

ROSTOCKER PHÄNOMENOLOGISCHE
MANUSKRIPTE



11

JOACHIM FISCHER

Universeller Ausdrucksüberschuss
Randbeobachtungen zur philosophischen
Anthropologie der Intersubjektivität

Herausgegeben
von
Michael Großheim

ROSTOCKER PHÄNOMENOLOGISCHE MANUSKRIPTE



Wissenschaftlicher Beirat

Prof. Dr. Clemens Albrecht (Koblenz)

Prof. Dr. Christoph Demmerling (Marburg)

Prof. Dr. Jürgen Hasse (Frankfurt a.M.)

Prof. Dr. Hilge Landweer (Berlin)

Prof. Dr. Helmut Lethen (Wien)

Prof. Dr. Andrzej Przyłębski (Poznan)

Prof. Dr. Hans Jürgen Wendel (Rostock)

Rostocker Phänomenologische Manuskripte (RPM):

Großheim, Michael (Hrsg.):

RPM 11

Universeller Ausdrucksüberschuss.

Randbeobachtungen zur philosophischen Anthropologie der Intersubjektivität / von Joachim Fischer.

Rostock 2011

ISBN: 978-3-86009-111-1

Satz & Layout: Steffen Kammler

Bezugsmöglichkeit:

Prof. Dr. Michael Großheim

Universität Rostock

Institut für Philosophie

18051 Rostock

UNIVERSELLER AUSDRUCKSÜBERSCHUSS
RANDBEOBACHTUNGEN ZUR PHILOSOPHISCHEN
ANTHROPOLOGIE DER INTERSUBJEKTIVITÄT

JOACHIM FISCHER, DRESDEN

1. Einführung

Meine Überlegungen setzen nicht beim Ausdrucksgeschehen innerhalb der zwischenmenschlichen Welt ein, der Sphäre der Inter-subjektivität. Unter dem Titel ‹Universeller Ausdrucksüberschuss› komme ich vielmehr von den Rändern her auf die spezifisch inter-subjektive Ausdrucks-Verstehensrelation zu. Vorausgesetzt wird, dass Ausdrucksphänomene über die genuin zwischenmenschliche Welt hinausreichen, und von diesen überschießenden Ausdrucksphänomenen, im Umweg über sie, beobachte ich, wie sich in ihnen die menschliche Sozialwelt konstituiert. Von den Rändern her meint: von universalen Rändern her, vom Universum oder Kosmos aus auf die spezifisch sozio-kulturelle Ausdruckswelt zukommen, die sich gleichsam als Eigenzone in diesen Ausdrucksuniversen konstituiert.

Dabei komme ich von zwei verschiedenen universellen Ausdruckskosmen zur menschlichen Welt: 1. vom natürlichen Faktum, dass es bereits vor oder neben menschlichen Lebewesen Ausdrucksphänomene im Kosmos gibt – nämlich in der Pflanzen- und Tierwelt, in der Welt des Lebendigen, in der Organismen von sich her bereits auf expressive Erscheinung (voreinander) angelegt sind; und 2. von der Disposition menschlicher Lebewesen her, tendenziell oder primär alles um sich herum, weit über Mitgenossen und über Organismen hinaus, also tendenziell alles im Universum und Kosmos als Ausdrucksphänomen auffassen zu können.

Beide Theoreme sind von Max Scheler und Helmuth Plessner aus entwickelt, von ihnen aus ausgewickelt worden. Insofern gehören sie zum Kernschatz der Philosophischen Anthropologie –

und zwar im Sinne eines Paradigmas verstanden, nicht als philosophische Subdisziplin.¹ Zuerst führe ich das Theorem des Ausdrucksüberschusses vor, das ich auch als das ontologische Theorem kennzeichne: dieses ist in der Linie Scheler-Plessner-Portmann entfaltet worden. Dann biete ich das zweite Theorem des Ausdrucksüberschusses, das ich auch das epistemologische Theorem nenne: es ist in der Linie Scheler-Plessner-Luckmann ausgearbeitet worden. Abschließend skizziere ich, was der doppelte Umweg über diese beiden nicht-menschlichen Ausdrucksphänomene nun aber doch für die Konstitution der spezifisch zwischenmenschlichen Ausdruckswelt bedeutet – erläutert am Beispiel der Ausdruckskommunikation von Architektur.

2. Universeller Ausdrucksüberschuss

2.1 Ontologischer Ausdrucksüberschuss

Das erste Theorem vom universellen Ausdrucksüberschuss über die intersubjektive Zwischenwelt der Menschen hinaus meint: Im Universum, im Kosmos gibt es ontisch bereits neben und vor dem menschlichen Lebewesen Ausdrucksverhältnisse, die tatsächlich über das menschliche Lebewesen hinaus-schießen, über seine Welt hinausreichen. Diese These eines ontologischen Ausdrucksüberschusses ist erstmals prominent von Scheler und Plessner formuliert worden und dann vom Biologen Adolf Portmann in einem wegweisenden Aufsatz ›Die Erscheinung der lebendigen Gestalten im Lichtfelde‹² (in einer Plessner-Festschrift) bis hin zu einer ›Neuen Biologie‹ in seinen Konsequenzen durchdacht worden.³

¹ Zu dieser Unterscheidung: Joachim Fischer: *Philosophische Anthropologie – eine Denksrichtung des 20. Jahrhunderts*, Freiburg 2008, S. 482f.

² Adolf Portmann: «Die Erscheinung der lebendigen Gestalten im Lichtfelde», in: Klaus Ziegler (Hg.): *Wesen und Wirklichkeit des Menschen. Festschrift für Helmuth Plessner*, Göttingen 1957, S. 29-41.

³ Zum Stellenwert einer philosophischen Biologie für die Philosophische Anthropologie auch Marjorie Grene: *Approaches to a Philosophical Biology*, New York/London 1965. Hans Jonas: *The Phenomenon of Life. Toward a Philosophical Biology. Essays*, New York 1966.

