

**INTERNATIONALES JAHRBUCH FÜR
PHILOSOPHISCHE ANTHROPOLOGIE**
INTERNATIONAL YEARBOOK FOR
PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY

Herausgegeben von/edited by
Bruno Accarino, Jos de Mul, Hans-Peter Krüger

Band 5, 2015

**Die Unergründlichkeit
der menschlichen Natur**

Herausgegeben von/edited by
Olivia Mitscherlich-Schönherr, Matthias Schloßberger

DE GRUYTER

ISSN 2192-4279

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

A CIP catalog record for this book has been applied for at the Library of Congress.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2015 Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston
Satz: Moritz von Kalckreuth, Potsdam
Druck und Bindung: CPI books GmbH, Leck
♻ Gedruckt auf säurefreiem Papier
Printed in Germany

www.degruyter.com



Inhaltsverzeichnis

Editorial — 7

Teil 1: Unergründlichkeit in der menschlichen Natur

Hans-Peter Krüger

Die Unergründlichkeit des geschichtlichen Lebens — 15

Andreas Heinz

Minimale anthropologische Grundannahmen zur Definition psychischer Krankheit — 33

Richard Shusterman

Soma und Psyche — 41

Marco Russo

Der kopernikanische Mensch — 53

Teil 2: Menschliche Unergründlichkeit im menschlichen Miteinander

Logi Gunnarsson

Mein Vater, William James — 73

Olivia Mitscherlich-Schönherr

Die Natur der Liebe — 87

Axel Honneth

Drei, nicht zwei Begriffe der Freiheit — 113

Teil 3: Menschliche Unergründlichkeit in der Ästhetik

Bruno Accarino

Philosophische Anthropologie und Marionettentheater — 133

Christoph Menke

Leben ohne Zweck — 149

Johannes Haag
Die Unergründlichkeit der Einbildungskraft — 159

Thomas Ebke
Der Mensch, „eine sich immerfort erneuernde Leerstelle“ — 179

Teil 4: Menschliche Unergründlichkeit im Verhältnis zur Transzendenz

Gesa Lindemann
Berührung und (In-)Dividualisierung — 201

Hans Julius Schneider
Helmuth Plessners „Unergründlichkeit der menschlichen Natur“ und die Rede von
der „Transzendenz“ — 219

Marc Sagnol
Die Unergründlichkeit des Menschen bei Pascal — 237

Gerd Irrlitz
Unendlichkeit und Endlichkeit in der Philosophie J. G. Fichtes — 251

Rezensionen

Thomas Bedorf
Dualitäten der Existenz — 269

Moritz von Kalckreuth
Tiermetaphern im Kontext des Politischen — 273

Johannes F.M. Schick
Plessner 2.0? — 279

Personenverzeichnis — 291

Marco Russo

Der kopernikanische Mensch

Geburt des undurchsichtigen Selbst

Mirer ma vie dans celle d'autrui – Montaigne

I. Eine Welt von Welten

Wer ist der kopernikanische Mensch? Ein exzentrischer Mensch, stets im Zentrum und an seiner eigenen Peripherie, selbst dann, wenn das Zentrum die eigene Körperlichkeit ist. Ein Mensch mit vielen Bezugszentren, die Peripherien von etwas anderem sind, in einem Universum von wechselnden Interaktionen. Das ist keine einfache Lage; die Positions- und Perspektivenumkehr kann verhängnisvoll und fatal sein. Es ist hier von einem Menschen die Rede, der von einer geistigen und physischen Auflösung bedroht ist und damit ein gefährliches Konfliktpotenzial in sich birgt. Aber es ist auch eine Situation mit einem starken kognitiven und existentiellen Potential, das zu überraschenden Begegnungen und Entdeckungen führen kann. Die postmoderne Philosophie hat sich vorwiegend mit diesem letzten Aspekt befasst, wobei sie viele Dinge vereinfacht hat. Sie hat an eine ontologische und moralische Befreiung durch die technowissenschaftliche Fortentwicklung geglaubt; aber wenn die Dinge tatsächlich so gelaufen wären, müssten wir nun einen unbeschweren Relativismus und eine organische Verbesserung der Erkenntnis und des Lebens verspüren. Aber das ist nicht der Fall, das ist nicht, was wir erleben. Die exzentrische Bedingung ist vielmehr eine Grenzsituation zwischen unterschiedlichen Ebenen, die oft dazu neigt, in dualistischen Widerspruch, in zerstörerische Konfrontation überzugehen.

Doch der de facto herrschende Pluralismus und die globalen Interferenzen zahlreicher Faktoren verwandeln den Dualismus mehr und mehr in eine dynamische Beziehung, in einen Polyzentrismus, wobei nun an die Stelle der binären Logik die der Komplexität tritt. Diese Komplexität gelangt jedoch zu keiner ausgewogenen universalen Synthese, da man sich dessen bewusst ist, dass die Universalisierung, wie jede andere Reduktion der Komplexität indirekt eine andere Komplexität, das heißt weitere Kategorisierungen, Unterscheidungen und Begrenzungen erzeugt. Die exzentrische Unbeständigkeit löst sich nicht auf, aber durch eine individuelle und kollektive Bewältigung der Komplexität kann man ein gewisses Gegengewicht bilden.

Der exzentrische Mensch ist der neue Menschentyp, das anthropologische Modell der Neuzeit. Er ist selbstbezüglich, da er den Begriff des Menschen in Frage stellt. Das schließt keineswegs aus, sondern gilt vielmehr als eine notwendige Bedingung dafür, dass theoretisch alle Menschen auf Grund einer gemeinsamen *humanitas* angesprochen werden können. Die kritische Reflexion über die anthropologischen Modelle, die unweigerlich partiell und einseitig sind, dient dazu, einen Raum zu schaffen, in dem die Verschiedenheiten nebeneinander bestehen können. Die Verschiedenheiten zu erkennen, die eigene Begrenzung wahrzunehmen, die eigene Begrenztheit zu begrenzen, indem man dem Anderen Raum lässt, ist das Ergebnis eines Bedeutungswandels der Vernunft in dem Moment, in dem sich der traditionsgemäße theologische und metaphysische Hintergrund aufgelöst hat und der Mensch allein auf der Bühne zurückgeblieben ist. Dies geschah, als das Universum sich dem Unendlichen öffnete, als sich die Erde und die Menschen alle gleichzeitig in ihrer grenzenlosen Vielfalt, aber auch in der Einmaligkeit eines gleichen irdischen Schicksals offenbarten: ein zu bewältigendes und nicht einfach zu erleidendes oder zu verhängendes Schicksal. Dies geschah in der Kopernikanischen Ära, in der sich der Mensch wie noch nie zuvor an sich selbst messen musste, weil die ganze Welt auf seinen Schultern zu lasten begann.

Mit der modernen anthropologischen Wende wird die Komplexität des Subjekts, die Vielgestaltigkeit seiner Erscheinungen epistemologisch – und nicht nur moralisch – relevant. Was und welche Realität man auch immer erforscht, muss in der menschlichen Gestalt irgendeine Erklärung finden. Und andererseits bietet diese Gestalt keine eigentliche Synthese. Im Gegenteil, der Mensch findet sich selbst in einer Zerstreuung, die ihn dazu treibt, weiter zu gehen, wobei sich die Bestimmung der eigenen Identität in eine Art reflexive Selbsttranszendenz entzieht. Aus diesem Grund verschwindet nur die Metaphysik als scholastisches System von Doktrinen, während alle anderen grundlegenden Fragen über Ursprung, Schicksal, Sinn, Wert und Totalität sich sogar auf intensivere Weise weiterhin stellen, da sie in jedem Moment ohne prä-konstituierte Bilder auftauchen.

