

Jörg Michael Kastl

**Die Figur der “vermittelten Unmittelbarkeit”
und die Grenzen der Dialektik.**

*Walter M. Sprondel
zum 60. Geburtstag gewidmet.*

1998

I. Der "Schein der Unmittelbarkeit" und die Dialektik

Wir unterstellen gemeinhin, dass in einem unmittelbaren Weltverhältnis das Erleben einer Sache im Vordergrund steht, das sich aber nicht als solches setzt. Das Bewusstsein erfährt etwas, ohne sich selbst als Leistung eben einer Vermittlung mitzudenken. Damit verbunden ist eine Qualität der Gewißheit, des Zwingenden und zugleich der Anschaulichkeit des Erfahrenen. Paradigmatisch für solche Erfahrungen der Unmittelbarkeit waren in der philosophischen Tradition z.B. Wahrnehmungen und Gefühle, aber auch erste Grundsätze des Wissens (in Logik und Mathematik) oder gar die Selbstgewißheit des Ich-Bewusstseins selbst. Die alltägliche Erfahrung ist in großem Ausmaß von dieser Unmittelbarkeit des Sinnerlebens bestimmt, vor allem in der Kategorie der "Lebenswelt" versuchen wir als Soziologen dieser Form der Erfahrung begrifflich gerecht zu werden. Natürlich gibt es auch im Alltag immer auch eine reflexive Einstellung, in der wir gewahr werden, dass uns etwas nur so erschienen ist, d.h. es nicht ein Ausdruck dessen ist, wie etwas *ist*, sondern ein Ausdruck eines *Wissens* von diesem etwas. Dennoch zeichnet sich die lebensweltliche Weise der Sinnerfahrung über weite Strecken dadurch aus, dass sie gewissermaßen ein Wissen ist, das sich nicht als Wissen weiß. Reflexive Welterfahrung ist im alltäglichen Handeln und Erleben Ausdruck einer relativ problematischen Situation. In der Wissenschaft liegen die Akzente gewissermaßen umgekehrt. Evidenzerfahrungen, Intuitionen, Wahrnehmungen spielen immer eine Rolle in der Erzeugung wissenschaftlichen Wissens, aber diese unmittelbaren Weisen der Realitätserfahrung bleiben in der Wissenschaft solange problematisch, wie sie nicht einer methodischen Reflexion unterzogen werden. Insofern haben wir als Wissenschaftler - umgekehrt zum Alltag - ein strukturell gebrochenes Verhältnis zu dem Phänomen "unmittelbarer Erfahrung". Für uns ist die Welt nicht ein Sein, sondern sie ist ein Produkt unserer vermittelnden Verfahren.

Als Soziologen sind wir es gewohnt, diese Form der Welterfahrung auch auf unseren Gegenstandsbereich zu übertragen. Wir reden beispielsweise von der sozialen Konstruktion der Wirklichkeit und meinen damit, die Wirklichkeit ist letztlich ein Produkt von Handlungen gesellschaftlicher Akteure. Damit konterkarieren wir aber die Evidenzerfahrung des alltäglichen Erlebens selbst. Ihre Unmittelbarkeit erweist sich dann in Wirklichkeit vermittelt (insofern sie nämlich das Ergebnis eines Handelns ist) und in diesem Sinne ist sie eine scheinbare Unmittelbarkeit. Dabei schwingen zwei verschiedene Aspekte mit: der Charakter der Unmittelbarkeit als solcher kann selbst als Ergebnis von Handlungen betrachtet werden (z.B. bei

Strategien der Naturalisierung, der Invisibilisierung usw.) und der Inhalt dessen, was unmittelbar erfahren wird, kann als Produkt eines Handelns angesehen werden. Beidem liegt die Vorstellung zugrunde, dass Handeln die Struktur einer Entäußerung, einer Vergegenständlichung hat. Das Handeln ist zwar Ausdruck einer subjektiven Immanenz, aber die Ergebnisse des Handelns haben eine eigene Realität gegenüber ihrem Urheber, gewinnen "objektiven" Charakter und können so zu unbefragten Voraussetzungen weiteren Handelns werden. Insofern konstituieren sie so etwas wie eine "zweite Natur", wie Marx sagt, eine vermittelte Unmittelbarkeit. Aber dieser Charakter der Natürlichkeit und Unmittelbarkeit erweist sich für uns (wie Hegel sagt) als Schein, der darauf beruht, dass wir in der Sedimentation menschlicher Akte deren Aktcharakter vergessen. Trotz dieses Vergessens gilt doch: die Wirklichkeit ist letztlich von Menschen gemacht und das ist gleichbedeutend damit zu sagen, Menschen sind Subjekte, sie handeln auch, wenn sie unter eingeschränkten Bedingungen handeln. Handeln aber heißt in gewissem Sinne immer eine primordiale Distanz zur Welt anzunehmen - etwas an dieser Welt ist nicht so, wie ich es will, dieses "Nicht" will ich mit meinem Handeln zum Sein bringen.¹ Wir gehen davon aus, dass eine Handlung im Gegensatz zu einem bloßen Verhalten Ausdruck einer subjektiven Intention ist. Die geläufigen Semantiken der Vorentworfenheit, der Selektion, der Entscheidung unterstellen dabei eine immanente Wirklichkeit, die einem Tun in irgendeinem oft schwer zu fassenden Sinne vorausgeht. Auch nach der subjektiven Seite ist also das Weltverhältnis des Menschen niemals unmittelbar - sondern eben über diese Immanenz vermittelt, über eine sich selbst als solche fassende innere Wirklichkeit, die zu sich "ich" sagt, darin aber zugleich von sich und von der Situation distanziert ist. Die Theorie folgt, wenn sie die Dinge so fasst, einer Anthropologie der Distanz. Bei diesem Stichwort denkt man natürlich sofort an die Anthropologie Plessners und den Begriff der "exzentrischen Positionalität". Die Figur der "vermittelten Unmittelbarkeit" spielt in diesem Zusammenhang bekanntlich eine große Rolle. Sie ist für Plessner im Falle des Menschen gleichbedeutend mit dem Umstand, dass er alles, was er erfährt, als Bewusstseinsinhalt, als Erscheinung für ihn, als Phänomen erfährt. Der Mensch hat sich selbst als die Beziehung zu seinem Umfeld vermittelndes im Blick und ist darin von einer fundamentalen Abständigkeit zu sich geprägt, die Plessner "Exzentrizität" nennt. Das heißt auch für Plessner nicht, dass die Welterfahrung des Menschen immer als vermittelt *erfahren* wird. In den "Stufen

¹Am deutlichsten ist das formuliert von Sartre im 4. Teil "Haben, Machen und Sein" von "Das Sein und das Nichts", Hamburg 1962

des Organischen" heißt es: *"in Richtung des erfahrenden, wahrnehmenden, anschauenden, innerwerdenden, verstehenden Wissens selbst muss dem Menschen die Wissensbeziehung unmittelbar, direkt sein. Hier kann er gar nicht anders als die Sache in nackter Unmittelbarkeit fassen. Weil sie für ihn ist, ist sie an sich. Denn er selbst, das Subjekt, welches hinter (über)sich steht, bildet die Vermittlung zwischen sich und dem Objekt, damit er von dem Objekt weiß. So tilgt die Vermittlung im Vollzug ihn, den Menschen, als das hinter sich stehende vermittelnde Subjekt, es vergißt sich (er vergißt sich nicht!) - und die naive Direktheit mit der ganzen Evidenz, die Sache an sich gepackt zu haben, kommt zustande".*²