Das Theorem selbst taucht in der philosophischen Biologie der Philosophischen Anthropologie auf, also in deren Schlüsseloperation, einen Begriff des Lebens so anzulegen, dass von ihm aus – im Durchgang durch Stufen des Organischen wie Pflanze und Tier – ein unverkürzter Begriff des Menschen als Lebewesen möglich wird.⁴ Die These ist die vom «Urphänomen des Ausdrucks» bereits im Reich des Organischen – wie Scheler formuliert; eine Behauptung, die im Anschluss an Scheler übrigens auch Cassirer übernimmt: «die Erscheinung des Ausdrucks scheint ein echtes Urphänomen des Lebens zu sein.»⁵ «Urphänomen» meint hier, dass sich ein Phänomen von sich selbst her zeigt (ontologisch) – nicht vom Bewusstsein her (epistemologisch). Scheler stützt sich auf die phänomenologische Biologie von Buytendijk, der zur adäquaten Beschreibung von Lebewesen einen «demonstrativen Seinswert des Organischen» postulierte, der neben dem «Funktionswert» des Organischen an seiner Grenzoberfläche selbst zur Erscheinung käme.⁶ Es «findet sich» – so Scheler – «bereits im pflanzlichen Dasein das Urphänomen des Ausdrucks, eine gewisse Physiognomik ihrer Innenzustände, der Zuständlichkeiten des Gefühlsdrangs als dem Innesein ihres Lebens wie matt, kraftvoll, üppig, arm. Der

⁴ Hier liegt die theoriesystematische Differenz zwischen Leibphänomenologie und Philosophischer Anthropologie: die Neue Phänomenologie der Leiblichkeit setzt an beim «eigenleiblichen Spüren» des Menschen, um von dort her alle Phänomene (auch des Lebens) zu erschließen; Philosophische Anthropologie setzt an beim Blick auf den lebendigen Körper, auf den Organismus (im Rahmen einer philosophischen Biologie), um über den Umweg der Stufen des Organischen einen Begriff des Menschen (einschließlich seiner Leiblichkeit) zu erreichen. Vgl. Hermann Schmitz: *Der unerschöpfliche Gegenstand. Grundzüge der Philosophie*, Bonn 1990. Zur Differenz vgl. auch Fischer: *Philosophische Anthropologie*, S. 584f. Zur Unterscheidung (leib-)existenzphilosophischer Ansätze von der Philosophischen Anthropologie vgl. auch Michael Grossheim: «Heidegger und die Philosophische Anthropologie (Max Scheler, Helmuth Plessner, Arnold Gehlen)», in: Dieter Thomä (Hrsg.): *Heidegger-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart/Weimar 2003, S. 333-337.

⁵ Ernst Cassirer: *Metaphysik der symbolischen Formen*, hg. v. J. M. Krois, in: Ders., *Nachgelassene Manuskripte und Texte*, hg. v. J. M. Krois / O. Schwemmer, Bd. 1, Hamburg 1995, S. 37.

⁶ F. J. J. Buytendijk: «Anschauliche Kennzeichen des Organischen», in: Philosophischer Anzeiger, Jg. 2 (1928), H. 4, S. 391-302. Wiederabgedr. in: Ders., *Das Menschliche. Wege zu seinem Verständnis*, Stuttgart 1958, S. 1-13.

Ausdruck ist eben ein Urphänomen des Lebens – keineswegs, wie Darwin meinte, ein Inbegriff atavistischer Zweckhandlungen.»⁷ Es gibt ontologisch gesehen einen Überschuss an Ausdruck über die menschliche Lebenswelt hinaus. Spezifische Dinge im Kosmos, nämlich Lebewesen, haben Ausdruck, weisen von sich aus Ausdrucksqualität auf; das bedeutet: nicht nur menschliche Wesen haben Ausdruck; und es meint nicht: alle Dinge im Kosmos (oder dieser als Ganzer) haben Ausdruck.

Plessner hat in seiner am weitesten ausgearbeiteten philosophischen Biologie diesem Theorem des «Urphänomens des Ausdrucks» bei Organismen die begriffliche Basis gegeben, die dann für die «Neue Biologie» von Adolf Portmann bedeutsam wurde. Der Kern des Buches «Stufen des Organischen und der Mensch» ist eine Theorie des Lebens. Die Möglichkeit von «Jemand» oder der «Person», als Erkenntnissubjekt Distanz zur eigenen Position einzunehmen, wird vorausgesetzt, um nun im Sachfeld der anschaulich-physischen «Wahrnehmungsdinge» methodisch den Blick dem Ding am Objektpol – gegenüber dem Erkenntnissubjekt – zuzuwenden mit der Frage, was Leben als «Etwas», was lebendige Dinge im Vergleich zu anderen Dingen auszeichnet. Plessner unterscheidet lebendige Dinge von unbelebten Dingen durch den Grenzcharakter. Anorganische Dinge – wie z.B. Steine – haben demnach einen «Kontur», einen «Rand», an dem sie anfangen bzw. im Verhältnis zum «Medium» aufhören. Belebte Dinge hingegen sind solche, die ihren «Rand» selbst als «Grenze» haben, über die sie mit einer Umwelt verkehren. Lebendige Dinge haben ein «hauthaftes Verhältnis zu sich», wie es an anderer Stelle heißt. In diesem Fall gehört «die Grenze [...] reell dem Körper an, der damit nicht nur als begrenzter an seinen Konturen den Übergang zum anstoßenden Medium gewährleistet, sondern in seiner Begrenzung vollzieht und dieser Übergang selbst ist.»⁸. Ihre Bestätigung findet diese

⁷ Max Scheler: «Die Stellung des Menschen im Kosmos» (1928), in: Ders.: Späte Schriften, GW 9, S. 7-71.

⁸ Helmuth Plessner: *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie* (1928), 2. Aufl. Berlin 1965, S. 103.

These, «wonach lebendige Dinge grenzrealisierende Körper sind», durch Ableitung der organischen Wesensmerkmale oder Vitalkategorien. «Die Membranbildung [...] markiert das Lebe(wesen) als einzelnes und wirkt doppelsinnig: einschließend-abschirmend gegen die Umgebung und aufschließend-vermittelnd zu ihr.»⁹ Das ist der Hauptgehalt der Theorie des Lebens in den «Stufen des Organischen» von 1928, die Plessner später, in den 1960er Jahren, in ihrer Kompatibilität mit der modernen biologischen Forschung als «glücklichen Griff» bestätigt sieht.¹⁰ Mit der Kategorie der «Grenze» als Spezifikum des lebendigen Dinges unternimmt Plessner innerhalb der Organismustheorie eine Umstellung von der Relation Ganzes-Teil zur Relation System-Umwelt, wobei erstere Differenz nun mit Bezug auf die «Grenzrealisierung» eines Systems in seiner Umwelt als Ausdifferenzierung einbezogen wird. Diese grundbegriffliche Umstellung ist motiviert durch die Umweltlehre von Jakob von Uexküll, die eine «Entsprechung» von spezifischem Organismus und spezifischer Umwelt als «Funktionskreislauf» beobachtbar macht. Plessner spricht – im bündigen Altersstil – in den 1970er Jahren hinsichtlich der Theorie des Lebens vom «ganz neuen Ansatz, den ich im Verhältnis eines physischen Körpers zu seiner Begrenzung fand. Hier gibt es zwei Möglichkeiten: dem Körper ist seine Begrenzung äußerlich. Er hört da auf, wo das umrundende Medium beginnt. Solche Körper nennen wir anorganisch. Oder aber die Begrenzung gehört zum Körper, z.B. durch eine Membran in sich. Solche Körper heißen organisch. Sie sind in sich, auch wenn sie äußerlich begrenzt sein mögen. Sie haben *Positionalität*.»¹¹

Grenzrealisierende Dinge werden also von Plessner als «positional» gekennzeichnet. Im Begriff «Positionalität» bzw. «Gesetztheit» zieht Plessner kategorial empiristische Motive (Raum-Zeit-Fixierung der Position des Dinges) und lebensphilosophische Mo-

⁹ Helmuth Plessner: «Ein Newton des Grashalm» (1964), in: Ders., *Gesammelte Schriften in 10 Bänden* (in den folgenden Fußnoten: GS + Bd.), hg. v. Günter Dux, Odo Maquard, Elisabeth Ströcker, Bd. I – X, Frankfurt a.M. 1980-1985; Bd. VIII, S. 247-266, S. 257.

