

Hans-Peter Krüger

Zwischen Lachen und Weinen
Das Spektrum
menschlicher Phänomene

Hans-Peter Krüger

Zwischen Lachen und Weinen

Band I
Das Spektrum
menschlicher Phänomene



Akademie Verlag

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Krüger, Hans-Peter

Zwischen Lachen und Weinen / Hans-Peter Krüger – Berlin :

Akad. – Verl.

Bd. 1. Das Spektrum menschlicher Phänomene. – 1999

ISBN 3-05-003414-9

© Akademie Verlag GmbH, Berlin 1999

Der Akademie Verlag ist ein Unternehmen der R. Oldenbourg-Gruppe

Das eingesetzte Papier ist alterungsbeständig nach DIN/ISO 9706

Alle Rechte, insbesondere die der Übersetzung in andere Sprachen, vorbehalten.

Kein Teil dieses Buches darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages

in irgendeiner Form – durch Photokopie, Mikroverfilmung oder irgendein

anderes Verfahren – reproduziert oder in eine von Maschinen, insbesondere von

Datenverarbeitungsmaschinen, verwendbare Sprache übertragen oder übersetzt werden.

Lektorat: Mischka Dammaschke

Einbandgestaltung: Jochen Baltzer

Druck und Bindung: Druckhaus „Thomas Müntzer“, Bad Langensalza

Printed in the Federal Republic of Germany

*Meinen Lehrern
Wolfgang Heise und Gerd Irrlitz*

„Das Verhalten der Menschen, solange ihre Natur, wie sie jetzt ist, bliebe, würde also in einen bloßen Mechanismus verwandelt werden, wo wie im Marionettenspiel alles gut *gestikulieren*, aber in den Figuren doch *kein Leben* anzutreffen sein würde.“

Immanuel Kant (1787)

Inhalt

Einleitung: Philosophische Anthropologie als Anwalt des Common Sense in der Frage nach dem Menschen	15
1. Sechs Themen des Common Sense zur Frage nach der Spezifik des Menschen ..	17
2. Die Hegemonie von Dualismus und Nihilismus	20
3. Das Propädeutikum der Philosophischen Anthropologie: den Common Sense gegen die dualistisch-nihilistische Hegemonie auf sich besinnen	22
4. Der Einsatz der Philosophischen Anthropologie von Helmuth Plessner	24
5. Der methodische Vierschritt der Philosophischen Anthropologie	28
6. Das Prinzip der Unergründlichkeit des Menschen: die philosophische Skepsisform des Common Sense gegenüber der Bemächtigung anthropolo- gischer Themen	30
7. Mottos und Widmung	33
1. Die negative Einheit der Sinne: Körper-Leib und Urteilskraft im Kategorischen Konjunktiv	35
1.1. Körperliche und leibliche Sinne	36
1.2. Die Körper-Leib-Differenz am eigenen Körper	38
1.3. Sprachliche Kommunikation der individuellen Urteilskraft mit der sozio- kulturell verfügbaren Urteilskraft in praxi	40
1.4. Das kommunikative Zusammenspiel der individuellen und soziokul- turellen Urteilskraft in der Körper-Leib-Differenz	40
1.5. Der Mensch als Lebewesen: eine erste Vorstellung von sich im Meer der anderen	41
1.6. Unsere lieben Haussäuger	42
1.7. Was wir mit anderen Säugern teilen: Bewußtsein und Sozialsinn des Spiel- verhaltens	44
1.8. Die senso-motorische Grenze	45
1.9. Zusammenfassung: die beiden Differenzen an Körper-Leib und zu kommunizierender Urteilskraft	46
1.10. Plessners Hypothese über die Spezifik des Menschlichen: der Kate- gorische Konjunktiv	47