Dennoch ist für Plessner die Exzentrizität der Erfahrung auch in ihrem Vollzug nicht "getilgt": *"Faktisch",* so sagt er, *"bewegt sich das Subjekt, auch wenn es glaubt, die Wirklichkeit selbst zu fassen, unter Bewusstseinsinhalten, Vorstellungen und Empfindungen. Das Auge vergißt sich notgedrungen, wenn es sieht. Wissen ist eben wesenhaft Strahl, der seinen Ausgangspunkt verlässt, ist Hinaustreten und Hinausgehen über sich selbst, Ekstase. Darum kommt es notwendig zu diesem Schein der Unmittelbarkeit, von dessen Haltlosigkeit uns die Reflexion überzeugt."*³. Auch Plessner kennt also jenen Topos des "Scheins der Unmittelbarkeit", auch bei ihm ist dieser Scheincharakter mit einer Figur des "Vergessens" verknüpft⁴. Ein Vergessen, das erst im Moment der Reflektion, des Irrewerdens an der Unmittelbarkeit des eigenen Wissens, der Verzweiflung an der Aktevidenz als solches zutage tritt. Und folgerichtig gibt es auch bei Plessner jene Figur des Subjektes, das von einer irreduziblen Struktur der Distanz von sich selbst geprägt ist, ein Nichts an Sein, das einer Welt gegenübersteht. *"Als Ich, das die volle Rückwendung des lebendigen Systems zu sich ermöglicht, steht der Mensch nicht mehr im Hier und Jetzt, sondern 'hinter' ihm, hinter sich selbst, ortlos, im Nichts geht er im Nichts auf, im raumzeithaften Nirgendwo-Nirgendwann.. Ortlos-zeitlos ermöglicht er das Erlebnis seiner selbst und zugleich das Erlebnis seiner Ort- und Zeitlosigkeit als des außerhalb seiner selbst Stehens... Er lebt und erlebt nicht nur, sondern er erlebt sein Erleben..."*⁵ Das menschliche Individuum *"ist das Subjekt seines*

²Helmuth Plessner, "Die Stufen des Organischen und der Mensch", Berlin, New York 1975 (nachfolgend zitiert als "Stufen"), Seite 328

³"Stufen", Seite 330

⁴vgl. "Stufen", Seite 328 f.

⁵"Stufen", Seite 292

Erlebens, seiner Wahrnehmung und seiner Aktionen, seiner Initiative. Es weiß und es will. Seine Existenz ist wahrhaft auf Nichts gestellt".⁶ Die Konsequenz dieser Abgehobenheit von sich ist, dass der Mensch nicht einfach ist, sondern, dass er sich *"zu dem machen muss, was er ist"*.⁷ (309)

Scheinbar entspricht damit die Plessnersche Anthropologie jenem dialektischen Theorieprogramm, das ich am Anfang kurz skizziert habe. Ich sage "scheinbar" und will damit andeuten, dass ich denke, dass dem nicht so ist. Dagegen spricht nämlich schon ein gewichtiges formales Argument. Die Figur der "exzentrischen Positionalität" und damit auch die der "vermittelten Unmittelbarkeit" entwirft Plessner nicht als ein dialektisches Prinzip, zu dem bekanntlich das Moment der Aufhebung konstitutiv hinzugehört. Bei Plessner gibt es keine Aufhebung der Widersprüchlichkeit von Exzentrizität und Unmittelbarkeit, vielmehr bleibt es explizit bei der Formulierung eines Paradoxons. Der Schein erweist sich als hartnäckig, die Bewegung der Vermittlung bleibt problematisch und das wies schon immer auf nichts anderes hin als auf die Grenzen der Dialektik. Es geht mir im Folgenden darum, diese Grenzen etwas näher zu bestimmen. Ich möchte das über den Weg einer kleinen Interpretation eines literarischen Textes versuchen - dem Essay "Über die allmähliche Verfertigung der Gedanken beim Reden" von Heinrich von Kleist und am Ende nochmals auf die Plessnerschen Kategorien zurückkommen.

II. Heinrich von Kleist und das Problem der Unmittelbarkeit

Heinrich von Kleist ist in unserem Zusammenhang von doppeltem Interesse. Für Kleist war jene von Plessner herausgestellte Situation der Bewusstseinsimmanenz der Kristallisationspunkt einer existentiellen Verzweiflung. Er wird mit ihr konfrontiert in Gestalt der Kantschen Philosophie, die er er als einen Weltverlust erlebt. *"Vor kurzem "*, schreibt er in einem berühmten Brief an Wilhelmine von Zenge vom 22.3.1801, *"ward ich mit der neueren sogenannten Kantischen Philosophie bekannt - und dir muss ich daraus einen Gedanken mittheilen, indem ich nicht fürchten darf, dass er dich so tief, so schmerzhaft erschüttern wird als mich... Wenn alle Menschen statt der Augen grüne Gläser hätten, so würden sie urtheilen müssen, die Gegenstände, welche sie dadurch erblicken, sind grün - und nie würden sie entscheiden können,*

⁶"Stufen", Seite 293

⁷"Stufen", Seite 309

*ob ihr Auge ihnen die Dinge zeigt, wie sie sind, oder ob es nicht etwas zu ihnen hinzuthut, was nicht ihnen, sondern dem Auge gehört. So ist es mit dem Verstande. Wir können nicht entscheiden, ob das, was wir Wahrheit nennen, wahrhaft Wahrheit ist, oder ob es uns nur so erscheint.... Ach, Wilhelmine, wenn die Spitze dieses Gedankens dein Herz nicht trifft, so lächle nicht über einen Anderen, der sich tief in seinem heiligsten Inneren davon verwundet fühlt. Mein einziges, mein höchstes Ziel ist gesunken und ich habe nun keines mehr."*⁸.

Kleist gerät in eine schwere Depression, von der er Zeit seines Lebens nicht mehr loskommt. Schon um diese Zeit fasst er den Gedanken an Selbstmord, den er 1811, 10 Jahre später realisieren wird. Das Problem der Unmittelbarkeit beschäftigt ihn in seinem Werk immer wieder - ein Ausfluss dieser Beschäftigung sind zwei der anmutigsten Stücke deutscher Prosa, die Aufsätze "Über das Marionettentheater" und "Über die allmähliche Verfertigung der Gedanken beim Reden", zwei journalistische Gelegenheitsarbeiten, deren Konversationston man die existentielle Verzweiflung des Autors nicht anmerkt. Ich möchte mich hier mit dem zweitgenannten Aufsatz beschäftigen und Ihnen zunächst in einem kurzen Durchgang einen Einblick in den Text verschaffen.

Der Aufsatz, einem Freund Kleists gewidmet, führt abrupt in medias res, er setzt an am Problem des Wissens. *"Wenn du etwas wissen willst und es durch Meditation nicht finden kannst, so rate ich dir, mein lieber, sinnreicher Freund, mit dem nächsten Bekannten der dir aufstößt, darüber zu sprechen"*.⁹ Kleist gibt dafür einige Beispiele. Er sitzt am Arbeitstisch über den Akten, bearbeitet einen Gerichtsfall und sucht den *"Gesichtspunkt, aus welcher sie wohl zu beurteilen sein möchte.... Oder ich suche, wenn mir eine algebraische Aufgabe vorkommt, den ersten Ansatz..."*¹⁰ Sein Ratschlag also: er empfiehlt uns, nicht stundenlang über der Sache zu "brüten", sondern mit jemandem darüber zu sprechen unter deutlicher Mißachtung der Maxime, nur über Dinge zu reden, von denen wir auch etwas verstehen. Wir sollen vielmehr über etwas reden, was wir eben nicht verstehen, allerdings nun nicht in der Absicht, den Anderen sondern uns selbst zu belehren. Was in einem derartigen Gespräch passieren kann - Kleist nennt als Gesprächspartner

⁸zitiert nach "Heinrich von Kleists Werke in sechs Teilen", Sechster Teil "Briefe" hg. von W. Waetzoldt, Leipzig, S.117

⁹zitiert nach Heinrich von Kleist: "Der Zweikampf. Die heilige Cäcilie. Sämtliche Anekdoten. Über das Marionettentheater und andere Prosa", (Reclam) Stuttgart 1984