¹⁰ Ebd.

¹¹ Helmuth Plessner: «Selbstdarstellung», GS X, S. 325.

tive (den Schellingschen Es-Charakter des Lebens, die naturhafte Gesetztheit vor jeder Setzungsleistung des Ichs) zusammen, um nun eine kategoriale Basis zu haben, die Niveaus des Organischen in einer Stufenlogik des Lebendigen zu rekonstruieren. Plessner spricht also nicht bloß von der «Position» des lebendigen Dinges, sondern seiner «Positionalität». Man darf in der ganzen Plessnerschen Kategorienbildung niemals diesen eingebauten passivischen Grundzug dieser Basiskategorie aus dem Blick verlieren. Damit wird die bioevolutionäre Einsicht in die Gesetztheit, Geworfenheit, Getragenheit des Organischen in die Kategorie mit eingeholt, die Einsicht in den Es-Charakter des Lebens, auch des menschlichen Lebens, die jeder Konstruktion, jeder Ich-Konstruktion, auch jeder Wir-Konstruktion, vorausgeht. Gleichwohl ist – anders als der Stein – das «grenzrealisierende Ding» ein Etwas, das in eine aktive Leistung der «Grenzrealisierung» im Verhältnis zu seinem Umfeld gesetzt ist. Jedes Leben ist als Positionalität korrelativ in ein Positionsumfeld gesetzt, dessen Lebenskreisläufe nunmehr als System-Umwelt-Korrelation rekonstruierbar sind. Im Kontrast zur «offenen Positionalität» der Pflanzen sind Tiere positional gefaltet oder «geschlossene Positionalitäten». «Zentrische Positionalitäten» sind dann im Rahmen «geschlossener Positionalitäten» solche Lebewesen, die sensorisch und motorisch über ein Zentralnervensystem koordiniert aus ihrer Lebensmitte heraus in eine spezifische Umwelt hinein und zur Lebensmitte zurück agieren.

Die Konsequenzkraft von Plessners Bestimmung des Lebens als «grenzrealisierendes Ding» für die Biowissenschaft und deren Begriff des Lebens lässt sich am besten erkennen, wenn man ihre Entfaltung bei den Biologen Buytendijk und Adolf Portmann verfolgt (beide gehören theoriegeschichtlich zur Autorengruppe der Philosophischen Anthropologie¹²). Adolf Portmann hat Plessners Charakterisierung des Organischen durch seine «Grenze» (die bereits in Buytendijks Aufsatz von 1928 über die «Anschaulichen Kennzeichen des Organischen» angesprochen war) später als «Neue Wege

¹² Vgl. Fischer: *Philosophische Anthropologie*, S. 361f.

in der Biologie»¹³ ausgebaut, einer Biologie, die das Phänomen des Lebens vom Menschen aus so in den Blick nimmt, dass das Leben in seiner Phänomenalität ohne Reduktion, aber auch ohne Einbettung in eine spekulative Naturphilosophie verstehbar wird. Ergänzt durch eigene empirische Beobachtungen der «Erscheinung der lebendigen Gestalten im Lichtfelde» hält er fest, dass Positionalitäten bzw. «grenzrealisierende Dinge» *nicht* allein durch Selbsterhaltung ihrer je verkörperten Positionsgrenze im Positionsfeld charakterisiert sind, sich auch *nicht* in Arterhaltung (oder Generhaltung als reproduktive Weitergabe der körperlichen Kerninformationen über ihre Positionalitätsgrenze hinaus) erschöpfen.

Vielmehr weisen grenzrealisierende Dinge mit der «Filterfunktion semipermeabler Membranen»¹⁴ zugleich ein gegenüber nicht-belebten Dingen eigentümliches Moment genuiner «Selbstdarstellung» an ihrer Grenze auf, an der Grenzfläche (Haut, Fell, Federn, schließlich in der Visage und Physiognomie etc.) – wegen des grundsätzlichen Grenzcharakters des Organischen. Bei lebendigen Dingen verdeckt die opake Hülle, also die Erscheinungsoberfläche des lebendigen Dinges, mit ihrer tendenziell symmetrischen Struktur – so Portmann – den (meist asymmetrischen) Aufbau des Inneren, das bloß funktional differenzierte «Eingeweideknäuel»; die Grenzfläche differenziert also erscheinungsmäßig eine äußere Oberfläche gegenüber dem Innenraum. Natürlich sind auch Organe (so wie auch alle anorganischen Dinge) Phänomene, Erscheinungen, aber sie sind nicht auf Sichtbarkeit angelegt. Von diesen «uneigentlichen Erscheinungen» unterscheidet Portmann die «eigentlichen Erscheinungen» der Grenzoberfläche lebendiger Körper, die ihrer Musterung und Faserung nach auf prinzipielle Sichtbarkeit angelegt sind (auch dann, wenn niemand sie sieht wie bei farbenfrohen Fischen der Tiefsee). Oberflächlichkeit der Grenzfläche des Körpers ist somit von Natur aus das Verwirklichungsfeld für die damit möglich gewordene äußerliche Darstellung, und das ist Manifestation

¹³ Adolf Portmann: *Neue Wege der Biologie*, München 1961.

¹⁴ Plessner: «Newton des Grashalms», S. 258.

und Verbergung von ›Innerlichkeit‹ eines Dinges – «Innerlichkeit» oder «Interiorität» als neutrale Kategorie, die etwas anderes ist als das «Innere» der «Außenseite» eines Wahrnehmungsdinges.