2. Die Freilegung des Nichts: Lektionen zur Sinnesfrage aus den modernen Künsten	53
2.1. Sinnenleere und Frischfleisch	53
2.2. Die künstlerische Fokussierung des Kategorischen Konjunktivs	54
2.3. Der Konflikt zwischen Common Sense und modernen Künsten: seine geschichtliche Herkunft	56
2.4. Die Krise der modernen Kunstsinne als anthropologisches Experiment	58
2.5. Ästhetisierung der Kunstsinne: ihre Musikalisierung, Visualisierung oder Integration	59
2.6. Der Common Sense zwischen Alltäglichem und Außeralltäglichem ...	60
2.7. Der Rahmen der Ästhetisierung der Kunstsinne zwischen Impressionismen und Expressionismen	62
2.8. Der geschichtliche Charakter des Sinns der Sinne: zwischen der Exzentrierung und der Rezentrierung des eigenen Standortes	64
2.9. Die Zentrierung aufs Bewußtsein der Subjektivität oder die Exzentrierung der positionalen Lage von menschlichen Lebewesen	65
2.10. Der Streit über Wagners Gesamtkunstwerk	68
2.11. Von der Visualisierung der Musik zur Musikalisierung der Malerei ...	70
2.12. Vom sensomotorischen Reflexionskreis der Stimme zum sprachlichen Reflexionsprozeß: Die Metaphern der Intermodalität	72
2.13. Die sprachliche Verschränkung der Sinne: Schauspielen und Metaphorisieren als Übersetzung	74
2.14. Das Bewußtsein ist nichts	77
3. Die Freilegung von Etwas vor dem Nichts: Naturphilosophische Lektionen zur Sinnesfrage aus den Erfahrungswissenschaften	83
3.1. Zwischenstand	83
3.2. Ich-Bewußtsein, Aufmerksamkeit und Wachheit	85
3.3. Der Doppelaspekt bewußten Erlebens: seine gegenstands- und latent selbstorientierte Aktivitätsrichtung	86
3.4. Die neuro- und die verhaltensphilosophische Fragerichtung	88
3.5. Die Situierung des Bewußtseins: zentrische Organisationsform und zentrische oder exzentrische Positionalitätsform	89
3.6. Der zentrische Charakter der Organisationsform und der Positionalitätsform von Lebewesen, die sich bewußt verhalten können	91
3.7. Wie die zentrische Organisationsform und die exzentrische Positionalitätsform zusammenhängen können	94

3.8. Gegensinn und Gleichsinn in der Zentrierungsrichtung zur Funktionsmitte des Positionsfeldes oder des Organismus	95
3.9. Die lange Kindheits- und Jugendphase: ihr erotischer Spiel- und Sprachcharakter	98
3.10. Die Mitwelt als Ermöglichung des Zusammenspiels von Organisations- und Positionalitätsform: die Differenz zwischen Innen- und Außenwelt	101
3.11. Bewußtsein und Gehirn	103
3.12. Bewußtsein aktualisiert die Eingespieltheit der zentrischen Organisationsform auf die exzentrische Positionalitätsform	107
3.13. Bewußtsein und Verhalten	108
3.14. Die tierische Dominanz der zentrischen Organisationsform und die spezifisch menschliche Dominanz der exzentrischen Positionalitätsform: vom Spielverhalten zum Verhaltensspiel	110
4. Zwischen Lachen und Weinen I: Die Individualisierung der Person	117
4.1. Zwischenbilanz der ersten Hälfte: Erschließung der Mitwelt	117
4.2. Das Strukturproblem der Mitwelt: unsere Eingespieltheit (Vorangepaßtheit)	121
4.3. Die Entfaltung der Lösungsrichtung: vom Rollenspiel in seinen Grenzen am ungespielten Lachen und Weinen her	125
4.4. Die lebbar symbolische Verschränkung des Bruches der menschlichen Natur: Ihre Bewahrung vor den Mißverständnissen der Tiefe, Oberfläche, geistigen Aufhebbarkeit und Dekonstruktivität	127
4.5. Das Spielen der Körper-Leib-Differenz in und mit der Elementarrolle: zwischen der Symbolpraktik des Eigennamens und den Zeichen der Vertretbarkeit	130
4.6. Die Rolle als Schauspiel: die Differenz zwischen privater und öffentlicher Person	134
4.7. Das Individualisierungsproblem der drei Selbstbezüglichkeiten, die ambivalent aus dem Schauspielen der Rolle erwachsen	139
4.8. Der Dauertest des gegenseitigen Blickkontaktes: das Schaubild der Rolle (Habitus) und die Rollensprache ineinander übersetzen, also handeln, sich ausdrücken und sprechen können	141
4.9. Der Spielcharakter menschlichen Verhaltens: sein Grenzproblem am Ungespielten	146
4.10. Methodische Bemerkung zum Phänomenzusammenhang	152
4.11. Ungespieltes Lachen und Weinen als spezifisch menschliche Verhaltensgrenzen: ihre Gemeinsamkeit	153