¹⁰Kleist, Seite 93

seine Schwester - schildert er so: *"...weil ich doch irgend eine dunkle Vorstellung habe, die mit dem, was ich suche, von fern her in einiger Verbindung steht, so prägt, wenn ich nur dreist damit den Anfang mache, das Gemüt, während die Rede fortschreitet, in der Notwendigkeit, dem Anfang nun auch ein Ende zu finden, jene verworrene Vorstellung zur völligen Deutlichkeit aus, dergestalt, dass die Erkenntnis zu meinem Erstaunen mit der Periode fertig ist. Ich mische unartikulierte Töne ein, gebrauche wohl auch eine Apposition, wo sie nicht nötig wäre, und bediene mich anderer, die Rede ausdehnender Kunstgriffe, zur Fabrikation meiner Idee auf der Werkstätte der Vernunft, die gehörige Zeit zu gewinnen. Dabei ist mir nichts heilsamer, als eine Bewegung meiner Schwester, als ob sie mich unterbrechen wollte; denn mein ohnehin schon angestregtes Gemüt wird durch diesen Versuch von außen, ihm die Rede, in deren Besitz es sich befindet, zu entreißen, nur noch mehr erregt, und in seine Fähigkeit wie ein großer General, noch um einen Grad höher gespannt."*¹¹

Es ist für Kleist nicht wichtig, dass der andere dabei zur Sache mitredet - ihm kommt es nicht auf den Konversationscharakter der Unterredung an. Es genügt die Präsenz des anderen, Kleist hebt dabei auf überwiegend gestische und mimische Begleitreaktionen des Anderen ab. Allein schon das zugewandte Gesicht des Anderen hat dabei eine erstaunliche Wirkung: *"Es liegt ein sonderbarer Quell der Begeisterung für denjenigen, der spricht, in einem menschlichen Antlitz, das ihm gegenübersteht; und ein Blick, der uns einen halbausgedrückten Gedanken schon als begriffen ankündigt, schenkt uns oft den Ausdruck für die ganz andere Hälfte desselben."*¹²

Die allmähliche Verfertigung der Gedanken beim Reden ist also ein Sprechen in der Gegenwart eines Anderen, an ihn gerichtet, nicht so sehr ein Sprechen mit ihm *über* etwas. Kleist hebt dabei auf den Umstand ab, dass der Sprecher in eine Art Zeitnot gerät, die einer inneren "Spannung" korrespondiert, er sieht sich einem Drängen ausgeliefert, das dazu führt, dass er gleichsam drauflos redet. Kleist wechselt nun den Fokus, er vermutet, dass seine Maxime von einer grundlegenden Bedeutung ist für die Rhetorik überhaupt: *"Ich glaube"*, so Kleist, *"dass mancher große Redner, in dem Augenblick, da er den Mund aufmachte, noch nicht wußte, was er sagen würde. Aber die Überzeugung, dass er die ihm nötige Gedankenfülle schon aus den Umständen,*

¹¹ebd. Seite 94

¹²ebd. Seite 94

*und der daraus resultierenden Erregung seines Gemüts schöpfen würde, machte ihn dreist genug, den Anfang, auf gut Glück hin, zu setzen."*¹³

Diese Formulierung gibt einen Hinweis darauf, worauf der Effekt, den Kleist beschreibt, eigentlich beruht. Die Gedankenfülle schöpft der Redner aus den Umständen der Situation der Rede bzw. seiner daraus resultierenden "Erregung des Gemütes". Dass dies gelingt, ist auch eine Sache des "Glücks".

Kleist behandelt dann im folgenden ein Beispiel. Es geht dabei um ein Ereignis, das die französische Revolution 1789 einleitete: die Versammlung der französischen Generalstände erklärt sich unter maßgeblicher Führung des Vertreters des dritten Standes, des Grafen Mirabeau, zur verfassungsgebenden Nationalversammlung. Kleist hebt auf eine Schlüsselszene dieses Geschehens ab, jener *"Donnerkeil des Mirabeau, mit welchem er den Zeremonienmeister abfertigte, der nach Aufhebung der letzten monarchischen Sitzung des Königs am 23. Juni, in welcher diesen den Ständen auseinander zu gehen anbefohlen hatte, in den Sitzungssaal, in welchem die Stände noch verweilten, zurückkehrte, und sie befragte, ob sie den Befehl des Königs vernommen hätten? 'Ja', antwortete Mirabeau, 'wir haben des Königs Befehl vernommen' - ich bin gewiß, dass er bei diesem humanen Anfang, noch nicht an die Bajonette dachte, mit welchen er schloß: 'ja, mein Herr', wiederholte er, 'wir haben ihn vernommen' - man sieht, dass er noch gar nicht recht weiß, was er will. 'Doch was berechtigt Sie' - fuhr er fort, und nun plötzlich geht ihm ein Quell ungeheurer Vorstellungen auf - 'uns hier Befehle anzudeuten? Wir sind die Repräsentanten der Nation.' - Das war es, was er brauchte! 'Die Nation gibt Befehle und empfängt keine.' - um sich gleich auf den Gipfel der Vermessenheit zu schwingen. 'Und damit ich mich Ihnen ganz deutlich erkläre' - und erst jetzo findet er, was den ganzen Widerstand, zu welchem seine Seele gerüstet dasteht, ausdrückt: 'so sagen Sie Ihrem Könige, dass wir unsre Plätze anders nicht, als auf die Gewalt der Bajonette verlassen werden.' - Worauf er sich, selbstzufrieden, auf einen Stuhl niedersetzte."*¹⁴

Kleist bezieht im folgenden die Reaktionen des Zeremonienmeisters mit in die Betrachtung ein. Auch sie bleiben in seiner Wiedergabe überwiegend gestisch-mimisch. Aber Kleist lässt keinen

¹³Kleist, Seite 95

¹⁴Kleist, Seite 95

Zweifel daran, dass Mirabeaus Rede selbst nicht denkbar wäre ohne diese Ausdruckshandlungen seines Gegenübers. Im Maße, so Kleist, wie der Zeremonienmeister zunehmend in einen "Zustand des Geistesbankrotts" gerate, schwingt sich die anfängliche Ratlosigkeit des Redners vom "Mut" bis zur "verwegensten Begeisterung" auf. Kleist vergleicht das mit einem elektrischen Feld, in dem die Nullladung eines Körpers in einem anderen Körper, der in seine Nähe gerät, "plötzlich die entgegengesetzte Elektrizität erweckt"¹⁵. Die Situation hat für Kleist - Kurt Lewin würde sagen - einen Feldcharakter.

Ich überspringe ein weiteres Beispiel Kleists. Es illustriert einmal mehr den Charakter dieses Sprechens als eines, wie Kleist sagt "wahrhaft lauten Denkens".¹⁶ Am Ende des Aufsatzes finden sich zwei weitere Schilderungen, die man - mit Glaser, Strauss - als "kontrastierende Fälle" bezeichnen könnte. In den bisherigen Fällen gelingt die Formierung eines neuen Wissens, gelingt die Sinngenese im Maße, wie sich der Redner auf die Umstände einer Situation eingelassen hat. In den folgenden Schilderungen mißlingt dieser Prozess im Maße wie dieses Einlassen mißglückt. Der erste Fall: *"Man sieht oft in einer Gesellschaft, wo durch ein lebhaftes Gespräch, eine kontinuierliche Befruchtung der Gemüter mit Ideen im Werk ist, Leute, die sich, weil sie sich der Sprache nicht mächtig fühlen, sonst in der Regel zurückgezogen haben, plötzlich mit einer zuckenden Bewegung aufflammen, die Sprache an sich reißen und etwas Unverständliches zur Welt bringen. Ja, sie scheinen, wenn sie nun die Aufmerksamkeit aller auf sich selbst gezogen haben, durch ein verlegenes Gebärdenspiel anzudeuten, dass sie selbst nicht mehr recht wissen, was sie haben sagen wollen."*¹⁷

Der Zurückgezogene war die ganze Zeit mit seinen Gedanken beschäftigt, nicht am Gespräch beteiligt, er durchbricht diesen Zustand "plötzlich" - aber der Ausdruck mißlingt, er bekommt den Charakter einer Einmischung von außen, der arme Sprecher selbst gerät in Folge nicht nur in einen Zustand der Befangenheit, sondern seine eigenen Gedanken entziehen sich ihm plötzlich selbst. Der Fall enthält zudem noch ein weiteres Moment des Kontrastiven: war bisher immer das Wissen Ergebnis des Sprechens, so ist es nun dessen Voraussetzung: der Gedanke ist schon

¹⁵Kleist, Seite 95

¹⁶Kleist, Seite 97. Nebenbei: das ist eine interessante Umkehr des Meadschen Satzes vom Denken als einem inneren Sprechen!

