt werden muss. In dieser zunächst recht simplen Anmerkung zeichnet sich eine relativ wichtige Struktur ab: Der Begriff Gottes, der zusammenfällt mit seinem Sein, wird gebildet über den Ausdruck Gottes in den Einzeldingen – von diesen aus muss Gott notwendig als expressiv, also Vermögen zur Expression begriffen sein. Arno Böhler hat in seinem Aufsatz *Deleuze in Spinoza – Spinoza in Deleuze* auf dieses Moment, wenn auch in der Interpretation des Verhältnisses von Deleuze zu Spinoza, aufmerksam gemacht. Bekannterweise denkt Deleuze

---

90 „Versinnbildlicht man die Körperaffektionen als "Körpereindrücke", dann lassen sich einige schwierige Gedanken Spinozas einfacher verstehen. So kann man sich leichter vorstellen, dass der Geist nicht etwa deshalb Ideen hat, weil er die Idee des Körpers ist, sondern weil er erst dann über Informationen verfügt, wenn Körpereindrücke entstehen, und d.h., wenn der "informationsspeichernde Mechanismus" angesprochen wird“ (Schrijvers 1989, S.53).

Spinoza vor dem Hintergrund einer Radikalität der Immanenz in Richtung einer Theorie des Ausdrucks: „Weil Immanenz nur im Zuge des Lebens eines Lebens stattfindet, sie also nur im Ereignis eines Lebens selbst ausdrücklich wird, daher lässt sie sich für Deleuze niemals vor dem Leben eines konkreten Lebens in ihrer Eigenheit und Eignung bestimmen“ (Böhler 2012, S.169-170). Selbstverständlich folgt er darin Deleuze und dessen Idee eines gemeinsamen Immanenzplans, dessen Teil und Ausdruck jeder einzelne Modus ist (vgl.: Deleuze 1988, S.159). Die, bei aller Vorsicht, dialektische Struktur dieser Argumentation tritt zu Tage, wenn man sich klar macht, dass die Einzeldinge nicht ohne Gott, den Immanenzplan, begriffen werden können. Für Deleuze ist nicht die Substanz, sondern die Immanenz der zentrale Begriff, den freizulegen es für eine Spinozainterpretation gilt – und diese Immanenz verläuft nach einem Plan „im geometrischen Sinn, Schnitt, Überschneidung, Diagramm“ (Deleuze 1988, S.159). Martin Saar hält daran anknüpfend fest:

„Es hat keinen Sinn, von einem der irdischen Natur gegenüberstehenden göttlichen Wesen zu sprechen, denn jedes Element der Welt ist Teil des Göttlichen. Diese radikale Enttranszendentalisierung des Gottesbegriffs bedeutet seine Überführung in einen rein philosophischen Begriff, der bloße Immanenzverhältnisse beschreibt“ (Saar 2013: S.85).

Nicht umsonst wiederholt Spinoza in der Scholie zur dritten Proposition, in der er über die Essenz Gottes schreibt, von ihr sowie von allem, was aus ihr folgt, gebe es eine Idee in Gott, nochmals seine Kritik an der theologischen Vorstellung, Gott habe einen freien Willen (vgl.: E, S.105). Ergänzend bemerkt Spinoza, dass Gott mit „derselben Notwendigkeit handelt, mit der er sich selbst erfaßt; d.h., gerade so, wie aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur folgt (wie alle übereinstimmend versichern), daß Gott sich selbst erfaßt, folgt mit ebendieser Notwendigkeit, daß Gott unendlich vieles auf unendlich viele Weisen tut“ (E, S.105). Und in Verweis auf den Lehrsatz 34 des ersten Teils, der obig bereits Erwähnung fand, fügt Spinoza hinzu, er habe gezeigt, „daß Gottes Macht nichts als Gottes sich betätigende Essenz ist“ – sie besteht eben genau nicht in der freien Entscheidung, bestimmte Dinge zu tun oder nicht zu tun (E, S.105). Vielmehr geht es darum, die geometrische Struktur, in der sich alle Dinge, inklusive Gott/der Substanz, zueinander verhalten, zu begreifen und entlang einer Theorie des Ausdrucks aufzuschlüsseln. Gilt dabei, wie gezeigt wurde, dass es für Spinoza keine Zwecke, keine Fehler, keinen Vorzug des cogitos vor dem Körper gibt, dann wird klar, dass keine Hierarchie, kein Wille Gottes zur Legitimation einer philosophischen Untersuchung herangezogen werden kann. Alles in der Welt ist gleichermaßen Gegenstand der Philosophie, die nach den im ersten Teil der *Ethik* dargestellten Gesetzmäßigkeiten

auf das Begreifen eben dieser Welt als Ausdruck der Substanz drängt. Ist der Ansatzpunkt, nach der vorgeschlagenen Interpretation, nun der Körper, dann wird vor dem Hintergrund dieser kurzen Erörterung klarer, dass der theoretische Vorteil, den diese Entscheidung gewährt, darin liegt, dass der Körper nicht herausgelöst aus der Welt oder etwa vor der Welt begriffen werden kann. Jeder Körper ist schon immer affiziert von anderen und kann nur so empfunden werden, dass er in der endlosen Reihe einander verursachender Modi mit diesen in Verbindung steht und vermittelt durch sie, orientiert am Gedanken der Immanenz, auf die Substanz hin zu denken ist. Und so führen die Propositionen 11 und 12 augenscheinlich eben jenen Gedanken eines Körpers ein, dessen Idee über sich hinausweist, und bilden zusammen mit der bereits zitierten Proposition 13 den Ausgangspunkt für die weitere Untersuchung. Lehrsatz 11 lautet: „Das erste, was das wirkliche Sein des menschlichen Geistes ausmacht, ist nichts anderes als die Idee eines wirklich existierenden Einzeldinges“ (E S.121). In der Demonstration dieser Proposition betont Spinoza zwei wichtige Aspekte in Bezug auf die Konstitution des menschlichen Geistes, und zwar: Dass diese Idee allen anderen Modi des Geistes vorangehen muss, die er im Axiom 4 des zweiten Teils u.a. als Liebe und Begierde bezeichnet, und dass sie die Idee eines wirklichen Einzeldinges und nicht etwa eines unendlichen Dinges sein muss. Bereits hier kündigt sich die Verknüpfung des Geistes zum Körper, wie sie dann im Lehrsatz 13 bekräftigt wird, an. Zwar ist der Geist zunächst definiert durch die Idee eines Einzeldinges, doch, das hat bereits der erste Teil der *Ethik* klar gemacht, ist dieses Einzelding in irgendeiner Weise verbunden mit der einen Substanz, sodass auch die Idee dieses Einzeldinges in Verbindung zur Substanz stehen muss. Im Corollarium, das sich an die Demonstration anschließt, erläutert Spinoza diesen Sachverhalt:

„Hieraus folgt, daß der menschliche Geist ein Teil von Gottes unendlichem Verstand ist. Wenn wir daher sagen, der menschliche Geist nimmt dieses oder jenes wahr, so sagen wir nichts anderes, als daß Gott, nicht insofern er unendlich ist, sondern insofern er durch die Natur des menschlichen Geistes erklärt wird, d.h. insofern er die Essenz des menschlichen Geistes ausmacht, diese oder jene Idee hat“ (E, S.121-123).

Die Intuition, die Spinoza ans Ende der *Ethik* stellt, scheint an dieser Stelle bereits auf, da ihre Möglichkeit ja gerade in der Immanenz des menschlichen Geistes in Gott zu suchen ist, sowie eben in der umgekehrten Feststellung, dass Gottes unendlicher Verstand erklärt werden kann durch den endlichen Geist des Menschen. Es scheint an dieser Stelle bereits das erste Mal klarer zu werden, warum der erste Teil der *Ethik*, wenn er denn im Kontext des Gesamtwerks gelesen wird, nicht zwingend als Ontologie verstanden werden muss. So gibt Bartuschat, obwohl er den Beginn der

*Ethik* durchaus ontologisch deutet, zu bedenken:

„Es ist ein Grundprinzip, unter dem er [Spinoza (Anm. JH)] es [das Werk (Anm. JH)] organisiert hat und das dem Werk eine innere Konsistenz verleiht, ein Grundprinzip, das zweifach gegliedert ist und sich unter die beiden Sätze bringen lässt: "Alles ist intelligibel" und "Das gelingende menschliche Leben ist ein solches, das dieser Intelligibilität verpflichtet ist". Im Dienst dieses grundlegenden Konzepts steht das Konzept Gottes, mit dem die "Ethik" unvermittelt beginnt und das an deren Ende sich als das erweist, in dem der Mensch, wenn er sich an ihm orientiert, sein höchstes Glück findet.“ (E, S.VIII)

Gott ist diejenige Intelligibilität, die sich durch den Menschen selbst anschaut – eine in sich unterschiedene Einheit; und zugleich ist der Mensch derjenige, der in Gott auf sich zurückschaut. Der Begriff des Menschen ist diese Verschränkung von Endlichkeit und Unendlichkeit. Dem dieser Einheit zugrunde liegenden Unterschied kann weiter nachgegangen werden, wenn der Parallelismus, der zu Beginn dieses Abschnitts nochmals zur Sprache kam, aufgegriffen wird. Bevor dies geschieht und ein Bogen geschlagen wird vom Lehrsatz 7, der eben diesen Parallelismus relativ klar benennt, zu Lehrsatz 13, der den Diskurs über die Axiomatik des Körper einleitet, sei die 12. Proposition herangezogen, um einerseits die Verwobenheit von Körper und Geist im Denken Spinozas zu betonen, andererseits in Verbindung mit Lehrsatz 11 diese Verwobenheit noch einmal klarer auf die Intuition hin zu denken:

„Was auch immer in dem Objekt der Idee, die den menschlichen Geist ausmacht, sich ereignet, muß von dem menschlichen Geist aus wahrgenommen werden; anders formuliert, davon wird es notwendigerweise eine Idee in dem Geist geben. D.h.: Wenn das Objekt der Idee, die den menschlichen Geist ausmacht, ein Körper ist, dann wird in diesem Körper sich nichts ereignen können, was von dem Geist nicht wahrgenommen wird“ (E, S.123).

Analog dazu gibt es keinen körperlichen Zustand oder Affekt, von dem nicht in Gottes Verstand eine Idee existiert. Zu partizipieren an Gottes Verstand, intuitiv einzusehen, heißt dann eben, jeden körperlichen Zustand auf seine Ursachen hin zu erkennen. Das ist die vorerst formalistisch anmutende Forderung der Erkenntnistheorie Spinozas. In dieser Sentenz ist zweierlei enthalten: Alle Affektionen sind adäquat zu erkennen, also auf ihre Ursache hin zu erkennen. Und: Diese Ursache ist prinzipiell erkennbar. Schon in seiner ersten Schrift *Descartes Prinzipien der Philosophie in geometrischer Weise dargestellt* kritisiert Spinoza Descartes dafür, dass dieser annimmt, es gäbe

Sachverhalte, die die Fassungskraft des Verstandes übersteigen (vgl.: DPP, S.XIV). Demgemäß erscheint aber auch der Formalismus der Erkenntnistheorie an dieser Stelle als nicht bloß äußerlicher, so als würde hier das Ideal eines unendlichen Verstandes angenommen, dem dann ein endlicher Verstand nachzueifern hätte. Es kommt vielmehr darauf an endlichen und unendlichen Verstand als verschränkt vorzustellen und nur in ihrer notwendigen, wechselseitigen Bezogenheit als verwirklicht zu nehmen. Diese Forderung wird freilich erst am Ende der *Ethik* eingelöst – gerade ihr zweiter Teil wird sich als abstrakte Erkenntnistheorie erweisen, die dennoch in ihrem Ansatz auf den endlichen Körper verweist.

### 5.1.2. Die Idee der Idee: Vom Parallelismus zur Selbstbezüglichkeit des Denkens

Die Vereinigung von Körper und Geist<sup>91 92</sup>, wie Spinoza sie in der Scholie zur 7. Proposition erwähnt und in derjenigen zur Proposition 13 erneut aufgreift, scheint nach wie vor problematisch. In Rekurs auf die jüdische Tradition heißt es (und das ist das erste mal, dass Spinoza dezidiert von der Vereinigung von Körper und Geist spricht):

---

91 Michael Pauen hat sich in seinem Aufsatz *Vorläufer der Identitätstheorie? Über das Verhältnis Spinozas zu neueren Varianten des Monismus* der Frage gewidmet, inwieweit Spinoza bereits bestimmte Theoreme derjenigen Philosophie vorgreifend entwickelt hat, die in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts wesentlich davon ausging, „dass bestimmte Typen mentaler Phänomene [...] identisch sind mit Typen neuronaler Phänomene [...]“ (Pauen 1998, S.36). Er kommt dabei zu dem Schluss, dass die „in der Forschung verbreitete Annahme, Spinoza vertrete eine identitätstheoretische Position“ einige Fragen offen lasse (Pauen 1998, S.52). Dabei scheint, trotz der Richtigkeit der Überlegung, das Argument, das Pauen im Kern anführt, nicht vereinbar mit der vorliegenden Arbeit: „Spinozas Theorie steht mit ihrer Annahme eines unendlichen Intellekts und den hieraus folgenden panpsychistischen bzw. panvitalistischen Annahmen im Widerspruch zu heutigen materialistischen Theorien; zudem stützen sich seine Aussagen über den Zusammenhang von Leib und Seele nicht auf empirische Erkenntnisse, sondern werden aus metaphysischen Prämissen abgeleitet“ (Pauen 1998, S.52-53). Nichts liegt dieser Arbeit ferner, als die Behauptung, Spinoza betreibe Metaphysik, sowie Panpsychismus und Panvitalismus – dies ließe sich nur behaupten, wenn der Zusammenhang von Sein und Denken verkannt wird. Nicht ist es so, dass es da eine Substanz gibt und dann das Denken über sie, also eine Natur und ihren Begriff – beide Seiten sind ein und dasselbe, wie sie eben auch unterschieden sind. Und hinter dieser Überlegung steht der durch und durch rationale, unmetaphysische Gedanke, dass es kein Jenseits gibt, und dass dem Menschen auf dieser Welt alles erklärbar ist.

92 Wolfgang Bartuschat reagiert in einer Fußnote auf die Identitätsthese zum Parallelismus Spinozas und klassifiziert diese als unzureichend, um die Erkenntnistheorie Spinozas sinnvoll zu erklären (vgl.: Bartuschat 1992, S.107).

„Dann [wenn die ausgedehnte und die denkende Substanz ein und dieselbe sind (Anm. JH.)] gilt auch, daß ein Modus von Ausdehnung und die Idee dieses Modus ein und dasselbe Ding sind, aber in zwei Weisen ausgedrückt. Das scheinen einige Hebräer, gleichsam durch Nebel, gesehen zu haben wenn sie dafürhalten Gott, Gottes Verstand und die von ihm eingesehenen Dinge seien ein und dasselbe. Zum Beispiel sind ein in der Natur existierender Kreis und die Idee dieses existierenden Kreises, die ebenfalls in Gott ist, ein und dasselbe Ding, das sich durch verschiedene Attribute erklären lässt“ (E, S.111).

Damit ist nochmals dem Konkreten verliehen, was am ersten Teil der *Ethik* heraus gearbeitet wurde: Alles unterliegt der gleichen Gesetzmäßigkeit, alles ist immanent und so ist jedes Ding nur ein Modus der sich ausdrückenden Gesetzmäßigkeit, mithin der einen Substanz. Es ist beinahe unmöglich diese Idee zu verstehen, wenn die dritte Erkenntnisgattung nicht einbezogen wird, insofern nicht klar sein kann, inwiefern der Parallelismus bereits auf eine Einheit verweist. Ihm liegt, wie erwähnt, die Idee des Schnitts der Parallelen in der Unendlichkeit zugrunde. Michael Schrijvers hat dies, wenn auch vor einem anderen Hintergrund in seiner Monographie *Spinozas Affektenlehre* relativ klar benannt, in dem er die Frage stellt, warum Spinoza sich die Mühe mache, den Umweg des Parallelismus der beiden Attribute zu gehen, anstatt von Anfang an eine in sich ungebrochene Einheit anzunehmen. Seine Antwort ist eine doppelte: Zum einen ginge es Spinoza am Anfang der *Ethik* um eine Darstellung der internen Logik des Begriffs Gottes – „Gott als eine Substanz mit unendlichen vielen Attributen“ –; zum anderen „stellt sich der angebliche "Umweg" als kürzester Weg heraus, wenn man ihn als eine methodische Radikalisierung der Vielheitsthese betrachtet, deren endgültige Widerlegung zur Gewinnung und strategischen Verstärkung der monistischen Position der All-Einheit führt“ (Schrijvers 1989, S.13). Vorerst ist ein jedes Ding je nach Attribut denkend oder ausgedehnt, aber aufgrund dessen, dass es notwendig in Gott ist, als ein Ding zu verstehen, dass vor allem in Ausweis der Perspektivität dieser Ansicht entweder ausgedehnt oder gedacht begriffen werden muss. Und so bemerkt Bartuschat:

„Was Spinoza in Wirklichkeit zeigt [und zwar insbesondere im zweiten Teil (Anm. d. JH.)], ist, daß zwischen der Abfolge der Modi aus dem jeweiligen Attribut, welchem auch immer, und der Abfolge der Ideen, die Modi des Attributes Denken sind, eine Korrespondenz besteht, die durch die zwar attributiv gegliederte, aber doch *eine* potentia Gottes verbürgt ist und die es erlaubt, Form und Vorgestelltsein eines Dinges als eine ungebrochene Selbigkeit zu verstehen“ (Bartuschat 1992, S.77).

Und war nun die Rede davon, dass jede Idee als Modus bereits auf Gott verweist, dann bestätigt sich dies für Bartuschat im Zusammenhang von endlichem und unendlichem Verstand, die sich, bei aller Vorsicht in der Verwendung des Vokabulars, nicht qualitativ sondern quantitativ unterscheiden:

„Was für den unendlichen Modus gilt, sofern er Idee ist, gilt in einer Hinsicht auch für den endlichen Modus, sofern er Idee ist, die unberührt bleibt von der Differenz zwischen Unendlichkeit und Endlichkeit. Unterscheiden sich unendlicher und endlicher Verstand hinsichtlich des Umfangs, so ist beiden doch gemeinsam, daß sie in ihrem Erkennen bei einem vom Verstand verschiedenen sind, das nicht unter dem Attribut Denken steht“ (Bartuschat 1992, S.79).<sup>93</sup>

Bartuschat schneidet damit zwei für die vorliegende Arbeit wesentliche Punkte an, die hier neu interpretiert werden sollen: Gott als unendliches Vermögen vorzustellen und den Begriff des Menschen als Verschränkung dieses unendlichen Vermögens mit der Endlichkeit zu deuten, wobei der Modus als Ausdruck in seiner attributiven Gliederung als Einheit nur recht verstanden werden kann, wenn er auf das unendliche Vermögen bezogen wird. Letzteres wird in dieser Arbeit als die Vermittlung des attributiven Unterschieds in Richtung einer übergreifenden Einheit verstanden. Dieser Vermittlung soll im Folgenden weiter nachgegangen werden.

Das Verhältnis von Körper und Geist kann also in Bezug auf die Substanz als attributiv gegliederte Einheit gedacht werden<sup>94</sup> – und dies noch vor jeder erkenntnistheoretischen Debatte über ihre weitere relative Bestimmung, wenngleich diese dabei nicht aus dem Blick geraten kann. Spinoza gibt, dies wurde bereits erwähnt, darüber Auskunft in der Demonstration, dem Corollarium und der Scholie zur Proposition 13 des zweiten Teils. Die dort gesetzte Einheit von Körper und Geist, die schon vorwegnehmend auf Grundlage des Parallelismus näher beschrieben wurde, erfährt eine weitergehende Klassifikation in Bezug auf eine der Philosophie Spinozas inhärente Anthropologie. Dies geschieht, indem ein Spezifikum des Menschen hervorgehoben wird, sodass bei aller Konsequenz des Parallelismus und der daraus resultierenden Gemeinsamkeit aller Einzeldinge sowohl Idee als auch Körper zu sein, seine Besonderheit gegenüber anderen endlichen Einzeldingen hervorgehoben wird. Die Demonstration dient Spinoza einerseits zur logischen Ableitung der These,

---

93 Wolfgang Bartuschat bespricht sehr ausführlich die Verhältnisse von Idee, Verstand, Erkennen, Endlichkeit und Unendlichkeit hinführend zu einer Bestimmung der Beziehung von Mensch und Gott in der *Ethik* unter spezifisch anthropologischen Gesichtspunkten (vgl.: Bartuschat 1992).

94 Schrijvers bestätigt dies, indem er schreibt: „Sofern die Attribute freilich keine reziproke Tätigkeit ausüben und sich dementsprechend in vollkommen selbstgenügsamer Weise verhalten, tun sie dies nicht aufgrund eines selbständigen Kausalitätsprinzips. Vielmehr gilt im Gegenteil, dass sie aufgrund jener substantiellen Identität beharren, in der sie als selbstgenügsamer Ausdruck einer "einmaligen" Ursache gemeinsam existieren“ (Schrijvers 1989, S.17).

das Objekt der Idee, die den menschlichen Geist konstituiert, sei der Körper, dadurch, dass der menschliche Geist eben Ideen der körperlichen Affekte hat. Andererseits ergibt sich daraus eine Differenz zwischen der Idee des menschlichen Körpers und anderen Ideen, die Spinoza in der Scholie dann näher erörtert. Vorerst gibt er im Corollarium die anthropologische Konsequenz des Parallelismus an, und zwar dass der Mensch aus einem Körper und einem Geist besteht – dies ist mit der Scholie in Hinsicht auf die göttliche Substanz legitimiert, da Körper und Geist, Ausdehnung und Denken, für Spinoza zwei Möglichkeiten sind, Gott und damit sämtliche Einzeldinge zu begreifen. Die Begründungsstruktur, mit der zunächst die Nähe des Menschen zu anderen Modi aufgezeigt wird, beruft sich auf genau diesen Zusammenhang, der aber bereits auf eine Differenz verweist. Ist es richtig, dass alle Dinge gleichermaßen Modi der Substanz sind und somit von ihren Körpern Ideen in Gottes Verstand existieren und sie in diesem Sinne ausnahmslos „beseelt“<sup>95</sup> sind, gibt Bartuschat eine überzeugende Erklärung, warum mit dieser Einsicht nicht allzu viel gewonnen sein kann:

„Zu sagen, daß die Dinge darin übereinstimmen, daß sie Modi sind, sagt gerade nicht, daß *sie* übereinstimmen (vgl. IV, prop. 32), weil damit kein internes qualifizierendes Merkmal genannt ist. Endlich zu sein, nicht kraft der Notwendigkeit seiner Natur zu existieren oder von der Kraft äußerer Ursachen unbestimmt übertroffen zu werden (d.h. im Falle der corpora, sich nicht aus sich heraus zu bewegen, sondern immer zur Bewegung gebracht zu werden), das sind in Wahrheit keine gemeinsamen Bestimmungen von Singulärem (die Anmerkung zum Beweis von IV, prop. 32 hebt das hervor). Es sind negative Bestimmungen, die das Seiende nicht an ihm selbst charakterisieren, weil sie keine essentielle Bestimmung des einzelnen enthalten [...]“ (Bartuschat 1992, S.93).

Damit ist die Beziehung der Modi zueinander logisch als äußerliche charakterisiert, die auf dieser Stufe noch einer internen Gemeinsamkeit entbehrt. Die interne Gemeinsamkeit muss allererst in einer Einsicht freigelegt werden. Diese Einsicht wiederum bedarf einer Legitimation, die zu leisten die Aufgabe einer Erkenntnistheorie wäre, die den Immanenzgedanken aufgreift und zugleich einen Unterschied setzt innerhalb der körperlich-geistigen Einheit, die sonst zu einer Identitätstheorie verkommen würde. Gegenüber der körperlichen Endlichkeit steht weiterhin noch das unendliche Vermögen, mit dem dieses im Begriff des Menschen verschränkt werden soll.

---

95 An dieser Stelle verändert Spinoza augenscheinlich sein Vokabular, um zu plausibilisieren, warum kein Unterschied zwischen Belebtem und Unbelebtem, Menschlichem und nicht Menschlichem besteht, was ihre Zugehörigkeit zu den zwei Attributen Denken und Ausdehnung angeht. Möglicherweise gerät er hier in problematische, panpsychistische Fahrwasser, die zu umschiffen ihm letztlich nur gelingt, indem er den Parallelismus im Weiteren anthropologisch zuspitzt.



Micheal Della Rocca hat den Anlauf gemacht mittels einer radikalisierten Formel, die zunächst mit der Konzeption Bartuschats zu kontrastieren scheint, den Themenkomplex des Körper-Geist Verhältnisses bei Spinoza zu beschreiben. Will Bartuschat unter Umständen sogar auf ähnliches wie Della Rocca hinaus, so tritt er dabei, das wird sich gleich zeigen, in Differenz zu dessen Vorschlag, der hier nun zitiert sein soll: „So [...] my mind can only be God's idea of my body“ (Della Rocca 2008, S.106). Della Rocca versucht damit das Problem des Parallelismus sowie der Beziehung zwischen endlichem und Gottes Verstand zu lösen.<sup>96</sup> Gezeigt wurde, dass der menschliche Geist konstituiert wird durch die Idee des Körpers. Diese wiederum verweist auf Gottes unendlichen Verstand, in dem sie notwendig vorhanden sein muss. Mit Bartuschats Interpretation erfährt diese Struktur eine Ausdifferenzierung. Für ihn ist die Konzeption Gottes relevant für die Erkenntnistheorie Spinozas<sup>97</sup>, d.h. es kommt wesentlich auf die Beziehung des menschlichen Geistes zu Gott an – diese Relation hat ihren klarsten Ausdruck in der Intuition. Um diese plausibel zu machen, weist Bartuschat darauf hin, dass ohne Zweifel keine Erkenntnis des Geistes (im doppelten Sinne) ohne den Körper möglich ist, da die Ideen sich wesentlich auf diesen beziehen. Aber, wie zu zeigen sein wird, gibt es Ideen dieser Ideen, und diese sind für Bartuschat die Möglichkeit einer Selbstbeziehung, die den Geist vom Körper abhebt, und den Menschen darin gegenüber anderen endlichen Einzeldingen auszeichnet:

„Für den Menschen ist die Idee der Idee immer die der Idee des Körpers und nur als solche, d.h. *im* Bezug auf das Objekt, kann sie in einem Selbstbezug betrachtet werden, darin nämlich, daß sie ein *modus cogitandi* ist, der sein Sein nicht dem Objekt verdankt, das er repräsentiert“ (Bartuschat 1992, S.102).

Von dort aus gelangt Bartuschat zur Definition adäquater Erkenntnis, die schließlich zur intuitiven führt. Die Selbstbezüglichkeit des Denkens, in dem es Ideen von Ideen gibt, enthebt das Denken zwar nicht grundsätzlich der Beziehung auf den Körper, stellt aber sicher, dass die Ursache der Idee einsehbar wird – der erste Schritt zur Einsicht in die Unabänderlichkeit, also in das Wesen der hervorbringenden Substanz. Und so hat auch Thomas Kisser die Erkenntnis bei Spinoza als selbstbezüglichen Akt zu verstehen versucht:

---

96 vgl. hierzu auch: Schrijvers 1989, S.12.

97 vgl. hierzu auch: Bartuschat 1992, S.108.

„Soll die Theorie nicht in den offensichtlichsten Dogmatismus fallen, muß die inhaltliche Identität der Attribute und damit die Möglichkeit der Erkenntnis allein im Attribut des Denkens erschließbar sein. Die Begründung der Erkenntnis erfordert also eine Selbstbezüglichkeit des Denkens, die aber ganz im Sinne der Gesamtheorie ist, kann diese doch die Erkenntnis und auch sich selbst nur so als Ausdruck der Substanz beweisen“ (Kisser 2003, S.25-26).

Die vorliegende Arbeit sieht sich an dieser Stelle eine zweifache Aufgabe gestellt: Die versprochene Rekonstruktion der Axiomatik des Körpers zu leisten – und dieser Körper ist zunächst einer unter anderen Einzeldingen, d.h. ein endlicher. Gleichzeitig muss der Spur nachgegangen werden, die sich in Bartuschats und Kisser Interpretationen andeutet und die schließlich zur Intuition führt – den menschlichen Körper als besonderen Körper unter Körpern ausweisen, indem dem mit ihm verbundenen Geist die Möglichkeit einer Selbstbezüglichkeit nachgewiesen wird, die zugleich die Einsicht in das unendliche Vermögen ermöglicht und darin den endlichen Körper mit diesem Vermögen verschränkt. Die Idee der Idee ist, und das gilt es noch zu erklären, der Unterschied des attributiven Unterschieds, der es ermöglicht, diesen attributiven Unterschied auf die Substanz als ihn vermittelnde Einheit zu beziehen – diese Einheit, der Begriff des Menschen, ist also der Unterschied des Unterschieds.

Nach der 13. Proposition stellt Spinoza eine Axiomatik des Körpers auf, die vor allem mechanischen und geometrischen Gesetzen Rechnung trägt.<sup>98</sup> Hierbei kommt es in diesem Kontext vor allem auf zwei Punkte an: Körper kommen erstens darin überein, dass sie in Bewegung und Ruhe sind, wie sie gleichermaßen sich dadurch unterscheiden, dass sie bald mehr, bald weniger sich bewegen oder ruhen. Zweitens ruhen oder bewegen sich Körper nur dadurch, dass sie von anderen Körpern affiziert werden. Spinoza gibt, bevor er in eine Reihe von Postulaten übergeht, unumwunden zu, dass es sich bei seiner Darstellung lediglich um eine argumentative Vorbereitung handelt, die weniger um Ausführlichkeit und Genauigkeit bemüht ist. Ihre Aufgabe ist es, eine Basis zu schaffen, um aus dieser herzuleiten, „was zu beweisen ich mir vorgenommen habe“ (E, S.137). In der Scholie, der dieses Zitat entstammt, gibt Spinoza gerafft die Konsequenz der Gemeinsamkeit und des Unterschieds der Körper wieder. Damit sind diese als Grundlage der weiteren

---

98 Deleuze betont, dass zwei Propositionen von entscheidender Bedeutung für diese Axiomatik sind: eine kinetische und eine dynamische. Damit ist für ihn ein Gegenentwurf gemacht zur Konzeption des Lebens als Formentwicklung, wie sie spätestens seit Aristoteles das Denken der abendländischen Philosophie beherrscht (vgl. Deleuze 1988, S.160). Die Konsequenz dieser Idee, der der Zweckhaftigkeit des Lebens, schlägt sich noch in der kantischen Rede von Zweck und Fehler nieder, deren Problemstellen in dieser Arbeit bereits aufgezeigt wurden. Mit Spinoza ist das Leben laut Deleuze „als komplexes Verhältnis zwischen Differentialgeschwindigkeiten, zwischen Verlangsamung und Beschleunigung von Teilchen“ zu begreifen (Deleuze 1988, S.160).

Argumentation ausgewiesen. Im wesentlichen handelt es sich dabei um drei Prämissen: 1. Ein Individuum/Körper ist zusammengesetzt und kann auf vielfache Weise affiziert werden, ohne dabei seine Natur zu verlieren. 2. Es gibt Unterschiede unter den Individuen, was den Grad der Komplexität der sie zusammensetzenden Teile angeht. 3. Die „ganze Natur [ist] ein Individuum [...], dessen Teile, d.h. alle Körper, auf unendlich viele Weisen sich verändern, ohne daß sich dabei das ganze Individuum irgendwie veränderte“ (E, S.137).

Daraus ergeben sich weitreichende Konsequenzen; diese wurden zum Teil bereits besprochen, können aber nun noch einmal ausbuchstabiert werden, um spezifisch erkenntnistheoretische Schlussfolgerungen ziehen zu können und diese in Abgleich zu bringen mit einigen anthropologischen Überlegungen, die Spinoza anstrengt. Zunächst wird relativ klar, dass Spinoza auch hier versucht, die sich ausdifferenzierenden Körper nach der ihnen gemeinsamen Natur zu bestimmen und auf diese hin zu denken. Dies sichert gleichermaßen ihre logische Erklärbarkeit, insofern die Natur nach den Gesetzmäßigkeiten des ersten Teils der *Ethik* funktionieren muss. Damit ist zum einen die Einsicht in die Beziehung der Körper verbürgt. Zum anderen ist garantiert, dass diese am Ende in der Natur, also Gott, zusammenlaufen – dies wird vor allem für die Intuition relevant sein. Gleichzeitig ergeben sich Differenzen der Körper untereinander, und zwar nicht nur, wie zunächst angenommen, was Ruhe und Bewegung angeht, sondern auch bezüglich ihrer Komplexität. Komplexe Körper, d.h. aus komplexen Körpern zusammengesetzte Körper, sind „auf noch mehr andere Weisen ohne jede Veränderung ihrer Form“ affizierbar (E, S.137). Es kann keinesfalls als Willkür gelten, dass Spinoza in den sich anschließenden Postulaten vor dem Hintergrund dieser Axiomatik explizit auf den menschlichen Körper in seiner Komplexität zu sprechen kommt. Auch hier geht es nicht um eine detailgetreue Wiedergabe. Im Wesentlichen lässt sich festhalten, dass Spinoza die Affizier- und Disponierbarkeit hervorhebt und im sechsten Postulat dann die Fähigkeit zur Aktivität betont. Zur Erörterung müssen hier, wie so oft, die nachfolgenden Scholien herangezogen werden, um sich Klarheit über den Gehalt zu verschaffen. Es entfaltet sich eine komplizierte, vielschichtige und zum Teil verwirrende Theorie menschlicher Erkenntnis, die im anschließenden Teil der *Ethik* auch noch um eine Affektlehre ergänzt wird, ohne welche sie nicht zu verstehen ist. In den an die Postulate sich anschließenden Scholien erklärt Spinoza weitergehend die Abhängigkeit des Geistes vom Körper durch die Angewiesenheit der Erkenntnis auf die Affekte. Dadurch ergibt sich notwendig ein Begriff von Erkenntnis, der auf der Verzahnung von Körper und Geist beruht. Mehr noch: Im Vorgriff auf den dritten Teil wird klarer, dass Wissen und Denken den Parametern der Affektlehre auch insofern weiter gehorchen müssen, als dass sie dadurch an den *conatus* gekoppelt bleiben, also dem Trieb eines jeden Dinges sich in seinem Sein zu bewahren (in suo esse perseverare conatur). Einsicht und Erkenntnis hängen zusammen mit Selbsterhalt, je größer

die Fähigkeit zur Einsicht, desto größer die Fähigkeit zum Selbsterhalt. Zu beobachten ist eine allmähliche Ausdifferenzierung der menschlichen Erkenntnis, die vorerst rein körperlich zu sein scheint – bis hin zur Erinnerungsfähigkeit des Geistes, die auf der Verkettung von Affekten beruht, die in Kontakt des eigenen mit dem äußeren Körper, der erinnert wird, aufkamen (vgl.: E, S.147). In den Proposition 16 und 17 und den zu gehörigen Demonstrationen und Corollarien gibt Spinoza also Auskunft über die Abhängigkeit des Geistes vom Körper. Dies tut er zunächst mit dem Hinweis, dass „die Ideen, die wir von äußeren Körpern haben, eher den Zustand unseres Körpers anzeigen, als daß sie die Natur der äußeren Körper [erklären] [...]“ (E, S.141-143). Ideen der äußeren Körper hat der Geist, wenn „der menschliche Körper in einer Weise affiziert ist, die die Natur eines äußeren Körpers in sich schließt [...]“ (E, S.143). Dies geht zusammen mit dem bereits zitierten 19. Lehrsatz, dessen Demonstration die genannte Interpretation des Körper-Geist Verhältnisses Della Roccas als gültige ausweist, zugleich aber einen Fingerzeig über sie hinaus gibt: „Der menschliche Geist ist nämlich genau die Idee oder Erkenntnis des menschlichen Körpers (nach Lehrsatz 13 dieses Teils), die (nach Lehrsatz 9 dieses Teils) unstreitig in Gott ist [...]“ (E, S.151). Und dann weiter: „[...] insofern er als von einer anderen Idee eines Einzeldinges affiziert angesehen wird“ (E, S.151). Daraus ergibt sich, dass der menschliche Geist zwar Ideen der Affektionen des Körpers hat, aber den Körper selbst „nicht erkennt“, gleichwohl er ihn mittels seiner Affektionen zumindest als wirklich existierend wahrnimmt (E, S.151). Notwendig ist dem so, da der endliche Verstand des Menschen im Widerspruch steht zum unendlichen Gottes, insofern ersterem sein Geist auf dieser Stufe noch nicht wieder als Idee gegeben ist. An dieser Stelle wird evident, inwiefern, bei aller Differenz, Plessners Modell der fortschreitenden Selbstgegebenheit und Bezüglichkeit in den verschiedenen Positionenformen, mit Spinozas Erkenntnistheorie korrespondiert. Die Ausgeliefertheit an die Affektionen ist zwar durchaus Teil menschlichen Lebens, aber dieses ist genuin durch eine höhere Reflexionsfähigkeit gekennzeichnet, welche sich in den verschiedenen Erkenntnisgattungen niederschlägt – wie Martin Saar bemerkt, hat die dabei zum Tragen kommende Theorie „ein deutliches Ziel: die grundsätzliche Befähigung des Menschen zur Erkenntnis und zugleich deren Fehleranfälligkeit zu erläutern“ (Saar 2013, S.91). Diese Fehleranfälligkeit hängt mit der affektiv-körperlichen Wurzel des Erkennens zusammen, von der dieses unmöglich letztgültig sich lösen kann. Auch Bartuschat sieht mit den Affekten die wesentlichen „Hinderungsgründe“ adäquater Erkenntnis benannt (Bartuschat 1992, S.123). Die Scholie des 29. Lehrsatz des zweiten Teils, der gleich noch zitiert sein soll, erklärt, dass die Bestimmtheit des Geistes durch die Affektionen des Körpers, die dieser von ihm äußeren Körpern erfährt, einer inneren Bestimmtheit gegenübersteht; „sooft er von außen, nämlich von der zufälligen Begegnung mit Dingen her, bestimmt wird, dieses oder jenes zu betrachten“ hat der Geist nur eine

verworrene (confusam) Erkenntnis, „nicht aber, sooft er von innen, nämlich dadurch, daß er mehrere Dinge zugleich betrachtet, bestimmt wird“ – dann betrachtet er die Dinge klar und deutlich (clare et distincte) (E, S.165). Diese Betrachtungsform mehrerer Dinge zugleich ist als ratio von der scientia intuitiva, die die Essenz eines Einzeldinges erkennt, zu unterscheiden; diese Unterscheidung wird im Folgenden noch an Gewicht gewinnen. Die innere Bestimmtheit des Geistes kann nicht anders gedacht werden, als hervorgehend aus seiner Selbstbezüglichkeit in den Ideen der Ideen, die bereits erwähnt wurde. Dies soll nun weitergehend erörtert werden.

Ganz konkret wird dieses Theorem im Lehrsatz 43 des zweiten Teils: „Wer eine wahre Idee hat, weiß zugleich, daß er eine wahre Idee hat, und kann nicht an der Wahrheit der Sache zweifeln“ (E, S.185). Es gilt diese Überlegung, die hier noch einfach gesetzt erscheint, argumentativ zu unterfüttern. Schrijvers sieht mit den Ideen der Ideen ein Selbstbewusstsein gegeben, ein Wissen des Wissens (vgl.: Schrijvers 1989, S.20). Dabei kommt es ihm, wie auch Bartuschat, wesentlich auf die Aktivität des Denkens an, wie sie Spinoza in der 3. Definition des zweiten Teils der *Ethik* erklärt – die Idee wird dort beschrieben als Begriff des Geistes (mentis conceptum), den der Geist bildet (format) (vgl.: E, S.99). Wesentlich ist die Selbstbezüglichkeit des Denkens als eine Aktivität auszuweisen, die zwar im körperlichen Affekt ihren Ausgang nehmen muss, sich aber, indem sie sich auf sich selbst bezieht, von diesem unterscheidet. Denn, dass der Geist Ideen seiner Ideen hat, bedeutet noch nicht notwendig, dass diese eine adäquate Erkenntnis verbürgen. Dies ist in der Proposition 29 angegeben: „Die Idee der Idee einer jeden Affektion des menschlichen Körpers schließt die adäquate Erkenntnis des menschlichen Geistes nicht in sich“ (E, S.163). Die adäquate Erkenntnis muss der Geist erst zustande bringen. An ihr wird der Schritt von der ersten zur zweiten und schließlich der Sprung von der zweiten zur dritten Erkenntnisgattung evident – diese benennt Spinoza das erste mal in der *Ethik* in der zweiten Scholie zur 40. Proposition des zweiten Teils. Die erste Gattung speist sich aus der Begriffsbildung anhand von „Einzeldingen, die uns durch die Sinne in einer Weise vergegenwärtigt worden sind, die verstümmelt ist [...]“ (E, S.181). Dies entspricht dem bisher über die Abhängigkeit des Geistes vom Körper in der Erkenntnis Gesagten. Zu dieser Gattung zählt auch die Erinnerung, etwa hervorgerufen durch Zeichen, die bestimmte Dinge repräsentieren. Die zweite Gattung bildet ihre Begriffe daraus, „daß wir Gemeinbegriffe und adäquate Ideen der Eigenschaften von Dingen haben [...]; diese Weise der Betrachtung werde ich Vernunft oder Erkenntnis der zweiten Gattung nennen“ (E, S.183). Und weiter: „Außer diesen beiden Gattungen von Erkenntnis gibt es, wie ich im Folgenden zeigen werden, noch eine dritte Gattung, die wir intuitive Erkenntnis nennen wollen. Und diese Gattung des Erkennens schreitet von der adäquaten Idee dessen, was die Essenz gewisser Attribute ausmacht, weiter zu der

adäquaten Erkenntnis der Essenz von Dingen“ (E, S.183).<sup>99</sup> Dies verlangt nun nach einer Bestimmung dessen, was eine adäquate Idee ist. Adäquat ist eine Idee „insofern sie auf Gott bezogen“ ist, d.h. unter einem Aspekt von Ewigkeit begriffen wird – zumindest ist sie dann wahr und wahr meint nichts anderes als „adäquat und vollkommen“ (E, S.167, S.169). Das bedeutet, dass von der Möglichkeit des Geistes, seine Ideen auf Gott zu beziehen, deren Wahrheitswert abhängt. Darin steckt bereits die Qualifikation einer Erkenntnis als vernünftig (ratio) und von dieser wiederum hängt die Möglichkeit der Intuition (scientia intuitiva) ab. Mit anderen Worten: Um klären zu können, inwiefern eine Idee wahr ist, muss erörtert werden, wie genau sie auf Gott bezogen werden kann. Die ersten Hinweise dafür wurden bereits in der Analyse des ersten Teils der *Ethik* gegeben – selbstverständlich steht hierbei im Zentrum der Gedanke der Immanenz. Wirklich erhellend, wenn auch in höchstem Maße explikationsbedürftig, scheint in diesem Kontext die Scholie zur Proposition 43 des zweiten Teils zu sein. Spinoza weist hier die klassische Vorstellung von sich, die Idee sei bloß Repräsentation des Gegenstandes und ihre Adäquatheit hänge von dem Maße ab, in dem sie mit dem Gegenstand übereinstimmt.<sup>100</sup> Dass dieses Kriterium nicht hinreicht, wird begründet durch die Indifferenz der wahren und falschen Idee unter dem Gesichtspunkt ihrer Vollkommenheit:

„Wenn die wahre Idee sich von der falschen nur insofern unterscheidet, als man von ihr sagt, daß sie mit dem Gegenstand, dessen Idee sie ist, übereinstimmt, dann hat die wahre Idee an Realität oder Vollkommenheit gegenüber der falschen nichts voraus (da sie sich ja nur durch ein äußeres Merkmal unterscheiden) [...]“ (E, S.187).

Dieses äußere Merkmal ist ihre Beziehung auf das Objekt. Nun muss aber etwas anderes als diese Beziehung die Realität oder Vollkommenheit der wahren Idee gegenüber der falschen kennzeichnen. Handelt es sich dabei um das Verhältnis der Idee zu Gott, dann ist damit noch nicht gesagt, dass nicht auch die falsche Idee etwa in Gott ist. Die Partizipation des endlichen, menschlichen Verstandes an der göttlichen Substanz garantiert zwar letztlich, dass der Mensch klare

---

<sup>99</sup> In der *Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes* ist die Theorie der Erkenntnis noch als Theorie der Wahrnehmung aufgeführt und grundsätzlich anders ausdifferenziert. Dennoch ist auch hier die von Spinoza letztgenannte Art der Wahrnehmung diejenige, „bei der ein Ding durch seine Essenz allein oder auch durch die Erkenntnis seiner nächsten Ursache wahrgenommen wird“ (AVV, S.19). Als Beispiel einer solchen Erkenntnis nennt Spinoza das Verhältnis von Körper und Seele, sowie das mathematische Wissen, dass  $2+3=5$  ist. Deleuze betont zurecht, dass „eine der fundamentalen Entdeckungen der *Ethik*“ die Gemeinbegriffe der ratio seien, die zuvor noch nicht in dieser Weise von Spinoza besprochen wurden (Deleuze 1993, S.259).

<sup>100</sup> Mascarenhas zeigt von anderer Seite auf inwiefern die Repräsentationstheorie für Spinozas Ideenlehre unzureichend ist. In aller Kürze könnte seine These lauten: Wenn der Geist bereits die Idee des Körpers ist, dann gibt es kein darüber hinausreichendes Bewusstsein, für das diese Idee etwas repräsentieren könnte. „Spinoza's ideas cannot be representational for the additional reason that there is nothing to which they could represent anything“ (Mascarenhas 1998, S.96).

und deutliche (*clarae et distinctae*) Ideen hat, denn „unser Geist [ist], insofern er Dinge wahrhaft wahrnimmt, ein Teil von Gottes unendlichem Verstand [...]“ (E, S.189). Und doch gehört zur adäquaten Idee, wie obig erwähnt, nicht nur ein passives Sein der Idee in Gott, sondern ein aktives Haben des Geistes. In Replik auf die Ablehnung üblicher Repräsentationsbegriffe, die das Denken und die Idee kennzeichnen sollen, kann hier nun ein weiterer Abschnitt dieser Scholie – vielleicht der wichtigste – zitiert werden:

„Eine wahre Idee haben bedeutet nämlich nichts anderes, als eine Sache vollkommen oder bestens erkennen; hieran kann sicherlich niemand zweifeln, es sei denn, er glaubte, eine Idee sei etwas Stummes wie ein Gemälde auf einer Tafel und nicht ein Modus des Denkens, nämlich der Akt des Einsehens selbst“ (E, S.187).

Der Akt des Einsehens kann an dieser Stelle nicht anders verstanden werden, als eben das Beziehen der Idee auf ihre Ursache durch den denkenden Geist, insofern dieser Akt abgehoben wird gegen den Begriff von Idee, der diese als passives (stummes) Gemälde bestimmt wissen will; letzteres hieße der traditionellen Repräsentationstheorie gemäß, eine Vorstellung für ein Abbild des vorgestellten Gegenstandes zu halten, wie er sich in sinnlicher Wahrnehmung darbietet – es wird sich gleich zeigen, dass genau diese Konzeption für Spinoza diejenige ist, die inadäquate Ideen hervorbringt. Dies gibt Spinoza bereits vorher in der ersten Scholie zu Proposition 40 zu bedenken, wenn er darauf hinweist, dass die allgemeinen Vorstellungsbilder, die bloß aus der Disposition des Körpers hervorgehen, inadäquat sein müssen, da die „Philosophen, die natürliche Dinge durch bloße Vorstellungsbilder von Dingen haben erklären wollen“ darüber immer wieder in Streit geraten sind (E, S.181). Adäquate Erkenntnis ist jedoch nach Spinoza unbestreitbar. Deleuze hat in Bezug auf die Theorie inadäquater Ideen insbesondere hervorgehoben, dass die zufällig entstehenden Vorstellungsbilder oder Affektionsideen „einen Zustand unseres Körpers [anzeigen] [...], nicht jedoch die Natur oder das Wesen des äußeren Körpers“ explizieren. Damit sagt Spinoza laut Deleuze, „daß die Ideen [der Affektionen (Anm. JH)], die wir haben, Zeichen sind, in uns eingeprägte hinweisende Bilder der Vorstellung, und nicht in uns gebildete ausdrückende Ideen: Wahrnehmungen oder Einbildungen, aber keine Verständnisseleistungen“ (Deleuze 1993, S.131).

Es handelt sich bei einer wahren Idee also um einen Modus des Denkens, d.h., wie im ersten Teil dieser Arbeit beschrieben wurde, um ein endliches Einzelding, das auf geregelte Weise Gottes Essenz im Attribut des Denkens zum Ausdruck bringt. Die Essenz, Gottes Macht, ist seine Möglichkeit, Ursache der endlichen Einzeldinge wie seiner selbst zu sein, mit anderen Worten: Seine Macht expressiv zu sein. Dies wird betont durch die Klassifizierung der Einzeldinge als

Modi. Demgemäß das Corrolarium zu Proposition 25 des ersten Teils: „Besondere Dinge sind nichts als Affektionen der Attribute Gottes, anders formuliert Modi, von denen Gottes Attribute auf bestimmte und geregelte Weise ausgedrückt werden“ (E, S.57). Ein Widerspruch deutet sich an: Welchen Status haben die Ideen der Ideen, wenn sie gleichermaßen wie die Ideen immanent sind, also keine Metareflexionen darstellen können, die wesenhaft unterschieden wären von den Ideen, da beide auf dieselbe Weise, und zwar als Modi, dem Attribut des Denkens angehören?<sup>101</sup> In der Demonstration zu Proposition 43 des zweiten Teils gibt Spinoza sehr kurz darüber Auskunft. Es wird sich lohnen, hier einen Moment zu verweilen, um die verschiedenen Erkenntnisgattungen in einer kurzen Vorstrukturierung der noch ausstehenden Argumentation zu differenzieren. Dabei kann auch nochmals genauer geklärt werden, wie die Idee der Idee als Modus gleichzeitig eine Aktivität des Geistes sein kann. So heißt es dort: „Wer eine adäquate Idee hat, d.h. [...], wer eine Sache wahrhaft erkennt, muß mithin zugleich eine adäquate Idee und damit wahre Erkenntnis seiner eigenen Erkenntnis haben, d.h. (wie von selbst einleuchtet) zugleich [ihrer] gewiß sein“ (E, S.185). Dies ist der Fall, da es auch von einer adäquaten Idee in Gott eine Idee geben muss, die „auf dieselbe Weise auf Gott bezogen [ist]“ wie die adäquate Idee selbst (E, S.185). Spinoza gibt in der zugehörigen Scholie den Hinweis auf die Anmerkung zu Proposition 21, in der er meint erklärt zu haben, was genau die Idee der Idee sei.

Bereits im vorhergehenden 20. Lehrsatz ist zu erfahren, dass es vom menschlichen Geist eine Idee in Gott gibt, die auf diesen bezogen ist, wie die Idee des Körpers. Diese Idee des Geistes ist wiederum „mit dem Geist auf dieselbe Weise vereinigt wie der Geist mit dem Körper vereinigt ist“ (E, S.153). Das bedeutet:

„[...] die Idee des Geistes und der Geist selbst [sind] ein und dasselbe Ding, das unter ein und demselben Attribut, nämlich Denken begriffen wird. Die Idee des Geistes sage ich, und der Geist selbst folgen in Gott mit derselben Notwendigkeit aus derselben Macht des Denkens. Denn in der Tat ist die Idee des Geistes, d.h. die Idee der Idee, nichts anderes als die Form der Idee, insofern sie als ein Modus des Denkens ohne Beziehung auf das Objekt angesehen wird“ (E, S.153-155).

---

101Indirekt widmet sich Thomas Kisser dieser Frage in seinem Aufsatz *Vom Sein der Idee zur Idee des Seins – Die Konzeption der Erkenntnis und der Versuch der Selbstbegründung der Metaphysik bei Spinoza* im Sammelband *Transformation der Metaphysik in die Moderne. Zur Gegenwärtigkeit der theoretischen und praktischen Philosophie Spinozas*. Die Frage, die im Eingang gestellt wird, die da lautet: „Gelingt es Spinoza, den Theoriesprecher in die eigene Theorie zu integrieren und die Theorie damit naturalistisch und selbstreferentiell werden zu lassen?“ beantwortet Kisser mit dem Hinweis auf die Widersprüchlichkeit des Erkennens des Erkennens, der letztlich dazu zwingt, das „Wahre nicht nur als Substanz, sondern eben so sehr und von vornherein als Subjekt aufzufassen“ (Kisser 2003, S.31). Darauf wird noch zurück zu kommen sein.



Und dann ergänzt Spinoza: „Sobald nämlich jemand etwas weiß, weiß er eben damit, daß er dies weiß, und zugleich weiß er, daß er weiß, daß er weiß, und so weiter ins Unendliche“ (E, S.155). Inwieweit dieser infinite Prozess jemals zur Aufhebung gelangt, sei offen gelassen. Die Theorie einer Idee der Idee offenbart sich hier als unendlicher Überschuss des Denkens gegenüber der Ausdehnung, der nicht ohne guten Grund Spinoza in die Nähe spekulativer Philosophie rückt, auch insofern die Vermittlung des Unterschieds der Attribute zur übergreifenden Einheit nur von dieser Theorie aus denkbar ist. Gleichzeitig fußt die Selbstbezüglichkeit des Denkens, die das spekulative Moment Spinozas kennzeichnet, immer noch im Affekt, also auch in einer körperlichen Affektion – darin spricht sich die Unaufhebbarkeit des im Parallelismus angezeigten Unterschieds aus. Zu dieser Überlegung wird noch zurück zu kommen sein. Wichtig sind zunächst vor allem zwei Punkte: Die Idee der Idee macht allererst die Adäquatheit der Idee möglich, wenn auch nicht notwendig. Dies tut sie, da eine adäquate Erkenntnis nicht von einem äußeren Objekt abhängt, sondern, wie in der Definition 4 des zweiten Teils der *Ethik* klar wird, interner Merkmale bedarf, die die Adäquatheit verbürgen. Die Form, also die Idee der Idee, betrifft genau diese internen Merkmale, insofern der mögliche Inhalt, das Objekt, ihr gegenüber äußerlich bleibt. Denn: Die Idee der Idee erkennt die Idee als Modus des Denkens und zwar nicht in Beziehung auf ein Objekt, sondern in Beziehung auf ihre Ursache, insofern sie ein Modus und damit ein Ausdruck der Essenz Gottes ist – mit der Akzentuierung des Ausdruckscharakters hat Deleuze eine wichtige Weichenstellung seiner Spinozainterpretation vorgenommen. So heißt es bei Deleuze zur Frage nach der Adäquatheit einer Idee: „Die adäquate Idee ist eben die ihre Ursache ausdrückende Idee“ (Deleuze 1993, S.119). Ist die Idee der Idee die Bedingung der adäquaten Erkenntnis, folgt nicht notwendig daraus, dass es eine Idee der Idee gibt, dass diese adäquat ist.<sup>102</sup> Dennoch, und das ist das entscheidende, hängt die vernünftige Erkenntnis, also diejenige der zweiten Gattung, ab von der Möglichkeit des menschlichen Geistes eine Idee der Idee zu haben. Dies expliziert Spinoza nicht eindeutig, jedoch ist ohne diese Struktur nicht zu klären, inwiefern sich die zweite von der ersten Erkenntnisgattung abheben kann. Darüber hinaus bliebe unklar, wie die Aktivität des Geistes zu verstehen sei, die mit dem Akt der Erkenntnis bezeichnet ist, wenn nicht in diesem Akt die Idee durch den Geist auf ihre Ursache bezogen würde, wofür es eben einer Idee der Idee bedarf. Bartuschat schreibt diesbezüglich:

---

<sup>102</sup>Thomas Cook hat dies in seiner Monographie *Spinozas Ethic's* ähnlich interpretiert: „First, the existence of the *idea ideae* makes it possible for Spinoza to speak for our having awareness of certain intrinsic characteristics of ideas themselves. This proves important for the programme of intellectual improvement, for it makes it possible for us to recognize the intrinsic adequacy or inadequacy of certain ideas.“ (Cook 2007, S.67)

„Doch kann er [der Mensch (Anm. JH)], im Unterschied dazu [im Unterschied zur inadäquaten Erkenntnis (Anm. JH)], die Dinge in einer anderen Weise betrachten, in der er von innen ("interne") bestimmt wird. Dergestalt von innen kann er nur bestimmt sein, wenn nicht nur ihm wie gemäß der Ontologie jedem Seienden eine innere Bestimmung zukommt, sondern, wenn diese auch für ihn ist, d.h. wenn er um sie weiß. Jene allgemeine Ordnung kann hingegen nie für ihn sein, weil er in ihr nicht etwas an sich selbst ist, sondern ein äußerlich Bestimmtes, als das er nichts als Teil des Geflechtes von Determinanten ist, das durch eine Ordnung geregelt ist, die ihm äußerlich ist und die er *deshalb* nicht begreifen kann“ (Bartuschat 1992, S.106-107).

In dem Wissen über das Bestimmt-sein, d.h. in anderen Worten, im Wissen um den Affekt, der in einer Idee zum Ausdruck kommt, und in Rückbezug dieser Idee auf ihre Ursache, besteht die Möglichkeit adäquater Erkenntnis, die sich von der Erkenntnis der ersten Gattung wesentlich unterscheidet. Dies belegen die Lehrsätze 41 und 42 des zweiten Teils: „Die Erkenntnis der ersten Gattung ist die einzige Ursache von Falschheit, während die der zweiten und dritten notwendigerweise wahr ist“ (E, S.183). Und: „Die Erkenntnis der zweiten und dritten Gattung und nicht der ersten lehrt uns das Wahre vom Falschen unterscheiden“ (E, S.185). Der Lehrsatz 42 findet seine nachträglich Begründung in der Scholie zur 43. Proposition, die das Wahre als seinen eigenen Maßstab, sowie den des Falschen bezeichnet. Eine wahre Idee ist aus sich heraus und nicht aus ihrem Gegenteil, der falschen, verständlich; und ebenso ist die falsche nur aus der wahren Idee heraus verständlich (vgl.: E, S.187). D.h. an dieser Stelle: Erst mit der Erkenntnis der zweiten Gattung ist eine Unterscheidung von wahr und falsch gegeben – die erste Gattung, die abhängig ist von der äußeren Affektion des Körpers, verfügt über keinerlei Kriterium, das sie in den Stand setzen würde, sich selbst als falsch oder eben die Erkenntnis der zweiten Gattung als wahr zu begreifen. Demgemäß betont Kisser, dass die spinozanische Philosophie der „Theorie der Begriffsbildung [die auf der Ebene der Vernunft stattfindet (Anm. JH)], wie wir sie als welthafte Wesen vollziehen können, ein unbedingtes Vertrauen [gibt]“ (Kisser 2003, S.23-24). Wurde bereits hervorgehoben, dass die wahre Erkenntnis darin besteht, eine Idee auf ihre Ursache zu beziehen, dann wird dies klarer im Lehrsatz 44, der die Vernunft (ratio) ihrer Natur nach als Betrachtung der Notwendigkeit der Dinge bestimmt (vgl.: E, S.189). Ihr gegenüber steht die Vorstellungskraft, die die Dinge als zufällig betrachtet. Mit Rückblick auf die Passagen zum Zufall und zur Notwendigkeit, die aus dem ersten Teil der *Ethik* herausgegriffen wurden, ist es nicht überraschend, dass das zweite Corrolarium zur 44. Proposition lautet: „Es liegt in der Natur der Vernunft, Dinge unter einem bestimmten Aspekt von Ewigkeit wahrzunehmen (sub quadam aeternitatis specie percipere)“ (E, S.191). Dieser

Aspekt von Ewigkeit fällt mit der Notwendigkeit zusammen, die, wie beschrieben, diejenigen Gesetzmäßigkeiten bezeichnet, die Gott als *causa sui* begreifbar machen. Zweite und Dritte Erkenntnisgattung berühren einander an dieser Stelle, wobei die zweite Gattung, Wolfgang Bartuschat betont dies zurecht, in einem wichtigen Punkt hinter der dritten zurück bleibt. In der Demonstration zum eben zitierten Corrolarium erörtert Spinoza, „daß die Grundlagen der Vernunft Begriffe sind [...], die Merkmale erläutern, die allen Dingen gemeinsam sind und [...] nicht die Essenz eines Einzeldinges erklären [...]“ (E, S.193). Bartuschat gibt im Anschluss daran zu bedenken, dass die *scientia intuitiva* sich von der *ratio* dadurch abhebt, dass sie die Essenz von Singulärem begreift. „Die Erkenntnis der Essenz von Einzelem und damit Gottes im Einzelnen ist die *scientia intuitiva*“ (Bartuschat 1992, S.121).<sup>103</sup> Die *ratio* dagegen fragt, wie erwähnt, nach dem mehreren Einzeldingen Gemeinsamem. Dies unterscheidet Spinoza in aller Deutlichkeit in der Scholie zu Proposition 36 des fünften Teils, in der er die intuitive Erkenntnis „Erkenntnis von Einzeldingen“ nennt gegenüber der „auf Allgemeines gerichtete[n] Erkenntnis“, der *ratio* also (E, S.583). D.h. aber nicht, dass die Begriffe der *ratio* frei schwebende Abstraktionen wären, die den Modi äußerlich sind. Hervorgehend aus der ersten Erkenntnisgattung sind sie auch insofern auf diese zurückgeworfen, als dass „*die Begriffe [...] auf besondere existierende Modi angewandt [werden] und [...] keinen von dieser Anwendung unabhängigen Sinn [haben]*“ (Deleuze 1993, S.259). Bevor die Struktur der Erkenntnisformen eingehender beleuchtet werden kann, ist es wichtig auf einen Punkt aufmerksam zu machen, den Bartuschat in seiner Interpretation Spinozas anführt. Es geht dabei nicht darum, dessen Argumentation in Frage zu stellen, sondern dieses spezifische Theorem mit Blick auf den komparativen Ansatz dieser Arbeit neu zu deuten. Die Lehrsätze 41-47 des zweiten Teils geben eine erste Übersicht über die Erkenntnistheorie, die sich nochmals im späteren Verlauf der *Ethik* ausdifferenzieren wird. Die *scientia intuitiva* als die Erkenntnis Gottes im Einzelnen scheint bis zur besprochenen Passage eher gesetzt als umfänglich hergeleitet. Damit könnte behauptet werden, dass Spinoza dem Leser an dieser Stelle zu viel zumutet bzw. einen illegitimen Vertrauensvorschuss erwartet, da diese der Klärung bedürftige Struktur der Intuition noch hinreichend besprochen werden wird. Dem ließe sich entgegen, dass die unausgesprochene Voraussetzung der *Ethik* diese Art der Argumentation bereits im Vorfeld auf ein sicheres Fundament stellt. Wenn Bartuschat vollkommen zurecht festhält, dass die „Theorie der

---

103Dies wiederholt Bartuschat später in abgewandelter Form in seinem kurzen Aufsatz *Zur Rolle der dritten Erkenntnisart in Spinozas Konzeption der Ethica*. Dort heißt es: „Spinoza nennt die *scientia intuitiva* die *dritte* Erkenntnisart, weil es neben ihr noch zwei andere gibt, die er *imaginatio* und *ratio* nennt. Sie ist aber nicht nur eine weitere dritte, sondern auch die höchste. Das liegt an ihrem Gegenstand, der Gott ist. Da Gott das Prinzip von allem ist, darf man annehmen, dass ihn zu erkennen die höchste Form von Erkenntnis ist. Die beiden anderen Formen von Erkenntnis haben nicht Gott zum Gegenstand, sondern die Dinge, die aus Gott folgen, also die Modi“ (Bartuschat 2012, S.191).

intuitiven Erkenntnis in den Lehrsätzen 45-47, die dem Menschen in seiner Endlichkeit zugesprochen wird, [...] gleichwohl ganz aus der Perspektive Gottes entwickelt [ist]“, dann scheint dies die Vermutung dieser Arbeit zu bestätigen, dass von Anfang an die Intuition als Voraussetzung der *Ethik* diese in ihrem Gang konstituiert und als menschliches und nicht ontologisches oder rationalistisches Projekt ausweist, mit anderen Worten: Der Begriff des Menschen Boden und Medium der *Ethik* darstellt (Bartuschat 1992, S.122). Das Missverhältnis von endlichem Verstand zur unendlichen Substanz ist darin die Möglichkeit einer immanenten Beziehung des Menschen zur Welt wie zu sich selbst. Dies wird noch näher zu erörtern sein. Um das in aller Kürze nochmals zu illustrieren und die Doppeldeutigkeit dieser Überlegung hervorzuheben, die immer wieder unterschiedlich gedeutet wird, sei nochmals Kissers Aufsatz *Vom Sein der Idee zur Idee des Seins* als Beispiel herangezogen. Kisser interpretiert die Lehre der Idee der Idee in Bezug auf die Erkenntnistheorie Spinozas im Angesicht der Immanenz als zweiten Parallelismus:

„Spinoza unterscheidet also das Denkvermögen Gottes oder die Idee des Wissens von einem Handlungsvermögen Gottes, in dem eine rein formale Realität, das heißt der bloße Dingcharakter zustande kommt. Ein solche Verallgemeinerung erlaubt es Spinoza, das Attribut Ausdehnung in das Handlungsvermögen Gottes zu integrieren und so neben den ontologischen Parallelismus einen zweiten epistemologischen Parallelismus zu stellen. Denn parallel und in diesem Sinne eins sind nun nicht nur die Ideen als Dinge und die Ideen dieser Ideen, sondern auch die Dinge des Denkens und die Dinge der Ausdehnung“ (Kisser 2003, S.27).