4.12. Der Unterschied zwischen ungespieltem Lachen und Weinen	157
4.13. Das Lächeln der Souveränität	162
4.14. Das Allzumenschliche bedingter Süchte und Leidenschaften: die Individualisierung der Person, exemplarisch genommen	164
4.15. Das spielerische Einholen des Weinens in der Sucht und des Lachens in der Leidenschaft	167
4.16. Unmenschliches jenseits von Lachen und Weinen: das Unbedingtwerden der <i>personae</i> , Süchte oder Leidenschaften	169
4.17. Die gewaltsamen Enden des künstlichen Instinktersatzes oder das <i>individuum ineffabile</i>	178
5. Zwischen Lachen und Weinen II: Die Personalisierung des Individuums	185
5.1. Die Individualisierung der Person und die Personalisierung des Individuums: Einleitung	185
5.2. Drei Rollenbegriffe: Das privat-öffentliche Doppellängertum der Würde bricht die Individualisierung, Vergemeinschaftung oder Vergesellschaftung der Person	188
5.3. Das <i>persona</i> -Spiel führt aus dem Dualismus zwischen Handeln und Verhalten heraus und in den Kommunikationszusammenhang zwischen Interaktion und Medium hinein	193
5.4. Persönlichkeit als das Medium gemeinschaftlicher Interaktionen: das Familien- und Sachmodell der Gemeinschaft und die Grenzen der Vergemeinschaftung von Personen	200
5.5. Persönlichkeit als das Medium gesellschaftlicher Interaktionen: Gesellschaft im Alltag, in der Zivilisation und im funktionalen Sinne	207
5.6. Das Problem der Balance zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft durch die Kunst, das Verfahren und die juristische Methode der Politik	212
5.7. Die dynamische Fassung der soziokulturellen Mitwelt: kulturelle Entfremdung und Geschichtlichkeit in der Generationenfolge	215
5.8. Der utopische Charakter unserer Eingespieltheit und seine Verdeckungen: die Schrift und die Verselbständigung des Bewußtseins	222
6. Epilog: Die Souveränitätsfrage in der Ermächtigung zu geschichtlichem Tun	233
6.1. Einleitung: Das Problem des Ausgleiches der Differenzen zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft und zwischen Entfremdung und geschichtlicher Expressivität in der Generationenfolge	233
6.2. Die Gestaltung der Differenzen ist doch eine Machtfrage: die Emanzipation der Macht	237

6.3. Das Balance-Problem in der Vergesellschaftung von Macht: informelle Gemeinschaften und Individualität in der nächsten Generation	241
6.4. Das Balance-Problem der Vergemeinschaftung von Macht: sportive Spielformen in der Öffentlichkeit	246
6.5. Macht als die Relation der Unbestimmtheit zu sich	251
6.6. Die verspätete Nation der Deutschen: eine exemplarische Fallstudie zum Thema der Geschichtlichkeit, auch des <i>homo absconditus</i> der Philosophischen Anthropologie selber	257
6.7. Die philosophische Verschränkung des Bestimmten und Unbestimmten im Durchlaufen des Spektrums menschlicher Phänomene	268
Literaturverzeichnis	277
Personenregister	281
Sachregister	284
Abbildungsnachweis	288