Die Exzentrizität wurde zum anthropologischen Modell der kopernikanischen Wende, als sich der Mensch in einem Universum wiederfand, das keine Peripherie mehr hatte, wo das Zentrum überall und der Kreisumfang nirgendwo waren: Ganz inmitten einer „Welt von Welten“ (Kant 1977a, 266).¹ Das kosmische und subjektive

1 Die Exzentrizität ist ein geometrischer Parameter, der die Transformationen der Beziehung zwischen dem Zentrum und dem Kreisumfang, eben dem Ort der Punkte mit gleichem Abstand vom Zentrum, festlegt. Diese Transformationen, die seit der Antike in der Theorie der Kegelschnitte erforscht wurden, erzeugen drei Hauptfiguren, die Ellipse, die Parabel und die Hyperbel. Als Kepler 1609 behauptete, dass sich die Planeten auf Ellipsenbahnen bewegen, setzte er der tausendjährigen Auffassung vom Kreis als Emblem der symmetrischen Perfektion ein Ende und half somit, die Begrifflichkeit der „Dezentrierung“ (in nihilistischem oder pluralistischem Sinn) durchzusetzen, zu der auch die philosophische Interpretation der Exzentrizität gehört. Als Beschreibung einer anthro-

Zentrum hat sich so zu einem Kreuzungspunkt, zu einem Übergangspunkt zwischen unzähligen möglichen Wegen gewandelt, die von zahllosen Punkten ausgehen; es hat sich in ein imaginäres Zentrum verwandelt, das sich ständig verlagert. Wenn wir an die Stelle des Begriffs Zentrum den des Grunds setzen, müssen wir sagen, dass so wie auf die zentrische Perspektive die exzentrische folgt, ebenso der Grund durch die Unergründlichkeit ersetzt wird. Die Exzentrizität ist die Suche nach einem Gleichgewicht in einer polyzentrischen Wirklichkeit, die aus Parallelwelten besteht; die Unergründlichkeit ist ein Grund, der sich entzieht und verstellt, gerade weil er diesen Welten immanent, ihre „Einfaltung“ ist, die einerseits alles verbindet und andererseits alles verkompliziert bis zur Verwirrung. Dieser einfaltende Grund wirkt wie eine Latenz oder auch ein offener Horizont, wo alles da ist und sich doch jedes Mal versetzt; sein Begründen erklärt die Dinge und zugleich deutet sich auf ihr ein Anders-Sein-Können, das Verso des erkannten Recto. Diese Zweideutigkeit bereitet Missverständnisse, moralische und kognitive Blindflecken, soziale und psychologischen Spannungen. Sie kann aber auch eine bereichernde Ressource für Individuen und Kulturen werden; gerade für diese positiven Seiten kann die Philosophie ihren Beitrag leisten.

Ich habe vom kopernikanischen Menschen gesprochen und dabei zwei Schlüsselbegriffe der Philosophie von Helmuth Plessner verwendet, die Exzentrizität und die Unergründlichkeit. Der Bezug auf Kopernikus verweist auf eine Begriffskonstellation, die von entscheidender Bedeutung ist, wenn man verstehen will, weshalb der Mensch – gerade inmitten einer anthropologischen Wende des Wissens – *absconditus* wird (Plessner 1983). Die kopernikanische Wende bringt etwas mehr als die Säkularisierungsidee zum Ausdruck, da sie dem, was man ansonsten als einfache Selbstbehauptung des Menschen bezeichnet, wieder eine kosmologische Tiefe verleiht. Die Säkularisierung führt gewiss zur Anthropologie, aber die Anthropologie setzt die astronomische und geographische Revolution voraus, also die Tatsache, dass die ganze Welt, die nun weder Kosmos noch Schöpfung ist, sich vergegenwärtigt hat, sich enthüllt und sich mit all ihrer irdischen und himmlischen, räumlichen und zeitlichen Vielfalt in jedermanns Leben hinein erstreckt. Diese Vielfalt hat den Status einer durchsichtigen Undurchsichtigkeit, einer unendlichen Endlichkeit. Es geht nicht so sehr um einen unaufhaltsamen Weg zur Vollendung des Wissens und zum Glück, als vielmehr darum, die Anhäufung des Wissens zu bewältigen und Weltbedingungen für eine konfliktarme Koexistenz zu schaffen.

Im Folgenden möchte ich einige Hinweise zu dieser kopernikanischen Konstellation geben. Meine Hauptthese ist, dass die moderne Bedeutung der Unergründlichkeit auf die radikale Weltlichkeit zurückgeht, die die kopernikanische Wende

pologischen Struktur erhebt wohl die Exzentrizität einen Universalanspruch, der auch für die Prämoderne gilt. Aber erst durch die kopernikanische Dezentrierung wird sie zum expliziten Interpretationsparadigma.

kennzeichnet.² Der Mensch ist nicht deshalb unergründlich, weil es ihm an einer bestimmten biologischen und psychologischen Natur fehlte, oder umgekehrt, weil er ein geheimes und unantastbares Wesen hätte, sondern weil er weltabhängig handelt, indem er sich mit ihr auf die unterschiedlichsten Weisen verbindet und ihre unterschiedlichsten Wirkungen zu spüren bekommt. Die Unergründlichkeit bringt damit die epistemologischen und praktischen Auswirkungen des exzentrischen Modells deutlich zum Ausdruck. Die anthropologischen Konstanten und die biologischen Bestimmungen gehen so in ein globales Geflecht aus Tatsachen, Theorien und Sprachen ein, die die Konstanten und die Bestimmungen unvorhersehbar, nie vollkommen klar und strukturell zweideutig werden lassen. Und dies gilt erstmal für die Form der persönlichen Identität, für das seelische und gesellschaftliche Leben, wobei oft konfliktäre und regressive Reaktionen ausgelöst werden.

Die geschichtlichen Verweise, anhand deren ich eine Art Genesis des Unergründlichen versuche, verfolgen im Wesentlichen ein Ziel: Der philosophischen Anthropologie des 20. Jahrhunderts soll eine Perspektive der *longue durée* wiedergegeben werden, wodurch man die aktuelle Debatte über die menschliche Natur mit mehr Instrumenten und Bewusstsein angehen kann. Wenn man von Geschichtlichkeit spricht, muss man ein deutlicheres Gewicht auf die Geschichte legen, und die beste Art und Weise, ihr Gewicht zu verleihen, ist, sie besser kennenzulernen.

II. Das kopernikanische Paradigma

„Kopernikanische Wendung ist keine bloße Metapher. In ihrem Zeichen steht die ganze moderne Welt“ (Plessner 1982, 136). Diese lakonische Feststellung bedeutet, dass die von Kopernikus eingeführte astronomische Wende die Welt auf den Kopf stellte, allem ihr Siegel der Veränderung, des Wandels, der Umdrehung aufdrückte. Innerhalb des ptolemäischen Systems hatte die Kosmologie für das Verständnis des Menschen keine solche Bedeutung, weil er in das große, sinnstiftende Gefüge der Natur oder des Reichs Gottes fest eingebunden war. Langsam, aber unweigerlich begann die kopernikanische Idee ihre Wirkung zu zeigen, indem sie die Kosmologien mit zusätzlichen Bedeutungen behängte und aus dem Geozentrismus und Heliozentrismus oder Azentrisismus Diagramme machte,

von denen abzulesen sein soll, was es mit dem Menschen auf der Welt auf sich hat. Diese Gängelung unseres Selbstverständnisses durch die kosmologische Metapher ist zum Topos unserer zeitgenössischen Situationskritik geworden (Blumenberg 1960, 145).

² Das ist eine Lesart, die an die Interpretationen von Krüger 2011; 2013 und Schürmann 2014 anknüpft, wenn auch mit Vorbehalten, die ich später darlege (siehe insb. Anmerkung 4).