Die nicht explizit aber doch hintergründig dialektische Lektüre, die Kisser anstrebt, fordert dann ein Ergebnis, dass sich für ein der Substanz koordiniertes Subjekt ausspricht, das „von vornherein“ gesetzt sein muss, um die Erkenntnis der Erkenntnis, sprich die Idee der Idee, zu plausibilisieren (Kisser 2003, S.31). Deleuze trifft in *Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie* ebenfalls eine solche Unterscheidung, aus der er dann jedoch eine andere Schlussfolgerung zieht, insofern er den Parallelismus der Vermögen des Existierens und Denkens von dem der Attribute der Ausdehnung und des Denkens unterscheidet (vgl. Deleuze 1993, S.101, S.107).<sup>104</sup> Ihnen gegenüber steht u.a. Mascarenhas Lesart des „monistic parallelism“, die sich durch die Idee der Idee gleichwohl gefährdet sehen muss:

---

<sup>104</sup>Darüber hinaus interpretiert Deleuze dieses Verhältnis als ein Überschuss des Denkens bzw. ein Überschuss im Attribut des Denkens gegenüber allen anderen möglichen Attributen: „Wenn man eine substantielle Modifikation annimmt, dann wird sie ein einziges Mal in jedem Attribut ausgedrückt sein, aber unendliche Male im unendlichen Verstand, also im Attribut Denken.“ (Deleuze 1993, S.110)

„However, if thought can take itself as an object, the the ideatum of an idea would no longer necessarily be the mode of extension correlated with that idea; thus, there would seem to be one causal chain covering modes of extension, but a proliferation of causal chains covering modes of thought. If there can be ideas of ideas it seems that monistic parallelism is impossible“ (Mascarenhas 1998, S.106).

Sein Vorschlag, den doppelten Parallelismus doch auf einen monistischen zurück zu bringen, scheint jedoch wenig plausibel: „if the idea of the body is really one and the same thing as the body and if the idea of that idea is really one and the same thing as the idea, then the idea of idea is one and the same thing as the body“ (Mascarenhas 1998, S.107). Diesem Ansatz könnte mit Bartuschats Interpretation der menschlichen Erkenntnis bei Spinoza entgegnet werden, „daß nämlich dem adäquaten Erkennen ein Selbstbezug des Erkennenden zugrunde liegt, kraft dessen der Erkennende nicht nur Glied einer Kette ihn determinierender Glieder ist“ (Bartuschat 1992, S.126). Vielmehr vermag er, so Bartuschat, „von sich aus Ideen in einer Weise zu ordnen [...], in der er nicht dem Affiziertwerden durch ihm äußerlich Bleibendes folgt“ (Bartuschat 1992, S.126). Nicht aufgegeben wird darin der Status des Erkennenden als Modus, indem dieser etwa zu einem zeitlosen Subjekt verklärt würde (vgl.: Bartuschat 1992, S.126). Gerade dieses Faktum der existenziellen Dimension rückt mit dem *conatus* im dritten Teil der *Ethik* ins Zentrum.<sup>105</sup> Es erscheint hier schon der Begriff des Menschen als Verschränkung von endlichem Körper und unendlichem Vermögen in einer ersten Konkretion. Dieser Spur kann entlang des Parallelismus weiter nachgegangen werden, insofern aus diesem die Einsicht in das Wesen Gottes, die *scientia intuitiva*, als Vermittlung des endlichen Körpers mit dem unendlichen Vermögen verständlich wird.

Die vorliegende Arbeit steht in einer gewissen Nähe zur Position Bartuschats, insofern mit der angestrebten Berührung von Intuition und Exzentrizität auf den ihnen impliziten Vermittlungscharakter scharf gestellt werden soll, der die Beziehung der beiden in ihnen aufscheinenden Pole als verschränkte Einheit verstanden wissen will – d.h. einer Einheit, in die die Vermittlung unaufhebbar eingeht. Ermöglicht wird diese Figur, wenn die Idee der Idee als Unterschied des attributiven Unterschieds und damit als den Unterschied auf die Substanz sie vermittelnde Einheit bezogen wird. Unterschied des Unterschieds ist sie in doppelter Weise: Nicht nur, weil mit ihr eine neue Stufe im Parallelismus eingeführt ist, die sich *de facto* von der ersten unterscheidet, sondern auch weil sie als Unterschied des Unterschieds die Vermittlung zur Einheit ermöglicht, insofern diese Vermittlung sich der in der Aktivität des Geistes hergestellten Beziehung

---

<sup>105</sup>Auch Deleuze müsste Mascarenhas widersprechen, unterscheidet er doch anhand der Ideen und der Ideen der Ideen einen epistemologischen und einen ontologischen Parallelismus (vgl.: Deleuze 1993, S.110).

zur Substanz als Einheit verdankt. Die konkrete Klärung der Bedeutung dieses Theorems wird sich aus den folgenden Arbeitsschritten ergeben.

### 5.1.3. Conatus und Affekttheorie: Die Selbstbezüglichkeit des Denkens und der Körper

Bevor der fünfte Teil der *Ethik* und damit die dritte Erkenntnisgattung in den Blick genommen werden kann, gilt es, das Verhältnis des Erkennenden zum Erkenntnisgegenstand näher zu bestimmen. Machen die vorherigen Ausführungen den Anschein, dass in der Selbstbezüglichkeit des Denkens dieses sich vom Körper abhebt und dadurch selbstsuffizient würde, ist mit dem conatus, einem prominenten Begriff in der Spinozaforschung und einem wichtigen Stück der zweiten Hälfte der *Ethik*, die Rückbindung der Erkenntnis an den Körper geradezu eingefordert, insofern ohne die mit dem conatus zusammenhängende Affektlehre die scientia intuitiva nicht verständlich wäre.<sup>106</sup> Spinoza gibt eine auf Vollständigkeit abzielende Darstellung der menschlichen Affekte am Ende des dritten Teils. Es steht zur Diskussion, ob diese nicht notwendig unvollständig bleiben muss, da sie sich der Empirie verdankt – ganz so wie Plessner die Modale des Lebendigen aus der Anschauung gewinnt und darum sogar explizit ihre Aufzählung für prinzipiell unzureichend gegenüber dem Ideal abgeschlossener kategorialer Bestimmungen hält (vgl.: SdO, S.165). Ein ähnliches Zugeständnis gibt Spinoza schon zu Beginn des zweiten Teils, und zwar so, dass sich daraus eine positive Konsequenz ergibt. Die Endlichkeit des Menschen wird in Beziehung gesetzt zur Unendlichkeit der Substanz, sodass die Unvollständigkeit der den menschlichen Geist betreffenden Erkenntnisse gegenüber dieser Unendlichkeit als Chance der Selbstbestimmung aufscheint: Die prinzipielle Unvollständigkeit ist in Wahrheit positiv, weil sie eben nicht zur Resignation einlädt, sondern die Bestimmung erst ermöglicht. Wären die Erkenntnisse vollständig versammelt, dann wäre alles gesagt, was es über den Menschen und die Welt zu sagen gibt. Ist dem nicht so, dann erfolgt die Bestimmung des Menschen in dieser nicht zu schließenden Leerstelle als schöpferischer Akt.

Die 6. Proposition des dritten Teils der *Ethik* führt den conatus relativ unvermittelt ein. Die berühmte Formel lautet: „Jedes Ding strebt gemäß der ihm eigenen Natur in seinem Sein zu verharren (in suo esse perseverare conatur)“ (E, S.239). Damit ist erstmalig eine positive Bestimmung des Einzeldings vorgenommen, da der conatus, wie der folgende Lehrsatz erklärt, die „wirkliche Essenz ebendieses Dinges“ ausmacht (E, S.239). In der zugehörigen Scholie definiert

---

<sup>106</sup>Bartuschat hat dies als menschliche bzw. endliche Perspektive auf die Struktur der Intuition hin interpretiert (vgl.: Bartuschat 1992, S.123).

Spinoza die Essenz des Einzeldinges analog zu der Gottes, dem jedoch als *causa sui* kein *conatus* zukommen kann. Ist die Essenz Gottes seine Macht, dann ist eben auch „die Macht oder das Streben, mit dem es [das Einzelding (Anm. JH)] in seinem Sein zu verharren strebt, [...] nichts anderes als die gegebene oder wirkliche Essenz ebendieses Dinges“ (E, S.241). Die Rückbindung des Geistes an den Körper durch den *conatus* wird verschiedenartig expliziert; in aller Deutlichkeit geschieht dies in der Scholie zu Proposition 10 des dritten Teils, in der das Streben des Geistes als Bejahung der Existenz des Körpers definiert wird (vgl.: E, S.243). Die folgenden Lehrsätze widmen sich der weitergehenden Erörterung des Verhältnisses von Körper und Geist in Bezug auf den *conatus*. Um nicht vorschnell die grundlegenden Definitionen und Postulate des dritten Teils zu überspringen, sei ihre Bedeutung für die Theorie der Affekte in aller Kürze zusammengefasst. Wichtig zu sehen ist, dass auch in diesem Teil der *Ethik* der Parallelismus aufrecht erhalten wird. Die zweite Proposition gibt darüber eindeutig Auskunft – der Körper kann den Geist nicht zum Denken und der Geist den Körper nicht zur Bewegung bestimmen (vgl.: E, S.227). Den Widerstand antizipierend, den diese Überlegung im Kontext der Frage nach der Willensfreiheit und der Vorzüglichkeit des Denkens mit sich bringen könnte, widmet sich Spinoza in einer langen Scholie möglichen Einwänden. Tonfall und Ausführlichkeit machen die Bedeutsamkeit der zugehörigen Proposition deutlich.<sup>107</sup> Wesentlich ist an der Anmerkung vor allem die Betonung der relativen Eigenständigkeit des Körpers sowie der körperlichen Natur gegenüber dem *cogito* und der Sphäre der *res cogitans*. In enger Verknüpfung damit erfolgt auch Spinozas Angriff auf die Behauptung, dass ein freier Wille den Körper in Bewegung setzen könne. Diese Frage ist für die vorliegende Arbeit von eher nachrangigem Interesse, lediglich ein kurzes Zitat kann hier zur Verdeutlichung herangezogen werden, um dann zur Erörterung der Affekte und des *conatus* fortzuschreiten:

„[...] so fest sind sie überzeugt, daß der Körper bloß auf Geheiß des Geistes bald sich bewegt, bald ruht und sehr vieles verrichtet, was allein von dem Willen des Geistes und dessen Erfindungskunst abhängt. Allerdings, was der Körper kann, hat bislang noch niemand bestimmt [...]“ (E, S.229).

---

<sup>107</sup>Diese Scholie setzt sich wesentlich aus der Wiederholung zweier Argumente zusammen, die sich wechselseitig bedingen. Spinoza postuliert zunächst, gemäß des Parallelismus, der Körper müsse seiner eigenen Natur nach erklärt werden – d.h. wie in der Besprechung der Axiomatik im zweiten Teil hervorgehoben, betrifft dies vor allem die Bewegungsgesetze und somit ebenfalls die Ursachen der Bewegung der Körper, die notwendig nur im Attribut der Ausdehnung auffindbar sind. Weitergehend zieht Spinoza in Zweifel, dass es bis dato eine hinreichende Erklärung der Verbindung von Geist und Körper gäbe, sodass eben schwerlich plausibel gemacht werden könne, dass der Geist den Körper zur Bewegung bestimme (vgl.: E, S.227-237). Letzteres richtet sich natürlich, wenn auch in dieser Scholie nicht explizit, gegen Descartes Theorie der Zirbeldrüse, die Spinoza erst im fünften Teil namentlich kritisiert (vgl.: E, S.529).

Damit ist zugleich noch einmal die Rolle des Körpers in der Affektlehre als dem Geist koordinierte Größe betont. Dementsprechend kommt Spinoza in den drei Definitionen am Anfang des dritten Teils von der Bestimmung der adäquaten Ursache sogleich auf das Verhältnis von Körper und Geist in Bezug auf die Affekte zu sprechen. Gemäß der adäquaten Ideen ist auch die adäquate Ursache diejenige, „deren Wirkung durch sie klar und deutlich wahrgenommen werden kann“ (Spinoza E, S.223). Es erschließt sich zunächst nicht unmittelbar, inwiefern die Definition einer inadäquaten Ursache dazu einen Gegensatz bildet, da sie augenscheinlich nicht auf die Frage der Klarheit und Deutlichkeit bezogen wird, sondern darauf, die Wirkung nicht allein hervorbringen zu können: „Inadäquat oder partial nenne ich dagegen diejenige, deren Wirkung nicht durch sie allein eingesehen werden kann“ (E, S.223). Die Klarheit und Deutlichkeit jedoch fordert genau dieses, nämlich einen eindeutigen Bezug der Wirkung zur Ursache, so wie eben auch eine adäquate Idee davon lebt, auf ihre Ursache bezogen zu sein – diese Ursache ist am Ende Gott als hervorbringende Substanz. Mehrere Ursachen führten dagegen zu einer Verworrenheit, da in ihnen der Blick auf die Essenz verstellt würde. Anschließend an die Bestimmung der adäquaten Ursache wird diese auf den Menschen und dessen Fähigkeit bezogen, eine solche Ursache zu sein. Darin ist zugleich bereits implizit eine Theorie der Handlung mitgegeben, da Spinoza die Aktivität des Menschen eben als seine Möglichkeit definiert, adäquate Ursache zu sein – d.h. „wenn aus unserer Natur etwas in uns oder außer uns folgt, das durch sie allein klar und deutlich eingesehen werden kann“ (E, S.223). Leidend sind die Menschen dagegen, wenn „in uns etwas geschieht oder aus unserer Natur etwas folgt, wovon wir nur eine partiale Ursache sind“ (E, S.223). Es wird klarer, dass die Beziehung des Menschen zur Welt wesentlich von der Handlungsfähigkeit seines Geistes und seines Körpers abhängt. Die Rekonstruktion des ersten Teils der *Ethik* hat gezeigt, dass diese Handlungsfähigkeit, die Möglichkeit des Menschen bezeichnet, Ursache zu sein – und das bedeutet in Analogie zur Substanz hervorbringend bzw. sich ausdrückend zu sein. Diese Möglichkeit geht zusammen mit dem Selbsterhalt, der im Streben des *conatus* forciert wird. Dieser Selbsterhalt ist zunächst kein selbstbezügliches, sondern wesentlich ein Verhältnis zu anderen Einzeldingen. Wurde bereits besprochen, dass dieses Verhältnis notwendig kausal und darüber hinaus auf erster Ebene affektiv reguliert ist, kann die dritte Definition, die sich dem Problem der adäquaten Ursache anschließt, kaum überraschen:



„Unter Affekt verstehe ich Affektionen des Körpers, von denen die Wirkungsmacht des Körpers vermehrt oder vermindert, gefördert oder gehemmt wird, und zugleich die Ideen dieser Affektionen. Wenn wir also die adäquate Ursache einer dieser Affektionen sein können, dann verstehe ich unter dem Affekt eine Aktivität, im andern Fall eine Leidenschaft“ (E, S.223).

Der Affekt nimmt seinen Ausgang vom Körper und seinen Affektionen, d.h. durch bestimmte Ursachen zustande kommende Wirkungen auf den Körper, die entweder in Aktivität oder Leidenschaft fassbar ist – ersteres bedeutet eine Steigerung der Wirkungsmacht des Körpers, letzteres eine Minderung. D.h, dass der Körper hier untrennbar vom Vermögen, Ursache zu sein, gedacht wird. Von Aktivität kann nur die Rede sein, wenn der Mensch adäquate Ursache der Affektionen seines Körpers ist. Den Parallelismus getreu sind die körperlichen Affektionen zugleich begleitet von Ideen bzw. bilden diese erst gemeinsam überhaupt einen Affekt. Die daran anschließenden beiden Postulate beziehen sich u.a. auf die bereits besprochene Axiomatik des Körpers im zweiten Teil der *Ethik* und erweitern diese eher mechanistischen Darstellungen um den Aspekt der Affektivität und Wirkungsmacht ganz im Sinne des *conatus*. Das zweite Postulat bestimmt den Körper als sich verändernden und dabei „Spuren der Objekte“ (*objectorum impressiones*) und darüber hinaus den Dingen entsprechende „Vorstellungsbilder“ (*imagines*) behaltenden (E, S.225). Erinnerung wird erneut als körperlicher Prozess vorgestellt, der begleitet wird auf der Ebene der Vorstellung, also der ersten Erkenntnisgattung.

Es bleibt auch in diesem Abschnitt in höchstem Maße klärungsbedürftig, wie Körper und Geist sich aufeinander beziehen, da der Geist in seinen Ideen zwar wesentlich abhängt von den Affektionen des Körpers, dieses Verhältnis jedoch spätestens ab Proposition 12 nicht mehr einseitig bestimmt wird (vgl.: E, S.247). So wird dem Geist ein ihm eigenes Streben zugestanden, das darauf drängt, sich vorzustellen, was die Wirkungsmacht des Körpers vermehrt, um Einfluss zu nehmen auf dessen Affektionen und damit am Ende, so erklärt die zugehörige Demonstration, auch auf seine eigene Wirkungsmacht; je fähiger der Körper ist, etwas zu bewirken, desto fähiger ist auch der Geist, dies zu tun. Dieser Spur muss an dieser Stelle nachgegangen werden. Zunächst verhandelt Spinoza, nachdem die Postulate sich vor allem auf den Körper bezogen haben, primär die Frage nach der Aktivität des Geistes und bindet diese zurück an dessen Möglichkeit, adäquate Ideen zu haben – dies wird vor allem in den Lehrsätzen 1 und 3 verhandelt. Proposition 1 klärt eindeutig den Zusammenhang von Adäquatheit und Aktivität: „Unser Geist bringt einiges aktiv hervor, anderes erleidet er jedoch; insofern er nämlich adäquate Ideen hat, bringt er notwendigerweise einiges aktiv hervor, und insofern er inadäquate Ideen hat, erleidet er notwendigerweise anderes“ (E, S.225). Die

zuvor gesetzte These, Adäquatheit rühre aus der Aktivität des Geistes her, da er die Idee, um sie als adäquate auszuweisen, auf ihre Ursache beziehen muss, wird hier nochmals von anderer Seite, und zwar aus Perspektive der Wirkungsmacht bestätigt. Der Geist ist hervorbringend, wenn er adäquate Ideen hat, und zwar ist er hervorbringend, wenn er sich als hervorbringend begreift, d.h. sich als Ursache der Affekte zu begreifen beginnt. An diese Proposition schließen sich eine Demonstration und ein Corrolarium, die sich als aufschlussreich herausstellen werden, da vor allem die Demonstration das Verhältnis von göttlicher Substanz und menschlichem Geist näher bestimmt. Ideen, die in „jemandes Geist“ adäquat sind, sind damit auch in Gott adäquat, „insofern er [nur] die Essenz ebendieses Geistes ausmacht“; gemäß obiger Unterscheidung sind Ideen inadäquat, wenn Gott zugleich „auch den Geist anderer Dinge in sich enthält“ (E, S.225). Im Folgenden bekräftigt Spinoza, dass die Aktivität des Geistes wesentlich, eben aufgrund der Affiliation von Aktivität und Adäquatheit, auf seiner Beziehung zu Gott beruht – unser Geist bringt, „insofern er adäquate Ideen hat, notwendigerweise einiges hervor“ (E, S.225). Diese Aktivität beschreibt Spinoza in der Verkettung von Geist, Idee und Gott, in einer Selbstbezüglichkeit des Geistes, die den Umweg über Gott machen muss: „Nun ist von einer Wirkung, deren Ursache Gott ist, insofern er von einer Idee affiziert ist, die in jemandes Geist adäquat ist, ebendieser Geist die adäquate Ursache“ (E, S.225). In der Demonstration zur 3. Proposition, in der Spinoza den Zusammenhang von Aktivität und Adäquatheit wiederholt, kommt es nun zu einer wichtigen Formulierung in Bezug auf die Essenz des Geistes, die obig im Falle einer adäquaten Idee als durch Gott ausgemacht definiert wurde. Der Beweis beginnt wie folgt: „Das erste, was die Essenz des Geistes ausmacht, ist nichts anderes als die Idee eines wirklich existierenden Körpers“; diese Idee wiederum ist aus vielen Ideen zusammengesetzt, von denen einige adäquat und andere inadäquat sind (E, S.237). Nach einer Scholie bricht die Erörterung dieses Themenkomplexes augenscheinlich ab und zwei Propositionen führen relativ unvermittelt einen neuen Inhalt ein; dann folgen die bereits zitierten Lehrsätze zum conatus. Spinozas kurze Passagen zur Aktivität, d.h. Adäquatheit in Beziehung zur Konstellation von Geist, Körper und Gott müssen also aus sich heraus, sowie im Rückgriff auf bisher Besprochenes als auch im weitreichendem Vorgriff auf die späteren Propositionen näher bestimmt werden. Das Spannungsfeld erstreckt sich nach wie vor zwischen menschlichem Geist und Gott, wobei die Begriffe von Aktivität und Leidenschaft, die getragen werden vom conatus, diese Beziehung konkreter zu beschreiben helfen werden. Hat Mascarenhas recht mit dem Hinweis, dass Gott auch im Attribut des Denkens nicht außerhalb der Ideen als Modi der Substanz zu finden ist, nicht einmal im Sinne eines „cosmic containers“, der alle Ideen enthält, dann muss die wechselseitige Beziehung von Gott und Modi in Bezug auf den conatus weiterhin vor dem Hintergrund der Immanenz gedacht werden. So heißt es bei Mascarenhas: „This [die Tatsache, dass

Gott nicht reduziert werden kann auf die einzelnen Modi, ebensowenig wie er bloß die Summe derselben bildet (Anm. JH.)] means that individual minds, or the ideas of individual modes of extension, constitute, in some sense, God's "mind" (Mascarenhas 1998, S.97). Wenn Spinoza im dritten Teil der *Ethik* die Begriffe von Handlung, Aktivität und Leidenschaft zu entfalten versucht, dann auch, um herauszustellen, dass diese auf den conatus hin erst interpretierbar werden. Bartuschat hat zurecht darauf hingewiesen, dass dieser als Essenz nicht zeitlos zu haben ist, sondern lediglich in seinen in der Zeit auftauchenden Ausdrucksformen, den konkreten Modi im Sinne der Handlungs- und Ausdrucksformen der Menschen. Aus der Interpretierbarkeit des conatus resultiert letztlich die Macht der Vernunft über die Affekte, die freilich erwachsen muss aus der Ohnmacht gegenüber denselben und noch ohne diese in ihrer höchsten Form unverständlich bleiben würde. Diese Ohnmacht resultiert nicht zuletzt aus der Undurchschaubarkeit und Zufälligkeit, mit der die äußeren Dinge gegeben sind. Dies betont der 31. Lehrsatz des zweiten Teils, indem er die Erkenntnis „der Dauer, der Einzeldinge, die außerhalb von uns sind“ als notwendig inadäquat bezeichnet (E, S.167). Die für eine vernünftige Erkenntnis erforderliche Stabilität, die nur ein überzeitlicher Gegenstand, mithin eine Essenz, gewährleisten kann, wird also nicht aus den äußeren Gegenständen, wie sie zufällig in der Vorstellung gegeben sind, zu schöpfen sein. Sie kann sich nur aus ihrem Bezug zum conatus plausibel herleiten lassen. Dass dieser zunächst körperlich zu verstehen ist, bezeugen Lehrsatz 3 und 7 des dritten Teils, wenn sie zusammengenommen werden. Die Essenz des Geistes ist ein wirklich existierender Körper, die Essenz eines Dinges ist nach der 7. Proposition das Streben in seinem Sein zu verharren. Geht es dabei um die Frage nach dem Vermögen, dann ist es die notwendige Möglichkeit des Geistes, die körperlichen Affektionen auf ihre Ursachen zu beziehen und darin nach Steigerung und Minderung zu differenzieren.

Bartuschat gibt berechtigterweise zu bedenken, dass gerade die Verschränkung von Essenz, als Überzeitlichem, und Körperlichkeit im Sinne der zeitlichen Existenz, die Erklärung der Unterscheidbarkeit der Erkenntnisgattungen liefern kann (vgl.: Bartuschat 1992, S.125), sodass der Begriff des Menschen, wie er in der vorliegenden Arbeit verstanden werden soll, angewiesen bleibt auf eine nähere Erklärung dieser Erkenntnisgattungen. Die adäquate Erkenntnis übersteigt die konkreten Modi auf ihre Essenz hin – als das, wie bereits besprochen, ihnen Gemeinsame, das sie „zu Teilen des unendlichen Modus macht“ (vgl.: Bartuschat 1992, S.125). Die Beantwortung der Frage, wie genau die Handlungen des Menschen als Ausdruck einer Essenz interpretierbar sind, wird wiederum das Rätsel der Verzahnung von Gott und Mensch aufschließen. Um an die bisherige Argumentation anzuschließen, sei zur 3. Proposition zurückgekehrt. Die Scholie zu derselben gibt etwas kryptisch Auskunft über den Begriff des Leidens, der zwar erläuterungsbedürftig ist, gleichwohl aber sich rückbinden lässt an die Theorie adäquater Ideen. In ihrer Struktur zerfällt die

Scholie in zwei Teile, wobei der erste konkret die Frage des Leidens betrifft und der zweite Aufschluss geben kann über die spezifische Theorie des Menschen. Um dies in aller Klarheit beschreiben zu können, sei die Anmerkung vollständig zitiert:

„Wir sehen also, daß Formen des Erleidens dem Geist nur insofern zukommen, als er etwas hat, das eine Verneinung in sich schließt, anders formuliert, insofern er als ein Teil der Natur angesehen wird, der durch sich selbst ohne die anderen Teile, nicht klar und deutlich wahrgenommen werden kann. Darauf gestützt könnte ich zeigen, daß Formen des Erleidens sich in gleicher Weise auf Einzeldinge wie auf den Geist beziehen und nicht andersartig aufgefaßt werden können. Meine Absicht ist jedoch, nur von dem menschlichen Geist zu handeln“ (E, S.237).

Bereits die folgende Proposition 4 gibt an, dass die Definition eines Dinges unmöglich dessen Verneinung in sich schließen kann, sondern vielmehr dessen Essenz bejahen muss (vgl.: E, S.237-239). Dies wird in Proposition 5 noch darum erweitert, dass Dinge von „entgegengesetzter Natur“ nicht „in demselben Subjekt“ sein können, insofern dann auch ein die Essenz verneinendes Ding in diesem Subjekt sein würde, das „es zerstören könnte, was (nach vorigem Lehrsatz) widersinnig ist“ (E, S.239). Verneinung kann dann in Bezug auf den Geist nur meinen, dass er eben nicht aus sich selbst klar und deutlich wahrgenommen werden kann, dass er also eines oder mehrerer anderer bedarf, aus denen heraus er begriffen werden muss. Dies ist der Fall, wenn er eben nicht adäquate Ursache einer Wirkung ist, mithin keine adäquaten Ideen hat, die seiner Aktivität entspringen, er also nicht aktiv handelt, sondern passiv etwas erleidet. Die ihn verneinenden Dinge, wären dann äußerliche Ursachen, die ihn zum Wirken zwingen und nicht jenes interne Kriterium, dass adäquate Ideen als adäquate qualifiziert, welches zuvor besprochen wurde.

Die Verneinung kann insofern nicht in dem Geist selbst sein, da, wie gesehen, dessen Essenz der wirklich existierender Körper ist, dessen Essenz wiederum eben das Streben ausmacht, in seinem Sein zu verharren, welches dann in Lehrsatz 8 und 9 jeweils für Geist und Körper als zeitlich unbestimmt definiert wird. Vielmehr „schließt das Streben, mit dem ein Ding existiert, keine bestimmte Zeit in sich; im Gegenteil, weil es (nach dem genannten Lehrsatz 4 dieses Teils) mit derselben Macht, mit der es jetzt existiert, immer fortfahren wird zu existieren, wenn es nicht von einer äußeren Ursache zerstört wird, schließt dieses Streben eine unbestimmte Zeit in sich“ (E, S.241). Die Unzeitlichkeit dieser essentiellen Bestimmung steht der Definition als Modus entgegen, da diese das Einzelding in einer Reihe mit anderen Einzeldingen bestimmt, die einander mannigfaltig zu Bewegung und Ruhe veranlassen, mithin aufeinander einwirken und so zum Leiden

zwingen. Dennoch ermöglicht die Theorie des Ausdrucks gerade diese beiden Momente zusammen zu denken und in Richtung des Begriffs des Menschen aufzuschlüsseln. Dem Geist, der auf die körperlichen Affektionen angewiesen bleibt, ist es, wie gleichermaßen dem Körper, dessen Idee er ist, als endliches Einzelding nicht möglich, adäquate Ursache zu sein. Gleichwohl muss es eine Möglichkeit für den Geist geben, Einfluss auf den Körper zu nehmen, wenn er dessen und damit auch sein eigenes Vermögen zu steigern bestrebt ist. Diese Steigerung findet zunächst auf der Ebene der Vorstellungen statt und noch nicht, wie vielleicht hätte erwartet werden können, im Bereich der ratio oder gar der Intuition. Dies hält Spinoza in der Proposition 12 fest, der jedoch zwei Lehrsätze vorangehen, die das Verhältnis des Geistes zum Körper auf essentieller Ebene näher beschreiben. Proposition 10 spezifiziert die Propositionen 4 und 5 auf genau dieses Verhältnis hin, indem sie festhält, dass in dem Geist keine Idee sein kann, die die Existenz des ihm zugehörigen Körpers ausschließt, wobei die Demonstration dann noch näher ausführt, dass das einzige Merkmal „des Strebens unseres Geistes (nach Lehrsatz 7 dieses Teils) [ist], die Existenz unseres Körpers zu bejahen [...]“ (E, S.243). Die Scholie zu Lehrsatz 11 führt zum einen für die Affektlehre grundlegende Begriffe ein, zum anderen klärt sie fortführend über den Zusammenhang von Geist und Körper auf, sodass sie eingehender besprochen werden muss. Der erste Teil der Anmerkung definiert die drei „Grundaffekte“: Begierde (cupiditas), Freude (Laetitia) und Trauer (Tristia) (E, S.245). Begierde, so ist der Scholie zu Lehrsatz 9 zu entnehmen, ist der von Bewusstsein begleitete Trieb (appetitus), welcher nichts anderes als den conatus auf geistiger und körperlicher Ebene meint – Wille ist dagegen der conatus bloß im Attribut des Denkens begriffen (vgl.: E, S.243). Begierde kann „definiert werden als Trieb mit Bewußtsein des Triebes“ (E, S.243). Spinoza erklärt in der Scholie zu Lehrsatz 11, dass Freude, die der geistige Ausdruck der Vermögenssteigerung ist, wenn sie auf Körper und Geist bezogen ist, Lust oder Heiterkeit heißen soll und Trauer analog dazu im Zusammenhang von Körper und Geist Schmerz oder Schwermut. Die Affekte als Ausdruck zu nehmen, heißt den endlichen Körper in Verbindung zu bringen mit dem unendlichen Vermögen. Ist in der Scholie zu Lehrsatz 11 zwar zugleich ausgesprochen, dass Affekte, anders als Affektionen, vorrangig geistig sind, hängt dennoch die Existenz des Geistes auch hier noch wesentlich vom Körper ab. Dies versichert die zweite Hälfte der Scholie: „Daraus folgt, daß die gegenwärtige Existenz des Geistes und seine Macht des Vorstellens aufgehoben werden, sobald der Geist aufhört, die gegenwärtige Existenz des Körpers zu bejahen“ (E, S.245-247). In dieser Form der Affirmation des Körpers,<sup>108</sup> die dem Geist notwendig Bedingung der Existenz ist, da er, wie gesehen, nicht mehr

---

<sup>108</sup>Handwerker Küchenhoff weist im Kontext der Bejahung der Affekte darauf hin, dass Selbsterkenntnis für Spinoza „nicht gelingen kann durch die Verneinung eines in welcher Form auch immer auftretenden Leidens“, d.h. dem Menschen bleibt nur die Bejahung der Affektionen und des Körpers, die, es sei an Hegels Interpretation Spinozas erinnert, nicht Negation der Negation sondern reine Affirmation bedeutet (Handwerker Küchenhoff 2006, S.20).

ist als die Idee des Körpers, tritt ein anders Faktum zu Tage, das bereits andeutungsweise besprochen wurde. Die Affirmation geschieht auf der Ebene der Vorstellung (*imaginationem*). Und so lautet die 12. Proposition demgemäß: „Der Geist strebt, soviel er kann, sich das vorzustellen, was die Wirkungsmacht des Körpers vermehrt oder fördert“ (E, S.247). Um diese Struktur etwas klarer beschreiben zu können, sei ein kleiner Umweg gemacht: Im Anschluss an die Propositionen des dritten Teils der *Ethik* liefert Spinoza eine ausdifferenzierte und umfassende Definition der Affekte – hierzu gehören eben auch Begierde, Trauer und Freude, deren Definitionen an dieser Stelle ergänzend hinzugezogen werden können. Vor allem ist es auf den ersten Blick überraschend, dass Spinoza in der Erläuterung zur Definition der Begierde, mit der dieser Abschnitt beginnt, die Scholie des 9. Lehrsatzes relativiert. So sei dort zwar unterschieden worden zwischen Trieb und Begierde, gleichermaßen jedoch habe Spinoza darauf hingewiesen, dass er „zwischen menschlichem Trieb und menschlicher Begierde in Wirklichkeit keinen Unterschied gelten lasse“ (E, S.337). Hinzu kommt, dass die Definition selbst überaus kryptisch scheint: „Begierde ist des Menschen Essenz selbst, insofern diese begriffen wird als von irgendeiner ihrer gegebenen Affektionen dazu bestimmt, etwas zu tun“ (Spinoza E, S.337). Spinoza versucht diese Verschiebung des Akzents im Vergleich zur Proposition 9 zu erklären mit dem Hinweis, dass die Rolle des Bewusstseins in dem besagten Lehrsatz besonders hervorgehoben werden sollte, der Trieb jedoch, ob bewusst oder unbewusst, ein und derselbe sei (vgl.: Spinoza E, S.337). Diese Erläuterung bleibt problematisch, da die ausgeführte Differenzierung von bewusstem Trieb, also Begierde, und nicht bewusstem Trieb wieder zurück genommen zu werden scheint. Dies steht auch dem entgegen, dass nichts im Körper vorgeht, was dem Geist nicht zugänglich wäre, insofern es gemäß des Parallelismus zu jeder Affektion eine Idee gibt. Verständnishilfe liefert möglicherweise einer der letzten Lehrsätze des zweiten Teils der *Ethik*. Die 49. Proposition erklärt die Verzahnung von den Akten des Wollens und den ihnen zugehörigen Ideen. Das Corrolarium, sowie die ihm sich anschließende Demonstration radikalisieren diesen Anspruch nochmals: „Der Wille und der Verstand sind ein und dasselbe (*voluntas et intellectus unum et idem sunt*)“ (E, S.201).<sup>109</sup> Und dazu der Anfang der Demonstration:

„Der Wille und der Verstand sind nichts jenseits der einzelnen Akte des Wollens und der einzelnen Ideen selbst (*nihil praeter ipsas singularis volitiones et ideas sunt*) [...]. Nun sind ein einzelner Akt des Wollens und die einzelne Idee[...] ein und dasselbe; also sind der Wille und der Verstand ein und dasselbe“ (E, S.201).

---

<sup>109</sup>In Kurzform wiederholt sich hier die im Appendix gegebene Kritik der Willensfreiheit, insofern der Wille nicht von der Kette der Modi enthoben ist und keiner Spontanität jenseits kausaler Mechanismen entspringt.

So wird deutlicher, dass, wenn Spinoza in der Demonstration der Definition des Affekts der Begierde schreibt, er habe versucht dies so zu bestimmen, dass sie „alle Formen menschlichen Strebens“, also etwa „Trieb, Wille Begierde oder Antrieb“, zusammenfasse, er darin dem Parallelismus weiter folgt, und zwar aus der inneren Notwendigkeit seiner Annahme, dass auch auf dieser Stufe Ideen und Affektionen des Körpers gleichermaßen auf Gott bezogen sind (E, S.201). Nun steht nach wie vor im Raum, inwiefern sich Handlung und Leiden, Aktivität und Passivität innerhalb dieses theoretischen Paradigmas unterscheiden lassen. Zumindest garantiert der Parallelismus, dass auch kein Akt des Geistes ohne Konsequenzen für den Körper bleibt. Darüber hinaus wiederholt sich in der Identität von Willen und Verstand in nuce, die im Appendix des ersten Teils gegebene Kritik der Theologie, die einen freien Willen, der Ursache sein kann, verneint. Die Einbindung des Willens in die modale Kausalordnung durch Gleichsetzung mit dem Verstand verunmöglicht einen Willen im Sinne irgendeiner metaphysischen Spontanität.

Die Ebene, auf der der Geist vorerst Einfluss auf den Körper nimmt, ist eben genau diejenige, die selbst von den körperlichen Affektionen abhängt. Zunächst und vor allem geht es in der Regulation der Affekte für Spinoza darum, die enge Verknüpfung von Körper und Geist auf der Ebene der Vorstellung in den Blick zu bekommen, aus der die Erkenntnis sich ableitet, dass die Affektionen des Körpers, die von Vorstellungen begleitet sind, von äußeren Umständen abhängen, mithin Wirkungen äußerer Ursachen sind. Die Scholie zu Lehrsatz 13 des dritten Teils macht dies klar, da sie Liebe und Hass, wenn sie begleitet sind von der Idee einer äußeren Ursache, als Freude und Trauer bestimmt. Zusätzlich folgt im Anschluss eine weitläufige Erörterung des Zustandekommens der Affekte Liebe und Hass (vgl.: E, S.249). Dies ist mal mehr mal weniger explizit der Fall, jedoch versuchen die meisten Propositionen des dritten Teils der *Ethik* vor allem klar zu machen, in welchen Weisen sich das Streben von Körper und Geist auf äußere Objekte bezieht. In der vorliegenden Arbeit kann diese Ausdifferenzierung nicht im Detail nachgezeichnet werden; es muss darum gehen die argumentative Bewegungen des Textes in ihrer Struktur zu begreifen, um sie dann in Analogie zu stellen mit einem der zentralen Begriffe Plessners, der Positionalität. Etwas simplifizierend, aber dadurch erhellend, scheint die Einsicht, dass die Vorstellung (*imaginatio*) als erste Erkenntnisgattung gebunden bleibt an die Zufälligkeit körperlicher Affektionen – und dies im doppelten Sinne, da Zufall für Spinoza ein Mangel (*defectus*) der Erkenntnis bedeutet, zugleich aber eben auf der Ebene der Vorstellung der Geist nicht aus sich heraus Ideen zu bilden vermag, die adäquat wären und zur vernünftigen oder gar intuitiven Einsicht taugen würden. Diese Zufälligkeit bringt daher nicht ein übergreifendes oder essentielles Wissen hervor, sondern eines, das die singulären Affekte als Ausdruck erfasst, ohne diese zunächst auf eine sich mit ihnen ausdrückende Essenz zu beziehen. Weit voraus greifend, aber darin erhellend, kann der Lehrsatz 34 des fünften

Teils herangezogen werden, da in ihm die Dauer des Körpers, dessen Endlichkeit, im Gegensatz zur Ewigkeit des Geistes, der sich am Ende der *Ethik* in Gott weiß, bestimmt wird. Die Dauer des Körpers ist dabei Garant der Leidenschaften, da sie auf der Ebene der Vorstellungen ihre geistige Korrelation findet, also auf der Ebene der von äußeren Dingen erzeugten Affektionen, denen allenfalls verworrene Ideen entsprechen:

„Eine Vorstellung ist eine Idee, mit der der Geist ein Ding als gegenwärtig betrachtet (siehe ihre Definition in der Anmerkung zu Lehrsatz 17 des 2.Teils), die dennoch mehr den gegenwärtigen Zustand des menschlichen Körpers anzeigt, als daß sie die Natur des äußeren Dinges [erklärt]. Also ist es die einen gegenwärtigen Zustand des Körpers anzeigende Vorstellung, die (nach der allgemeinen Definition der Affekte) einen Affekt [eine Leidenschaft sein läßt]“ (E, S.579).

Vor diesem Hintergrund scheint es relativ leicht verständlich, dass Spinoza in der Scholie zum Corrolarium der 15. Proposition des dritten Teils davon spricht, dass „wir manche Dinge lieben oder hassen, ohne hierfür irgendeine Ursache zu kennen [...]“ (E, S.253). Vielmehr versucht der Geist, ohne tieferen Einblick in diese Struktur, analog zum Streben des Körpers sich Dinge vorzustellen, die dessen Vermögen steigern, um eben selbst sich in seinem Sein erhalten zu können, da dieses gebunden bleibt an den Körper. Dieser Struktur folgend, argumentiert die Scholie zur obig bereits erwähnten 49. Proposition des zweiten Teils der *Ethik* entlang der Differenz von Idee und bloßem Vorstellungsbild. Bereits die Anmerkung zum Lehrsatz 43 hat die Metapher des Gemäldes bemüht und dieses in seiner Inaktivität von dem Akt des Einsehens, der die Idee konstituiert, unterschieden. Hier wird dies nun ergänzt bzw. aus anderer Perspektive nochmals bestimmt. „Leute“, die meinen, dass Ideen in Vorstellungsbildern bestehen, „betrachten dann Ideen wie stumme Gemälde auf einer Tafel und sehen, befangen in diesem Vorurteil, nicht, daß eine Idee, insofern sie eine Idee ist, eine Bejahung (affirmationem) oder Verneinung (negationem) in sich schließt“ (E, S.205). Der Unterschied der Idee zur Vorstellung besteht also grad in einer Aktivität, die über das bloße Abbild hinausweist und sich im Attribut des Denkens selbst gründen muss (vgl.: E, S.205).

Den dritten Teil der *Ethik* beschließend, gibt Spinoza eine allgemeine Definition der Affekte, die übergreifend versucht, sämtliche Affekte aus einem ihnen gemeinsamen Merkmal zu bestimmen – und dieses Merkmal ist ganz offensichtlich primär das Leiden:



„Ein Affekt, der eine Leidenschaft des Gemüts genannt wird, ist eine verworrene Idee, mit der der Geist von seinem Körper oder irgendeinem seiner Teile eine größere oder geringere Kraft des Existierens als vorher bejaht, und von der, wenn sie gegeben ist, der Geist bestimmt wird, eher an dieses als jenes zu denken“ (E, S.369).

Im Gegensatz zur Vorstellung, dem bloßen Abbild, bejaht oder verneint der Geist den Körper selbst noch mit der verworrenen Idee, fällt sie auch unter die Kategorie der Leidenschaft. Die Vorstellung kennzeichnet sich vor allem durch Inaktivität und Zufälligkeit, ihre Abhängigkeit von den körperlichen Affektionen. Demgegenüber ist die Idee „die Form des Affekts“ (E, S.371). Selbst verworren kommt mit ihr und damit den Affektionen ein Aspekt der Formalisierung zu, der den Affekt für den Geist rationalisierbar macht. Bis hierhin ist nach wie vor offen, wie genau adäquate Ideen aus der Leidenschaft hervorzubringen sind, da auch die Affirmation als Aktivität des Geistes nur einer verworrenen Idee bedarf, in der der Geist nicht tatsächlich aktiv Ideen bildet, sondern diese von äußeren Ursachen abhängen. Auch wenn eine Parallelisierung nur schwer möglich ist, da das Vokabular im höchsten Maße different ist, ähnelt diese Form des Erlebens derjenigen, die Plessner mit der geschlossenen Organisationsform zu kategorisieren versucht (dies wird noch besprochen werden). Nichts liegt jedoch ferner, als Spinoza zu unterstellen, er würde implizit auf positive Weise vom tierischen Zustand des Menschen sprechen. Dies wäre, wenn überhaupt, nur negativ zu haben, ganz im Sinne dessen, dass die Wahrheit ihr eigener sowie der Maßstab des Falschen sei, der Mensch also mit Spinoza unmöglich gemessen werden kann am Tier bzw. durch eine Überwindung des tierischen Zustandes zum Mensch würde. Vielmehr zeichnet sich der Mensch gerade durch den Abstand zum tierischen Sein aus, gleichwohl er ihm nicht entkommt. Aus diesem Verhältnis erwächst der Begriff des Menschen als Verschränkung von endlichem Körper und unendlichem Vermögen.

Aus dem bisher Gesagten wird deutlich, dass es sich bei dem conatus um die Essenz des Einzeldinges, dessen innere Bestimmtheit handelt, welche sich in den Affekten in der Zeit Ausdruck verleiht. Die Theorie der Erkenntnis ist nun dem Versuch verpflichtet, anhand dieser Ausdrücke die Essenz des Menschen in Beziehung zu bringen mit der göttlichen Substanz, um eben der Prämisse Folge zu leisten, das Vermögen des Menschen zu steigern, sich in seinem Sein zu erhalten. Die einzelnen Affekte, die von Vorstellungen begleiteten Affektionen, sind dabei die zu interpretierenden menschlichen Ausdrücke, die vor dem Hintergrund des conatus entweder Aktivität oder Leiden bedeuten. Und so wird klar, dass die Vorstellung, insofern sie mit dem Körper verzahnt bleibt, den Stoff der Interpretation liefern muss, der es dem Menschen ermöglicht, über die Ebene des bloßen Erlebens einer zufälligen Verbundenheit mit der Welt hinaus zu gelangen, indem dieses

Erleben adäquat eingesehen wird, wobei die Adäquatheit als Ausdruck auf das menschliche Vermögen der Expressivität verweist, dessen sich der Mensch in der Einsicht ermächtigen kann. Aus dieser Struktur wird sich am Ende der Arbeit die *Selbstbestimmte Unbestimmtheit* ergeben. Die Theorie hierzu geben die letzten zwei Teile der *Ethik*, die nun unter Berücksichtigung dieses Aspekts besprochen werden sollen. Dabei wird klarer werden, wie die Vermittlung des attributiven Unterschieds, auf der die menschliche Existenz fußt, in der scientia intuitiva zugleich als höchstes Vermögen des Menschen bestimmt wird. Diese wird von Spinoza in der Entfaltung der Überlegung zur vernünftigen Lebensführung vorbereitet. Schließlich erscheint sie in der überraschenden Abhebung des Geistes von der Dauer des Körpers in der 20. Proposition des fünften Teils als qualitativer Sprung ähnlich der Exzentrizität bei Plessner, welche den Menschen aus der Reihe der Organismen hebt. Sowohl seine Vorbereitung als auch den Sprung selbst gilt es im Folgenden zu rekonstruieren.

#### 5.1.4. Scientia intuitiva und das Verhältnis von Mensch und Gott

In der Scholie zur 18. Proposition des vierten Teils der *Ethik* lässt Spinoza selbstbewusst verlauten:

„Mit diesen wenigen Sätzen habe ich die Ursachen menschlicher Ohnmacht und Unbeständigkeit erklärt und warum Menschen die Vorschriften der Vernunft nicht beachten. Es bleibt mir noch zu zeigen, was es denn ist, das die Vernunft uns vorschreibt und welche Affekte mit den Regeln menschlicher Vernunft übereinstimmen und welche andererseits ihnen entgegengesetzt sind. Ehe ich jedoch beginne, dies in unserer weitläufigen geometrischen Ordnung zu beweisen, möchte ich zunächst die Gebote der Vernunft selbst hier kurz darlegen, damit jeder leichter versteht, was ich meine“ (E, S.409).

Damit ist der vierte Teil in zwei Abschnitte geteilt. Die ersten 18 Lehrsätze legen Rechenschaft ab von der Ohnmacht (*impotentiae*) des Menschen sowie seiner Unbeständigkeit (*inconstantiae*) – in dieser Wendung ist angezeigt, dass die Unbeständigkeit, die Ausgeliefertheit an den Zufall, untrennbar ist von der Ohnmacht. Im Umkehrschluss bedeutet die Ermächtigung des Menschen die Überwindung dieses Verhältnisses hin auf ein beständigeres. Dieses liegt offensichtlich dem zweiten Abschnitt zugrunde, von dem Spinoza verspricht, dass er zu klären vermag, in welchem Verhältnis Affekte und Vernunft stehen, wobei die spezifische Differenz der Affekte in ihrer Übereinstimmung mit oder Entgegengesetztheit zur Vernunft liegt. Die Scholie zu Proposition 18

soll nun die Gebote der Vernunft in aller Kürze vorgehend darlegen, bevor diese weiter der geometrischen Ordnung folgend ausbuchstabiert werden. „Die Vernunft (ratio) fordert nichts gegen die Natur“, so heißt es dort; „generell gesprochen [fordert sie (Anm. JH.)], daß jedermann sein Sein gemäß der ihm eigenen Natur zu erhalten erstrebt“ (E, S.409). Vernünftig handeln heißt: Dem eigenen conatus gemäß handeln, mithin das eigene Vermögen möglichst steigern – Glück, am Ende der *Ethik* als höchste Tugend sich offenbarend, besteht darin, „daß ein Mensch imstande ist, sein Sein zu erhalten“ (E, S.411). Spinoza bemüht sich nach den kurzen Definitionen der Vernunft bzw. des vernünftigen Handelns zu verdeutlichen, dass dieses nicht aus sich selbst geschöpft sein kann. Stets bedarf der Geist etwas Äußeren, das auf den Körper einwirkt, das einzusehen er bestrebt sein muss (vgl.: E, S.411). Darin steckt der wichtige Hinweis, dass die Vernunft nach wie vor auf die Welt zurückgeworfen ist und ihre Erkenntnis nichts außer der Welt zu fassen vermag; vielmehr besteht ihre Einsicht ja gerade darin, die immanenten Gesetzmäßigkeiten, die unter den Modi wirksam sind, adäquat zu begreifen.<sup>110</sup> Im Folgenden Abschnitt zu Plessner (6.) wird sich diese Struktur im Begriff der Positionalität und der Exzentrizität des Menschen wieder finden, insofern die Positionalität ein Verhältnis zur Welt, d.h. zu anderen Körpern bezeichnet, welches dem Menschen qua seiner Exzentrizität gegeben ist, ohne dass er dadurch über die Positionalität hinaus käme – er ist eben exzentrisch positioniert. Wurde zuvor schon auf den Unterschied von Doppelaspekt, aus dem die Positionalität gewonnen wird, und Parallelismus hingewiesen, zeigt sich hier eine unabweisbare Nähe: Auf Grundlage der geometrischen bzw. raumhaften Bestimmung des Körpers entfalten Spinoza und Plessner eine Theorie menschlicher Existenz, die diesen als endlichen Körper unter Körpern erfasst, und ihm zugleich die Möglichkeit lässt, sich dieser körperlich-existentialen Verfasstheit bewusst zu werden und aus dieser Erkenntnis heraus sich als Verschränkung von endlichem Körper und unendlichem Vermögen zu begreifen. Weiterhin bedeutet dies nicht weniger, als dass der Mensch auch immer der Gefahr des Leidens ausgesetzt ist, sofern

---

<sup>110</sup>Mehr noch, was hier nicht gebührend gewürdigt werden kann: In dieser Scholie liegt das Fundament der politischen Theorie Spinozas: „Dem Menschen ist also nichts nützlicher als der Mensch; nichts Geeigneteres, sage ich, können sich Menschen zur Erhaltung ihres Seins wünschen, als daß alle in allem übereinstimmen, daß die Geister und Körper von allen zusammen gleichsam einen einzigen Geist und einen einzigen Körper bilden, daß alle zusammen, soviel sie können, streben, ihr Sein zu erhalten, und alle zusammen für sich selbst den gemeinsamen Nutzen aller suchten“ (E, S.411). In der Assoziation der Individuen liegt die Möglichkeit der Potenzierung des eigenen Vermögens – mag es auch allzu mathematisch wirken, dass Spinoza davon ausgeht, dass sich die Vermögen einzelner Individuen schlicht addieren ließen, so wird doch zumindest klar, dass die Menschen im Vollzug des conatus aufeinander angewiesen bleiben. Hierin liegt die radikal demokratische Sprengkraft des spinozianischen Ansatzes, den Negri, Saar u.a. nachzuzeichnen versucht haben. Es sei darüber hinaus eine weiterführende Bemerkung erlaubt, die nicht mehr in den Rahmen dieser Arbeit fällt: Deleuze hat nicht zu unrecht Spinoza und Nietzsche über die amor dei intellectualis und amor fati in inhaltliche Nähe zueinander gestellt. Nur ist es eben bezeichnend, dass Nietzsches Philosophie in romantische Verklärung des solitären Menschen umkippt und darin implizit faschistoide Tendenzen ausbildet, während Spinoza eine demokratische Theorie der freien Gesellschaft verfolgt. Exemplarisch hierfür sind die Passagen des achten Teils von *Menschliches, Allzumenschliches I* zur Politik (438.), zum Krieg (444., 477.) (Nietzsche 1988, S.285, S.289, S.311).

seine körperlichen Affektionen, seine Affekte und auch die zugehörigen Ideen wiederkehrend von äußeren Ursachen abhängen, mithin er nicht durchgängig die adäquate Ursache derselben sein kann. Diese Struktur scheint, zumindest in Permanenz, unüberwindbar. Kündigt Spinoza also an, dass nach dem 18. Lehrsatz ein Umschlag des vierten Teils stattfinden wird, von der immernoch verworrenen Erkenntnis hin zur vernünftigen, scheint im Zentrum des zweiten Abschnitts die 23. Proposition zu stehen, insofern sie erstmalig explizit die Einsicht thematisiert: „Insofern ein Mensch zu irgendeinem Tun von dem her bestimmt wird, daß er inadäquate Ideen hat, läßt sich nicht unbedingt sagen, er handle aus Tugend; sondern nur, insofern er [dazu] von dem her bestimmt wird, daß er einsieht (intelligit)“ (E, S.417). In der Einsicht findet sich dasjenige Element, das die Distinktion von Leiden und Aktivität zuverlässig gewährleisten kann – denn insofern der Mensch „zu irgendeinem Tun von dem her bestimmt wird, daß er einsieht, ist er aktiv [...]“ (E, S.417). Anders formuliert heißt das, dass die Einsicht als Aktivität bereits das Vermögen des Menschen im wahrsten Sinne des Wortes zum Ausdruck bringt – er ist, wenn er adäquate Ideen hat, wie bereits erörtert wurde, schöpferisch bzw. expressiv. Der Begriff der Einsicht, wie ihn Spinoza verwendet, ist nicht ohne Weiteres zu haben; bis zu dieser Stelle ist er dennoch nicht systematisch eingeführt worden. Die ersten Propositionen des vierten Teils machen vor allem, dem Titel *Von menschlicher Knechtschaft* gemäß, die Ohnmacht und Ausgeliefertheit des Menschen gegenüber der Welt bzw. seinen Affekten als Ausdruck der dem Zufall überlassenen Beziehung zur Welt deutlich.

Nun ist aber die Einsicht keine bloß theoretische, d.h. aus der Reflexion der Vernunft hervorgehende Leistung. Jedenfalls wäre dann nicht zu klären, wie der Mensch seine Affekte beherrschen könnte, denn Proposition 7 macht deutlich, dass ein „Affekt [...] nicht anders gehemmt oder aufgehoben werden [kann] als durch einen Affekt [...]“ (E, S.393). Die zugehörige Scholie buchstabiert das darin aufscheinende Verhältnis von Körper und Geist dahingehend aus, dass sie, vor dem Hintergrund des Parallelismus, erklärt, dass eine Affektion des Körpers nur durch eine körperliche Ursache gehemmt werden kann, gleichwohl der Geist darin mit der Idee der Affektion affiziert wird (vgl.: E, S.393). Das Corrolarium hierzu endet dann mit einem ersten, klareren Hinweis, wie der Einfluss des Geistes auf den Körper aussehen könnte:

„[...] denn ein Affekt, von dem wir etwas erleiden, kann nur durch einen stärkeren und ihm entgegengesetzten Affekt gehemmt oder aufgehoben werden [...], d.h. nur durch [...] die Idee einer Affektion des Körpers, die stärker ist als die Affektion, von der wir etwas erleiden, und dieser entgegengesetzt ist“ (E, S.395).

Die Idee einer Affektion, die der Affektion, die Leiden verursacht, entgegengesetzt ist – damit wird deutlich, dass dem Geist Einflussnahme zukommt, indem er Ideen hat, die Affektionen des Körpers hemmen können. Der 8. Lehrsatz erörtert dies anhand der konkreten Affekte von Freude und Trauer und kommt zugleich indirekt auf den Parallelismus von Idee und Idee der Idee zurück. Um also klären zu können wie genau sich Geist und Körper in diesem Kontext zueinander verhalten, sei diese Passage noch hinzugenommen. Spinoza gibt zunächst an, dass „die Erkenntnis des Guten und Schlechten [...] nichts anderes [ist] als ein Affekt der Freude und Trauer, insofern wir uns seiner bewußt sind“, um dann dieses bewusst-Sein so zu bestimmen, dass die darin aufscheinende Erkenntnis nichts anderes ist, als die „Idee der Freude oder Trauer, die notwendigerweise aus dem Affekt der Freude oder Trauer selbst folgt [...]“ (E, S.395). Es heißt dann weiter: „Nun ist diese Idee mit dem Affekt in gleicher Weise vereinigt, wie der Geist mit dem Körper vereinigt ist [...]; d.h. [...], diese Idee unterscheidet sich nicht wirklich, sondern nur begrifflich von dem Affekt selbst, d.h. (nach der allgemeinen Definition der Affekte) der Idee der Affektion des Körpers“ (E, S.395). Gut und schlecht führt Spinoza als nicht normative Begriffe am Beginn des vierten Teils ein und definiert sie unter dem Aspekt der Nützlichkeit in Beziehung zum conatus; d.h., gut ist, was dem Menschen dabei hilft, in seinem Sein zu verharren, schlecht, was diesem Streben entgegenwirkt (vgl.: E, S.381). In der Erkenntnis des Guten und Schlechten wird ein Abstand eröffnet, da diese die Idee von Affekten bezeichnen, die wiederum die Ideen einer Affektion sind. Die begriffliche Verschiedenheit ist keine wirkliche, also auf der Ebene des real existierenden Einzeldinges, mithin des Körpers, stattfindene, vielmehr ist sie genau diejenige Möglichkeit, die das Attribut des Denkens in besonderer Weise auszeichnet: Einen theoretisch unendlichen Überschuss an Ideen gegenüber den Einzeldingen zu haben, da zu jeder Idee eine Idee der Idee gebildet werden kann. Damit ist, wie besprochen, noch keine Adäquatheit garantiert, die die Aktivität des Geistes ausdrücken würde, da erst eine Idee, die ihre Ursache ausdrückt, eine solche Adäquatheit verbürgt. Gutes und Schlechtes erkennen heißt also die Idee eines Affekts haben – damit ist dieser Affekt jedoch noch nicht gehemmt oder aufgehoben, da dies erst durch einen anderen Affekt geschehen kann. So heißt es in Proposition 14 dann auch, dass die „wahre Erkenntnis des Guten und Schlechten [...] keinen Affekt hemmen [kann], insofern sie wahr ist, sondern allein, insofern sie als ein Affekt angesehen wird“ (E, S.403). Hier offenbart sich nun in aller Deutlichkeit, hervorgehend aus dem konsequent gedachten Parallelismus, wie er in der Erkenntnistheorie des zweiten Teils weitergehend beschrieben wurde, die Struktur, die den Einfluss des Geistes auf die Affekte plausibel zu erklären vermag. Die einzige Möglichkeit, dies versichert das Vorwort des fünften Teils, zur Ermächtigung des Geistes ist die Einsicht und die „Heilmittel für die Affekte (affectuum remedia)“ entspringen allein „der dem Geist zukommenden Erkenntnis [...]“ (E, S.533). Dass der

Geist bestrebt ist, sich Dinge vorzustellen, die das Vermögen des Körpers steigern, um sich selbst in seinem Sein erhalten zu können, bedeutet noch nicht die Herrschaft über die Affekte erlangt zu haben, da sich auf der Ebene der Vorstellungen allein kein vernünftiger Prozess abspielen kann. Auch die Vernunft selbst ist noch nicht in der Lage, ohne Weiteres ein Heilmittel für die Affekte zu sein. Dennoch wird bereits im vierten Teil der *Ethik* der Weg bereitet zur 3. Erkenntnisgattung, die verspricht ein solches Heilmittel zu sein. Und dieser Weg führt über die Affekte selbst, da – dies ist sicherlich eine der wichtigsten Theoreme spinozanischer Philosophie – jede Erkenntnis oder Einsicht auch immer ein Affekt ist. Nicht ohne Grund hat Deleuze darauf hingewiesen, dass ethische Lust und spekulative Bejahung bei Spinoza zusammen gehen (vgl.: Deleuze 1988, S.41). Dies im Hinterkopf behaltend, kann der Argumentationsgang nun in seinen wichtigsten Stationen bis hin zur *scientia intuitiva* nachgezeichnet werden.