Einleitung

*„Zu dieser unabgeschlossenen Transformation
in eine Gesellschaft ohne vorgegebene Autorität,
d. h. der vollendeten Aufklärung,
paßt die Scheu vor einer Fixierung
menschlichen Wesens und seiner Bestimmung
in einem nicht mehr revidierbaren Sinne.“*

Helmuth Plessner (1956)

Philosophische Anthropologie als Anwalt des Common Sense in der Frage nach dem Menschen

Am Ende dieses 20. Jhs. ist es unvermeidlich geworden, die Frage nach dem Menschen erneut zu stellen. Sie ist gerade deshalb von neuem aufzurollen, weil das Wesen des Menschen Gott gefolgt oder, wie es auch heißt, im Verschwinden sei. Gewiß, in der Frage nach dem Menschen überkreuzen sich viele Probleme zu einem Ganzen, an das man im Dienste der Klarheit besser nicht rührte. Schnell stellt sich die Befürchtung ein, der Stab des Zauberlehrlings könnte durch das Medium Mensch hindurch Geister anrufen, deren man nicht mehr Herr würde.

Indessen kann Philosophie den *Common Sense* nicht im Ernst mit der Auskunft abpeisen wollen, die Spuren des Menschen verliefen sich bereits im Sand. Denn nur eine historisierbare Auffassung von seinem Wesen hat sich erschöpft. Auch muß Philosophie diesen „Gemeinsinn“ für kein Absolutum im Stich lassen, nicht einmal für das Ideal der kunstsprachlichen Transparenz unter Laborbedingungen. Solche Klarheit über sich zu erlangen, steht dem Menschen selber nicht zu Gebote. Und schließlich: Wie sollte Philosophie, diese altehrwürdige Dame, dieser oder jener politischen Korrektheit, die kommt und geht, den Vorzug geben vor dem *sensus communis*, der in all seinen Umbildungen doch der Ermöglichungsgrund des Politischen bleibt.

Der Common Sense stimmt Anschauung und Urteilskraft praktisch, im Lebensvollzug hier und heute, aufeinander ab. Die Kriterien des Anschauens von „menschlichen“ Phänomenen und des Urteilens nach „menschlichem“ Ermessen sind spätestens seit dem 18. Jh., seit der Inauguration der Menschenrechte, unser aller umstrittenes Problem. Es lohnt sich auch in der Philosophie, gegenüber Ansprüchen, die den Lebensvollzug übersteigen, die Skepsis des Gemeinsinnes zu teilen. Der Common Sense beharrt zu Recht auf der lebendigen Anschauung von dem, worüber geredet wird. Die philosophische Anthropologie, um die es im folgenden geht, bekennt sich ausdrücklich zu dieser Aufgabe, im Anschluß an das Anschauungsbedürfnis des Gemeinsinnes die Spezifik menschlicher Phänomene zu entdecken. Sie ist philosophischer Anwalt des Common Sense.

Diese Rolle des Advokaten bezieht sich aber nicht nur darauf, daß Anschauen gelernt sein will. Der Common Sense verliert sich nicht in der Anschauung, sondern muß, um in der Situation angemessen handeln zu können, urteilsfähig werden. Ob man nämlich das Angesehene richtig beurteilt, zeigt sich darin, daß man ihm gegenüber etwas Angemessenes tut, die Situation also meistert, unter Umständen auch durch ein Unterlassen. Unter dem alltäglichen Druck, ständig verschiedene, aber doch angemessene Schlüsse praktizieren zu sollen, gerät man leicht in Vereinfachungen, die der Komplexität menschlicher Lebenssituationen unangemessen werden. Zwischen Bios, Sozium und Kultur, zwischen Individuum, Geschichte und Gesellschaft hin- und hergerissen, gerät der Gemeinsinn in Urteilsnot. Es stellt sich ihm selbst die philosophische Frage nach dem Zusammenhang der Aspekte des menschlichen Lebens. Ein guter Arzt wechselt zwischen den Perspektiven der Diagnose am Patienten und des Zusammenhangs der Therapie zur Lebensgeschichte des Menschen. Philosophische Anthropologie ist diesem ärztlichen Blick darin verwandt, daß sie am naturphilosophischen Ermöglichungsgrund das geschichtliche Pluralitätsproblem der Kulturen ansetzt.