Die Metaphorisierung des kosmologischen Modells dient dazu, eine Realität zu erfassen, deren vorrangiges Merkmal die Unbeständigkeit, die perspektivische Beweglichkeit zu sein scheint – die Optik ist nicht zufällig eine der grundlegenden Wissenschaften der wissenschaftlichen Revolution. Es gibt ein positionales Element, das als Strategie und zum theoretischen Experimentieren eingesetzt wird, um das zu erfassen, was wir vor uns haben. Dieses wird für die ganze Epoche kennzeichnend, angefangen bei der Debatte über die Pluralität der Welten und über die Sciencefiction-Reisen von Menschen oder Außerirdischen in den Himmelsräumen: Was würden wir sehen, was würden wir verstehen, wie würden uns die Anderen sehen, wie würden wir uns selbst, von außen gesehen, wahrnehmen ... ? Sich von anderswo mit anderen Augen anzuschauen, diese *positionale Mobilität* ist die grundlegende spekulative Erfahrung der kopernikanischen Wende.

Im kopernikanischen Paradigma gibt es etwas zutiefst Paradoxes, nämlich den kreisenden Beobachter, der sich gegenüber dem beobachteten Gegenstand in einer dezentrierten und instabilen Position befindet. Da dieser nicht aufhören kann, sich zu bewegen, zählt die Einbeziehung von dem, was man jeweils nicht sieht, zum Sichtbaren. Der Beginn der streng wissenschaftlichen Sicht erklärt die Partialität einer jeden Sicht: Sie markiert den Übergang zu einer wahrheitsgetreueren Beschreibung dank der Aufhebung der absoluten Wahrheit. Die natürliche Evidenz der Phänomene ist auf eine theoretische und experimentelle Manipulation mittels Berechnungen, Maschinen und Geräten zurückzuführen, wodurch die Dinge naturgemäß erscheinen. Das Sichöffnen des grenzenlosen Universums fordert einerseits eine drastische Relativierung von irdischen Maßstäben und Werten, andererseits aber drückt sie allem das menschliche Maß auf.

Wir sind mit der Erde verwurzelt, die Sonne, die Sterne und die Planeten drehen sich um uns. Jahrhundertelange Beobachtungen und Berechnungen haben diese Ordnung bestätigt, die sich nun als falsch erweist. Dank neuer Modelle, Teleskope und neuer physikalischer Hypothesen beobachtet man im Himmel, der einst das Emblem des Ewigen war, viele ungeahnte Dinge wie die Mondrillen oder sogar neue Körper. Ein Entdeckungsfieber bricht aus und damit die Begeisterung, endlich die Mittel zum Entdecken zur Hand zu haben und über das Bekannte hinauszugehen, der befreiende Zusammenbruch der Himmelsmauern und das Erscheinen von unendlichen Welten. Die enthusiastischen Worte von Giordano Bruno lassen jedes Mal diese durchschlagende Erfahrung wiederaufleben. Dennoch wird der Triumph dieser Sicht sehr bald von Geistern bedroht. Wie viele Dinge gibt es, die sich, wie die Bewegung der Erde, unserer direkten Wahrnehmung entziehen? Über Jahrhunderte haben die Menschen an eine Welt geglaubt, die es nicht gibt; und wenn dies weiterhin wahr wäre? Wir sehen weniger als das, was es gibt und wir wissen mehr als das, was sichtbar ist. Zudem ist die Zeit seit der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts nicht mehr die unverrückbare Ordnung des Geschehens, sondern ein Faktor, der die Dinge selbst verändert und bedingt.

Der *exzentrisch* im Kosmos kreisende und mit den Künsten der Technik und Optik sich das Unsichtbare erobernde nach-kopernikanische Mensch ist in die perspektivische Ungeduld und Unruhe der Zeitform des unendlichen Durchlaufens seiner Möglichkeiten gestürzt, in das ständige Noch-Nicht, in dem sich die Wahrheitsrelevanz der Zeit für ihn entdeckt hat (Blumenberg 1964, 350).

Die Theorie, die sich nun mehr und mehr abzeichnet, hat nichts Kontemplatives mehr; das Phänomen hat die enthüllende Kraft des griechischen *phainestai* verloren. Dahinter gibt es kein ruhiges Reich der Wahrheit, sondern nur Beziehungen zwischen Materie und Bewegung. Wenn die Natur keine tiefen Wahrheiten enthüllt, dann werden die Mittel der Erkenntnis – Wörter, Darstellungen, Zeichen, Instrumente – kognitiv grundlegend. Der philosophische Diskurs konzentriert sich auf die Methode, wodurch ein Phänomen mittels verschiedenen Zeichensystemen dargestellt und erklärt werden kann. Descartes wies darauf hin, dass die Vorstellung des Kitzels nichts mit der Feder zu tun hat, die mich streift, so wie zwischen dem Wort und dem Ding keinerlei Ähnlichkeit besteht. Unsere Erkenntnis soll nicht die Dinge widerspiegeln, sondern ihre Funktionsmechanismen, wobei sie einer Methode folgt, die die Interferenzen und die falschen Gewissheiten der gemeinen Erfahrung so gering wie möglich hält. Nicht das Licht, das ich sehe, ist im eigenen Sinne wirklich, sondern die Teilchen, die sich nach genauen Bewegungsgesetzen wirbelnd drehen. Das Problem besteht darin, dass es keine Hierarchie, keine klare Unterscheidung von Ebenen gibt. Der Mensch, der mit methodischer Anstrengung zu klaren Vorstellungen gelangt, ist der gleiche, der träumt und Halluzinationen hat. Es ist erstaunlich, wie sehr die Erarbeitung der wissenschaftlichen Methode der beginnenden Moderne von *idola*, Geistern und Trugbildern begleitet und verseucht ist. Der „Discours de la méthode“ (1637) mit der extremen Annahme eines *dieu trompeur* wurde gerade einmal zwei Jahre nach „La vida es sueño“ geschrieben. Überall der lange Schatten des Visionären schlechthin: Don Quijote.

Diese Spannung lässt auch dann nicht nach, als die wissenschaftliche Revolution und die epistemologische Wende in der Philosophie mit der Aufklärung vollendet sind. Kant (der 1766 die „Träume eines Geistersehers“ geschrieben hatte, drei Jahre bevor Diderot seine philosophischen Überlegungen in „Rêve de d’Alembert“ niedergeschrieben hatte) war wahrscheinlich derjenige, der mit einer berühmten Seite seines Vorwortes zur zweiten Auflage der „Kritik der reinen Vernunft“ am meisten zur Begründung des kopernikanischen Topos beigetragen hat. Anstatt die Sterne um den Zuschauer herum kreisen zu lassen, setzte Kopernikus den Zuschauer in Bewegung, indem er die Sterne still stehen ließ; zur Erklärung der Präsenz von Elementen a priori in unserer Erkenntnis nimmt man also an, dass der Gegenstand den epistemischen Regeln des Subjekts folgt und nicht umgekehrt. Alles andere als eine banale Umkehrung. Kopernikus, der die Erde als einen sich drehenden Himmelskörper behandelt, setzt den Beobachter in Bewegung und macht somit die Unmittelbarkeit zwischen Sicht und Phänomen zunichte. Sie sind nicht mehr zeit-

gleich, das, was im Fixsternhimmel erscheint, entspricht nicht dem, was man sieht, sondern ist vielmehr ein Effekt dessen, was in der Nähe der Position des Beobachters geschieht.