Von Plessners und Portmanns philosophischer Biologie aus lässt sich nun diese grundsätzliche Expressivität des Lebens, der «Eigenwert der Erscheinung» an der Grenzfläche jedes einzelnen «grenzrealisierenden Dinges» konsequent beobachten. Die konstitutionelle Überschüssigkeit der Erscheinungsgestalt in der zunächst «unadressierten Erscheinung» ist die Bedingung der Möglichkeit für die genuine Sozialität des Lebendigen in der wechselseitigen Sichtbarkeit der Grenzflächen, bereits auf subhumaner Ebene. Als «adressierte Erscheinung» gewinnt die Grenzfläche dann spezifische und zugleich typische Ausdrucksfunktionen von Gestimmtheiten und Bereitschaften, die für die Abgestimmtheiten der Positionalitäten in ihren konfligierenden oder kooperierenden Verhaltensweisen unverzichtbar sind. Spätestens hier (wenn nicht schon früher auf der Ebene der Zellen) wird Leben nicht nur biosemiotisch und insofern fundierend für jede Kulturwissenschaft, sondern der genuine Erscheinungscharakter des Organischen impliziert eine (subhumane) Soziologie des Lebens, die nicht deckungsgleich mit der «Soziobiologie» ist. Die von der Philosophischen Anthropologie her ausdifferenzierte Biologie bietet also bei Portmann ein Korrektiv der biologischen Funktionstheorie, die die Oberflächensmuster entweder auf Nebeneffekte physiologischer Mechanismen oder auf genuin soziobiologische Effekte (bloß funktional für die Koordination der genetischen Reproduktion) zurückführt. Herausgearbeitet wird demgegenüber der biologische Eigenwert der Oberfläche des Organischen. Der philosophisch-anthropologischen Theorie des Organischen gilt dessen Oberfläche nicht als bloßes Epiphänomen (eines eigentlichen Kerns), sondern als das Auftauchen der Eigenwertigkeit von Phänomenalität überhaupt, von genuiner Erscheinungshaftigkeit oder Expressivität in der Welt, notwendig verknüpft mit der «Grenzbestimmtheit» des lebendigen Körperdings.

Diese von vornherein auf Sichtbarkeit (und im akustischen Sinneskreis auf Vernehmbarkeit, im taktilen Sinneskreis auf Tast- und Fühlbarkeit) angelegte, gleichsam semi-öffentliche Disposition der lebendigen Körper war es, was Hannah Arendt an Portmanns Theorie des Lebens so fasziniert hat: «Könnte es nicht so sein, dass nicht die Erscheinungen für den Lebensprozess da sind, sondern vielmehr dieser für die Erscheinungen? [...] Was sehen kann, möchte gesehen werden; was hören kann, möchte gehört werden; was berühren kann, möchte sich berühren lassen. Es ist gerade so, als hätte alles, was lebt – neben der Tatsache, dass seine Oberfläche zum Erscheinen da ist, dass sie gesehen werden und anderen erscheinen soll –, einen Drang, zu erscheinen, sich in die Welt der Erscheinungen einzufügen, indem es – nicht sein ›inneres Selbst‹, sondern – sich als Individuum zeigt und darstellt.»¹⁵

Beim Theorem vom über die menschliche Welt hinaus-schießenden Ausdrucksphänomen handelt es sich nicht um eine spekulative Naturphilosophie im Sinne von: etwas an Sein käme durch die lebendigen Dinge an ihren vermittelnden Oberflächen zum Ausdruck, der Kosmos selbst bringe sich zum Ausdruck. Es ist vielmehr eine philosophisch-anthropologische Theorie des Lebens: Es gibt im Kosmos Ausdrucksverhältnisse vor und neben den menschlichen Lebewesen. Selbst wenn kein menschliches Lebewesen mehr da wäre, würden immer noch Lebewesen ausdruckschaft voreinander erscheinen, es würde immer noch faktisch Ausdrucksverhältnisse im Kosmos geben.

Mit dieser philosophischen Biologie der lebendigen Erscheinung, der Phänomenalität des Organischen selbst ist nun die Basis gegeben, die menschliche Ausdruckswelt als Novum innerhalb dieses in der Natur vorausgesetzten und parallel weiterlaufenden Ausdrucksgeschehens zu rekonstruieren. «Exzentrisch positioniert» sind diese Lebewesen zur «natürlichen Künstlichkeit» und «vermittelten Unmittelbarkeit» ihrer Lebensführung genötigt und

¹⁵ Hannah Arendt: *Vom Leben des Geistes*, Bd. 1: *Das Denken*, München/Zürich 1979, S. 37f.

begabt. Sie müssen sich zu *ihrer* Erscheinungsfläche, zu ihrer vermittelnden Oberfläche verhalten, sich in der Ausdrucksgrenzfläche zu einer Figur, zu einer Rolle, zu einer Maske gestalten, um sich hinter ihr zu verbergen, um die eigene Unergründlichkeit durch sie hindurch zur Darstellung zu bringen. «Zur Figur gehört das Kleid, der Schmuck, die Insignien der Macht und Würde [...]. «Die Philosophie der Kleider ist die Philosophie des Menschen. Im Kleid steckt die ganze Anthropologie» – zitiert Plessner den niederländischen Philosophen G. van der Leeuw.¹⁶ Dadurch kommt es zur spezifisch menschlichen Intersubjektivität, in der der künstlich vermittelte Ausdruck immer mehr zu verstehen gibt, als beabsichtigt, und in der Vermitteltheit immer zugleich weniger manifestiert, als unmittelbar intendiert.

2.2 Epistemologischer Ausdrucksüberschuss

Die zweite These vom Ausdrucksüberschuss ist anders gebaut. Die These eines epistemologischen Ausdrucksüberschusses ist – bereits mit Vorläufern wie Wilhelm Wundt – ebenfalls erstmals prominent von Scheler und Plessner formuliert worden und dann vom Soziologen Thomas Luckmann in einem wegweisenden Aufsatz zu den «Grenzen der Sozialwelt»¹⁷ in ihren Konsequenzen durchdacht worden. Demnach sind Menschen – exzentrisch positionierte Lebewesen – zunächst und zumeist dazu disponiert, nicht nur andere Menschen – andere Subjekte – und andere Lebewesen für expressiv zu halten, sondern darüber hinaus alle Gegenstände, Landschaften, Atmosphären überhaupt: d.h. sie in einer «personifizierende Apperzeption»¹⁸ als Wesen wie Du und Ich aufzufassen, an die

¹⁶ Helmuth Plessner: «Zur Anthropologie des Schauspielers» (1948), GS VII, S. 413. Plessner zitiert aus Gerald van de Leeuw: *Der Mensch und die Religion*, Basel 1941, S. 23.

¹⁷ Thomas Luckmann: «Über die Grenzen der Sozialwelt», in: Ders., *Lebenswelt, Identität und Gesellschaft. Schriften zur Wissens- und Protosozialogie*, hg. v. Jochen Dreher, Konstanz 2007, S. 62-90.