Es geht dann nicht nur um die Anschauung dieses oder jenes menschlichen Phänomens, wie wir es aus dem Alltag unserer Kultur längst kennen. Vielmehr interessiert der *Zusammenhang* in einem Spektrum, wie der Untertitel des vorliegenden ersten Bandes lautet. Was es als das spezifisch Menschliche an kulturell vielgestaltigen Phänomenen zu entdecken gilt, entfaltet sich dazu, insofern es einen Reigen von Phänomenen durchlaufen kann. Es ist wie ein bewegtes Bild, das zwar im Augenblick als Foto zu stehen kommt, aber in dem szenischen Zusammenhang seiner Veränderbarkeit schon immer weiterläuft. Die Phänomene menschlicher Art begegnen uns im Spektrum der Potentiale menschlichen Ermessens. Dieses Ermessen kann nur zwischen den Verhaltensgrenzen des Menschen statthaben.

In den westlichen Kulturen ist Ermessen vor allem in den Gestalten der schriftlichen Argumentation und dementsprechender Selbstbeherrschung im Handeln entwickelt worden. Diese Einseitigkeit läßt sich jedoch in dem Spielcharakter, der allen menschlichen Tätigkeiten eigen ist, aufheben. Menschliches Ermessen liegt zwischen dem Lachen und Weinen. Ungespieltes Lachen zeugt von unserem Scheitern an zu großer Mehrsinnigkeit, und im ungespielten Weinen scheitern wir am Sinnverlust im Ganzen. Das fragliche Spektrum bildet also einen Kreis des Zusammenstimmens der Sinne, der körperlichen sowohl als der geistigen, auf den eben der Common Sense schon immer aus ist. Wer nicht mehr *zwischen* dem Lachen und Weinen verbleibt, sondern Lachen und Weinen übersteigt, eröffnet die Potentiale zum Unmenschlichen, sowohl im Anschauen als im Urteilen. Es ist nur allzumenschlich, einer Leidenschaft oder Sucht bedingt zu frönen. Herrschen sie jedoch unbedingt, bleiben uns bald Lachen und Weinen im Halse stecken.

Das menschliche Lebewesen darf demnach nicht als ein fixes Wesen verstanden werden, das sich vor anderen Spezies durch ein bestimmtes Monopol auszeichnete,

etwa das Denken oder Sprechen, die Produktion von Werkzeugen oder Zeichen allein für sich beanspruchen könnte. Vielmehr bedarf das menschliche Lebewesen eines ihm *eigenzeitlichen Spielraumes*, in dem es sich dank solcher Zuordnungen verlieren und gewinnen kann. Sein Bios braucht eine Zuordnung zwischen der Sensorik und Motorik, läßt aber bis auf ein Gestaltminimum die Bestimmung solcher Zuordnungen weitgehend offen. Das Kultursozium bestimmt derartige Zuordnungen in der Form von Rollen, die jedoch geschichtlich auch anders sein können. Menschliche Lebewesen individualisieren sich, indem sie *in und mit* solchen Rollen wie unter und mit Masken spielen. Die Maske (*persona*) erlaubt es, sich vor und hinter ihr bewegend zu verdoppeln.

Jeder von uns gibt gleichsam seinen eigenen Doppelgänger. Wir versuchen einerseits, in der jeweiligen Rolle dem Musterbild vergleichbar zu spielen. Dadurch werden wir aber mehr oder weniger vertretbar oder gar austauschbar durch andere, die diese Person auch darstellen könnten, was zweifellos für den gesellschaftlichen Fortgang wichtig ist. Andererseits erproben wir im Anschluß an zugefallene Eigentümlichkeiten, uns im Spiel mit der jeweiligen Rolle zu individualisieren, sei es eher für uns selbst, sei es eher in der Anerkennung durch andere, nicht austauschbar oder auch nur vertretbar zu sein, etwa in der Liebe oder einer anderen Erfindung ohnegleichen. In dem vorliegenden Band wird nicht nur der Individualisierung der *personae* (Personalrollen) nachgegangen, sondern auch umgekehrt der soziokulturellen Personalisierung von Individuen.