Die transzendente Anlage untermauert die Relevanz unserer kognitiven Synthesen, schützt sie aber keineswegs vor Täuschung; es ist, im Gegenteil, die transzendente Immanenzebene, durch die sich ein Irrtum in unserer Erkenntnis einnisten kann, beinahe wie eine Nebenwirkung, die oft durch das Konstruktionsvermögen des Verstandes ausgelöst wird. Die transzendente Dialektik ist eine *Logik* des Scheins, also etwas Selbstkonsistentes, eine Verkehrung mit einer ganz eigenen inneren Kohärenz, die parallel und komplementär zur Suche nach der Wahrheit erfolgt. So wie wir der Täuschung, dass die Erde still steht und die Sonne sich dreht, nicht entgehen konnten, so können wir auch innerhalb des Erkenntnisvorgangs eine Reihe von falschen Erkenntnissen und Überzeugungen nicht vermeiden: Täuschungen, die gar nicht zu vermeiden sind, so wenig, dass „selbst der Astronom verhindern kann, dass ihm der Mond im Aufgange nicht größer schein, ob er gleich durch diesen Schein nicht betrogen wird“ (Kant 1977b, B354). Daraus ergibt sich ein systematisches Blendwerk der Vernunft, nicht etwas, das von sophistischen Kunstgriffen oder reinen Wahrnehmungstäuschungen abhängt, sondern von einer Dialektik, die der menschlichen Vernunft unhintertreiblich anhängt und deshalb nicht aufhören wird, ihr vorzugaukeln und sie in Verirrungen zu stoßen. Die Dialektik ist das Hervorbringen von Erkenntnissen, die sich als trügerisch erweisen, weil sie zu Antinomien und Paradoxa führen, und dabei die Vernunft mit sich selbst in Konflikt bringen, da diese entdeckt, dass sie mit Konsequenz von Gegenständen spricht, die tatsächlich gegeben scheinen, aber außerhalb ihrer Überlegungen und kognitiven Operationen nicht existieren.

Auf dieser Grundlage hat Plessner Kant zum Vater der Schule des Verdachts gemacht, weil er der erste gewesen sei, der extreme Konsequenzen aus der kopernikanischen Wendung gezogen habe: dass es einen unauflöselichen Trugaspekt der Wirklichkeit gebe, der unserem Wahrnehmungsvermögen und unserem unmittelbaren Bewusstsein entzogen sei. Was Kopernikus für die Erkenntnis der Himmelsmechanik geleistet hat, wollte er für die Erkenntnis des Menschen als der Wurzel aller Erkenntnis und aller Gesittung leisten. In der kantischen Lehre sind zwei wesentliche Voraussetzungen des totalen Ideologienverdachts enthalten: „1) Die Verstecktheit einer praktischen Gebrauchsbestimmung in einer theoretischen Funktion des menschlichen Geistes; 2) die Undurchsichtigkeit des Bewusstseins für sich selbst“ (Plessner 1982, 136).

Die Kategorien fließen als logische Funktionen in die Konstitution eines Gegenstandes zurück; sie können weder von den Objektivierungen getrennt, noch mittels Selbstreflexion erfasst werden, da sie sich nur durch den Gebrauch, durch ihre Anwendung verwirklichen und erlernen lassen. Die *regulae ad directionem ingenii* sind nicht mehr selbstevident, sondern indirekt als Anwendung der Verstandeskatego-

rien am Resultat ihres Gebrauchs ergreifbar, das heißt an dem produzierten Gegenstand. Der Zirkel zwischen Bedingung und Bedingtem, die mittelbare und indirekte Natur der Welterkenntnis und unserer Subjektivität stellt uns vor ein „verborgenes Diesseits“; unzulänglich und entzogen ist nicht mehr das Jenseits, sondern gerade die von Menschen bedingte Wirklichkeit, die nun labyrinthisch wie in einem Spiegelbild wird. Der Mensch „entdeckt sich als Urheber von Dingen, deren Wesen es ausschließen sollte, dass sie überhaupt einen Urheber und dazu noch den Menschen als Urheber haben“ (ebd., 136).

Auf epistemologischer Ebene bringt diese Situation den Vorzug der hypothetischen und selbstbezüglichen Methode mit sich, in der der hermeneutische Faktor entscheidend wird. All diese Aspekte eignen sich für den ideologischen und politischen Gebrauch, und damit auch zu Missbräuchen und Abirrungen; deshalb ist die Dekonstruktion, die kritische Genealogie, immer verbunden mit dem epistemischen Konstruktivismus. Man muss lernen, sich zwischen Ideologien und Idolen jeder Art hindurchzuwinden, indem man nach einer Wahrheit sucht, die nicht jenseits, sondern genau dazwischen liegt. Der Mensch *weiß*, dass er sich immer in einer unbeständigen Grenzposition befindet. Wissenschaft und Ideologie, Wahrheit und Lüge bleiben gewiss Gegensätze, sind aber zwei Seiten derselben Medaille.

III. Globales Liniendenken

Das kopernikanische Paradigma ist zweideutig, weil es einerseits den Menschen vom kosmischen Zentrum entfernt und ihn andererseits zum einsamen Protagonisten des unendlichen Universums werden lässt. Dieses Paradigma gründet also in einer ständigen Wiederumwandlung von Zentrum in Peripherie und von Peripherie in Zentrum. Diese methodische Umkehrung der Position und des Blicks hat eine entscheidende Rolle in der Entstehung der Anthropologie, weil sie den Prozess der Verweltlichung und das Entstehen der Anthropologie bildet. Mit der zunehmenden Entleerung des Himmels verlagerte sich die Konzentration auf das irdische Geschehen, in das auch die großen metaphysischen Fragen eingingen, die nun im Erfahrungsbereich neu formuliert werden mussten. Die Blütezeit des englischen Empirismus ist nur das anschaulichste Beispiel für diese Notwendigkeit, für eine Bürde, die die empirische Analyse zu tragen hatte, um auch das zu erklären, was sich der sinnlichen Erfahrung entzieht, wie die abstrakten Ideen, die Apodiktizität der Mathematik, das Gefühl des Göttlichen und die Freiheit. Die Begriffe der Erfahrung und Subjektivität wurden dadurch zwar verkompliziert, aber zugleich auch viel umfassender.

Die Verweltlichung als Bejahung des Diesseits beginnt mit dem italienischen Humanismus und der Entdeckung der Neuen Welt. Es handelt sich um Ereignisse, die vor Kopernikus Zeit stattfanden („De Revolutionibus orbium caelestium“ ist von

1543), aber ihr ganzes Erneuerungspotential erst freisetzen, als sie in das kopernikanische Paradigma der Selbstbeobachtung eingingen: Wo befinde ich mich, von welchem Standpunkt aus spreche ich, was kann ich von hier aus sehen, was weiß ich über mich, was kann ich durch die Anderen entdecken ... ? Die Entdeckung Amerikas hat das Angesicht der Erde grundlegend verändert, aber erst die kosmologische Revolution sollte ihre Auswirkung auf die Welt zeigen. Schon im späten 16. Jahrhundert war es üblich, Kolumbus und Kopernikus, geographische und astronomische Entdeckungen, irdische und himmlische *novi orbes*, außerirdische und außereuropäische Kulturen, wirkliche und utopische Orte miteinander zu verbinden. Das, was die ‚neuen Mathematiker‘ taten, als sie die Sterne mittels Sehhilfen und aus verschiedenen Blickwinkeln beobachteten, um Blick und Verstand zu schärfen, musste auch für die Welt der Menschen vollbracht werden. Wenn jene die *arcana Dei* enthüllten, so war es nun an der Zeit, die *arcana imperii* zu enthüllen, optische Gläser und Sehrohre zur Hand zu nehmen, um damit die Machtpraktiken und die gesellschaftliche Physiognomie aufzudecken und schließlich den Schleier der Trugbilder, der öffentlichen Masken entweder zu zerreißen oder unter Kontrolle zu bringen.