¹⁸ Wilhelm Wundt: *Grundriß der Psychologie*, Leipzig 1896, S. 355.

man sich richten kann, sprechend, sie «anplappernd» (wie Gehlen diese universelle Kommunikation nennt)¹⁹ in der Erwartung, eine verstehbare Antwort zu erhalten. Diese Disposition zur universellen Ausdrucksüberschüssigkeit der menschlichen Wahrnehmung ist auch als intuitive Beseelung oder Einseelung der Objekte, als universelle Einfühlung oder Empathie behandelt worden. «Primär» – so Scheler – «ist alles Gegebene überhaupt Ausdruck.»²⁰ Diese genuine Expressivitätsanmutung aller in der Wahrnehmung gegebenen Phänomene gilt sowohl ontogenetisch wie phylogenetisch. «Man darf weder dem Kind, noch darf man dem Primitiven das Weltbild der Erwachsenen und Zivilisierten unter- und einlegen, um dann reale Prozesse anzunehmen, die dieses Weltbild zu dem des Kindes und des Primitiven erst umgestalten.»²¹ Plessner formuliert die These von der epistemologischen Ausdrucksüberschüssigkeit so: «Nichts widerlegt schon innerhalb der einfachen Lebenserfahrung die berühmten Theorien des Analogieschlusses und der Einfühlung, nach denen angeblich der Mensch auf die Idee einer Mitwelt verfällt und schließlich zur Gewissheit der Wirklichkeit anderer Iche gebracht wird, stärker als die in Individual- oder Kollektiventwicklung überall zu beobachtende Tatsache einer ursprünglichen Tendenz zur Anthropomorphisierung und Personifizierung. In der Umwelt des Kindes nehmen auch die toten Dinge den Charakter persönlicher Lebendigkeit an. Das Weltbild des Primitiven [...] zeigt ähnliche Züge.»²² Wenn nun sowohl Subjekte wie Soziokulturen von diesem Potential überschießender Ausdruckswahrnehmung durchzogen sind, dann bilden sich konkrete Intersubjektivitäten wie Sozialitäten überhaupt erst im

¹⁹ Arnold Gehlen: *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, 2. Aufl. Bonn 1950.

²⁰ Max Scheler: *Wesen und Formen der Sympathie* (1913/1916), 5. Aufl. Frankfurt a.M. 1948, S. 257. Zu Schelers Intersubjektivitätstheorie im engeren Sinn vgl. Matthias Schloßberger: *Die Erfahrung des Anderen. Gefühle im menschlichen Miteinander*, Berlin 2005, S. 141-208.

²¹ Scheler: *Sympathie*, S. 257.

²² Helmuth Plessner: *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie* (1928), 2. Aufl. Berlin 1965, S. 301.

Verfahren der Einengung, der Beschränkung, der Limitation dieses Ausdrucksüberschusses: «Bei der Annahme der Existenz anderer Iche handelt es sich nicht um Übertragung der eigenen Daseinsweise, in der ein Mensch für sich selbst lebt, auf andere im körperhaft gegenwärtige Dinge, also um die Ausdehnung des personalen Seinskreises, sondern um die Einengung und Beschränkung dieses ursprünglich eben gerade nicht lokalisierten und seiner Lokalisierung Widerstände entgegengesetzten Seinskreises auf die ›Menschen‹. Das Verfahren der Beschränkung, wie es sich in der Deutung lebhaft erscheinender fremder Lebenszentren abspielt, muss streng getrennt werden von der Voraussetzung, dass fremde Personen möglich sind, dass es eine personale Welt überhaupt gibt.»²³ Und Scheler fasst diese Limitierung des ursprünglichen epistemologischen Ausdrucksüberschusses so: «[D]as, was wir Entwicklung durch Lernen nennen, ist nicht eine nachträgliche Hinzufügung von psychischen Komponenten zu einer vorher schon gegebenen ›toten‹ dinglich gegliederten Körperwelt, sondern eine fortgesetzte Enttäuschung darüber, dass sich nur einige sinnliche Erscheinungen als Darstellungsfunktionen von Ausdruck bewähren, anderen nicht. ›Lernen‹ ist in diesem Sinne zunehmende Entseelung, nicht aber Beseelung.»²⁴

Aus dieser philosophisch-anthropologischen These von der «ontogenetischen und phylogenetischen Priorität eines belebten Universums» hat Thomas Luckmann kulturanthropologische und soziologische Konsequenzen für die Theorie der Gesellschaft gezogen.²⁵ Wenn zunächst alle Phänomene nach Analogie des eigenen Leibes als Ausdrucksphänomene erscheinen, dann konstituieren sich Gesellschaften überhaupt erst durch eine Grenzziehung innerhalb der «universalen Projektion», des ursprünglichen Ausdrucksüberschusses, einer Grenzziehung, in der sich bestimmt, was als Ausdrucks-Verstehens-Zusammenhang gelten kann und was nicht. Es gibt prinzipiell flexible «Grenzen der Sozialwelt», Grenzen der

²³ Ebd., S. 307.

²⁴ Scheler: *Sympathie*, S. 257.

²⁵ Luckmann: «Grenzen», S. 75.

Einbeziehung von nicht-menschlichen Phänomenen in die Sozialwelt oder umgekehrt die Ausschließung von menschlicher Phänomenalität aus der Sozialwelt. Dabei balancieren Gesellschaften zwischen der institutionell möglichen Verfestigung des universalen Ausdrucksüberschusses *und* seiner Beschränkung auf Grund von Erfahrung. «[D]ie ‹universale Projektion› [...] kann sich durch kommunikative Vorgänge in ein objektives, soziales Klassifikationssystem umwandeln und in sozialen Institutionen verfestigt werden. Eine so geartete Weltanschauung definiert alle Beziehungen zwischen einem Individuum und der Umwelt als sozial bedeutsam und all seine Handlungen als moralisch relevant. Die Sozialwelt ist [dann] nicht ein Teilbereich der Lebenswelt, sondern fällt mit ihr zusammen.»²⁶ Andererseits bleibt die Möglichkeit, dass sich subjektive Ergebnisse der ‹universalen Projektion› nicht in einen institutionellen Zusammenhang fügen bzw. die Glaubwürdigkeit solcher Weltanschauungen fraglich wird: «[D]ann kann sich ein möglicherweise bedeutsamer Unterschied zwischen Dingen, auf die die Bedeutung ‹Leib› übertragen wurde, aufdrängen. Einige dieser Dinge haben einen veränderlichen Ausdruck, andere nicht. Z. B. wird ein Stein zunächst als Teil eines intersubjektiven Handlungszusammenhanges erfahren. Ich stolpere über einen Stein: Der Stein verletzt meine Zehen. Die Außenseite des Steins wird als Verkörperung einer *durée* erfahren. Aber zusätzlich – als Folge spezifischer apperzeptiver Bedeutungsübertragungen, die in ‹universalen Projektion› gründen – kann eine besondere Ansicht der Außenseite als Ausdruck eines besonderen inneren Zustandes des Steins aufgefasst werden, nämlich Zorn oder Ähnliches. Wenn ich den Stein nach einiger Zeit erneut betrachte, bemerke ich jedoch, dass sich sein Ausdruck nicht verändert hat. Vergleiche ich nun den Stein mit anderen Körpern aus meiner Erfahrung [...], bin ich durch den gleich bleibenden Ausdruck verblüfft. Viele Körper der Lebenswelt verändern ihren Ausdruck und diese Änderungen bieten sich meiner Erfahrung als Anzeichen einer Umwandlung des

²⁶ Ebd., S. 78.