Die 24. Proposition des vierten Teils spricht in aller Deutlichkeit aus, was es bedeutet, vernünftig zu handeln: „Unbedingt aus Tugend handeln ist nichts anderes in uns als nach der Leitung der Vernunft handeln, leben und sein Sein erhalten (diese drei bedeuten dasselbe) auf der Grundlage, den eigenen Vorteil zu suchen“ (E, S.417). Um unbedingt aus Tugend zu handeln, bedarf es der Erkenntnis des Guten – Tugend setzt die Leitung der Vernunft voraus, die das Gute erkennt, mithin eine Idee des Affekts der Freude hat, der Ausdruck der Vermögenssteigerung ist, welche wiederum dem *conatus*, also dem Streben, das Sein zu erhalten, entspricht. Die Affekte sind demgemäß, so wurde bereits im vorherigen Kapitel angedeutet, die zu interpretierenden Ausdrücke des Verhältnisses des Menschen zu sich und zur Welt. Der Vernunft obliegt es, diese auf ihre Ursachen zu beziehen, um den Menschen der Zufälligkeit, also dem Leiden unter den Affekten, zu entheben, in dem er sich selbst als Vermögen der Hervorbringung bzw. Expressivität begreift. Dabei ist die Erkenntnis, die sie über die Affekte erlangt, nichts anderes als die Tugend selbst, d.h. die Ermächtigung des Menschen über sein Vermögen. Dies wird in Anbetracht der folgenden Lehrsätze evident, insbesondere Proposition 26 definiert die Vernunft als nach Einsicht strebend; dies wiederum entspricht dem Streben des Geistes, sich in seinem Sein zu erhalten, da „nichts anderes für ihn nützlich ist, als was dem Einsehen dient“ (E, S.419). Tugend und Einsicht fallen auch insoweit zusammen, als dass die Einsicht, wie die Tugend, keines äußeren Zwecks bedarf, denn „das als Einsehen sich artikulierende Streben [...] [ist] die erste und einzige Grundlage von Tugend; und Dinge einzusehen werden wir [...] nicht irgendeines [vom Einsehen verschiedenen] Zweckes wegen erstreben. Im Gegenteil, der Geist wird, insofern er vernünftig denkt, als gut für sich selbst nur das begreifen können, was dem Einsehen dient [...]“ (E, S.421). Aus dem scheinbaren Widerspruch, dass Spinoza Zweckursachen im ersten Teil der *Ethik* vehement ablehnt, den Begriff des Zwecks nun aber im vierten Teil in den anfänglichen Definitionen im Kontext des Triebs wieder einführt (vgl. Spinoza E, S.383), wird so

ein logisch konsequentes Theorem: Durch die begriffliche Fassung der Tugend als selbstbezügliches Streben des Geistes wird kein äußeres Ziel oder Ideal bezeichnet, das zu erfüllen wäre, sondern ein inhärentes Merkmal, und zwar der Seinserhalt. Dieser speist sich gerade in Bezug auf den Geist aus der Einsicht, die wiederum nach den Prinzipien von Ursache und Wirkung erfolgen muss, um adäquat sein zu können, sodass die Idee eines τέλος selbst in regulativer Weise für sie nicht in Betracht kommen kann. Erst relativ spät, in der Proposition 62, kommt es dann zu einer entscheidenden Überschneidung von Vernunft und conatus in Bezug auf die Unzeitlichkeit. Zuvor wurde bereits mehrfach darauf hingewiesen, dass die Affekte zeitliche Ausdrucksformen seien, die der unzeitlichen Essenz des Einzeldinges gegenüber stehen. Der Vernunft obliegt es, diese Ausdrucksformen auf ein überzeitliches Moment hin zu transzendieren und so die Verschränkung der Endlichkeit und Unendlichkeit in der Theorie des Ausdrucks sichtbar zu machen: „Insofern der Geist Dinge nach dem Gebot der Vernunft begreift, wird er gleichmäßig affiziert, mag die Idee die eines zukünftigen, gegenwärtigen oder vergangenen Dinges sein“ (E, S.485). Die Demonstration und die Scholie differenzieren das Verhältnis von Vorstellung und Vernunft weiter aus. Zunächst weist Spinoza darauf hin, dass der vernünftige Geist die Gegenstände unter dem Aspekt von Ewigkeit und Notwendigkeit begreift, sodass er, unabhängig von der Gegenwärtigkeit des Dinges, von derselben Gewissheit affiziert wird (vgl.: E, S.487). Die Scholie unterscheidet demgegenüber die Ebene der Vorstellungen und bloßen Affekte, d.h. der Ideen körperlicher Affektionen – die vernünftige Erkenntnis ist ja, wie gesehen, schon immer die Idee des Affekts und weist so über diesen hinaus in die Ewigkeit. Die Dauer der Dinge selbst ist aber nur in inadäquater Weise gegeben:

„Doch können wir von der Dauer von Dingen (nach Lehrsatz 31 des 2. Teils) nur eine ganz inadäquate Erkenntnis haben, und deren zeitliche Existenz bestimmen wir (nach Anmerkung zu Lehrsatz 44 des 2. Teils) nur von der Vorstellungskraft her, die von dem Vorstellungsbild eines gegenwärtigen und zukünftigen Dinges nicht gleichermaßen affiziert wird“ (E, S.487).

Es wäre unmöglich, sie aus ihrer bloß äußerlichen Bestimmung Modi zu sein heraus, auf ein unzeitliches Moment hin zu denken. Die 7. Proposition des fünften Teils erklärt schließlich reaktiv eindeutig diesen Zusammenhang, d.h. die Möglichkeit der Vernunft, die Zeitlichkeit des Modus als Ausdruck der Substanz zu überschreiten. Ein Affekt, der der Vernunft entspringt, ist nach Spinoza mächtiger als Affekte, die sich auf Dinge beziehen, die „wir als abwesend betrachten“ (E, S.543). Die Abwesenheit der Dinge, dies klärt die Demonstration, beruht darauf, dass der Körper „von einem anderen Affekt affiziert wird, der die Existenz dieses Dinges ausschließt [...]“ (E, S.543).

Das bedeutet letztlich, dass die Abwesenheit nicht materialistisch im Sinne eines bloßen nicht zugegen Seins des Körpers gemeint ist, sondern vielmehr lediglich auf einer nicht-Affizierung des Körpers beruht – wie bereits erwähnt, beruht das Wissen über die äußeren Dinge lediglich auf einem Wissen über die Affektionen des Körpers. Die Vernunft, dies wurde bereits erörtert, zielt nun auf ein allen Dingen gemeinsames, überzeitliches Moment ab, nämlich auf bestimmte „Eigenschaften von Dingen (siehe Definition von Vernunft in Anmerkung 2 zu Lehrsatz 40 des 2. Teils), die wir immer als gegenwärtig betrachten [...]“ (E, S.545). Damit ist der Vernunft, in dem sie in den Dingen die überzeitlichen Eigenschaften bestimmt, die Möglichkeit gegeben, die Affekte, die diese Dinge hervorrufen, zu übersteigen – und zwar dadurch, dass ihre Einsicht selbst einen Affekt, den der Freude, nach sich zieht, der die Affektion des Körpers durch ein äußeres Ding hemmt. Dem liegt eine Neukonfiguration der Perspektive auf die Affektion und ihre Idee zugrunde, die Spinoza zu Beginn des fünften Teils erklärt. Um jedoch nicht wesentliche Bestimmungen, die zur dritten Erkenntnisgattung führen, außer Acht zu lassen, muss zunächst der Weg zum Schluss des vierten und zum Anfang des fünften Teils in aller Kürze nachgezeichnet werden.

Von Lehrsatz 24 bis hin zu Lehrsatz 62 durchläuft die Argumentation Spinozas verschiedene Stationen – zunächst relativ abstrakte Überlegungen zur Tugend und Einsicht, eine daran sich anschließende Theorie des menschlichen Miteinanders unter diesen Aspekten, schließlich eine relativ konkrete Analyse spezifischer Affekte in Hinblick auf ihr Verhältnis zur Tugend. Für die vorliegende Arbeit sind vor allem die Propositionen, die den Begriff der Tugend allgemein bestimmen, interessant, da sie bereits auf den fünften Teil der *Ethik* verweisen. So etwa Lehrsatz 28: „Das höchste Gut des Geistes ist die Erkenntnis Gottes und die höchste Tugend des Geistes, Gott zu erkennen“ (E, S.421). In Rückbezug auf die vorhergehende Proposition, die das unbestreitbar Gute so definiert, dass es „wirklich dem Einsehen dient“, wird die Demonstration des Lehrsatzes 28 klarer aufschlüsselbar (E, S.421). Dort heißt es, dass einerseits der „höchste Nutzen“ die „Erkenntnis Gottes“ sei, andererseits wird diese Erkenntnis auch als „höchstes Gut“ definiert (E, S.423). Dies ergibt sich aus der doppelten Struktur der Immanenz und des Parallelismus, die Gott zum Erkenntnisgegenstand machen, ihn aber auch, dadurch, dass außer durch ihn „nichts sein oder begriffen werden kann“, als Bedingung dieser Erkenntnis begreifen müssen (E, S.423). Diese beiden Propositionen korrespondieren mit der 25. des fünften Teils, die das „höchste Streben des Geistes und seine höchste Tugend“ darin erfüllt sehen, dass er „Dinge in der dritten Erkenntnisgattung“ einsieht (E, S.569). Um dorthin zu gelangen, bedarf es jedoch nach wie vor einer Erklärung der Aktivität der Vernunft, die über eine abstrakte Erkenntnistheorie hinaus der Ohnmacht des Menschen angesichts der Affekte Rechnung trägt. Wurde bereits hervorgehoben, dass es sich bei der Erkenntnis selbst um einen Affekt handelt, dann wird, wenn vernünftiges



Handeln bedeutet, dem *conatus* gemäß zu handeln, in der Demonstration des 59. Lehrsatzes des vierten Teils dies noch einmal in Bezug auf die Aktivität gegenüber der Leidenschaft evident. Dort heißt es, dass „aus Vernunft handeln [...] nichts anderes ist (nach Lehrsatz 3 und Definition 2 des 3. Teils) als aktiv hervorzubringen, was aus der Notwendigkeit unserer Natur, in sich allein betrachtet, folgt“ (E, S.479). Die Aktivität der Vernunft besteht im geistigen Vollzug des Seinserhalts, insofern ihre Einsicht begleitet ist von einem Affekt (der Freude), der als Ausdruck einer Vermögenssteigerung begriffen werden kann – diese Einsicht ist selbst Ausdruck eben dieses Vermögens, dessen sie sich gewahr wird. Sie bezieht sich nicht auf die äußeren Dinge, von deren Dauer nur eine inadäquate Erkenntnis zu haben ist, sondern auf die zugrunde liegende Essenz, den *conatus*, der sich in den Affekten artikuliert. Demgemäß betont der 2. Hauptsatz aus dem Anhang des vierten Teils, dass die Ohnmacht des Menschen aus dem inadäquaten Begreifen der äußeren Dinge herrührt, während seine Macht in Form der Aktivität in dem Bilden von adäquaten Ideen besteht (vgl.: E, S.507). Gleichzeitig markieren die Hauptsätze den expliziten Übergang von der vernünftigen zur intuitiven Erkenntnis, insbesondere der 4., der die Vervollkommnung des Verstandes „in Gestalt der Vernunft“ als höchstes „Glück, d.h. Glückseligkeit“ (E, S.507-509), bestimmt, um dann zur Erklärung der intuitiven Erkenntnis fortzuschreiten:

„In der Tat, Glückseligkeit ist nichts anderes als jene Zufriedenheit des Gemüts, die der intuitiven Erkenntnis Gottes entspringt. Und den Verstand vervollkommen, ist nichts anders als Gott, Gottes Attribute und Gottes Handlungen, die aus der Notwendigkeit seine Natur folgen, einsehen“ (E, S.509).

Diese Vervollkommnung kann nicht anders als sukzessive stattfinden und ist dadurch nach wie vor abhängig von den körperlichen Affektionen, die sie auf ihre Ursachen beziehen muss, um adäquate Ideen zu bilden. Am Beginn des fünften Teils kommt es aber zu einer interessanten Umstellung des Parallelismus bzw. zu einer Betonung der Aktivität des Geistes, die zuvor so nicht ausdrücklich für Spinoza in Betracht kam. Dies gilt vor allem für die ersten vier Propositionen, die unter dem Titel des fünften Teils *Von der Macht des Verstandes* die grundlegenden Prämissen entfalten, die die *scientia intuitiva* plausibilisieren. Ihnen gehen zwei Axiome voran, die einen Bezug bilden zu den Lehrsätzen 4 und 5 des dritten Teils. Das erste Axiom rekurriert auf das Theorem, dass ein Subjekt keine entgegengesetzten Dinge in sich enthalten kann, da dies zu seiner Zerstörung führen würde. Dies wird nun auf einander entgegengesetzte Handlungen bezogen, die nicht gleichermaßen und zur selben Zeit in ein und demselben Subjekt hervorgerufen werden können, ohne dass beide oder mindestens eine der beiden einer Veränderung unterliegen muss (vgl.: E, S.535). Das zweite Axiom

macht klar, dass die Macht und Essenz einer Wirkung aus der Macht und Essenz ihrer Ursache zu bestimmen ist (vgl.: E, S.535). Damit ist eine entscheidende Weichenstellung für den fünften Teil der *Ethik* vorgenommen, die im Folgenden weiter erklärt werden muss, hier jedoch wie folgt benannt werden kann: Je mächtiger der Geist ist, Ursache einer Handlung zu sein, desto fähiger ist der Mensch zu tugendhaftem Handeln, also auch zur Einsicht und Erkenntnis Gottes, als hervorbringend bzw. zur Einsicht der Verschränkung seiner endlichen, körperlichen Existenz mit dem unendlichen, expressiven Vermögen Gottes. Die nun folgenden Lehrsätze erklären genau diese Möglichkeit anhand des Verhältnisses von Geist und Affekten, indem im Ausgang vom Parallelismus der Einfluss des Geistes auf die Affekte bestimmt wird. Die erste Proposition wiederholt augenscheinlich zunächst bloß auf anderer Ebene bereits das, was der 7. Lehrsatz des zweiten Teils über die Identität der Verkettung von Ideen und Dingen expliziert hat: „Gerade so wie sich Gedanken und Ideen von Dingen im Geist ordnen und verketteten, so ordnen und verketteten sich, genau entsprechend, die Affektion des Körpers oder die Vorstellungsbilder von Dingen im Körper“ (E, S.535). Die Umkehrung scheint jedoch auf den zweiten Blick relativ offensichtlich, da nicht mehr die Abhängigkeit der Verkettung von Ideen von derjenigen der Affektionen des Körpers betont wird, sondern die der Vorstellungsbilder im Körper von den ihnen zugehörigen Ideen. Ist es dem Geist möglich, Ideen zu bilden, dann besteht darin sein Einfluss auf den Körper und dessen Affektionen. Die Demonstration wiederholt diesen Aspekt nochmals mit einer minimalen Abwandlung, indem auf Lehrsatz 18 des zweiten Teils hingewiesen wird, der die Erinnerungsfähigkeit des Geistes in Abhängigkeit zum Körper stellt, in dessen Scholie Spinoza aber zu verdeutlichen versucht, „daß diese Verkettung gemäß der Ordnung und Verkettung der Affektionen des menschlichen Körpers geschieht, um sie von einer Verkettung der Ideen zu unterscheiden, die gemäß der Ordnung des Verstandes geschieht, gestützt auf die der Geist Dinge durch ihre ersten Ursachen wahrnimmt und die bei allen Menschen diesselbe ist“ (E, S.149). Die Ebene der Vorstellungsbilder ist letztlich genau diejenige, die abhängt von den Affektionen – im Bereich der Vorstellung findet auch die Erinnerung statt. Die Ordnung der Verkettung der Ideen obliegt dem Verstand, nicht in freier Variation, sondern zunächst in einer aktiven Bildung von Ideen zu den gegebenen Affekten, sowie einer Selbstbezüglichkeit des Denkens, die nach wie vor angewiesen bleibt auf die Affekte. Dies erklärt die 2. Proposition des fünften Teils. Sehr explizit geht es um die Befähigung des Menschen, die Ordnung und Verkettung von Affekten zu unterbrechen, da ein Affekt von „dem Gedanken an eine äußere Ursache“ getrennt werden kann, um ihn dann „mit anderen Gedanken [zu] verbinden [...]“ (E, S.535). Das Resultat, dass aus der Neuordnung der Gedanken erfolgt, ist vor allem ein affektives, da „die Liebe zu der äußeren Ursache oder der Haß auf sie, wie auch die Schwankungen des Gemüts, die diesen Affekten

entspringen, zerstört werden“, wenn die Trennung von eben dieser Ursache vollzogen ist (E, S.535). Die Demonstration spezifiziert diesen Vorgang dahingehend, dass es nicht um die Negation des Affekts selbst geht, sondern um die Aufhebung der Idee der äußeren Ursache, von der dieser Affekt abhängt.<sup>111</sup> Unmöglich also, dass ein Affekt durch die Aktivität des Geistes einfach ausgelöscht würde – die Aktivität bedeutet vielmehr, wie schon zuvor besprochen, dass eine Idee zu diesem Affekt gebildet wird, die adäquat ihre Ursache ausdrückt. Der 3. Lehrsatz macht nun ganz deutlich, dass die klare und deutliche Einsicht gegenüber der verworrenen, welche eine Inaktivität des Geistes bedeutet, es vermag, die Leidenschaften aufzuheben: „Ein Affekt, der eine Leidenschaft ist, hört auf eine Leidenschaft zu sein, sobald wir von ihm eine klare und deutliche Idee bilden“ (E, S.537). Diese Proposition verdeutlicht nochmals, dass sich nicht der Affekt selbst ändert, also kein Eingriff im Attribut der Ausdehnung möglich wird, in dem Sinne, dass ein körperlicher Zustand aufgehoben wird. Vielmehr ist mittels dessen, dass dem Menschen Ideen der Ideen zu haben möglich ist, ein Unterschied zum Parallelismus von Ideen und Dingen möglich, der zwar zwingend aus diesem hervorgehen muss, aber keineswegs dazu bestimmt ist, bloße Reproduktion desselben zu sein; denn wie auch die Idee, gegenüber der Vorstellung, schon keine Repräsentation des Dinges ist, sondern eine Bejahung oder Verneinung in sich schließt, markiert die Idee der Idee die Möglichkeit, dass die Idee über sich hinaus weist, auf ihre Ursache hin – und dies gemäß der Immanenz nicht in einer Abkehr von der Welt, sondern in einer Hinwendung zu ihr. Erst in dieser Hinwendung wird der Mensch als Unterschied des Unterschieds bzw. übergreifende Einheit verständlich. Die Demonstration wiederholt ein wichtiges Theorem und unterstreicht dieses darüber hinaus mit einer interessanten Akzentuierung, sodass es angebracht scheint, sie komplett zu zitieren:

„Ein Affekt, der eine Leidenschaft ist, ist eine verworrene Idee (nach der allgemeinen Definition der Affekte). Wenn wir also von diesem Affekt eine klare und deutliche Idee bilden, wird diese Idee sich von dem Affekt selbst, insofern er allein auf den Geist bezogen ist, nur durch die Weise [unserer Betrachtung] unterscheiden (ratione distinguetur) (nach Lehrsatz 21 des 2.Teils einschließlich Anmerkung); mithin wird (nach Lehrsatz 3 des 3.Teils) der Affekt aufhören, eine Leidenschaft zu sein“ (E, S.537).

Lehrsatz 3 des dritten Teils unterscheidet Aktivitäten und Leidenschaften, Lehrsatz 21 des zweiten Teils bestimmt den Parallelismus von Ideen der Ideen in Analogie zu dem von Ideen und Dingen – wie bereits besprochen. Indem Spinoza die Leidenschaft eine verworrene Idee nennt, ermöglicht er

---

<sup>111</sup>Die Scholie zu Lehrsatz 20 des fünften Teils betont dies ausdrücklich: „Zwar hebt sie [die Erkenntnis Gottes (Anm. JH)] diese [die Affekte (Anm. JH.)], insofern sie Leidenschaften sind, nicht gänzlich auf [...], doch bringt sie zuwege, daß sie den kleinsten Teil des Geistes ausmachen [...]“ (E, S.563).

die Neukonfiguration vermittelt der Veränderung der Betrachtungsweise, da die Bestimmung des Dinges auf der Ebene der Ideen der Ideen untrennbar von dieser abhängt. Das Ding selbst, die körperliche Affektion, bleibt unangetastet, jedoch ist sie keine Leidenschaft des Gemüts mehr, wenn von ihr eine klare und deutliche Idee gebildet wird. Und zwar, das hat die Rekonstruktion des Lehrsatzes 7 gezeigt, weil die Vernunft nicht einfach den Affekt negiert, sondern ihn auf ein überzeitliches, allgemeines Moment hin übersteigt, das einzusehen zugleich einen Affekt nach sich zieht, der nicht mehr abhängt vom äußeren Ding, sondern geschöpft ist aus der Tatsache, dass die Einsicht selbst Ursache der adäquaten Idee sowie des sie begleitenden Affekts ist. Die 6. Proposition bereitet die 7. insofern vor, als dass sie dasjenige benennt, was allen Dingen gemeinsam ist. Und dies ist, so zeigte die Rekonstruktion des ersten Teils, notwendig – damit ist letztlich die Eigenschaft gemeint, aus Gott, der Ursache seiner selbst ist, mit Notwendigkeit als Ausdruck der Macht Gottes hervorgegangen zu sein (vgl.: E, S.541). War von einer sukzessiven Vervollkommnung des Verstandes nach Maßgabe der Vernunft die Rede, dann zeigen Proposition 4, 10 und 14 des fünften Teils, unter welcher Prämisse sich diese vollziehen kann, damit jene Glückseligkeit, die Tugend ist, sich einstellt. Proposition 4 scheint unter Berücksichtigung der Ideenlehre unmittelbar aus der 12. des zweiten Teils hervorzugehen; letztere gibt, wie gesehen, an, dass nichts sich im Körper ereignet, was nicht vom Geist wahrgenommen werden kann – und so scheint es nur logisch, dass nach Lehrsatz 4 des fünften Teils auch zu jeder Affektion des Körpers ein klarer und deutlicher Begriff gebildet werden kann (vgl.: E, S.537). Das zugehörige Corrolarium begründet ihn, indem es auf den ihm vorgängigen Lehrsatz rekurriert, aus der dort dem Affekt mitgegebenen Implikation, einen klaren und deutlichen Begriff in sich zu schließen. Schließlich wiederholt die Scholie noch einmal, worin die Macht des Geistes über die Affekte besteht:

„Und wir können (um zum Ausgangspunkt zurückzukommen) uns kein Heilmittel für die Affekte ausdenken, das von unserer Gewalt abhängt und vortrefflicher wäre als das, welches in ihrer wahren Erkenntnis besteht, weil es nun einmal im Geist keine andere Macht gibt als die zu denken und adäquate Ideen zu bilden, wie wir oben (Lehrsatz 3 des 3. Teils) gezeigt haben“ (E, S.541).

Nun geht der Bildung der adäquaten Ideen offensichtlich zunächst ein Ordnen der Affektionen voran; dies zumindest versichert die Proposition 10, an die sich eine umfangreiche Scholie anschließt. Allererst Proposition 14, die im Anschluss besprochen werden soll, macht jedoch klar, worin diese Ordnung ihren Kern hat. Die Scholie des 10. Lehrsatzes postuliert das Aufstellen von Regeln zur Lebensführung, die sich orientieren an der Tugend, indem sie pragmatische Leitfäden

zum Empfinden von Freude an die Hand geben, und zwar „solange wir nicht eine vollkommene Erkenntnis unserer Affekte haben [...]“ (E, S.549). Dies betrifft vorerst die Ebene der Vorstellungen, die dann, wenn sie untereinander gemäß des Verstandes geordnet sind, vom Geist, so die Proposition 14, „auf die Idee Gottes bezogen werden“ können (E, S.555). Erscheint dies gegenüber der adäquaten Erkenntnis als eine Art Rückfall auf die Ebene der Vorstellung, begründet sich hier ein entscheidendes Moment, dass Spinoza in den folgenden Lehrsätzen näher beschreibt: „Wer sich und seine Affekte klar und deutlich einsieht, liebt Gott und umso mehr, je mehr er sich und seine Affekte einsieht“ (E, S.555). Die Erkenntnis verliert zu keiner Zeit ihren affektiven Bezug – sie ist ein Akt der Liebe. Und so ist es kein Wunder, dass Spinoza die Einsicht in die Unabänderlichkeit eine intellektuelle Liebe zu Gott (*amor dei intellectualis*) nennt und aus der Adäquatheit der ihr zugrunde liegenden Idee folgert, dass niemand Gott hassen kann, da dieser Liebe eine zwingende Wahrheit zukommt (vgl.: E, S.557). Diese intellektuelle Liebe ist „mit allen Affektionen des Körpers verbunden (nach Lehrsatz 14 dieses Teils), von denen sie insgesamt genährt wird (nach Lehrsatz 15 dieses Teils) [...]“ (E, S.555). Damit ist garantiert, dass die Affekte auch auf der Stufe der Liebe zu Gott zurückgebunden an den Körper bleiben und so nur vor dem Hintergrund des *conatus* als dessen zeitliche Ausdrucksformen interpretierbar sind. In der Anmerkung zum Lehrsatz 20 zählt Spinoza die von ihm genannten Heilmittel des Geistes gegen die Affekte nochmals auf. Dem geht die Anmerkung voran, dass die Liebe zu Gott der beständigste Affekt sei, sie aber bis zu diesem Punkt in Beziehung auf den Körper beschrieben wurde, nicht jedoch „insofern sie sich allein auf den Geist bezieht [...]“ (E, S.559). Der letzte Absatz dieser Scholie wird sich nochmals diesem Thema widmen, sodass dessen Klärung kurz aufgeschoben sei. Fünf Momente nennt Spinoza nun, die bei der Ermächtigung des Menschen über seine Affekte eine Rolle spielen. Da dieser Abschnitt die bisherigen Überlegungen zur menschlichen Erkenntnis, sowie zu den Affekten zusammenfasst, kann dessen Analyse als Prüfstein für die durch die vorliegende Arbeit geleistete Rekonstruktion genommen werden: 1. Die Erkenntnis der Affekte – und damit ist notwendig nichts anderes gemeint, als die Erkenntnis ihrer Ursache. 2. Die Entkopplung des Affekts von eben dieser äußeren Ursache, die wir bloß vorstellen, zu Gunsten der adäquaten Idee als ihrer Ursache, mithin die Veränderung des Blickwinkels auf den Affekt auf der Ebene der Idee der Idee. 3. Da Vorstellungsbilder zufällig sind, sind sie auch unbeständig, sodass „in der Zeit, die es macht, daß die Affektionen, die auf Dinge, die wir einsehen, bezogen sind“, stärker sind als Affektionen, die sich auf Dinge beziehen, die bloß vorgestellt werden und somit nur verworren gegeben sind, ein weiteres Heilmittel liegt (E, S.561). Dieses Heilmittel besteht also in der überzeitlichen Erkenntnis der *ratio* gegenüber der verworrenen und zufälligen. 4. Die Möglichkeit, alle Affektionen auf ihnen gemeinsame Eigenschaften oder auf Gott zu beziehen. Damit ist implizit schon die *ratio* von der

scientia intuitiva unterschieden – wie in der Rekonstruktion des zweiten Teils bereits hervorgehoben wurde, zielt die ratio auf den Dingen Gemeinsames ab, während die Intuition Gott als Einzelding essentiell begreift. 5. Die verstandesgemäße Verkettung und Ordnung der Affekte. Zwar ist die zugrunde liegende Theorie an dieser Stelle nicht konsequent ausformuliert, da Spinoza nicht mehr die klare Unterscheidung der Ordnung von Ideen und Affektionen trifft, jedoch reicht die kurze Anmerkung, um kenntlich zu machen, dass es ihm um die Fähigkeit des Geistes geht, die Ideen der Affekte nach Maßgabe der Vernunft neu zu ordnen. Im Prozess dieser Ermächtigung vermittelt einerseits der Mensch den attributiven Unterschied, der im Parallelismus gegeben ist, zur übergreifenden Einheit, andererseits begreift er sich darin, orientiert an der Expressivität der Substanz und ihrem Verhältnis zu den Modi, als Verschränkung von Endlichkeit und Unendlichkeit. Mit dem Ergebnis dieser kurzen Rekonstruktion kann übergegangen werden zur logischen Struktur der dritten Erkenntnisgattung. Bemerkenswerterweise, dies ist auch immer wieder Gegenstand der Sekundärliteratur, scheint der letzte Absatz der Scholie zur 20. Proposition eine Art Einleitung zu sein, die den Schlussteil der *Ethik* vom Rest des Werks abzukoppeln versucht – und zwar gerade dadurch, dass sie den Geist vom Körper abhebt. Da sich darin eine Schwierigkeit für die bisherige Interpretation der vorliegenden Arbeit einstellen wird, sei dieser Absatz vollständig zitiert:

„Hiermit habe ich alles erledigt, was unser gegenwärtiges Leben (quae praesentem hanc vitam spectant) angeht. Daß ich, wie ich eingangs dieser Anmerkung sagte, mit diesen wenigen Sätzen alle Heilmittel für die Affekte zusammengefaßt habe, wird in der Tat jeder leicht sehen können, der das in dieser Anmerkung Gesagte und zugleich die Definitionen des Geistes und seiner Affekte und schließlich Lehrsatz 1 und 3 des 3. Teils beachtet. Es ist also an der Zeit, zu dem überzugehen, was dem Geist ohne Beziehung auf die Dauer des Körpers betrifft“ (E, S.563).

Deleuze markiert diesen vermeidlichen Bruch dadurch, dass er die auf die 20. Proposition des fünften Teils folgenden Überlegungen Spinozas den ihr vorhergehenden gegenüberstellt: Bis dorthin sei die *Ethik* aus Perspektive der ratio geschrieben, ab dem 21. Lehrsatz des Schlussteils der *Ethik* gehe es um die Entfaltung der dritten Erkenntnisgattung (vgl.: Deleuze 1993, S.263). So könnte man fälschlicherweise glauben, dies hat Wolfgang Bartuschat in seinem Aufsatz zur scientia intuitiva bereits angemerkt<sup>112</sup>, dass die folgenden Propositionen nicht mehr zu beziehen wären auf die ihnen vorangegangene Entwicklung der *Ethik* als einer Theorie des gegenwärtigen Lebens – und

---

<sup>112</sup>Bartuschat spricht von einer „irritierenden Bemerkung“, glaubt jedoch plausibel zeigen zu können, dass die scientia intuitiva „an dieses Leben und damit an die auf dieser Basis entwickelte Theorie menschlichen Erkennens gebunden bleibt“ (Bartuschat 2012, S.189).

in dem Anlass zu diesem Irrtum drückt sich *ex negatio* die Bestätigung der Theorie, die mit dieser Arbeit vorgelegt wurde, aus: Der Körper spielt eine zentrale Rolle in der Philosophie Spinozas. Sie, die Philosophie Spinozas, entpuppt sich als Theorie des menschlichen Vermögens, ein Selbst- und Weltverständnis in Anerkennung seiner existentiell-körperlichen Verfasstheit vor dem Hintergrund der Expressivität zu entwickeln. Daher rührt die Befürchtung, die Ausklammerung des Körpers führe zu einem Sonderstatus des letzten Teiles des Werks, der diesen, ähnlich dem ersten Teil, nicht mehr hinreichend mit den Teilen zwei, drei und vier in Verbindung stehen lässt. Dies bedeutet aber zugleich, einen strukturell gewichtigen Punkt für die vorliegende Interpretation machen zu können: Gelingt die Integration der *scientia intuitiva* in die Konzeption der *Ethik*, wie sie bis hierhin entwickelt wurde, kann damit zugleich gezeigt werden, dass auch ihr erster Teil nicht eine von der Theorie des Menschen abgelöste und ihr vorgängige Ontologie darstellt, sondern allererst in ihrer Beziehung zum Rest der *Ethik* verständlich wird. Mehr noch: Gerade der Sprungcharakter, der Deleuze stutzig macht, ermöglicht die Thematisierung des Körpers in seiner Verschränkung mit dem Vermögen. Nur weil die *scientia intuitiva* dieser Sprung von der *ratio* aus ist, ist die Einheit der Gegensätze von Endlichem und Unendlichem möglich und als solche Möglichkeit notwendig für die Philosophie Spinozas. Proposition 20 öffnet mit ihrer Scholie eine Klammer, die sich in der Anmerkung zur Proposition 40 wieder schließt, da Spinoza hier behauptet, gezeigt zu haben, was er „von dem Geist, insofern er ohne Beziehung auf die Existenz des Körpers betrachtet wird“, zu zeigen sich vorgesetzt hat (E, S.589). Das ist, dass der Geist ein ewiger Modus des Denkens sei. Was das bedeutet, wird nun im Folgenden schrittweise zu klären sein.

Die sich an den Lehrsatz 20 anschließenden Propositionen bestimmen nun das Verhältnis von Körper und Geist unter dem Gesichtspunkt der dritten Erkenntnisgattung. War es schon der *ratio* möglich, die Einzeldinge auf die ihnen überzeitlichen Eigenschaften hin zu denken und so die Erkenntnis ihrer Zeitlichkeit zu entheben, ohne freilich die zeitliche Verfasstheit der körperlichen Existenz des Menschen darin aufzuheben, konfiguriert sich diese Beziehung in Hinblick auf die *scientia intuitiva* noch einmal neu. Dabei ist wichtig zu sehen, dass die *scientia intuitiva* der *ratio* entspringt; so festgehalten von Spinoza in der Proposition 26 des fünften Teils (vgl.: E, S.571). Dies wird noch näher zu erklären sein. Zentral bei der Entwicklung der dritten Erkenntnisgattung im Kontext von Körper und Geist scheint eine Passage der Scholie zur 23. Proposition zu sein, zumindest insoweit, als dass sich hier einige wichtige Motive versammelt finden, die Aufschluss über die Struktur der *scientia intuitiva* geben. In dem Lehrsatz trennt Spinoza den Geist vom Körper dahingehend, dass ersterer nach der Zerstörung des letzteren fortbestehen kann. Die Schwierigkeit, die sich angekündigt hat, offenbart sich nun in aller Deutlichkeit: „[...] nur während der Dauer des Körpers sprechen wir ihm [dem Geist (Anm. JH)] Dauer zu“ (E, S.567). Überdauert der Geist

jedoch den Körper, dann nicht in dem Sinne, dass er danach noch eine gewisse Zeit lang weiter existiert; er überdauert ihn, weil er ewig ist. Dadurch ist er aber, nach spinozanischer Logik, grundverschieden vom Körper, von dem er nur unter dem Aspekt der Zeitlichkeit, d.h. durch dessen Affektionen weiß. Die Erklärung dieser Verschiedenheit stützt sich auf die Partizipation des Geistes an der göttlichen Essenz, welche nicht passiv, d.h. bloßes in-Gott-sein ist, sondern eine Aktivität zum Ausdruck bringt, nämlich die des Begreifens: „Gleichwohl, weil das, was nach einer gewissen ewigen Notwendigkeit durch Gottes Essenz selbst begriffen wird, dessenungeachtet etwas ist (nach vorigem Lehrsatz), wird dieses Etwas, das zur Essenz des Geistes gehört, notwendigerweise ewig sein“ (E, S.567). Im vorigen Lehrsatz, auf den die Scholie Bezug nimmt, versichert Spinoza, dass es in Gott eine Idee des Körpers gibt, die den individuellen Körper „unter einem Aspekt von Ewigkeit ausdrückt (sub aeternitatis specie exprimit)“ (E, S.565). Abgeleitet ist die Möglichkeit dieses Ausdrucks aus der Essenz des Körpers, dem *conatus*, der wiederum gegenüber der äußerlichen Bestimmtheit des Körpers, *Modus* zu sein, dessen positive Bestimmung ausmacht, die das Verhältnis des Menschen zu Gott auch existentiell verständlich werden lässt. Die Essenz des Körpers ist schon ein überzeitliches Moment, das notwendig auf die Substanz bezogen bleibt, auch wenn der Körper nur über seine Affektionen erfahrbar ist; diese jedoch sind Ausdruck ebendieser Essenz, deren Idee in Gott unter einem Aspekt von Ewigkeit begriffen werden kann. Und so lautet die Demonstration zur 22. Proposition: „Gott ist die Ursache nicht nur der Existenz dieses und jenes menschlichen Körpers, sondern auch seiner Essenz (nach Lehrsatz 25 des 1. Teils), die deshalb zwangsläufig genau durch Gottes Essenz begriffen werden muß (nach Axiom 4 des 1. Teils) und zwar nach einer gewissen ewigen Notwendigkeit (nach Lehrsatz 16 des 1. Teils), und diesen Begriff muß es notwendigerweise in Gott geben (nach Lehrsatz 3 des 2. Teils)“ (E, S.565). Die essentielle Bestimmung des Körpers, der *conatus*, ist unter keinen Umständen zu entkoppeln von der Idee, die der Geist von ihm hat. Mit dieser Idee ist der Körper unter einem Aspekt von Ewigkeit, also als Ausdruck des Vermögens gedacht, da sie eben auf seine Essenz abzielt – und in dem sie dies tut, ist der Geist mit ihr, da er, wie in der Besprechung von Teil zwei gezeigt wurde, zunächst nichts anderes ist als die Idee des Körpers, selbst in Gott und somit ewig. Kryptisch, aber in ihrer Entschlüsselung hilfreich, scheint die Bemerkung, die Spinoza in der Scholie zu Proposition 23 über den Geist macht: „Denn der Geist empfindet die Dinge, die er im Akt des Einsehens begreift, nicht weniger als die, die er in der Erinnerung [welche an den Körper gebunden ist (Anm. JH)] hat. Die Augen des Geistes nämlich, mit denen er die Dinge sieht und beobachtet, sind eben die Beweise“ (E, S.567). Zwar ist Vorsicht geboten bei der Interpretation einer solchen Metapher, doch legt die Formulierung „die Augen des Geistes“ nahe, dass die Perspektive, unter der der Geist die Dinge betrachtet, wesentliches Merkmal der spinozanischen Philosophie und insbesondere der



dritten Erkenntnisgattung ist. Wie die Wahrheit nach Spinoza ihr eigener Maßstab ist, so verbürgt auch die Perspektive, die die Dinge unter einem Aspekt von Ewigkeit betrachtet, aus sich heraus, in dem sie die Dinge auf Gott bezieht bzw. durch ihn als Ausdruck begreift, ihre Wahrheit – sie ist ihr eigener Beweis. Die Scholie zur Proposition 29 bekräftigt die getroffene Unterscheidung von Ewigkeit und Zeitlichkeit; dazu wendet sich der Geist nicht mehr der „gegenwärtige[n] wirkliche[n] Existenz des Körpers“ zu, sondern seiner Essenz unter einem Aspekt von Ewigkeit (E, S.571).  
Denn:

„Dinge werden von uns in zwei Weisen als wirklich begriffen: entweder insofern wir sie als existierend in Beziehung auf eine gewisse Zeit und einen gewissen Raum begreifen oder insofern wir sie als in Gott enthalten und aus der Notwendigkeit der göttlichen Natur folgend begreifen. Die Dinge nun, die wir in der beschriebenen zweiten Weise als wahr oder real begreifen, begreifen wir unter einem Aspekt von Ewigkeit, und deren Ideen schließen Gottes ewige und unendliche Essenz in sich, wie wir in Lehrsatz 45 des 2. Teils gezeigt haben, dessen Anmerkung man heranziehen sollte“ (E, S.573).

Lehrsatz 45 des zweiten Teils nimmt, so wurde mit Bartuschats Interpretation hervorgehoben, die *scientia intuitiva* aus göttlicher Perspektive bereits vorweg. Teil drei und vier der *Ethik* dienen demnach dem Einholen der endlichen, menschlichen Verfasstheit in das Konzept der dritten Erkenntnisgattung. Dieser Deutung wäre zwar zuzustimmen, doch könnte ebenso davon ausgegangen werden, dass die zwei Weisen des Begreifens einander äußerlich sind, insofern sie das gleiche Ding aus unterschiedlichen Perspektiven betrachten, gleichsam das Ding diesen unterschiedenen Perspektiven als ihnen gemeinsames zugrunde liegt. Nun ist es aber der Mensch, der sich selbst anschaut, den die *Ethik* zum Thema hat – zumindest ist diese These plausibel, wenn das Werk Spinozas zur Aufgabe hat, den Weg zu einem vernünftigen, tugendhaften Leben zu beschreiben. Ab Proposition 24 entfaltet sich schließlich die dritte Erkenntnisgattung als Verhältnis des Menschen zu sich selbst in Gott bzw. als Verhältnis Gottes zu sich selbst im Menschen – eine in sich vermittelte Einheit, in der die Vermittlung unaufhebbar ist, da sie die Einheit überhaupt erst gewährleistet. Diese Struktur wird in der vorliegenden Arbeit Verschränkung von Endlichkeit und Unendlichkeit im Begriff des Menschen genannt. Mit einem Hinweis, der in der Demonstration der 24. Proposition des fünften Teils gegeben wird, auf Lehrsatz 25 des ersten Teils verdeutlicht der Text, dass auch am Ende der *Ethik* gilt, dass „besondere Dinge [...] nichts [sind] als Affektionen der Attribute Gottes, anders formuliert Modi, von denen Gottes Attribute auf bestimmte und geregelte Weise ausgedrückt werden“ (E, S.57). Als Modi sind sie endliche Einzeldinge in Raum und Zeit,

die jedoch, indem sie auf ihre Ursache bezogen werden, gemäß der Proposition 24 die Möglichkeit des Menschen darstellen, Gott einzusehen (vgl.: E, S.569). Verdanken tut sich dies der Tatsache, dass die Modi die Substanz ausdrücken, mithin Besondere eines sie übergreifenden Allgemeinen sind, das sie weder summarisch in sich aufhebt, noch durch sie zerstreut und damit unmöglich wird. Lehrsatz 25 des fünften Teils sowie der ihm zugehörige Beweis definieren nun ganz konkret die dritte Erkenntnisgattung und ihr Verhältnis zur Tugend – sie ist, das kann nicht mehr überraschen, die „höchste Tugend“ des Geistes und, da die Tugend ein dem conatus gemäßes Verhalten ist, auch sein „höchste[s] Streben“ (E, S.569). Darauf folgend expliziert die Demonstration das, was obig bereits erörtert wurde:

„Die dritte Erkenntnisgattung schreitet von der adäquaten Idee gewisser Attribute Gottes weiter zu der adäquaten Erkenntnis der Essenz von Dingen (siehe ihre Definition in Anmerkung 2 zu Lehrsatz 40 des 2. Teils); und je mehr wir in dieser Weise Dinge einsehen, desto mehr sehen wir (nach vorigem Lehrsatz) Gott ein. Somit ist (nach Lehrsatz 28 des 4. Teils) die höchste Tugend des Geistes, d.h. (nach Definition 8 des 4. Teils) des Geistes Macht oder Natur, anders formuliert (nach Lehrsatz 7 des 3. Teils) sein höchstes Streben, Dinge in der dritten Erkenntnisgattung einzusehen“ (E, S.569).

Die scientia intuitiva kommt von der Erkenntnis der allgemeinen, den Dingen gemeinsamen Eigenschaften durch die ratio zur Essenz von Einzeldingen; sie erkennt Gott als die eine Substanz. Proposition 28 stellt die ratio und scientia intuitiva in einen Zusammenhang und aktualisiert in der Demonstration das zweite Axiom des ersten Teils: „Was durch ein anderes nicht begriffen werden kann, muß durch sich selbst begriffen werden“ (E, S.7). Nicht ohne Weiteres wird ersichtlich, inwieweit diese Überlegung plausibilisiert, dass das „Streben oder die Begierde, Dinge in der dritten Erkenntnisgattung zu erkennen“, nicht „der ersten, wohl aber der zweiten Erkenntnisgattung“ entspringt. (E, S.571). Soll dieser Lehrsatz nach Spinoza durch sich selbst evident sein, da wir, „was auch immer wir klar und deutlich einsehen“, entweder „durch sich selbst oder durch etwas anderes [einsehen], das durch sich selbst begriffen wird“, dann kann das nur meinen, dass die Ideen, die „der dritten Erkenntnisgattung zuzurechnen sind“, aus sich selbst oder aus den Ideen der ratio folgen (E, S.571). Begreifen können wir die Essenz des Einzeldinges bzw. einsehen können wir Gott nur durch sich selbst oder durch „gewisse[r] Attribute Gottes“ (E, S.569). Folgt man dem Aufbau der *Ethik* und begreift sie als Prozess der Vermittlung des attributiven Unterschieds entlang einer Theorie des Ausdrucks, die schließlich auf eine Beziehung von endlichem und unendlichem, menschlicher Existenz und Substanz etc. hinausläuft, dann wird klar,

dass die Begierde, Dinge in der dritten Erkenntnisgattung einzusehen, aus der ratio hervorgeht, da ein vernünftig geführtes Leben in letzter Konsequenz die Erkenntnis Gottes anstreben muss. Damit ergibt sich, dass die dritte Erkenntnisgattung aus sich selbst oder von der ratio her bestimmbar wird. Bis hierhin ist nur letzteres tatsächlich geschehen und in dieser Darstellung scheint die scientia intuitiva nach wie vor als recht rätselhaftes Phänomen, insofern sie Unvereinbares, Gott und den Menschen, in einem Sprung zusammenbringt. Es gilt im weiteren in concreto die Struktur der scientia intuitiva zu klären, um ihrer Logik aus ihr selbst heraus gerecht zu werden. Dies erfolgt in aller Deutlichkeit ab Lehrsatz 30 des fünften Teils unter Berücksichtigung des Körpers einerseits, andererseits als Akt der Selbstbezüglichkeit des Denkens, sodass die vorgreifende These angebracht scheint, dass von hier aus der Gang der *Ethik* seine nachträgliche Legitimation erfahren muss – und die vermeidliche Ontologie des ersten Teils sich als Perspektive des Menschen auf die Welt erweist, in der er diese unter einem Aspekt von Ewigkeit begreift.

Die Demonstration der 29. Proposition unterscheidet, wie erwähnt, Ewigkeit und Dauer, um darin die Möglichkeit des Geistes, Dinge unter einem Aspekt von Ewigkeit zu betrachten, klar definieren zu können. Dass auch der Körper noch in dieser Perspektive eine Rolle spielt – nicht mehr als wirklich existierender, sondern als essentiell bestimmter – geht aus einer irritierenden Formulierung Spinozas hervor:

„Er [der Geist (Anm. JH)] hat sie [die Gewalt, Dinge unter einem Aspekt von Ewigkeit zu begreifen (Anm. JH)] vielmehr, weil es in der Natur der Vernunft liegt, Dinge unter einem Aspekt von Ewigkeit zu begreifen (nach Folgesatz 2 zu Lehrsatz 44 des 2. Teils), und es auch zur Natur des Geistes gehört, die Essenz des Körpers unter einem Aspekt von Ewigkeit zu begreifen (nach Lehrsatz 23 dieses Teils), und außer diesen beiden [Idee und Körper] nichts anderes zur Essenz des Geistes gehört (nach Lehrsatz 13 des 2. Teils)“ (E, S.573).

Ist der menschliche Geist, wie vorgeschlagen wurde, Gottes Idee des Körpers, dann kann die Essenz des Geistes nicht anders bestimmt werden als eben aus dem Verhältnis von Idee und Körper, und ist je nach Ebene der Erkenntnis dann zufällig oder ewig. Letzteres, also Idee und Körper unter einem Aspekt von Ewigkeit, mithin als Ausdruck zu begreifen, zieht notwendigerweise die Erkenntnis Gottes nach sich und zugleich, das ist die Neuerung, die Lehrsatz 30 explizit einführt, weiß der Geist in dieser Erkenntnis, „daß er in Gott ist und durch Gott begriffen wird“ (E, S.573). So genommen wird das in der Erkenntnistheorie und Affektlehre stark gemachte Moment einer Selbstbezüglichkeit des Denkens, die vom Körper abhängt, auch in der scientia intuitiva wiederholt; genau genommen gelangt es hier zu seinem Höhepunkt. Indem der Geist in Gott ist, und d.h. nichts

anderes, als dass er sich in Gott seiend begreift, da seine Augen der Beweis des Gegenstandes sind, muss er notwendig selbst ewig sein. Lehrsatz 31 zieht daraus die Konsequenz in Bezug auf den Zusammenhang von adäquaten Ideen und adäquaten Ursachen, da in der Bildung solcher Ideen der Geist nicht mehr abhängig ist von der Einwirkung äußerer Dinge: „Die dritte Erkenntnisgattung beruht auf dem Geist als einer Ursache, die selbst etwas ist, insofern der Geist selbst ewig ist“ (E, S.575). Dass der Geist ewig ist, ist eben diejenige Umstellung, die Spinoza dazu verführt, am Schluss der Scholie zu Proposition 20 von einer Ablösung des Geistes von der wirklichen Existenz des Körpers zu sprechen. Umso bemerkenswerter ist die Scholie zu Lehrsatz 31 in diesem Kontext, die wie folgt schließt:

„Doch sollte hier angemerkt werden: Obgleich wir nunmehr Gewißheit haben, daß der Geist ewig ist, insofern er Dinge unter einem Aspekt von Ewigkeit begreift, werden wir ihn für eine leichtere Erläuterung und ein besseres Verständnis dessen, was wir zeigen wollen, doch betrachten, als ob er erst jetzt anfinge zu sein und erst jetzt anfinge, Dinge unter einem Aspekt von Ewigkeit zu begreifen, wie wir es bis hierher getan haben. Das dürfen wir ohne jede Gefahr von Irrtum tun, wenn wir nur darauf achten, unsere Schlüsse allein aus evidenten Prämissen zu ziehen“ (E, S.575).

Handelt es sich hier tatsächlich um eine argumentative Strategie, explizit zu machen, dass die Überlegung, dass erst mit der spezifischen Betrachtungsweise, Dinge unter einem Aspekt von Ewigkeit zu begreifen, der Geist anfängt zu sein, nur eine hypothetische ist, die unter dem Zeichen eines „als ob“ steht? Oder ist es nicht vielmehr unabdingbar davon auszugehen, dass sich der Geist erst hier als selbstbezüglich-aktiver Prozess legitimieren lässt? Die *Ethik* selbst wäre als Prozess nicht ernst genommen, wenn der 31. Lehrsatz und die ihm folgenden Propositionen nicht gleichermaßen, wie sie am Ende sich finden, implizit dem Werk vorangestellt wären, da sie allererst erklären, inwiefern die Substanz, mit deren Beschreibung die *Ethik* beginnt, Gegenstand philosophischer Überlegungen sein kann.

Nicht ohne Grund werden in den letzten Lehrsätzen die Affekte unter dem Gesichtspunkt der *scientia intuitiva* zum Gegenstand, um diese nun mit der *amor dei intellectualis* zusammen zu denken; die Konsequenz, die sich sowohl aus der übergreifenden argumentativen Struktur der *Ethik* wie auch aus dem konkreten Inhalt dieser Propositionen ergibt, ist die Aufnahme der existentiell-körperlichen Verfasstheit des Menschen in die Konzeption seines Verhältnisses zu Gott. Lehrsatz 32 und 33 definieren die *amor dei intellectualis*, die geistige Gottesliebe, indem sie sie zu den Affekten der Freude zählen, da in ihr eine Vervollkommnung des Geistes zum Ausdruck kommt, von der der

Geist zugleich weiß, da er sich durch Gott und in Gott begreift. Dementsprechend ist diese Liebe ewig, da sie der dritten Erkenntnisgattung entspringt, die Gott nicht als gegenwärtig vorstellt, sondern als ewig begreift – „und genau das nenne ich geistige Gottesliebe“ (E, S.577). Da die Liebe aber ein Affekt der Freude ist, in dem sich für gewöhnlich ein Übergang zu einem größerem Vermögen ausdrückt, muss der Widerspruch von Ewigkeit und Zeitlichkeit, der darin sich andeutet, aufgelöst werden. Dies tut Spinoza, indem er im Rückgriff auf den im ersten Teil entworfenen Begriff der Substanz, die Vollkommenheit des Geistes, obwohl diese zwar sukzessiv in der Erkenntnis der Affekte sich steigern kann, als von der Dauer unabhängige verstanden wissen will. In der Scholie zu Proposition 33 erfährt die obig unter dem „als ob“ aufgestellte Hypothese ihre Bestätigung in einer Umkehrung der ihr zugrunde liegenden Überlegung: Dass der Geist erst jetzt Vollkommenheit erlangt, sei eine Unterstellung, da er sie „als ewige schon immer gehabt hat und zwar unter der Begleitung der Idee Gottes als einer Ursache, die ewig ist. Wenn Freude im Übergang zu einer größeren Vollkommenheit besteht, dann muß Glückseligkeit fürwahr darin bestehen, daß der Geist mit Vollkommenheit immer schon versehen ist“ (E, S.577). Die Glückseligkeit ist nun nach dem letzten Lehrsatz der *Ethik* die Tugend, die, das hat sich bis hierher gezeigt, ein vernunftgemäßes Leben bedeutet, das wiederum identisch ist mit dem Streben nach Erhalt des eigenen Seins, dem *conatus*. Daher nimmt es nicht wunder, dass Proposition 34 Leidenschaften auf die Dauer des Körpers zurückführt, um im Umkehrschluss zu erklären, dass der Geist, der sich und die Essenz des Körpers als ewig begreift, zu keinem Leiden mehr fähig ist, da die „geistige Liebe und keine andere ewig ist“ (E, S.579). Den Status von Vollkommenheit und Ewigkeit teilt der menschliche Geist mit Gott – die Liebe, mit der Gott sich selbst liebt, ist auch „des Geistes geistige Liebe zu Gott“, jedoch unter einer Einschränkung, die gleich in Betracht gezogen werden soll (E, S.579). Gott „erfreut sich intern unendlicher Vollkommenheit und zwar (nach Lehrsatz 3 des 2. Teils) unter Begleitung einer Idee seiner selbst, d.h. (nach Lehrsatz 11 und Definition 1 des 1. Teils) der Idee einer Ursache, die er selbst ist“ (E, S.579). Dadurch ist nicht weniger gesagt, als dass Gottes Selbstliebe in ihrer Struktur analog begreifbar ist zu der des menschlichen Geistes zu Gott, da dieser Geist darin um seine Ewigkeit weiß, also von dieser Ewigkeit eine Idee hat, die wiederum in Gott sein muss. Nun betrifft die Einschränkung die Unendlichkeit Gottes gegenüber der Endlichkeit des Menschen, welche noch in der Ewigkeit seines Geistes sich erhält – nicht umsonst kommt Spinoza auch am Ende der *Ethik* in Proposition 39 des fünften Teils noch auf den Körper zu sprechen und schränkt den Blick des Geistes als einen aspektiven und nicht unendlichen ein.<sup>113</sup> Und genau darin erhält sich die Beziehung des Menschen

---

<sup>113</sup>Bartuschat hat dies in seinem Aufsatz *Zur Rolle der dritten Erkenntnisart in Spinozas Konzeption der Ethica* ausdrücklich betont (vgl.: Bartuschat 2012, S.198).

zu Gott und zu sich selbst als vermittelte zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit; die Endlichkeit bleibt auch auf dieser Stufe unaufhebbar und zugleich notwendig, um dieses Verhältnis begreifen zu können als dasjenige, das nicht nur der Mensch zu Gott und durch ihn zu sich selbst hat, sondern das auch Gott zu dem Menschen und durch ihn zu sich selbst hat:

„Des Geistes geistige Liebe zu Gott ist genau die Liebe Gottes, mit der Gott sich selbst liebt, nicht insofern er unendlich ist, sondern insofern er durch die unter einem Aspekt von Ewigkeit betrachtete Essenz des menschlichen Geistes ausgedrückt werden kann, d.h. des Geistes geistige Liebe zu Gott ist Teil der unendlichen Liebe, mit der Gott sich selbst liebt“ (E, S.579-581).

Andreas Arndt hat in seinem Aufsatz „*Enthüllung der Substanz*“. *Hegels Begriff und Spinozas dritte Erkenntnisart* genau anhand dieser Proposition aufzuzeigen versucht, dass aus der Annahme, „dass die intellektuelle Liebe zu Gott zugleich Selbstliebe Gottes ist“, eben nicht folgt, „dass die Selbstbeziehung Gottes vollständig in den menschlichen Geist fallen könnte“, und Spinoza darin in Kontrast zu Hegels Idee, dass die Substanz das Subjekt sei, tritt (Arndt 2012, S.240). Damit ist eine Unbestimmtheit bezüglich des Vermögens hervorgehoben, die im Abschluss dieser Arbeit noch einmal im Bezug auf die *Selbstbestimmte Unbestimmtheit* erklärt werden soll. Nicht gewiss ist dem Menschen, wenn er sich in Gott denkt, was er noch vermag, weil das sich im besagten Sprung eröffnende unendliche Vermögen niemals vollständig in die Endlichkeit eingeholt werden kann – wie die Endlichkeit nicht in die Unendlichkeit aufgehoben werden kann. Auf der Beziehung von Endlichkeit und Unendlichkeit, beruht die Selbstbestimmung des Menschen, die im Abschluss dieser Arbeit näher erklärt sein soll (7.).

Gott ist mit Spinoza jedoch nicht darin, dass er jenseits der Welt zu finden ist, unendlich. Er ist es vielmehr in seinem Verhältnis zum endlichen, weil auf den Körper bezogenen menschlichen Geist, wie dieser eben erst endlich ist, indem er sich in Gott als unendlichem immer schon gewusst hat, den Weg dorthin aber immer wieder vor sich hat. Mehr noch: Gottes Unendlichkeit und die Endlichkeit des Menschen verschränken sich soweit, dass sie ineinander ragen: Letztere ist Ausdruck der ersteren, und beweist so die wechselseitige Angewiesenheit beider in dieser Einheit aufscheinenden Pole. Nicht nur liebt Gott sich selbst im menschlichen Geist. Die Glückseligkeit, die beständige und ewige Liebe zu Gott ist zugleich „Gottes Liebe zu den Menschen [...]“ (E, S.581). Das Corrolarium der 36.Proposition spricht die wechselseitige Vermittlung dieser Liebe deutlich aus: „Hieraus folgt, daß Gott, insofern er sich selbst liebt, Menschen liebt, und folglich daß Gottes Liebe zu den Menschen und des Geistes geistige Liebe zu Gott ein und dasselbe ist“ (E, S.581). Zu

begreifen ist diese Bezüglichkeit aus der konsequenten, argumentativen Entwicklung der *Ethik*, die zu jeder Zeit den Versuch unternimmt, die existentiell-körperliche Dimension menschlichen Daseins und die unendliche Substanz in Beziehung zueinander zu denken. Der Weg des Erkenntnis verläuft, dies hat die Rekonstruktion ergeben, entlang des Körpers als Objekt der Idee, die den Geist ausmacht – aus dieser Konstellation erwächst die Selbstbezüglichkeit des Denkens in der Idee der Idee. Bildet die ratio allgemeine Begriffe, ist die scientia intuitiva die Erkenntnis der Essenz eines Einzeldinges, durch welche der Geist sich in Gott weiß. Schon zuvor wurde der Abschluss der Scholie der 36. Proposition zitiert, und zwar im Zusammenhang mit dem Versuch, den ersten Teil der *Ethik* nicht als schlichte Ontologie zu deuten, sondern sie schon dort in Beziehung zur scientia intuitiva zu setzen. Spinoza gibt in dieser Scholie an, dass der erste Teil für sich genommen dem Geist des Menschen in der Argumentation äußerlich bleiben muss, weil er zwar allgemeine, der ratio gemäße Regeln aufzustellen vermag, diese aber nicht dazu imstande sind, den Geist so zu affizieren, wie die intuitive Erkenntnis der Essenz eines Einzeldinges, „von dem wir sagen, daß es auf Gott beruht“ (E, S.583). Das meint nicht weniger, als dass erst die scientia intuitiva eben jene Vermittlung von endlicher menschlicher Existenz und unendlicher Substanz in einem notwendigen Sprung leisten kann, da in ihr die Essenz des Körpers sowie die Idee dieser Essenz in Gott gewusst werden und dieses Wissen als Affekt der Liebe zu Gott und Gottes Liebe zu den Menschen sich niederschlägt. Dieser Sprung bringt in der spinozanischen Philosophie den Begriff des Menschen als Verschränkung von Endlichkeit und Unendlichkeit hervor. Dass die Liebe von beiden Seiten, der menschlichen und göttlichen, ein und dieselbe ist, bekräftigt, dass ihre Einheit dieser Vermittlung bedarf. Bartuschat hat, daran schließt sich die hier vorgestellte Interpretation an, vollkommen zu recht angemerkt, dass die Erkenntnis Gottes wesentlich Selbsterkenntnis des Menschen in Gott ist, in der beide, Mensch und Gott, nicht ineinander aufhebbar sind (Bartuschat 2012, S.197). Deleuze weist ebenfalls darauf hin, dass diese höchste Erkenntnis mehrebig strukturiert ist, insofern sie eine „adäquate Idee von uns selbst“, eine „adäquate Idee der größten Zahl möglicher Dinge“ und eine „adäquate Idee Gottes“ in sich begreift – und zwar unter dem Aspekt von Ewigkeit (Deleuze 1993: S.270). In der abschließenden Gegenüberstellung und Zusammenführung der Rekonstruktion von Spinoza und Plessner wird diese Idee erneut zur Sprache kommen. Lehrsatz 38 bis 42 greifen verschiedene Aspekte der Affektlehre noch einmal auf und deklinieren sie vor dem Hintergrund der scientia intuitiva nochmals durch – 38 und 40 bestimmen Leidenschaft und Aktivität des Geistes in Beziehung zur Vollkommenheit, die die Glückseligkeit bedeutet. Die Demonstration der Proposition 39 betont nochmals, dass eine vollständige Aufhebung des Geistes in Gott auch auf der Stufe der Intuition nicht zustande kommt, indem sie die Ewigkeit quantitativ gegenüber der Endlichkeit bestimmt. Von einem Geist ist die Rede, „dessen größter Teil ewig ist“, der aber nicht im Ganzen

ewig sein kann, da ein Teil von ihm, das erörtert die Scholie zu Lehrsatz 38, „mit dem Körper vergeht“ (E, S.587, S.585). Mit der Proposition 40 schließt sich die Klammer, die mit Proposition 20 dieses Teils geöffnet wurde: Die Betrachtung des Geistes unabhängig von der Dauer des Körpers, die als Aspekt von Ewigkeit zu beschreiben versucht wurde; in ihrer Perspektivität bleibt sie dennoch auf den Körper, genauer dessen Essenz angewiesen und ist auch hier, Proposition 39 beweist dies exemplarisch, auf die körperlichen Affektionen zurückgeworfen, die keinesfalls, dadurch, dass der Geist sich in Gott weiß, aufgehoben werden können (vgl.: E, S.585). Lehrsatz 41 und 42 mögen nun im Abschluss dieses größeren Abschnitts als Bekräftigung der grundlegenden These der vorliegenden Arbeit dienen: Die *Ethik* ist in ihrer Argumentation das Einholen der eigenen Voraussetzung. Obwohl „wir also damals nicht gewußt hatten, daß der Geist ewig ist, haben wir das, von dem wir gezeigt haben, daß es mit Selbstvertrauen und Edelmut zu tun hat, doch für das Wichtigste gehalten. Mithin gilt: Selbst wenn wir es auch jetzt nicht wüßten, würden wir doch dieselben Vorschriften der Vernunft für das wichtigste halten“ (E, S.591). Lehrsatz 42, dessen Tiefe und Bedeutung auszuschöpfen kaum möglich scheint, gibt ein *Résumé* der *Ethik*: „Glückseligkeit ist nicht der Lohn der Tugend, sondern genau Tugend (Beatitudo non est virtutis praemium, sed ipsa virtus) [...]“ (E, S.593). Auch in dem zugehörigem Beweis bekräftigt Spinoza die Einheit von Affekt und Einsicht, körperlicher Dauer und ewigem Geist:

„[...] und weil die menschliche Macht, die Affekte zu hemmen, allein in dem Verstand besteht, hat niemand an Glückseligkeit eine innere Freude, weil er die Affekte gehemmt hat; sondern umgekehrt, Glückseligkeit selbst ist es, der die Gewalt, sinnliche Lüste zu hemmen entspringt“ (E, S.593).

Die Glückseligkeit ist dementsprechend, so die Scholie zu Proposition 36, die Freiheit des Menschen, und zwar, das erklärt dann der letzte Absatz der *Ethik*, die Freiheit „sich seiner selbst, Gottes und der Dinge nach einer gewissen ewigen Notwendigkeit“ bewußt zu sein, mithin die Freiheit die Unabänderlichkeit einzusehen (E, S.595). Damit hat sich vor allem gezeigt, dass die Vermittlung des attributiven Unterschieds durch die Idee der Idee, um zu gelingen, sich auf die Substanz beziehen muss. Der Mensch, der sich durch diese Form der Erkenntnis auszeichnet, tritt in den Unterschied zu diesem Unterschied, indem er ihn auf die Substanz bezieht, und so zur übergreifenden Einheit vermittelt, die in der vorliegenden Arbeit als Verschränkung von endlichem Körper und unendlichem Vermögen anhand der Theorie des Ausdrucks entwickelt wurde. An ihrem Ende steht die *scientia intuitiva*, der Sprung von der *ratio* aus, durch den die Verschränkung von Endlichem und Unendlichem, die Einheit zwischen Mensch und Gott möglich wird.