Der letzte große philosophierende Naturforscher der kolumbianischen Ära bemerkte, dass sich bei dem Anblick jenes neuen Festlandes, bald Amerika benannt, der größte Teil jener wichtigen Fragen darbot, welche uns noch heutigen Tages beschäftigen: nach der Einheit des Menschengeschlechts, der Wanderung der Völker, der Wanderung der Pflanzen und Tierarten sowie der Verschwisterung der Sprache. Also „niemals hat eine die Körperwelt betreffende Entdeckung, durch Erweiterung des Gesichtskreises, eine außerordentlichere und dauernde Veränderung in geistiger Beziehung hervorzurufen vermocht“ (Humboldt 1836, 6, 30).

Das Zusammentreffen mit völlig unbekanntem Völkern wirkte bahnbrechend auf das Verständnis der menschlichen Identität, das zeigen die zahlreichen Reiseberichte und die berühmte *Junta de Valladolid*, eine Versammlung von Theologen und Juristen, die von Kaiser Karl V. zwischen 1550 und 1551 einberufen wurde, um über Natur und Rechte der Amerindianer zu diskutieren. Eine Diskussion, die indirekt auch die Wunder und Schrecken dieser Länder mit ihrer üppigen Natur und andersartigen Umwelt betraf und nun zum Vergleich mit dem herausforderte, was bisher bekannt und offensichtlich war. In jenen Jahren erschienen die ersten großen Abhandlungen, in denen eigentlich die Welt selbst zu Protagonist wird; Länder, Institutionen, Bräuche, Sitten des ganzen Planeten stellen sich selbst dar, sei es in Form von großen Atlanten wie dem „*Theatrum orbis terrarum*“ von Abraham Ortelius, sei es in Form einer Kompilation wie der „*Histoire universelle du monde*“ von Francois Belleforest, die beide 1570 erschienen. Es ging offensichtlich nicht so sehr um eine bloße Verbreitung von Kenntnissen, sondern eher darum, sie fassbar zu machen und damit den entstehenden Kolonialmächten operative Mittel zu liefern. Während des 16. Jahrhunderts entwickelt sich ein „globales Liniendenken“ (Schmitt 1974, 55)

als Ausdruck der imperialistischen Expansion der europäischen Staaten, die nun, in Präsenz eines Globus, mit einer bald wohlvertrauten Geste den Planeten unter sich aufzuteilen begannen. Und dennoch: Das globale Liniendenken mit typischer moderner Zweideutigkeit gilt als der erste Versuch eines juristischen, politischen und philosophischen Begriffsapparates, um einer Realität beizukommen, die planetarisch geworden war und ein Problemspektrum an den Tag legte, das vollkommen neu war. Die großen Räume, die weiten Ausdehnungen, die Fülle, die zunehmenden Austausch-, Handels- und Konfliktmöglichkeiten, der Zuwachs an Informationen und Entdeckungen: Wenn man bedenkt, dass das menschliche Zusammenleben auf ein heimisches Umfeld, auf Abgrenzung gegründet ist, dann ist es leicht verständlich, welche tiefgründigen Veränderungen eine solche Entgrenzung und Maßlosigkeit zur Folge hatte.

Novus mundus ist der vom florentinischen Seefahrer Amerigo Vespucci verwendete Ausdruck, um anno 1497 das zu beschreiben, was sich seinen Augen darbot, als er das Land des Kontinents betrat, der nach ihm Amerika benannt wurde. Die Erde selbst war ein *Mundus*, ein ganzes Universum. Und zwischen den Regionen, Rassen und Kulturen der Welt sollten sich einerseits die Kopernikuseffekte der Relativierung und andererseits die der einseitigen Verabsolutierung entfesseln. Das Gleichgewicht zwischen Vorherrschaft und Regierung der Welt suchen wir immer noch.

IV. Oui et non

Die Erde regieren, uns selbst regieren. Entdeckungsreisen wurden auch ins Land des Menschlichen unternommen. Die kopernikanische Umwälzung gilt als Indikator für die Umkehr des Blicks vom Himmel zur Erde. An die Stelle der Welt als Kosmos tritt nun die Welt als *saeculum*, vergängliche und dennoch einzige Zeit der menschlichen Begebenheit. Eine Begebenheit mit einer einmaligen Bedeutung, nicht weil sich der Mensch als Maß aller Dinge behauptet, sondern im Gegenteil, weil der Mensch seine Unermesslichkeit und seine schutzlose Macht entdeckt. Aber Macht bedeutet hier nicht nur Herrschaft, Können, positive Behauptung. Die theologische Spekulation über die *potentia Dei* hatte schon im Mittelalter gezeigt, dass die Macht, da sie eng mit dem Möglichen und dem Nichtsein verbunden ist, Unergründlichkeit, Unvorhersehbarkeit und oft Widersprüchlichkeit in sich birgt. Negative und kritische Merkmale, die sich im Fall des Menschen, der menschlichen Endlichkeit zwangsläufig steigern. Die Überlagerung zwischen demiurgischer Macht und menschlicher Ohnmacht ist ein anderes typisches kopernikanisches Problem.

Im 18. Jahrhundert wird die Anthropologie eingeführt; sie will versuchen, indem sie dem Übergang vom Individuum zu den Völkern folgt, ein Einheitsbild der physiologischen, psychologischen und kulturellen Aspekte des Menschen zu zeichnen. Hin-

ter ihr aber liegt der lange Weg, auf dem sich Humanismus und kosmologische Revolution kreuzen. Die Verbindung von Mensch, Welt und Wissenschaft ist wichtig, um zu verstehen, dass die Säkularisierung nie eine banale ‚anthropologische Reduktion‘ des Wissens war. Schon seit der ersten Phase des Humanismus bedeutete der antitheologische und antimetaphysische Impuls nicht einfach eine Abkehr von den großen Fragen und subtilen Disputen, sondern ihre Neuproblematierung, um eine neue Ethik und eine neue Epistemologie zu schaffen, um die pragmatische Verknüpfung, die zwischen Leben und Wissenschaft besteht, zu verstehen.

Gott, Sein, Wahrheit, Seele – wie, warum, in welchem Zusammenhang, zu welchem Zweck sind diese Ideen entstanden; was lehren sie uns über den Menschen, über seine Bedürfnisse, Wünsche, Ängste, Fähigkeiten und sein Können? Wie ist dieses Wissen für ein besseres Leben zu nutzen? Das humanistische Interesse an Ethik, Politik und tätigem Leben ist nur das erste Anzeichen einer Wende, die im Laufe der Zeit alle philosophischen Hauptfragen in die Anthropologie einbringt, wodurch dieser Begriff nun zweideutig und hypertroph wird. Der Mensch ist in gewissem Sinne noch nie über sich selbst so hinausgegangen wie damals, als er mit sich allein war. Das Zurechtkommen mit dieser (Selbst-)Transzendenz, ohne dabei auf externe Erklärungen zurückzugreifen und damit im Rahmen der feststellbaren Wirklichkeit bleibend, ist ein Kennzeichen des modernen Denkens, das in der Tat paradoxreich und paradoxfreudig ist.