«Inneren» dieser Körper dar. Bei dem Stein kann ich keine derartigen Umwandlungen an einer vergleichbaren, äußeren Veränderung ablesen.»²⁷ Lebensweltliche Dinge, die eine solche «unbewegliche Physiognomie» aufweisen, für die erwartungsvolle Erfahrung durch «Ausdrucksstarre» gezeichnet sind, tendieren dazu, in der Weltsicht der universellen Projektion «ent-gesellschaftet» zu werden – «es sei denn, besonderen gesellschaftlichen, durch Institutionen abgesicherten Auslegungen gelingt es, die unbewegliche Physiognomie bestimmter lebensweltlicher Objekte wegzudeuten.»²⁸

3. Konsequenz

Es gibt ein doppeltes Ausdruckssurplus im Kosmos. Menschliche Lebewesen stammen evolutionär – ontologisch gesehen – aus vor ihnen entfaltenen Ausdrucksverhältnissen (des Organischen) im Kosmos, die in ihnen gebrochen (durch natürliche Künstlichkeit, vermittelte Unmittelbarkeit) sich fortsetzen – in der Repräsentation, der Rolle, dem Kleid, der Maske; und in diesen menschlichen Lebewesen ist zugleich epistemologisch eine universelle Ausdrucksprojektion aktiviert, die über die Intersubjektivität unter ihresgleichen hinauschießt. Menschliche Gesellschaften kennen also nicht von vornherein klar umrissene Ausdrucks-Verstehens-Verhältnisse, sondern konstituieren sich je erst durch die Festlegung sozialer Grenzen: Was oder wer dazugehört, was oder wer draußen bleibt. Man muss «das Soziale von seinen Grenzen her denken».²⁹ Das ist bezogen auf das Phänomen des «Menschen» selbst eine Dauerherausforderung – bei der Abtreibung von Neuankömmlingen, beim Absterbenlassen von Hirntoten: Wer im Ausdrucks-Verstehens-Kreis gehalten oder dazugenommen wird.³⁰ Das ist aber auch die Entscheidung, inwiefern subhumane Lebewesen in ihrer Expressivität

²⁷ Ebd., S. 80.

²⁸ Ebd., S. 80.

²⁹ Gesa Lindemann: *Das Soziale von seinen Grenzen her denken*, Weilerswist 2009.

³⁰ Vgl. die Studien von Lindemann: *Von den Grenzen des Sozialen her denken*.

in den Kreis des Verständlichen mit aufgehoben werden, Zurechenbarkeit zugemutet, zumindest Fürsorge und Schmerzvermeidung (Tierethik) zugestanden wird bis hin zu zugesprochenen passiven Personenrechten für nicht-menschliche Primaten (Singer-Debatte). Andererseits operieren Gesellschaften ständig entlang der Limitation des epistemologischen Ausdrucksüberschusses; sie lassen Enttäuschung universaler Ausdrucksprojektionen zu, Entzauberungsprozesse und differenzieren andererseits Sinnprovinzen aus, in denen zugelassene Ausdrucksüberschüssigkeit kultiviert wird (Religion, Mythologie, Poesie: «Es winkt zu Fühlung fast aus allen Dingen» (Rilke)) – in denen eben nicht nur Bäume, sondern auch Steine und Wolken, Artefakte und Häuser expressiven Charakter annehmen können.

Welche Forschung ermöglicht die These von der doppelten Ausdrucksüberschüssigkeit der menschlichen Lebenswelt? Ich möchte das abschließend am kommunikativen Erscheinungscharakter der Architektur demonstrieren. Der architektursoziologische Gedanke ist: Alle Baukörper (in einer Siedlung, in einer Stadt) funktionieren als Ausdruckskörper, sie liegen sich entlang ihrer Baukörpergrenzen als Expressivitätsofferten einander gegenüber.³¹ Die expressive Eigenlogik der Architektur zu ermitteln heißt, auf das spezifische «Wie» der kulturellen Welt- und Selbsterschließung im Bauwerk Acht geben – noch vor der Frage des Zweckes, der Funktion. Charakteristisch ist dann für die Architektur als kulturelles Medium die Umschließung eines Raumes, die Grenzziehung zwischen Innen- und Außenraum durch Wand, Decke, Boden, in die zugleich Schließungsöffnungen eingefügt sind. Das liegt an der ontologischen Ausdrucksüberschüssigkeit der menschlichen Lebenswelt: Exzentrisch positionierte Lebewesen, die die vor und neben ihnen laufende Expressivität jeder Positionalität künstlich fortsetzen, müssen Ar-

³¹ Heike Delitz: «Expressiver Außenhalt. Die ›Architektur der Gesellschaft‹ aus der Perspektive der Philosophischen Anthropologie», in: Joachim Fischer/Heike Delitz (Hg.): *Die Architektur der Gesellschaft. Theorien für die Architektursoziologie*, Bielefeld 2009, 163–194. – Joachim Fischer: «Architektur als «schweres» Kommunikationsmedium der Gesellschaft», in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* (Themenheft: Architektur der Gesellschaft), 25/2009, S. 7–10.

chitektur haben. Architektur als kulturelles Medium ist die Setzung und Erfahrung semipermeabler künstlicher «Baukörpergrenzen» – wie ich sie zu nennen vorschlage –, gleichsam die Erfahrung einer dritten Haut, nach der Körperhaut und der Kleidung. Diese phänomenale Eigenlogik der Architektur ist keine neue Entdeckung, man muss sie nur erneut zur Geltung bringen, um durch sie die Sozialdimension der Architektur zu erreichen. Bekannt ist die Architekturtheorie Gottfried Sempers, der – in seiner Kleider- und Maskentheorie des Bauens – die Wände aus dem Gewand, dem gewundenen Flechtwerk hergeleitet hat, aus dem diese künstlichen Grenzen des Baukörpers hergestellt werden.³² Architektur als die kulturelle Eigenlogik der Baukörpergrenze, welche menschliche Lebewesen halbdurchlässig umschließt, ist unmittelbar mit der ontogenetischen, aber auch der phylogenetischen Menschwerdung verknüpft – gleich ob es sich um Zeltarchitektur oder um Glasarchitektur oder um eine Raumstation handelt. In dieser Medienlogik der Architektur wird auf spezifische Weise Welt und Selbst angeordnet, und an diese Funktionsweise schließen sich immer schon Funktionen (sog. Bauaufgaben) an. In den Baukörpergrenzen sichert das menschliche Lebewesen die Gefährdetheit und Gleichgewichtslosigkeit seiner körperlichen Existenz (Temperatur-, Witterungsschutz) und reguliert zugleich durch diese artifiziellen Grenzen sein Erscheinen in der Welt – wie umgekehrt das Erscheinen der Welt in seinem künstlichen Bezirk. Als Baukörpergrenze ist Architektur notwendig die Kopplung von Funktion und Ausdruck, wie bereits Kleid und Haut.³³

Hat man die Architektur als «Baukörpergrenze» bestimmt, hält man den Schlüssel zur intersubjektivitätstheoretischen Bestimmung der Architektur in der Hand. Architektur als die künstliche raumbildende Grenze ist immer zugleich Ausdruck dieser Grenze. Da

³² Gottfried Semper: *Der Stil in den technischen und tektonischen Künsten, oder praktische Ästhetik. Ein Handbuch für Techniker, Künstler und Kunstfreunde. Erster Band: Die textile Kunst für sich betrachtet und im Verhältnis zur Baukunst*, Frankfurt a.M. 1860, § 60.