¹⁷Kleist, Seite 97 f.

fertig, das Wissen ist im Bewusstsein des Sprechers eigentlich vorhanden. Das gilt auch für den zweiten "kontrastierenden Fall", den Kleist unserer eigenen Lebenswelt entnimmt - der Wissenschaft. Ich will Ihnen diese Formulierungen schon deswegen nicht vorenthalten, weil Kleist darin auf eine wunderbare Weise Erfahrungen Ausdruck verleiht, die jeder, der einmal in die Rolle eines mündlichen Prüfers geraten ist, wird mitvollziehen können. Ich zitiere ausführlich aus diesen Schlußpassagen des Aufsatzes: *"Wie notwendig eine gewisse Erregung des Gemüts ist, auch selbst nur, um Vorstellungen, die wir schon gehabt haben, wieder zu erzeugen, sieht man oft, wenn offene und unterrichtete Köpfe examiniert werden, und man ihnen ohne vorhergegangene Einleitung, Fragen vorlegt, wie diese: was ist der Staat? Oder: was ist das Eigentum? Oder dergleichen. Wenn diese jungen Leute sich in einer Gesellschaft befunden hätten, wo man sich vom Staat, oder vom Eigentum, schon eine Zeitlang unterhalten hätte, so würden sie vielleicht mit Leichtigkeit durch Vergleichung, Absonderung und Zusammenfassung der Begriffe, die Definition gefunden haben. Hier aber, wo diese Vorbereitung des Gemüts gänzlich fehlt, sieht man sie stocken und nur ein unverständiger Examinator wird daraus schließen, dass sie nicht wissen."*¹⁸

In diesem Zusammenhang fällt wie nebenbei der bedeutsame Satz: *"Denn nicht wir wissen, es ist allererst ein gewisser Zustand unsrer, welcher weiß."*¹⁹ auf den ich im folgenden noch ausführlich zurückkommen werde. Kleist hält sich dabei nicht weiter auf und fährt fort: *"Nur ganz gemeine Geister, Leute, die was der Staat sei, gestern auswendig gelernt und morgen schon wieder vergessen haben, werden hier mit der Antwort bei der Hand sein. Vielleicht gibt es überhaupt keine schlechtere Gelegenheit, sich von einer vorteilhaften Seite zu zeigen, als grade ein öffentliches Examen. Abgerechnet, dass es schon widerwärtig und das Zartgefühl verletzend ist, und dass es reizt, sich stetig zu zeigen, wenn solch ein gelehrter Roßkamm uns nach den Kenntnissen sieht, um uns, je nachdem es fünf oder sechs sind, zu kaufen oder wieder abtreten zu lassen: es ist so schwer, auf ein menschliches Gemüt zu spielen und ihm seinen eigentümlichen Laut abzulocken, es verstimmt sich so leicht unter ungeschickten Händen, dass selbst der geübteste Menschenkenner, der in der Hebeammenkunst der Gedanken, wie Kant sie nennt, auf das Meisterhafteste bewandert wäre, hier noch, wegen der Unbekanntschaft mit seinem*

¹⁸Kleist, Seite 98

¹⁹Kleist, Seite 98

*Sechswöchner, Mißgriffe tun könnte*²⁰. Man könnte aus diesen tiefsinnigen Formulierungen eine ganze Kunstlehre des Taktgefühls in Prüfungssituationen entfalten. So groß die Verlockung ist, ich muss mich nach diesem Durchgang durch den Kleistschen Textes auf die Herausarbeitung einiger Grundfiguren der Argumentation beschränken.

Die übergreifende inhaltliche Klammer, die den Text zusammen hält, liegt offensichtlich in der Frage, wie ich zu etwas komme, was ich noch nicht weiß, was ich aber wissen will. Der Aufsatz setzt ein mit den Worten *"wenn du etwas wissen willst und es durch Meditation nicht finden kannst..."*, an seinem Ende finden wir die Worte *"nicht wir wissen, es ist allererst ein bestimmter Zustand unserer, welcher weiß."* Es geht also um den Prozess des Erwerbs eines Wissens, um dessen "Verfertigung", man könnte sagen um den Prozess einer sich vollziehenden Vermittlung von einem Aspekt der Welt und mir. Kleist gebraucht ziemlich am Anfang die Formulierung einer *"Fabrikation meiner Idee auf der Werkstätte der Vernunft"*. Das knüpft an den Sprachgebrauch der idealistischen Philosophie seiner Zeit an, die ja im Grunde mit demselben Problem befasst war. Dies nicht nur durch den Ausdruck "Vernunft", sondern auch durch die Vorstellung einer *Herstellung* und *Herstellbarkeit* von Wissen, die sich in den Ausdrücken "Fabrikation", "Verfertigung" niederschlägt. Die Erkenntnis über die Welt wird als Arbeit begriffen, als ein Herstellen, als eine Leistung, als ein Machen. In Hegels "Phänomenologie des Geistes", die zwei Jahre nach dem Erscheinen des Kleistschen Aufsatz vorgelegt wird, wird dieser Weg vom Nicht-Wissen zum Wissen paradigmatisch dargestellt. Er ist von der mühsamen Arbeit der Negativität der Selbstreflexivität bestimmt, eine Arbeit, die sich einerseits durch einen stufenweisen Verlust an Unmittelbarkeit auszeichnet, aber ebenso durch einen stufenweisen Wiedergewinn von Unmittelbarkeit. Beides aber ist für Hegel eine Leistung des Geistes, nämlich eben einer ihrer selbst bewußten Vermittlungsbewegung, die darin besteht, dass das Subjekt das ihm entgegengesetzte Objektive, scheinbar Fremde zunehmend als sein Werk erkennt und sich dadurch letztendlich eine Versöhnung von Immanenz und Welt, von Subjekt und Objekt ereignet. Dies allerdings bekanntlich um den Preis einer Akzentuierung des Subjektiven. "Das Hegelsche Subjekt-Objekt," sagt Adorno, "ist Subjekt."²¹

²⁰Kleist, Seite 98 f.

²¹ T.W. Adorno: "Drei Studien zu Hegel", Ffm. 1971, Seite 25.

Wie sieht Kleists Weg vom Nicht-Wissen zum Wissen aus? Schon sein Ausgangspunkt ist ein etwas anderer als der der Philosophie seiner Zeit, es ist die Erfahrung, dass ich *etwas* nicht weiß, dies "Etwas", das mir hilft die Gleichung zu lösen, den Fall zu verstehen, die Situation zu klären. Es ist wichtig, das festzuhalten - denn es unterscheidet diese Erfahrung sowohl von einem Nicht-Wissen im Sinne dessen, dass ich noch nie davon gehört habe als auch von einem "Ich weiß, dass ich nichts weiß". Es ist leicht zu sehen, dass hierin das Moment einer gleichsam situativ konkretisierten Exzentrizität liegt. Ich weiß, dass ich etwas nicht weiß - das heißt, ich mache eine Erfahrung der Bewusstseinsimmanenz, die eine Sache eben nicht erreicht. Darin liegt ein Moment des Ungenügens meines Bewusstseins, zugleich aber auch der Sache selbst als noch Unverstandener. Mein Bewusstsein ist Thema, ich stehe neben mir. Aber auch in dieser Erfahrung, die prototypisch ist für jedes reflexives Verhalten, bin ich nicht vollständig auf die Immanenz meines Bewusstseins zurückverwiesen. Plessners Formulierung, dass ich gerade indem ich etwas *als* Bewusstseinsinhalt erfahre, ich es als etwas außerhalb des Bewusstseins erfahre, gilt auch hier. Dieses etwas nämlich, das ich da nicht weiß, erfahre ich gerade als solches: unmittelbar, aber eben als Privation, als Entzug. Kleist spricht unter Aufnahme einer alten Semantik von einer "verworrenen" oder "dunklen" Vorstellung. Indem ich zugleich auch auf dieses mir noch unklare, Dunkle bezogen bin, bin nicht bloß ein unbeteiligter Zuschauer, der aus einer Ort- und Zeitlosigkeit heraus, selbst nicht situativ, sich zusieht. Ich stehe neben mir, aber ohne - wie Plessner sagt, meine vermittelnde Zentralität zu verlieren. Dieses Gerichtet-sein auf ein noch unklares, auf ein unbekanntes Etwas ist für sich genommen, etwas, das ich nicht aus der Distanz vollziehe. Es ist so, wie ich etwas wahrnehme, was im Halbdunkel ist. Dies erlebe ich unmittelbar, erst von dieser Unmittelbarkeit her gewinnt mein Neben-Mir-Stehen, meine einsetzende Reflexion überhaupt ihren Sinn. Mein Darüberstehen, sagt Plessner, muss die lebendige Unmittelbarkeit zwischen mir und dem Feld gewährleisten.²² Meine Distanz bleibt Distanz zu etwas.