Beispielhaft formuliert das Lucien Goldmann in einem berühmten Essay über den verborgenen Gott, in dem die moderne Bewusstseinsbildung beschrieben wird.³ Sie ist tragisch, weil sie in eine widerspruchsvolle Situation gestellt worden ist: Sie ist klardenkend realistisch und dennoch sucht sie nach dem Sublimen, sie ahnt das Ideal, findet aber nur Tatsachen. Der tragische Mensch kennt diese Antithese sehr gut, er weiß, dass das Leben widersprüchlich ist, aber er kann es nicht passiv akzeptieren, weil er dann darauf verzichten würde, den geistigen Verfall des Lebens selbst zu verstehen. Das Gefühl des Göttlichen verbietet ihm, die Welt zu akzeptieren, aber das Fehlen jedes göttlichen Zeichens verbietet ihm, sie abzuweisen; er befindet sich so in einer Art transzendenter Immanenz, die vom Bewusstsein der ewigen Inkongruenz zwischen sich selbst und dem, was ihn umgibt, beherrscht wird:

³ Auch die Aufklärung, die den tragischen Sinn von Gottes Schweigen abschwächte und eine Philosophie des Fortschritts schuf, bewahrte dennoch ein starkes Bewusstsein für die Antinomien, die die menschliche Realität kennzeichnen. Unvergesslich bleibt Hegels Beschreibung des aufgeklärten Bewusstseins, das das Bewusstsein der Verkehrung ist, in dem das, was als gut, schön, richtig bestimmt ist, sich eher als schlecht, hässlich und falsch zeigt. Es spricht die „Sprache der Zerrissenheit“, die „die Verkehrung aller Begriffe und Realitäten, den allgemeinen Betrug seiner selbst und der anderen zum Ausdruck bringt und die Schamlosigkeit diesen Betrug zu sagen, ist eben darum die größte Wahrheit“ (Hegel 1964, 400).

aucune affirmation claire, univoque concernant un secteur, quel qu'il soit, du monde, n'est valable, il faut toujours lui ajouter l'affirmation contraire, *oui et non*, le paradoxe est la seule manière des choses valables (Goldmann 1959, 69).

Aber dieses Paradoxon erzeugt Entrüstung, Staunen, Unzufriedenheit. Dieses zu akzeptieren, die Zweideutigkeit und die Verwirrung der Welt zu akzeptieren, bedeutet einerseits den Verzicht darauf, dem Leben eine Bedeutung zu geben, und andererseits vom wahren Sinn des menschlichen Daseins abzukommen.

L'homme est un être contradictoire, union de force et de faiblesse, de grandeur et de misère, l'homme et le monde dans lequel il vit sont faits d'oppositions radicales, de force antagonistes qui s'opposent sans pouvoir s'exclure ou s'unir, d'éléments complémentaires qui ne forment jamais un tout. La grandeur de l'homme tragique c'est de les voir et de les connaître dans leur vérité la plus rigoureuse et de ne jamais les accepter. Car les accepter ce serait précisément supprimer le paradoxe, renoncer à la grandeur et se contenter de la misère. Heureusement l'homme reste jusqu'à la fin paradoxal et contradictoire, l'homme passe infiniment l'homme et à l'ambiguïté radicale et irrémédiable du monde il oppose son exigence non moins radicale et irrémédiable de clarté. [...] C'est précisément le fait de *ne pas accepter l'ambiguïté*, de maintenir malgré et contre tout l'exigence de raison et de clarté, de valeurs humaines qui *doivent être réalisées* qui constitue l'essence et de la tragédie et en particulier et de l'esprit classique en général" (Goldmann 1959, 69–70).

Vom Humanismus bis zu Kant, über die französische Moralistik und den englischen Empirismus, erleben wir also die Entstehung einer Schule des Blicks, die uns lehrt, den *homme physique et moral* zu betrachten und uns in der Welt zu bewegen, die nunmehr eine Vielfalt, eine Beweglichkeit und Weite hat, die desorientiert. Das Wort ‚weltlich‘ spielt stets auf etwas Oberflächliches, Vergängliches und Vorübergehendes an, aber nicht mehr nur, um zu verurteilen, sondern um an die praktischen Imperative zu erinnern, die das sich selbst überlassene Universum verlangt: Sich selbst zu kennen und zu beherrschen, um im unbegreiflichen Fluss des Lebens, aus dem weder ein innerer noch ein transzendenter Fluchtweg führt, zurechtzukommen und tätig darauf Einfluss zu nehmen. Die moderne Reflexion über die condition humaine hat eine eigenartige Veranlagung zur Äußerlichkeit, zur öffentlichen Sphäre, zum Realismus der Kräfteverhältnisse. Das Eindringen in die Tiefe des menschlichen Herzens ist sozusagen der Schlüssel, um gemeinsam voranzuschreiten, um die eigene prekäre Identität im Netz einer komplexen Wirklichkeit mit ihren zahlreichen Akteuren und Faktoren zu erkennen und möglicherweise zu schützen. Mit dem Schwanken des regulierenden Systems von Werten, Tugenden, Mythen und Vorstellungen wird die Politik zu einer raffinierten Kunst, wobei ihr Wirkungsfeld sich verbreitet; die gesellschaftlichen Dynamiken bekommen ein besonders existentielles Gewicht: Hier bringt sich jeder direkt ins Spiel, und lernt, wer er ist, und was er tun kann. Die individualistische Betonung, die Labyrinth der Seele und zugleich der Triumph der Gesellschaftsregeln, der Selbstdarstellung bilden eine dynamische

Ganzheit, so wie sich eine Theaterszene aus Realität und Illusion, dramatischer Anteilnahme und distanzierter Beobachtung zusammensetzt.

Die beliebte Theater-Metapher veranschaulicht die Schwelle zwischen Innen und Außen sehr gut, die ungewissen Grenzen, auf denen sich alles bewegt; jedes Individuum ist etwas, das sich im Überschreiten der Grenze zwischen Identität und Alterität, zwischen Wahrheit und Lüge verwirklicht. Die Maske offenbart verbergend und verbirgt offenbarend. In diesem Schnittpunkt der Gegensätze erfolgt der Übergang zum *homo absconditus*: es handelt sich nicht um eine einfache Übertragung der göttlichen Unergründlichkeit auf den Menschen, sondern um seine Verwandlung im tragisch-paradoxalen Sinne Goldmanns. Der Mensch ist nicht mehr Gottes Ebenbild und die Unergründlichkeit nicht die Auswirkung der unendlichen Macht und göttlichen Freiheit, die sich auf den Menschen übertragen; letztere ist vielmehr die Auswirkung einer Welt, die sich selbst mit vielen zugleich auftretenden Maßen und Ebenen öffnet.⁴ Wenn es Gott nicht gibt, dann ändert sich auch die Bedeutung seines Prädikats der unsagbaren Unbestimmtheit. Die Unergründlichkeit ist also ein Effekt der konkreten Situation, die Undurchsichtigkeit, die entsteht, wenn sich die Welt selbst in ihrer umfangreichen, verflochtenen Pluralität öffnet. Die Unergründlichkeit ist also weder etwas ontologisch Gegebenes, noch die kennzeichnende Grundeigenschaft des Menschen, ein heiliger Bezirk, der Geheimnisse birgt, sondern die Folge einer bestimmten Konfiguration der Exzentrizität. Exzentrisch kann man auf verschiedene Weisen sein, je nach historischen Bedingungen. Im Großen und Ganzen ist die Exzentrizität in der vormodernen oder nicht-europäischen Kulturen gezügelt und weit ausbalanciert worden. Durch eine traditionsgeladene Regelung und eine stabile Abgrenzung der sozialen und psychischen Systeme wurde sie also eher zentrisch dekliniert. Unergründlich war dabei das, was „außerhalb“ des Gegebenen, des Heimischen, des Bekannten ist. Das kopernikanische Milieu befreit dagegen das unberechenbar destabilisierende Potential der Exzentrizität. Selbst der

4 Die Interpretation der Unergründlichkeit des Menschen als Säkularisierung des Mysteriums und der Unbestimmbarkeit Gottes ist weit verbreitet. Ernst Bloch hat dazu eine faszinierende Version auf der Grundlage der Theorie von Feuerbach gegeben, nach der die Religion das indirekte Selbstbewusstsein des Menschen ist. Gott ist demnach die Hypostase der Utopie, also des Möglichen als unbegreifbares, latentes Wesen des Menschen: „die Deutungsprojektion des *homo absconditus* und seiner Welt“ (Bloch 1977, 1522). Diese Interpretation bereitet Probleme: Einerseits begründet sie das Mysterium nicht, andererseits ignoriert sie die Transformation, die die göttlichen Attribute in der Übertragung auf das Menschliche erfahren. Es ist denkbar, dass Bloch einen Einfluss auf Plessners *homo absconditus* hatte, aber Plessners Kritik am Marxismus und sein positionaler Denkansatz erlauben eine Interpretation, die diese Probleme zwar nicht löst, aber sie zumindest umgeht. Man verzichtet zum Beispiel auf den Versuch einer Erlösung vom Bösen und von der Entfremdung, deren Voraussetzung ein Wesen und ein Gut ist, die sich verwirklichen müssen. Die Geschichte hat kein Telos und ihre unergründliche Offenheit garantiert keine Kohärenz, möge sie auch dialektisch gemeint sein, und keine Erfüllungen. Wenn dem so ist, dann muss man das schlechte Unendliche akzeptieren, was man nicht oft tut und worüber viele eher den Kopf schütteln.