³³ Zum Beispiel der Expressivitätscharakter der sog. funktionalistischen Architektur: Gert Kaehler: *Architektur als Symbolverfall. Das Dampfervotiv in der Architektur*, Braunschweig 1981.

jede von Menschen konstruierte Baukörpergrenze genuin auch expressiv ist, enthält sie das Potenzial, eine darstellende und kommunikative Grenzziehung vor Anderen, eine Sinnofferte gegenüber anderen Baukörpern zu sein. Architektur ist ein Kommunikationsmedium – das Kommunikationsmedium des sozialen Raumes und darüber konstitutiv für Vergesellschaftung.

«Wege» und «Brücken», «Wände» und «Türen» sind die raumbildenden sozialen Übergänge und Grenzregulierungen.³⁴ So wie Kleider Leute machen, machen gebaute «Gewänder», die Wände, die Bauwerke – und formieren die hinein- und hinausschlüpfenden Personen. Durch die semipermeablen Baukörpergrenzen erscheinen die Menschen dauerhaft voreinander, sichern sich, eignen sich Grund und Boden an, bringen sich zur Geltung, bedrohen und verlocken einander. Sie kommunizieren im und durch den bebauten, beharrlichen Raum: schließen sich ab und andere ein (durch Fortifikation etc.) und räumen einander Raum zur Erscheinung ein (in prähistorischen Siedlungen durch Rundanlagen mit zentralem Platz, in Stadtensembles auf öffentlichen Plätzen etc.). Zwischen diesen Extremen verharrt das Neben- und Gegeneinander der Häuser, von «Bau und Gegenbau».

Man muss nur noch eine Drehung innerhalb der Sozialtheorie der Architektur vollziehen, damit die Architektursoziologie die Raumsoziologie aufschließt: Genau gesehen liegen die raumkonstituierenden Baukörper selbst wie (menschliche) Körper zueinander, sie sind vor-, für-, gegeneinander positioniert und expressiv zueinander orientiert. Das liegt daran, dass «nach dem Vorbild des Körpers gebaut wird. [...] [B]eim Bau der Gebäude ist der menschliche Körper das stets herangezogene Ideal. Die geläufigen körperlichen Begriffe von Kopf und Fuß, Gesicht und Rücken tauchen als Unterscheidungen von oben und unten, vorn und hinten am Gebäude als

³⁴ Georg Simmel: «Brücke und Tür», in: Ders.: *Brücke und Tür. Essays des Philosophen zur Geschichte, Religion, Kunst und Gesellschaft*, hg. v. Michael Landmann, Stuttgart 1957, S. 1–7.

Dach- und Untergeschoss, Vorder- und Rückseite wieder auf».³⁵ Und in Analogie zur menschlichen Haut: «Vor allem aber folgt die Differenz von innen und außen, die für das Wohnen eine eminente Bedeutung hat, unmittelbar dem Körperschema. Ebenso wie Eigen- und Fremdkörper voneinander getrennt werden, wird auch in der Architektur ein Eigenbereich von einem Fremdbereich, die Privatsphäre von der Öffentlichkeit unterschieden».³⁶ Damit hat man die Denkmöglichkeit einer Kommunikationstheorie der Architektur: Menschen kommunizieren durch den gebauten Raum miteinander, *weil* die Baukörper selbst in einer Als-Ob-Kommunikation zueinander liegen. Das ist für die Ontogenese menschlicher Neuankömmlinge ebenso unhintergebar wie für die Phylogenese – wenn man sich die «Architektur ohne Architekten» überlieferter oder noch existierender nicht-moderner Siedlungen ansieht, in denen die Zelte und Hütten, die Höhlen immer schon zueinander angeordnet sind, der Raum immer schon sozial relationiert ist. Diese Suggestion wird durch die Dauerpräsenz von Bauwerken gestützt: Sie senden immer, ihre Antennen sind immer auf Empfang eingestellt, im Vergleich zu den doch nur sporadisch einsetzenden Medien Sprache, Bildlichkeit, Musik. Stützender Hintergrund ist die epistemologische Ausdrucksüberschüssigkeit in menschlichen Lebewesen. Der Animismus der kindlichen Wahrnehmung, dass auch Häuser im Verhältnis zueinander etwas wollen und verbergen, findet seine Stabilisierung darin, dass in der Beobachtung Menschen in Zelte hineinschlüpfen, aus Hütten heraustreten, sich an Fenstern zeigen. Dieser Animismus verliert sich auch bei den Erwachsenen nicht, die um die Sachdimension von Baukörpern wissen: Selbst bei geräumten Häusern appräsentiert die Wahrnehmung das Gesehenwerden aus dem Haus, den anonymen Blick aus dem Inneren.

Architektursoziologie aus der philosophisch-anthropologischen Theorie der doppelten Ausdrucksüberschüssigkeit menschlicher

³⁵ Markus Schroer: *Räume, Orte, Grenzen. Auf dem Weg zu einer Soziologie des Raumes*, Frankfurt a. M. 2006, S. 280f.

³⁶ Ebd.