## **6. Plessner: Theorie des Ausdrucks und der Begriff des Menschen**

### **6.1. Vom Körper zum Menschen**

#### **6.1.1. Gestalt, Ganzheit und Grenze**

Ist mit dem Doppelaspekt das Raumhafte des Gegenstandes zum wesentlichen Moment in dessen Beschreibung gemacht, ist darin noch nicht unterscheidbar, ob der Gegenstand belebt oder unbelebt ist. Die rätselhafte Eigenschaft der Lebendigkeit kann erst im Begriff der Grenze gefasst werden. Dabei verlässt Plessner keinesfalls die Region räumlicher Beschreibungsmerkmale, nur markiert die Grenze eine Erweiterung hin auf einen Prozess, mit dem der Modus, in dem dieser Prozess stattfindet, in den Blick gerät. Aus der Eigenschaft nicht nur raumhaft sondern raumbehauptend zu sein, d.h., sich zum Raum zu verhalten, wird sich im Verlauf der Argumentation der Begriff der Positionalität ergeben. Durch die Frage nach dem Wie der Erscheinung bleibt die Untersuchung der Theorie des Ausdrucks verpflichtet, durch welche das Leben vom Körper ausgehend als wesentlich expressiv bestimmt wird.

Die Grenze fungiert in Plessners *Stufen* also einerseits als konsequente Ausformulierung des Unterschieds, der im Doppelaspekt angezeigt wird, in Richtung eines nicht mehr statischen Verhältnisses der Vermittlung, andererseits ist sie die Grundlage der Exzentrizität, insofern sie den Menschen sich als lebendigen verständlich macht – und, dies hat der lebensphilosophische Exkurs gezeigt, dadurch versteht sich der Mensch auch und vor allem als geschichtlich. Schürmann hat explizit darauf hingewiesen, dass Plessner eine Weichenstellung in der Argumentation vornimmt, wenn er die Grenze mit dem Doppelaspekt zusammen denkt, d.h. sie zumindest noch begrifflich als raumhafte zu fassen versucht und so in einer räumlich-geometrischen Überlegung grundiert. Denn dies gewährt ihm die Möglichkeit, die Positionalität aus der Grenze abzuleiten, auf die die Exzentrizität sich rückbezieht (vgl.: Schürmann 2002, S.95).

Ausgehend vom Streit zwischen Köhler und Driesch und der Frage des Verhältnisses von Gestalt und Ganzheit, versucht Plessner die Spezifika des Lebendigen entlang der Doppelaspektivität ausfindig zu machen: „Ausdrücklich ist in der These festgelegt, daß die Doppelaspektivität gegenständlich am Ding, in Eigenschaftsstellung also, auftreten muß, damit das Ding den Namen eines lebendigen verdient“ (SdO, S.150). Der Doppelaspekt beruht zunächst, wie gesehen, auf der Unterscheidung des räumlichen Innen und Außen des Dinges von seinem Innen als Kern und dem Außen als abgeschattete Außenseite. Letztere bildet die das Ding konstituierende Struktur. Es könnte nicht als solches erscheinen, wenn es nicht diesen aspektiven Zwiespalt an sich hätte. Damit jedoch die Doppelaspektivität in Eigenschaftsstellung auftreten kann, darf die „Kernhaftigkeit der Dinglichkeit [...] als Trägerin aller möglichen Prädikate (Eigenschaften) des Dinges“ nicht

zusammen fallen mit der „Zentralität [...], von welcher die spezifischen vitalen Äußerungen ausgehend und gehalten angeschaut werden“ (SdO, S.150). Diese grundlegende Differenz von Kern und Zentrum, wobei ein Zentrum im Sinne der zentralisierten Organisiertheit nur Lebewesen und nicht unbelebte Dinge aufweisen, transformiert den Doppelaspekt dahingehend, dass er sich als dingkonstituierender eigenschaftlich zeigen kann. Möglich wird dies durch die Verschränkung von dem, was erscheint und dem Wie des Erscheinens: „Dadurch, daß ein Aspekt Eigenschaftsstellung gewinnt, wird, wie oben bereits gesagt, die Erscheinung eines lebendigen Dingkörpers gegen die eines unbelebten nicht material, sondern formal verändert. Sie brauchen nicht im Erscheinungsgehalt zu differieren, müssen es aber in der Erscheinungsweise“ (SdO, S.155). Die Weise, d.h., der Modus zu erscheinen ist über die Frage des Habens oder des Vollziehens der Grenze geregelt – diese ist darin vermittelt durch die Modale, die im folgenden Abschnitt besprochen werden, auf die Positionalität hin zu denken, wobei sich in der exzentrischen Positionalität des Menschen die diese Vermittlung übergreifende Einheit ergeben wird.

Plessner sieht im Vollziehen oder Realisieren der Grenze ein unlösbares Problem für das mechanistische Denken Köhlers, da sich der Grenzvollzug nicht in der Gestalt erschöpft, welche als Begriff „nicht die Eigengegründetheit, Selbständigkeit, das In ihm selber Sein und Aus ihm selber Sein eines lebendigen Dinges“ zu fassen vermag (SdO, S.155) – dies kann lediglich im Begriff der Ganzheit geschehen, welcher im Zusammenhang mit der Grenze noch erläutert werden wird (6.1.1., 6.1.2.). Dass die Grenze dennoch keinen Umschlag in den Vitalismus bedeutet, ist ihrer Aufweisbarkeit an der lebendigen Erscheinung als ihre Eigenschaft, d.h. ihrem expressiven Charakter zu verdanken, wodurch sie nicht Gefahr läuft, indem sie etwa der rationalen Beschreibung sich prinzipiell entzöge, zum metaphysischen Konzept zu verkommen. In erster Annäherung vom Doppelaspekt aus an Plessners Ausführung zur Grenze kann daher diese recht formelhafte Definition einen Anhaltspunkt für weitere Erörterungen geben: „Infolgedessen darf man dem Satz, daß lebendige Körper erscheinungsmäßig eine prinzipiell divergente Außen-Innenbeziehung als gegenständliche Bestimmtheit aufweisen, die Form geben: lebendige Körper haben eine erscheinende, anschauliche Grenze“ (SdO, S.151). Bemerkenswert ist sicherlich, dass Plessner bis hierhin, zumindest in den systematisch wichtigen Passagen zum Doppelaspekt und der Grenze noch nicht vom Leib, etwa in phänomenologischer Tradition, gesprochen hat.<sup>114</sup> Geht es hier darum, die Grenze auf die Exzentrizität hin zu denken, dann kann beispielhaft für diese Idee Volker Schürmanns Arbeit *Heitere Gelassenheit* herangezogen werden, die sich in vielen Teilen mit

---

<sup>114</sup>Leib ist, so die in dieser Arbeit vertretene These, ein Derivat körperlicher Selbstbeziehung. Terminologisch aufgeladen und in christlich-ontologischer Tradition selbst bei Merleau-Ponty noch primordial genommen, kommt man nicht drum herum, will man den Fangnetzen einer phänomenologischen Ontologie entgehen, diesen Begriff, wenn überhaupt, als vermittelten zu nehmen.

Plessner auseinandersetzt und einige fruchtbare Anreize gerade zum Verhältnis von Exzentrizität und Grenze geben kann. Dabei kommt es zunächst auf zwei Punkte an: 1. die Frage eines Aprioris und 2. der daraus resultierende blinde Fleck, den Schürmann exemplarisch an Plessner erläutert und jeder Philosophie unterstellt. Handelt es sich bei Aprioris um logische Sätze, die nach Kant so zu verstehen sind, dass sie die Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung beschreiben, dann ist das, was Plessner materiales Apriori nennt, eine Umdeutung eben dieses kantischen Ansatzes, jedenfalls auf erster Ebene. Material ist es, weil es an der Erscheinung als ihre Möglichkeitsbedingung auftritt und diese als Ausdruck konstituiert, also in der Wendung zum Objekt sich zeigt, und nicht als Kategorie im Subjekt angelegt wäre.

Dieses materiale Apriori ist für Plessner im Kern, die Grenze, die aber, das ist das Interessante an ihr, in ihrer Doppeldeutigkeit nicht einfach zu Tage tritt. Diese Doppeldeutigkeit verläuft nicht entlang einer divergenten Außen-Innenbeziehung, sondern zwischen einem räumlichen Außen-Innenverhältnis und einem auch, aber nicht einfach nur räumlichen Außen-Innenverhältnis (vgl.: Schürmann 2002, S.89). Die Grenze des sogenannten Fall II ist nicht abzulösen von der des Fall I. Handelt es sich bei Fall II um einen spekulativen Begriff, weil Einheit und Mannigfaltigkeit auf eine übergreifende Einheit hin denkbar werden, dann zeigt sich durch den materialen Charakter der Grenze, dass die Spekulation im Sinne Plessners stets verwiesen bleibt auf den Körper in seiner lebendigen Verfasstheit. Ein lebendiger Körper ist ebenso physisch vorhanden wie ein unbelebter. Physisch vorhandenes ist notwendig im Doppelaspekt gegeben, also räumlich divergent in Innen und Außen sich teilend und daran sich anschließend eine Grenze habend. Aber ein lebendiger Körper verhält sich zu seiner bloßen physischen Vorhandenheit. Ist die physische Vorhandenheit gekennzeichnet durch den aspektiven Unterschied, dann ist mit der Grenze des Fall II der Ausgangspunkt des Prozesses bezeichnet, in dem die Exzentrizität als Unterschied des Unterschieds möglich wird, geht es doch darum, dass der Mensch sich als lebendiger, d.h. eine Grenze habender selbst verständlich wird. Die übergreifende Einheit wird darin als Unterschied des Unterschieds klassifizierbar (6.1.4.). Spätestens hier läuft man Gefahr, ähnlich wie im ersten Teil der *Ethik*, in einen ontologischen Diskurs abzudriften, der nicht mehr sicherstellt, inwiefern er berechnete Aussagen über die Dinge trifft. Und es kommt das ins Spiel, was Schürmann ein Meta-Apriori und zugleich den blinden Fleck Plessners nennt: Die Exzentrizität. Nicht umsonst beginnt Plessner nach der Revision des Cartesianismus seinen eigenen Ansatz mit dem Doppelaspekt, um schließlich, gegen Ende der *Stufen*, in der Sphäre des Menschen darauf hinzuweisen, dass die Erfahrung des Doppelaspekts gespiegelt ist in der Doppelaspektivität menschlicher Existenz und das beide, um gegenständlich werden zu können, der exzentrischen Position bedürfen (vgl.: SdO, S.368). Darauf wird im Verlauf der Rekonstruktion zurück zu kommen sein (6.1.4.). Plessner selbst hat die Rede

vom Apriori gewählt, um solche Bedingungen auszuweisen, die kategorialen Charakter für die Erfahrung von lebendigen Dingen haben. Die Exzentrizität hat bei ihm nur implizit transzendentalen Status. Im Zusammenhang der Ausführungen zu Kant und der lebensphilosophischen Neuinterpretation durch Misch wird klarer, dass die Exzentrizität nicht einfach den Platz der transzendentalen Einheit der Apperzeption einnehmen kann – zumindest nicht, ohne sich dabei selbst wieder aufgrund der eingeschriebenen Geschichtlichkeit in Frage zu stellen. Sie wird auch als Bedingung der Möglichkeit von Erfahrung selbst erfahrbar. Der Prozess der *Stufen* ist demgemäß die Freilegung der Möglichkeitsbedingung der Frage des Menschen, wie es möglich ist zu fragen, was er sei bzw. diese Frage als Ausdruck seiner Welt- und Selbstbeziehung zu verstehen. Der Doppelaspekt muss daher so verstanden sein, dass sie von der Exzentrizität aus am Gegenstand der Frage sichtbar wird. Der Gegenstand der Frage ist, das ging aus der Auseinandersetzung mit dem Cartesianismus hervor, der lebendige Körper in seinen konkreten Ausdrucksformen. Dies ergibt sich aus der versuchten Vorbehaltlosigkeit Plessners, die auf das Depotenzieren eben solcher Aprioris abzielt, die zwar nicht aufgehoben sind, aber Reflexionsgegenstand werden<sup>115</sup> – Schürmann sieht in Plessners naturphilosophischem Ansatz eine, wenn man so will, methodische Vorannahme, um die besagte Depotenzierung zu leisten. Es kennzeichnet Plessners Lebensphilosophie, die von Misch wesentlich geprägt ist, dass sie nicht glaubt, solcherlei Voraussetzungen überspringen zu können, um, vielleicht vitalistisch, einfach so vom Gegenstand, dem Leben etc., selbst her philosophieren zu können. Gleichzeitig macht sie aber den Versuch, diese Voraussetzungen in den Blick zu nehmen und gegen sich zu relativieren. Wie mehrfach betont, schlägt sich die lebensphilosophische Inspiration in Plessners Arbeit auch so nieder, dass sie nicht eine Hermeneutik des Erlebens sondern des Ausdrucks zu entwickeln versucht. Damit ist das methodische Verstehen eines traditionell idealistischen Problems enthoben, das sich noch bei Husserl finden lässt: Das Fremdpsychische als prinzipiell verborgene Innerlichkeit annehmen zu müssen und wenn überhaupt nach Maßgabe des ego als alter ego entwerfen zu können. Der Ausdruck beruht wesentlich auf dem Verhältnis des Menschen zu seinem Körper.<sup>116</sup> Die Interpretation des Ausdrucks muss daher auch bei diesem Verhältnis ansetzen und kann nicht anders, als den Körper in den Fokus der Untersuchung zu stellen. Plessner rückt dadurch in die

---

115Plessner folgt darin selbstredend seinem philosophischen Lehrer, der in transzendentalen Ansätzen nicht nur eine Gefahr sondern ein gewinnbringend zu wendende Möglichkeit sieht, derlei Vorentscheidungen auf ihre Quellen im Leben abbauen zu können (vgl.: Misch 1967, S.59).

116Nur Beispielhaft sei die Schrift *Ausdruck und Menschliche Existenz* zitiert: „Nicht mehr affektgebunden, nicht mehr an Grenzlagen sich entfaltend, die echte Manifestation menschlicher Ohnmacht sind, erscheint das Lächeln als Geste triumphalen Entzogensens der Person von sich selbst. In ihr kommt das Außersichstehen und sich von sich selbst Unterscheidenkönnen des Menschen zum Ausdruck. Sicher ist es kein Zufall, daß im Lächeln das menschliche Gesicht am lebendigsten, aufgeschlossensten und vieldeutigsten wirkt. Das ist eine alter Erfahrung der Photographen. Das ernste Gesicht sagt nicht so viel wie das lächelnde, mit dem sich die Unergründlichkeit selber sichtbar macht“ (Plessner 1957, S.441).

Nähe Spinozas, dass beide den Menschen über seine körperlich-existentielle Verfasstheit zu bestimmen versuchen und die darin aufscheinende Beziehung von Mensch und Körper zur Grundlage nehmen, um dessen Selbstbeziehung auch in der Erkenntnis als Lebensführung zu bestimmen (5.1.4. und 6.1.4.). Um nicht jetzt schon auf die weitere Erörterung der Exzentrizität vorzugreifen, sei zunächst der Grenzbegriff in seinem systematischen Stellenwert bestimmt, weil erst so in gesicherter Form zur Analyse der Positionalitätsformen übergegangen werden kann.

Bereits erwähnt wurde, dass Mitscherlich-Schönherr die Grenze zum Zentrum der plessnerschen Naturphilosophie erhebt. Sehr ausführlich rekonstruiert sie die Schritte Plessners vom Doppelaspekt über die Grenze und die Modale der Lebendigkeit hin zu den Positionalitätsformen unter dem Gesichtspunkt einer zweiseitigen Deduktion: „Das jetzige Kapitel beginnt mit der Durchführung des Verschränkungsansatzes. Es muß hierfür sowohl [...] beim physischen Bestehen als auch [...] bei der selbstbezüglichen Erscheinung des Lebendigen ansetzen“ (Mitscherlich 2007, S.82). Mit dieser Überlegung weist Mitscherlich-Schönherr etwas für diese Arbeit wichtige aus: Das, was Plessner gemäß des Verschränkungsansatzes betreibt, ist, wenn man es auf die Exzentrizität bezieht, eine Unterscheidung des Menschen von sich selbst, die ihn ausgehend von der Unterscheidung vom aspektiven Unterschied zur vermittelten, übergreifenden Einheit des Begriffs des Menschen werden lässt. Mit der Grenze wird dieser als Unterschied des Unterschieds bezeichneten exzentrischen Einheit der Weg bereitet. Der Doppelaspekt kennzeichnet zunächst den Unterschied von Innen und Außen. Ausgehend von der Grenze wird dieser Unterschied auf Stufe Exzentrizität zur Einheit per Hiatum bzw. vermittelten Unmittelbarkeit – und diese übergreifende Einheit ist nicht einfach unterschiedslos, sondern in ihr bleibt der Unterschied erhalten. Um diesem Umstand gerecht zu werden, ist mit der vorliegenden Arbeit der Begriff des Unterschieds des Unterschieds gewählt, da die Einheit sich vom Unterschied unterscheidet ohne ihn aufheben zu können. Das Vermittlungsgeschehen, in dem diese Einheit zustande kommt, wird in den folgenden Abschnitten (6.1.2. und 6.1.3.) näher beschrieben werden.

Rohmer weist darauf hin, dass Hegel die Grenze, darin in Nähe zu Plessner, und das ihr mitgegebene „grenzüberschreitende Über-sich-Hinausgehen“ als einen „Grundzug des Lebendigen“ überhaupt auffasst (Rohmer 2016, S.89). Mehr noch: Mit ihr entfaltet sich das, was Schürmann für die Positionalität an formal-logischer Struktur annimmt – sie präfiguriert wesentlich die indirekt-direkte Beziehung der Positionalitätsformen, die sich in der Vermittlung aufsteigend potenzieren. In der vorliegenden Arbeit wird dies anhand der Modale nachgezeichnet. So ist schließlich auch die obig benannte Unterscheidung von Kern und Zentrum zu verstehen, insofern das Zentrum, dies wird im Kontext der Positionalität noch klarer werden (6.1.2. und 6.1.3.), im eigentlichen Sinne nur lebendigen Erscheinungen zukommt. Im Kontext der Frage nach der Differenz zwischen Ganzheit

und Gestalt schreibt Plessner: „Auf das Verhältnis des begrenzten Körpers zu seiner Grenze kommt es also an“ (SdO, S.154). Plessner erklärt dieses Verhältnis durch die Distinktion zweier Fälle der Grenze unter Einbezug der im Doppelaspekt angezeigten Innen-Außen-Beziehung der in der Erscheinung gegebenen Körper: „Nicht insofern das anstoßende Medium aufhört, fängt der Körper an (oder umgekehrt), sondern sein Anfangen bzw. Aufhören ist unabhängig von außer ihm Seiendem, *obwohl die sinnliche Feststellung nicht in der Lage ist, diese Unabhängigkeit an sinnlichen Merkmalen direkt aufzuzeigen.* [...]“ (SdO, S.155). Er beschreibt damit den Fall II der Grenze, an dem offensichtlich wird, dass „der Körper jenen geforderten prinzipiellen Doppelaspekt zeigen muß, dem zufolge er als eine Einheit von Außen und Innen erscheint. Der Doppelaspekt trägt nicht nur das Gebilde und verleiht ihm dadurch den Charakter der Dinglichkeit, sondern er tritt als Eigenschaft, und zwar in Wesensverknüpfung mit der Gestalt (Kontur) des Körpers, auf“ (SdO, S.155). Die Differenz von Fall I und Fall II bezieht sich so genommen für Plessner auf die Erscheinungsweise des Körpers, d.h. die Art, in dem der begrenzte Körper den Doppelaspekt zum Ausdruck bringt, respektive sich zu seiner Grenze verhält. Aber in dem Modus als Weise so oder so zu sein, tritt eine Differenz am lebendigen Körper im Gegensatz zum unbelebten auf – König sieht dies im grammatischen Verhältnis von Verb und Adverb beispielhaft ausgedrückt; es kann nicht in Bezug auf das Erscheinende einfach gefragt werden „was tut es“, sondern „was tut es wie“ (Schürmann 2014, S.150; SuD, S.7). Der lebendige Körper, zunächst identisch mit allen anderen physischen Körpern, unterscheidet sich von all den anderen physischen Körpern, indem er sich im Grenzvollzug von sich selbst unterscheidet – die übergreifende Einheit, der Unterschied des Unterschieds wird so zu einer nicht gegebenen sondern aktiv herzustellenden Einheit. Darin fußt die Selbstbestimmung, die in der *Selbstbestimmten Unbestimmtheit* ihren Begriff finden wird. Die Aktivität des lebendigen Körpers liegt darin, dass er sich zu seinem Was, also der physischen Raumhaftigkeit, verhält, in Plessners Worten: seine Grenze realisiert und im expressiven Sinne lebt. Der Fall II legt den Fokus auf die Realisierung als Vollzug bzw. selbstbezügliche Tätigkeit und verschiebt die Frage in Bezug auf das Erscheinen des Körpers auf das Wie des Erscheinens.

Mit der Grenze ist also zugleich das Kriterium eingeführt, das eine tatsächliche Distinktion von lebendig und nicht-lebendig möglich macht. Diese Distinktion ist notwendig begrifflich, auch wenn sie am Körper getroffen wird, insofern sie apriorischen Charakter hat. Denn dass sie sich zeigt, verdankt sich einer methodischen Vorentscheidung, die sowohl idealistisch-subjektphilosophische als auch positivistisch-naturwissenschaftliche Ansätze hinter sich zu lassen sucht, um vorbehaltlos im Gebiet der Anschauung nach den Möglichkeitsbedingungen des Phänomens zu fragen und daraus dann, anhand der Erscheinungsweise, die Wesensmerkmale des lebendigen Ausdrucks abzuleiten. Mit dem Unterschied von Was und Wie wird die Hermeneutik des Ausdrucks nochmals

in aller Deutlichkeit formulierbar: Die lebendige Erscheinung wird, da sie sich in sich unterscheidet, sich zu ihrem Körper verhält, auf ihr Verhalten als Ausdruck ihrer Lebendigkeit hin befragbar.<sup>117</sup> Weil die Frage gestellt werden kann, wie sie sich verhält, wird sie überhaupt erst als lebendige sichtbar, ohne dass sie damit nicht auch als physischer Körper erscheint. Die Exzentrizität schließlich versucht die Frage nach der Lebendigkeit selbst noch in dieser Hermeneutik einzuholen und als Ausdruck menschlichen Verhaltens im Sinne seiner Selbstbestimmung verständlich zu machen (6.1.4.). Ähnlich wie der spinozanische Modus die Macht der Substanz, Dinge hervorzubringen, auf geregelte Weise ausdrückt, sind die Erscheinungsweisen des Lebendigen mit Plessner vor dem Hintergrund ihres Ausdruckscharakters auf eine ihnen zugrunde liegende, expressive Einheit, das Leben, hin befragbar. Wenn es also richtig ist, dass die Definition des Lebendigen von einer spezifischen Erscheinungsweise abhängt, dann folgt daraus notwendig die Forderung nach einer konkreteren Entwicklung derjenigen Weisen des Erscheinens, die das lebendige Ding charakterisieren: Die Modale oder Wesensmerkmale. Bevor Plessner versucht, die Modale im Einzelnen zu beschreiben, gibt er in den Kapiteln *Die Aufgabe einer Theorie der organischen Wesensmerkmale*, *Definitionen des Lebens* und *Charakter und Gegenstand einer Theorie der organischen Wesensmerkmale* Auskunft über deren theorieimmanente Bedeutung und das Verfahren, in dem die Modale aufgezeigt werden sollen. Orientiert ist seine Argumentation an der kantischen Kategorienlehre, die obig schon in ihrer wegweisenden, aber auch problematischen Charakteristik beschrieben wurde. Die Aufgabe der Theorie der Wesensmerkmale sowie deren Status fasst Plessner wie folgt zusammen:

„Gelingt es, aus dem in Fall II gegebenen Ansatz diejenigen Grundfunktionen zu entwickeln, deren Vorhandensein an belebten Körpern als charakteristisch für ihre Sonderstellung geltend gemacht wird und dem Vitalisten als Stütze seiner Beweise dient, so kann füglich daran kein Zweifel mehr entstehen, daß der Unterschied zwischen Fall I und Fall II ein *Seinsunterschied*, d.h. – und diesen Satze halte man sich während der Lektüre des Buches ständig vor Augen – *kein für sich, sondern nur in seinen Konsequenzen oder seiner Erscheinung erfahrbarer Unterschied ist*. Gelingt die Entwicklung dieser für alles Leben charakteristischen Funktionen, so erweist sich dadurch der in Fall II dargestellte Sachverhalt als Fundament und Prinzip der konstitutiven Merkmale der organischen Natur. Fall II bedeutete dann den Grund (nicht die Ursache) der Lebenserscheinungen“ (SdO, S.157-158).

---

<sup>117</sup>Im Geiste Mischs und Diltheys drängt Plessner dabei auf die „elementaren Formen“ dieses Ausdrucks (Misch 1967, S.109). Diese sind in den *Stufen*, wie bereits erwähnt wurde und weiterhin näher expliziert werden wird, die Grenze in ihrem Vollzug sowie die aus ihr hervorgehenden Modale.

Dabei geht es Plessner nicht um das beliebige Auflesen irgendwelcher Qualitäten, sondern um eine vom „ruhelosen Forschergeist“ vorangetriebene „apriorische Theorie“, die die Modale, die sie zu finden sucht, als „qualitative Letztheiten“ versteht, „die nicht durch Reduktion auf andere Qualitäten weiter analysiert werden kann“ (SdO, S.158). Die Grenze im Fall II ist dabei die apriorische Bestimmung des Lebendigen überhaupt als Möglichkeit der Distinktion von belebtem und unbelebtem Körper und die Modale letztlich vor allem Beweis der Gültigkeit dieses Aprioris als Grund der Lebenserscheinungen. Festgestellt werden die Modale als Qualitäten, sodass das Verfahren dabei sowohl Mechanismus als auch Vitalismus als einseitig verwerfen muss, ohne deren Legitimität für die Beantwortung bestimmter Fragestellungen anzugreifen. Ohne Zweifel, so Plessner, sind organische Qualitäten restlos auf „physikalisch-chemische Bedingungen“ rückführbar, dadurch hören sie jedoch in keinem Fall auf Qualitäten zu sein (SdO, S.159). Sie markieren den Seinsunterschied zwischen belebtem und unbelebtem Ding, welcher für Plessner nicht aus dem Wesen des Dinges zu schöpfen ist, sondern aus der Erscheinung, genauer aus der Weise des Erscheinens. Diese spezifischen Weisen des Erscheinens sind nicht einfach Gegenstände der Erfahrung – wie sollten sie, wenn sie doch in einer apriorischen Theorie gewonnen sind: „Was wirklich Modal genannt zu werden verdient, irreduzible Letztheit, Wesensmerkmal, lehrt die Erfahrung niemals, sondern setzt es unbewußt bereits voraus“ (SdO, S.163). Dies gilt auch für die spezialisierten Einzelwissenschaften, wie etwa Biologie und Chemie, die bestimmte Prozesse als genuin lebendige voraussetzen, um dann empirisch zu zeigen, dass an ihnen, da sie physikalistisch reduzierbar sind, nichts spezifisch lebendiges zu finden sei. Phänomenal ist daher für Plessner klar von empirisch unterschieden (vgl.: SdO, S.177). Und darin spricht sich etwas Grundsätzliches seiner Untersuchung Plessners aus, und zwar dass das Lebendige nicht einfach lebendig ist, sondern sich als lebendig zeigt, und erst weil es das tut, ist man geneigt, Sätze zu bilden wie: „X lebt“. Dieses sich-Zeigen ist nicht einfaches Erscheinen oder da-Sein, es ist bereits notwendig ein Ausdruck, der auf das ihn gründende Vermögen, das Leben, hin verstanden werden muss. Josef König hat diesen Umstand in explizitem und kritischem Bezug auf Plessner, eingebunden in seine Theorie determinierender und modifizierender Prädikate, deutlich gemacht: „In dem Wort *lebendig* liegt die Zweideutigkeit, daß es einmal soviel wie leben meint, dann aber auch ursprünglich interpretierende Metapher des Wie Wirkens ist“ (SuD, S.217). Aus der Methode Plessners ergibt sich darin eine Schwierigkeit für die vorliegende Arbeit, die nicht wesentlich unterschieden ist von der, die die *Stufen* selbst zu bewältigen haben: Die Modale sollen ungeachtet ihrer Apriorität erschaut sein. Dies soll mit Hinweis auf zwei mögliche Probleme phänomenaler Methodik erklärt sein, insofern Plessners Ansatz davon abgegrenzt werden kann – in Teilen ist dies bereits geschehen. Das erste Problem ist das grundsätzliche Problem einer jeden Phänomenologie, die im Zeigen die Forderung



nach Explikation, die an jede Philosophie ergehen muss, zu überspringen droht. Mit anderen Worten: Sie läuft Gefahr, die Arbeit des Begriffs zu scheuen, wenn sie glaubt, dass bloßes Sehen hinreicht, um eine philosophische Theorie zu fundieren. Liegt Plessners lebensphilosophischer Ansatz in einer Wendung zum Objekt begründet, dann scheint darin eine Möglichkeit auf, das besagte Problem zu transformieren. Dies ist möglich durch das zweite Problem:

Sollen die Merkmale des Lebendigen aus der Anschauung entwickelt werden, dann folgt daraus die notwendige Unvollständigkeit der Liste der Modale und die bei Kant vorgefundene und von Plessner für die Modale wiederholte, grundsätzliche „Irrationalität der die Rationalität begründenden Kategorien“, die sich der Orientierung an der Erfahrung verdankt (SdO, S.165). Wie schon die spinozanische Affektlehre notwendig demgegenüber unvollständig bleibt, „was aus der Essenz Gottes, d.h. des ewigen unendlichen Seienden notwendigerweise folgen“ muss (E, S.99), scheint das Leben hier bei Plessner bereits als unergründliches auf und es gilt die negative Einsicht Plessners noch einmal positiv zu wenden. Dies gelingt freilich nur in einer doppelten Besinnung: Auf die an Kant orientierte lebensphilosophische Grundlage der plessnerschen Argumentation, sowie die damit verknüpfte theoretische Erweiterung der Exzentrizität in der Unergründlichkeit. In den *Stufen* schreibt Plessner: „Kant schwebte eben eine andere Art von Deduktion als die rational-emanatistische oder metaphysische-teleologische vor, die er als transzendental bezeichnete und bewußt in Kontakt mit dem offenen System der Erfahrung hielt“ (SdO, S.165). Hinter dem offenen System der Erfahrung verbirgt sich nicht weniger als das an die exzentrische Positionalität anbrandende „Meer des Seins“ (SdO, S.12), das unaufhebbar in diese eingeht – mit der Erfahrung ist der Mensch schon immer, auch in apriorischen Theorien, auf die Welt verwiesen, ohne die keine Theorie auskommt. Das dritte, die *Stufen* beschließende anthropologische Grundgesetz, der *utopische Standort*, entwickelt die letzte Konsequenz der Selbst- und Welterfahrung des Menschen aus dem Charakter seiner Positionalitätsform, die als Verschränkung von Endlichkeit und Unendlichkeit sich erweisen wird. Aussagen über die Welt sind unaufhebbar mit denen über den Menschen verschränkt – und selbstredend gilt dies auch umgekehrt. Unaufhebbar ist die Erfahrung eingeschrieben in jede Wesensbestimmung. Wenn Plessner daher Kant gegen Hegels Kritik verteidigt, die bereits in aller Kürze wiedergegeben wurde, dann eben deshalb, weil es dem hegelschen System an „Intermundien“ mangelt (SdO, S.208). Darin zeichnet sich keine Absage an die Rationalität ab, hält Plessner doch am unruhigen Forschergeist fest. Nur ist es eben so, dass dieser notwendig nicht zum Ende kommt: „Wer es aber mit dem Geist hält, der kehrt nicht zurück“ (SdO, S.420). Dementsprechend können auch die Wesensmodale nicht vollständig sein, da ihre Zahl so im Vorraus bereits limitiert werden würde. Es muss offen bleiben, welche Ausdrucksformen das Leben findet. Um nicht einen flachen, der Resignation entspringenden Relativismus zu betreiben,

weist Plessner in *Macht* auf den Verbindlichkeitscharakter einer solchen Einsicht hin, welche sich noch gegen sich selbst relativieren muss. Wie könnte es anders sein, verdankt sich die Unergründlichkeit als eben diese verbindliche Einsicht der kantischen Idee kritischer Philosophie:

„Eine solche Begründung der Offenheit geisteswissenschaftlicher Problematik [die bloß den Gegenstand als an sich unerschöpflich begreift (Anm. JH)] wäre einfacher Rückfall in eine (im Kantischen Sinne) vorkritische Denkweise, für welche in dem Verhältnis von Fragen und Gegenstand der Gegenstand die Führung hat, die Vorstellung sich nach den Gegenständen richten. Vielmehr beruht die Unergründlichkeit der geistigen Welt auf dem methodischen Prinzip der ins *Verständnis* zielenden Frage. In der freien Anerkennung der Verbindlichkeit des Unergründlichen eröffnet sich die Möglichkeit, so etwas wie geistige Welt und Geschichte, als eine nie ausschöpfbare und doch faßliche, d.h. immer neu zu sehende, weil beständig sich in anderem Sinne erneuernde Lebenswirklichkeit in den Blick zu bekommen“ (MuN, S.181-182).

Das indirekte Verfahren Kants schlägt sich so nieder, dass erst in der Klärung der Erkenntnisbedingungen der Gegenstand als offene, nicht abschließbare Frage erscheint. Die Erkenntniskritik ist gleichursprünglich mit der Öffnung für die Erfahrung, aus der erst Erkenntnis erwachsen kann. Dass die Modale nicht vollständig aufzählbar sind, verdankt sich gleichermaßen dem Gegenstand, dem sie abgerungen sein sollen, der lebendigen Erscheinung, wie auch dem Verfahren, in dem sie erfragt werden – Erfahrung kann naturgemäß nicht vollständig und abgeschlossen sein. Der Anschauung, die die Modale ausfindig machen soll, geht aber bereits das Apriori der Grenze voraus, das seine Möglichkeitsbedingung in der Exzentrizität findet. Wie die Unergründlichkeit den Standpunkt geschichtlichen Wissens voraussetzt, um ihn gegen sich selbst zu relativieren – geschichtliches Wissen ist selbst geschichtlich bedingt, ebenso wie das sich-geschichtlich-Wissen –, setzt die Exzentrizität die Lebendigkeit in ihrer grundsätzlichen Form, nämlich als Grenzvollzug voraus, um diesen, so wird zu sehen sein, gegen sich selbst zu relativieren (6.1.4.). D.h. aber eben, dass es sich bei der Unvollständigkeit der Modale nicht um ein negatives Resultat handelt, das einfach nur auf die Endlichkeit des Forschergeistes verweisen würde, der sich ihre Aufzählung zur Aufgabe macht. Sie ist ebenso positives Apriori, weil sie mit der unendlichen, un abgeschlossenen Welt ernst macht. Damit tritt in der Frage nach dem Leben, die sich als Frage des Menschen nach sich selbst erweist, die Endlichkeit notwendig in Beziehung mit der Unendlichkeit, die sich im utopischen Standort als aufzuschließende Ferne der Welt zu erkennen gibt (6.1.4). Beide sind gleichursprünglich und ihr Widerspruch, der sich noch als der der

Exzentrizität selbst erweisen wird, insofern in ihr die Welt in Beziehung zum Menschen und der Mensch in Beziehung zur Welt gefasst wird, ist unüberwindbar. So genommen dürfen die Modale keinesfalls als überflüssige Exemplifikationen des ihnen zugrunde liegenden Aprioris gedeutet werden. Nur für die vorliegende Arbeit kommt es zunächst noch nicht darauf an, sie im Einzelnen ausführlich zu beschreiben. Vielmehr gilt es ihren systematischen Stellenwert nochmals klar hervorzuheben, um sie anschließend in Richtung der Positionalität zu entfalten.

In der sich im Verhältnis von Apriori und Erfahrung zur Sprache bringenden Mehrdeutigkeit der menschlichen Existenz, steckt ein impliziter Verweis auf das obig benannte erste Problem des phänomenologischen Ansatzes, welches als das Missverhältnis von Zeigen und Erklären beschrieben wurde. Plessner ist sich der darin aufgegebenen Schwierigkeit durchaus bewusst, wenn er konstantiert, dass seine „apriorische Theorie des Organischen“ eher mit „einer Dialektik als mit einer Phänomenologie“ verwandt zu sein scheint (SdO, S.167). Dies ist der Darstellung geschuldet, die „Schritt für Schritt von einer Wesensbestimmung zur anderen“ gelangt, sodass diese sich auseinander „ergeben“ (SdO, S.167). Das reicht jedoch nicht hin, um den dialektischen Charakter der Untersuchung zu beschreiben, denn schon die Realität des Grundsachverhalts, die Grenze und ihre Realisierung, wird von ihr „hypothetisch behandelt“ (SdO, S.167), wobei spekulativ hier sicherlich als Begriff angebracht wäre.<sup>118</sup> Bereits der Fall II der Grenze kennzeichnet den Unterschied von Gestalt und Ganzheit. Erstere ist chemisch-physikalisch reduzierbar in einzelne Fakten auflösbar, während letztere den spekulativen Überschuss des Lebendigen über die bloß physische Vorhandenheit bezeichnet – wohlgemerkt ohne jemals von der Gestalt vollständig ablösbar zu sein.<sup>119</sup> Entsprechend dieser Überlegung schließt Plessner sein Kapitel *Charakter und Gegenstand einer Theorie der organischen Wesensmerkmale* mit der Formulierung der Aufgabe dieser Theorie, die darin besteht, „das Leben in seinen wesentlichen Erscheinungen als die Reihe der Bedingungen nachzuweisen, unter welchen allein eine Gestalt Ganzheit ist“ (SdO, S.176).

---

<sup>118</sup>Spekulation muss nicht auf das hegelsche Identitätsdenken verengt werden, zusammen mit Adorno wie folgt gefasst werden könnte: „[...] mich beseelt, wenn ich jetzt von Spekulation rede, dabei zunächst, etwas ganz Einfaches festzuhalten in der Art, wie Ihnen etwa aus Ihrem eigenen Sprachgebrauch der Begriff der Spekulation vertraut sein mag: nämlich soviel wie, daß man motiviert – nicht blindlings, sondern motiviert und konsequent – weiterdenkt, als der Gedanke jeweils durch einzelne Fakten, durch Tatsachen belegt ist“ (Adorno 2007: S.140-141). Um über das Faktische hinauszugehen bedarf es selbstredend einer Richtung, gleichzeitig soll jedoch keine Identität hergestellt werden. Die vorliegende Arbeit versucht diesem Problem mit dem Begriff des Unterschieds Rechnung zu tragen.

<sup>119</sup>Bekanntlich ist für Hegel das animalische Subjekt in dem Abschnitt *Der tierische Organismus*, der den wesentlichen Teil der *Organischen Physik* ausmacht, nur in seiner Beziehung „auf sich selbst“ Ganzes, das aber aus dem Begriff der Gestalt, der nur als Gestaltungsprozess innerhalb der Gestalt selbst richtig verstanden ist, entwickelt werden muss. (E II, S.436. S.459) Die Gestalt bleibt dem Ganzen übergeordnet, da dieses in ihr zu sich selbst kommt. Geschuldet ist diese Konzeption des Organismus, ist er auch „wesentlich Prozeß“ und seine Glieder darin „Zweck und Mittel“ (Hegel E II, S.459), der grundsätzlichen Strukturierung der Naturphilosophie: Dass sie, die Natur, den Zweck ihrer Entwicklung nicht in sich selbst enthält und der Geist, die Wahrheit der Natur, erst im Zurückkommen aus der Natur „Dasein hat [...]“ (E II, S.537).

Erschaut werden die Wesensmerkmale als „die inneren Bedingungen ihres Stattfindens [das Stattfinden der Grenze im Fall II (Anm. JH)]“, weil sie gebunden bleiben müssen an die Gestalt, den physischen Körper also, um nicht bloß begriffliche Ableitungen zu sein (SdO, S.174). Die Ganzheit wiederum kommt selbst „gar nicht zur Erscheinung“ (SdO, S.173). Plessner gibt schließlich kurz vor dem Übergang zu den *Daseinsweisen der Lebendigkeit* eine Zusammenfassung, die Ganzheit, Grenze und Modale in ihrer Beziehung zueinander zu bestimmen versucht. Sie sei darum in voller Länge zitiert:

„Ganzheit läßt sich nicht abstrakt verwirklichen. Verwirklichung heißt Konkretisierung. Konkretisierung der Ganzheit aber – und in diese Formulierung könnte man die These unserer Untersuchung zusammenfassen – ist nicht direkt, sondern nur in den Wesenseigentümlichkeiten der organischen Natur möglich. "Damit" der im Fall II angegebene Sachverhalt mit den Bedingungen raum-zeitlicher Dinglichkeit übereinkommt oder wirklich werden kann, muß das raumzeitliche Körperding die Eigenschaften des Lebens annehmen. Eine derartige Deduktion der Kategorien oder Modale des Organischen – wohlgemerkt nicht *aus* dem Sachverhalt der Grenzrealisierung, denn den gibt es ja für sich nicht, sondern *unter dem Gesichtspunkt* seiner Realisierung – bildet den Zentralteil der Philosophie des Lebens. Gerade in dieser Hinsicht erweisen sich die Kategorien als selbst nicht ableitbare, nicht logisch zu begründende, ursprüngliche Weisen der Realisierung eines für sich nicht realisierbaren Sachverhaltes“ (SdO, S.175-176).

Drei wesentliche, miteinander verwobene Punkte aus diesem Absatz müssen vor dem Hintergrund der bisherigen Überlegungen weiter expliziert werden: 1. Die indirekte Konkretisierung der Ganzheit, 2. Die Grenzrealisierung als Gesichtspunkt, unter dem die Deduktion der Modale stattfindet, 3. Die Modale als ursprüngliche Weisen der Grenzrealisierung. Damit kann dieser Abschnitt, der der Klärung des systematischen Status der Modale dienen sollte, beschlossen werden. Einer Konkretisierung bedarf die Ganzheit, weil sie, wenn sie nicht erscheint, eine abstrakte Idee bleiben würde, die nichts mit der lebendigen Erscheinung zu tun hätte. Konkretisierung kann sie aber nicht aus sich erfahren, etwa in einem Verfahren logischer Deduktion ihrer Implikationen. Wenn Plessner behauptet, dass sie nur erschaubar sei, dann heißt das letztlich, dass sie nur indirekt über die Modale, die an der physischen Gestalt auftreten, überhaupt feststellbar ist. Die Anschauung selbst ist dann kein einfaches Hinsehen, sondern das theoriegebundene Prüfen der Gestalt auf ihre Wesensmerkmale hin.<sup>120</sup> Diese Prüfung erfolgt unter dem Gesichtspunkt der

---

<sup>120</sup>Misch hat in seiner Interpretation Dilthey klar herausgestellt, dass der Begriff vom Ganzen und seinen Teilen für die

Grenzrealisierung, d.h. entlang der Frage der Erscheinungsweise im Sinne der Expressivität des Lebens. Auf sie hin und von ihr her können die Modale entwickelt werden. Ohne eine solche Orientierung und Voraussetzung bliebe die Untersuchung haltlos und eine Deduktion wäre unmöglich. Genau in diesem Sinne erweist sich die Grenze als dasjenige Apriori, als das Schürmann sie ausgewiesen hat. Kategorialen Charakter haben die Modale, weil sie ursprüngliche Weisen der Realisierung der Grenze sind. Sie sind die verschiedenen Formen des Wie der lebendigen Erscheinung bzw. physischen Gestalt, die, indem sie auf diese spezifischen Weisen erscheint, als Ganzheit erschaut werden kann. Dass schließlich Plessner davon spricht, dass das Grenzverhältnis, also das Verhältnis des organischen Körpers zu seiner Grenze, „nur intuiert“ werden kann und diese Intuition gleichsetzt mit der Anschauung, kann mit Blick auf die noch herauszuarbeitende Strukturähnlichkeit von Exzentrizität und scientia intuitiva nicht für Zufall gehalten werden, insofern in der Intuition Spinozas das unendliche Wesen eines konkreten Einzeldinges erkannt wird, ohne dass die rationale Erkenntnis, welche das Einzelding als endliches klassifiziert, aufgehoben wird (SdO, S.183). Mit anderen Worten: Die Intuition Spinozas beruht wie die Exzentrizität Plessners auf dem Verhältnis eines Wesens zu seinem Körper, in welchem beide in wechselseitiger Abhängigkeit zueinander stehen. In Exzentrizität und Intuition drückt sich ein spezifisch menschliche Seinsweise aus, sodass in dieser Struktur der Begriff des Menschen als Verschränkung von endlichem Körper und unendlichem Vermögen sichtbar wird.

Nach der Deduktion der Modale am Übergang zur Darstellung der Positionalitäts- und Organisationsformen lebendiger Körper gibt Plessner einen eingeklammerten Hinweis darauf, wie sowohl Modale und Grenze als auch Lebendigkeit und physische Dinglichkeit in Beziehung zueinander zu verstehen sind. Dieser Vorgriff kann der Orientierung in der zu leistenden Rekonstruktion dienen:

---

Lebensphilosophie die Möglichkeit bietet, von der klassischen Logik aus an die Kategorien des Lebens heranzukommen (vgl.: Misch 1967, S.104). Wohlgemerkt: Der Ansatzpunkt bleibt die Logik.

„(Am Widerspiel der aus dem Wesen der Grenze erwachsenden Eigenschaften eines Körpers entfalten sich alle fundamentalen Merkmale der Lebendigkeit. Schicht um Schicht nimmt diese Entfaltung in Anspruch, weil es dem Denken nicht gegeben ist, die Fülle der Wesensbeziehungen mit einem Schlage auseinanderzulegen und zu überblicken. Zugleich bedeutet der Gang von Schicht zu Schicht die Verfolgung der Bedingungen für die Vereinbarkeit der Wesenszüge der Lebendigkeit mit den Wesenszügen der physischen Dinglichkeit. Es ist also nicht gleichgültig, in welcher Schicht die Betrachtung sich jeweils befindet. Wenn hier von Aufgeschlossenheit des Organismus durch seine Organe gesprochen wird, *so ruht sie auf der Organisation* als einer Wesenseigenschaft des lebendigen Körpers überhaupt und bedeutet nur eine Konsequenz aus ihren Voraussetzungen, keinen Konflikt mit ihnen.)“ (SdO, S.253-254).

Schicht um Schicht wird die Grenzrealisierung in ihrer spezifischen Erscheinungsweise am Körper nachvollzogen, bis schließlich der Organismus in seinem Verhältnis zu den Organen in bestimmten Organisationsformen des lebendigen Körpers aus dem Begriff der Positionalität heraus verstanden werden kann.

#### 6.1.2. Modale, Potentialität und Positionalität

Im letzten Abschnitt wurde der systematische Status der Modale dargestellt. Um dem Anspruch Plessners gerecht zu werden, dass es sich bei ihrer Deduktion um das Kerngeschäft der Philosophie des Lebendigen handelt, soll im Folgenden der Versuch gemacht werden diese Deduktion nachzuzeichnen. Wichtig für die vorliegende Arbeit ist vor allem der Begriff der Positionalität, mit dem die Idee der übergreifenden Einheit, wie sie in der Exzentrizität schließlich zur Darstellung kommt, vorbereitet wird. Dabei kennzeichnet die fortschreitende Ausformulierung der Modale, die sich auseinander ergeben sollen, dass sie in jedem Schritt den am lebendigen Körper auftretenden Ausdruck, der auf dem im Doppelaspekt gegebenen Unterschied beruht, in neuer Form wiederholen und vermitteln, bis ihre Darstellung schließlich zur vermittelten Unmittelbarkeit, der Einheit als Unterschied des Unterschieds gelangt. Damit wäre dann zugleich der Weg nachgezeichnet, der zur Exzentrizität führt. Es nimmt nicht Wunder, dies sei nochmals betont, dass Plessners Ansatz in den *Stufen* für phänomenologisch gehalten wird. Eine angebliche Mehrstufigkeit des Verfahrens ändert dann nichts an der Statik der Methode selbst, die am Fundament liegt. Dass sich Plessner bisweilen mit sich selbst uneins sein mag, wenn er mal von Lebensphilosophie, Hermeneutik,

Phänomenologie, Dialektik, Naturphilosophie oder Anthropologie spricht, kann nicht dazu verführen, einen dieser Ansätze beliebig auszuwählen, um von ihm aus die *Stufen* zu rekonstruieren. Genauso wenig kann übergangen werden, dass diese Vieldeutigkeit Teil der Argumentation Plessners sein könnte, weil die methodische Offenheit eine Unvoreingenommenheit gegenüber dem Gegenstand seiner Abhandlung anzeigt. Nun suggeriert Mehrstufigkeit, trotz der Implikation, es handele sich um eine Entwicklung, eine gewisse Gebrochenheit des Verlaufs, insofern jede Stufe einen Sprung gegenüber der vorherigen markiert, baut sie auch auf ihr auf. Das schwerwiegendere Problem, das die vorliegende Arbeit letztlich umtreibt, ist aber, wie die erste Stufe am Ende eingeholt werden soll, wenn sie eben statische Methode ist, die sich voraussetzungslos glaubt. Die Dialektik stellt den exponiertesten Versuch dar, Philosophie auf ihre methodischen Voraussetzungen hin abzubauen, ohne den Gegenstand dabei aus den Augen zu verlieren; Methode und Gegenstand sind untrennbar, wenn die spekulative Philosophie, der die Dialektik angehört, mit dieser ernst macht. Plessner hat mit der Exzentrizität eine Figur gefunden, die festhält an dem Begriff des Geistes als eines spekulativen Vermögens, der aber bezogen bleibt auf die körperlich-existentielle Verfasstheit des Menschen, wie sie in den Begriffen des Doppelaspekts und der Grenze fußt. Um diesen Gedanken adäquat abzubilden, reicht ein phänomenologischer Ansatz nicht hin. Wenn die *Stufen* aber nicht zerfallen sollen in ein methodisches Fundament und eine Spekulation über die Existenz des Menschen, sondern eben das spekulative Projekt der Philosophischen Anthropologie aus naturphilosophischer Perspektive zum Begriff bringen müssen, dann kann auch ihr Ansatz nur dialektisch gedeutet werden. Und so ist selbst noch der phänomenale Bezug dialektisch wendbar, insofern er deutbar ist als Versuch, die Fundamente menschlicher Existenz mit aufzunehmen in den Prozess der philosophischen Reflexion: Dieses Fundament ist in den *Stufen* ohne Zweifel der Körper im nicht-positivistisch-materialistischen Sinne. Dass es sich hier um einen unabweisbaren historisch-materialistischen Zug der Arbeit Plessners handelt, kann nur noch am Rande bemerkt werden. Nachdem evident wurde, dass die Modale, haben sie auch kategorialen Charakter, am materiellen Körper sich entfalten, dabei aber durchaus dem spekulativen Gedanken treu bleiben, insofern sie das Vermittlungsgeschehen darstellen, in dem die übergreifende Einheit exzentrischer Positionalität hergestellt wird, kann nun mit der Rekonstruktion der Modale begonnen werden.

Ist es korrekt, dass mit der Grenze der Ausgangspunkt der Vermittlung des aspektiven Unterschieds begrifflich gefasst wird, dann ist der Körper, der seine Grenze realisiert, also sich zu sich selbst verhält, nicht adäquat beschreibbar, wenn er statisch im Raum begriffen wird. Dem scheint zunächst entgegen zu stehen, dass Plessner von einer Positionalität spricht, die den Charakter der Gesetztheit des Organismus gegenüber der bloßen physischen Vorhandenheit des Anorganischen anzeigen soll. Sie ist das erste und wahrscheinlich relevanteste konstitutive Wesensmerkmal des Lebens: „In

seiner Lebendigkeit unterscheidet sich also der organische Körper vom anorganischen durch seinen *positionalen Charakter* oder seine *Positionalität*“ (SdO, S.184). Gleichwohl muss dieser Eindruck korrigiert werden, ist die Setzung doch vor allem dialektisch zu verstehen: „Setzen als Niedersetzen hat ein Aufgestandensein, ein Angehobensein zur Voraussetzung“ (SdO, S.183). Diese Überlegung bleibt unverständlich, wenn die Grenze als statische Begrenzung begriffen würde. Verhält sich der Körper zu ihr, indem er sie realisiert, dann tut er dies gemäß der im Doppelaspekt vorgegebenen Weise:

„Wie geschildert, bestimmen die Momente des "über ihm Hinaus" und das "ihm Entgegen, in ihn Hinein" ein spezifisches Sein des belebten Körpers, das im Grenzdurchgang angehoben und dadurch setzbar wird. In den spezifischen Weisen "über ihm hinaus" und "ihm entgegen" wird der Körper von ihm abgehoben und zu ihm in Beziehung gebracht, strenger gesagt: ist der Körper außerhalb und innerhalb seiner“ (SdO. S.184).

Plessner spricht in diesem Kontext auch von einer doppelsinnigen Transzendierung. Das Verhältnis des Lebewesen zu seinem Körper bekommt dadurch die erste genauere Spezifizierung. Dass es sich von der physischen Gestalt unterscheidet, bedeutet weiterhin, dass es über diese hinaus und in diese hinein geht. War obig von einer Zentralität die Rede, die sich vom bloßen Kern der Erscheinung unterscheidet, wäre diese Zentralität nun eindeutiger als in der Positionalität gegebenes Zentrum zu verstehen: „Der bei den nicht lebendig erscheinenden Dingen lediglich als Richtpunkt, als X der Prädikate gegebene Kern erhält bei den lebendigen den Charakter des Gesetzseins“ (SdO, S.185). Plessner fügt im Anschluss einen vieldeutigen Nachsatz an: „Das Sein erscheint als hindurchgegangen (wobei die Präposition hindurch nur ein Notbehelf ist, um dem Begriff Gesetzsein – Angehoben *gewesen* sein gerecht zu werden)“ (SdO, S.185). Es sei gestattet, einen Moment dem Wortlaut zu folgen, um eine Passage Hegels in Erinnerung zu rufen: Für ihn ist das Wesen „der Begriff als *gesetzter* Begriff“ und das meint, dass das Wesen das „durch die Negativität seiner selbst sich mit sich vermittelnde Sein“ ist (E I, S.231). Es kann nicht für etymologische Spielerei gehalten werden, wenn die Vermittlung anhand der grammatischen Struktur als Erinnerung ausgewiesen wird, die eben auf ein zeitlich-zeitloses Verhältnis von Sein und Wesen hinweist: Wesen ist das erinnerte, unmittelbare Sein, das erst durch die Vermittlung der Erinnerung Wesen ist: „Die Sprache hat im Zweitwort: Sein, das in der vergangenen Zeit: gewesen behalten; denn das Wesen ist das vergangene, aber zeitlos vergangene Sein“ (WdL II, S.3). Setzung ist in ihrem Zustandekommen auf das Vergangensein der Abhebung angewiesen, sie ist bereits die ansetzende Vermittlung des Unterschieds, der in der Abhebung zustande kommt; denn Abhebung



heißt ja, dass sich etwas von etwas abhebt. In diesem Fall der physische Körper von ihm selbst, aber erst in der auf die Abhebung folgenden Setzung in diesen Körper wird er lebendig. Positionalität bezeichnet nicht weniger als den vollzogenen Prozess der Vermittlung des Körpers mit sich selbst im Abheben und Setzen, wobei sie das schon Gesetztsein und das Gewesensein der Abhebung in sich begreift – das Sein erscheint eben als hindurchgegangen und nicht als hindurchgehend. Auf den ersten Blick steht dies im Widerspruch zum dynamischen Charakter des Lebendigen: „Ein Ding positionalen Charakters kann nur sein, indem es *wird*; der Prozeß ist die Weise seines Seins“ (SdO, S.187). Werden ist nach Hegel bekanntermaßen die Wahrheit des Seins sowie des Nichts (vgl.: E I, S.188). Demgemäß ist auch das Werden des Lebendigen für Plessner zunächst „Übergehen sowohl in das, was es nicht ist (über ihm hinaus) als auch in das, was es ist (in ihm hinein) [...]“ (SdO, S.189). Grundiert ist dieser Prozess aber von der Statik physischen Daseins und genau in der Reproduktion dieser Statik spricht sich vollends der positionale Charakter des Lebendigen aus: „Grenze ist stehendes Übergehen [...]. Infolgedessen ist das "Produkt" aus beiden Momenten nicht das einfache grenzauflösende Werden, welches das Jetzt nur als Limes enthält, sondern das Werden *eines Beharrens*, Beharren *eines Werdens*: die "Momente" des Stehens und des Übergehens vereinigen sich“ (SdO, S.189). D.h. im Kontext dieser Arbeit, dass das Lebendige immer schon expressiv ist und seinem Ausdruck nicht vorhergehen kann, sowie, das wird im Abschluss noch einmal konkreter besprochen werden, Spinozas Substanz zwar hervorbringend, aber immanent hervorbringend ist, d.h., nicht außerhalb der Modi als Ausdruck ihres expressiven Vermögens zu suchen ist. Die damit angezeigte Dialektik wäre nicht richtig ausformuliert, wenn nicht die einander gegensätzlichen Teile den Gegensatz an sich selbst hätten: „Moment des Stehens ist demnach nicht dasselbe wie Beharren, Moment des Übergehens nicht dasselbe wie Werden. Sondern die Seite des Beharrens ist ebenso wie die Seite des Werdens jede für sich eine Synthesis aus Stehen und Übergehen, und nur beide zusammen bestimmen die Art, wie dem physischen Ding seine Grenze zu eigen ist“ (SdO, S.189). Das hindurch-gegangene Sein ist statisch und wird dennoch, weil Stehen und Übergehen gleichermaßen jeweils im Werden wie im Beharren enthalten sind. Nach wie vor kann konstatiert werden, dass diese Struktur am physischen Ding auftreten muss, dessen Sein im Lebewesen insofern als zeitlos vergangen ist, da die Grenzrealisierung, wie sie in ihrer konkreteren Dynamik beschrieben ist, immer schon den physischen Körper hinter sich gelassen haben muss, um ihn gleichwohl nach wie vor als gewesenen zu enthalten – niemals kommt das Lebewesen in der Vermittlung des Körpers mit ihm über seine körperliche Existenz hinaus. Die Positionalität meint eben das in-diese-Existenz-Gesetztsein. Aus diesem Grund hält Plessner auch an der Triade fest: „Bleiben, was es ist, Übergehen in das, was es nicht ist (über ihm hinaus) *und* in das, was es ist (in ihm hinein)“ (SdO, S.193). Sie markiert die Differenz von Grenze und Begrenztsein: „Besteht das

Wesen der Grenze aber im Unterschied zur Begrenzung darin, mehr als die bloße Gewährleistung des Übergehens zu sein, nämlich dieses Übergehen selbst, so muß ein Ding, welchem Reich des Seins es auch zuzurechnen sei, wenn es die Grenze selbst hat, dieses Übergehen selbst haben“ (SdO, S.182). Die bloße Gewährleistung des Übergehens ist eben nicht prozessual im eigentlichen Sinne des Wortes zu verstehen: Sie ist vielmehr statisch, weil sich das Übergehen nicht von sich unterscheidet. Diese Statik ist das Bleiben im Gegensatz zu dem Übergehen als Prozess, das sein Gegenteil, wiederum an sich selbst haben muss: Der Körper geht über in das, was er nicht ist, und zugleich in das, was er ist. Daher schreibt Plessner folgerichtig: „Real findet echtes Werden nur eigenschaftlich statt – an einem Beharrenden. Dieses Wesensgesetz deutet schon auf die Notwendigkeit hin, daß Leben eine anhängende Bestimmtheit ist“ (SdO, S.190). Insofern der physische Körper eine Bestimmtheit, und zwar die des Lebens als eines Werdens hat, kann er als Etwas betrachtet werden. Dies kann er, weil er anders wird. Als dieses Andere des Etwas, das er wird, ist er das Andere seiner selbst. In dieser Selbigkeit bekundet sich der positionale Charakter des Lebendigen als Stehen. Dieses Stehen darf nicht verwechselt werden „mit dem physischen Ding“, welches als bloß physisches zunächst statisches Übergehen ist, denn dann bliebe ihm gegenüber der Prozess des Werdens äußerlich und es entstünde das „Bild eines realen Körperdings“, das dann von diesem Prozess bloß „überrieselt wird, ohne an ihm selbst beteiligt zu sein“ (SdO, S.191). Die Unterscheidung des Körpers von seiner physischen Vorhandenheit schlägt also notwendig zurück auf den physischen Körper – er selbst als eigentlich statischer muss im Prozess mit inbegriffen sein. Die Grenzrealisierung wirkt sich auf die Begrenzung aus. In dem positionalen Gesetztsein ist durch die gewesene Abhebung bereits die Veränderung ausgesprochen, die am physischen Körper sich vollziehen muss, damit von Positionalität die Rede sein kann. Das Ding hat den Prozess zur Eigenschaft, er hält „sich damit in den Wesensgrenzen der Dinglichkeit [...]“ (SdO, S.191). Gleichwohl erweist sich die Gestalt als „durchgehende[n] Konstante“ von der „die jeweils wirkliche, feststellbare Form einer Prozeßphase [...] nur als variabler Ausdruck“ erscheinen kann (SdO, S.192). Orientiert an der aristotelischen Ontologie des Organischen<sup>121</sup> gibt Plessner der die einzelnen Prozessphasen übergreifenden Konstanten die Bezeichnung „*dynamische Form*“, die eben dadurch, dass sie den Prozess übergreift nicht mit diesem identifiziert werden kann, sondern vielmehr „Bedingung der Möglichkeit des Prozesses ist, in welchem das Ding begriffen seine Identität als Ding und Gestalt behalten soll“ (SdO, S.192). Die Verschiedenheit von dynamischer Form und Prozess, die Übergeordnetheit der Form, ermöglicht Plessner die Einführung des Begriffs der Entwicklung. Edinger sieht in Plessners Philosophie des Organischen nicht ohne guten Grund

---

<sup>121</sup>Plessner kommt nicht umsonst am Ende des Abschnitts auf den natürlichen Ort, den er Aristoteles Philosophie entnommen haben will, zu sprechen (SdO, S.245).

eine Transformation der Philosophie des Lebens bei Aristoteles. Orientiert an dem Begriffspaar Akt (ενέργεια) und Potenz (δύναμις), das zwar von *Physik* über *Metaphysik* bis *De anima* variiert, sich aber als grundlegend erweist, kommt erst das Lebendige als Entelechie (εντελέχεια) in den Blick (vgl.: Edinger 2017, S.115). Die im Verhältnis von Akt und Potenz zum Ausdruck kommende Beziehung von Wirklichkeit und Möglichkeit macht den Überschuss des Lebendigen über seine aktuelle Wirklichkeit deutlich: sein Potential eben. Dieses Potential zeitigt sich in der Entwicklung als Entfaltung der Möglichkeit: „Der Prozeß erhält dadurch einen prägnanten Charakter. Er bekommt Richtung, und er bekommt Ziel“ (SdO, S.194). Die Gestalt- oder Formidee garantiert, dass der Prozess die Entfaltung der Möglichkeit ist und nicht bloßer Zerfall. Da das Etwas, das wird, ein Anderes wird, aber als dieses Andere das Andere seiner selbst wird, ist das vorangegangene Etwas immer noch in diesem Anderen zu erkennen. „Das Ding wird wirklich etwas, das es im Ausgang nicht war. Es behält sein Gewesensein an ihm geht damit aus ihm hinaus“ (SdO, S.194). Bis zu dieser Stelle ist für Plessner die in der Entwicklung zum Ausdruck kommende Beziehung des Dinges auf sich noch nicht eindeutig geklärt: „Noch entzieht sich die konkrete Realität des Realen der anderen Bestimmung des Übergehens, nämlich in das zu führen, was es selbst ist“ (SdO, S.195). Die Formidee scheint dem Prozess noch äußerlich, wie zuvor der Prozess dem Ding selbst. Wenn die Richtung des über-ihn-Hinaus das anders-Werden markiert und die des in-Ihn-Hinein das Werden zu dem, was er ist, dann fordert dieses Verhältnis eine Erklärung, warum letzteres Werden nicht bloße Rückkehr zum vorangegangenen Ding bedeutet. Zwar muss das Gewesensein enthalten sein, wenn denn das Ding nicht einfach nur anders würde und damit nicht mehr es selbst wäre – der Prozess nehme dann „dem, was er zurückläßt, gleichzeitig den Wert, zu dem, was das Ding jetzt eigentlich ist, noch zu gehören“ (SdO, S.196). Doch provoziert die faktische Veränderung der Gestalt eines lebendigen Körpers die spekulative Idee, dass er im Prozess sich zum Resultat hat. Das ist für Plessner der tiefere Sinn des Entwicklungsbegriffs:

„Aber der Sinn ist neu, da er [der Körper (Anm. JH)] die Vereinigung des Wesenszuges, zu bleiben, was er ist mit dem entgegengesetzten, ebenso geforderten Wesenszuge bedeutet, etwas *anderes*, als er selbst ist, zu ergeben. Die Synthese findet als eine besonders gerichtete Form des modus procedendi statt: als *Entwicklung*“ (SdO, S.196).