Mensch, die Gesellschaft, die ganze Wirklichkeit werden nun ex-zentrisch; alle miteinander ohne feste Grenze und ohne deutliche Hierarchie verflochten, alle dialektisch gegenübergestellt. Als nun radikal exzentrisch wirkender Grund ist die Unergründlichkeit eine durchaus moderne Angelegenheit. Es ist die Explosion des Vielfältigen, einer unendlichen Endlichkeit – genau das, was Hegel als „schlechte Unendlichkeit“ beklagte – aus der sich moralische und epistemologische Vorgaben für die Forderungen des Menschen an die Welt und an sich selbst ergeben. Die Endlichkeit bestimmt sich nicht anhand eines stabilen Kriteriums (der Wirklichkeit, der Vernunft, Gott), sondern schwimmt und versteckt sich in der Macht. Deshalb ist sie nur mit einer *gemeinsamen* Selbstbeschränkung zu meistern. Hier ist u.a. der Weg erkennbar, der von der einsamen Reflexion über die menschliche Lage zu den kosmopolitischen Projekten der Aufklärung führt.

Neben dem Lob der menschlichen Fähigkeiten, des Homo faber, wächst zu Beginn der modernen Reflexion das Gefühl der Endlichkeit und der unheilbaren Schwäche, im sphinxischen Schweigen Gottes und der Natur. Gerade dieses Schweigen bedarf einer weltlichen Philosophie und eines bürgerlichen Ethos, die jeden vor seinen Schwächen schützen und zugleich allen das Zusammensein lehren. Es werden gute Manieren, Verhaltensweisen, die Kunst der Konversation und die Fähigkeit, sich selbst zu pflegen und auf Andere einzugehen vermittelt. Leben ist eine Kunst, nichts Unmittelbares und Griffbereites; zum anderen verharrt der Mensch nicht innerhalb seiner Grenzen, er kann sich vervollkommen, sich eine Rolle und eine Persönlichkeit erschaffen. Das *Savoir-vivre* ist heute das wahre Wissen, lehrt nun die Weltphilosophie. Noch vor Gott, den großen Tugenden und den großen Vorsätzen, kommt das alltägliche Leben, das es zu schätzen und zu meistern gilt. Denn dort, wo es keine großen Wahrheiten gibt, ist es der Fluss des Lebens, der mit seinen zahllosen kleinen Dingen anschwillt. Neben der scholastischen Erkenntnis werden der direkte Kontakt mit den Menschen und auch sein wichtiges Surrogat, grundlegend: wie Theater, Kunst, Literatur, *humanae litterae*. Erfahrung: Lernen, sich nicht den Wechselfällen preiszugeben; und dabei ist die erste Regel, nicht zu erstarren, an sich selbst wie an einer formbaren Materie zu arbeiten, so dass man die verschiedensten Schwierigkeiten zu meistern lernt.

Die Philosophie, das heißt das Bemühen, sich selbst auf der weltlichen Bühne zu verstehen, muss methodische Übung und Versuch werden. „Si mon âme pouvait prendre pied, je ne m’essaierais pas, je me résoudrais; elle est toujours en apprentissage et en épreuve“ (Montaigne 2007, 845). Ironie, Flexibilität und Empfindlichkeit bezeichnen den Verfall der antiken Weisheit, deuten aber zugleich auf das neue bürgerliche Ethos hin, wo die Skepsis gegenüber Ideen, Glauben und Sitten auch eine positive Öffnung gegenüber dem Unbekannten und dem Anderen bedeutet. Die Moralphilosophie dient nicht dazu, Helden zu schmieden, sondern dazu, uns im Auf und Ab des Lebens zu führen, wo wir alle gewöhnliche Menschen sind – „nous sommes tous du vulgaire“ (Montaigne 2007, 605). Daraus ergibt sich

die berühmte Behauptung: Jeder Mensch trägt in sich die Gesamtform des Menschseins.⁵ Dieser Zustand lässt sich nicht festlegen, deshalb muss man noch vor jeder Doktrin das Betrachten lernen, denn sonst erscheint das, was wir wissen wollen, schon aufgelöst in Formeln und Schemen. Ich lehre nicht, sondern ich beschreibe, sagt Montaigne; ich erkläre nicht, sondern ich lasse den Rhythmus des Daseins zutage treten.

La constance même n'est autre chose qu'un branle plus languissant. Je ne puis assurer mon objet. Il va trouble et chancelant, d'une ivresse naturelle. Je le prends en ce point, comme il est, en l'instant que je m'amuse à lui. Je ne peins pas l'être. Je peins le passage: non un passage d'âge en autre, ou, comme dit le peuple, de sept en sept ans, mais de jour en jour, de minute en minute (Montaigne 2007, 845).

V. Ins Schwarze der menschlichen Natur

Die Unbeständigkeit der Menschen und der Dinge bringt Ungewissheit mit sich, aber auch Neugier und Herausforderung. Man kann und darf nie aufhören zu lernen, indem man sich selbst und die Anderen beobachtet, denn Innen und Außen sind in ein endloses Spiegelspiel verwickelt. Wir befinden uns nicht mehr vor einer psychologischen Ausgrabung auf der Suche nach der inneren Wahrheit, weil sich nun die Wahrheit an der Grenze zwischen Ich und Welt abspielt, es ist eine Suche, die immer auch Übung und Erfahrungheit nicht nur Zuhören und Einkehr verlangt.

Der kämpferische Aspekt der Lebenskunst wird mit dem Übergang vom Renaissance-Humanismus zu den Moralisten des 17. und 18. Jahrhunderts immer markanter. Je komplexer die Weltszene wird, desto notwendiger werden Strategie, Taktik und Geschicklichkeit, dabei müssen wir in die Tiefen der Psyche vordringen, die eigenen Ängste, Schwächen und Wünsche und die unserer Mitmenschen aufspüren lernen. Aber da diese Arbeit jeder für sich allein macht, muss er sich tarnen und verstellen, um dann die Sympathie der Mitmenschen erobern zu können. Das Ergebnis ist die Koexistenz von Echtheit und Täuschung, psychologischer Tiefe und gesellschaftlichem Klischee; das Lob des Äußeren erwächst aus der zersetzenden Analyse der Tarnungen und der Täuschungen, denen wir uns vor allem selbst ausliefern. Diese Duplizität löst sich nicht in blanken Widerspruch auf, weil Außen und Innen wieder einmal miteinander verbunden sind; das Innenleben spielt sich nicht allein ab und ist *in sich* nicht wahrhaft. Es vollzieht sich zusammen mit den Anderen und bereichert sich umso mehr, desto mehr es im Halbschatten und unter einer „öffentlichen Tarnung“ bleibt, die sein zerbrechliches Gewebe schützen soll.

⁵ Im Original: „Chaque homme porte la forme entière de l'humaine condition (Montaigne 2007, 782).