Welchen Stellenwert hat nun Kleists Ratschlag uns in eine Situation der Rede, in die Gegenwart eines Anderen zu begeben? In der Rede drückt sich anfangs die Exzentrizität, das Nicht-Wissen, das Neben-sich und der Erfahrung stehen, unmittelbar (!) aus, in einem Stammeln, einem Zögern, einem Dehnen der Sätze. Ich zögere - ein Gedanke mag in das intervenieren, was ich sagen will,

²²“Stufen”, Seite 327

ich mache einen neuen Anlauf. Zunehmend aber verwandelt sich das Stocken in einen Redefluss. Wie geschieht das? "Nichts ist mir heilsamer," schreibt Kleist, "als eine Bewegung meiner Schwester, als ob sie mich unterbrechen wollte." Es ist die drohende Intervention des Anderen in dieses Stocken, die mich "meine Kräfte" zusammennehmen lässt. Ich gerate in einen Zeitdruck, eine Spannung, deren sinnhaftes Moment in der Erwartung dieses Anderen liegt, dass ich etwas zu sagen habe, ich habe keine Zeit mehr, mich in meine Gedanken zurückzuziehen - der Andere würde die Rede an sich ziehen und ich müsste *ihm* folgen. Mein Sprechen wird also selbst zu meinem Denken, aber ein Denken, das direkt an einen Anderen gerichtet ist, das in eine Situation engagiert ist und mich zwingt, mich auf diese Situation zu konzentrieren und *durch sie hindurch* auf die Sache. Das Sinngeschehen wird damit in eine Welt der Wahrnehmung überführt, der Wahrnehmung des Anderen, der Wahrnehmung des eigenen Sprechens, der Wahrnehmung der, wie Kleist sagt "Umstände der Situation". Dem entspricht eine "Erregung des Gemütes", eine bestimmte Affektlage also. Im Maße wie das geschieht, verstärkt sich aber, Kleist lässt keinen Zweifel daran, ein Moment der Unmittelbarkeit. Das Moment der Exzentrizität tritt - könnte man sagen - in den Hintergrund, zugunsten eines Moments der zunehmenden "Kon-zentrizität", einer Konzentration auf das Hier-Jetzt der Situation. Der Redner in diesem Zustand weiß, so sagt Kleist, nicht einmal, was er im nächsten Moment sagen will. Seine Rede ist also nicht etwa die Entäußerung eines Inneren, die Objektivation einer vorangehenden Intention in einen sprachlichen Ausdruck, er selektiert in diesem Moment nicht aus verschiedenen Optionen, er entwirft die Redehandlung nicht im voraus. Deswegen ist das, was da passiert, nicht vollständig begreifbar unter dem Gesichtspunkt einer subjektiven Leistung des Redners. Beispielsweise gesteht Kleist dem Anderen seinen Anteil an dem Zustandekommen des neuen Sinns zu, wenn er sagt, dass ein Blick des Anderen uns den Ausdruck *schenkt* oder wenn er den Anteil der Reaktionen des Zeremonienmeisters am Redefluss des Mirabeau oder den des Verhaltens des Prüfers am Nicht-Wissen des Prüflings hervorhebt. Die noch ins Dunkle tappende Intention gewinnt zum einen an dem sprachlichen und nicht-sprachlichen Verhalten des Anderen Halt und Führung, zugleich aber, Kleist deutet diesen Aspekt nur sehr versteckt an, an der Wahrnehmung des an diesen Anderen gerichteten eigenen Sprechens selbst. Verdeutlichen wir uns das am Falle der Mirabeauschen Replik.

Der Zeremonienmeister stellt die Frage, ob sie den Befehl des Königs gehört hätten. Die Frage lässt zunächst nur eine Antwort mit "Ja" oder "Nein" zu. In beiden Fällen wäre die unmittelbare

Konsequenz, das Feld zu räumen. Mirabeau antwortet mit "Ja , wir haben des Königs Befehl vernommen." Damit aber übernimmt er zunächst die Implikation der Frage - einem Befehl hat man zu gehorchen. Jedes weitere Zögern verschärft den Druck, zu begründen, warum man dann noch hier ist. Er könnte vielleicht sagen "ja, wir haben ihn vernommen, wir werden ihn auch gleich befolgen, gestatten Sie uns noch einen kleinen Moment des Verweilens", das tut Mirabeau aber nicht, vielmehr wiederholt er "ja, wir haben ihn vernommen". Diese Wiederholung und das Zögern aber spitzt die Situation für sich genommen weiter zu. Diese Zeitverzögerung gewinnt für sich den Sinneffekt einer sich ankündigenden Weigerung, ohne dass dies für Mirabeau in diesem Augenblick Gegenstand einer inneren Thematisierung ist.. Ausdrücklich fügt Kleist abermals ein "man sieht, dass er noch gar nicht recht weiß, was er will" (denn in diesem Fall hätte Mirabeau gleich formulieren können: ja, wir haben ihn vernommen, aber wir werden ihn nicht befolgen). Der nächste Satz folgt aber gleichsam unmittelbar der Wahrnehmung dieses Sinnmoments des eigenen Zögerns. Mirabeau fährt fort "doch was berechtigt sie..." und genau hier fügt Kleist ein "und nun plötzlich geht ihm ein Quell ungeheurer Vorstellungen auf". Der Charakter der "Plötzlichkeit" weist auf den Evidenzcharakter dieser Fortsetzung hin, die gewissermaßen die Ausdeutung des eigenen Zögerns in actu ist - Mirabeau sagt sich nicht dazwischen noch: "jetzt kann ich nicht mehr anders". Dieser Evidenzcharakter bleibt auch im Folgenden gewahrt, Kleist sagt nicht: ihm gehen Vorstellungen des folgenden auf, sondern nur: ein Quell, d.h. Mirabeau beginnt sie im Modus des Möglichen gleichsam zu ahnen. Möglichkeiten, die auch im Folgenden nicht in der Immanenz von Mirabeaus Bewusstsein konkretisiert, entfaltet und dann objektiviert werden, sondern die sich in der Rede selbst entfalten. Der Entwurf generiert im Sprechen selbst und der Entfaltung des Sinnes des Gesprochenen. Seine eigene Formulierung "berechtigten" lässt ihn auf etwas kommen, was schon eine Sinnimplikation der Frage des Zeremonienmeisters war. Die Formulierung unterstellt die Legitimität des Ansinnens des Königs und eine dritte Möglichkeit der Antwort könnte darin liegen, diese genau in Frage zu stellen. "Was berechtigt Sie" - ihm geht etwas auf - "uns hier Befehle anzudeuten? Wir sind die Repräsentanten der Nation." Und damit ist Mirabeau auf nichts anderes gestoßen als auf eine situativ realisierte Bedeutung der Idee der "Nation". "Das war es, was er brauchte," schreibt Kleist und der Rest ergibt sich wie von selbst ohne jede weitere Überlegung. Kleist schiebt aber ausdrücklich nach, dass gerade der Schwung, von dem Mirabeau jetzt fortgetragen wird, ebenso eine Funktion der Reaktion des Zeremonienmeisters ist. Das Zucken der Oberlippe, das Kleist in Erwägung zieht, gibt dem Gesprochenen den Charakter der Provokation und muss vor dem Hintergrund des Gesagten den

Sinneffekt nach sich ziehen, die Herausforderung auf die Spitze zu treiben.