Denkbar ist dies nur, weil der Prozess ein Ziel hat, auf das er zuläuft, und dieses Ziel ist, wie eben auch für Aristoteles, mit der Formidee gegeben, die dasjenige ist, was am „Ausgangsetwas und Endetwas“ übereinstimmt (SdO, S.197). Nicht ohne Grund kommt Plessner nun auf die Entelechie zu sprechen, die aber nicht mehr wie für Driesch Naturfaktor sein soll; vielmehr handelt es sich bei

ihr um einen „Seinsmodus“, der „jener Grenzbedingung“ entspricht, „welche die relative Eigenkausalität mit dem Phänomen der Autonomie des lebendigen Systems in Einklang bringt [...]“ (SdO, S.203). Es muss an dieser Stelle kurz innegehalten werden, um ein augenscheinliches Problem ins Auge zu fassen, das mit der Frage nach dem Status von Zweck und Ziel bei Plessner gegenüber Spinoza auftritt. Zweckursachen, so schien von Anfang an klar zu sein, sind für Spinoza Vorurteile über die Beschaffenheit der Natur. Plessner hingegen, hindurchgegangen durch die biologische Schule, die spätestens seit dem 18. Jahrhundert Leben in der Entwicklungslehre nach teleologischen Maßstäben zu begreifen sucht, kommt nicht umhin, den Zweck als Ursachenart ernst zu nehmen (vgl.: SdO, S.200). Und doch ist die Sache nicht so einfach:

„Die Evolution ist die notwendige Seinsweise des in der Sukzession des Prozesses ihm selber vorwegseienden Körpers. Infolgedessen gehört es zu seinem inneren Wesen, erscheinungsmäßig zweckverursacht zu sein, ohne jedoch sein Dasein (mitsamt seinem Wesen) von ihm getrennten Zweckursachen, d.h. dem System des sich entwickelnden Körpers selbst nicht angehörenden Bedingungen zu verdanken. Die Trennung von der in Zielstellung stehenden Gestaltidee, welche dadurch Zweckursache ist, ist sein eigenes Werk“ (SdO, S.201).

Der Zweck, die Gestaltidee ist nicht ein äußerliches, etwa in der Gattung gegebenes, erfüllbares oder nicht erfüllbares Ideal. Sie ist das Verhältnis des Körpers zu seiner Grenze auf einer neuen Stufe, indem sich der Körper insofern von sich selbst unterscheidet, als dass er sich sukzessive selbst vorweg ist: In dieser Weise entfaltet sich erst seine Potentialität, die in der Selbstbeziehung der Grenzrealisierung gegeben ist. Sie drückt sich unter anderem in Wachstum und Differenzierung aus, d.h. in einem „qualitativen Reicherwerden“ des organischen Körpers (SdO, S.203). Zwar kann nicht ohne Weiteres eine Verbindung zu Spinoza hergestellt werden, da dieser nicht von den basalen Strukturen des Organischen spricht, doch ergibt sich auch hier bei Plessner am Körper ein grundlegendes Potential, das ein sukzessiv sich ausdrückendes Vermögen anzeigt. Die Gerichtetheit dieses Vermögens zieht unweigerlich den Begriff des Zwecks nach sich, auch für Spinoza: „Unter dem Zweck, um dessentwillen wir etwas tun, verstehe ich Trieb“ (E, S.383). Zuvor wurde schon der systematische Status des Zwecks in diesem Kontext erörtert. Auch in der *Ethik* ist der Zweck nicht etwas äußeres, etwa ein Ideal der Entwicklung, sondern ein dessen inhärentes Merkmal, das den Seinserhalt des triebhaften Dinges bezeichnet, wodurch die Selbsterhaltung nicht biologistisch sondern als Vermögenssteigerung interpretierbar wird. Bevor die Rekonstruktion der *Stufen* zur Frage nach dem Tod übergeht, kann unter Umständen an dieser Stelle Plessner mit Spinoza und

Spinoza mit Plessner erhellend gelesen werden. Spinoza bezeichnet den Trieb in der Scholie der 9. Proposition des dritten Teils der *Ethik* als Essenz des Menschen, da aus seiner Natur „das, was der eigenen Erhaltung dient, notwendigerweise folgt [...]“ (E, S.243). Damit ist zugleich die positive Bestimmung des Menschen gegeben, die zuvor mit der Eigenschaft, Modus zu sein, nur negativ als äußerliches Verhältnis zur immanenten Substanz gefasst werden konnte. Ebenso ist die Entfaltung einer Formidee, wie sie die Idee der Entwicklung bedarf, eine positive Bestimmung des Organismus, da diese Formidee aus ihm selbst geschöpft ist. Sie sagt noch nichts weiter aus, als dass das Potential des Organismus sich sukzessive realisiert. Die in der Entwicklung zum Tragen kommende Grenzrealisierung wird so deutbar als die positive Bestimmung des Körpers, ein Potential zu aktualisieren. Das Leben ist dadurch positiv bestimmt gegenüber der negativen, rein physischen Bestimmung des Körpers, ein Ding unter Dingen zu sein. Die Verschränkung einer negativen Determination des Modus und der positiven Unendlichkeit der Substanz findet sich sowohl in der spinozanischen Intuition, als auch, präformiert durch die Positionalität, explizit in Plessners anthropologischen Grundgesetzen. Um nicht vorzugreifen, soll nun die Rekonstruktion der *Stufen* fortgesetzt werden.

Mit dem Tod kommt Plessner im Abschnitt über die Modale zu einem prominenten Thema der Philosophiegeschichte. Vom sokratischen Sterbenlernen über Schopenhauers Willensverneinung und Heideggers Sein zum Tode bis hin zu Derridas Dekonstruktion steht der Tod im Zentrum abendländischen Denkens. Zwar ergibt sich diese Thematik zwingend aus der des Lebens, doch macht Plessner in der Unterscheidung zweier Alternativen am Anfang des Kapitels *Die Kurve der Entwicklung. Altern und Tod* deutlich, dass er sich über die ideengeschichtliche Bedeutung dieses Themas bewusst ist. Und so erinnern die beiden Optionen, die er zunächst anbietet, an klassische Standpunkte: 1. das Leben ist an sich ewig, nur durch seine körperliche Gebundenheit und die physischen Bedingungen, denen der Körper unterliegt, tritt der Tod ein. So gedacht wird die „Todesstunde [...] zur Stunde der Befreiung vom Leibe und der Eingang in das wahrhafte, in der Gediegenheit seines eigenen Wesens fortlaufende ewige Leben“ (SdO, S.204). 2. „Der Tod ist dem Leben wesentlich, es ist in sich selbst endlich“ (SdO, S.204). Darin jedoch verlieren Leben und Tod ihre exponierte Bedeutung; für das Leben hieße dies auf dessen positive Bestimmung zu verzichten, die obig angedeutet wurde und später noch näher beschrieben werden wird. „Wenn aber der Körper nie wirklich voll den Bedingungen des Lebens an ihm genügen kann, so kann er ebensowenig wirklich sterben“ (SdO, S.204). Letzteres wäre ein „gänzlich unbegründeter Tragizismus“, der die Notwendigkeit des Sterbens so umdeutet, „das Sterben mit dem Leben identisch wird“ (SdO, S.205). Dies wiederum zieht die radikale Gegenposition nach sich, die „auf rationale Weise dem Tod seinen Stachel“ nimmt und „noch in der Sterbestunde triumphierte das Leben als bloße

Selbstverneinung nicht nur über sich, sondern sogar über den Sinn seiner Verneinung“ (SdO, S.206). Es verhält sich für Plessner aber anders: Der Tod ist als ein äußerliches durch den Akt des Sterbens auf das Leben bezogen wie dieses auf jenen (vgl.: SdO, S.210). Er ist das unbedingte Schicksal des Lebens, herbeigeführt durch dessen Entwicklung. Aber er ist eben nur mittelbar auf dieses bezogen, gleichwohl das „Sterben [...] *nicht* die Vermittlung [ist], sondern [...] durchaus dem Leben [angehört] [...]“ (SdO, S.210). Das Sterben wird vom Tod, der von außen in diesen Akt eingreift, zur Erfüllung gebracht. Ob Plessner damit die treffendste Theorie zum Tod vorgeschlagen hat, soll hier nicht beantwortet werden. Vielmehr seien bestimmte Aspekte dieses Kapitels, die aus Plessners Überlegungen resultieren, aber von ihm nur beiläufig erwähnt werden, hervorgehoben, da sie für die vorliegende Arbeit systematischen Wert haben, insofern sie die Selbstbestimmung des Menschen gegenüber dem Schicksalscharakter des Todes betonen, und damit auf den zentralen 67. Lehrsatz des vierten Teils der *Ethik* verweisen.

Zunächst fällt der Nachsatz ins Auge, den Plessner an den Passus anschließt, dass das Leben, wenn ihm das Sterben wesentlich sei, im Tod seine Selbstverneinung betreibe und sogar noch über den Sinn dieser Verneinung triumphiere. Lehnt Plessner diese Idee auch grundsätzlich ab, so macht er doch dazu die Bemerkung: „Diese Aufhebung der Aufhebung ist nur dem Geist, d.h. dem Menschen in seiner besonderen Lebensform möglich“ (SdO, S.206). Gemeint ist die Aufhebung der Aufhebung des Lebens. Dem Geist, der menschlichen Lebensform in der Mitwelt, scheint möglich, was dem Leben grundsätzlich verwehrt bleibt: Die Verneinung des Lebens aufzuheben. Das Leben wird darin als positiv bestimmbares, unendliches Vermögen denkbar. Dieses Verständnis teilt Plessner mit Spinoza, dessen 67. Proposition des vierten Teils der *Ethik*, wie bereits erwähnt, besagt, dass ein freier Mensch an nichts weniger als an den Tod denke. In der vorliegenden Arbeit wird dieses unendliche Vermögen in seiner Verschränkung mit dem endlichen Körper im Begriff des Menschen im Lichte der Expressivität interpretiert. Dieses Spezifikum menschlicher Lebensform, die Aufhebung des Lebens aufheben zu können, verweist hier bereits auf den angekündigten Sprung, den die Exzentrizität gegenüber der organischen Positionalität bedeutet und der in den anthropologischen Grundgesetzen seine konkretere Darstellung erhalten wird. Der zweite Aspekt des Todes in Plessner Philosophie, der zu diesem ersten in noch nachzuweisender Verbindung steht, setzt sich zusammen aus einigen Absätzen des Fließtextes, sowie einer ihnen zugeordneten Fußnote. In diesen Absätzen wird zum ersten mal dem Hiatus eine konkretere Definition gegeben, die aus der Überlegung hervorgeht, dass das Verhältnis von „Tod und Lebendigem“ nicht aus dem Wesen des Lebens folgt, da damit die obig genannten Widersprüche auftreten würden (SdO, S.211). Doch folgt es dem Verhältnis des Körpers zu seiner Grenze, das dem Wesen des Lebens zugrunde liegt. Die Grenzrealisierung bekommt nun explizit eine

spekulative Konnotation, insofern sie auf die übergreifende Einheit hin denkbar wird. Die Abgehobenheit und Selbstständigkeit des Körpers gegenüber der Umgebung, die in der Grenzrealisierung sich ausdrückt, hat dadurch, dass sie nicht ablösbar ist von der Begrenzung (sie ist ja die Vermittlung dieses Unterschieds), zunächst räumlichen Charakter. Der Fall II der Grenze bleibt also verbunden mit dem Fall I. Doch:

„Es kann aber nicht ausbleiben, daß in dem Maße, als sich das Grenzverhältnis für die konkreten Lebenserscheinungen konstitutiv erweist, die Abhebung des lebendigen Körpers ihren engeren räumlichen Sinn ebenfalls verlieren und einen jeweils für die konkret Lebenserscheinung passenden Sinn gewinnen muß“ (SdO, S.211).

Der lebendige Körper als physischer raumhaft unter anderen physischen Körpern, ist nicht nur bloß von der physischen Vorhandenheit abgehoben, er ist auch anders zu verstehen, als in einem räumlichen Sinn. Das Leben ist mehr als ausgedehntes Sein, es hat ein spekulatives Potential an sich, das in der Abhebung besteht, die selbstredend auf die Positionalität bezogen bleibt. Diese hat mit dem Gesetzsein, das sie zum Ausdruck bringen soll, die Abhebung bereits begrifflich in sich gefasst – Gesetzsein ist ja, wie erklärt wurde, das abgehoben-gewesen-Sein. Aber die „Abhebung ist wesensmäßig Abhebung *wovon* und damit Konstitution einer Ferne, die nicht vage bleibt, sondern nur Konkretum sein kann“ (SdO, S.211). Der Hiatus der Abhebung, von dem Plessner ganz unvermittelt spricht, ohne eben den Hiatus in seiner Bedeutung eingeführt zu haben, erweckt den Verdacht, das Leben entbinde das Lebendige von diesem *wovon*; aber unter keinen Umständen löst sich der lebendige Körper von seiner Gestalt. Und darin, das verrät die besagte Fußnote, die der Warnung davor, Leben der physischen Dimension zu berauben, beigefügt ist, liegt der Sinn des Hiatus; dieser Sinn ist seine Fassung „als das Verhältnis der *"Verschränkung"*, wie es (in seiner höchsten Form, als Wesen der Intuition) als erster Josef König beschrieben hat [...]“ (SdO, S.211).<sup>122</sup> Plessner macht damit eine kurze, aber bedeutungsschwere, Andeutung, worin nun die im Vorwort der *Stufen* angekündigte Nähe zu Königs Verschränkung besteht: Der Hiatus ist die durch Trennung zustande kommende Einheit des physischen und lebendigen Körpers, ihre Vermittlung zur Einheit, die von der Positionalität aus sichtbar werden kann, insofern die Positionalität diese Vermittlung an sich hat und am physischen Körper als Ausdruck des Lebens erkennt. Erst in der

---

<sup>122</sup>Verschränkung und Exzentrizität stellen jeweils für sich genommen Ausformulierungen einer logischen Struktur dar. Damit ist nicht wenig gesagt – vor allem, dass es sich um keine Ontologie handelt, die König und Plessner verfasst haben. Königs Intuition kann jedoch als radikalere Form der Darstellung gelten, insofern Plessner entgegen der argumentativen Verbindlichkeiten logisch-philosophischer Konzeptionen den Umweg über eine phänomenale Analyse lebendiger Erscheinung geht – holt er diese auch dialektisch in sein Konzept ein, bleibt er doch bestimmten Inhalten verpflichtet, die nicht konsequent aufgehoben werden können in die Struktur exzentrischer Positionalität.

Exzentrizität spricht sich das Wissen über diese Vermittlung vollends aus und gibt sich die Form menschlicher Existenz, wie auch in der Intuition Spinozas sich der Mensch als Verschränkung endlicher Bestimmtheit und unendlichem Vermögen seine spezifisch menschliche Freiheit als Einsicht in die Unabänderlichkeit erlangt. Dass Spinoza schon vorher, und zwar in der 67. Proposition des vierten Teils der *Ethik* davon spricht, dass ein freier Mensch an nichts weniger als an den Tod denkt, schlägt die Brücke zum ersten, von Plessner beiläufig erwähnten Aspekt der Beziehung menschlicher Existenz zum Tod: Die Aufhebung der Verneinung des Lebens. Auch sie führt, so wie der Hiatus, zur Exzentrizität. Damit kann nicht gemeint sein, dass die Momente menschlicher Existenz, die auf dessen Körperlichkeit zurückgehen, in der Exzentrizität aufgehoben werden. Sie ist ebenso eine bestimmte Form der Positionalität. Nur in der Weise, wie in der Exzentrizität die Positionalität dem Menschen gegeben ist, ist sie gegen sich selbst relativiert, ohne aufgegeben zu sein. Leben vollendet sich im Wissen von ihm (vgl.: SdO, S.59). Und so lässt sich auch die *amor dei intellectualis* Spinozas in eindeutige, wechselseitig erhellende Beziehung zur Exzentrizität setzen. Nicht die endgültige Aufhebung menschlicher Existenz, zieht die Liebe zu Gott nach sich, sondern die Berührung des Geistes mit der Idee des Göttlichen, der immanenten Substanz, ohne Verlust der affektiven Körperlichkeit, die tiefe Beziehung des Lebens zu sich selbst im Menschen. Darauf wird im Abschlusskapitel dieser Arbeit zurückzukommen sein. Es kann nur soviel noch einmal betont werden: Der Hiatus, die Trennung, verweist auf die paradoxe Einheit der Verschränkung. Nur im Sprung erreicht der Mensch die Einheit von Unvereinbarem, wie sie im Falle Spinozas bereits aufgezeigt wurde, und wie sie in Plessners Philosophie noch hervorzuheben sein wird. Schürmann hat auf die Besonderheit des Modus des Habens gegenüber dem des Seins in seiner Arbeit *Heitere Gelassenheit* aufmerksam und diese zu einem wesentlichen Gegenstand gemacht. (vgl.: Schürmann 2002, S.83). Haben ist die besondere Form, in der positionale Lebewesen in Beziehung zu ihrem Körper stehen. Dass dem so ist, verdankt sich der Zentralität, die der Organismus dadurch besitzt, dass er System ist. Dieses zentralisierte System ist die logische Konsequenz aus der Richtungsdivergenz der Grenze, die auch das In-ihn-Hinein des lebendigen Körpers bezeichnet. Resultiert Entwicklung aus einem Über-ihn-Hinaus, ist der Systemcharakter das Sich-in-sich-selbst-Setzen des Körpers: „[...] der Körper ist auf einen in ihm liegenden Zentralpunkt bezogen, der keine räumliche Stelle hat, wohl aber als Zentrum des umgrenzten Körpergebietes fungiert und damit das Körpergebiet zu seinem *System* macht“ (SdO, S.216). Die Positionalität bekommt in dieser Form eine konkretere Fassung, die für die *Stufen* von entscheidender Bedeutung sein wird: Dem Modus des Habens entspricht ein Selbst: „So ist der lebendige Körper ein *Selbst* oder das in der Einheit aller seiner Teile nicht allein aufgehende, sondern ebenso in den Einheitspunkt (der zu jeder Einheit gehört) als einen von der Einheit des



Ganzen abgelösten Punkt gesetzte Sein“ (SdO, S.217). Aus diesem In-ihn-gesetzt-Sein ergibt sich das Selbst als Verdoppelung des Kerns im Zentrum:

„Lebendige Körper sind aber Ganze in einem mit Gestalthaftigkeit nicht mehr zu deckenden Sinne, weil die zentrale Verknüpfung (bei den übrigen Einheiten bzw. Gestalten einfach die *Bedingung* der Einheit in der Mannigfaltigkeit) selbständig *neben* die Mannigfaltigkeitseinheit tritt. Sie sind systemhafte Ganze. Diese "Verdoppelung" des synthetischen Zentrums ist nur der Ausdruck des in ihm Gesetztseins des lebendigen Körpers, braucht doch das im Kern substanzhaft geschlossene und gebundene physische Ding noch einen zweiten, "noch tiefer innen" seienden Kern, um in ihm gesetzt zu sein“ (SdO, S.218).

Erst an dieser Stelle, an der das Selbst zustande kommt in der Verdopplung des Kerns durch die Beziehung des Körpers auf sich im In-ihn-Hinein der Grenzrealisierung, exponiert sich der Modus des Lebens als Haben und die Unterscheidung vom bloß physischen Körper, die im Wie des Seinsvollzuges sich artikuliert hat, hat ein Verb für sich gefunden. Nicht ohne Grund wiederholt Plessner am Beginn des Folgekapitels *Selbstregulierbarkeit des lebendigen Einzeldinges und harmonische Äquipotentialität der Teile* die Definition des Doppelaspekts und seine Bedeutung für die Differenz von lebendigem und nicht lebendigem Ding; ihm geht es um die Betonung der Vorzugsstellung des Habens für die Bestimmung der Verhältnisses des lebendigen Dinges zu seinem physischen Körper. Ebenso greift er den Streit der Mechanisten und Vitalisten erneut auf, da mit dem Begriff des Systems die Beziehung des Zentrums zu den Teilen in den Fokus gerät – der Organismus wird zur Einheit, die im Verhältnis des Subjekts des Habens zu seinen Elementen durch die Realisierung eines Vermögens gekennzeichnet ist. Gerade dadurch, dass das Zentrum nicht räumlich ist, ist es Potenz: „Die *Inexistenz der Mitte* (des realen Kerns, des Subjekt des Habens) ist also allein als die wirkliche Möglichkeit des Körpers oder *sein Vermögen* (Potenz) real“ (SdO, S.221). Es ist diese Potenz, die Driesch mit dem Begriff der Entelechie erklären will, gegen welchen Plessner Einspruch erhebt, weil er „den Charakter eines die empirisch nicht weiterkommende Erklärungsarbeit wieder flott machenden Restverfahrens“ annimmt (SdO, S.223). Will man nicht allzu metaphysisch verfahren, aber auch nicht positivistisch auf dem beharren, was angeblich ohne Weiteres da ist, kommt man nicht umhin, die Potentialität des Körpers auch hier spekulativ zu verstehen. Mit dem Vermögen, das hier als Potentialität eingeht in die Positionalität, also der notwendigen Bestimmung des zentralistischen Charakters des Organismus, sowie ihrer Ableitung aus dem Begriff des Systems, der auf das Haben als Modus verweist, präfiguriert

Plessner wesentlich seine Theorie des Menschen. Selbiges tut Spinoza, wenn er den conatus zum Wesen des Körpers macht, und dessen sukzessiv gegebenen Akte als Vermögenssteigerung- oder Minderung verstanden wissen will. Nicht umsonst vollzieht Plessner die politische Erweiterung der *Stufen in Macht* – und umso verwunderlicher, diese Randbemerkung sei gestattet, Fischers Interpretation von *Macht* als Derivat der *Stufen* (vgl.: Fischer 2000, S.279). Hat es auch hier noch den Anschein, dass die politische Verfasstheit des Menschen für Plessner aus der Disposition der Organe desselben sich ergeben würde, kann nicht übersehen werden, dass in der Gegebenheit des Hiatus, im Haben des Körpers, der Unterschied zwischen Macht und Vermögen liegt. Dass ein Baum das Vermögen hat, zu wachsen, macht ihn nicht zu einem politischen Wesen. Dass der Mensch weiß, dass er das Vermögen hat, ein Leben zu führen, macht ihn zum ζῷον πολιτικόν und stellt zugleich die höchstmögliche Vollendung eben dieses Lebens dar. Und so vollendet sich ebenso für Spinoza das Vermögen des Menschen, wenn er zur Einsicht über seine Essenz als in Gott seiende gelangt.<sup>123</sup>

Spekulativ ist die Potentialität des Körpers, weil er etwas an sich hat, was über ihn hinaus weist, ohne ihn aufzuheben. Dieses etwas, das über ihn hinaus weist, ist nicht einfach sein Zentrum, das gegenüber der physischen Gestalt eine spekulative Idee darstellt. Es ist das Verhältnis von Zentrum zu den Teilen des Körpers, die Vermittlung des Zentrums mit seinen Teilen zur Einheit. Unweigerlich, so will es allein schon die philosophische Tradition, drängt sich der Begriff des Organs auf:

„Mit dem Subjekt des Habens ein Ganzes bildend, ist aber der Körper samt seinen Teilen selbst habender - "Teil" dieses Ganzen, dieses physischen Dinges, das vom Charakter des Selbst getragen ist. Nur auf eine Weise kann die Verbindung der Teilhaftigkeit im Ganzen mit der Stellung einerseits des Habenden, andererseits des Gehabten am Körper selbst manifest werden: der Körper *gliedert* seine Gesamtheit in "*Organe*", die an ihm 1. in Bezug auf seine Gesamtheit einfache Teile, 2. in Bezug auf ihn als Selbst Glieder sind, welche er hat (und die ihm entbehrlich oder nicht entbehrlich sind), und die 3. Mittel sind, *durch deren Vermittlung* seiner Ganzheit *zur* Ganzheit er in den Teilen vertreten wird. Denn die ontische Form, die Kategorie, nach welcher ein und derselbe Gegenstand die Funktion des Habens in der Eigenschaft des Gehabtseins ausübt, ist die, daß er zum Mittel des Habens wird“ (SdO, S.227).

---

<sup>123</sup>Es ließe sich im Falle der Macht auch von einem bewussten Vermögen sprechen, worin der Vorteil liegt, dass die Behauptung, dass der Mensch in der Reflexion des Vermögens sich selbst als Macht sichtbar würde, aus der Theorie des Vermögens sowie der Vermittlung des aspektiven Unterschieds in der Reflexion desselben ableitbar wäre.

Auch das Haben ist ein reflexiver Begriff, der nicht die einfache Subordination des Gehabten unter das Subjekt des Habens bedeutet. Haben besteht in der Vermittlung mit dem Gehabten, erst so realisiert sich das Zentrum als Potentialität und das Ganze ist, dadurch dass es in seinen Teilen vertreten wird, Ganzheit. Die Positionalität als Gesetztheit gelangt auf eine neue Stufe: „Die in ihm Gesetztheit des organischen Körpers ist wirklich *vermittelte Unmittelbarkeit*: das Ganze ist in allen seinen Teilen durch ihre in divergenter Spezialität gegebene Übereinstimmung zum Ganzen gegenwärtig, die Teile *dienen* dem Ganzen“ (SdO, S.229). Die vermittelte Unmittelbarkeit taucht hier in den Modalen auf, ist aber auch anthropologisches Grundgesetz. Jedoch sind diese Fälle bei aller Strukturähnlichkeit voneinander zu unterscheiden, gleichwohl hier keine zufällige Äquivokation zweier völlig verschiedener Sachverhalte vorliegt. In der Vermittlung der Unmittelbarkeit tritt der Körper sich selbst gegenüber, vermittelt sich mit sich, und zwar in der Unterscheidung von Zentrum und Organen, die zur unmittelbaren Einheit vermittelt werden. Dieses sich selbst Gegenübertreten macht zugleich eine Besonderheit der menschlichen Lebensform aus, da er „nicht nur in seinem Leben aufgeht, sondern darin gegen sein Leben angeht, lebend sein Leben führt“ (SdO, S.399). Sein Leben zu führen bedeutet mehr als den Wesensgesetzen organischen Daseins unterworfen zu sein, auch wenn dieses für Plessner eben nicht ontisch vorhanden, sondern immer schon spekulativ begriffen nur als vermittelte Unmittelbarkeit Einheit ist. Leben führen heißt, um diese Vermittlung wissen, ohne ihr zu entkommen. Das exzentrische Moment findet dennoch bereits in der Organisiertheit des lebendigen Einzeldinges seine Entsprechung: „Organisation, ob zentralistisch oder dezentralistisch, überwächst das Leben, das doch nur in ihr physisch wird. In seinem Durch ihn Hindurchsein "verliert" der lebendige Körper seine ungeteilte Zentralität (die er allerdings nicht reell, sondern nur für die abstrakte Erwägung besitzen "konnte"), er ist nur in Vermittlung durch Organe, ohne die er nicht "mehr" zu leben vermag“ (SdO, S.231). Die Zentralität ist eben das Abstraktum des gedoppelten Kerns, dessen die Vermittlung als spekulative bedarf. Kein Leben des Menschen ohne den Begriff von ihm.

In der Vermittlung mit sich erhält auch der Zweck die obig nur andeutungsweise beschriebene Bedeutung einer positiven, internen Bestimmung. Der Körper ist im Verhältnis von Teil und Ganzem des Organismus „in jeder seiner faktisch erreichten Phasen in ihm selbst *Zweck*“ (SdO, S.229). Er ist genauer „Einheit von Zweck und Mittel [...]“ (SdO, S.230). Daraus folgt, dass der Zweck nicht außer ihm als Idee, sondern nur in ihm liegen kann, da seine Mittel die Organe sind, mit denen er den Zweck verwirklicht. In ihrer Identität mit diesem Zweck bekunden die Organe ihre Notwendigkeit, da erst in der Vermittlung durch sie der positionale Körper seine Positionalität als Potenz zu verwirklichen mag. Im Kapitel *Die Zeithaftigkeit des lebendigen Seins* unterscheidet Plessner den „Irrtum, welcher die Plaineinheit des Organismus auf vorgegebene und von außen an

das Lebewesen herangebrachte Zweckideen begründet“, von der „anklingende[n] Differenz im Zeitbezug der Wirkungsgemeinschaft der Organe und des ihnen manifesten Plans“, der „auf eine besondere *Stellung des lebendigen Seins zur Zeit* hinweist“ (SdO, S.231). Da diese Unterscheidung nicht unmotiviert und äußerlich sein soll, gibt die Stellung des Organismus zur Zeit Aufschluss über Plessners kritische Haltung gegenüber klassisch-teleologischen Erklärungsmodellen, deren Gefahren im ersten Exkurs zu Kant bereits erörtert wurden. Plessner versucht, um diese Gefahren zu vermeiden, die Potenz nicht „bloß als subjektive Kategorie und Betrachtungsweise“ zu begreifen, also eben genau entgegen der kantischen Lehre der Urteilskraft und der zweckorientierten Betrachtung der Natur, die sich, wie erörtert wurde, in Widersprüche verstrickt. Gemäß des Ansatzes bei einem materialen Apriori, das abgebaut wird auf sein Meta-Apriori hin, ist nicht ein transzendentes Subjekt, sondern der Körper das „Selbst, das haben kann“ (SdO, S.232). Am Körper tritt die Bezüglichkeit und Vermittlung auf, die eben „als Potenz, als Vermögen, wirkliche Möglichkeit erscheint“ (SdO, S.232). Um das Verhältnis von Akt und Potenz richtig fassen zu können, bedarf es notwendig der zeitlichen Dimension, zu der der Körper in Beziehung steht. Nun ist es nicht einfach so, dass das Vermögen bloß ein noch-nicht ist; um wirkliches Vermögen zu sein, muss es in Beziehung zu seiner eigenen Aktualität stehen. Die Potenz ist „ein vom Nochnicht *abhängiges* Jetzt [...]“ (SdO, S.234). So genommen ist die Potenz eine Seinsweise, d.h. dass der aktuelle Körper sie nicht hat, sondern dass er, indem er aktuell ist, auch Potenz ist: „Seiende Möglichkeit, reale Potenz *ist* auf jeden Fall, steht also im Modus Jetzt“ (SdO, S.236). In der Wendung  $\pi\rho\acute{o}\tau\epsilon\rho\nu\text{-}\acute{\upsilon}\sigma\tau\epsilon\rho\nu$  kommt die Beziehung von Zukunft und Gegenwart, wie sie der realen Potenz wesentlich ist, zum Ausdruck. Zwar widmet sich Plessner der logischen Konsequenz der positionalen Beschreibung des Organismus für den Status der Zeit nur einen kurzen Absatz lang, doch ist diese von nicht unerheblicher Bedeutung:

„Sofern der lebendige Körper in ihm hineingesetzt ist (raumhaft) und er mit diesem Charakter der Positionalität einen raumbehauptenden Körper darstellt, ist er potentiell in seinem aktuellen Dasein, ist er ihm selber vorweg. Aus den raumbezüglichen Wesenseigenschaften der Positionalität läßt sich also die Zeitbezüglichkeit des lebendigen Körpers wesensgesetzlich bestimmen. Damit gehört zur Positionalität die Beziehung zur Zeit“ (SdO, S.237).

Die Beziehung zur Zeit ergibt sich aus den raumbezüglichen Wesenseigenschaften der Positionalität; das Gesetzsein ist eben raumhaft und Positionalität der grundsätzlichsste Modus in dem lebendiges Sein ist. Einmal mehr wird der geometrisch-räumliche Charakter der Philosophie

Plessners, sowie die darin aufscheinende Nähe zu Spinoza sichtbar.<sup>124</sup> Dennoch ist bereits das Gesetztsein ein abgehoben-gewesen-Sein. Die sich darin ankündigende zeitliche Bestimmung ist insofern eine zeitlose, als sie immer schon vergangen ist. Wesen ist das immer schon vergangene Sein, eben weil es nicht mehr zu dessen reiner Unmittelbarkeit zurück kann, sondern diese vermitteln muss, um sie herzustellen – Positionalität ist vermittelte Unmittelbarkeit. Das was dann erst hier als Zeit auftritt, ist der Positionalität nicht vorgängig oder ihre Zerstreuung, da der Zeitbezug als Selbstbezug der Positionalität verstanden ist, und ihre begriffliche Bestimmung mit Rücksicht auf „den statischen Sinn der Grenze“ durchgeführt wird (SdO, S.231). Sie, die Zeit, gehört ihr an und ohne sie wäre Positionalität nicht recht verstanden, aber sie übersteigt diese nicht. Darin liegt ein nicht unwesentlicher Unterschied zu Hegel und zu Heidegger. Zu ersterem, insofern für ihn sich zwar aus dem Raum die Zeit ergibt, diese aber, indem sie nivelliertes Jetzt ist, die Ewigkeit zur wahrhaften Gegenwart erhebt (vgl.: E II, S.41). So wären die in der Positionalität widerstreitenden Momente des Über-ihn-Hinaus und In-ihn-Hinein aufgehoben. Darin ist Heideggers Kritik an Hegel, dieser habe mit der Reduktion der Zeit auf das Jetzt durch die Hintertür bereits die Ewigkeit eingeführt, durchaus berechtigt, verkennt er auch grundlegend den Prozesscharakter dialektischen Philosophierens. Nicht umsonst gründet bei ihm die „Daseinsganzheit [...] in der Zeitlichkeit“, die mit Geschichte so wenig zu tun hat, wie der Ideenhimmel Platons (SuZ, S.437). Hier sei nur kurz, um der Tragweite der Überlegungen Plessners Ausdruck zu verleihen, darauf hingewiesen, dass für Heidegger entgegen Hegel die fundamentalontologische Frage nach dem Sinn von Sein sich aus der Suche nach dem Grund des faktischen Daseins ergeben soll, nachdem dieser Grund sich in der Untersuchung bereits als Zeitlichkeit entpuppt hat. Daher dann die rethorische Frage am Ende von *Sein und Zeit*: „Offenbart sich die *Zeit selbst* als Horizont des *Seins*?“ (SuZ, S.437) Existenzphilosophie, die in Konkurrenz tritt zur idealistischen Tradition, kehrt dann ganz fad zu ihr zurück, weil sie aus den Bestimmungen des Daseins, das in *Sein und Zeit* das je meinige ist, den Horizont des Seins gewinnen will. Soll Philosophie mehr sein als die ausführliche Darstellung der Glückskeksweisheit, dass jeder sich selbst der Nächste ist, dann muss sie anders ansetzen.

Auch an der Zeithaftigkeit des lebendigen Seins dekliniert Plessner jene Verschränkung von Gestalt und Ganzheit durch:

---

<sup>124</sup>Geometrie hat im Denken beider den Vorzug gegenüber der Arithmetik, aus der sich in der mathematischen Philosophie die Zeit ergibt

„Wie jedes Ding gehört auch das lebendige Ding in Rücksicht auf seine Gegenständlichkeit an eine bestimmte Zeitstelle; Zeit ist in dieser Funktion Bedingung der Gegenständlichkeit und berührt das Sein als solches nicht. Darüber hinaus sind die lebendigen Dinge vor den anderen Dingen dadurch ausgezeichnet, daß sie im Sein als solchem Zukunftsbezug "enthalten"“ (SdO, S.239-240).

Ist die Gestalt in der Zeit, wie sie auch im Raum ist, ist das lebendige Ding zeithaft wie es raumhaft ist. Es hat die Zeit, und zwar weil der Begriff der Potentialität im Verhältnis zur Aktualität nur so richtig verstanden ist. Und dieses Verhältnis ist das der Vermittlung, die nunmehr in Form der Zeithaftigkeit auftritt: „Lebendiges Sein steht im Modus der Gegenwart, weil es ein ihm selber Vorweg (Nach)-Sein ist. Seine Gegenwart ist jene Aktualität, die nicht mehr im unversöhnlichen Gegensatz zur Potentialität gedacht werden muß, sondern Potentialität zur Voraussetzung hat: erfüllte Potentialität. Ein Sein, das – in sich vermittelt – (unter dem Bilde des unendlichen Kreislauf oder ruhigen Flamme) die beständige Überführung vom einen in den anderen Modus der Zeit [namentlich Vergangenheit und Zukunft (Anm. JH)] *und* die Einheit der Überführung, d.h. die Gegenwart, bedeutet“ (SdO, S.241). Die Einheit des lebendigen Seins, die auch in der positionalen Raum-Zeition, mit der Plessner die Herleitung der Modale beschließt, auf die Grenze als konstitutiven Begriff angewiesen bleibt, ist allererst durch den Körper als einem „in ihm selbst vermittelte[n]“ verständlich (SdO, S.244). Dass es sich bei der Positionalität um eine schon geschehene Vermittlung handelt (das Angehoben-gewesen-Sein) macht deutlich, dass Leben hinter diese Vermittlung nicht zurück kann – und mit ihm auch nicht der Mensch, der von einer spezifischen Form der Positionalität aus der Welt begegnet. Diese Form gilt es im Folgenden gegenüber den anderen Positionalitätsformen abzuheben; ihre spezifische Differenz liegt in dem Gegebensein der Vermittlung für das Wissen des Menschen, in der sich diese Vermittlung allererst als Einheit und diese Einheit als Vermittlung erweist. Darin fundiert sich schließlich die Nähe der plessnerschen Anthropologie zu der Spinozas: Der Mensch weiß von seiner körperlich-existentiellen Verfasstheit ohne sie in diesem Wissen aufzuheben: Am Grund des Begriffs des Menschen liegt der Sprung in die Einheit von Endlichem und Unendlichem, gleichwohl dieses Wissen ein noch anhand des Vermögens auf die Freiheit des Menschen in Form *Selbstbestimmter Unbestimmtheit* hin zu deutendes spekulatives Potential anzeigt.

### 6.1.3. Positionalitätsformen

An die dialektische Entfaltung der Modale schließt sich die Darstellung der spezifischen Organisationsweise von Pflanze und Tier unter dem Gesichtspunkt ihrer Positionalität. Bezeichnenderweise bemüht sich Plessner nochmals zu Beginn des Kapitels um eine Ausformulierung des Verhältnisses von Organismus und Organ – selbstverständlich vor allem in Hinblick auf die Wendung der vermittelten Einheit. Ist es richtig, dass Ganzheit der Oberbegriff ist, mit dem die Analyse Plessners das Lebendige zu beschreiben versucht, ist zugleich der exponierte Status der Vermittlung in seiner Theorie unabweisbar: „Ganzheit ist vermittelte Einheit“ (SdO, S.248). Nun stellt sich nach den bisher rekonstruierten Schritten die Einheit nach wie vor als Triade dar bzw. sind es drei Einheiten, die Plessner voneinander zu unterscheiden und miteinander zu verbinden sucht: „Einheit für sich (Kern, Subjekt des Habens), Einheit in der Mannigfaltigkeit der Teile (Wirkeinheit, Gestalt, übersummenhafte Gesamtfunktion, Objekt des Habens), Einheit in jedem Teil (harmonisch äquipotentielles System)“ (SdO, S.248). Das letzte Glied dieser dreifachen Struktur erweist sich als das die Verdopplung übergreifende: der Körper als äquipotentielles System, also der Körper *als* „Einheit von: Einheit für sich und Einheit in der Mannigfaltigkeit [...]“ (SdO, S.249) – und mit dieser „Dreieinigkeit“ ist nach König der „Grundverhalt aller spekulativen Philosophie“ bezeichnet, den er „Einheit in der Mannigfaltigkeit, Mannigfaltigkeit in der Einheit und Einheit von Einheit und Mannigfaltigkeit“ nennt (BdI, S.89). Erst dadurch erfüllt sich die Bestimmung der Ganzheit als vermittelter Einheit, da sich die Einheitsformen so nicht mehr einfach äußerlich gegenüberstehen. Ihre volle Entfaltung wird diese Struktur im Begriff des Menschen als übergreifende Einheit erfahren, in der zugleich der endliche Körper mit dem unendlichen Vermögen verschränkt ist. Dass Plessner diese Struktur im Organ abgebildet und zugleich gewährleistet sieht, hat auch einen argumentativ-strategischen Wert, der auf den Begriff des Lebenskreises verweist, mit dem die Eingebundenheit der positionalen Körper in ihre Umwelt angesprochen wird. Um dieses Moment richtig zu verstehen, muss zunächst noch einmal das Organ in seinem Verhältnis zum Leben bestimmt werden. Letzteres ist die rätselhafte Eigenschaft, der mit der Unterscheidung von Gestalt und Ganzheit auf die Schliche gekommen werden sollte; damit, also mit der Verknüpfung von Gestalt und Ganzheit durch ihre Unterschiedenheit, ist sogleich zugegeben, dass das Leben nicht „wie ein feiner Hauch über dem Körper [schwebt] oder [...] sich durch seine Poren [zieht] [...]“ (SdO, S.251). Vielmehr gilt: „[...] es ist ganz an den Körper gebunden und kraft seiner ontischen Struktur seine Eigenschaft, nichts weiter. Mag also das Zusammenspiel der Organe und Organfunktionen noch so sehr die bloße Apparatur für das Leben bedeuten, um so notwendiger ist seine eigenste Existenz daran geknüpft“ (SdO, S.251). Leben, dass sich im Wissen von sich

vollendet, ist gebunden an den Organismus als dessen Eigenschaft es auftritt. Aber in der Reduktion auf eine Eigenschaft würde man dem Leben nicht gerecht werden. Nicht nur ist das Leben nicht Hauch, der über dem Körper schwebt, noch ist der Körper einfach harte Materie, über die sich das Leben stützen muss. Bereits mit der Doppelaspektivität steht jede positivistisch-materialistische Beschreibung der Welt in Frage. Abschattung, Aspektivität und Erscheinung führen die Revision des Cartesianismus zur Positionalität, indem sie den naturphilosophischen Ansatz auf eine spekulative Vermittlung hin denken wollen, die am Lebendigen zum Ausdruck kommt. Gestalt ist nur sinnvoll, wenn sie mit Ganzheit kontrastiert – und umgekehrt. Die *Stufen* so zu verstehen, wird möglich, wenn die Exzentrizität als ihre Voraussetzung genommen wird.

Dass es sich bei Organen um Mittel handelt bzw. der Körper Objekt des Habens für das Subjekt des Habens ist, kann aber ebenso wenig die tiefe Abhängigkeit des Lebens von den Organen verschleiern: Denn Leben ist vermitteltes Sein und die Vermittlung findet am und im Körper statt. Das Verhältnis von Leben und Lebendigem ist so als Selbstunterschied zu fassen, insofern es sich um eine Aktivität handelt, die vom Leben selbst vollzogen wird und ihm nicht gegeben ist:

„Dem physischen Organismus wird es möglich, ein Mittel seiner selbst zu sein, ohne damit die Selbstgenügsamkeit seiner inneren Teleologie preiszugeben, wenn er, das Lebendige, Mittel zum Leben ist, d.h. *die Unterscheidung zwischen ihm, dem Lebendigen, und dem Leben an ihm selbst physisch durchführt*“ (SdO, S.252).

Das Organ ist dabei „physischer Träger der Vermittlung“, über selbiges bezieht sich der lebendige Körper aber nicht nur auf sich selbst, sondern auch auf sein Positionsfeld, demgegenüber die Organe offen sind (SdO, S.253). Die physische Gestalt erweist sich in ihrer Verschränkung mit der lebendigen Ganzheit als Garant der Vorhandenheit des Organismus in der Welt.<sup>125</sup> Aber erst in dem abgehoben-Sein geschieht freilich die Öffnung auf die Welt hin. Zwar hat der Körper im physischen Sinne durchaus Kontakt zur Umwelt, insofern er eben Körper unter Körpern ist, aber erst indem die Organe den Kontakt vermitteln – im Sinne „der Vermittlung eines unmittelbar Bestehenden halten sich die Organe in ihren Wesensgrenzen und "öffnen" den Organismus gegen das Medium, gliedern ihn in das Positionsfeld ein und nehmen ihm damit seine Selbständigkeit“ (SdO, S.254). Erst an dieser Stelle erfährt die Richtungsdivergenz des Körpers ihre vollständige Bestimmung. In der Angewiesenheit auf die Welt, die im Positionsfeld dem Organismus gegeben ist, wie er sich durch dieses in ihr vorfindet, spricht sich der lebendige Körper als Einheit aus: „*Der Organismus ist*

---

<sup>125</sup>Diese Verschränkung erweist hier eine unbestreitbare Nähe zu dem, was Heidegger unter dem Verhältnis von Vorhandenheit und Zuhandenheit zu denken versucht.



*Einheit nur als durch Anderes, als er selbst ist, in ihm vermittelter Körper, Glied eines Ganzen, das über ihm hinaus liegt*“ (SdO, S.257). Eben nicht der physische Körper an sich ist diese Einheit, ebenso wenig wie das Leben ohne Organismus, der dessen Einheit in der Vermittlung mit dem Körper erst herstellt. Dadurch, dass Gestalt und Ganzheit sich verschränken, ist die Einheit hergestellt. Gehört aber zu der Gesetztheit die Abgehobenheit, zu dem In-ihm-Hinein das Über-ihn-Hinaus, ist also das Wesen des Lebendigen die Einheit im Hiatus, dann bedeutet die darin notwendig gegebene Unabgeschlossenheit auch Aufgeschlossenheit gegenüber der Welt, insofern der Körper auch in dem Sinne über ihn hinaus ist, als dass er in den Raum hinein ist, so wie, dies wurde bereits ausführlich erörtert, der spinozanische Körper nur in seinen Affektionen, d.h., in seinem Verhältnis zu anderen Körpern fassbar ist. Raumhaftes Abgehobensein und zeithaftes Vorwegsein sind nur realisierbar, wenn sie sich auch zeitlich und räumlich verwirklichen. Damit ist es eben auch unmöglich, dass das Leben als autonomer, abgeschlossener Prozess jenseits oder abgeschottet von der Welt stattfindet. In *Macht* findet Plessner für diesen Sachverhalt die Wendung der „Daseinslage der offenen Immanenz“, an der sich die „Unergründlichkeit des Lebens“ herausstellt (MuN, S.188). Diese offene Immanenz entspricht in dem Verhältnis von Endlichkeit und Unendlichkeit der spinozanischen Beziehung von *scientia intuitiva* und *amor dei intellectualis*, insofern die Potentialität des Lebens unausschöpfbar, seine körperlich-existentielle Kehrseite aber raum-zeitlich beschränkt ist.<sup>126</sup> Im utopischen Standort findet bei Plessner diese Form der Verschränkung ihren höchsten Ausdruck. Wohlgemerkt ist der sich darin abzeichnende Konflikt von Organismus und Organen, der Einheit und ihrer Vermittlung, keiner, der dem Leben als solchem wie auch dem Körper *eo ipso* zukommt: „Diesen Konflikt schafft sich die Lebendigkeit selbst“ (SdO, S.256). Lebendigkeit realisiert sich überhaupt erst in diesem Konflikt, der dem Hiatus entspringt. Die Aufgeschlossenheit gegenüber dem Lebenskreis, also der Einheit des Organismus mit seinem Positionsfeld, wird durch die Organe ermöglicht, die den *de facto* vorhandenen Kontakt vermitteln und so eben die Einheit herstellen, in dem sie sie gleichermaßen gefährden: Durch die Vermittlung geht der Körper seiner unmittelbaren Eingliederung in die Welt verlustig; er verliert ebenso die Einheit mit sich selbst, da die Organe ihm unabdingbare Mittel werden, diese Einheit zu realisieren: „Einheit des Lebenskreises und ihr Verlust im Aufstand der Organe gegen die unmittelbare Einheit des Organismus bestimmen ein und denselben Sachverhalt“ (SdO, S.257). Der Begriff der Positionalität hat sich damit unter dem Gesichtspunkt von Akt und Potenz vollständig entfaltet, ist doch deren Beziehung als wirkliche nicht ohne Welt, die im Positionsfeld des Organismus liegt, denkbar. Die konkretere Bestimmung der körperlich-existentialen Verfassung in Bezug auf die Welt ist mit der nun folgenden Beschreibung der Organisationsformen lebendiger Körper gegeben, die

---

<sup>126</sup>Am Ende dieser Arbeit wird diese Analogie von Spinoza und Plessner nochmals näher geklärt werden.

wiederum für Plessner recht verstanden werden, wenn sie gedeutet werden unter den begrifflichen Vorzeichen von Assimilation-Dissimilation<sup>127</sup>, Angepasstheit-Anpassung, sowie von Fortpflanzung, Vererbung, Selektion. Zentral ist bei der Herleitung der Organisationsformen die mit den genannten Begriffen gegebene Relation von Autonomie und Ausgeliefertheit, die im Verhältnis von Organismus und Welt aufscheint. Der im Lebendigen selbst verwurzelte tiefe Widerspruch, seine aufgeschlossene Abgeschlossenheit, erzwingt die Selbsterhaltung, die dadurch nicht von außen an das Lebendige herantritt: „Die Selbsterhaltung richtet sich primär nicht gegen den Tod, sondern gegen die immanente Selbstaufhebung des Lebens“ (SdO, S.261). Assimilation und Dissimilation drücken das gegensinnige Selbstverhältnis des Organismus in Bezug auf „das Gegenfeld seines Lebens, in dem er *existiert*: ein Feld, *mit dem er und gegen das er lebt*“ aus (SdO, S.262). Auch für Hegel kommt in der Assimilation eine Selbstbezüglichkeit der organischen Gestalt zum Ausdruck, und zwar indem „die tierische Organisation“ in ihrer äußerlichen Beziehung zur sie umgebenden anorganischen Natur „*unmittelbar* in sich reflektiert ist [...]“ (E II, S.464). Dementsprechend sind auch Angepasstheit und Anpassung nur aus dem Gegenfeld des Organismus zu verstehen – so, wie auch Assimilation und Dissimilation, bildet dieses Begriffspaar die Charakterisierung der Vermittlung des Organismus, die zuvor vor dem Hintergrund der positionalen Bewegung der Abhebung von ihm und Setzung in ihn hinein als Beziehung auf sich selbst verstanden wurde, nun als Körper-Weltverhältnis. In diesem Kontext ergeben sich zwei miteinander verbundene Motive, die von großer Bedeutung sind: „Zunächst steht das Lebewesen mit dem Medium als seinem Positionsfeld im Einklang“ (SdO, S.265). Aber das Positionsfeld ist zugleich nur auf die Positionalität selbst hin denkbar, die wiederum keinen Einklang zulassen kann, da sie im Prozess von Abhebung und Setzung keine ruhige Mitte findet: „Infolgedessen rechnet er selbst [der Körper (Anm. JH.)] mit zum Inhalt des Positionsfeldes, auch wenn er als dessen Mittelpunkt aus ihm herausgehoben ist. Der Organismus ist in Beziehung zum Positionsfeld *exzentrischer Mittelpunkt*“ (SdO, S.265). Das Positionsfeld gehört damit gleichermaßen dem Organismus wie der Welt an – es ist nicht bloß natürlicher Ort, genausowenig wie es bloß dessen Gegensphäre ist (vgl.: SdO, S.266). Erst im Medium erscheint der Körper als exzentrischer – das Medium des menschlichen Körpers, das darf vorgreifend angemerkt werden, ist wesentlich die Kultur, ohne welche menschliche Existenz undenkbar wäre. Um der Anforderung gerecht zu werden, die die Beziehung zur Welt an den Organismus stellt, bedarf es der Adaptiertheit wie der Adaption, die sich in einem Akt vollziehen. Es ist nicht so, dass der Organismus per se angepasst wäre, wie er eben auch nicht per se sich noch anpassen muss: „[...] wie es auch die oben gebrauchte Formulierung des "offenen

---

<sup>127</sup>Der Hinweis Plessners, es sei bei der Verfassung der *Stufen* ohne sein Wissen zu Überschneidungen mit Hegels Philosophie gekommen, scheint an dieser Stelle wohl eine deutliche Bestätigung zu erhalten. Für Hegel kennzeichnet die Assimilation wesentlich die Beziehung von Organismus und Umwelt (vgl.: E II, S.480).

Systems" andeutet, Angepaßtheit und Anpassung sind durchaus in jedem lebendigen Akt verwirklicht“ (SdO, S.271). Die Offenheit des organischen Systems ist im Positionsfeld wiederholt: „Das Verhältnis des Organismus zum Positionsfeld ist durch den Charakter der Positionalität festgelegt: es entspricht in seiner Struktur streng dem Verhältnis des Körpers zu ihm selber, auf dem die Positionalität beruht“ (SdO, S.271). Damit ist nicht weniger eingestanden, als dass der Organismus in sein Positionsfeld abgehoben-gesetzt ist und dadurch sich dieses Feldes nie gewiss sein kann. Gleichermaßen ist es ihm nicht vollständig äußerlich oder in dem Sinne fremd, als dass er in ihm verloren wäre. Angepasstheit hat eben Anpassung zur notwendigen Voraussetzung und umgekehrt. Es kommt bei dieser kurzen Rekonstruktion weniger auf Details an, als auf die in ihr gewonnenen Begriffe von Medium und exzentrischer Mitte, die für die vorliegende Arbeit von großer Wichtigkeit sind. Wesentlich ist, dass Exzentrizität nur in einem Medium zustande kommen kann. D.h., ihr Standpunkt hat die Beziehung zur Welt bereits in sich begriffen, gleichwohl er sich von ihr abzuheben versucht, ohne sie verlassen zu können. Körperlich-existentielle Verfasstheit ist auch immer Weltbezug und wird nur in diesem verständlich. Wie die Modi Spinozas eben nur in ihrer Verkettung auf die Substanz hin denkbar sind, gleichwohl in der Intuition Gott im Denken von den Modi unterschieden wird, ist die exzentrische Positionalität in dem gleichen Widerspruch befangen, endliche Körper und unendliches Vermögen als Einheit zu fassen.

Geht es also in diesen Abschnitten wesentlich um die Beschreibung der Bezogenheit von Positionalität und physischer Dinghaftigkeit aufeinander im Kreislauf mit der den Körper umgebenden Natur, dann ist es nur folgerichtig, den Organismus in Beziehung zu setzen mit anderen Organismen und so das Individuum auf die Gattung hin zu denken. Dieses Verhältnis wird von Plessner als ein das Individuum übersteigender Prozess begriffen, in dem das Altern des Einzelnen aber gerade nicht aufgehoben werden kann, da sich das Individuum nur „in einem *anderen* Individuum [verjüngt] [...]“ (SdO, S.277). Fortpflanzung entspringt also aus der Zeithaftigkeit des Organismus, die sich im Altern ausdrückt; dadurch werden wiederum Vererbung und Selektion im Rahmen von Potenz und Akt, die, wie obig erläutert, auf dieses spezifische Charakteristikum des lebendigen Körpers zurückgehen, verständlich:

„Es bedeutet keine Milderung für das Individuum, wohl aber einen Ausgleich des (gleichwohl bestehenden) Widerspruchs zwischen der Chancenminderung, mit steigendem Alter Potenzen zur Entfaltung zu bringen, und der konstanten (im konstanten Verhältnis von Ganzen und Teil begründeten) Potentialität des Individuums, daß der Organismus in seinen Keimzellen eine relativ konstante und von der Entwicklung relativ unabhängig realisierbare Potenzfülle besitzt“ (SdO, S.281).

Gerade um die Spannung von Potenz und Akt aufrecht zu erhalten, bedarf es der Überschreitung im Anderen. Die widersinnige Tendenz, die in der Lebendigkeit aufscheint, kann nur so gewahrt werden – gleichzeitig ist durch diese Feststellung zugegeben, dass Lebendigkeit ohne das Andere und die Anderen nicht adäquat begriffen wäre.<sup>128</sup> Auch hieran ist vor aller Konkretion, die Plessner vornimmt, interessant, dass in den anthropologischen Grundgesetzen diese Problemlage wiederkehrt (namentlich in der Mitwelt) und sich die Untersuchung auch darin nur präfiguriert durch den menschlichen Standpunkt begreifen lässt. Die Positionalität erfährt insofern durch die Kapitel zum Lebenskreis, zur Assimilation-Dessimilation und Anpassung-Angepasstheit eine Erweiterung, als dass die den Organismus umgebende Welt in den Bereich der Untersuchung tritt und sich dem, was Leben heißen kann, als wesentlich erweist. Die letzte Zuspitzung erfährt diese Struktur im utopischen Standort, in der dem Menschen die Idee der Einheit der Welt, sowie ihre Nichtigkeit qua seiner Exzentrizität gleichermaßen gegeben sind. In der bisherigen Argumentation speist sich zunächst die Bestimmung der verschiedenen Organisationsformen aus der Beziehung des Organismus zur Welt: „Wenn es wahr ist und der Organismus dadurch seinen Zweck in sich erfüllt, daß er zur Einheit vermöge eines Lebenskreises kommt, der durch ihn hindurch und aus ihm herausführt, dann erhebt sich die Frage, wie dieser Sachverhalt mit der unvermeidlichen Geschlossenheit eines Körpers zu vereinbaren ist“ (SdO, S.282). Die Lösung dieses Problems realisiert sich in der offenen oder geschlossenen Organisationsform. Erstere kommt den Pflanzen zu und kennzeichnet sich durch die unmittelbare Eingliederung des Organismus in seine Umgebung, sodass er „zum unselbständigen Abschnitt des ihm entsprechenden Lebenskreises“ wird (SdO, S.284). An der Feststellung Plessners, dass die Pflanze kein Zentrum hat, von dem aus sie agieren kann, wird deutlich, dass sie nicht im eigentlichen Sinne über einen positionalen Charakter verfügt

---

128Es findet sich am Abschluss des Kapitels zur Fortpflanzung, Vererbung und Selektion noch eine kurze Auslassung Plessners zur Frage des Geschlechterunterschieds. Erstaunlicherweise gibt Plessner hier zu, dass es sich bei der sexuellen Differenzierung um ein Modal handle, obwohl er dieses ganz offensichtlich nicht bei der Herleitung der Modale besprochen hat. Der Grund liegt für ihn in der „physischen Bedingtheit“ der sexuellen Differenzierung, die sie im Unterschied zu den anderen Modalen als Bedingung für die Realisierung des Lebens aufweist (SdO: S.282). Plessner bleibt an dieser Stelle jede weitere Argumentation schuldig. Dass dieses Modal dann nicht mehr in „erschaubaren, sondern in allein feststellbaren Seinsschichten“ zu erfassen sei, widerspricht seiner grundsätzlichen Charakterisierung der Modale. (SdO: S.281) Das Gewicht fällt somit auf das Aposteriori; die sexuelle Differenzierung als Apriori bleibt an sich unverständlich und bedarf der physischen Bedingungen, an denen sie dann festgestellt und nicht erschaut wird. Dass dennoch in der Gegenüberstellung des Männlichen und Weiblichen ein Wesensunterschied zum Ausdruck kommen soll, scheint dann nicht mehr plausibel. Besonders spannend ist an dieser Problemstelle die Abhängigkeit der „phänomenalen Schicht des Lebens von anderen nicht-phänomenalen Schichten körperlichen Seins“, die Plessner als „Grund für die Herstellung jener besonderen Spannung, die nur durch den polaren Gegensatz männlich-weiblich aufrecht erhalten wird“ begreift (SdO: S.282). Das Vermischen verschiedener Substanzen, dessen die Veränderung des Kerns bedarf, ist eben nur noch materialistisch zu verstehen – wobei der Unterschied nicht einfach nur physisch ist. Er wird zum Apriori, das erst am Material festgestellt und im Ausgang davon begriffen werden muss. Der Geschlechterunterschied ist nicht weniger als die Grenze, an die die Phänomenologie stößt; sie ist nur noch spekulativ im Ausgang vom Körper und seiner physischen Beschaffenheit begrifflich zu klären. Dass ein „tieferes ontologisches und kausales Verständnis, als es beim jetzigen Stand der physiologischen Chemie möglich ist“, erforderlich sei, scheint eher ein Zeugnis der Beschränktheit durch Reduktion auf phänomenale Schau als ein Postulat zur tieferen, biologischen Forschung zu sein (SdO, S.281).

(vgl.: SdO, S.288). Die Pflanze mag bestimmten Kriterien entsprechen – sie ist anpassend-angepasst, pflanzt sich fort etc., aber sie gewinnt keine Distanz zu sich, wie zur Umgebung. Erst das Tier, in seiner geschlossenen Organisationsform, ist mittelbar in den Lebenskreis eingegliedert und bewahrt so „echte Selbständigkeit, d.h. Gestelltheit auf ihm selber, die zugleich eine neue *Existenzbasis* bedeutet“ (SdO, S.292). Dies ist dann gewährleistet, wenn der Organismus es schafft „zwischen sich und den Lebenskreis eine vermittelnde Schicht zu bringen, die den Kontakt mit dem Medium übernimmt (wenn auch natürlich nicht aufhebt)“ (SdO, S.292). Selbstredend hängt das Verhältnis zum Positionsfeld eng mit dem Selbstverhältnis des Organismus zusammen, da beide am physischen Körper sich entfalten müssen. Die hiatische Struktur, die die Einheit des lebendigen Körpers gewährleistet, kehrt in transformierter Form in Beziehung zum Medium wieder, wobei dem Organismus nun der eigene Körper Mittel wird, um „mit dem Medium und den Dingen um ihn herum in Kontakt“ zu treten (SdO, S.296). Wichtig ist, zu sehen, dass und wie Plessner nun auf den Leib zu sprechen kommt. Leiblichkeit beruht gerade auf der Distanz, die bereits gegeben ist im Haben des Körpers, der nun in Beziehung gesetzt ist zur Welt:

„So ergibt sich die Lösung des oben gestellten Problems seiner mittelbaren Eingliederung in den Lebenskreis: das Lebewesen grenzt mit seinem Körper an das Medium, hat eine Realität "im" Körper, "hinter" dem Körper gewonnen und kommt deshalb nicht mehr mit dem Medium in direkten Kontakt. Infolgedessen ist der Organismus auf ein höheres Seinsniveau gelangt, das mit dem vom eigenen Körper eingenommenen nicht in gleicher Ebene liegt. Er ist die über die einheitliche Repräsentation der Glieder vermittelte Einheit des Körpers, welcher eben dadurch von der zentralen Repräsentation abhängt. Sein Körper ist sein *Leib* geworden, jene konkrete Mitte, dadurch das Lebenssubjekt mit dem *Umfeld* zusammenhängt“ (SdO, S.296).