Über die Rollen, die Menschen spielen, kann der Phänomenreigen vom Individuum bis zur Menschheit aufgeschlossen werden. Man folgt dann den gemeinschaftlichen Interaktionsarten, die über eine gemeinsame Wertebindung verfügen, und den gesellschaftlichen Interaktionsarten, die ohne eine gemeinsame Wertebindung auskommen müssen. Das Problem, die Vergemeinschaftung und Vergesellschaftung der Individuen auszubalancieren, entsteht in jeder Generation von neuem. Die Nachwachsenden entfremden sich kulturell ihren Vorgängern, indem sie das technisch Verwertbare von seinem ursprünglichen Sinn befreien und doch geschichtlich bei sich selbst ankommen müssen. Der Phänomenreigen schließt sich also mit der Aufgabe der Selbstermächtigung zu geschichtlichem Tun. Souveräne Machtformen erlauben es, den Spielraum zwischen Lachen und Weinen, die geschichtliche Freiheit zur Selbstfindung, in der Generationenfolge zu bewahren. Demgegenüber setzen nicht-souveräne Machtformen der bloßen Selbstbehauptung diesen Spielraum um den Preis des Unmenschlichen aufs Spiel.

1. Sechs Themen des Common Sense zur Frage nach der Spezifik des Menschen

Ich habe eingangs behauptet, daß es am Ende unseres Jhs. unvermeidlich sei, die Menschenfrage erneut zu stellen. Diese These möchte ich exemplarisch an sechs Themen verdeutlichen, die sich dem Common Sense gegenwärtig als Grenzprobleme aufdrängen:

Erstens: Früher oder später kommt man je *individuell als Person* in Grenzlagen seiner Lebensführung, sei es aus Erfolg oder Niederlage, aus Glück oder Unglück. Die Meisterung solcher Lebenslagen kann dem Urteil, darauf menschenmöglich zu antworten, nicht entgehen, weder in der Selbstanschauung noch im Dialog mit anderen. Nicht jedes Anzeichen von Liebe wird sich in einem E-Mail auflösen lassen, nicht jedes Virus steckt nur in der Software und nicht jeder Tod ist simuliert. Wir leben immer schon hier und jetzt spontan und erleben uns doch noch von woanders her. Womöglich ist die Einbildung des unverwechselbar eigenen Lebens nur die Illusion, die ein Wesen, das auf sein individuiertes Selbst versessen scheint, nötig hat. Besteht die Wahrheit dieser Einbildung nur darin, eben eine Variable zu sein, die im Kalkül der Kreditverträge, im wahrscheinlichen Durchschnitt der Versicherungspolice und Patiententestamente längst objektiviert werden kann?

Zweitens: Die neuen biomedizinischen Technologien lassen fraglich werden, was an uns Lebewesen Natur ist. Die Bestimmung von etwas als Natur kann drei Bedeutungen haben. Man kann damit meinen, daß es sich als Natur dem von uns künstlich Herstellbaren entzieht. Dann markiert es die Grenze unseres Handelns. Oder man versteht, wie insbesondere in der Moderne, unter erster Natur gerade das, was sich durch die Technologien der Erfahrungswissenschaften erzeugen läßt. Dann handelt es sich um den Unterschied zwischen der Natur des Faktischen, das machbar ist, und der Natur des Normativen, das getan werden soll. Diese dreifache Bedeutung von Natur für unser Handeln kommt der Grenzfrage nach unserer Selbstermächtigung gleich, die sich heute plastisch für unseren eigenen Organismus stellt. Kann der *menschliche Organismus* selbst, nicht nur dieses oder jenes seiner Organe, künstlich ersetzt werden? Gentechnologisch behandelt würde er wie eine Kopie reproduzierbar.