Wie also beschreibt Kleist den Weg vom Nicht-Wissen zum Wissen, den Weg der Genese des Sinns, wie beschreibt er jenen Prozess des "Sinns in statu nascendi", wie es bei Merleau-Ponty²³ heißt? Er beschreibt sie nicht als eine Auseinanderlegung, eine Reflektion des eigenen immanenten Zustandes und auch nicht primär als einen Versuch der Trennung und Auseinanderlegung des Anteils eigener Akte an der Erfahrung und der Anteile der "Sache selbst". Ganz im Gegenteil, der Prozess ist, wie wir gesehen haben, von einer Bewegung der Suspension der Immanenz, des Bewusstseins der eigenen Innerlichkeit bestimmt. Das Reden führt dazu, dass sich die Intentionalität der Dynamik einer Situation überlässt, sich in eine Welt der Wahrnehmung und Wahrnehmbarkeit, des Ausdrucks hineinbegibt und im Sich-Einlassen, in der Konzentration auf den Anderen, und auf die Sinnpotentiale des Gesprochenen selbst Struktur und Gestalt gewinnt. Die Reflektion, das Gerichtetsein auf einen inneren Zustand *als* solchem tritt im Laufe dieses Prozesses zunehmend in den Hintergrund zurück und die ins Leere gehende Intention gewinnt in dem Maße an Gestalt, wie sie bei dem Gesprochenen, bei den Verhaltensweisen der Anderen, bei der Sinndynamik der Situation ist. Die Intention wechselt in ihrem Vollzug gleichsam ihren Akzent von einer Exzentrizität, einem Neben sich stehen zu einer Konzentritizität, die zugleich Ekstasis ist, ein Aus-Sich-Heraustreten, ein Wechsel von der Immanenz des eigenen Bewusstseins in die offene Immanenz einer Situation der Rede. Im Maße, wie das geschieht, greift zugleich eine Unmittelbarkeit Raum, deren verschiedene Momente uns Kleist immer wieder vor Augen führt: der Redner gibt nicht einer innerlich festgehaltenen Intention Ausdruck, sondern die Intention konkretisiert und bildet sich selbst im Vollzug des Gesprächs, der Redner plant nicht seine Rede, er hat kein Wissen von dem, was er im nächsten Moment sagen wird, vielmehr antworten seine Worte spontan auf die Gesten des Anderen und auf die gesprochenen Worte selbst, der Redner wählt nicht seine Worte, vielmehr entringen sie sich seinem Stocken und je strukturierter die Situation in Folge dieses Redens wird, desto zielsicherer werden sie. Von "Wählen" kann man in diesem Moment allenfalls in dem Sinne sprechen, wie Plessner diesen Ausdruck in de "Stufen" einmal gefasst hat: "Wählen heißt im Zustand des Schwankens sein." ²⁴

²³Maurice Merleau-Ponty: "Die Phänomenologie der Wahrnehmung", Berlin 1966, Seite 232: "In der sprechenden Sprache begegnet uns die Bedeutungsintention in *statu nascendi*."

²⁴Plessner "Stufen", Seite 240

Wenn ich von "Suspension der Reflektion" gesprochen habe, so ist damit nicht gemeint, dass die Reflektion nicht etwa einfach nicht-existent ist. Sie tritt *als* suspendierte vor der inhaltlichen Dichte der Erfahrung zurück, aber sie bleibt Bestandteil des Hintergrundes der Erfahrung selbst, als ihr Anlaß und Ausgangspunkt, aber auch als einer unausdrücklichen Möglichkeit, auf die man jederzeit wieder zurückkommen kann. Als solche ist sie "gleichzeitig", nicht aber als vollzogene. So ist im Beispiel Mirabeaus erst am Ende wieder von einem Moment der Exzentrizität ausdrücklich die Rede. Signifikanterweise selbst in Form eines Gefühls, die Exzentrizität hat gleichsam ihre eigene Weise der Unmittelbarkeit. "Selbstzufrieden," heißt es da, setze sich Mirabeau auf einen Stuhl nieder. Darin liegt: Mirabeau steht nun wieder neben sich als jemand, der die Situation bewältigt hat, der einem Prozess der Emergenz Raum gegeben hatte. Im Maße, wie Mirabeau sich von der eben vergangenen Situativität freimachen kann, gewinnt die Reflektion wieder Raum, realisiert sich in einer vorübergehenden Schließung der Bedeutung, wenn auch nur im diffusen Gefühl einer Selbstzufriedenheit, es ergibt sich eine neue Konkretion der Exzentrizität. Aber auch dies muss man korrekterweise so formulieren, dass Mirabeau sich reflektiert in dem Maße, in dem sich in ihm das reflektiert, was sich gerade ereignet hatte. Und es ist nicht so, wie Alfred Schütz es fassen würde, dass der Sinn dessen, was sich ereignet hatte, erst durch diese nachträgliche Reflektion konstituiert wird. Der Sinn einer Situation mag sich in dieser Reflektion im Nachhinein modulieren und verschieben, aber das ist eben nur in dem Maße möglich, wie das Geschehene und damit zugleich das ekstatische Erleben der Situation selbst schon in sich sinnvoll war. Der Zustand der nachträglichen Reflektion bleibt auch kein fester Besitz - denn augenblicklich gewinnt eine neue Situativität Raum, die Mirabeau und alle Anwesenden von neuem engagiert, eine neue Unruhe - die Furcht ergreift von ihm Besitz, neue Verwicklungen in Situationen kündigen sich an, der Prozess beginnt von Neuem, neue Einfälle werden erforderlich. Und "Einfall" heißt nicht, dass das Subjekt einen inneren Zustand objektiviert, sondern immer auch, dass es sich als Medium des Einfallens der Sinnmöglichkeiten einer Situativität dieser überlässt.

Es mag sein, dass in der Selbstzufriedenheit Mirabeaus, die nur für einen Moment andauert, etwas von jener Reflektion liegt, von der Plessner sagt, dass sie uns von der Haltlosigkeit der Unmittelbarkeit überzeugt. Denn liegt darin nicht zu sagen, ich war es, Mirabeau war es, der da gesprochen hat, er hat gehandelt? Und heißt dieses Handeln nicht, es war sein Handeln, weil seine Rede Ausdruck war einer immanent gefassten Intention, er war das Subjekt einer ihrer

selbstbewußten Wahl, einer autonomen Entscheidung, einer individuellen Kreativität? Ja und nein.. Dass und was Mirabeau geredet hat, ist ganz unmittelbar, weil an seinem sichtbaren Leib wahrnehmbar, sein Handeln, Ausdruck seiner Individualität. Aber deswegen war er nicht Subjekt in dem Sinne, dass dieses sein Handeln als Entäußerung einer fungierenden Bewusstseinsimmanenz zu betrachten ist. Mirabeau war in einem strengen Sinne nicht der Schöpfer, der Produzent eines neuen Sinnes. Mirabeau war es, der da etwas getan hat - aber eben nicht als rein leistende *Immanenz*, sondern als eine Intentionalität, die in sich ein Heraustreten aus einer Selbstbezüglichkeit war, ein Sich-Einlassen, eine Struktur der Medialität, eine fungierende *Resonanz* der Situation, die nicht dieser vorangeht, sondern sich überhaupt erst in dieser Situation formiert. Es *gibt* einen Schein der Unmittelbarkeit - dann nämlich, wenn man etwas, das in Wirklichkeit Ausdruck eines reflexiven Verhaltens ist, als unmittelbar deklariert. Hierzu gehören alle Formen der Verstellung und Lüge, des Gekünstelten, des Unauthentischen, der gewaltsamen Intellektualisierung einer Erfahrung. Wir haben schon im Alltag ein sehr genaues Gespür für den Unterschied dieser Phänomene zu jenem Phänomen der Konzentrizität, von dem hier die Rede ist. Wendet man den Begriff des Scheins der Unmittelbarkeit auf die hier zur Rede stehenden Phänomene an, so ist dies eine Gewaltsamkeit, die nicht nur der Erfahrung widerspricht, sondern die selbst der Ausdruck umgekehrt eines Scheins ist, der durch die nachträgliche Reflexivität erzeugt wird.