Positionalität in geschlossener Organisationsform hat bereits die Distanz zum eigenen Körper zu eigen und mit ihr die zum Medium. Das höhere Seinsniveau resultiert genau aus diesem Prinzip, das den Körper zum Leib werden lässt, den das Subjekt hat, ohne die Bindung zum lebendigen Körper aufgeben zu können. Aus dem Haben resultiert aber auch ein Gegebensein des Leibes sowie des Mediums, das über den Leib in ein aufeinander wirkendes Verhältnis mit dem Subjekt des Habens tritt. Aus dem Zentrum der Positionalität heraus erlebt das Subjekt die Welt, wie es auf sie einwirkt (vgl.: SdO, 298). Dies ist aber eben erst in der mittelbaren Stellung zur Welt wie zu sich selbst bzw. in der durch den Körper vermittelten Stellung zu ihm möglich.<sup>129</sup> Leib ist dementsprechend kein

---

129Vielleicht kann zur Verdeutlichung des Status des Leibes bei Plessner ein kleiner Exkurs dienen: Merleau Ponty

identitäres Konzept, nichts ursprüngliches, vermittlungslos gegebenes: „Ein Lebewesen, dessen Organisation die geschlossene Form zeigt, hat Wirklichkeit als dieser Körper und als sein Leib, d.h. im Körper“ (SdO, S.303). Plessner spricht auch von Oszillation *zwischen* und Doppelaspekt *von* Körper und Leib. Die gesamte Sphäre des Tieres steht unter dem Programm der Entfaltung dieser neuen Stufe doppelaspektiver Körperlichkeit, die, dies sei erinnert, in der grundlegenden Struktur aller Dinge im Doppelaspekt zu erscheinen, ihre Wurzel hat. Dennoch potenziert sich der Doppelaspekt von Körper und Leib im Tier nicht weiter. Es bleibt beschränkt auf die Erfahrung im „Hier-Jetzt“, welches „ihm nicht gegenständlich [wird] [...]“ (SdO, S.305). Präziser heißt das, dass ihm die raumhafte Mitte, das Zentrum lebendigen Seins, nicht gegeben ist, weil es sich des Doppelaspekts von Körper und Leib, in dem es lebt, nicht bewusst ist: „[...] insofern die lebendige Mitte selbst in Abgehobenheit zum Körper steht, so wird auch die Form der Gegenständlichkeit des Umfeldes eine Entsprechung zur Form der Abgehobenheit aufweisen“ (SdO, S.307). Es ist zentralistisch organisiert, weil es eben nicht hinter sein Zentrum gelangt. Korrelativ dazu sind ihm die Dinge nicht in der Weise gegenständlich, wie sie es dem Menschen sind. Der bereits erwähnte „*Sinn fürs Negative*“, der in der Gegenstandskonstitution für den Menschen wesentlich ist – echte Dinge sind die, die ein „Mehr-als...“ an sich haben, welches gerade dadurch gekennzeichnet ist, dass es abwesend ist – hat ebenso seinen Platz in der Form, in der sich der Mensch selbst gegenständlich ist. Plessners kurzer Aufsatz zum *Homo absconditus* macht diese wesentliche Differenz nochmals deutlich: „Hegel spricht vom Menschen als *Erscheinung*, die, gemessen an dem, was der Mensch vermag, nicht alles verrät. Der tierische Organismus läßt sich dagegen mit seinem Verhalten in Deckung bringen. [...] Die Verborgenheit des Menschen für sich selbst wie für seine Mitmenschen

---

widmet sich in seinen Vorlesungen zur *Natur* zunächst beispielhaft einigen Naturbegriffen, die für ihn von besonderer Relevanz sind: Aristoteles, Descartes, Kant, Brunschvicg, Schelling, Bergson, Husserl. Dabei ist an deren Beschreibungen der Natur, folgt man Merleau-Pontys Darstellungen, untrennbar ein Begriff von Leiblichkeit gekoppelt – es wird im Zuge der Analyse klar, dass Merleau-Ponty in Beschreibung und Kritik der genannten Positionen eine Konzeption des Leibes anstrebt, die diesen als den Zugang zur Natur als einer primordialen Seinssphäre, die der wissenschaftlichen Definition ihrer als physikalischer Ordnung vorangeht, allererst ermöglichenden bestimmt. So kann folgende Textstelle beispielhaft herausgegriffen werden: „Der Leib ist eine in unserem Innern arbeitende Natur. Gott kann ihn sicherlich denken. Aber für den Menschen ist der Leib ein von den anderen Seienden verschiedenes Dasein, das nur die Teilhabe am Leben uns offenbaren kann“ (vgl.: Merleau-Ponty 2000, S.121). Leib, Leben, Natur verschränken sich zur Grundierung der Welt; in starker Vereinfachung kann von einer Naturphilosophie ontologischen Charakters, die ihre Wurzel in der leiblich-lebendigen Erfahrung hat, gesprochen werden. Man könnte annehmen, Ähnliches schwebt Plessner ebenfalls immer wieder vor: so ist in der *Einheit der Sinne* von der zentralen Stellung des Leibs in der Vergegenwärtigung der Körper im Erleben, sowie im Bewusstsein der physischen Zustände die Rede (vgl.: EdS, S.286, 287). Unbestreitbar gibt es Parallelen im Denken beider Philosophen. Die Frage nach dem Verhältnis von Körper, Leib und Welt und eine sich daraus ableitende Naturphilosophie bleibt auch in den *Stufen* für Plessner von großer Relevanz (vgl.: SdO, S.64,76), dennoch lässt sich ein schwerwiegender Unterschied zu Merleau-Ponty feststellen: Plessner gelangt nicht zu einer Ontologie, in der der Mensch von einer primordialen Sphäre leiblichen Seins her ohne Vermittlung deutbar wird. Der Mensch hat für ihn immer auch Distanz zu seinem körperlichen Dasein, jede Unmittelbarkeit ist ihm stets nur als vermittelte gegeben, und so ist das in Rede stehende Verhältnis zum Körper, um mit Olivia Mitscherlich-Schönherr zu sprechen, für Plessner eines der „doppelten Brechung“ (vgl.: SdO, S.407). Mitscherlich-Schönherr spricht zwar konkret über die Position philosophischen Erkennens, die sich aus der doppelten Brechung ergebe, bezieht diese aber auf die Stelle der *Stufen*, in der Plessner das Verhältnis des Lebendigen zu seinem Körper erörtert (vgl.: Mitscherlich, 2007, S.99).

– *homo absconditus* – ist die Nachtseite seiner Weltoffenheit. Er kann sich nie ganz in seinen Taten erkennen – nur seinen Schatten, der ihm vorausläuft und hinter ihm zurückbleibt, einen Abdruck, einen Fingerzeig auf sich selbst. Deshalb hat er Geschichte. Er macht sie, und sie macht ihn.“ (Plessner 1969a, S.359). Daraus folgt kein Konservativismus, wie er sich sowohl in dem Aufsatz *Homo absconditus* selbst oder etwa in der Kritik am historischen Materialismus im Aufsatz zum Entfremdungsbegriff niederschlägt.<sup>130</sup> Vielmehr muss diese Prämisse der theoretischen Unbestimmtheit praktisch gewahrt werden; dies macht Plessner in seinem Vortrag *Über Menschenverachtung* eindringlich klar.<sup>131</sup> Lesarten Plessners, die sich mit ihm gegen die marxistische Tradition und damit auch gegen die Kritische Theorie richten, verkennen die politische Dimension seiner Theorie. Nicht weil der Mensch ohnehin unbestimmt und abwesend ist, können die gesellschaftlichen Verhältnisse nicht zu seinen Gunsten, d.h. auf ihn hin geändert werden; sondern die Verhältnisse müssen gerade verändert werden, wenn sie drohen diese Unbestimmtheit zu verschütten und den Menschen, etwa als Humankapital oder Konsumenten, zu vereindeutigen. Nur noch exemplarisch und darin vorbereitend für die exzentrische Positionalität sollen nun einige Passagen zur geschlossenen Organisationsform näher betrachtet werden. Vor allem ist interessant, dass Plessner Gedächtnis und Erinnerung in der Art und Weise körperlicher Repräsentation bedingt sieht, welche in der „zentralen Selbstvermittlung“ des Tieres fundiert ist (SdO, S.352). Die zentrale Selbstvermittlung beruht auf der zentralistischen Positionalität, in der das Tier von einem Zentrum aus agiert und reagiert, sich in seinem Körper mit diesem wie mit der Welt vermittelt. Es ist nicht einfach nur sein Körper, weil es ihn als Leib hat. Wie auch für Spinoza ist Erinnerung, bei ihm dem Reich verworrener Vorstellungen entstammend, körperlich. Dem Menschen kommt mit der Idee der Idee die Möglichkeit zu, adäquate Ideen zu bilden, durch welche ihm sein eigenes Erleben als Erleben gegenständlich wird.

---

<sup>130</sup>Plessner versucht in seiner Schrift *Selbstentfremdung, ein anthropologisches Theorem?* Marx als Antipoden Hegels zu lesen und damit der alten vom Kopf auf die Füße Metapher im wörtlichen Sinn Ausdruck zu verleihen (vgl.: Plessner 1969b: S.292). Dass es so einfach nicht ist, weiß jeder Leser der marxschen Schriften – schon allein Natur, wie sie in der *Deutschen Ideologie* bestimmt wird, kann keinesfalls als Materie, Substanz etc. verstanden werden, die einfach so da wäre, um dann erobert zu werden. Michael Quante bemerkt zurecht, dass es ein doppeltes Verhältnis des Menschen zur Natur gibt, von dem Marx und Engels in Bezug auf die Produktion des Lebens sprechen, da es in seiner „Gesamtkonstellation immer zwei Aspekte zugleich aufweist: den der Natürlichkeit und den der Gesellschaftlichkeit (vgl.: Quante 2010, S.89). Wirklichkeit ist keine erkenntnistheoretische Kategorie für Marx, die sich skeptizistischer Operationen verdankt. Wirklichkeit ist die Geschichte der lebendigen Menschen, die niemals außerhalb der Natur liegt, wie diese nicht außerhalb jener. Daraus folgt: Entfremdung als Begriff ist ebenso weit weg davon auf Authentizität hinauszuwollen, wie die Rede von Ausbeutung durch Lohnarbeit den Mindestlohn wollen kann. Das Theorem der Veränderung der Produktionsverhältnisse ist kein Erbe idealistischer Philosophie. Es ist der Versuch, über diese (auch theoretisch) hinauszugelangen, in dem ihre Einseitigkeit und gleichzeitige Abhängigkeit von dem, was sie verschweigt, nachgewiesen wird. Plessners grundsätzlicher Ansatz, zumindest in seinen systematischen Arbeiten, unterscheidet sich nicht allzu sehr von dieser Idee.

<sup>131</sup>Plessner zählt vier, die Menschenverachtung begünstigende, gesellschaftliche Prozesse auf, um schließlich die praktische Konsequenz theoretischer Einsicht klar zu machen: „Für jede theoretische Bestimmung unseres Wesens haben wir zu zahlen, sie ist ein Vorgriff auf die Praxis, von ihr hängt ab, was aus uns wird. So wie der Mensch sich sieht, wird er; darin besteht seine Freiheit, an der er festzuhalten hat, um Mensch zu sein“ (Plessner 1953b: S.116).

Mit der in Selbstvermittlung gegebenen Erinnerung scheint bereits die erste Form von Geschichtlichkeit auf; der Rückbezug wird möglich, weil das Tier Distanz zu seiner Vergangenheit hat, die es überhaupt erst vermittelt dieser Distanz hat (vgl.: SdO, S.352). Die einfache Feststellung, dass ein Tier durch Erlebtes sein Verhalten ändert, hat hier ihre Begründung:

„Zum Wesen eines geschlossen organisierten Lebendigen gehört also, weil es im *Rückbezug* ihm selbst gegenwärtig ist und sich darin erlebt, daß es seine – Vergangenheit erlebt oder Gedächtnis hat, d.h. Beziehung zur Vergangenheit, die bewußt oder außerbewußt sein kann. Was aber in Beziehung zur Vergangenheit steht, hat Distanz zu ihr“ (SdO, S.352).

Vergangenheit im Sinne von Historie ist nicht bloßes In-der-Zeit-Sein: „Alles Gewesene wird und ist durch den unausgesetzten Vorgriff des Lebens in beständiger Umbildung begriffen“ (SdO, S.358). Weil der Organismus sich selbst vorweg ist und weil er ebenso gewesen ist, wie gezeigt wurde, hat er eine Geschichte. Nur in der hiatischen Form des Lebens, in der Vermittlung mit sich selbst, wird es möglich, dass Geschichte stattfindet. Sie ist erst in der Beziehung zu sich, gleichwohl diese Struktur für das Tier nicht mehr gegeben ist. Es hat „bewußt oder außerbewußt“ eine „historische Reaktionsbasis“, die „Einheit von Residuum und Antizipation“ ist (SdO, S.358). Es weiß aber nicht, dass es diese Reaktionsbasis hat, es kommt nicht über sie hinaus, erkennt seine Geschichte nicht als seine Geschichte. Die sukzessiven Akte, das unmittelbare Agieren in Reaktion auf Reize, die Spontanität des Handelns sind dem Tier nicht Gegenstand der Interpretation (vgl.: SdO, S.306-307). Ähnlich den spinozanischen Imaginationen bleibt das Verhältnis zwischen bewußtem und körperlichem Affekt eng, wenn auch nicht unmittelbar. Das im Hier-Jetzt Leben des Tieres, das in der Vermittlung mit seinem Körper und dem Leib-Haben zustande kommt, hat gerade durch diese Vermittlung ein Gedächtnis, das es ihm ermöglicht zu lernen und auf bekannte Reize anders zu reagieren, d.h. aus seinem Zentrum heraus zu agieren. Dass der Mensch „körperlich Tier bleiben muß“, ist darum in diesem Kontext interessant, weil auch die Exzentrizität ihn keinesfalls der positionalen Struktur entheben kann (SdO, S.365). Aber die Triade menschlicher Existenz ermöglicht einen wesentlichen Unterschied gegenüber tierischem Dasein: „Positional liegt [im Falle des Menschen (Anm. JH)] ein Dreifaches vor: das Lebendige ist Körper, im Körper (als Innenleben oder Seele) und außer dem Körper als Blickpunkt, von dem aus es beides ist“ (SdO, S.365). Möglich wird diese dem Menschen vorbehaltene Positionalitätsform nicht durch eine simple Verdopplung oder „Vermannigfachung des Subjektkerns“, mit welcher eben nicht mehr begründet werden könnte, warum sie dann nicht zu einer unendlichen Teilung bzw. Reproduktion dieser Teilung führen würde (SdO, S.362). Entscheidend ist, dass gegenüber der Statik ontologischer



Deutungen, die simple, aber für diese Arbeit wichtige Feststellung gemacht werden kann, dass es eine „positionale Mitte nur [...] im Vollzug [gibt]. Sie ist das, wodurch ein Ding zur Einheit einer Gestalt vermittelt wird: das Hindurch der Vermittlung“ (SdO, S.362). Vollziehen kann nur ein lebendiges Ding in einem tätigen Umgang mit der Welt und nicht das Sein in sich selbst.<sup>132</sup> Plessner bestätigt hier die eingangs formulierte These, dass es sich bei diesem Vollzug um die Realisierung der Grenze handelt, die das bestimmende „Konstitutionsprinzip“ von „Vollzug und Setzung im Sinne der Lebendigkeit“ ist (SdO, S.362). Dadurch dass diese Setzung eben kein Stehen ist, sondern ihr eine Abhebung voran geht, wird gerade die Vermittlung der Unmittelbarkeit sowohl in der Beziehung zum Körper als zur Welt für das Lebewesen möglich. Diese Vermittlung wiederum kann sich in letzter Instanz auf sich selbst beziehen – dabei handelt es sich um keine ontische Entdeckung, kein metaphysisches Konzept, sondern um die schlichte, logische Operation, die Plessners Philosophie als dialektische kennzeichnet: ergibt „das Moment der niederen Stufe, als Prinzip gefaßt, die nächsthöhere Stufe [...] und [tritt] zugleich als Moment in ihr [auf]“, dann ist das nur möglich, in dem sich dieses Prinzip auf sich selbst beziehen lässt (SdO, S.362). Die Vermittlung erweist sich dann ausgehend vom aspektiven Unterschied als die Einheit selbst, sonst wäre sie selbst bloß unmittelbar und darin nicht mehr in den Prozess der Entwicklung der Grenzrealisierung einzubeziehen. Um eine Definition wie die folgende leisten zu können, bedarf es genau dieser Figur:

„Man begreift, warum die tierische Natur auf dieser höchsten Positionsstufe erhalten bleiben muß. Die geschlossene Form der Organisation wird nur bis zum Äußersten durchgeführt. Zeigt doch das lebendige Ding in seinen positionalen Momenten keinen Punkt, von dem aus eine Steigerung erzielt werden könnte, außer durch Verwirklichung der Möglichkeit, das reflexive Gesamtsystem des tierischen Körpers nach dem Prinzip der Reflexivität zu organisieren und das, was auf der Tierstufe das Leben nur ausmacht noch in Beziehung zum Lebewesen zu setzen“ (SdO, S.363).

Das Erhalten der tierischen Natur meint nicht weniger als die Aufhebung derselben in eine reflexive Struktur, mit der eine neue Ebene des Erlebens eingeführt ist, die keinesfalls die geschlossene Positionenform überwindet. Im Gegensatz zum Tier weiß der Mensch von sich als Erlebendem. Dass es sich dabei um eine ontologische Behauptung handelt, die auf das Wesen des Menschen abzielt,

<sup>132</sup>Vielleicht ist ein wichtiger Unterschied darin zu suchen, dass, sofern Hegel als radikaler Ursprungsdenker gelten kann, dessen Logik entweder als Entfaltung des Seins oder des Denkens verstanden wird. Ist das Denken das sich selbst unterscheidende Sein, wie Gregor Moder es will, oder ist das Denken das sich selbst vom Sein Unterscheidende – Letzteres wäre ein Votum für eine Logik, die nicht jenseitig operiert, aber auch nicht unterschiedslos im Sein aufgeht, während ersteres gar keine Logik wäre (vgl.: Moder 2013, S.53).

scheint zunächst naheliegend. Der Mensch ist Tier, insofern er Körper ist und Leib hat, ist aber Mensch, weil er weiß, dass er Körper ist und Leib hat. Dann wäre aber dieses Wissen nicht mehr als ein irgendwo im Sein auf gleicher Ebene wie das Spiel der Körper stattfindender Prozess. Dass es so einfach nicht ist, verrät gerade die Möglichkeit des Menschen, hinter sich zu gelangen – oder eben aus sich heraus zu springen –, den Vollzug der Grenzrealisierung zu wissen und in diesem Wissen sich zur Einheit personalen Lebens zu vermitteln (vgl.: SdO, S.365). Diese Einheit wiederum ist die Vermittlung, die im Wissen von sich selbst zum Gegenstand hat: Der Mensch lebt im „unaufhebbare[n] Doppelaspekt der Existenz“, die in das Sein innerhalb des Leibes und außerhalb des Leibes gebrochen ist; gleichzeitig ist er die „psycho-physisch neutrale Einheit dieser Sphären“ (SdO, S.365). Diese Einheit ist nicht in der Lage, den Doppelaspekt zu überdecken oder aufzuheben (im Sinne seiner Beendigung), „sie ist nicht das den Gegensatz versöhnende Dritte, das in die entgegengesetzten Sphären überleitet, sie bildet keine selbständige Sphäre. *Sie* ist der Bruch, der Hiatus, das leere Hindurch der Vermittlung, die für den Lebendigen selber dem Doppelcharakter und Doppelaspekt von Körperleib und Seele gleichkommt, in der er ihn erlebt“ (SdO, S.365). Der Hiatus *ist* die Einheit als Unterschied des Unterschied, mithin die Verschränkung. Damit ist das wesentliche Moment menschlichen Lebens benannt, das in den anthropologischen Grundgesetzen seine weitere Ausformulierung erfährt. Wesentlich für das Verständnis des Hiatus, wie es in dieser Arbeit vorgeschlagen wird, ist die Vermeidung einer konservativen Lesart Plessners, die obig bereits kurz angeschnitten wurde. Selbstverständlich ist eine ontologische Interpretation der *Stufen* wie auch von *Macht* naheliegend, weil auf den ersten Blick die Frage nach dem Wesen des Menschen in relativ naiver Weise gestellt zu werden scheint. Die vermeintlich phänomenologische Methode in den *Stufen* tut ihr übriges, um den Eindruck zu erwecken, es werde von den Sachen selbst, vom Ontischen etc., her philosophiert. Keinesfalls darf unterschlagen werden, dass die Phänomenologie den ernstzunehmenden Versuch macht, die Probleme idealistischer Philosophie zu überwinden oder zu umschiffen, doch scheinen bestimmte Lesarten Plessners die von Phänomenologie und Ontologie sprechen, keine reizvolle Alternative zu eben diesen Problemen anzubieten. Sebastian Edinger, um ein Beispiel zu nennen, hält eine auf den ersten Blick plausible Unterscheidung fest, um seinen ontologischen Ansatz als einzig möglichen auszuweisen:

„Damit wird zunächst vor allem behauptet, dass sich gegenüber ontologischem Denken keine konstruktivistische Definitionsmacht herbeireden lässt, die es dem Belieben des Einzelnen anheimstellt, eine Philosophische Anthropologie von einer naturphilosophischen Basis oder etwa im direkten Ausgang von einer freischwebenden Geistesphänomenologie her zu entwickeln“ (Edinger 2017, S.391).

Diese Gegenüberstellung ist symptomatisch für konservative Lesarten Plessners – nicht umsonst schließt Edinger seine Dissertation mit einem Zitat aus dem *Homo absconditus*, dem Aufsatz, in dem Plessner Marx ein theologisch-teleologisches Geschichtsbild unterstellt, um dagegen die Unvollendbarkeit des Menschen wie seiner Geschichte stark zu machen und so Radikalismen wissenschaftspolitischer Art zu begegnen. Dass Plessners Philosophie solche Elemente enthält, bleibt unumstritten. Aber aus der hypostasierten Alternative – hier Verpflichtung zur Ontologie, dort purer Konstruktivismus – lässt sich bereits ablesen, was für ein Kerngedanke einer solchen Interpretation zugrunde liegt: Die Rede von *dem Politischen in der Ontologie* (im Titel der Arbeit Edingers) will auf eine Wesensphilosophie hinaus, die die Unbestimmbarkeit des Menschen als politisches Moment zur ontologischen Voraussetzung nimmt, ohne dabei zu erkennen, dass es sich um eine vom Menschen getroffene (Selbst-)Bestimmung handelt.<sup>133</sup> Letzteres wäre für Edinger Konstruktivismus, der sich über das Sein des Menschen hinwegsetzt. Und so ist Plessners Fehlinterpretation marxscher Philosophie – Marx sehne das Ende der Geschichte in der Vollendung des Menschen herbei, wobei Marx viel eher die Vollendung des Menschen darin sieht, dass dieser überhaupt erst Geschichte hat, in dem er sie selbst bewusst macht – die Vorlage für einen Begriff des Politischen, der sich auf das Sein und nicht die theoretische wie praktische Tätigkeit des Menschen beruft. Dass der Mensch sich als politisch begreift, ist nicht nur theoretische Definition oder Seinsbestimmung. Es ist, wenn überhaupt, selbst politischer Akt, der, das ist das Kreuz mit der Politik, zur Diskussion stehen muss. Der Hiatus, um zu diesem Begriff zurück zu kehren und den Ausflug in die Gefilde politischer Theorie nicht zu weit zu treiben, ist, wenn er denn dem Grenzvollzug entspringt, also das leere Hindurch der Vermittlung, die keine selbständige Sphäre bildet, sondern allererst mit dem Doppelaspekt als Bruch möglich wird. Die Pointe soll sein: Diese Vermittlung ist Einheit im Wissen von ihr. Dies ist im allereinfachsten Sinne zu nehmen: Weil der Mensch von sich als vermittelter Einheit weiß, vermittelt er sich zu dieser Einheit; eben genau das meint die obig erwähnte, positionale Triade. Aber: Wissen ist kein Abbild oder stummes Gemälde, um eine Wendung Spinozas zu benutzen. Wenn der Mensch so wird, wie er sich sieht, dann ist die Idee, die er von sich hat, auch ein Akt, der in seine Existenz eingreift (vgl.: Plessner 1953, S.116). Die Vermittlung des aspektiven Unterschieds ist durch die Grenzrealisierung als aktiver Prozess bestimmt. Muss der Mensch sich zu dem machen, was er schon ist (vgl.: SdO, S.382), dann begründet sich seine Freiheit genau darin, zu bestimmen, was er ist. Die anthropologischen

---

133Dieses Problem wurde in Bezug auf Gamm zuvor schon aufgegriffen und kurz besprochen. Hier kann beispielhaft noch hinzugefügt werden, dass Gamm in einer seiner Plessnerinterpretationen der Frage nachgeht: „Wie könnte eine Ethik aussehen, die in der Unbestimmbarkeit des Menschen ihren Ausgang hat?“ (Gamm 2005, S.198) Menschliches Verhalten, auch menschliche Selbstbestimmung, gründet sich für ihn in der Unbestimmbarkeit, während in der vorliegenden Arbeit mit der *Selbstbestimmten Unbestimmtheit* eine Gleichursprünglichkeit von Selbstbestimmung und Unbestimmtheit behauptet werden soll.

Grundgesetze entfalten sich unter diesem Motiv der Selbstbestimmung, welches in die *Selbstbestimmte Unbestimmtheit* eingehen wird. Ihnen geht eine dreigliedrige Beschreibung dessen voran, was sich dem Menschen in seiner Positionalität als Welt darbietet. Die kurz gefasste Rekonstruktion der Begriffe von Außen-, Innen- und Mitwelt soll, da sie Aufschluss über die Struktur der Exzentrizität geben wird, den Ausgangspunkt für die Darstellung bilden.

#### 6.1.4. Die Exzentrizität und die anthropologischen Grundgesetze

Dass die Erfahrung der Außenwelt der exzentrischen Position entspricht, ist kein neuer Gedanke: Das Positionsfeld geht, so die vorherige Argumentation, unabdingbar in die Positionalität selbst ein. Mit der Exzentrizität wird auch die Welt als gebrochene erfahren:

„Der Exzentrizität der Struktur des Lebewesens entspricht die Exzentrizität der Lage oder der unaufhebbare Doppelaspekt seiner Existenz als *Körper* und *Leib*, als Ding unter Dingen an beliebigen Stellen des einen Raum-Zeitkontinuums und als um eine absolute Mitte konzentrisch geschlossenes System in einem Raum und einer Zeit von absoluten Richtungen“ (SdO, S.367).

Damit ist vor allem ein wichtiger Punkt deutlich gemacht, den Plessner dann noch einmal ausformuliert. Der Erfahrung des Doppelaspekts von Körper und Leib folgt auch die von Positionsfeld und Außenwelt; im Positionsfeld beherbergt, kann der Mensch dieses auch als Außenwelt erkennen, „ein nach den Gesetzen der Perspektive sich darstellendes Raum-Zeitgebiet von bestimmten Abmessungen, das physische Äquivalent des Positionsfeldes [...]“ (SdO, S.367). An dieser Stelle offenbart sich dann der phänomenologische Ansatz, der Doppelaspekt, orientiert an Husserls Abschattungsgesetz, als eine der Exzentrizität entsprungene Erfahrungsstellung. Positionsfeld und Außenwelt fallen nicht vollständig auseinander, da sie ihre Vermittlung im „Punkt der Exzentrizität [haben], im unobjektivierbaren Ich“ (SdO, S.368). Die Dinge entsprechen in ihrer Strukturierung von „Schale und Kern“ der Mitte, die „Fluchtpunkt [wird], das X der Prädikate, der Träger der Eigenschaften“, dem exzentrischen Organismus (SdO, S.368). „Hierauf beruht schließlich die für alle Realität wesentliche Notwendigkeit der einseitigen Erscheinung oder der abgeschatteten Darstellung, das Überschußmoment am Gegebenen, sofern es als seiende Wirklichkeit erfaßt wird“ (SdO, S.368). Das, was zuvor mit dieser Arbeit als spekulativer Gehalt der Wirklichkeit zu fassen versucht wurde, beruht letztlich auf der exzentrischen Existenz des

Menschen, der Feststellung, dass er hinter sich gelangt ist und sich selbst in der Welt im Doppelaspekt von Körper und Leib als diesen übergreifende Einheit begreift. Die Gegenständlichkeit beruht auf dem Weltcharakter des Umfelds des Menschen – dass es zur Welt wird, liegt wiederum an der Distanz, die der Mensch zu sich und damit zur Welt, in der er lebt, herstellen kann: „So daß das Subjekt nur durch Vermittlung dieser Erscheinung die Realität zu fassen bekommt und zwar in der Weise der Unmittelbarkeit, weil an der unmittelbaren Gegenwart der Erscheinung unmittelbar das Übergewicht des An-sich-Seins, des Mehr-als-Erscheinung-Seins "zur" Erscheinung kommt“ (SdO, S.403). Die Wirklichkeit wie auch die ihr begegnende Person sind jeweils in sich vermittelt und nicht unmittelbar an sich zu haben (vgl.: SdO, S.417). Ist damit die Außenwelt begrifflich gefasst, liegt die Überlegung nahe, dass ihr eine Innenwelt entspricht, die nach Plessner sich gliedert in „*Seele* und *Erlebnis*“ (SdO, S.368). Dabei ist wichtig zu sehen, dass in der Selbststellung, in der der Mensch sein Erleben zum Gegenstand hat, er nie ganz er selbst ist, da sein Erleben nicht zusammenfällt mit seiner Innenwelt (vgl.: SdO, S.371). Auch er selbst ist sich nicht unmittelbar gegeben, weil er „außerhalb seiner steht“ und ihm die Selbststellung wiederum gegeben ist (SdO, S.371). In der mit der Exzentrizität vorhandenen Distanz des Menschen zu sich, seiner „keimhafte[n] Spaltung“, begründet sich auch die Ungewissheit in der Selbstgegebenheit, die in der Feststellung kulminiert, „daß niemand von sich selber weiß, ob er es noch ist, der weint und lacht, denkt und Entschlüsse faßt, oder dieses von ihm schon abgespaltene Selbst, der Andere in ihm, sein Gegenbild und vielleicht sein Gegenpol“ (SdO, S.372). Bedingt durch die „dialektische Struktur, die im Wesen der Exzentrizität liegt“, wird aus dem Selbstsein die Innenwelt, die, wie die Außenwelt, nicht ungebrochen sondern in Aspekte zerplittert ist, sodass sie als „Zerfallenheit mit sich selbst, aus der es keinen Ausweg, für die es keinen Ausgleich gibt“, zu bestimmen ist (SdO, S.372). Dabei wird der Mensch dieser Welt nur in einzelnen Ausdrücken gewahr, niemals als ganzer. Wie die Affekte Spinozas nur in sukzessiver Abfolge dem expressiven Wesen des Menschen in Form von Vermögensminderung und -steigerung Ausdruck verleihen (5.1.2. und 5.1.3.), gibt die Innenwelt nur Auskunft von sich in spezifischen Erlebnissen, gleichwohl das Selbst konstant gegenüber den einzelnen Akten für den Nullpunkt exzentrischer Positionalität erscheint: „Damit das eigene Sein sich selbst als einer Wirklichkeit sui generis begegnet, muß es zu seinem Wesen gehören, außerhalb seiner selbst zu stehen“ (SdO, S.373). Selbstsein ist dann nicht mehr an einzelne Akte gebunden, gleichwohl es nur in einzelnen Akten gegeben ist.

Mit der Unsicherheit des Selbstseins, dem Außer-sich-Sein und der Distanz zu sich selbst kommt die Reflexion „kraft der Struktur der eigenen Daseinsweise“ des Menschen zur Mitwelt, d.h. zu den Anderen, die nicht erst in „Analogieschlüssen oder einführenden Akten“ als Andere im Sinne der Ähnlichkeit oder Unähnlichkeit auftauchen (SdO, S.373). Es handelt sich bei der Mitwelt um eine

durch die Exzentrizität aufscheinende „Vorbedingung der Sphäre menschlicher Existenz“ (SdO, S.375). Sie ist der Begriff für die Tatsache, dass exzentrisch organisierte Körper in der Welt vorkommen und dass an diesen physischen Körpern das Mehr der Lebendigkeit aufscheint, das sich auf der Ebene personalen Seins kundgibt. Sie bleibt darin notwendig dem idealistischen wie materialistisch-positivistischem Denken verborgen – erinnert sei daran, dass das Fremdpsychische für den Cartesianer ein unüberwindbares Problem darstellt. Zwei für diese Arbeit wichtige Punkte, mit denen zugleich der Übergang zu den anthropologischen Grundgesetzen gewagt werden kann, kommen nun zur Sprache: 1. „Real ist die Mitwelt, wenn auch nur eine Person existiert, weil sie die mit der exzentrischen Positionsform gewährleistete Sphäre darstellt [...]“; 2. „Darum kann die Sphäre als solche sowohl von den Ausschnitten aus ihr wie von ihrem spezifischen Lebensgrund geschieden werden. So ist sie das reine Wir oder Geist. Und nur so ist der Mensch Geist, hat er Geist. Er hat ihn nicht in derselben Weise, wie er einen Körper oder eine Seele hat. Diese hat er, weil er sie ist und lebt. Geist dagegen ist die Sphäre, kraft derer wir als Personen leben, in der wir stehen, gerade weil unsere Positionsform sie erhält“ (SdO, S.377-378). Die Sphäre menschlicher Existenz, der gegenüber anderen lebendigen Erscheinung privilegierte und gefährdete Status der Person, ist nur im Wir tatsächlich gegeben. Geist ist kein an ein Bewusstsein gekoppelter Prozess, er übersteigt, wie der Mensch in der Exzentrizität sich selbst übersteigt, die einzelne Person. Die Erfahrung absoluter Austauschbarkeit und absoluter Unvertretbarkeit sind gleichursprünglich in der triadischen Welterfahrung des Menschen angelegt, die in der Mitwelt ihren Höhepunkt findet: „In der Welt und gegen die Welt, in sich und gegen sich –, keine der gegensätzlichen Bestimmungen hat über die andere das Übergewicht, die Kluft, das leere Zwischen Hier und Dort, das Hinüber bleibt, auch wenn der Mensch davon weiß und mit eben diesem Wissen die Sphäre des Geistes einnimmt“ (SdO, S.379). Diese geistige Welt ist nicht gleichzusetzen mit einer außermenschlichen Instanz, die Jenseits der Erfahrung liegt – gerade das Wissen der widersprüchlichen Einheit seiner endlichen Existenz, ist nicht von dieser abkoppelbar, da es die Vermittlung zwischen dem, was diese Existenz betrachtet, und der Existenz selbst darstellt. Die darin abgebildete Exzentrizität entspricht der Erfahrung des Menschen bei Spinoza in der *scientia intuitiva*. Beide bleiben auf die Sphäre des Geistes bezogen, in der das unendliche Vermögen dem Menschen im Wissen gegeben ist und in der die Verschränkung von Endlichem und Unendlichem sich realisiert. Sie erscheint gegenüber der positionalen Form des tierischen Organismus als Sprung. Aufschluss über diesen Zusammenhang werden die anthropologischen Grundgesetze geben.

Gegliedert in drei Kapitel, *I. Das Gesetz der natürlichen Künstlichkeit*, *II. Das Gesetz der vermittelten Unmittelbarkeit. Immanenz und Expressivität*, *III. Das Gesetz des utopischen Standorts. Nichtigkeit und Transzendenz*, bilden die anthropologischen Grundgesetze das Kernstück im Sinne

der höchsten, argumentativen Entfaltung der Bestimmung menschlichen Lebens. Dazu schreibt Plessner in Rückschau auf die *Stufen* in seiner Arbeit über *Lachen und Weinen*: „Die anthropologischen Grundgesetze der natürlichen Künstlichkeit, vermittelten Unmittelbarkeit und des utopischen Standorts vermitteln so zwischen der Grundverfassung der exzentrischen Position und den typischen Weisen menschlichen Wirkens“ (LuW, S.244). Dieses Verhältnis von Grundverfassung und diversen Wirkungsweisen ist im Ausdruck strukturell gefasst. Für das richtige Verständnis dieses Begriffs und seiner konkreten Beziehung zum Begriff des Menschen ist es wichtig die innere Logik der anthropologischen Grundgesetze abzubilden. Das Gewicht scheint klar auf dem zweiten Kapitel zu liegen, wohingegen das dritte am kürzesten ausfällt. Entgegen dieser Feststellung und der in der Forschungsliteratur oftmals gegebenen Vernachlässigung des dritten Kapitels soll in der vorliegenden Arbeit dieses gleichermaßen Beachtung finden, da in ihm sich die Verschränkung von endlicher Existenz und unendlicher Substanz, wie sie in der *scientia intuitiva* und der *amor dei intellectualis* von Spinoza ausgedrückt wird, ausmachen lässt; die plötzlich auftretende Wendung Plessners zur Theologie stellt auch argumentativ einen Sprung gegenüber dem vorhergehenden Text dar. Diese Lesart soll keinesfalls vernachlässigen, dass die logische Figur der vermittelten Unmittelbarkeit grundlegend für die Deutung exzentrischer Positionalität ist – und, das verrät allein der Untertitel des Kapitels, auch hier eine Nähe zu Spinoza besteht, die erklärungsbedürftig ist. Immanenz und Expressivität, also Ausdruck, sind ebenso, das hat sich deutlich gezeigt, spinozanische Begriffe, die die Substanz wie auch den Menschen näher bestimmen. Es wird in der folgenden Analyse darauf ankommen, die Verschränkung von Mensch und Gott, wie sie Spinoza in der *scientia intuitiva* nachzeichnet (5.1.4.), in ähnlicher Form in Plessners Philosophie ausfindig zu machen.

Um die natürliche Künstlichkeit des Menschen begrifflich zu klären, bespricht Plessner vor allem verschiedene Positionen, die sich um eine Bestimmung des Ursprungs der Kultur bemüht haben. Von Evolutionstheorie bis Pragmatismus, Köhler bis Nietzsche tauchen, in der Darstellung stark verkürzt, Theorien auf, die den Menschen u.a. als durch Großhirn und opponierbaren Daumen oder durch den Willen zur Macht zur Gesellschaftsbildung und Schaffung kulturellen Lebens genötigt sehen. Diese Theorien gehen sämtlich fehl, weil sie einen Gegensatz von Natur und Kultur behaupten, den sie aufzulösen versuchen, indem sie die Kultur aus der Natur hervorgehen oder ihr entgegenlaufen sehen, dadurch aber die „Grundstruktur der exzentrischen Positionalität“ verkennen, nach der der Mensch wesentlich künstlich ist (SdO, S.393). Der Mensch nimmt in diesen Fehldeutungen u.a. die Stellung entweder eines kranken oder gesunden Tieres an (vgl.: SdO, S.390). So heißt es in *Die Frage nach der Conditio humana*: „Wenn Zivilisation domestizierenden Charakter hat, müssen ihre Rückwirkungen den Menschen zu einem Haustier machen“ (Plessner

1961b, S.193). In seiner öden Trivialität und Kurzsichtigkeit als beispielhaft für solche Theorien kann Nietzsches Vorschlag zur Lösung des Problems gelten, den er im Text *Über Lüge und Wahrheit im außermoralischen Sinne* macht. Gesellschaftsbildung ist nach ihm der Langeweile und dem Überlebenstrieb der Menschen geschuldet; die Natur, metaphorisch im Bild des Tigers festgehalten, auf dessen Rücken der Mensch im Traum hängt, bleibt dem Menschen, wenn auch seiner Reflexion unzugänglich, erhalten als eine unbewusste Quelle triebhaften Verhaltens (vgl.: Nietzsche 2015; Otto 1998, S.374-375). Dem Gerede selbstgefälliger Apologeten zum Trotz ist Nietzsches Ansatz ohne Zweifel den Theorien der reaktionären Kulturpessimisten des beginnenden 20. Jahrhunderts verwandt, die zu Haus- und Hofdenkern der faschistischen Ideologie wurden – jene „sentimentalen Penisdichter“ und „kompletten Tarzan-Philosophen“, die Ernst Bloch ihrer Lächerlichkeit überführte (vgl. Bloch 1973, S.65). Als sei irgendwann einmal eine ursprüngliche Existenzform da gewesen, die durch Beschluss des Menschen kulturalisiert wurde. So wie Marx sich gegen die Frage nach dem Ursprung des Menschen, dem ersten Akt, in dem Natur sich in Menschengeschichte transformiert, verwehrt, so bestätigt Plessner dem Menschen seine Anfangslosigkeit, gerade um das überflüssige Problem der klaren Unterscheidung von Natur und Kultur im Sinne einer Ursprungsdebatte zu vermeiden:

„Aber der Zwang zur Kultivierung als solcher liegt in der vorgegebenen Lebensform, die das Menschenhafte des Menschen ausmacht. Daß er nicht zur Ruhe im Zyklus des ersten Bedürfnisses und seiner Befriedigung kommt, daß er *etwas* sein und tun will, in Gebräuchen und Sitten lebt, die ihm *gelten*, hat seinen Grund nicht im Trieb und im Willen, sondern in der vermittelten Unmittelbarkeit seiner exzentrischen Position“ (Plessner 1961b, S.194).

Der Mensch, ist er auch Körper unter Körpern, ist immer schon, bedingt durch seine Exzentrizität, kulturalisiert und vergesellschaftet wie auch kulturschaffend und vergesellschaftend: „Existentiell bedürftig, hälftenhaft, nackt ist dem Menschen die Künstlichkeit wesensentsprechender Ausdruck seiner Natur“ (SdO, S.391). Damit ist nicht gemeint, dass die Künstlichkeit einer ihr vorangehenden Natur entspringt, denn die exzentrische Lebensform muss sich ihren Boden schaffen, weil sie auf Nichts gestellt ist (vgl.: SdO, S.391). Sie ist grundsätzlich künstlich und Kultur wie Gesellschaft, das ist bereits aus der dreifach gegliederten Form der Welt des Menschen zu erfahren, sind der menschlichen Existenz wesentlich: „Selbstdeutung und Selbsterfahrung gehen über andere und anderes. Der Weg nach Innen bedarf des Außenhalts“ (Plessner 1961b, S.194). Dass dem so ist, darin kehrt der Grenzvollzug auf anderer Ebene wieder, liegt an der Vermitteltheit des Menschen mit sich selbst wie mit der Welt.



„Weil dem Menschen durch seinen Existenztyp aufgezwungen ist, das Leben zu führen, welches er lebt, d.h. zu machen, was er ist – eben weil er nur ist, wenn er vollzieht – braucht er in Komplement nichtnatürlicher, nichtgewachsener Art. Darum ist er von Natur, aus Gründen seiner Existenzform *künstlich*“ (SdO, S.384-385).

Damit erweist sich die vermittelte Unmittelbarkeit als diejenige Bestimmung, auf die die natürliche Künstlichkeit als ihr zugrunde liegende verweist. Als einfache Definition kann gelten:

„Eine direkte Beziehung ist da gegeben, wo die Beziehungsglieder ohne Zwischenglieder miteinander verknüpft sind. Eine indirekte Beziehung ist da gegeben, wo die Beziehungsglieder durch Zwischenglieder verbunden sind. Eine indirekt-direkte Beziehung soll diejenige Form der Verknüpfung heißen, in welcher das vermittelnde Zwischenglied notwendig ist, um die Unmittelbarkeit der Verbindung herzustellen bzw. zu gewährleisten. Indirekte Direktheit oder vermittelte Unmittelbarkeit stellt demnach keine Sinnlosigkeit, keinen einfach an sich zugrunde gehenden Widerspruch dar, sondern einen Widerspruch, der sich selber auflöst, ohne dabei zu Null zu werden, einen Widerspruch, der sinnvoll bleibt, auch wenn ihm die analytische Logik nicht folgen kann“ (SdO, S.400).

Plessner gibt nun an, dass alles Lebendige die Struktur vermittelter Unmittelbarkeit besitzt, da sich diese aus dem Wesen der real gesetzten Grenze ergebe (vgl.: SdO, S.400). Der Prinzipcharakter dieser Struktur darf nicht verdecken, dass sich die Form der Positionalität und Organisation je nach Organismus unterscheidet und die vermittelte Unmittelbarkeit erst im Begriff des Menschen als Verschränkung von endlichem Körper und unendlichem Vermögen im Sinne der Expressivität in Gänze realisiert ist. Hat das Tier, wenn es zentralistisch organisiert ist, im Gegensatz zur Pflanze schon eine mittelbare Beziehung zu seinem Umfeld, bleibt ihm diese dennoch verborgen – es erlebt sie unmittelbar. Dem Menschen ist die mittelbare Beziehung hingegen gegeben; erlebt er sie auch als unmittelbar, ist ihm dieses Erleben wiederum im Wissen über selbiges vermittelt gegeben. Steht er „im Zentrum seines Stehens“ und ist so genommen in den Punkt der Vermittlung mit dem Umfeld, den er selbst bildet, gesetzt, dann ist klar, dass dieses Gesetzt-Sein positionaler Natur ist und sich dem Abgehoben-gewesen-Sein verdankt, also der bereits bekannten Dialektik der Positionalität überhaupt verpflichtet ist (SdO, S.401). Dabei muss die „Identität desjenigen, der in diesem Zentrum der Vermittlung *steht*“, um denn tatsächlich als solche gegeben zu sein, von demjenigen, „der mit sich als identisch angenommen werden soll“, vollzogen werden (SdO, S.401). So kann es nicht überraschen, wenn Plessner schreibt: „Dieses sich selber Setzen allein konstituiert

das Lebenssubjekt als Ich oder die exzentrische Positionalität“ (SdO, S.401). Gerade indem er die Identität vollzieht, wahrt er sie – und zwar in der Vermittlung mit sich selbst zur Einheit seiner selbst. Als körperliches Wesen dem Tier gleich erlebt er unmittelbar und exzentrisch und in das Erleben gesetzt, das aus der Vermittlung mit der Welt hervorgeht, steht er über dieser Vermittlung, die sich so erst als vermittelte Einheit zeigt: „Seine Abhebung von ihm, kraft deren er Ich zu sich sagen kann und als Ich existiert, wird infolgedessen die Beziehung zwischen ihm und dem Feld so gestalten, daß an ihr die Abhebung zum Vorschein kommt“ (SdO, S.403). Dennoch kann das Bewusstsein der Unmittelbarkeit, also das Erleben der Welt nicht aufgehoben werden, erscheint es auch als vermitteltes. Damit präfiguriert Plessner die Erfahrung des utopischen Standorts, die starke Berührungspunkte mit der *scientia intuitiva* und *amor dei intellectualis* Spinozas aufweist (5.1.4.); endliche Existenz und unendliches Vermögen verschränken sich, da nur dem in der Exzentrizität auftretenden Ich die Idee Gottes gegeben ist, gleichwohl es die körperliche Verfasstheit, die sich im Erleben der Welt kundgibt, nicht zu tilgen vermag; es hat sich gezeigt, dass auch die spinozanische Theorie intuitiver Erkenntnis, zunächst ein Akt des Denkens, ihre körperlich existentielle Seite hat. Scheint der utopische Standort aufgrund seines theologischen Gehalts aus dem Werk Plessners herauszufallen, entspricht diese Beobachtung derjenigen über die zweite Hälfte des fünften Teils der *Ethik*, in der der Geist der Dauer des Körpers enthoben werden soll, um die Berührung des menschlichen Verstandes mit dem Gottes zu ermöglichen. Und genau wie in der *Ethik* bleibt der Mensch qua exzentrischer Positionalität, das wird sich im Folgenden näher zeigen lassen, noch in der Sphäre des Geistes zurückgeworfen auf die Welt der endlichen Körper. Aus der paradoxen aber notwendigen Situation exzentrischer Positionalität ergeben sich für Plessner die klassisch erkenntnistheoretischen Überlegungen idealistischer oder realistischer Ausprägung. Dadurch, dass die Außenwelt nur noch vermittelt gegeben ist, ziehen Idealisten „die monadologische Konsequenz, die alles Bewußtsein zu Selbstbewußtsein erklärt“, während „die naiv realistische Konsequenz, die alles Bewußtsein zur direkten Berührung mit der Wirklichkeit macht“, damit die Vermittlung zu überspringen versucht (SdO, S.407). Wirklichkeit kommt aber gerade in der indirekten Beziehung des Subjekts zu ihr überhaupt erst zustande. D.h. eben, dass Wirklichkeit in jenem vernünftigen Sinne des Wortgebrauchs von der Distanz abhängt, die gleichermaßen den Zweifel bedingt: Nur dadurch, dass der Mensch von „der Direktheit seines Realkontakts“ weiß, besteht die Gefahr, dass er an dieser Direktheit „irre wird“ (SdO, S.405). Plessner betont, dass die Immanenzsituation des Menschen, nach der er „in seinem Bewußtsein ist“, nur die eine Seite der vermittelten Unmittelbarkeit ist, denn die „erscheinungsmögliche Wirklichkeit“ bedarf eines „in sich selber stehende[n], von sich gleichsam gefangenen Subjekt[s]“, dem es sich offenbaren kann (SdO, S.408). Um diese Figur denken zu können, bedarf es der Dialektik, mit der Plessner von Anfang an

hintergründig operiert hat. Weil die Exzentrizität bereits in sich vermittelt ist und nur so Einheit sein kann, ist auch ihr Kontakt zur Welt nur in der Vermittlung tatsächlicher Kontakt in direktem Sinne – und nur weil der Gegenstand in sich die Struktur von Kern und Schale aufweist, erscheint er erst in deren Vermittlung dem Menschen gegenständlich. Der Immanenz koordiniert ist die Expressivität des Menschen. Zunächst als dem Leben wesentlich beschrieben, wird deutlich, dass der Mensch, vermittelt er sich zur übergreifenden Einheit, dieses Wesensmerkmal als sein eigenes weiß.<sup>134</sup> Der Ausdruck nimmt in Plessners Gesamtwerk eine zentrale Stellung ein, sodass er, verdichtet sich seine Analyse in den *Stufen* auch auf wenige Seiten, große Beachtung verdient. Mit ihm wird darüber hinaus, das wurde zuvor bereits evident, ein Brückenschlag zu Spinozas Werk möglich; dazu sei nur erinnert, dass Spinoza davon spricht, dass ein Modus auf geregelte Weise die Substanz zum Ausdruck bringt – der Mensch wird sich in dieser Theorie über die Deutung seiner Affekte als Ausdruck seines Wesens zugänglich und weiß sich am Ende in Gott, der Substanz, insofern er sich als Verschränkung von Endlichkeit und Unendlichkeit im Sinne der Expressivität begreift. Die Ähnlichkeit zu Plessner besteht vor allem in dem Schlüsselcharakter, den der Ausdruck für das Rätsel menschlichen Lebens annimmt. Folgender Sachverhalt soll näher erläutert werden: Im Ausgang von der Beziehung zu seinem Körper, erfährt der Mensch bei Plessner sein eigenes Wesen, wenn er es in einem Akt nach außen kehrt, ohne dass dieses Wesen vollends identisch wäre mit dem Ausdruck. So bringt sich auch die Substanz Spinozas in den Modi zum Ausdruck und existiert nicht jenseits davon, geht aber auch als unendliche Wirkungsmacht nicht in den endlichen Akten der Expression auf. Der Mensch erfährt sich in der *scientia intuitiva* zwar als im ewigen Denken Gottes inbegriffen, wird aber die endliche Seite seiner Existenz nicht los – vielmehr bestehen beide Seite nur durch eine ersprungene Einheit im Kontakt mit der jeweils anderen (5.1.4.). Die umfangreichste Studie Plessners zum menschlichen Verhalten stellt sicherlich die bekannte Arbeit *Über Lachen und Weinen* dar, die hier nicht umfassend rekonstruiert, sondern nur kurz zur Erhellung herangezogen werden soll. Das Augenmerk fällt zunächst auf die Beziehung des Menschen zum Körper als unter dem bekannten Doppelaspekt von Haben und Sein zu begreifende (vgl.: LuW, S.241). Exzentrizität zeichnet sich eben durch die „Binnenlage meiner selbst in meinem Körper“ aus, welche verwoben ist „in ein unmittelbares Eingebettetsein meiner selbst in den Raum der Dinge [...]“ (LuW: S.239-240) Beide Perspektiven sind nicht nur gleichberechtigt, beide sind kraft des Hiatus, der Vermittlung durch das hinter diese Perspektiven gelangende, im Sinne der vorliegenden Arbeit: ersprungene, exzentrische Zentrum, eine Einheit. Die Expressivität wird nun vor dem Hintergrund dieser Vermittlungsstruktur als „eine ursprüngliche Weise, damit fertig zu werden, daß man einen Leib bewohnt und zugleich einen Leib hat“, verständlich (LuW, S.249). Scheint zunächst klar zu

---

<sup>134</sup>Insofern er von diesem Vermögen weiß, spricht Plessner in späteren Werken auch von dem Menschen als Macht.

sein, dass bei einer Äußerung etwas von innen nach außen tritt, legen Plessners Ausführungen zur Exzentrizität nahe, dass die Äußerung auf einem doppelsinnigen Verhältnis von Innen und Außen beruht, welches letztlich in der Grenze des Fall II verankert ist: „Wie denn das Äußere schon auf tierischem Niveau keine bloße Gefäßwand ist, die ein Inneres umschließt, sondern mit in das Innere einbezogen ist und umgekehrt das Innere einbezieht – eine echte Grenze durch Verselbständigung dieses doppelten Außen-Innen-Verhältnisses“ (LuW, S.251). Damit kann zu den *Stufen* zurückgekehrt werden: Schon das entscheidende *Movens* bei der Entfaltung der Modale darstellend, charakterisiert der unaufhebbare Doppelaspekt, der mit der Grenzrealisierung als dialektischer Gehalt positionaler Bestimmung aufscheint, auch das Wesen des Ausdrucks. Es kommt nicht einfach etwas von Innen nach Außen, eine Intention realisiert sich nicht in einem Ausspruch, der ihr einfach die Form gibt etc. Denn wenn es so wäre, „gäbe es keine echte Erfüllung [der Intention (Anm. JH)] mehr“ (SdO, S.412). Plessner formuliert im Anschluss an diese kurze Anmerkung: „Das Glück der Erfüllung *und* der Schmerz des Negativen wären der Objektivierung genommen“ (SdO, S.412).<sup>135</sup> Erfüllung ist, geht es um die Objektivierung im Ausdruck, gleichursprünglich mit dem Negativen. Dass dem so ist, begründet sich gleichermaßen, so will es die Exzentrizität, in der Welt, wie im Subjekt des Ausdrucks: „Adäquatheit der Äußerung als einer das Innere wirklich nach außen bringenden Lebensregung *und* ihre wesenhafte Inadäquatheit und Gebrochenheit als Umsetzung und Formung einer nie selbst herauskommenden Lebenstiefe“ steht in Korrelation zum „glücklichen Griff“ in der Begegnung des Menschen mit der Welt, sowie der „Brechung“ des intentionalen „Strahls in einem ihr fremden Medium“ (SdO, S.410, S.418). Dabei konstituieren die gegensätzlichen Momente einander: „Jede Lebensregung der Person [...] ist daher ausdruckschaft [...]. Sie ist notwendig Verwirklichung, Objektivierung des Geistes“, aber eben nicht dadurch, dass die Form abhebbar wäre vom Inhalt (SdO, S.415). Damit wird die bisher immer wieder angesprochene Struktur des Ausdrucks, die auf die Verschränkung von endlichem Körper und unendlichem Vermögen verweist, von Plessner selbst explizit gemacht. Ist die Beziehung von Innen und Außen auch hier doppelsinnig, dann gilt für die Form, dass sie dem Inhalt „widerfährt“, wie für den Inhalt gilt, dass er „nur das während der Realisierung durchgehaltene Ziel des Bestrebens ist“,

<sup>135</sup>Die Rede vom Schmerz des Negativen in der Objektivierung beschwört selbstredend eine bestimmte Art des Philosophierens, die in Hegel ihren Ausgang nimmt. Dass Plessner kein Hegelianer im reinen Sinne ist, philosophiert er auch dialektisch, verdeutlicht die Beschaffenheit der vermittelten Unmittelbarkeit selbst, die letztlich die Aufhebung zugunsten einer triadischen Struktur aufgibt, ohne jedoch der Verzweiflung darüber zu verfallen, die Hegel dem Denken prognostiziert, das in der schlechten Unendlichkeit eines endlichen Prozesses verfangen bleibt. Bleibt im Vorfeld unentscheidbar, ob im Ausdruck der Schmerz des Negativen erfahren wird, heißt das nicht, das hat ja bereits die Analyse des Doppelaspekts und der Grenze ergeben, dass Negativität für Plessner nicht eine zentrale Rolle spielt. Nur der resignative Zug, der gewöhnlich in der Philosophie, die die Erfahrung des Negativen für unaufhebbare hält, zu finden ist, fehlt dem plessnerschen Denken. Dies ist eben gerade dadurch der Fall, dass die Möglichkeit des Gelingens überhaupt erst dadurch gegeben ist, dass die Aufhebung nicht stattfindet – im Scheitern der Aufhebung der Negativität begründet sich sozusagen überhaupt erst die Chance auf Erfolg des Ausdrucks.

also in gewissem Sinne nur in der Realisierung überhaupt ist (SdO, S.415). Zur Realisierung gehört nicht einfach das Scheitern und der Erfolg, sondern vielmehr die vorhergehende Unentscheidbarkeit über den Ausgang: „Die ursprüngliche Begegnung des Menschen mit der Welt, die *nicht* zuvor verabredet ist, das Gelingen der Bestrebung im glücklichen Griff, Einheit von Vorgriff und Anpassung, darf allein echte Erfüllung heißen“, wie auch echtes Scheitern nicht darin besteht, im Vorhinein von der Unmöglichkeit der Realisierung zu sprechen (SdO, S.413). Vielleicht hätte hier der Begriff der Entfremdung seinen Platz, wehrt Plessner sich auch gegen diese Kategorie. Aber ist zuvor vom Berufsmenschen die Rede, der gerade das Wesen des Ausdrucks dadurch verkennt, dass er Form und Inhalt scheidet, so ließe sich nicht ganz unbegründet behaupten, dass Entfremdung gerade darin besteht, die ursprüngliche, noch unbestimmte Begegnung des Menschen mit der Welt, die Plessner als konstitutiv für den Ausdruck betrachtet, insofern zu verunmöglichen, als sie durch spezifische Formen der Arbeit verstellt wird. Das Zeugnis dieser Arbeit ist ihm schon von vornherein und nicht erst als „erkaltete[s] Ergebnis“ bloß noch Schale, in der der Produzierende seine Intention nicht finden kann (SdO, S.415). Muss für Plessner das Ergebnis des schöpferischen Aktes zuvor „unsichtbarer Raum unseres Strebens“ sein, um dann in der bloßen Betrachtung entfremdet zu erscheinen, unterbricht das, was Marx die tote Arbeit nennt, schon von vornherein die Beziehung des Menschen zu dem, was er herstellt, insofern der Ausdrucksleistung die Unentscheidbarkeit über Erfolg und Scheitern genommen ist – wesentlich weil das Produkt im Vorhinein in seiner Form feststeht und diese wiederum jeglichen Inhalts im Sinne einer realisierten Intention entbehrt (SdO, S.415-416). D.h. aber eben auch, wenn der Mensch durch „seine Expressivität [...] ein Wesen [ist], das selbst bei kontinuierlich sich erhaltender Intention nach immer *anderer* Verwirklichung drängt und so eine *Geschichte* hinter sich zurückläßt“, dass derjenige keine Geschichte hat, dem die Chance auf Ausdruck verwehrt ist, denn nur „in der Expressivität liegt der innere Grund für den historischen Charakter seiner [des Menschen (Anm. JH)] Existenz“ (SdO, S.416). Kaum vorstellbar, dass es Menschen gibt, die nie sprechen, lachen, winken, die Stirn in Falten legen etc.; aber es ist sicherlich vorstellbar, dass es Menschen gibt, die ihr Leben damit zubringen müssen, Produkte herzustellen, die nichts mit ihren eigenen Bestrebungen zu tun haben und denen so die Möglichkeit Geschichte zu machen genommen ist. Dass der Mensch wesentlich politisch ist und ihm kraft einer „Ontologie des Ausgleichs“ die eigene Lebensführung vermittelt der Unergründlichkeit als Zwang und Chance zugleich erscheint, nützt da herzlich wenig, wenn dieser zentrale Begriff plessnerschen Denkens überhaupt noch irgendetwas bedeuten soll, insofern das Politische auf die erst zu erkämpfende Selbstbestimmung verweist, welcher mit dem Begriff der *Selbstbestimmten Unbestimmtheit* Rechnung getragen werden soll

(Edinger 2017, S.409).<sup>136</sup> Das letzte Kapitel der *Stufen* leitet der archimedische Satz: Δός μοι τοῦ στῶ ein.<sup>137</sup> Die Kürze des Kapitels und sein ungewöhnlicher Inhalt heben es gegen den Rest der *Stufen* ab. Ähnlich des letzten Abschnitts des fünften Teils der *Ethik*, der den Geist ohne Beziehung auf die Dauer des Körpers verhandelt und so eine scheinbar neue Perspektive einzuführen scheint, überrascht auch an der Argumentation Plessners, dass ihr ein theologisches Moment zukommt, welches sich nicht ohne Weiteres aus dem vorherigen Text ableiten lässt – auch hierin findet sich der Sprung zur Verschränkung von Endlichem und Unendlichem bereits angedeutet. Der Satz: „Atheismus ist leichter gesagt als getan“ kann als vorgreifende Zusammenfassung der folgenden Analyse gelten (SdO, S.424). Die theoretische Notwendigkeit einer theologischen Perspektive auf das menschliche Dasein wird von Plessner auch in der Nachfolge der *Stufen* immer wieder betont. Er formuliert, sicherlich auch mit Blick auf die sich am geschichtlichen Horizont klar abzeichnende Katastrophe, unter der Perspektive des im utopischen Standort zum Ausdruck kommenden Verhältnisses von Kultur und Religion, Endlichkeit und Unendlichkeit, in seiner Schrift *Die Aufgabe der Philosophischen Anthropologie* eine Forderung an diese philosophische Disziplin. Ihr Ziel sei die „verwirklichte Skepsis“ gegenüber den Dogmatisierungen humanistischer wie antihumanistischer Theorien (Plessner 1937, S.41). Diese verwirklichte Skepsis ist dem Gedanken verpflichtet, die volle Bandbreite menschlichen Lebens in seinen unterschiedlichen Ausdrucksformen sichtbar werden zu lassen:

---

136Vielleicht lässt sich der das Kapitel zur vermittelten Unmittelbarkeit abschließende Passus über die Rolle der Sprache nur verstehen, wenn er so gelesen wird, als habe Plessner ihn mit einem Lächeln geschrieben. Sprache ist „eine Expression in zweiter Potenz“, Ausdruck des Ausdrucks sozusagen, oder in Plessners Worten: „Sie macht das Ausdrucksverhältnis des Menschen, in dem er mit der Welt lebt, zum Gegenstand von Ausdrücken“ (SdO, S.417). In dieser Abhebung von der Abhebung ist die Sprache die Möglichkeit, der Exzentrizität Ausdruck zu verleihen. Dass die Expressivität zu eng gefasst wäre, würde sie auf Sprache reduziert, bedeutet letztlich die Unaufhebbarkeit des Ausdrucksverhältnisses in der selbigen ausdrückenden Sprache. Aber: Wenn der Inhalt des Ausdrucks nicht vor seiner Realisierung einfach da ist, sondern nur im Vollzug der Realisierung als das in ihr durchgehaltene Ziel zum Vorschein kommt und gleichzeitig die Form dem Inhalt dadurch nicht äußerlich ist, dann enthüllt sich das gesamte Projekt der *Stufen* als Ausdruck der exzentrischen Lebenssituation des Menschen, die gleichzeitig darin zum Ausdruck kommt. Notwendig, wenn man sich darauf einigen kann, dass die *Stufen* ein Text sind, also sprachlicher Ausdruck, geht ihnen bereits die Exzentrizität voran, auf die hin der Text abgebaut wird. Erst in der Distanz zu sich kann die Exzentrizität sichtbar werden. Damit kann aber von einer einfachen Ontologie oder Phänomenologie keine Rede mehr sein – erst in dem sie ausgedrückt wird, ist die Exzentrizität vollzogen. Dass sie vor ihrem Ausdruck einfach da ist, wäre mit Plessner nicht denkbar, entpuppt sie sich auch im Nachhinein als dessen Möglichkeitsbedingung. Der spekulative Gehalt, der bereits in Doppelaspekt und Grenze ausgemacht wurde, beruht so gesehen auf dem Versuch der Exzentrizität, sich selbst Ausdruck zu verleihen. Im Rückgang auf den Inhalt wird gleichsam der Prozess des Ausdrückens als Form sichtbar: „Der Abstand des Zielpunktes der Intention vom Endpunkt der Realisierung der Intention ist eben das Wie oder die Form, die Art und Weise der Realisierung“ (SdO, S.414). Um die Exzentrizität und das in ihr gegebene Ausdrucksverhältnis auszudrücken, bedurfte es der Form eines naturphilosophischen Ansatzes, der in sich bereits jenes spekulative Potential enthält, das in der Entfaltung die Exzentrizität als Voraussetzung der *Stufen* freizulegen imstande ist. Ausgehend von dieser Überlegung kann im Folgenden in Analogie zu Spinoza die Berührung von endlicher Existenz und unendlicher Substanz in Plessners Denken anhand des Kapitels zum utopischen Standort untersucht werden.