Drittens: Die anhaltende Expansion der Industriegesellschaften über den Globus hat unsere Population *ökologisch* zu einem Problem werden lassen. Wer sich der Halbwertzeiten angesichts der Nachfahren erinnert und wer die Müllhalden dieser industriellen Ballungszentren gesehen hat, wird kaum glauben können, daß sich die irdische Natur davon erholte. Jedenfalls kann sich keiner der Lösung dieses Problems durch unsere *zweite, die soziokulturelle Natur* einfach sicher sein. Die Moderne lebt von diesem Kredit auf künftigen Fortschritt soziokultureller Art, der nun auch in Gestalt neuer Umwelttechnologien, bereits gentechnologischer Freilandversuche, praktiziert wird. Die moderne Entwertung der Traditionsbestände verheißt eine Zukunft, die – entkleidet man sie vom Versprechen auf automatischen Fortschritt – spätestens von den Nachkommen zu begleichen sein wird, kommt der mögliche Bumerang nicht früher zurück.

Viertens: Die *Zweitnatur des Menschen* schien ihn im Sinne der Sozialität und Kulturalität, insbesondere des Sprechens und Denkens, von der übrigen Natur abzuheben. Aber alle diese Merkmale kommen, so belehren uns die jüngeren Verhaltenswissenschaften, zumindest graduell allen Säugern und vom Prinzip her wohl allen

Primaten zu. Haben wir seit Jahrhunderten im Tier-Mensch-Vergleich unser Selbstbild zu „niedrig“, sozusagen „tierisch“ angelegt, indem wir für uns die Kompetenzen bewußten Handelns, darunter des Werkzeughandelns, und der mündlichen Kommunikation unter Anwesenden als Wesensmonopole des Menschseins reklamierten? Und hatte dieses verkürzte Selbstverständnis, da es gleichzeitig gegen unser offenes Kontinuum mit der tierischen Natur einen gehörigen Abstand wahren sollte, zur Konsequenz, Tiere nicht wie sich selber reproduzierende Lebewesen, sondern nahezu wie leblose Dinge zu behandeln? Dann lebte unser *Ethnozentrismus* von der Rekrutierung der jeweils auszuschließenden „Indianer“ nicht nur innerhalb der eigenen Spezies, sondern mehr noch von der reduktiven Grenzverwischung der Spezies Mensch selbst. Machen wir uns über die historische Wirksamkeit des Universalismus unserer Kultur nichts vor: Wenn es um die konkrete Ausübung der Rechte auf sozio-kulturelle Teilhabe an ihm ging, wurden Grenzregimes entwickelt, die sich in den biomedizinischen und kulturhistorischen Unterscheidungen Nahrung verschafften.

Fünftens: Auch die Informations-, Kognitions- und Kommunikationswissenschaften stellen unser traditionelles Selbstverständnis, eine besonders intelligente und kommunikative Soziokultur zu sein, radikal in Frage. Was unsere Spezifik auszeichnen sollte, Intelligenz und ein als Kommunikation vorgestellter Informationsaustausch, scheint auf neuartige Kombinationen zwischen Hardware und Software übertragbar zu sein. Man müsse, so heißt es, in diese Neuverkopplung nur – sensorisch betrachtet – audiovisuelle Medien und – semantisch-pragmatisch gesehen – einen Konnektionismus der Bedeutungen einbringen. Die Technologien der Künstlichen Intelligenz und der Neuen Medien würden so auf das menschliche Niveau an interaktivem Lernen gebracht. Was für eine Besonderheit des Menschen gehalten worden ist, hier also Intelligenz und Informationsaustausch, wird später in technologischen Verfahren auch vergegenständlicht.

Aber wenn dies zutrifft, dann kann das menschliche Dasein, das diese immer neuen Technologien erst ermöglicht, nicht selbst in diesen aufgehen. Je funktions-tüchtiger die Technologien werden, desto rätselhafter wird ihre Herkunft und desto problematischer ihre Abkunft im Vollzug menschlicher Lebensformen, die offenbar schon immer vor und noch immer hinter den Technologien liegen.