Wir können nie wissen, inwieweit die Erkenntnis unseres Selbst eine Selbsttäuschung ist und inwieweit wir selbständig handeln. La Rochefoucauld geht sogar so weit zu sagen, dass Identität, Seele, Moral und Tugend Illusionen sind, nicht in dem Sinn, dass sie nicht existieren, sondern dass sie das Produkt von Leidenschaften, Interesse, sozialer Umgang sind. „L'intérêt parle toutes sortes de langues, et joue toutes sortes de personnages, même celui de désintéressé“. So gewohnt sind wir, uns selbst zu verstellen den Anderen gegenüber, dass endlich wir uns selbst verstellen, ohne dessen gewahr zu werden. Letzten Endes „on ne se peut consoler d'être trompé par ses ennemis, et trahi par ses amis; et l'on est souvent satisfait de l'être par soi-même“ (La Rochefoucauld 1976, 39, 114).

Das Welttheater hat keine authentische Realität außerhalb des Schauplatzes, oder es hat sie doch, aber wie ein Ding an sich, ein Grenzbegriff: das, was vor jeder Darstellung oder nach ihr bleibt; das, was folglich nur aus dem Innern der Darstellung heraus postuliert werden kann. Deshalb sind die Erscheinungen wichtig; es sind keine reinen Fiktionen, auch wenn es gekünstelte Konstruktionen sind; es sind keine Lügen, auch wenn sie immer etwas verbergen. Die Weltlichkeit ist eine Scheinkultur, wo Natürlichkeit, Direktheit und Echtheit erst durch höchste Kunstfertigkeit, Vermitteltheit und Selbstkultivierung erreicht werden. Die guten Manieren, die gute Erziehung, die Rhetorik, die bildende Kunst und die Diplomatie bilden die Zivilisation oder ein Medium, das allen Menschen ermöglicht, zusammen zu sein, ohne sich gegenseitig zu stoßen, ohne sich Gewalt anzutun.

Nach Kopernikus, als die umliegende Hülle der Himmel und der traditionellen Gewissheiten zerrissen, bedeutete das In-der-Welt-sein vollkommen den Anderen und den uns umgebenden Dingen ausgeliefert zu sein. Daher wurde es wichtig, einen neuen Filter zu entwickeln, und zwar eine genaue Regelung der Sozialität, wo die Formen einen substantiellen Wert, einen ungewöhnlichen, existentiellen Wert bekamen. Die Weltlichkeit hat wesentlich den Charakter eines öffentlichen Raumes der gegenseitigen Exponiertheit; sie ist vor allem eine Frage der Gestalt, der Sichtbarkeit, des Ansehens und damit der Rollen und Haltungen, die man einnimmt. Sie hat eine eminente *ästhetische* Dimension: als Sphäre der Wahrnehmung, der Erscheinung, des Verhaltens und des Atmosphärischen. Hier zeigt sich der Zusammenhang sehr deutlich, der Welt, Öffentlichkeit und Zivilisation miteinander verbindet, dem hinzuzufügen wären die Staatslehre und das öffentliche Recht, als Organisationsformen des kollektiven Raumes eine gemeinsame Genese haben.

Gleichzeitig sammelt die entstehende Anthropologie eine umfangreiche Phänomenologie des Menschlichen, mit dem sich die zukünftigen Humanwissenschaften in den jeweiligen Sachgebieten befassen werden. Unter diesen haben Ästhetik und Kunst von Anfang an eine wichtige Rolle gespielt, da die Sozialität wesentlich *sensorium commune* ist. Körper, Gesichter, Verhaltensweisen und Ausdrucksformen

sind die erste und ergreifendste Art, den Anderen, *tout le monde*, zu begegnen und sie einzuschätzen.⁶

Der Vorrang der Äußerlichkeit hat schon immer eine verurteilende Kritik zugunsten der Innerlichkeit ausgelöst. In der christlichen Tradition ist die Welt der Ort des Verderbens, der Zerstreuung, der Oberflächlichkeit; Rousseau und die Romantiker werden diese Kritiken neu beleben. Und wir, die der Bilderzivilisation angehören, wir wissen um die Relevanz dieser Kritiken. Aber wir wissen auch, dass dies das Wesensmerkmal unserer Epoche ist, und unsere philosophische Aufgabe ist, es nicht im Namen einer verlorenen Eigentlichkeit abzuschaffen, sondern es zu analysieren. Dass die weltliche Äußerlichkeit andererseits viel mehr ist als seichte Oberflächlichkeit oder hinterlistige Lob der Verstellung, verstand ein Bewunderer der Moralistik als großer Schule des Nachdenkens über Menschliches und Allzumenschliches, die dem Beobachter „den grausamen Anblick des psychologischen Seziertischen und seiner Messer und Zangen“ nicht erspart und in ihn den Sinn der Verkleinerung und Verdächtigung pflanzt. „La Rochefoucauld und jene anderen Meister der Seelenprüfung [...] gleichen scharf zielenden Schützen, welche immer und immer wieder ins Schwarze treffen – aber ins Schwarze der menschlichen Natur“ (Nietzsche 1967, 57).

Literaturverzeichnis

- Blumenberg, Hans (1960): Paradigmen zu einer Metaphorologie, Frankfurt a.M.
- Blumenberg, Hans (1965): Kopernikus im Selbstverständnis der Neuzeit, in: Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz. Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse, Jahrgang 1964, Nr. 5, Mainz, 339–368.
- Bloch, Ernst (1977): Das Prinzip Hoffnung, in: Ders.: Gesamtausgabe, Bd. V, Teilband 2, Frankfurt a.M.
- Humboldt, Alexander von (1836): Kritische Untersuchungen über die historische Entwicklung der geographischen Kenntnisse von der neuen Welt, Berlin.
- Eßbach, Wolfgang/Fischer, Joachim/Lethen, Helmuth (Hg.) (2002): Plessners «Grenzen der Gemeinschaft». Eine Debatte, Frankfurt a.M.
- Goldmann, Lucien (1959), *Le dieu chaché*, Paris.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1964): Sämtliche Werke, Bd. II, Stuttgart.
- Kant, Immanuel (1977a): Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels, in: Ders.: Werkausgabe, Bd. I, Frankfurt a.M.
- Kant, Immanuel (1977b): Kritik der reinen Vernunft, in: Ders.: Werkausgabe, Bd. IV, Frankfurt a.M.
- Krüger, Hans-Peter (2011): Die Körper-Leib-Differenz von Personen: Exzentrische Positionalität und homo absconditus in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 59/3, 1–13.

⁶ Das hilft uns u.a., die Beziehung, die bei Plessner zwischen ästhesiologischer Forschung und Gesellschaftstheorie besteht, besser zu verstehen. Sein Interesse für die humanistische Tradition der frühen Moderne bringt diese innere theoretische und geschichtliche Verknüpfung deutlich zum Ausdruck, worauf in Bezug auf die von Eßbach, Fischer und Lethen eingeleitete Diskussion näher eingegangen werden sollte. Siehe Eßbach/Fischer/Lethen 2002.

- Krüger, Hans-Peter (2013): Die säkulare Fraglichkeit des Menschen im globalen Hochkapitalismus, in: Schmidt, Christian (Hg.): Können wir der Geschichte entkommen? Geschichtsphilosophie am Beginn des 21. Jahrhunderts, Frankfurt/New York, 150–180.
- La Rochefoucauld, François de (1976): *Maximes et Réflexions diverses*, Paris.
- Montaigne, Michel de (2007): *Les Essais*, Paris.
- Nietzsche, Friedrich (1967): Menschliches Allzumenschliches, in: Ders.: *Werke*, Bd. IV, Berlin/New York.
- Plessner, Helmuth (1982): Die verspätete Nation, in: Ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. VI, Frankfurt a.M., 11–223.
- Plessner, Helmuth (1983): Homo absconditus, in: Ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. VII, Frankfurt a.M., 353–366.
- Schmitt, Carl (1974): *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europeum*, Berlin.
- Schürmann, Volker (2014): *Souveränität als Lebensform. Plessners urbane Philosophie der Moderne*, Paderborn.