137„Gib mir einen Punkt, auf den ich treten kann.“ Und im Original weiter: „... καὶ κινῶ τὴν γῆν “ - „... und ich bewege die Erde.“

„Sie will den Menschen in allen seinen Dimensionen vor sich selber bringen, um ihm die vom alten Freiheits- oder Bewußtseinsidealismus, aber auch von der Existenzphilosophie ausgebeutete Möglichkeit zu nehmen, sich aus den Verantwortungen eines höchst erdhaften, eines den Unvorhersehbarkeiten der Erfahrung völlig und ohne existentielle Reservate ausgelieferten Weltenseins davonzustehlen und sich in "sich" und hinter sein mögliches Selbstsein zu verstecken“ (Plessner 1937, S.46).

Aus diesem Streben nach rückhaltloser Entsicherung des Menschen, in deren Geist auch schon *Stufen* und *Macht* stehen, kann die Philosophische Anthropologie als kritisches Projekt verstanden werden: „Kritik nicht mehr an einer vorgeblichen Wissenschaft des Jenseits und falscher Bindung des Willens an unkontrollierbare Theorie, sondern an einer drohenden Selbstvergötterung des Menschen“ (Plessner 1937, S.50). Gerade die „Entschränkung des Wissens um seine Unergründlichkeit und Unsicherheit“, welche „das Können des Menschen [...] gegen den Quellbereich seiner Zukunft“ einzuschränken vermag, lasse Platz für den „Glauben an den Menschen“ (Plessner 1937, S.51). Die Gefahr der Vergötterung des Menschen besteht nun, folgt man Plessner, im Überspringen des Wissens um seine Unergründlichkeit aus dem heraus sich der Glaube an ihn ergibt. Diese Unergründlichkeit ist dem Menschen gerade durch sein erdhaftes, endliches Dasein gegeben, von dem her sich sein unendliches Können erschließt. Unvereinbar und zugleich notwendig an dieses aus dem Wissen um die Endlichkeit sich ergebende Können gebunden ist der Glaube als dessen Gegengewicht. Diese Struktur ist im utopischen Standort als Wesenszug der exzentrischen Positionalität markiert – wie auch Spinozas *scientia intuitiva* den Menschen in Gott begreift, ohne die Idee des Unendlichen im Menschen aufgehen zu lassen, weil der Mensch zugleich immer auch endliche Existenz ist, beschreibt Plessner im utopischen Standort die Notwendigkeit der Idee eines göttlichen Weltgrundes als Grenze und Gegengewicht menschlicher Existenz. Mit der Darstellung dieser Überlegung wird der letzte Abschnitt der Rekonstruktion schließen. Legt das Eingangszitat des Archimedes nahe, dass es Plessner um eine Standortbestimmung des Menschen geht, dann scheint dies der zuvor ausgebreiteten These zu widersprechen, dass der Mensch qua Exzentrizität auf Nichts gestellt ist – dieser Widerspruch ist zusammengefasst in der Formulierung „utopischer Standort“: οὐτόπος, der nicht-Ort also, ist der Standort des Menschen. Die Einheit per Hiatum erreicht darin die größte innere Spannung, wird sie doch auf die scheinbar unmögliche Zerreißprobe gestellt, die Idee des Absoluten und der vernünftigen Welt sowie seine Leugnung und die Auflösung der Welt gleichursprünglich zu denken. Wesentlich beruht dieser Widerspruch auf der Exzentrizität, die, in dem sie in der Expressivität sich kundtut, die „konstitutive Wurzellosigkeit“ anzeigt (SdO, S.419). Gerade darin, dass der Mensch

sich ausdrückt, hat er eine Geschichte, die als Reihe von Ausdrucksleistungen in Form kultureller Erzeugnisse von seiner Ruhelosigkeit zeugt. Mit anderen Worten: Wäre der Mensch nicht exzentrisch, sondern mit sich identisches Wesen, hätte er keine Geschichte. Gleichzeitig gilt: Wäre der Mensch nur von sich verschieden, wäre ihm kein Ausdruck möglich. Die Exzentrizität erlaubt „keine eindeutige Fixierung der eigenen Stellung“, dennoch „fordert sie [diese Fixierung], hebt sie jedoch immer wieder auf“, sodass sie nur als unendlicher Prozess der „Annullierung der eigenen Thesis“, denkbar wird (SdO, S.419). Dieses Streben nach Fixierung in einer ruhigen Mitte ähnelt dem conatus als selbstbezügliches und vollkommen inhaltsleeres Streben nach Seinserhalt (5.1.2. und 5.1.3.). Es ist nur sukzessiv zu verstehen in den Ausdrucksleistungen, die von ihm zeugen. Die grundsätzliche Forderung nach Fixierung entspringt dem „Bewußtsein der eigenen Nichtigkeit und korrelativ der Nichtigkeit der Welt“ – gerade diese Idee zieht die „des in sich ruhenden notwendigen Seins, des Absoluten oder Gottes“ nach sich (SdO, S.419). Die negative Determination, bloß äußerlich bestimmt zu sein, als einer von unendlich vielen Menschen von den anderen jederzeit ersetzt werden zu können, bedarf eines positiven Gegengewichts, das ebenso absoluten Charakter hat: eine in sich ruhende Substanz. Dass der Mensch auf Nichts gestellt ist, weil er erst per Hiatus Einheit sein kann, sich also zu dieser immer erst vermitteln muss und sie ihm deshalb permanent verloren geht, erweckt das Bewusstsein darüber, dass er vertretbar ist, weil er, indem er sich immer wieder zu dem machen muss, der er ist, das Zugeständnis ablegt, dass er auch ein Anderer hätte sein können: „Selbst die faktische Unersetzlichkeit seiner eigenen Lebenssubstanz, in der er sich von allen unterscheidet, wiegt die Ersetztheit im Wir, die Ersetzbarkeit durch jeden Anderen, mit dem er zusammenkommt, nicht auf“ (SdO, S.422). Der Rückblick auf den Abschnitt zur *Außenwelt, Innenwelt, Mitwelt* macht klar, dass das Wir nicht im Ausgang vom Ich erschlossen werden kann, sondern jeder Individualität, die auf Exzentrizität beruht, wesentlich mitgegeben ist. Gleichzeitig tritt in der menschlichen Existenz der Ersetzbarkeit die Lebenssubstanz entgegen, die hier als Unbestimmtheit und Vermögen des Menschen interpretiert werden soll. Sie besteht in dem, was in der Rekonstruktion verschiedenförmig auftrat und letztlich spekulative Potentialität genannt werden kann, welche in der Vermittlung mit sich selbst zum Ausdruck kommt. Es enthüllt sich bereits hier eine wesentliche Überschneidung Plessners mit Spinoza, welcher die negative Determiniertheit des Modus mit der positiven Unbestimmtheit des Vermögens als Grundstruktur des Daseins zu fassen versucht. Vermögen und Beschränktheit verschränken sich in der menschlichen Existenz im Angesicht der unendlichen Substanz (5.1.4.). Diese Verschränkung beweist ihren besonderen Charakter wie auch schon im Falle der scientia intuitiva durch die in einem Sprung erreichbare Vereinigung von Unvereinbarem, jenen Gegensätzen von denen bisher die Rede war und denen hier noch weiter nachgegangen werden soll. Spekualtives Potential meint nicht eine im Inneren



abgeschlossene Energie, die sich realisieren muss, kein abgetrenntes Leben des Geistes etc. sondern die notwendige Möglichkeit des Menschen sich mit sich zu vermitteln und, indem er sich zu dem macht, was er ist, sein Leben zu führen. Die Kehrseite ist der mögliche Selbstverlust, die Austauschbarkeit des eigenen Daseins, die Nichtigkeit seiner Existenz – das Wagnis des Lebens. Ist die Idee einer Substanz, „des Absoluten auch nur des Weltgrundes“, das Gegengewicht der Nichtigkeit, dann entspringt die Theologie notwendig dieser Erfahrung (SdO, S.420). So genommen steht sie im Widerspruch zur schöpferischen Kraft des Menschen, da Expressivität ja gerade daraus resultiert, dass der Mensch auf Nichts gestellt ist und in ständiger Selbstvermittlung sich befindet: „Zwischen ihr [der Religion (Anm. JH)] und der Kultur besteht daher trotz aller geschichtlichen Friedensschlüsse [...] absolute Feindschaft“ (SdO, S.420). Denn: „Wer nach Hause will, in die Heimat, in die Geborgenheit, muß sich dem Glauben zum Opfer bringen. Wer es aber mit dem Geist hält, kehrt nicht zurück“ (SdO, S.420). Der sich darin abzeichnende, unlösbare Widerspruch der Exzentrizität wird dem exzentrisch Positionierten in seinem „realisierten Widersinn“ durchsichtig (SdO, S.421). Gerade aus dieser Entdeckung ergibt sich die Forderung nach einem Standort:

„Aus der Angewiesenheit auf einen außerhalb der Wirklichkeitssphäre gelegenen Stützpunkt der eigenen Existenz wird die Wirklichkeit – Außenwelt, Innenwelt, Mitwelt –, welche zu seiner Existenz in Wesenskorrelation steht, notgedrungen selber stützungsbedürftig und schließt sich in die Beziehung auf diesen wirklichkeitstranszendenten Punkt der Unterstützung oder Verankerung zu Einer Welt, zum Weltall zusammen“ (SdO, S.421).

Erst in der Objektivierung der Welt, in ihrem So-und-nicht-anders-Sein, das dadurch begriffen wird, dass sie als Etwas angesprochen wird – sie ist *diese eine* Welt und gerade nicht eine andere, die sie auch hätte sein können –, findet der Mensch die Korrelation, die in Rückbezug auf ihn selbst seine Unvertretbarkeit aufscheinen lässt. „Hier und Jetzt“ erscheint sein Leben als „unersetzliches, unvertretbares [...]“ (SdO, S.421). Diese Unersetzbarkeit und Unvertretbarkeit empfängt ihren Sinn nicht vom Tod her. Damit ist sicherlich einer der wichtigsten Unterschiede gegenüber der in Heidegger ihren Höhepunkt findenden, idealistischen Philosophie benannt. Endlichkeit erschließt sich in dieser dem Seienden vom Charakter des Daseins durch die Jemeinigkeit des Seins zum Tode. Demgegenüber erfährt für Plessner der Mensch seine Endlichkeit und Unvertretbarkeit im Angesicht des Anderen. Wie die Welt als *diese eine* erst gegenüber des auch anders sein Können sichtbar wird, „hebt sich dem Menschen sein eigenes Dasein als individuelles nur gegen die Möglichkeit ab, daß er auch ein anderer hätte werden können“ (SdO, S.421) – in der Ausformulierung der *Selbstbestimmten Unbestimmtheit* wird diese grundsätzliche Verschiedenheit

zwischen Existenz- und Lebensphilosophie noch einmal besprochen werden. Die Möglichkeit, auch ein anderer sein zu können, kommt dem Menschen nach Plessner qua Existenzform zu. Gleichzeitig begegnet sie ihm als in mannigfaltiger Form realisierte in der Mitwelt, die gleichursprünglich mit der Unvertretbarkeit des Einzelnen ihm seine Vertretenheit bedeutet: „Er ist die Menschheit, d.h. er als Einzelner ist absolut vertretbar und ersetzbar“ (SdO, S.421). Es sei erinnert, dass der Geist für Plessner erst der Wir-Sphäre entspringt. Er erscheint als die Menschheit im Einzelnen Menschen und nur so können die zwei kurzen Passagen, diejenige über den Tod und die zum utopischen Standort recht verstanden sein. Gelingt dem Geist die Aufhebung der Aufhebung des Lebens, die Aufhebung des Todes sozusagen, dann nicht in dem Sinne, dass dem Einzelnen ein ewiges Leben jenseits der Welt möglich würde. Vielmehr ist dies nur möglich, weil er als endlicher Körper Anteil an einem unendlichen, schöpferischen Vermögen hat. Denn: „Der Geist weist Mensch und Dinge von sich fort und über sich hinaus. Sein Zeichen ist die Gerade endloser Unendlichkeit. Sein Element ist die Zukunft“ (SdO, S.425). Im Von-sich-fort-Weisen der Welt durch den Geist wird dem Menschen die Idee der Unendlichkeit möglich, sodass hier unübersehbar die Analogie zur scientia intuitiva Spinozas hervorsteht, in der sich der Mensch der ewigen Liebe Gottes erfreut. Auch diese radikale Zerstörung der endlichen Welt braucht ihr Gegengewicht, denn:

„[...] wie die exzentrische Positionsform Vorbedingung dafür ist, daß der Mensch eine Wirklichkeit in Natur, Seele und Mitwelt faßt, so bildet sie zugleich die Bedingung für die Erkenntnis ihrer Haltlosigkeit und Nichtigkeit. Dem menschlichen Standort liegt zwar das Absolute gegenüber, denn der Weltgrund bildet das einzige Gegengewicht gegen die Exzentrizität. Ihre Wahrheit, ein existentielles Paradoxon, verlangt jedoch gerade darum und mit gleichem inneren Recht die Ausgliederung aus dieser Relation des vollkommenen Gleichgewichts und somit die Leugnung des Absoluten, die Auflösung der Welt“ (SdO, S.424).

„Nichtigkeit des Wirklichen und die Idee des Weltgrundes“ entspringen gleichermaßen der exzentrischen Position des Menschen, die ihm keinen letzten Halt an ihm selbst wie an der Welt erlaubt (SdO, S.424). In unaufhebbarer Gegensatz und notwendiger Einheit stehen sich in ihrer Endlichkeit und Unendlichkeit, Weltgrund und Auflösung der Welt, Austauschbarkeit und Unvertretbarkeit des Menschen gegenüber. Diese Einheit von Unvereinbarem wird möglich in der hiatischen Struktur der Exzentrizität, der Verschränkung von Endlichem und Unendlichem, welche, dadurch, dass sie einen Sprung darstellt, den Menschen trotz seines körperlichen Daseins aus der Reihe der Organismen fallen lässt.

## 7. Der Begriff des Menschen und die Entfaltung der *Selbstbestimmten Unbestimmtheit* auf seiner Grundlage

### 7.1. Bestimmung des Begriffs des Menschen nach Spinoza und Plessner

Vor Entwicklung der *Selbstbestimmten Unbestimmtheit* muss an dieser Stelle, getreu der bisherigen Struktur der Arbeit, eine abschließende Betrachtung der Schnittmengen und Unterschiede der Philosophien Spinozas und Plessners erfolgen, um aus ihnen den Begriff des Menschen abzuleiten. Die Rekonstruktion hat zwei Momente in den Blick genommen: Die Vermittlung des attributiven bzw. aspektiven Unterschieds zur übergreifenden Einheit und die damit zusammenhängende Entfaltung der Theorie des Ausdrucks in Richtung der Verschränkung von endlichem Körper und unendlichem Vermögen. Zu unterscheiden sind Spinozas und Plessners Argumentationen zunächst dadurch, dass sie in ihrer Bestimmung des Menschen zwar am Körper ansetzen, Spinoza aber von einer allgemeinen Theorie der Erkenntnis zu einer Affektlehre kommt, von der aus die Ermächtigung des Menschen in der rationalen Durchdringung seiner Affekte und schließlich intuitiven Einsicht in das Wesen derselben gedacht wird. Plessner hingegen versucht, nach einer phänomenalen Beschreibung des lebendigen Körpers, die Positionalität aus einer dialektischen Entfaltung der Modale des Lebendigen zu gewinnen, um schließlich die Exzentrizität des Menschen als Einheit per Hiatum zu denken. Die darin sich abzeichnenden Unterschiede stellen die vorliegende Arbeit vor die Schwierigkeit, die Darstellungen Spinozas und Plessners trotz der methodischen Differenzen in ihrer anthropologischen Dimension zusammenführen zu müssen, um berechtigterweise von einer inhaltlichen Nähe der beiden sprechen zu können.

Der erste große Abschnitt diente, wie in der Zwischenansicht bereits betont wurde, der Kennzeichnung einer Berührung der Ansätze Spinozas und Plessners in der Theorie des Ausdrucks sowie der Rolle des Körpers. Die Analogie in der Ausformulierung dieser Ansätze, die im zweiten großen Abschnitt rekonstruiert wurde, kann auf Grundlage dieser Einsicht nun noch einmal näher bestimmt werden. Dass der Körper in den Fokus der Reflexion gerät, ist so genommen nicht schon genuines Merkmal spinozanischer wie plessnerscher Philosophie.<sup>138</sup> Ihn als ein Moment einer

---

<sup>138</sup>Von Schopenhauer über Husserl zu Merleau-Ponty führt eine bis in die heutige Philosophie wichtige Linie, die vor allem einen phänomenologischen Ansatz verfolgt und die durch ein variiertes Konzept von Leiblichkeit wesentlich konstituiert wird. Selbstredend kann keiner der genannten Philosophen auf diese Tendenz reduziert werden. Dennoch bleibt etwa für Merleau-Ponty der Leib von der *Phänomenologie der Wahrnehmung* bis zu den Vorlesungen zur *Natur* ein zentraler Begriff. Es besteht eine wesentliche Differenz zwischen Spinoza und Plessner zur phänomenologischen Konzeption von Leiblichkeit, wie in dieser Arbeit hervorgehoben wurde. Der Körper ist gerade nicht einfach Leib und damit primordiale, unterschiedslose Einheit, sondern hat an sich schon einen Unterschied. Waldenfels spricht im Zuge der Interpretation Merleau-Pontys von einem „inkarnierte[n] Bewußtsein.“ So schreibt er zum „natürlichen Ich“: „Hierauf zielt auch Merleau-Ponty ab, wenn er die Anonymität des ursprünglichen Wahrnehmungsimpulses betont und feststellt: „Man nimmt in mir wahr und nicht *ich* nehme wahr [...]“ Das Natürliche ist „vor der Scheidung in Objekt und Subjekt [...], es ist „das leibliche Entdecken und Haben einer Welt *in nuce*““ (Waldenfels 1980: S.42-43).

attributiv bzw. aspektiv unterschiedenen Einheit zu bestimmen, in der gleichzeitig ein expressives Vermögen seinen Ausdruck findet, setzt hingegen Spinozas und Plessners Denken in spezifische Differenz zu anderen möglichen Ansätzen, die den Körper ins Zentrum ihrer Überlegungen stellen. Die begriffliche Bestimmung des Menschen hängt wesentlich von der Vermittlung des Unterschieds zur übergreifenden Einheit ab – möglich wird diese Vermittlung entlang der Theorie des Ausdrucks. Im Falle Spinozas wird die Einheit des Unterschieds, die in dieser Arbeit als Unterschied des Unterschieds bezeichnet wurde, durch das unendliche, expressive Vermögen der Substanz garantiert. Die einzelnen Modi auf die Substanz hin denken, heißt, sie als Ausdruck ihres Vermögens zu begreifen. Der Unterschied von Denken und Ausdehnung ist darin nicht mehr substantiell, sondern attributiv; d.h. die Modi sind Einheiten, die unterschiedlich begriffen werden. Die Erkenntnis ihrer als Einheit ist zwar durch die Substanz notwendig möglich, aber nicht ohne weiteres gegeben. Die *Ehtik* zeigt sich ab dem zweiten Teil als menschliches Projekt, diese Möglichkeit in der Vermittlung des Unterschieds zu ergreifen. Spinozas Philosophie ist darin dem aufklärerischen Gedanken des Zusammenhangs von rationaler Erkenntnis und Ermächtigung des Menschen verpflichtet, insofern im Begriff des Menschen, der sich aus dieser Vermittlung ergibt, die endliche Existenz mit dem unendlichen Vermögen der Substanz verschränkt ist. Um dort hinzugelangen, muss der Mensch die Herrschaft über seine Affekte erlangen, indem er sie als Ausdruck ihrer Ursache begreift. Gelingen kann diese Rationalisierung durch einen Abstand, der im Attribut des Denkens als Idee der Idee aufscheint und den Überschuss dieses Attributs über das der Ausdehnung kennzeichnet, durch welchen die Vermittlung des Unterschieds von Idee und Affektion des Körpers in Richtung der spekulativen, übergreifenden Einheit möglich wird. Damit ist die zweite Erkenntnisgattung, die *ratio*, beschrieben, die die Affekte nach allgemeinen Gesetzmäßigkeiten versteht und den Menschen so aus der ersten Gattung der Vorstellungen, die verworrene Abbilder der Affektionen sind, enthebt. Bis in die *scientia intuitiva*, die dritte Erkenntnisgattung, bleiben die Affekte und damit auch der Körper als Bezugspunkt der Erkenntnis erhalten – mit der *amor dei intellectualis* wird von Spinoza die Intuition in ihrer affektiven Dimension begrifflich bestimmt. Die Besonderheit der dritten Erkenntnisgattung gegenüber der *ratio*, dies wurde mehrfach betont, ist, dass sie die adäquate Erkenntnis eines unendlichen Einzeldinges bezeichnet und darin einen Sprung gegenüber der Erkenntnis allgemeiner, mehrere Dinge übergreifender Gesetzmäßigkeiten darstellt. Dieser Sprung lässt erst den Begriff des Menschen in der vollen, hier beschriebenen Bedeutung hervortreten: In der Erkenntnis des unendlichen Vermögens, insofern der Geist nicht mehr durch die Dauer des Körpers bestimmt wird, gleichwohl letzterer auch in der Intuition eine Rolle spielt. In dieser Erkenntnis, welche zwar aus der *ratio* hervorgeht, ihr gegenüber aber eine qualitative Überschreitung darstellt, also vollzieht sich erst

die Verschränkung von endlichem Körper und unendlichem Vermögen. Diese Verschränkung verdankt sich der Aktivität des Geistes, die den für die Verschränkung notwendigen Sprung ermöglicht. Der Sprung erscheint dem Denken einerseits als absoluter Abstand, andererseits als Vermittlung zur Einheit der zwei in ihm entgegengesetzten Pole von Endlichkeit und Unendlichkeit. Plessner hat für diese widersprüchliche Struktur unter anderem die Bezeichnung Einheit per Hiatus verwendet. Um sie adäquat darzustellen, bedarf es der Unterscheidung der zwei Fälle der Grenze, welche es wiederum möglich macht, die Grenzrealisierung als Ausdruck zu verstehen, da sich diese als Erscheinungsweise des lebendigen Körpers bestimmen lässt. Dieser Körper bleibt dabei weiterhin in sich doppelaspektiv unterschieden, nur verhält sich im Ausdruck der Grenzrealisierung das Lebendige zu diesem aspektiven Unterschied. Damit ist das grundlegende Faktum ausgesprochen, auf dem die Entwicklung der Modale beruht, die mit Plessner als kategoriale Bestimmungen der Ausdrucksweisen des Organismus zu verstehen sind. Durch die dialektische Entfaltung dieser Ausdrucksweisen wird die Vermittlung des aspektiven Unterschieds in immer neuen Formen sichtbar. Der Fortgang dieser Dialektik erweist sich nachträglich als die Vermittlung des Unterschieds zur übergreifenden Einheit, die bereits auf der Ebene organischen Seins aufscheint. Positionalität bezeichnet die noch nicht gewusste Einheit von Einheit und Mannigfaltigkeit auf den Stufen pflanzlichen und tierischen Seins. Auch der Mensch bleibt dieser Struktur unaufhebbar verhaftet, hat er doch, so betont Plessner, nach wie vor einen tierischen Körper. Die Einheit ist ihm nicht einfach gegeben; die Vermittlung verweist bereits in ihrer expressiven Grundstruktur als Realisierung der Grenze auf die notwendige Aktivität, mit der diese Einheit hergestellt werden muss. Die Exzentrizität bzw. exzentrische Positionalität jedoch stellt zunächst, ähnlich der Intuition Spinozas, einen Sprung dar, der den Menschen aus der Reihe organischen Seins enthebt. Hinter sich gelangt, ist dem Menschen sein organisches Sein selbst Gegenstand – er erlebt sein Erleben. Der weiteren Ausformulierung dieses Sachverhalts sind die anthropologischen Grundgesetze gewidmet. Mit den Begriffen der vermittelten Unmittelbarkeit und der Einheit per Hiatus versucht Plessner dem merkwürdigen Umstand gerecht zu werden, dass der Mensch als positionales Lebewesen zwar in ein Zentrum gesetzt, als Exzentrischer aber ebenso auf Nichts gestellt ist. Ist das Lebendige wesentlich expressiv, ist es dem Menschen möglich, diese Expressivität zu verstehen – und zwar als Einheit seines expressiven Vermögens und seines Körpers. Dieses Verstehen bezeichnet den Sprung, der die beiden Pole zur Einheit verschränkt. In aller Radikalität ausgesprochen ist diese Einheit von Endlichkeit und Unendlichkeit schließlich in dem Kapitel zum utopischen Standort. Vertretenheit und Unvertretbarkeit, Einheit und Vernichtung der Welt, Reflexion der Endlichkeit sowie Unendlichkeit treten hier zusammen und machen es der vorliegenden Arbeit möglich, den Begriff des Menschen als verschränkte Einheit des

unvereinbaren Gegensatzes von Endlichkeit und Unendlichkeit zu denken. In der wechselseitigen Bezugnahme von *Ethik* und *Stufen* kann darüber hinaus hier die Sonderrolle sowohl der zweiten Hälfte des fünften Teils der *Ethik* sowie des Kapitels zum utopischen Standort in den *Stufen* in ihrer Notwendigkeit bestimmt werden: Sie sind die Darstellung dieses Sprungs, durch welchen Endlichkeit und Unendlichkeit zur Einheit werden. Dieser Sprung sowie die ihm vorhergehende Vermittlung des Unterschieds, das machen sowohl Spinozas als auch Plessner klar, verdankt sich einer Aktivität des Geistes. Damit sind die zwei Momente, die im Folgenden zur *Selbstbestimmten Unbestimmtheit* entfaltet werden, benannt. Die fortschreitende Vermittlung zur übergreifenden Einheit, die zugleich den Sprung zur Verschränkung von Endlichkeit und Unendlichkeit ermöglicht, bedarf einer Aktivität, die sich vom Ende her als Bestimmung des Menschen selbst herausstellt. Ebenso verdankt sich die Aktivität gleichzeitig der Unbestimmtheit des Menschen, insofern seine Abständigkeit zu seinem eigenen Dasein diese Bestimmung erst ermöglicht. Weil er in sich unterschieden ist, ist er nie er selbst. Dass keine dieser Seiten die fundierende ist, wird abschließend klar herausgestellt werden.

Am Ende dieser Arbeit, so hieß es zu Beginn, solle sich der Begriff der *Selbstbestimmten Unbestimmtheit* aus den aufgegriffenen Fragmenten der Philosophie Spinozas und Plessners ergeben. Grundlegend seien dabei ihre Definitionen des Menschen. Auf je unterschiedliche Weise hat sich in diesen Definitionen eine Besonderheit gezeigt, die ihrer spezifischen Form von Lebensphilosophie geschuldet zu sein scheint: Der Mensch ist unendliches Vermögen, göttlich und zugleich endlich bestimmtes Ding, Körper unter Körpern. Aber nicht so, dass eine der beiden Seiten die eigentliche wäre und sich Sätze bilden ließen wie: „Wesentlich ist der Mensch endlich.“ Oder: „Wesentlich ist der Mensch göttlich.“ Vielmehr sind beide Gedanken gleichursprünglich in der *Ethik* und den *Stufen* angesetzt. Denkt man mit diesen Werken die eine Seite, denkt man notwendig auch die andere; im Menschen ist das Göttliche endlich und das Endliche göttlich. Leben meint in Bezug auf den Menschen genau diesen merkwürdigen, unaufhebbaren Umstand, den auch das Denken nicht aufzulösen vermag. Die beiden Alternativen scheinen einseitig für sich genommen und als abgeschlossene Sphären betrachtet ohne weiteres setzbar, insofern sich in der Philosophiegeschichte zahlreiche, mehr oder weniger gut begründete Beispiele für die jeweilige Perspektive finden. Zugleich scheidet jeder Versuch einer aus dieser Setzung fortschreitenden, näheren Bestimmung des Menschen daran, dass er der anderen Seite wesentlich zu bedürfen scheint, obwohl er sie als unwesentlich zu begreifen versucht. Dieses Problem markiert eben jene ursprüngliche, von König angesprochene Angewiesenheit des Denkens auf einen Gegenstand, hier das Leben, dem es nach-denkt:

„[...] d.h. wir können keine gedankliche Situation entwerfen, aus deren "Vollzug" der "absolute Verlust" resultiert; wir können zwar "lebendig denken" (einen Gedanken "wirklich" vollziehen im Unterschied zu einem äußerlichen Nachsprechen), nicht aber uns durch ein Denken weder beleben noch töten; auch das ganz aus der eigensten Ursprünglichkeit hervorgehende Denken bleibt daher immer und wesentlich ein Nachdenken“ (BdI, S.8).

Der Vollzug der Vermittlung des im Doppelaspekt und Parallelismus gegebenen Unterschieds hat diese Widersprüchlichkeit im Denken aufgedeckt, insofern sich Endlichkeit und Unendlichkeit im Begriff des Menschen am Ende der *Ethik* und der *Stufen* verschränken – Spinozas und Plessners Arbeiten sind so genommen eben dieser Vollzug. Aber, und das führt nun zum Begriff der *Selbstbestimmten Unbestimmtheit*, sie sind ein Vollzug. Mit anderen Worten: Dass der Begriff des Menschen in dieser Form sich ergibt, hat eine Aktivität zur Voraussetzung. Diese Aktivität wiederum hat einen Sachverhalt, aus dem sie hervorgeht, zur Voraussetzung. Dieser Sachverhalt wird aber erst durch diese Aktivität möglich – die Bewegung des Denkens ist eben im Sinne Mischs eine immanent-rückwendige und als solche produktiv. Sachverhalt und Aktivität tragen sich wechselseitig. Es lassen sich, um konkreter zu werden, in Rohfassung drei Sätze bilden: Der Mensch bestimmt sich selbst. Um dies zu können, muss er unbestimmt sein. Unbestimmt ist er, wenn er sich dazu bestimmt. Die vermeintlich ontologische Feststellung einer wesentlichen Unbestimmtheit wird so in der Logik des Lebens auf ihr Fundament abgebaut, als welches sich die Selbstbestimmung erweist. Diese Selbstbestimmung wiederum ist in ihrer Angewiesenheit auf die wesentliche Unbestimmtheit gekennzeichnet. Letztere muss aber erst freigelegt werden, um tragenden Charakter haben zu können. Nur wenn der Mensch sich selbst als unbestimmt bestimmt, kann er aus der Unbestimmtheit hervorgehend sich selbst bestimmen. Nicht mehr das Leben als solches ist hier unergründlich genommen, sondern der Mensch selbst, dem die Frage nach seinem Wesen aufscheint. Diese Skizze muss näher ausgeführt werden, um dem vorliegenden Ansatz Kontur zu verleihen. Von besonderem Interesse sind in diesem Zuge die Gemeinsamkeiten und Unterschiede zur Lebens- und Existenzphilosophie, welche auf verschiedene, aufzuzeigende Weise um Konzeptionen von Selbstbestimmung und Unbestimmtheit kreisen.

## 7.2. Die *Selbstbestimmte Unbestimmtheit* im Unterschied zu anderen Formen der Unbestimmtheit

Bewegt sich die vorliegende Arbeit im Dunstkreis der Lebensphilosophie und hat den Begriff der *Selbstbestimmten Unbestimmtheit* zum Gegenstand, sind zwei andere Texte zwingend zu erwähnen: Mischs *Lebensphilosophie und Phänomenologie*, in dem er Diltheys Philosophie gegen die Heideggers abhebt und wesentlich durch die Wendung des Bestimmt-Unbestimmten charakterisiert, sowie Königs kurzer Aufsatz zu Heidegger unter dem Titel *Die offene Unbestimmtheit des Heideggerschen Existenzbegriffs*. Offenkundig ist, dass die Lebensphilosophie, der Misch zweifelsohne anhängt und mit der König ebenfalls lose in Verbindung steht, in einer näher zu explizierenden Differenz zur Existenzphilosophie steht. Es wird sich bei der weiteren Erörterung dieser These zeigen, dass diese Differenz nach wie vor von Relevanz ist, insofern die poststrukturalistische Philosophie des 20. und 21. Jahrhunderts in vielerlei Hinsicht auf Heideggers Werk zurückgeht. Ist vom Begriff des Menschen bei Spinoza und Plessner die Rede, aus dem die *Selbstbestimmte Unbestimmtheit* hervorgehen soll, scheint eine Abhebung derselben von der Existenzphilosophie Heideggers um so dringlicher, da eine der prominentesten Ideen des Poststrukturalismus sicherlich die ist, dass der Begriff des Menschen der metaphysischen Tradition des Abendlandes angehört, deren Wurzeln es freizulegen und zu dekonstruieren gilt (vgl.: Derrida 1976a, S.424).<sup>139</sup> Zwei Schritte sind im Folgenden also zu leisten: Die Rekonstruktion einiger

---

<sup>139</sup>Wie nötig die Kritik an diesem transzendentalen Signifikat ist, zeigt sich, wenn man sich die heutigen, reaktionären Verwendungsweisen des Begriffs Mensch ansieht. Beispielhaft seien hier zwei oberflächlich konträre Positionen aus dem Feld der Natur- und Geisteswissenschaften aufgegriffen: Der Evolutionsbiologe Ulrich Kutschera unterzieht die von ihm als solche klassifizierte Gendertheorie in seinem Werk *Das Gender-Paradoxon* einer biologistischen Kritik – bestimmte soziologische Forschungsrichtungen sind ihm suspekt, insofern sie die natürliche Geschlechtertrennung von Mann und Frau etwa durch Rückführung auf soziale Strukturen in Frage stellen. Es kommt hier nicht auf die Details seiner Argumentation an, sondern nur auf den sie fundierenden Gedanken: Der Mensch sei, wie u.a. Darwin klar gestellt habe, ein biologisches Wesen (vgl.: Kutschera 2016, S.17 ff.). Darauf aufbauend sind bestimmte Verhaltensweisen als natürlich klassifizierbar – etwa ein der Fortpflanzung dienender Geschlechtsverkehr – andere hingegen entstünden durch gesellschaftlich gesteuerte Ideologien oder unnatürliche Neigungen. Diese Theorie fordert notwendig die Unterstellung eines Prinzips, etwa der Evolution, dem das Leben in seinen verschiedenen Ausformungen folgt, und welches dann naturwissenschaftlich beschreibbar ist. Eine solche Theorie verdankt sich wiederum ganz spezifischen Vorannahmen, die den eigenen Standpunkt verschleiern – allein was an einer naturwissenschaftlichen Beschreibung, die dem Anspruch der Theorie folgend ja noch denselben natürlichen Parametern gehorchen muss, selbst natürlich sein soll, kann diese Theorie schon nicht mehr klären. Und so muss die gesamte Sphäre kulturellen Lebens, der auch diese naturwissenschaftliche Theorie notwendig entstammt, ausgehend von einer natürlichen Bestimmung des Menschen für nichtig gegenüber dem evolutionären Prinzip erklärt werden. Im Ausgang von einer solchen Reduktion können dann auch noch komplexeste Systeme und Verhaltensweisen in herbeigeredeter Naturalisierung erklärt und implizit normativ bewertet werden. Demgegenüber bleibt derjenige Rest der einer durch metaphysische Vorannahmen naturalisierten Gesellschaft nicht als gleichberechtigt angehören kann – im Falle Kutscheras sind das u.a. Homosexuelle (vgl.: Kutschera 2016). Dass eine solche Position im öffentlichen Diskurs dann auch noch die Weihe einer ernst zu nehmenden, wissenschaftlichen Position erhält, ist mehr als erstaunlich. Allein einen natürlichen Zustand begrifflich fixieren zu wollen, um den Menschen in seiner kulturellen Praxis dagegen abzuheben, entspricht einer überaus bedenklichen, konservativen Tendenz, die in mannigfacher Abschattung in den Diskurs der Geistes- und Naturwissenschaften Einzug hält und sich dort bisweilen auch in ganz offen menschenfeindlichen Positionen niederschlägt. Derrida hat dies vollkommen zu recht und dankenswerterweise



Argumente Mischs und Königs und die Kennzeichnung der Unterschiede zur vorliegenden Arbeit – Unterschied (*διαφορά*), anders als das Verschiedene (*ἕτερον*), setzt Gemeinsamkeit voraus. Daher scheint es sinnvoll die Aspekte des Denkens Mischs zu beschreiben, die eine inhaltliche Entsprechung in der Philosophie Spinozas und Plessners haben. Königs kurzer Aufsatz wird dann dabei helfen, die Lebensphilosophie von Heideggers Existenzphilosophie abzustößen. Im letzten Schritt kann schließlich mit der *Selbstbestimmten Unbestimmtheit* der Versuch unternommen werden, Aspekte der Lebens- und Existenzphilosophie aufzugreifen und zugleich eine spezifische Differenz zu denselben zu markieren, die die Eigenständigkeit des hier verfochtenen Ansatzes evident werden lässt. Es kommt dabei nicht auf Vollständigkeit an – vielmehr gilt es das Bestimmte-Unbestimmte, das Misch zum Kern seiner Dilthey-Interpretation macht, in seinen Grundzügen darzustellen. Eine der zentralen Passagen des gesamten Textes, in dem sich die besagte Gemeinsamkeit sogleich offen, wenn auch der weiteren Erklärung nötig, zeigt, ist die folgende:

---

in seinem Aufsatz zur *Wissenschaft vom Menschen* sowie im Kapitel zu Rousseau in der *Grammatologie* immer wieder betont (vgl.: Derrida 1976a, 1983). Einer solchen antihumanistischen Tradition steht die humanistische als ebenfalls problematische gegenüber. Beispielhaft aus dem Feld der politischen Philosophie sei Julian Nida-Rümelins Arbeit zur humanen Ökonomie, die in Reaktion auf die Finanzkrise entstand, herangezogen. Mit recht verweist Nida-Rümelin zunächst darauf, dass die Ökonomie eine gesellschaftliche Konstruktion sei und damit auch die Krise nicht Produkt der Fehlentscheidung oder bewussten Planung einiger, weniger (vgl.: Nida-Rümelin 2011). Er setzt dann aber in tugendethischer Tradition dazu an, eine den Bedürfnissen der Menschen entsprechende Ökonomie entwerfen zu wollen und führt damit unter der Hand eine apriorische Wesensbestimmung des Menschen ein, der eine Liste von bestimmten Verhaltensweisen entspricht – humane Ökonomie als diejenige Praxis, die dem Menschen ein gutes Leben ermöglicht; mit anderen Worten: Ein Leben, in dem der je einzelne Mensch sich selbst wiederfindet. Die globalen Prozesse, die sich u.a. durch hochgradige Technisierung auszeichnen, sollen in ein menschliches Gewand gekleidet werden, in dem der Mensch als von seiner konkreten technischen Praxis losgelöster Entscheidungsträger fantasiert wird, dem es obliegt, sich entgegen technisch-ökonomischer Zwänge tugendhaft zu verhalten. Unterschlagen wird dabei das Moment der Unbestimmtheit, wie es im Folgenden noch erörtert werden wird. Über eine solche Simplifizierung sind politische Theorie sowie Soziologie längst hinaus – exemplarisch hierfür kann aus dem Feld der Gesellschaftswissenschaften das *Kriminologische Journal* 2/2017 zu *Soziotechnischen Perspektiven für die Kriminologie* genannt werden, in dem unter anderen Claudio Altenhain im Kontext seiner Forschungsarbeit *Über die Implementierung „smarten“ Polizierens in São Paulo, Brasilien* den unbestreitbaren Hinweis gibt, dass die Darstellung von Phänomenen soziotechnischer Natur einer empirischen Erforschung bedarf, bei der es sich um eine methodengeleitete Kartographierung der Netzwerke handelt, in denen diese Phänomene auftauchen. Dementsprechend folgert Altenhain vollkommen richtig, dass solche Phänomene „notwendig lokal“ sind, gleichwohl sie in ihrer Lokalität auf komplexe Strukturen verweisen (Altenhain 2017, S.154). Entgegen einer Vermenschlichung, wie sie Nida-Rümelin anstrebt, schließt Altenhain seinen Artikel wie folgt: „Theoriepolitisch folgt mein Forschungsansatz somit einer Intuition, in der *Science and Technology Studies* und postkoloniale Kritik konvergieren; Agency, verstanden als Handlungsmacht, ist weder abstraktes Potential noch exklusive Domäne einiger weniger souveräner Subjekte, sondern eine ver- bzw. geteilte Kompetenz, die sich erst in jeweils spezifischen, relationalen Akteurskonstellationen realisiert“ (Altenhain 2017, S.154-155). Ein normativ beurteilendes Vorgehen, das gesellschaftliche Prozesse rückbinden will an menschliches Verhalten, das bestimmten Tugenden, die einer wie auch immer gearteten essentialistischen Vorstellung entspringen, gehorchen soll, ist außer Stande, eine exakte Beschreibung solcher Prozesse zu leisten, schon allein, weil es den Menschen unabhängig von soziotechnischen Strukturen begreift, die unabweisbar Gesellschaft formen – vielmehr verschleiert sie durch plumpen Humanismus die Komplexität des Problemfeldes; dies deutlich zu machen, ist der große Verdienst soziologischer Forschung, wie sie Altenhain betreibt.

Es zeigt sich anhand dieser kurzen Überlegungen, dass der Begriff des Menschen, wenn er ohne Diskussion seiner Bedeutung Verwendung findet, nicht nur theoretische Widersprüche verschleiern soll, sondern an sich bereits eine metaphysische Größe (von Derrida als transzendentes Signifikat bezeichnet) darstellt, die diese theoretischen Widersprüche selbst produziert. Daraus folgt jedoch nicht, so die Annahme, die Notwendigkeit seiner Auflösung.

„Von da geht die Bewegung aus, von der das zergliedernde Denken, während es prozediert, immer schon getragen ist [...]: das unerkennbare Leben, das immer erst von der Ausdruckswelt her, in der wir leben, an seiner "Explikation, die zugleich Schaffen ist", sich aufschließt. Die Bestimmung kann nicht ontologisch, sondern nur logisch, vom expliziten Wissen aus zurückdringend erfolgen, und sie erfolgt dialektisch in dem Sinne, daß es sich weder um ein in sich fest Bestimmtes, noch um ein Unbestimmtes, sondern um ein "Bestimmt-Unbestimmtes" handelt“ (Misch 1967, S.70).

Bereits betont wurde die Zentralstellung der Hermeneutik des Ausdrucks in der Lebensphilosophie – von ihr ausgehend konnten Spinozas und Plessners Denken in der Theorie des Ausdrucks aufeinander bezogen werden. Die stete Abwehr der Idee, dass es sich bei ihren Werken um Ontologien handle, findet darin ihr Fundament. Ausdruck bezeichnet ein explizites Wissen, das, wird es nun kategorisiert oder von seinem Ursprung oder Grund her gedacht, zunächst in der Form explizit ist, dass es dem Denken in Konkretion gegeben ist.<sup>140</sup> Mit anderen Worten: Der Ausdruck ist etwas Ausgesprochenes und nicht etwas Verhülltes, wenn auch in ihm etwas eingehüllt sein kann. Für Plessner ist das Leben kein unbewusster Strom, wie ihn der Vitalismus vorstellt; Leben wird von der lebendigen Erscheinung her zugänglich, die in der Grenzrealisierung sich als lebendig ausdrückt (6.1.1. und 6.1.2.). Spinozas Argumentation nimmt einen anderen Verlauf, doch der Ansatz und Ausgangspunkt des Weges zur Erkenntnis der zweiten und dritten Gattung ist das begreifen der Ideen körperlicher Affektionen als Ausdruck. Der erste Teil der *Ethik* erscheint darin nachträglich als in die Theorie dieses Ausdrucks eingeholtes Fundament einer das Werk umspannenden Denkbewegung (5.1.4.).

Am Ausdruck wird die Forderung nach einer Logik laut, die der Explikation seiner konkreten Form und seines Inhalts fähig ist. Ausdruck ist zunächst, vom implizit angenommenen Standpunkt menschlichen Erkennens aus, verworrene Vorstellung (bei Spinoza) oder einfaches Phänomen (bei Plessner). Plessner wählt nun den Weg, die Strukturgesetze des Ausdrucks des Lebendigen näher zu bestimmen und darauf aufbauend Kategorien zu entfalten, die diesem in seinem unergründlichen Gehalt und seiner vielgestaltigen Form gerecht werden. Spinoza bestimmt im Verlauf der *Ethik* Erkenntnisgattungen in einer abstrakten Theorie menschlicher Erkenntnis, um diese dann in einer ausdifferenzierten Beschreibung zurückzubinden an die Affekte, welche, in ihrer schillernden Mannigfaltigkeit, sämtlich Ausdrücke eines unendlichen Vermögens sind. Beiden gemeinsam ist, das wurde hinreichend gezeigt, dass diese Explikation eben auch Schaffen ist – und das ist von

---

<sup>140</sup>Die Frage, ob Denken und Fühlen auf dieser Stufe noch indifferent sind, soll hier nicht beantwortet werden. König hat sich mit diesem Thema hinreichend befasst (vgl.: SuD, S.126 ff.).

größter Wichtigkeit. Ihre Theorie ist dem Lebensprozess nicht äußerlich, sie ist ihm immanent, ohne dass sie identisch mit ihm gesetzt werden könnte. Vielmehr ist sie die immanente Vermittlung der mannigfaltigen Ausdrücke (Affekte, Ausdrucksformen des Lebendigen) zur Einheit im Begriff des Menschen. Die Theorie ist dabei in sich selbst schöpferisch, insofern die Vermittlung zur Einheit selbst ein affektives, erlebbares Geschehen ist; die Exzentrizität entbindet nicht vom Körper, die *scientia intuitiva* ist nicht ohne *amor dei intellectualis*. So kündigt sich hier, ohne dass dies überraschend wäre, eine innere Verwandtschaft des Denkens Spinozas und Plessners mit dem Mischs an. Die Substanz, deren Bestimmung sich die *Ethik* von vornherein zu widmen scheint, ist wesentlich gekennzeichnet als die Modi als Ausdruck hervorbringend; und zwar sind diese als Ausdrücke nichts anderes als Ausdruck der Macht der Substanz, diese Modi hervorzubringen. Der Weg der *Ethik* ist die Explikation dieses Gedankens, der sich späterhin als von Beginn an menschlich erweist. Nun schreibt Misch über Dilthey, dessen Werk er sich verpflichtet sieht, seine „synergistische“ Analyse stehe „im Gegensatz zur isolierenden Abstraktion“ und sei positiv dadurch gekennzeichnet, dass sie „alles Feststellbare als Umsetzung einer schaffenden Macht begreift“ (Misch 1967, S.65-66). Weiter heißt es dort, diese Analyse lasse „nichts isoliert stehen, auch das Unerkennbare nicht, das in seiner Positivität festgehalten werden muss“ (Misch 1967, S.66). Dieses Feststellbare muss Teil der Ausdruckswelt sein, die ja den Ausgangspunkt der philosophischen Bestimmung ausmacht und so ist auch das Unerkennbare mit hineingenommen in diese zu explizierende Ausdruckswelt. Es entsteht eine unauflösbare Spannung zwischen Ausdruck und sich Ausdrückendem dadurch, dass die schaffende Macht, welche die Ausdruckswelt hervorbringt, selbst in die Analyse derselben einbezogen und so ihr immanent und nicht negativ unbestimmt und jenseitig ist. Die immanent rückwendige und darin produktive Bewegung des Denkens, die Misch vorschwebt, zielt auf die Unergründlichkeit des Lebens in einem positiven Sinne: „[...] der Bezug zu einem "Bestimmt-Unbestimmten", der uns in die Bewegung zu ihm versetzt, damit wir nachbildend in die Bewegung von ihm her hineinkommen“ (Misch 1967, S.87). Und in diesem Nachbilden, das der theoretischen Bewegung in seiner immanenten Rückwendung eigen ist, ergibt sich das Leben als unergründliches im positiven Sinn eines Bestimmt-Unbestimmten (vgl.: Misch 1967, S.86). Plessner steht ohne Zweifel sehr klar in der Tradition dieses Projekts einer Logik des Lebens oder eben Lebensphilosophie, die er in der Philosophischen Anthropologie weiter zu führen versucht. Seinen, der Schule Diltheys und Mischs verborgenen, Anfang hat der zentrale Gedanke des (in immanent-rückwendig-produktiver Bewegung des Denkens freizulegenden) Bestimmt-Unbestimmten jedoch in der spinozanischen *Ethik*, die Philosophie und Leben in der Theorie des Ausdrucks als ein und denselben in sich unterscheidbaren Prozess zu denken versucht und diesen bis zu seinem Ursprung verfolgt, an dem sich der Begriff des Menschen zeigt – darin

liegt ihr Besonderes, das sie mit Plessners Philosophischer Anthropologie teilt und das die *Selbstbestimmte Unbestimmtheit* von dem Bestimmt-Unbestimmten unterscheidet. Letzteres ist mit Misch das unergründliche Leben in dem positiven Sinne, dass der Ausweis einer möglichen Unbestimmtheit und damit Negation der Bestimmung nur vom expliziten Wissen aus erfolgen kann und dieses Wissen sich schon als partielle Bestimmung des Lebens erweist. Denken, Theorie sind in ihren Urteilen, Thesen, Sätzen etc. nicht zwingend affirmativ, aber in jedem Fall in ihrem Wesen Affirmation des Lebens, weil sie aus ihm hervorgehen und von ihm getragen werden. Eine Negation dieses Lebens, sei es in einer umfassenden Weise oder auch in seiner Bestimmbarkeit, wie sie sich in der Philosophiegeschichte bisweilen findet, ist so genommen eine Negation der Philosophie selbst. Dieser Ansatz, so wie er von Misch noch deutlich ausdifferenzierter als in der hier dargestellten, abstrakten Form vertreten wird, ist nun gegenüber den Philosophien Spinozas und Plessners unterschieden, insofern letztere, das hat sich gezeigt, dem Begriff des Menschen eine zentrale Stellung geben. Damit hängt eng die *Selbstbestimmte Unbestimmtheit* und ihr Unterschied zum Bestimmt-Unbestimmten zusammen, der im Abschluss dieser Ausführungen erörtert werden wird. Auf Grundlage der aufgezeigten Gemeinsamkeit ist es möglich das vorliegende Projekt gegen die Existenzphilosophie und die mit ihr zusammenhängenden poststrukturalistischen Strömungen, die einen im weitesten Sinne antihumanistischen Diskurs bedienen, abzugrenzen.

Ein wesentlicher Punkt, den Misch immer wieder betont, ist die Identität von Existenzphilosophie und Fundamentalontologie im heideggerschen Projekt. Mit hineingenommen werden in die Analyse der Existenz und damit in die Fundamentalontologie sollen alle Aspekte menschlichen Daseins, welches eben diese Aspekte von eben diesem Dasein selbst aus erschließt.<sup>141</sup> Zwar erinnert dies sogleich an die obige Formulierung der diltheyschen Analyse, die synergistisch verfährt und nichts isoliert dastehen lassen will. Doch scheint die ganz grundsätzliche Verschiedenheit darin zu liegen, dass Heidegger nicht synergistisch, sondern streng analytisch verfährt und dabei den Gegenstand der Analyse voraussetzt, wodurch ihm nichts Geringeres möglich wird, als diese Analyse vollständig abzuschließen (vgl.: Misch 1967, S.62).<sup>142</sup> In diesem Sinne der Vollständigkeit ist die Existenzphilosophie, die diese Analyse betreibt, Fundamentalontologie und ihren vorausgesetzten Gegenstand hat diese Analyse im Dasein, genauer: in dem Dasein, dass ich je selbst bin, welches

---

141Hierzu Heidegger selbst: „Die Frage nach dem Sinn des Seins ist die universalste und leerste; in ihr liegt aber zugleich die Möglichkeit ihrer eigenen schärfsten Vereinzelnung auf das jeweilige Dasein“ (SuZ, S.39).

Matthias Wunsch fasst den Zusammenhang von Existenzanalyse und Fundamentalontologie treffend zusammen: „Heideggers These ist daher, dass die Fundamentalontologie in der "Analytik des Dasein gesucht werden" muss bzw. dass diese Analytik "die Fundamentalontologie ausmacht"“(Wunsch 2014, S.19).

142Hierzu Heidegger selbst: „Die Aufgabe der bisherigen Betrachtungen war, das *ursprüngliche Ganze* des faktischen Daseins hinsichtlich der Möglichkeiten des eigentlichen und uneigentlichen Existierens existenz-ontologisch *aus seinem Grunde* zu interpretieren“ (SuZ, S.436).

sich auf sein Sein hin befragt.<sup>143</sup> Und so bemerkt Misch, einstimmig mit Plessner, dessen Kritik an Heidegger bereits kurz zitiert wurde, allzu treffend:

„Man möchte Heidegger überhaupt so beikommen: er formalisiert nur eine typische Bewußtseinsstellung und man kann dann seine kunstvolle Terminologie in die konkrete Lebenssprache übersetzen: die Möglichkeit einer voll erfüllten menschlichen Existenz wird durch den Akt der Entscheidung zu dem eigenen, eigentlichen einsamen Selbst hergestellt, derart, daß das Selbst nun nicht, wie der Atman der Inder "für sich dastehend" als "Zuschauer" bloß, im Durchschauen des Lebenstanzes, die Befreiung von der Weltbefangenheit erreicht, sondern aus der Vereinzelung entspringt vielmehr die große "Entschlossenheit", in voller Verantwortung, ja freudig die "Last" des Daseins auf sich zu nehmen. Daß dieser Griff in die Mitte der menschlichen Lebensbewegung nicht ein Ergebnis der Analysen ist, sondern die "Voraussetzung" derselben, und zwar nicht im Einzelnen, sondern ihrer ganzen Anlagen, dürfte dem Unbefangenen von vornherein klar sein“ (Misch 1967, S.58-59).

Der Gestus der Selbstnahme, den Josef König in der Allegorie der Polarfahrer, die in Entschlossenheit eine einsame Expedition unternehmen, verbildlicht sieht (vgl.: König 1994, S.52 ff.), entspringt der zutiefst christlichen Vorentscheidung zur ethisch-idealistischen Einstellung (vgl.: Misch 1967, S.58).<sup>144</sup> Bereits erörtert wurde, inwiefern Plessners wichtiger Einwand, der Mensch sei sich weder der Nächste noch der Fernste, gerade auf diese Haltung Heideggers abzielt, in der das Dasein in seiner Jemeinigkeit verbleibt, indem es sich selbst zum Gegenstand macht. Und nur von dort aus, von ihm selbst, kann die Bewegung des sich Entwerfens positiv verstanden werden, insofern das Dunkel der menschlichen Existenz in dieser Existenz selbst als Geworfenheit und Sein zum Tode, woher? und wohin? sich gründet und nur dort bestimmt werden kann und aus dieser Bestimmung heraus der Entwurf der existentialen Möglichkeit als „Heroismus der Entwerdung“ erscheint – „so daß all unser Wirken in der Welt muß begleitet sein können von einem Und dennoch!“ (Misch 1967, S.62; S.63). Entwerdung heißt hier nun die Besinnung auf die Eigentlichkeit, gegenüber welcher andere uneigentliche Verfassungen, etwa des Man, Gerede etc., nur als Abfallen der Existenz von ihrer Eigentlichkeit erscheinen und denen diese Existenz

---

143Hierzu Heidegger selbst: „Das Seiende, dessen Analyse zur Aufgabe steht, sind wir je selbst“ (SuZ, S.41).

144Hierzu Plessner: „Fraglos muß eine Analyse des Wesens Mensch, die so angesetzt ist wie die Heideggersche, in der einheimischen Region dessen, was ich je selbst bin, anfangen. Und auf ihrem Wege werden ihr die typischen Lebenszüge auftauchen, die "unser" Dasein, das Dasein von Europäern, die von klassisch-christlicher Tradition geformt sind, nun einmal beherrschen“ (MuN, S.157).

entwerden muss.<sup>145</sup> Daher der so treffende Vergleich zur Entschlossenheit des Polarfahrer. D.h. dann eben auch, dass der Eigentlichkeit die Einsamkeit wesentlich ist und dass die Endlichkeit, jener Grundfigur der heideggerschen Philosophie, aus der entschlossenen Übernahme des eigenen Daseins verstanden werden kann; diese Endlichkeit ist so etwas wie der Kristallisationspunkt und zugleich das Fundament der Analyse, das an der äußersten Möglichkeit, dem Sein zum Tode, erschlossen ist. Geschichte, wie Dilthey, Misch und auch Plessner sie verstehen, ist ein plurales Geschehen und das Diktum, der Mensch erfahre aus der Geschichte, wer er sei, meint in diesem Kontext auch ganz wesentlich, dass der Einzelne über die Anderen erfährt, wer er ist. Spinoza hat diesen Gedanken in der Sphäre seiner politischen Theorie explizit werden lassen, ebenso grundiert er den Vollzug der Erkenntnisbewegung der *Ethik* (E, S.411). Die Endlichkeit ist bereits mitweltlich an den Anderen gegeben, die das eigene Selbst des Menschen wesentlich begrenzen – die Vertretenheit, von der Plessner spricht, ist ihr klarster Ausdruck. Die Ermächtigung des Menschen, wie Spinoza sie denkt, ist eine, die nicht ohne die Anderen auskommt. Diese unüberbrückbare Verschiedenheit findet sich auch im terminologischen Ansatz wieder, da Heidegger bewusst versucht, die Begriffe Leben und Mensch zu meiden. Philosophische Anthropologie setze das Dasein, wenn es dieses in einer Vorentscheidung als menschlich bestimmt, anderem Vorhandenen gleich und sei daher nach Heidegger „zu einer Oberflächlichkeit verdammt, die allenfalls durch ihre existential-ontologische Fundierung mit Hilfe letzterer [der Daseinsanalytik (Anm. JH)] beseitigt werden kann“ (Wunsch 2014, S.22). Der Mensch ist aber gerade dadurch in der Philosophischen Anthropologie hineingenommen in einen die Bezogenheit aufs eigene Dasein übersteigenden Zusammenhang, welchen Plessner z.B. in der Mitwelt beschrieben hat. Heideggers Fixierung der Eigentlichkeit, deren Schwierigkeiten bereits beschrieben wurden und die noch weiter ausgeführt werden sollen, beruht auf der Abhebung des Daseins aus diesem Zusammenhang, der mit der Fundamentalontologie als einer der Verfallenheit an Vorhandenes charakterisiert werden müsste; die Verfallenheit ist Heideggers Terminus für den Modus der Uneigentlichkeit des Daseins. Plessner widerspricht, wie bereits mehrfach betont wurde, Heideggers Forderung des Vorzugs des eigenen

---

145Hierzu Heidegger: „Welche Struktur zeigt die "Bewegtheit" des Verfallens? [...] Wenn aber das Dasein selbst im Gerede und der öffentlichen Ausgelegtheit ihm selbst die Möglichkeit vorgibt, sich im Man zu verlieren, der Bodenlosigkeit zu verfallen, dann sagt das: das Dasein bereitet ihm selbst die ständige Versuchung zu verfallen. Das In-der-Welt-sein ist an ihm selbst *versucherisch*“ (SuZ, S.177).

Und weiterhin: „In der besonderen Rücksicht auf die Daseinsauslegung kann jetzt die Meinung aufkommen, das Verstehen der fremdesten Kulturen und die "Synthese" dieser mit der eigenen führe zur restlosen erst echten Aufklärung des Daseins über sich selbst. Vielgewandte Neugier und ruheloses Alles-kennen täuschen ein universales Daseinsverständnis vor. Im Grunde bleibt aber unbestimmt und ungefragt, *was* denn eigentlich zu verstehen sei; es bleibt unverstanden, daß Verstehen selbst ein Seinkönnen ist, das einzig im *eigensten* Dasein frei werden muß“ (SuZ, S.178).

Außerdem: „Existentiell ist zwar im Verfallen die Eigentlichkeit des Selbstseins verschlossen und abgedrängt, aber diese Verschlossenheit ist nur die *Privation* einer Erschlossenheit, die sich phänomenal darin offenbart, daß die Flucht des Daseins Flucht *vor* ihm selbst ist“ (SuZ, S.184).

Daseins vor anderem Seiendem in der Analyse. Und auch Misch zweifelt aus lebensphilosophischer Perspektive an der logischen Gültigkeit der von Heidegger vorgenommenen prinzipiellen Unterscheidung des Daseins von bloß vorhandenen anderen Seienden (vgl.: Misch 1967, S.54).<sup>146</sup> Es lässt sich bis hierhin vorerst festhalten: Die Fundamentalontologie Heideggers umfasst die vollständige Struktur, die in der Existentialanalyse gewonnen wird und die sich auf die Wendung der Endlichkeit des jemeinigen Daseins, in der Sein und Zeit zusammengefasst sind, herunterbrechen lässt. In dieser Struktur ist das explizite Wissen der kategorialen Fundamentalisierung eines spezifischen Seinsmodus, dem der Eigentlichkeit, geopfert, und so spielt der konkrete Inhalt gegenüber der abstrakten Formalisierung keine Rolle (vgl.: Misch 1967, S.94).<sup>147</sup>

Die Folge dieser Formalisierung ist Gegenstand der Darstellungen Josef Königs in seinem Text: *Die offene Unbestimmtheit des Heideggerschen Existenzbegriffs*. In diesem nimmt er direkt auf Mischs Überlegungen Bezug:

„Wogegen er [Misch (Anm. JH)] sich wendet, ist also gerade die Bestimmtheit des Heideggerschen Existenzbegriffs, und ich scheine nun das genaue Gegenteil davon beanstanden zu wollen, wenn ich von dessen offener Unbestimmtheit rede. Dieser Gegensatz ist jedoch nur scheinbar: Misch findet den Begriff zu bestimmt rücksichtlich des menschlichen Lebens, d.h. rücksichtlich der Sache, deren Wesen der Begriff fixieren soll; mein Vorhaben ist demgegenüber mehr immanent orientiert“ (König 1935, S.280-281).

---

<sup>146</sup>König spricht in diesem Zusammenhang von einer von Heidegger selbst nicht beabsichtigten „problematischen Legierung“ der Kategorien menschlichen Ganz-seinkönnens mit „*rein ontologischen* Kategorien des Lebewesens“ (König, 1994, S.74).