Kleist jedenfalls lässt keinen Zweifel daran, dass für ihn der Übergang von einem Etwas-Nicht-Wissen zu einem Wissen aus einem subtilen Zusammenspiel von Exzentrizität und Konzentrizität besteht. Der Prozess der Genese des Sinnes ist für ihn geradezu dadurch gekennzeichnet, dass das Moment der Konzentrizität in den Vordergrund rückt und jene Abständigkeit des Menschen von sich, die wir traditionell mit dem Ausdruck der Bewusstseinsimmanenz belegen, sich bis zur Unmerklichkeit zusammenzieht. Die Sinngenese kann dann aber nur noch mit äußerster Gewaltsamkeit als das Werk einer sich entäußernden Subjektivität verstanden werden. Kleist legt uns vielmehr nahe, diese Genese des Sinns als den Ausdruck einer Konstellation zu lesen. Alles Neue, was da entstehen mag, konnte nur entstehen, indem es sich der Kontingenz einer Situation entringt, wie immer man hinterher darin ein Allgemeines erkennen mag. "*Vielleicht*", so sagt er, "*dass es auf diese Art zuletzt das Zucken einer Oberlippe war, oder ein zweideutiges Spiel an der*

Manschette, was in Frankreich den Umsturz der Dinge bewirkte."²⁵

Man mag das für einen übertriebenen Situationismus halten und darauf hinweisen, dass die Situation selbst doch in der Weise vermittelt war, dass sie nicht voraussetzungslos war. Sie ist nicht denkbar ohne eine Reihe von Voraussetzungen, der französischen Geschichte, der Geschichte der Ideen, die in der Szene wirksam werden, ohne die Geschichte der beteiligten Personen selbst. Das Reagieren Mirabeaus selbst bleibt unverständlich, wenn man nicht dessen vorgängige Intention in Rechnung stellt, das "ancien regime" zu bekämpfen, einen in seiner Vorgeschichte zu lokalisierenden, übersituativen Handlungsentwurf, der sein Handeln in der Situation gleichwohl bestimmte. Dieses Argument ist richtig. Aber man kann damit nicht die Figur einer leistenden Subjektivität als Konstitutionsprinzip von Sinn retten. Man verlegt nur den angeblichen leistenden reinen Akt immer weiter in die Vergangenheit zurück, würde da aber wieder von neuem auf eine Dynamik stoßen, wie Kleist sie uns vorführt, es ergäbe sich ein weiterer Regress und ein weiterer usw.. Am Ende wären wir zur Annahme eines mythischen "Urentwurfs" gezwungen - Sartre hat im Rahmen seiner dialektischen Theorie dergleichen versucht und ist daran letztendlich gescheitert. Seine überragenste materiale Arbeit - die Analyse des Lebens von Flaubert führt diesen Begriff selbst ad absurdum. Die Unmittelbarkeit eines Verhaltens ist niemals voraussetzungslos, im Gegenteil - dass ihm etwas vorausgesetzt ist, macht sie geradezu möglich.

In diesem Sinne ist Unmittelbarkeit immer vermittelt - aber deswegen wird sie nicht zum Schein. Auch die Vermittlung geht nicht in ihrer Akthaftigkeit auf. Wäre das so, müssten wir in der Situation selbst noch eine Erfahrung der immanenten Vermittlung dieses Urentwurfes oder des Vorentwurfes mit den Erfordernissen der Situation auffinden. Dieses ist nicht ausgeschlossen, wie die Möglichkeit der Reflexivität beim Menschen nie ausgeschlossen ist. Aber das eigentliche spannende Phänomen ist, dass die menschliche Intentionalität so beschaffen ist, dass in ihr die Voraussetzungen der ihrer Geschichte in jedem Moment wirksam sein können, ohne dass es dazu einer leistenden Subjektivität im Sinne einer aktiven Synthetisierung dieser geschichtlichen Momente bedürfte. In jedem Augenblick sind an mir die eigene Vergangenheit und die Vergangenheit meiner Welt wirksam, ohne dass ich mich ihr thematisch zuwenden müsste. Auch ohne eine leistende Vergegenwärtigung der eigenen Vergangenheit - und übrigens nicht einmal

²⁵Kleist, Seite 96

der unmittelbaren Vergangenheit der Situation selbst - können Sinnmomente, die dieser Vergangenheit entstammen, ihre Wirksamkeit entfalten. Jede aktive und thematische Vermittlung meiner gegenwärtigen Situation mit meiner Geschichte ist ohne dieses Moment nicht einmal denkbar. Jenes Ineinander von Konzentrität und Exzentrität gilt für die Vermittlung von Geschichte selbst. Die Vermittlung selbst bleibt gebunden an ihre Konkretisierung in einer situativen Konstellation. In diesem Sinne sind wir nicht die Subjekte unserer Geschichte, sie ist nicht einfach das Produkt unserer Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft vermittelnden Akte, wir verfügen über sie nicht als einen festen Besitz, einer endgültigen Gewißheit. Kleist drückt das auf seine Weise am Ende seiner Überlegungen aus, wo er zeigt, dass wir sogar unser vergangenes, als sicher geglaubtes Wissen eben nur dann wirklich zu realisieren vermögen, wenn es in der Lage ist, auf eine Situation zu antworten und wenn diese Situation so beschaffen ist, dass sie diese Antwort gestattet.

In der Formel "nicht wir wissen, sondern es ist allererst ein gewisser Zustand unserer, welcher weiß", formuliert Kleist nichts anderes als eine Absage an den Grundgedanken der Subjektivität als einer rein leistenden Herstellung des Weltbezugs. Es ist "*allererst*" ein Zustand unserer, welcher weiß - damit sagt Kleist zwar, dass jederzeit jene Abständigkeit des "ich bin es, der weiß" hinzutreten kann, aber diese Abständigkeit, die in der Tradition als Subjektivität beschrieben wurde, ist es nicht, die die Inhalte des Wissens *konstituiert*.

III. Die Antinomie der "exzentrischen Positionalität" und die Dialektik

Lassen Sie mich zum Ausgangspunkt zurückkehren. Die dialektische Postulation des Scheines der Unmittelbarkeit unterstellt, dass wenn wir nur ein völlig klares Bewusstsein von der Vergangenheit einer Gesellschaft und der in ihr handelnden Individuen hätten, wir in letzter Instanz auf ein irreduzibles "Machen" stoßen würden. Aber dieses letzte irreduzible Machen erweist sich seinerseits als eine Chimäre, weil selbst da, wo das Individuum schöpferisch wird, dieses Machen immer von einer irreduziblen Unmittelbarkeit im Sinne eines Sich-Einlassens auf die Kontingenz und die Konstellation einer historischen Situation bestimmt ist und die Intentionalität, die sich da Ausdruck verschafft, eben im Prozess dieser Öffnung zu einer Situation hin überhaupt erst Gestalt annimmt. Die Wirklichkeit geht nicht in ihrem Produziertsein auf, sie ist nicht einfach das Produkt von gegenwärtiger Vergegenständlichung von Subjekten angesichts früherer Vergegenständlichungen. Sie ist nicht in einem eindeutigen Sinne von

Menschen gemacht. Plessners Diktum, der "Mensch muss sich zu dem machen, was er ist" beinhaltet ein irreduzibles "Ist" und meint eben nicht, dass der Mensch der Urheber seiner selbst oder seiner Kultur im Sinne einer reinen Hervorbringung ist. Die Kultur kann nicht, sagt Plessner, auf ein besonderes Vermögen des Menschen, auf seine Intelligenz, sein Bewusstsein zurückgeführt werden - das sei Idealismus, der im strengen Sinne nichts erkläre²⁶. Wie sein großer Widerpart, Heidegger, betont auch Plessner, dass alles menschliche Machen nur möglich ist, insofern es zugleich ein Sich-einlassen, ein "Sein-lassen" ist. Plessner bewahrt so einen Rest von ontologischem Denken, das er an anderen Stellen doch so perhorresziert, wenn er schreibt: *"Der Mensch kann nur erfinden, soweit er entdeckt. Er kann nur das machen, was es 'schon' an sich gibt.... Seine Produktivität ist nur die Gelegenheit, bei welcher die Erfindung Ereignis wird und Gestalt gewinnt."*²⁷.