Lebenswelt entwickelt bedeutet eine Umakzentuierung der Stadtsoziologie. Durch die Architektur bildet sich der soziale Raum und durch den baulich erschlossenen Raum die Stadt. Soziologisch gesehen liegt in der Konsequenz des hier entwickelten Ansatzes der Schwerpunkt der Stadt nicht in den sozialen Interaktionen und Kommunikationen der Menschen in ihr, sondern in dem gebauten und umbauten Raum, in den Baukörpern, die als spezifisches Kommunikationsmedium fungieren, entlang derer sich die Menschen elementar orientieren und koordinieren. Die Stadt als soziales System funktioniert primär nicht über soziale Interaktionen in ihr, sondern über die Baukörper als symbolische Kommunikationsmedien, die spezifisch städtische Kommunikationen vorcodieren. Zugespitzt gesehen gehört nicht den Bewohnern die Stadt, sondern die Stadt besitzt sich selber. Selbst in einer vollständig (warum auch immer) unbewohnten Stadt würden die Gebäude in ihren Baukörpergrenzen immer noch in einer Quasi-Kommunikation zueinander verharren, wie Kommunikationsofferten, die in ihren jeweiligen Bautypen, ihrem jeweiligen Baustil Atmosphären oder Posen des Lebens, Lebensentwürfe gestatten oder blockieren. Damit verschiebt sich kraft der Architektursoziologie innerhalb der Stadtsoziologie der Akzent vom Sozialraum Stadt zum Baukörperraum Stadt in seinem ganzen Gewicht. Die gebaute Stadt ist in Bau und Gegenbau, noch bevor jemand die Lippen bewegt oder mit Geld in der Hand klimpert, die sprachfrei informierende Fülle von Kommunikationsofferten im Kommunikationsmedium Architektur. Durch dieses Gedankenexperiment wird klar, dass die tatsächlich städtisch interagierenden Lebenssubjekte durch die gebaute Lebenswelt, an die sie sich anschmiegen, durch die sie permanent dahin wandeln, mit denen sie sich identifizieren, immer schon mit- und gegeneinander kommunizieren, dass sie via Bauwerken Kommunikationsofferten (hinsichtlich von Lebensatmosphären und Haltungen des Lebens) raffinieren, rezipieren und realisieren. Menschliche Lebewesen tauchen als Neankömmlinge in ihren bebauten Räumen auf, als Neugeborene oder als Zugezogene, verrichten ihre Werke und Interaktionen und verschwinden wie-

der aus ihr – aber die jeweilige Stadt bleibt, als schweres, träges symbolisches Kommunikationsmedium in der Beharrlichkeit ihrer Baukörper, an deren Codierungen jede Generation neu anknüpfen kann. Die Stadt selbst als Baukörperraum ist ein omnipräsenter Ausdrucks-Verstehens-Zusammenhang.

Rostocker Phänomenologische Manuskripte

Die «Rostocker Phänomenologischen Manuskripte» sind eine Schriftenreihe, in der in loser Folge Arbeiten aus dem Umkreis des Lehrstuhls für Phänomenologische Philosophie publiziert werden. Diese Texte sollen so etwas wie Werkstattberichte aus der lebendigen phänomenologischen Forschung sein.

Zur Tradition der Phänomenologie um Edmund Husserl, Max Scheler, Martin Heidegger und Jean-Paul Sartre steht die Schriftenreihe in einem Verhältnis kritischer Dankbarkeit. Das Anliegen der älteren Phänomenologie war es, hinter die spekulativen Konstruktionen der traditionellen Philosophie auf die Gegebenheiten der Lebenserfahrung zurückzugehen. Die von Hermann Schmitz begründete Neue Phänomenologie ist eine philosophische Bewegung, die dieses Bemühen auf neuer Ebene fortführt. Ihr Ziel ist es, in empirisch und begrifflich weiter als bisher ausgreifenden Untersuchungen möglichst exakte Beschreibungsmittel zur Verfügung zu stellen, um die unwillkürliche Lebenserfahrung besonnenem Begreifen zugänglich zu machen.

Die Phänomenologie interessiert sich daher für das Phänomen selbst. Sie fragt: Was ist etwas? Wie läßt es sich beschreiben? Sie ist unzuständig für manche Fragen der bloßen Verursachung oder der technischen Verwendbarkeit, die dem heutigen Denken naheliegen und von der Sache selbst ablenken: Woher kommt etwas, wie läßt es sich hervorrufen, was steckt dahinter, worauf läßt es sich zurückführen? Ebenso wendet sich die Phänomenologie gegen alle Versuche, den Gegenstand zu reduzieren, ausgedrückt in Wendungen wie «das ist doch nur...» oder «das ist doch nichts als...».

Die in den «Rostocker Phänomenologischen Manuskripten» vorgestellte Phänomenologie nimmt alle Phänomene im Sich-Finden der Menschen ernst, auch diejenigen, die in herkömmlicher Perspektive als «bloß subjektiv» abgewertet und abgedrängt werden. Darin liegt ein problematischer Zug unserer Orientierung in der Welt. Die Phänomenologie bemüht sich demgegenüber um eine Rehabilitierung des Subjektiven, um eine Erforschung der Eigenart auch jener Erfahrungen, zu denen der Mensch sich nicht bloß neutral und vertretbar verhalten kann.

Sobald Menschen über ihr affektives Betroffensein zu sprechen versuchen, bleibt nur das schablonenhafte Stämmeln, das vage Gerede oder der Ausweg zu den Dichtern, die alles mit schönen, aber unverbindlichen Worten sagen können. Wer sich Rechenschaft darüber geben möchte, wie ihm zumute ist, erhält von der Naturwissenschaft und der Philosophie wenig Hilfe.

Das hat Konsequenzen im Alltag: Wenn der Patient dem Arzt sagen soll, wie es ihm geht, wird es ihm nur mühsam und unzureichend gelingen, dem Gesprächspartner das mitzuteilen, was ihm wichtig ist. Dieser eigentümliche Mangel in der Sprachfähigkeit der Menschen hat seinen Grund in der Mißachtung der Phänomene menschlichen Erlebens durch die Wissenschaften. Was in der eigenen Lebensführung das Nächste, Vertrauteste ist, wird von der Theorie sträflich ignoriert. Diesen Graben zwischen Betroffensein und Besinnung zu überbrücken, hat sich die Neue Phänomenologie zur Aufgabe gemacht. Es geht ihr darum, den Menschen im Hinblick auf ihr Befinden zu einer konsistenten Sprechweise zu verhelfen, die es ermöglicht, den Zustand des bloß Fühlen-, aber nicht Sagenkönnens zu überwinden.

BISHER ERSCHIENEN

2008

RPM 1

Hermann Schmitz:

Epochen des menschlichen Selbstverständnisses in Europa

RPM 2

Michael Großheim:

Phänomenologie der Sensibilität

RPM 3

Steffen Kluck:

Der Zeitgeist als Situation

2009

RPM 4

Ulrich Pothast:

*Lebendige Vernünftigkeit –
Exposition eines philosophischen Konzepts*

RPM 5

Gernot Böhme:

*Zeit als Medium von Darstellungen und
Zeit als Form lebendiger Existenz*

RPM 6

Steffen Kammler:

*Rauchzeichen aus dem Labyrinth –
Der ontologische Anspruch der Photographie*

2010

RPM 7

Günther Jakobs:

*Strafrechtstheoretische Bemerkungen zur Normenlehre
von Hermann Schmitz*

RPM 8

Jan Slaby:

*Gefühl und Weltbezug –
Eine Strukturskizze der menschlichen Affektivität*

RPM 9

Barbara Wolf:

Die persönliche Situation als Bildungsaufgabe

RPM 10

Hermann Schmitz:

Geltung

2011

RPM 11

Joachim Fischer:

Universeller Ausdrucksüberschuss –

Randbeobachtungen zur philosophischen Anthropologie der Intersubjektivität

RPM 12

Andrzej Przylebski:

Hermeneutische Philosophie der Wissenschaft –

Bemerkungen im Ausgang von Gadamer und Fleck