<sup>147</sup>Es muss an dieser Stelle die Bemerkung gestattet sein, dass Heideggers aktive Rolle in der Katastrophe des deutschen Faschismus und seine versuchte Relativierung hier ihre Wurzel haben. Der Formalismus seines Denkens verstellt die Frage nach dessen tatsächlichem historischen Bezug. Die nun, nach dem Erscheinen der *Schwarzen Hefte*, neu aufgeflamnte Diskussion, die es an Peinlichkeiten nicht vermissen lässt, bezeugt in den Apologien dieses Denkens das Problem desselben. So hat Helmuth Vetter, Vorsitzender der Heideggergesellschaft, neben anderen mit allerseichtesten Argumenten auf's allerhärteste Heidegger verteidigt (vgl.: <http://www.heideggergesellschaft.de/anklaenge/stellungnahme-des-vorsitzenden-der-martin-heidegger-gesellschaft/>). Den Kritikern vorwerfend, ihnen fehlten sachliche Kenntnis und Argumente, zählt er in einer Stellungnahme zu einer 2016 statt gefundenen Tagung einige Textstellen der *Schwarzen Hefte* zusammenhangslos auf und versucht zu zeigen, dass dort mit dem Wort „Juden“ gar nicht *die* Juden gemeint seien und wenn doch, dann auch das christlich-jüdische Denken – als sei eine Ineinssetzung in diesem Kontext unverdächtig. Darin zeigt sich die Haltlosigkeit des Diskurses und die Verwirrtheit seiner Beteiligten; im Zuge dieser Debatte, und das spricht sicher nicht für Heidegger, bemühten sich dann auch rechtskonservative Talkshow- und Stammtischphilosophen wie Rüdiger Safranski um die Rehabilitierung des Gesamtwerks im Angesicht der antisemitisch-nationalistischen Auslassungen ihres Meisters aus Deutschland, dessen große Idee, den Menschen von der „alles beherrschenden Zeit“ und nicht vom „Kopf her“ zu verstehen, ihnen nach wie vor ganz unverdächtig ist, eben weil sich darin die geliebte, aber als solche nicht erkannte, Arroganz der Aristokraten auf den Punkt bringen lässt: Denken ist Sache der Philosophen, Menschen aber werden beherrscht (<http://www.badische-zeitung.de/literatur-und-vortraege/architektur-seines-denkens-bleibt-unangetastet—112207088.html>). Aufmerksame Leser hingegen konnte der Inhalt der *Schwarzen Hefte* nicht überraschen – „quod mediocriter attendi perspicuum fore credo“ (E, S.54).

Die immanente Orientierung fördert in den Augen Königs eine Unbestimmtheit in *Sein und Zeit* zu Tage, die paradoxerweise mit dem, was hier als Bestimmtheit beschrieben ist, eng zusammen hängt. Diese Bestimmtheit bezeichnet den besagten Formalismus der Strukturanalyse und dieser wiederum hat eine problematische Inhaltsleere, d.h. Unbestimmtheit, zum Ergebnis. Dieser „Mangel“ einer „offene[n] Unbestimmtheit“ ist nicht identisch „mit jener positiv zu wertenden unbestimmten Bestimmtheit, die Misch bei Heidegger vermißt“ (König 1935, S.281). König veranschaulicht den Kerngedanken seines Aufsatzes dadurch, dass er zentrale Termini Heideggers aufgreift und auf ihren Inhalt hin befragt. Es ergeben sich dabei naive Fragen wie die folgende: „Das Wesen oder Sein des Menschen soll nach Heidegger die Sorge sein. Der Mensch ist Sorge. Was heißt das?“ (König 1935, S.285) Und sogleich stellt sich die entscheidende Schwierigkeit ein, dass sich zwar verschiedene Dinge darunter denken ließen, so etwa sittliches Handeln, die Sorge um einen Gegenstand, die Sorge bezüglich des morgigen Wetters; aber dabei ist vollkommen unklar, wie diese Dinge unter den Begriff Sorge zusammengefasst werden könnten, weil sie wesentlich verschieden sind und nur unter Verschleierung der wesentlichen Verschiedenheit z.B. behauptet werden könnte, die Sorge um einen kranken Freund sei die gleiche wie die Sorge, dass eine wichtige Zutat vergriffen sein könnte, die es für ein Gericht noch zu kaufen gilt, dessen Zubereitung man sich vorgesetzt hat. Bei Heidegger findet sich aber diese Verschleierung, und zwar in Gestalt des Formalismus: „Das Sorgen bleibt ontologisch sauber und gewinnt den Schein von Konkretion nur dadurch, daß es ein Wort ist, mit dem wir an und für sich vertraut sind“ (König 1935, S.285). So ist es auch um den Begriff der Existenz bestellt, der das Ganze menschlichen Lebens in sich fassen soll, dessen Mannigfaltigkeit aber nicht tatsächlich vereinen kann. Er „ist *offen* gegen das Besondere in *dem* Sinn, daß er die Erinnerung an es zu wecken vermag“, wiederum wird darin keine „echte Einheit in der Mannigfaltigkeit“ hervorgebracht, da nicht deutlich ist, inwiefern die verschiedenen konkreten Phänomene in der Strukturanalyse aufeinander bezogen sind (König 1935, S.287). Diese Form der Unbestimmtheit nun, die als eine Art Verschleierung bezeichnet wurde, ist ein Verschleiern des Fehlens der Einheit des Mannigfaltigen – sie gibt lediglich den Schein dieser Einheit, und zwar in einer ganz spezifischen Weise. Angenommen der Begriff, der die Einheit des Mannigfaltigen sein soll, sei eine Lichtquelle, deren Strahlen auf die verschiedenen Dinge fallen und in deren Licht ihre Gemeinsamkeiten hervortreten, dann hat der Existenzbegriff Heideggers, das Problem, dass die Strahlen „nur scheinbar von ihm [ausgehen]; in Wahrheit ist er nichts als der konstruktiv erdachte Schnittpunkt von Strahlen, die ihren reellen Ursprung in demjenigen haben, der mit den Sachen schon anderswoher vertraut ist“ (König 1935, S.287). Dass dieser Schnittpunkt konstruiert ist, heißt eben auch, dass der Anspruch der Fundamentalontologie, die sich aus der Strukturanalyse des Daseins ergeben soll, insofern unhaltbar ist, als dass dieses Fundament sich



auf löst, sobald der Versuch seiner Bestimmung erfolgt. Daran anknüpfend kann behauptet werden, Heideggers Existenzbegriff sei etwas Undarstellbares. Dieser Spur muss nachgegangen werden, denn es tritt nun ein Problem für die vorliegende Arbeit ganz offen in der folgenden Frage zu Tage: Ist die Form der Selbstbestimmung, die Heidegger im Entwurf vorschwebt, mit derjenigen verwandt, die mit der *Selbstbestimmten Unbestimmtheit* gemeint sein könnte, da letztere ja auf das wesentliche Vermögen des Menschen abzielen könnte, sich von der Bestimmungen jeder Art frei zu machen? Wäre dem so, dann wäre die im Begriff des Menschen herausgearbeitete Beziehung der Endlichkeit zur Unendlichkeit bestenfalls ein im Sinne Heideggers uneigentlicher Seinsmodus der menschlichen Existenz – die Verschränkung, die so wichtig für die Interpretation Spinozas wie Plessners schien, wäre dahin.<sup>148</sup> Um diese dringende Frage hinreichend zu beantworten, ist ein kleiner Bogen nötig.

Es gilt zunächst daran zu erinnern, dass offene Unbestimmtheit sich eben darin von dem Bestimmt-Unbestimmten unterscheidet, dass letzteres in seiner Unergründlichkeit positiv gefasst ist, weil es in der immanent-rückwendigen Bewegung von der Ausdruckswelt und dem in ihr und mit ihr gegebenen expliziten Wissen erfragt wird – daher nun, um dies nochmals zu betonen, gilt der Vorzug der Logik und nicht der Ontologie. Die Fundamentalontologie Heideggers, die in der Existentialanalytik im Ausgang von der Jemeinigkeit des Daseins in der Endlichkeit den gesuchten Zusammenhang von *Sein und Zeit* entdeckt, versucht zwar den Entwurf der eigenen Möglichkeit des Daseins zu fassen, aber dieser ist eben Entwurf und keinesfalls Bestimmung, geschweige denn Selbstbestimmung. Er ist grundiert in der Eigentlichkeit, welche in der Analytik sich aufschließt und das Dasein kommt in seinem Sich-auf-seine-Möglichkeiten-Entwerfen von diesem, seinem Fundament her, das ihm der Struktur nach vollends erschließbar ist.<sup>149</sup> Diese erschlossene Struktur ist aber in sich in dem Sinne unbestimmt, wie es mit Josef König hervorgehoben wurde: Dringt man auf ihren Kern bzw. auf den Kern der Begriffe, die Heidegger verwendet, findet man sie als bloße Konstruktionen. Dass die konkrete Darstellung dieser Konstruktionen ausbleibt, ist nicht zufällig, da Heidegger sich größte Mühe gibt, dieses Problem in der Wahl seiner Ausdrücke, die auf Alltägliches verweisen (Sorge, Angst etc.), zu verschleiern. Direkt ausgesprochen und bearbeitet wird dieses Problem von Derrida, der bekannterweise stark von Heideggers Philosophie beeinflusst wurde, sodass sich bei ihm vielleicht eine Antwort für die Frage nach der Nähe des Entwurfs und

---

148Wo das ganze Gewicht des Bemühens Heideggers liegt und dass diese Gewichtung nicht mit der Verschränkung von Endlichkeit und Unendlichkeit als einander gleichwertige zusammengehen kann, bezeugen Königs kurze Ausführungen: „Und wir sahen, daß dies eben der entscheidende Charakter der Philosophie Heideggers ist. Sie spricht dies ihr Geheimnis offen aus, wenn sie sagt, der Mensch sei *absolut endlich*: denn eben darin wird dem Menschen etwas Absolutes vindiziert. Heidegger könnte es auch so ausdrücken: der Mensch ist *unendlich endlich*“ (König 1994, S.91). Keinesfalls wäre die umgekehrte Formulierung mit Heidegger möglich.

149Heidegger geht es, das betont Misch immer wieder, um das Strukturganze – so ist u.a. die Rede von der „Absicht, die Ganzheit des Strukturganzen ontologisch zu fassen“ (SuZ, S.191).

der Selbstbestimmung finden lässt. An das in der Endlichkeit erschlossene Sein knüpft Derrida in der *Grammatologie* in einer Beschreibung des zentralen Themas, der \*Differenz, an: „Der Tod ist die Bewegung der \*Differenz, insofern diese Bewegung notwendig endlich ist“ (Derrida 1996, S.247).<sup>150</sup> <sup>151</sup> Weiterhin bemerkt er andernorts: „Könnte man die *différance* definieren, so müsste man sagen, daß sie sich der Hegelschen Aufhebung überall, wo sie wirkt, als Grenze, Unterbrechung und Zerstörung entgegenstellt“ (Derrida 1986, S.91).<sup>152</sup> <sup>153</sup> Es gilt hier nicht die Dekonstruktion im Detail zu beschreiben – diese beiden Versatzstücke scheinen wesentliche Merkmale zu benennen, auf deren Grundlage Derrida auch den Begriff des Menschen, um den es der vorliegenden Arbeit ja im Kern geht, einer sehr wertvollen Kritik unterzieht. Der Hinweis, dass Humanismus und Antihumanismus nur Alternativen auf dem Feld der Wissenschaft vom Menschen sind, die auf eine diesen Alternativen zugrunde liegende \*Differenz hin sich richten muss, scheint nicht weit entfernt zu liegen von der Konzeption einer Verschränkung, wie sie im Begriff des Menschen bei Spinoza

---

150Differenz mit einem \* gekennzeichnet bedeutet das aus dem französischen nicht zu übersetzende *différance*, das auf den Zusammenhang von Differenz und Aufschub aufmerksam machen soll.

151Gibt es so etwas wie ein Programm der Dekonstruktion, findet sich dieses am ehesten in der Formulierung, die Derrida in der *Grammatologie* wählt: „Daß das Signifikat ursprünglich und wesensmäßig (und nicht nur für einen endlichen und erschaffenen Geist) Spur ist, daß es sich *immer schon in der Position des Signifikanten* befindet – das ist der scheinbar unschuldige Satz, in dem die Metaphysik des Logos, der Präsenz und des Bewußtseins die Schrift als ihren Tod und ihre Quelle reflektieren muß“ (Derrida 1983, S.129).

152Dass Derrida sein eigenes Werk von Hegel her denkt, kann gerade am Begriff des Menschen deutlich gemacht werden. Exemplarisch, weil im Wortlaut sehr nah beieinander, sei eine Passage aus der Vorrede der *Phänomenologie des Geistes* neben einen Ausschnitt aus dem Aufsatz zum *Diskurs der Wissenschaften vom Menschen* aus *Die Schrift und die Differenz* von Derrida gestellt: „Es ist übrigens nicht schwer zu sehen, daß unsere Zeit eine Zeit der Geburt und des Übergangs zu einer neuen Periode ist. Der Geist hat mit der bisherigen Welt seines Daseins und Vorstellens gebrochen und steht im Begriffe, es in die Vergangenheit hinab zu versenken, und in der Arbeit seiner Umgestaltung. Zwar ist er nie in Ruhe, sondern in immer fortschreitender Bewegung begriffen. Aber wie beim Kinde nach langer stiller Ernährung der erste Atemzug jene Allmählichkeit des nur vermehrenden Fortgangs abbricht – ein qualitativer Sprung – und jetzt das Kind geboren ist, so reift der sich bildende Geist langsam und stille der neuen Gestalt entgegen, löst ein Teilchen des Baues seiner vorhergehenden *Welt* nach dem andern auf, ihr Wanken wird nur durch einzelne Symptome angedeutet; der Leichtsinne wie die Langeweile, die im Bestehenden einreißen, die unbestimmte Ahnung eines Unbekannten sind Vorboten, daß etwas andere im Anzuge ist“ (PdG, S.18). Diese Figur des Ausstehenden und Kommenden, ein im Verborgenen heranwachsendes Kind, dessen Geburt als Ankommen eines noch Unbekannten bevorsteht, erfährt in der derridaischen Philosophie der Differenz und des Aufschubs eine Transformation, die zutiefst dialektisch, dadurch, dass sie das Gegenteil will, ihre Gültigkeit bestätigt. In Bezug auf die beiden großen Alternativen in den Wissenschaften vom Menschen, die humanistische und antihumanistische, schreibt Derrida, es sei nicht notwendig zwischen ihnen zu wählen – vielmehr müsse man die Differenz\*, die den Boden dieses Gegensatzes bereitet, zu denken versuchen. Damit ist ein spezifischer „Typus, sagen wir es noch einmal, historischen Fragens“ bezeichnet, „dessen *Konzeption, Bildung, Austragung und Arbeit* wir heute nur erst abzuschätzen vermögen“ (Derrida 1976a, S.442). Und daran knüpft sich nun die besagte Bemerkung: „Gewiß, ich wähle diese Worte mit Blick auf die Vorgänge des Gebärens; doch ebenfalls mit Blick auf die Vorgänge, die in einer Gesellschaft, von der ich mich nicht ausschließe, den Blick ablenken angesichts des noch nicht Benennbaren, das sich erst ankündigt und dies nur tun kann – so, wie dies jedesmal bei einer Geburt der Fall ist – in der Gestalt der Nicht-Gestalt, in der unförmigen, stummen, embryonalen und schreckenerregenden Form der Monstrosität“ (Derrida 1976a, S.442).

Gregor Moder hat, dieser Hinweis sei hier noch gegeben, die konstitutive Bedeutung des Gegensatzpaars Spinoza-Hegel für die Philosophie der Moderne und Postmoderne herausgearbeitet (vgl.: Moder 2013) – Spinoza als radikaler Denker der Immanenz kennt kein Kommendes, auf das sich hoffen ließe.

153In seiner Arbeit zu Hegel unter dem Titel *Die spekulative Anmerkung* stellt Nancy die Grammatik der Aufhebung in Frage und zeigt dadurch die Unmöglichkeit ihres Erscheinens im Text auf (vgl.: Nancy 2011, S.43). Er steht damit in der Tradition der Dekonstruktion.

und Plessner ausgemacht wurde – eben weil der Humanismus auf eine unendliche, metaphysische Idee des Menschen abzielt und der Antihumanismus auf eine radikale Preisgabe dieser Idee zu Gunsten der Endlichkeit (vgl.: Derrida 1976a, S.441).<sup>154</sup> Nun gehen die beiden obigen Zitate Derridas insofern in eine andere Richtung als die aufgedeckte Verschränkung, als dass in ihnen deutlich wird, dass Derrida in gewisser Weise am ontologischen Unterfangen Heideggers festhält und aus dieser Entscheidung heraus der Logik ein grundsätzliches Misstrauen entgegenbringt; der λόγος (und die ihm entstammende Logik, welcher Ausprägung auch immer) ist Derrida in vielerlei Hinsicht verdächtig, weil er in ihm die Wurzel und treibende Kraft metaphysischen Denkens sieht, auf die auch Misch hinweist. Nur sieht letzterer gleichursprünglich darin, getreu der Etymologie des Begriffs, auch die Rede in einem alltäglichen, weltlichen Sinne gegeben (vgl. Misch 1967, S.51-52). Die Logik hat diesen, vielleicht vergessenen, Bezug zu dem, was Heidegger Endlichkeit nennen mag, an ihrem Ursprung, und die Lebensphilosophie trägt ihm darin Rechnung, dass sie vom Ausdruck her auf die ihn grundierende Bewegung hindrängt und sich darin dieser Bewegung selbst immanent weiß. Wenn Derrida nun mit Heidegger die Endlichkeit forciert, dann begreift er den Tod (nicht das Leben) als die Bewegung, auf die das Denken verwiesen bleibt.<sup>155</sup> Und dieser selbst wiederum, das ist nun das eigentliche Problem, ist nicht das positiv Unergründliche oder Bestimmt-Unbestimmte, sondern das, was man nur definieren könnte, aber eben, resultierend aus der Endlichkeit der Bewegung, nicht kann. Das Problem dabei scheint ein zweifaches zu sein, und zwar zunächst, dass die Endlichkeit heideggerscher Prägung, an die Derrida anschließt, aus der ethisch-idealistischen Haltung der formalistischen Strukturanalyse der Existenzphilosophie entspringt, und dass die \*Differenz, ähnlich dem Existenzbegriff, nicht zur Darstellung gebracht oder eben nicht tatsächlich bestimmt werden kann. Die immanent-rückwendige Bewegung der Analyse, die Heidegger vollzieht und an der die Dekonstruktion in ihrem Kern festhält, ist nicht produktiv, wie Misch es für die Lebensphilosophie einfordert: Sie ist destruktiv in einem absoluten Sinne, in dem sie sich vom vereinsamten Sein zum Tode her versteht und die aufzuzeigende \*Differenz, daher der Konjunktiv in der Frage der Definierbarkeit, geradezu negativ theologisch bestimmt<sup>156</sup> – und beides zusammen genommen ist der ontologische Kern, von dem sich die

---

154Derrida unterzieht Heideggers Konzeption der Nähe des Daseins zu sich selbst einer expliziten Kritik, die im Wesentlichen auf den Nachweis anthropologisch-humanistischer Restbestände abendländischer Metaphysik im Denken Heideggers abzielt (Derrida 1976b). In diesem Kontext steht auch der Term der Eigentlichkeit, den Derrida problematisiert (Derrida 1976b, S.119). Es geht hier nicht darum, diese durchaus sinnvolle Kritik wiederum in Zweifel zu ziehen. Nur verkennt Derrida etwas Grundsätzliches: Das auch die Idee der Endlichkeit, die er der heideggerschen Philosophie entnimmt, aus dem Dunstkreis der abendländischen Metaphysik in der Fixierung der Nähe und Eigentlichkeit gewonnen ist. Vor allem auf diesen Gedanken kommt es in der weiteren Analyse an.

155Die Vorstellung des eigenen Todes ist gleich bedeutend für Derrida mit der Wahrnehmung der Dinge, „wie sie als solche sind [...]“ (Derrida 2000, S.19). D.h. nicht, dass Derrida irgendeine romantische Sehnsucht nach einem Jenseits zu unterstellen wäre – aber der Tod ist für ihn die eine Form von Authentizität im Sinne eines Ereignisses, von dem aus sich die \*Differenz überhaupt erst sinnvoll denken lässt.

156Oliver Marchart gesteht in einer Fußnote in seiner Monographie *Die politische Differenz* zu, dass die Negativität ein

Lebensphilosophie und mit ihr die vorliegende Arbeit in der Forderung der Wahrung des logischen Wesens der Philosophie grundsätzlich unterscheiden. Das explizite Wissen ist in der Dekonstruktion ganz und gar endlich und auf nichts verwiesen, was außerhalb dieser Endlichkeit liegt. Denn das explizite Wissen ist in dieser Ontologie nicht mehr eigentlich explizit, da es nur noch bezogen sein kann auf die undarstellbare \*Differenz, deren Bewegung der Tod ist – in diesem Sinne ist es keine Explikation von irgendetwas, das sich erfragen ließe. D.h. aber auch, dass die immanente Bestimmung, die sich im Sinne der Endlichkeit auf kein Jenseits berufen darf, prinzipiell Undarstellbares, welches als ihr auf merkwürdige Weise äußerliches Sein verstanden werden muss, zum Gegenstand hat, aus dem sie hervorgehen soll – die Dekonstruktion erscheint damit als Radikalisierung der Existenzphilosophie, wie sie hier paraphrasiert wurde, sowohl in Bezug auf die Wichtigkeit des Gedankens der Endlichkeit als auch in Bezug auf die diesem Gedanken innewohnenden Schwierigkeiten. Die Philosophie Derridas ist daher wesentlich in diesem Gestus abgefasst, der bei Heidegger als das „Und dennoch!“ von Misch vorgefunden wird. Dieses „Und dennoch!“ steht im Zeichen der Preisgabe solcher Begriffe, wie der des Menschen, zu Gunsten der \*Differenz als Sein, aus der sie aller erst hervorgehen und in deren Undarstellbarkeit sie zurückfallen.<sup>157</sup> Zwar gibt die Bedeutung des Aufschubs, die Derrida durch die neue Schreibweise des Wortes im Französischen deutlich machen will, der \*Differenz den Anschein eines produktiven Verzichts, aber dieser produktive Verzicht ist durch die Unmöglichkeit seiner Darstellung von Derrida nur allzu gern bis zur vollständigen Sinnentleertheit verklärt. So ist dann u.a. von dem kommenden Gott als einer Erfüllung und Erlösung die Rede, von dem wir Menschen noch keine Vorstellung haben (vgl.: Derrida 2006, S.158). Und hier erscheint nun erneut eine drängende Frage, die eng mit der zuvor in Bezug auf Heidegger gestellten zusammenhängt: Ist die Unbestimmtheit, die in der *Selbstbestimmten Unbestimmtheit* ausgesprochen wird, mit der Undarstellbarkeit der \*Differenz verwandt? Wäre dies zutreffend, würde sich eine Bestimmung des Begriffs des Menschen von hier aus rückwirkend als unmöglich erweisen – darin liegt die Dringlichkeit des

---

Problem in Heideggers und auch noch Derridas Philosophie darstellt, da zwar „der These von der Abwesenheit des Grundes“ nichts „Nihilistisches“ anhaftet“ und die Affirmation des Grundes für beide Philosophen „gerade in seinem Aufschub oder Rückzug“ geschieht (Marchart 2010, S.70), es aber dennoch zutrifft, „dass, obwohl [man] nicht von einfacher Negation oder Negativität sprechen kann, es für Heidegger ein primordiales (wenn auch nicht einfach negatives) *Nichts* gibt, das in dem Chiasmus Grund/ Ab-grund impliziert ist und dem Seyn wie auch dem Ereignis als solchem zugehört“ (Marchart 2010, S.70).

157In dieser Form muss die Kritik Derridas daher in Zweifel gezogen werden, da in ihr unbeschreibbar zu werden droht, dass konkrete Deformationen der Potentialität der Menschen ein selbstbestimmtes Leben führen zu können, Teil einer bestimmten gesellschaftlichen Formation, sowie Produktionsweise sind. Christian Wilhelm hat sich in einer kurzen Rezension zu Sean Sayers *Marx und Entfremdung* darum verdient gemacht, den Begriff der Entfremdung in diesem Zusammenhang auf den Stand der Zeit zu bringen: „Dass Entfremdung zum faschistischen Kernphantasma der Überfremdung oder zur existenzphilosophischen Abstraktion von der Unmöglichkeit einer vollen Authentizität verzerrt werden kann, bekräftigt nur, dass sie ein wohldefiniertes Kennzeichen der warenförmigen Gesellschaft und somit ein anthropologischer und sozialwissenschaftlicher Grundbegriff bleibt [...].“ <http://www.jungewelt.de/m/artikel/304794.misslungeneehrenrettung.html>

Anliegens einer Beantwortung dieser Frage. Es scheint also, als müsste die vorliegende Arbeit im Ausgang vom Lebensphilosophischen Ansatz anhand der spezifischen Merkmale Philosophischer Anthropologie sich konkret von Existenzphilosophie und Dekonstruktion abgrenzen. Zunächst eher noch abstrakt vorgehend formuliert:

Die wichtige Verschiedenheit der Lebensphilosophie von der Fundamentalontologie ist der synergistische Charakter der Analyse, der auf eine immanent-rückwendige und produktive Bewegung abzielt, den die Existenzphilosophie nicht teilt, insofern sie analytisch in der Weise verfährt, dass sie nicht minder immanent bleibt, aber darin, da sie auf die Eigentlichkeit hinarbeitend, destruktiv und formalistisch wirkt. Teilt die Dekonstruktion diesen wesentlichen Gestus, der in der Formel „Und dennoch!“ zusammengefasst wurde, dann ist die *Selbstbestimmte Unbestimmtheit*, die sich auf einige Aspekte der Lebensphilosophie stützt, trotz einer gewissen Nähe nicht vereinbar mit Existenzphilosophie und Dekonstruktion. Eine neue Wendung ist dem Projekt Diltheys und Mischs bereits durch Plessner gegeben, der die Lebensphilosophie auf die Philosophische Anthropologie zuspitzt, die mit der spinozanischen Philosophie, wie erwähnt, die Fokussierung des Begriffs des Menschen teilt. Das synergistische Verfahren diltheyscher Färbung ist der Theorie des Ausdrucks, die Plessner und Spinoza entwickeln, wesentlich. Nur fokussieren, und das scheint die Besonderheit gegenüber der Lebensphilosophie, beide in dieser Theorie die Ermächtigung des Menschen, der sich als sein eigener Ursprung erkennt: „Homo liber de nulla re minus quam de morte cogitat“ (E, S.494).<sup>158</sup> Dieser Ausspruch Spinozas kann in seiner Wichtigkeit für die vorliegende Arbeit kaum unterschätzt werden – die Weisheit des freien Menschen besteht einzig in einer Meditation über das Leben und diese Meditation ist höchster Ausdruck menschlichen Lebens. Der Ursprung des menschlichen Lebens ist, weil er in den Bereich der Verbindlichkeit des eigenen Wissens des Menschen fällt, insofern dieses Wissen wiederum Ausdruck dieses Ursprungs ist, notwendig darstellbar, d.h.: dem bestimmenden Denken zugänglich. Und zugleich, angesichts der Tatsache, dass das bestimmende Denken selbst aus ihm hervorgeht, diesem nur rückwendig und niemals zur Gänze gegeben. Der rätselhafte Sprung von ratio zu scientia intuitiva, die Gleichzeitigkeit von Endlichkeit und Unendlichkeit im utopischen Standort, kennzeichnen diesen unauflösbaren Widerspruch in der Figur der Verschränkung von Endlichkeit und Unendlichkeit im Menschen, der als bestimmende Macht sich aus der Bewegung des Lebens erhebt. Weder die Verabsolutierung der Endlichkeit in der Analytik des jemeinigen Daseins noch die Undarstellbarkeit der \*Differenz als Grund des bestimmenden Denkens werden diesem Sachverhalt gerecht, der

---

158, „Ein freier Mensch denkt an nichts weniger als an den Tod“ (E, S.495). Besteht, diesem Lehrsatz nach, die Weisheit des freien Menschen einzig in einer Meditation über das Leben, markiert die *Ethik* Spinozas den Einsatz eines lebensphilosophischen Diskurses, der, ohne explizit auf Spinoza zurückbezogen zu sein, im 20. Jahrhundert über Dilthey und Misch in Plessner zu sich selbst kommt.

hervorgehend aus dem Bestimmt-Unbestimmten der Lebensphilosophie im Falle des Begriffs des Menschen als *Selbstbestimmte Unbestimmtheit* gefasst werden kann. Nun noch einmal kleinschrittiger: Die Verschränkung von Endlichkeit und Unendlichkeit wurde als Spezifikum des Begriffs des Menschen in der Philosophie Spinozas und Plessners ausgemacht. Es fällt sogleich ins Auge, dass darin eine grundsätzliche Verschiedenheit zur Existenzphilosophie und Fundamentalontologie ausgesprochen ist. Diese Verschiedenheit markiert eine ganz wesentliche Differenz in der Konzeption der *Selbstbestimmten Unbestimmtheit* gegenüber dem sich-auf-seine-Möglichkeiten-Entwerfen Heideggers und auch gegenüber der Undarstellbarkeit der \*Differenz Derridas. Sie ergibt sich aus der Theorie des Ausdrucks, die die Bewegung der Philosophie mit der des Lebens bzw. mit der menschlichen Existenz zusammen denkt. Die Bewegung des Denkens entspringt selbst dieser Existenz. Ihr erster Gegenstand ist der endliche Körper, die lebendige Erscheinung in ihrer phänomenalen Gegebenheit. Dabei ist der Körper nicht in statischer Einheit bestimmbar, sondern in Affektionen oder der Grenzrealisierung gegeben, d.h. in einer bestimmten Weise, und zwar der des Ausdrucks einer hervorbringenden Macht. Die endliche Existenz ist auf das unendliche Vermögen bezogen, durch welches die einzelnen Akte dieser Existenz als Ausdruck verständlich werden. Die Explikation dieses Sachverhalts ist, da sie immanent bleibt, selbst noch Ausdruck dieses Vermögens. Und dadurch, dass die Explikation Ausdruck ist, weil sie eben teil des Geschehens ist, das sich als menschliches Leben begreifen lässt, zwingt sie dazu, um verständlich zu sein, etwas zu Denken, dessen Ausdruck sie ist. Gleichwohl ist das unendliche Vermögen von seinem Ausdruck am endlichen Körper her erschlossen und nicht an sich selbst bestimmbar. Da aber, und darin liegt die Verschiedenheit zur Existenzphilosophie, nicht ein bestimmter Daseinsmodus, eine Existenzweise, und sei es die der Sorge und des Seins zum Tode, die die Endlichkeit nach Heidegger existential aufschließen, verabsolutiert werden kann, weil sich daraus die aufgezeigten Schwierigkeiten der offenen Unbestimmtheit ergeben, erscheint das Vermögen, dessen Ausdruck die körperlichen Akte so wie die Explikation derselben sind, als positiv unbestimmtes, und dann vor dem Hintergrund Philosophischer Anthropologie als wesentliche Unbestimmtheit des Menschen. Heideggers sich-Entwerfen ist, das haben die Ausführungen gezeigt, gegründet auf der Erschlossenheit des Daseins, der im Ganzen durchgeführten Existentialanalyse. Die Jemeinigkeit gewährt in ihrer Verengung des Verfahrens auf das eigene Dasein den Ausblick auf Vollständigkeit, die jedoch auch die Verschleierung einer bloßen Konstruktion der Begriffe nach sich zieht. Der Entwurf dieses Daseins ist darüber hinaus eben auch nur ein absolut vereinzelter und verstanden vor dem Hintergrund der Endlichkeit. Bezogen ist er dementsprechend nicht auf die Unendlichkeit in Form eines unbestimmten Vermögens, sondern auf die eigene Existenz, in der Sein und Zeit kulminieren. Das, was bei Heidegger als

Selbstbestimmung aufscheint, ist nicht grundiert von der Unbestimmtheit dieses Selbst, sondern von der vorherigen Erschlossenheit. In der Theorie des Ausdrucks ist der Prozess des Erschließens selbst noch Ausdruck eines ihn tragenden Vermögens, das er immanent-rückwendig zu bestimmen versucht. Mit der Unbestimmtheit dieses Vermögens stellt sich sogleich die Frage nach seiner Darstellbarkeit und der möglichen Verwandtschaft zur Undarstellbaren \*Differenz.

Plessner erinnert mit Kant an die Verbindlichkeit, die die Gegenstände der Geisteswissenschaften als offene Fragen charakterisieren (vgl.: MuN, S.176-177). Auch Misch zweifelt nicht an der prinzipiellen Beantwortbarkeit solcher Fragen, d.h. an der Bestimmbarkeit des Unbestimmten, von seiner Idee des positiv Unergründlichen stammt Plessners Figur der Unergründlichkeit des Menschen ab. Mit Spinoza teilt sie den Gedanken der Immanenz, die im Wesentlichen bedeutet, die cartesianische Idee, „daß es Sachverhalte gebe, die die menschliche Fassungskraft überschreiten“ (DPP, XIV), für unhaltbar zu erklären. Gott, die Substanz als hervorbringende Macht, ist wesentlich in der dritten Erkenntnisgattung dem Denken des Menschen zugänglich. Aber wie wäre dann die Unbestimmtheit im Kontrast zur Unbestimmbarkeit zu verstehen? Die vollständige Erschlossenheit hat ihre Grenze an der Endlichkeit – und darin rückt sie in die Nähe zur \*Differenz. Es konnte gezeigt werden, dass die Exzentrizität, wie auch die scientia intuitiva nicht die existentiell-körperliche Verfasstheit des Menschen aufheben. Diese bildet den Ansatzpunkt der Theorie des Ausdrucks und dieser Ansatzpunkt muss notwendig als Endlichkeit in den Begriff des Menschen eingehen, wenn Exzentrizität und scientia intuitiva die in diesem Begriff hergestellte Verschränkung bezeichnen. Aber diese Endlichkeit ist erschlossen als aus dem unendlichen Vermögen hervorgehend und in diesem Sinne muss die Bestimmbarkeit des Vermögens als unendlich und hervorbringend gewährleistet sein, um die Endlichkeit und ihre Explikation, die ja rückwendig-immanent ist, in eins zu denken – andernfalls gebe es eine Spaltung der Theorie von der Sphäre der endlichen Existenz: Hier die Existenz und dort die Philosophie, die sie entschlüsselt. Jedoch die Entschlüsselung ist Teil der Existenz, die sich, um nicht auf die Jemeinigkeit zurückgeworfen zu werden, hervorgehend aus einer unendlichen, unbestimmten Substanz begreift und dieses Begreifen noch zurückführt auf diese Substanz. Am Grund des Begriffs des Menschen liegt der Sprung zur Einheit der Endlichkeit und Unendlichkeit, die Einheit per Hiatus oder eben Verschränkung von Endlichkeit und Unendlichkeit. D.h. aber auch, dass die Darstellbarkeit dieses Sprungs zur Verschränkung verbindlichen Charakter hat, weil die Verschränkung dem menschlichen Leben immanent ist und dieses von ihr her begriffen wird. Die Unbestimmtheit ist keine Undarstellbarkeit, sie ist vielmehr die Möglichkeit des Bestimmens der Ausdrücke als Ausdrücke in der unendlichen Mannigfaltigkeit, die das menschliche Dasein hervorbringt und die in keiner Strukturanalyse vollständig zu erschließen wäre – für Spinoza wie Plessner ist ungewiss, was der Mensch noch alles

vermag. Lediglich obliegt ihm die Möglichkeit, sich dieser Ungewissheit als schöpferischer Macht bewusst zu werden. Damit rückt diese Macht aber nicht in das Jenseits und sei es noch als Kommendes – sie ist der gleichen Sphäre immanent, der auch die Endlichkeit angehört: Der Welt des Ausdrucks.

Selbstbestimmung scheint nun eben genau dadurch gekennzeichnet, dass sie aus der Ungewissheit hervorgeht und auf diese zurückweist. Wäre dem Menschen sein Dasein in irgendeiner Weise als Ganzes in allen, ihm möglichen Ausdrucksformen gegeben, dann wäre tatsächliche Selbstbestimmung in dem Sinne unmöglich: Es gebe dann vielmehr ein sich zu bestimmten, schon gegebenen Möglichkeiten irgendwie verhalten. Auch der Entwurf Heideggers besagt nicht mehr als genau dieses sich-auf-seine-Möglichkeiten-Entwerfen. Selbstbestimmung begreift die Ungewissheit menschlichen Vermögens, welches nicht in destruktiver Analyse auf die Eigentlichkeit hin erschlossen wird. Sie setzt am Ausdruck an, der nun nicht der jemeinige, sondern vielmehr der menschliche in einem allgemeineren Sinne ist. Für Spinoza wie Plessner gibt es kein Verständnis der eigenen Existenz, das nicht über Andere vermittelt wäre. Und so ist auch die Selbstbestimmung nicht auf Eigentlichkeit aus, sondern auf den Begriff des Menschen, der diesen von seinem unendlichen Vermögen her denkt, an dem sich die Ungewissheit als eine alle Menschen betreffende zu erkennen gibt – wäre diese, wie es zuvor genannt wurde, übergreifende Einheit nicht möglich, dann würde nicht von einem Begriff im strengen Sinne die Rede sein können. D.h. die Selbstbestimmung ist getragen von dieser Unbestimmtheit dessen, was der Mensch vermag. Darin nun erneuert sich scheinbar eine gewisse Form ontologischer Vorentscheidung, die das Sein des Menschen zwar nicht mehr vom jemeinigen Dasein her erschließt und daher auf bestimmte Strukturen verengt, die aber gleichwohl beim Sein des Menschen als einem unbestimmten Vermögen ihren Ursprung sucht.<sup>159</sup> Die Rekonstruktion der Bewegung von *Ethik* und *Stufen* kehrte aber an unterschiedlichen Stellen das Moment einer Aktivität der Vermittlung hervor. Ihren Gipfel nahm diese Aktivität in dem Sprung, der die übergreifende Einheit, die Unterschied des Unterschieds genannt wurde, sichtbar werden ließ. Dieser Sprung stellte sich dann als die Verschränkung von Endlichkeit und Unendlichkeit ermöglichender heraus, in der sich der Begriff des Menschen ergab. Dieses Springen, dem der Weg der Vermittlung eines Unterschieds vorangeht,

---

<sup>159</sup>Der hier vorgeschlagene Begriff der *Selbstbestimmten Unbestimmtheit* unterscheidet sich in einem wesentlichen Punkt von ihm z.T. sehr nahe liegenden Konzeptionen des Menschen, etwa im Geiste einer negativen Anthropologie. Beispielhaft hierfür schreibt Zenkert: „Nur aufgrund seiner Unbestimmtheit ist der Mensch ein zu ehtischer Verantwortung und politischer Selbstbestimmung fähiges Wesen, aber nur Kraft seiner Selbstbestimmung realisiert er diese Möglichkeiten“ (Zenkert 2009, S.167). Die bereits bei Edinger und Gamm angetroffene Vorentscheidung, Selbstbestimmung auf Unbestimmtheit gründen zu lassen, sodass erstere lediglich die Realisierung der in der letzteren angelegten Möglichkeiten darstellt, geht für Zenkert aus der Anthropologie des Mängelwesens hervor. Die Frage der Gültigkeit dieses Ansatzes offen lassend, denkt die vorliegende Arbeit Selbstbestimmung und Unbestimmtheit des Menschen gleichursprünglich hervorgehend aus einem Begriff des Menschen, in dem Endlichkeit und Unendlichkeit verschränkt sind.



ist nun kein das Sein des Menschen zusammenfassendes – in ihm erschließt sich nicht das Sein des Menschen, sondern der Begriff desselben. D.h.: Ohne den Akt der Selbstbestimmung keine Unbestimmtheit. Letztere ist keine tatsächliche Voraussetzung der ersteren, denn nur wenn der Mensch sich selbst als unbestimmt begreift, ist sein Vermögen und damit seine Unbestimmtheit tatsächlich gegeben. Die theoretische Verengung auf eine Struktur, die sich bestimmter Kategorien bedient etc., führt unweigerlich zu einer anderen Fassung des Menschseins. D.h. aber auch, dass dieses Sein, auch wenn es unbestimmt und nicht verengt gedacht ist, der Selbstbestimmung nicht vorher gehen kann – man müsste sonst davon ausgehen, dass es ein an sich unbestimmtes Sein, ähnlich der \*Differenz, geben muss, dem die Bestimmung dann auf die Schliche kommt, um es, ohne freilich sein an-sich-Sein anzutasten, bloß noch freizulegen. Die Bestimmung ist selbstredend, das wurde betont, immanent-rückwendig, aber sie ist produktiv in einem weiteren Sinne, als es auf den ersten Blick möglicherweise scheint. Sie ist Ausdruck der hervorbringenden Kraft, die anfänglich als Substanz (bei Spinoza) oder Leben (bei Plessner) erscheint, in spezifisch menschlicher Form – Idee der Idee, Erleben des Erlebens. Aber in dieser Form kann sich die Unbestimmtheit des Vermögens erst in ihrer vollständigen Durchdringung ergeben: Wenn der Mensch sich nicht als unbestimmt begreift, d.h., sich selbst als unbestimmt bestimmt, wird er nicht unbestimmt sein. Die Verschränkung von Endlichkeit und Unendlichkeit kommt in der aktiv errungenen Erkenntnis zustande – die scientia intuitiva ist Spinozas Formulierung hierfür, Plessner spricht im Zuge der Existenz davon, dass der Geist dem Menschen die selige Fremde, die gerade Linie der Unendlichkeit aufschließt.

Mit der *Selbstbestimmten Unbestimmtheit* stellt sich die vorliegende Arbeit auch und vor allem gegen dasjenige Denken, das Selbstbestimmung unter dem Aspekt der Verwertung begreift und so das Moment der wesentlichen Unbestimmtheit menschlichen Lebens übergeht; die Kehrseite dieser Tendenz findet sich im Ausruf des postfaktischen Zeitalters, in welchem Unbestimmtheit mit Unbestimmbarkeit verwechselt wird, wodurch die Selbstbestimmung zur Beliebigkeit zusammen schrumpft. Diese je einseitigen Regressionen, wenn man so will: Entfremdungen, gründen in der Trennung von Selbstbestimmung und Unbestimmtheit, die so zu ideologischen Phrasen verkommen. Ihre vorgreifenden Formen hat die spezifische Ideologie, die dieser Trennung zugrunde liegt, in der Existenzphilosophie bzw. Fundamentalontologie Heideggers. Festhaltend am Gedanken der Selbstbestimmung wird mit dieser Arbeit das Moment der wesentlichen Unbestimmtheit des Menschen aufrecht erhalten, um die Selbstbestimmung im vollen Umfang dieses Begriffs auf ihrem Grund zu ermöglichen – aufrecht erhalten werden kann dieses Moment aber nur, wenn der Mensch sich selbst dazu bestimmt. So schreibt Plessner, dem Menschen bedeute sein Menschsein „nicht nur Menschhaftigkeit, sondern auch eine Chance [...], die jeder ergreifen

oder verfehlen kann“ (Plessner 1961b, S.140); im selben Sinne schließt die *Ethik* mit einer zu Beginn schon einmal zitierten Bemerkung über die Glückseligkeit: „Sed omnia praeclara tam difficilia quam rara sunt“ (E, S.594).<sup>160</sup> Spricht man dem Menschen diese Möglichkeit ab, verliert sein Leben seine volle Bedeutung und nie auszuschöpfende Tiefe. Diese Unergründlichkeit ist seit Spinoza Gegenstand der Philosophie, also der ewigen Meditation über die Bedeutung dieser Unergründlichkeit, aus der die tiefe Zuversicht entspringt, dass der Mensch imstande ist, sein Leben frei zu führen. Benjamins Ausspruch, in dessen Zeichen diese Arbeit steht, soll sie nun angesichts des entwickelten Begriffs der *Selbstbestimmten Unbestimmtheit* beschließen:

„Der Messias kommt ja nicht nur als der Erlöser; er kommt als der Überwinder des Antichrist“ (Benjamin 1977, S.253).

---

160,„Aber alles, was vortrefflich ist, ist ebenso schwierig wie selten“ (E, S.595).

## Literaturverzeichnis

### **Schriften Baruch de Spinozas**

Spinoza, Baruch de: Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes. Hrsg.: Wolfgang Bartuschat. Hamburg 2003.

Spinoza, Baruch de: Algebraische Berechnung des Regenbogens. Berechnung von Wahrscheinlichkeiten. Hrsg.: Hans-Christian Lucas und Michael John Petry. Hamburg 1982.

Spinoza, Baruch de: Briefwechsel. Hrsg.: Manfred Walther. Hamburg 1986.

Spinoza, Baruch de: Descartes' Prinzipien der Philosophie in geometrischer Weise dargestellt. Mit einem Anhang, enthaltend Gedanken zur Metaphysik. Hrsg.: Wolfgang Bartuschat. Hamburg 2005.

Spinoza, Baruch de: Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt. Hrsg.: Wolfgang Bartuschat. Hamburg 2015.

Spinoza, Baruch de: Kurzer Traktat über Gott, den Menschen und dessen Glück. Hrsg.: Wolfgang Bartuschat. Hamburg 2014.

Spinoza, Baruch de: Politischer Traktat. Hrsg.: Wolfgang Bartuschat. Hamburg 2010.

Spinoza, Baruch de: Theologisch-politischer Traktat. Hrsg.: Wolfgang Bartuschat. Hamburg 2012.

### **Schriften Helmtuh Plessners**

Plessner, Helmuth: Ausdruck und menschliche Existenz (1957), in: Ausdruck und menschliche Natur. Hrsg.: Günter Dux u.a.. Frankfurt am Main 2003.

Pessner, Helmuth: Der imitatorische Akt (1961a), in: Ausdruck und menschliche Natur. Hrsg.: Günter Dux u.a.. Frankfurt am Main 2003.

Plessner, Helmuth: Die Aufgabe der Philosophischen Anthropologie (1937), in: *Conditio Humana*. Hrsg.: Günter Dux u.a.. Frankfurt am Main 2003.

Plessner, Helmuth: Die Einheit der Sinne. Grundlinien einer Ästhesiologie des Geistes (1923), in: *Anthropologie der Sinne*. Hrsg.: Günter Dux u.a.. Frankfurt am Main 2003.

Plessner, Helmuth: Die Frage nach der *Conditio Humana* (1961b), in: *Conditio Humana*. Hrsg.: Günter Dux u.a.. Frankfurt am Main 2003.

Plessner, Helmuth: Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie (1928). Hrsg.: Günter Dux u.a.. Frankfurt am 2003.

Plessner, Helmuth: *Homo absconditus* (1969a), in: *Conditio Humana*. Hrsg.: Günter Dux u.a.. Frankfurt am Main 2003.

Plessner, Helmuth: Lachen und Weinen. Eine Untersuchung der Grenzen menschlichen Verhaltens (1941), in: *Ausdruck und menschliche Natur*. Hrsg.: Günter Dux u.a.. Frankfurt am Main 2003.

Plessner, Helmuth: Macht und menschliche Natur (1931), in: *Macht und menschliche Natur*. Hrsg.: Günter Dux u.a.. Frankfurt am Main 2003.

Plessner, Helmuth: Mit anderen Augen (1953a), in: *Conditio Humana*. Hrsg.: Günter Dux u.a.. Frankfurt am Main 2003.

Plessner, Helmuth: Phänomenologie. Das Werk Edmund Husserls (1938), in: *Schriften zur Philosophie*. Hrsg.: Günter Dux u.a.. Frankfurt am Main 2003.

Plessner, Helmuth: Selbstentfremdung, ein anthropologisches Theorem? (1969b), in: *Schriften zur Soziologie und Sozialphilosophie*. Hrsg.: Günter Dux u.a.. Frankfurt am Main 2003.

Plessner, Helmuth: Über Menschenverachtung (1953b), in: *Conditio Humana*. Hrsg.: Günter Dux u.a.. Frankfurt am Main 2003.

König, Josef und Helmuth Plessner: Briefwechsel 1923-1933. Mit einem Briefessay von Josef König über Helmuth Plessners „Die Einheit der Sinne“. Hrsg.: Hans Ulrich Lessing und Almut Mutzenbecher. München 1994.

## **Weitere Literatur**

### Monographien

Adorno, Theodor W.: Ästhetische Theorie. Hrsg.: Gretel Adorno und Rolf Tiedemann. Frankfurt am Main 1973.

Adorno, Theodor W.: Negative Dialektik. Frankfurt am Main 2003.

Adorno, Theodor W.: Vorlesung über negative Dialektik. Fragmente zur Vorlesung 1965/66. Hrsg.: Rolf Tiedemann. Frankfurt am Main 2007.

Bartuschat, Wolfgang: Spinozas Theorie des Menschen. Hamburg 1992.

Benjamin, Walter: Illuminationen. Ausgewählte Schriften I. Berlin 1977.

Bielefeld, Heiner: Kampf um Entscheidung. Politischer Existentialismus bei Carl Schmitt, Helmuth Plessner und Karl Jaspers. Würzburg 1994.

Bloch, Ernst: Das Prinzip Hoffnung. Erster Band. Frankfurt am Main 1973.

Cook, Thomas: Spinoza's „Ethics“. A readers guide. London 2007.

Czelinsiki-Uesbeck, Micheal: Der tugendhafte Atheist 2007.

Deleuze, Gilles: Spinoza. Praktische Philosophie. Berlin 1988.

Deleuze, Gilles: Spinoza und das Problem des Ausdrucks in der Philosophie. München 1993.

Deleuze, Gilles und Félix Guattari: Was ist Philosophie? Frankfurt am Main 1996.

Della Rocca, Michael: Spinoza. London 2008.

Dobbs-Weinstein, Idit: Spinoza's critique of Religion and its Heirs. Marx, Benjamin, Adorno. Cambridge 2015.

Derrida, Jacques: As If I were Dead. Als ob ich tot wäre. Wien 2000.

Derrida, Jacques (1976a): Die Schrift und die Differenz. Frankfurt am Main 1976.

Derrida, Jacques: Grammatologie. Frankfurt am Main 1996.

Derrida, Jacques: Positionen. Wien 1986.

Derrida, Jacques (1976b): Randgänge der Philosophie. Frankfurt am Main, Berlin, Wien 1976.

Derrida, Jacques: Schurken. Zwei Essays über die Vernunft. Frankfurt am 2006.

Descartes, René: Abhandlung über die Methode, richtig zu denken und Wahrheit in den Wissenschaften zu suchen. Berlin 2016.

Descartes, René: Die Prinzipien der Philosophie. Hrsg.: Christian Wohlers. Hamburg 2005.

Descartes, René: Meditation über die Grundlagen der Philosophie mit sämtlichen Einwänden und Erwidern. Hamburg 1972.

de Vries, Theun: Baruch de Spinoza. In Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Hamburg 1976.

Dietze, Carola: Nachgeholtes Leben. Helmuth Plessner 1892-1985. Göttingen 2007.

Edinger, Sebastian: Das Politische in der Ontologie der Person. Helmuth Plessners Philosophische Anthropologie im Verhältnis zu den Substanzontologien von Aristoteles und Edith Stein. Berlin/Boston 2017.

Frank, Manfred: Einführung in die frühromantische Ästhetik. Frankfurt am Main 1989.

Hartmann, Nicolai: Das Problem des geistigen Seins. Berlin 1949.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Phänomenologie des Geistes. Frankfurt am Main 1986.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaft I-III. Frankfurt am Main 1986.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Wissenschaft der Logik I-III. Frankfurt am Main 1986.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I-III. Frankfurt am Main 1986.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Frankfurt am Main 1986.

Heidegger, Martin: Der Ursprung des Kunstwerks. Stuttgart 2005.

Heidegger, Martin: Kant und das Problem der Metaphysik. Frankfurt am Main 1991.

Heidegger, Martin: Sein und Zeit. Tübingen 1986.

Husserl, Edmund: Cartesianische Meditationen. Gesammelte Schriften Band 8. Hamburg 1992.

Husserl, Edmund: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Freiburg 2009.

Jonas, Hans: Das Prinzip Leben. Ansätze zu einer philosophischen Biologie. Frankfurt am Main 1997.

Kant, Immanuel: Kritik der Urteilskraft. Frankfurt am Main 1974.

Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft. Frankfurt am Main 1974.

König, Josef: Der Begriff der Intuition. Halle 1926.

König, Josef: Kleine Schriften. Freiburg 1994.

König, Josef: Sein und Denken. Studien im Grenzgebiet von Logik, Ontologie und Sprachphilosophie. Tübingen 1969.

Krüger, Hans-Peter: Philosophische Anthropologie als Lebenspolitik. Deutsch-Jüdische und pragmatische Moderne-Kritik. Berlin 2009.

Küchenhoff, Barbara Handwerker: Spinozas Affektlehre. Kohärenz und Konflikt. Würzburg 2006.

Kutschera, Ulrich: Das Gender-Paradoxon. Mann und Frau als evolvierte Menschentypen. Berlin 2016.

Levinas, Emmanuel: Totalität und Unendlichkeit. Freiburg/ München 2002.

Marchart, Oliver: Die politische Differenz. Frankfurt am Main 2010.

Martens, Helmut: Politische Subjektivierung und neues zivilisatorisches Modell. Plessner, Elias, Arendt, Foucault und Rancière zusammen- und weiterdenken. Münster 2014

Merleau-Ponty, Maurice: Die Natur. München 2000.

Merleau-Ponty, Maurice: Phänomenologie der Wahrnehmung. Berlin 1966.

Misch, Georg: Der Aufbau der Logik auf dem Boden der Philosophie des Lebens: Göttinger Vorlesungen über Logik und Einleitung in die Theorie des Wissens. Freiburg 1994.

Misch, Georg: Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der diltheyschen Richtung mit Heidegger und Husserl. Stuttgart 1967.

Mitscherlich, Olivia: Natur und Geschichte. Helmuth Plessners in sich gebrochene Lebensphilosophie. Berlin 2007.

Moder, Gregor: Hegel und Spinoza. Negativität in der gegenwärtigen Philosophie. Wien 2013.



Negri, Antonio: Die wilde Anomalie. Baruch de Spinozas Entwurf einer freien Gesellschaft. Berlin 1982.

Nida-Rümelin, Julian: Die Optimierungsfalle. Philosophie einer humanen Ökonomie. München 2011.

Nietzsche, Friedrich: Menschliches, Allzumenschliches. Hrsg.: Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München 1999.

Nietzsche, Friedrich: Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne. Stuttgart 2015.

Otto, Detlef: Wendungen der Metapher. Zur Übertragung in poetologischer, rhetorischer und erkenntnistheoretischer Hinsicht bei Aristoteles und Nietzsche. München 1998.

Rohmer, Stascha: Die Idee des Lebens. Zum Begriff der Grenze bei Hegel und Plessner. Freiburg 2016.

Saar, Martin: Die Immanenz der Macht. Politische Theorie nach Spinoza. Frankfurt am Main 2013.

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände. Hrsg.: Thomas Buchheim. Hamburg 2011.

Schopenhauer, Arthur: Die Welt als Wille und Vorstellung I-II. Zürich 1988.

Schrijvers, Michael: Spinozas Affektenlehre. Bern 1989.

Schürmann, Volker: Die Souveränität der Lebensform. Plessners urbane Philosophie der Moderne. Paderborn 2014.

Schürmann, Volker: Heitere Gelassenheit. Grundriß einer parteilichen Skepsis. Magdeburg 2002.

Teigeler, Mareike: Unbehagen als Widerstand. Fluchtlinien der Kontrollgesellschaft bei Helmuth Plessner und Gilles Deleuze. Bielefeld 2011.

Pietrowicz, Stefan: Helmuth Plessner. Genese und System seines philosophisch-anthropologischen Denkens. Freiburg/ München 1992.

Waldenfels, Bernhard: Der Spielraum des Verhaltens, Frankfurt am Main 1980

Wunsch, Matthias: Fragen nach dem Menschen. Philosophische Anthropologie, Daseinsontologie und Kulturphilosophie. Frankfurt am Main 2014.

Yovel, Yirmiyahu: Spinoza. Das Abenteuer der Immanenz. Göttingen 1996.

### Aufsätze

Altenhain, Claudio: Big Data in den Tropen. Über Implementierung „smarten“ Polizierens in São Paulo, Brasilien, in: Kriminologisches Journal 49.Jg. 2/2017. Soziotechnische Perspektiven für die Kriminologie. Hrsg.: Martina Althoff u.a.. Weinheim 2017.

Bartuschat, Wolfgang: Zur Rolle der dritten Erkenntnisart in Spinozas Konzeption der *Ethica*, in: Affektenlehre und amor die intellectualis. Die Rezeption Spinozas im Deutschen Idealismus, in der Frühromantik und in der Gegenwart. Hrsg.: Violetta L Waibel. Hamburg 2012.

Böhler, Arno: Deleuze in Spinoza – Spinoza in Deleuze, in: Affektenlehre und amor die intellectualis. Die Rezeption Spinozas im Deutschen Idealismus, in der Frühromantik und in der Gegenwart. Hrsg.: Violetta L Waibel. Hamburg 2012.

Charles, Huenemann: The Sage meets the Zombie: Spinoza's wise Man and Chalmer's The Conscious Mind , in: in: Studia Spinozana 14. Hrsg: Manfred Walther u.a. 1998 Würzburg.

Delitz, Heike: Helmuth Plessner und Henri Bergson. Das Leben als Subjekt und Objekt des Denkens, in: Zwischen den Kulturen. Plessners “Stufen des Organischen” im zeithistorischen Kontext Hrsg.: Kristian Köchy und Francesca Micheli. Freiburg 2015.

Della Rocca, Michael: Mental Content and Skepticism in Descartes and Spinoza, in: Studia Spinozana 10. Hrsg: Wim N. A. Klever u.a.. Würzburg 1994.

Fischer, Joachim: Biophilosophie als Kern des Theorieprogramms der Philosophischen Anthropologie. Zur Kritik des Wissenschaftlichen Radikalismus, in: Zwischen Anthropologie und Gesellschaftstheorie: Zur Renaissance Helmuth Plessners im Kontext der Modernen Lebenswissenschaften. Hrsg.: Gerhard Gamm u.a.. Bielefeld 2005.

Fischer, Joachim: Exzentrische Positionalität. Plessners Grundkategorie der Philosophischen Anthropologie, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Band 48 Heft 2. Hrsg.: Axel Honneth u.a. Berlin 2000.

Fitzi, Gregor: Zur Überwindung des Widerspruchs zwischen Intimität und 'iron cage'. Plessners Rezeption der Lebensphilosophie Henri Bergsons, in: Expressivität und Stil. Helmuth Plessners Sinnes- und Ausdrucksphilosophie. Hrsg.: Bruno Accarino und Matthias Schloßberger. Berlin 2008.

Gamm, Gerhard ,Die Verbindlichkeit des Unergründlichen'. Zu den normativen Grundlagen der Technologiekritik, in: Zwischen Anthropologie und Gesellschaftstheorie: Zur Renaissance Helmuth Plessners im Kontext der Modernen Lebenswissenschaften. Hrsg.: Gerhard Gamm u.a.. Bielefeld 2005.

Heil, Reinhard: Homo absconditus. Das Subjekt als Projekt und offene Frage, in: Andreas Hetzel (Hrsg.): Negativität und Unbestimmtheit. Beiträge zu einer Philosophie des Nichtwissens. Festschrift für Gerhard Gamm. Bielefeld 2009.

Joisten, Karen: Der Mensch ist „sich weder der Nächste noch der Fernste“? Helmuth Plessner und Martin Heidegger – eine Annäherung, in: Zwischen den Kulturen. Plessners “Stufen des Organischen” im zeithistorischen Kontext Hrsg.: Kristian Köchy und Francesca Micheli. Freiburg 2015.

Kisser, Thomas: Vom Sein der Idee zur Idee des Seins - Die Konzeption der Erkenntnis und der Versuch der Selbstbegründung der Metaphysik bei Spinoza, in: Transformation der Metaphysik in die Moderne : zur Gegenwärtigkeit der theoretischen und praktischen Philosophie Spinozas. Hrsg.: Michael Czelinski. Würzburg 2003.

König, Josef: Das spezifische Können der Philosophie als εἶ λέγειν (1937), in: Vorträge und Aufsätze. Hrsg.: Günther Patzig. Freiburg/München 1978.

Köchy, Kristian: Organismen und Maschinen. Das historische Fallbeispiel der Debatte von Plessner, Driesch und Köhler, in: Georg Toepfer und Francesca Micheli (Hrsg): Organismen. Die Erklärung der Lebendigkeit. Freiburg/München 2016.

König, Josef (1935): Die offene Unbestimmtheit des Heideggerschen Existenzbegriffs, in: Dilthey Jahrbuch Band 7 1990-1991. Hrsg.: Frithjof Rodi. Göttingen 1991.

König, Josef: Über einen neuen ontologischen Beweis des Satzes von der Notwendigkeit allen Geschehens (1948), in: Vorträge und Aufsätze. Hrsg.: Günther Patzig. Freiburg/München 1978.

Kreis, Guido: Politische Ontologie und Politische Theologie, in: Macht der Menge. Über die Aktualität einer Denkfigur Spinozas. Hrsg.: Gunnar Hindrichs. Heidelberg 2006.

Lindemann, Gesa: Der Methodologische Ansatz der reflexiven Anthropologie Plessners, in: Zwischen Anthropologie und Gesellschaftstheorie: Zur Renaissance Helmuth Plessners im Kontext der Modernen Lebenswissenschaften. Hrsg.: Gerhard Gamm u.a.. Bielefeld 2005.

Lindemann, Gesa: Berührung und (In-)Dividualisierung. Vorschlag zur methodisch kontrollierten Weiterentwicklung der Positionalitätstheorie, in: Die Untergründlichkeit der menschlichen Natur. Hrsg.: Olivia Mitscherlich-Schönherr. Berlin 2015.

Mascarenhas, Vijay: Consciousness, representation, thought and extension: An interpretation of monistic parallelism in the philosophy, in: Studia Spinozana 14. Hrsg.: Manfred Walther u.a. 1998 Würzburg.

Nancy, Jean Luc: Hegel. Die spekulative Anmerkung. Die Unruhe des Negativen. Zürich 2011.

Pauen Michael: Vorläufer der Identitätstheorie? Über das Verhältnis Spinozas zu neueren Varianten des Monismus, in: Studia Spinozana 14. Hrsg.: Manfred Walther u.a. 1998 Würzburg.

Quante, Michael: Geschichtsbegriff und Geschichtsphilosophie. Ein analytischer Kommentar (S.28-36), in: Karl Marx/ Friedrich Engels. Die deutsche Ideologie. Hrsg.: Harald Bluhm. Berlin 2010.

Rasini, Vallori: Helmuth Plessner und Viktor von Weizsäcker. Zu den Konvergenzen in ihren Theorien der Lebewesen, in: Zwischen den Kulturen. Plessners "Stufen des Organischen" im zeithistorischen Kontext Hrsg.: Kristian Köchy und Francesca Micheli. Freiburg 2015.

Saar, Martin: Politik der Multitude, in: Macht der Menge. Über die Aktualität einer Denkfigur Spinozas. Hrsg.: Gunnar Hindrichs. Heidelberg 2006.

Schürmann, Volker: Die Natur als Fremdes, in: Zwischen Anthropologie und Gesellschaftstheorie: Zur Renaissance Helmuth Plessners im Kontext der Modernen Lebenswissenschaften. Hrsg.: Gerhard Gamm u.a.. Bielefeld 2005.

Specht, Rainer: Spinozas Umgestaltung der Grundthesen Descartes, in: Spinoza. Hrsg.: Martin Schewe und Achim Engstler. Frankfurt am Main 1990.

Tilliette, Xavier: Schelling als Verfasser des Systemprogramms?, in: Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen. Hrsg.: Manfred Frank und Gerhard Kurz. Frankfurt am Main 1975.

Wiehl, Reiner: Kants Auseinandersetzung mit Spinoza, in: Spinoza und der deutsche Idealismus. Hrsg.: Manfred Walther. Würzburg 1991.

Wunsch, Matthias: „Ziel und Gegenstand“ (Kap1, S.3-37), in: Ottfried Höffe (Hrsg.) Klassiker Auslegen Band 65. Hans-Peter Krüger (Hrsg.): Helmuth Plessner: Die Stufen des Organischen und der Mensch. Berlin/ Boston 2017.

Zenkert, Georg: Mensch ohne Bild. Grenzen der Bestimmung des Unbestimmten, in: Andreas Hetzel (Hrsg.): Negativität und Unbestimmtheit. Beiträge zu einer Philosophie des Nichtwissens. Festschrift für Gerhard Gamm. Bielefeld 2009.

## Internetquellen

<http://www.heidegger-gesellschaft.de/anklaenge/stellungnahme-des-vorsitzenden-der-martin-heidegger-gesellschaft/>

(letzter Zugriff 08.09.2018)

<http://www.jungewelt.de/m/artikel/304794.misslungenehrenrettung.html>

(letzter Zugriff 08.09.2018)

<http://www.badische-zeitung.de/literatur-und-vortraege/architektur-seines-denkens-bleibt-unangetastet--112207088.html>

(letzter Zugriff 08.09.2018)