Dass die Welt für den Menschen immer den Charakter eines Phänomens bewahrt, heißt letztlich nicht, dass der Inhalt der unmittelbaren Erfahrung ein Schein ist. Die Inhalte sind immer Ausdruck der, wie Mead es ausdrückt, "Objektivität" einer zeitlichen Perspektive. Plessner sagt an einer Stelle, die Erscheinung gehört zur Wirklichkeit selbst, aber sie offenbart nie die ganze Wirklichkeit²⁸: *"Erscheinung ist ja nicht wie ein Blatt, wie eine Maske zu denken, hinter der das Reale steckt und die man von ihm ablösen kann, sondern ist wie das Gesicht, welches verhüllt, i n d e m es enthüllt. In solcher verdeckenden Offenbarung liegt das Spezifische des in der Erscheinung selber Daseienden - und doch 'nicht ganz' Daseienden, sondern noch Dahinterseienden, des Verborgenen"*.²⁹ Auch in solchen Formulierungen gerät Plessner in eine verblüffende Nähe zu Heidegger. Dieser spricht im selben Zusammenhang von einem Zugleich von "entbergen" und "verbergen".

Jene Distanz, zu der der Mensch fähig ist, jene Abständigkeit von sich, die Plessner im Begriff der Exzentrizität zusammenfasst, ist, müsste man nun sagen, immer eine relative. Sie ist relativ zu einer Positionalität, die immer eine konkrete historische Positionierung ist und nicht denkbar

²⁶"Stufen", Seite 312

²⁷"Stufen", Seite 321 und 322

²⁸"Stufen", Seite 327

²⁹"Stufen", Seite 329

ohne sie. Sie bleibt Abstand *von etwas*. Die Unmittelbarkeit als Schein - dieser Ausdruck macht nur dann einen Sinn, wenn ich jene Zeit- und Ortlosigkeit des Subjektes schon voraussetze und damit zugleich eine Welt jenseits jeder Kontingenz und Konstellation unterstelle. Damit aber konstruiere ich eine Welt, die keine Geschichte mehr hätte, jenes "Ganze" der Wirklichkeit, von dem Plessner spricht. Diese chimärische Intentionalität hätte aber gar keine Welt mehr, weil sie selbst nicht mehr *in* dieser Welt wäre. Plessners anthropologische Strukturbestimmungen erklären, warum Menschen dahin kommen können, so etwas für denkbar zu halten, aber ich denke - gegen manche seiner eigenen Formulierungen - sie erlauben zugleich zu sehen, dass man damit nicht leben kann. Und wenn doch, dann in einer Existenz, die von einer strukturellen Unaufrichtigkeit, einem Schein geprägt ist, der der Reflexivität entspringt, einem Intellektualismus, der in der Wissenschaft und in der alltäglichen Erfahrung gleichermaßen möglich ist.

Die nachträgliche Verzweiflung der Reflektion an einer früheren Evidenz erweist nicht deren Scheincharakter, sie beweist nur, dass jede Welterfahrung an eine geschichtliche Situation gebunden ist. Sie wird einer neuen Evidenz Platz machen und dies wiederum nicht als ein bloßer Effekt der Reflektion, der Distanz, sondern ebenso als Effekt eines neuen Engagements in einer Situation, die nie nur die Wiederholung eines Vergangenen ist. Nichts spricht dafür, die Zeit- und damit die Welterfahrung der Reflektion in irgendeinem Sinne zu privilegieren. An keiner Stelle behauptet denn auch Plessner eine *sinnkonstituierende* Rolle der Exzentrizität. Die Struktur der Abständigkeit des Menschen zu sich *konstituiert* nicht seine Welt. Dann hätte es genügt zu sagen, der Mensch sei von einer Struktur der "Exzentrizität" bestimmt. Plessner spricht aber von "exzentrischer *Positionalität*"

Und diese Formel konzipiert er als einen "realisierten Widersinn", ein "durchsichtiges Paradoxon", eine "verstandene Unverständlichkeit".³⁰ Ich denke, in der Weigerung Plessners mit der Figur der exzentrischen Positionalität den Gedanken einer dialektischen Vermittlungsbewegung zu verbinden, steckt eine in ihrer Systematik gegründete Anerkennung nicht nur einer irreduziblen Exzentrizität der menschlichen Welt- und Selbsterfahrung, sondern zugleich einer irreduziblen Konzentrizität.

³⁰"Stufen", Seite 343

Jede Soziologie des Wissens müsste sich in dieser Version der Dinge immer auch als Hermeneutik einer unhintergehbaren Kontingenz verstehen. Die Erkenntnis des Charakters der sozialen Konstruiertheit der Wirklichkeit enthebt nicht davon, dass es eben Wirklichkeit ist, die da - und ich sage das deshalb nur noch mit Anführungszeichen - "konstruiert" ist. Die Unmittelbarkeit eines Weltverhältnisses ist kein Schein, sondern gerade Ausdruck dieses Wirklichkeitscharakters, aber eben einer Wirklichkeit, die strukturell offen ist und bleibt. Niemals geht sie in ihrem Produktcharakter auf, weder in den Objektivierungen der Vergangenheit noch in den Möglichkeiten der Zukunft. Diese Einsicht enthebt die Soziologie nicht ihres kritischen Potentials, aber sie relativiert jede Anmaßung der wissenschaftlichen Reflektion. Weder hat sie die Aufgabe, den Menschen zu versichern, sie seien in letzter Instanz die Subjekte ihrer Wirklichkeit, noch hat sie sich selbst zu jenem Subjekt der Wirklichkeit zu machen, wie es dem Größenwahn der klassischen dialektischen Lehre entsprach. Das kommt nicht der Aufgabe einer humanistischen Selbstverortung der Soziologie gleich, sondern ist Bestandteil des Bemühens zu einem modernen Humanismus zu finden, der sich von den Chimären überlebter Begriffe zu lösen beginnt. Merleau-Ponty bringt dies in Formulierungen zum Ausdruck, die mir nicht weit weg zu liegen scheinen vom Habitus der Nüchternheit, der die Person Plessners so bestimmt hat: *"Der 'kleine Mensch, der im Menschen ist', ist nur das Phantom unserer gelungenen Ausdruckshandlungen, der Mensch hingegen, den wir bewundern, ist nicht jenes Phantom, sondern derjenige, der in seinem gebrechlichen Körper, in einer Sprache, die schon soviel gesprochen hat, in einer taumelnden Geschichte sich sammelt und sich anschickt, zu sehen, zu verstehen und zu bedeuten. Der heutige Humanismus hat nichts Dekoratives oder Schickliches mehr. Er liebt nicht mehr den Menschen gegen seinen Körper, den Geist gegen seine Sprache, die Werte gegen die Tatsachen. Er spricht nur noch nüchtern und verhalten vom Menschen und vom Geist: der Geist und der Mensch sind niemals, sie treten nur in der Bewegung hervor, durch die der Körper zur Gebärde, die Sprache zum Werk, ihr Miteinander Wahrheit wird."*³¹

³¹ Maurice Merleau-Ponty: "Das Auge und der Geist", Hamburg 1984, Seite 132