Sechstens: Schließlich ist auch auf das Kultursozium selber, diese Hoffnung auf eine zweite Heimat im unendlichen Universum, kein Verlaß, wenn uns schon die erste Natur, die der erfahrungswissenschaftlichen Technologien, keine Heimstatt bieten kann. Das 20. Jh. hat sowohl im historischen als auch im synchronen Vergleich der *Kulturen* und *Gesellschaften* untereinander kaum Zweifel an deren Relativität und Pluralität gelassen. Der Zeitgeist der Wohlstandsinseln verbreitet sich im Äther der Kontingenz. Es hätte alles auch ganz anders kommen können, aber so geht es auch: Solange wir Westeuropäer eben Zentrum bleiben und nicht Peripherie werden. Was zählt dann aber als gesellschaftlich gültig, oder ist letztlich alles erlaubt, was eben durch Machtverschiebung geht? Die Auflösung der pluralen Gesellschaft in affektiv

oder sachlich nahe Gemeinschaftsformen, in die Wärme der emotionalen oder in die Kälte der rationalen Wertebindung, hat sich durch Diktaturen ins Inhumane verkehrt. Aber ist die Globalisierung der Märkte dann das letzte Wort der Weltgeschichte, das *posthistoire* einer Weltgesellschaft, die uns der bisherigen *Geschichtsbedürftigkeit der Menschennatur* enthebt? Auch hier scheint der Mensch in der, nun sozial-technologischen, Verfügbarkeit dessen zu verschwinden, das einst für sein Wesen gehalten wurde. Aber gerade durch dieses Verschwinden gerät er geschichtlich in ein neues Ungleichgewicht seiner Konstitution.

Der Menschheit, der ihre Bilder entschwinden, nach denen sie ein Leben zu führen vermag, droht ein Vakuum an Kultur. Man verwechsle dieses Vakuum nicht mit der Liberalität, die sich von dem Fundamentalismus, ausschließlich ein bestimmtes Menschenbild realisieren zu wollen, zu Recht frei weiß. Die Verbote, das Absolute in ein bestimmtes Bild zu pressen, hatten und haben zweifellos den Sinn, Menschen vor ihrem Opfer seiner unbedingten Realisierung zu bewahren. Aber ohne Imagination geht menschliche Lebensführung nicht. Menschen leben schon immer in ihrem Selbstaussdruck. Sie kommen erst dadurch zu sich, daß sie sich geschichtlich herausproduzieren. Wir dürfen uns nach diesem Jahrhundert gewiß durch keine Hybris mehr zum Wagnis der Geschichte ermächtigen, wollen wir dem Zwang zur Wiederholung von selbstgemachten Katastrophen entkommen. Aber die *nach Menschenmaßen souveräne Selbstermächtigung zu geschichtlichem Tun* bleibt auch und gerade uns aufgegeben, Generationen, die technologisch wie nie zuvor reich sind.

2. Die Hegemonie von Dualismus und Nihilismus

Das Problem, ein Menschenmaß zu finden, uns selbst gegenüber auch in unvorhersehbaren Situationen angemessen verhalten zu können, bildet den Zusammenhang der sechs genannten Themen. Aber dieser Zusammenhang wird im traditionell hegemonialen Selbstverständnis des modernisierten Westens kaum mehr faßbar. Die Hegemonie über unser Selbstverständnis hat zunächst der Dualismus, der behauptet, etwas sei entweder Körper oder Geist.

Die unvertretbar individuelle Antwort auf Grenzlagen der persönlichen Lebensführung, dieses traditionell privaten Bereichs, verlangt nach einer öffentlichen Entsprechung. Die öffentliche Bandbreite, in der den biotechnologischen Veränderungen menschlicher Organismen und der ihnen nötigen Umwelten Grenzen gezogen werden, müßte selber der Individualisierung entgegenkommen. Aber das im modernen Westen traditionell vorherrschende Selbstverständnis denkt Individualisierung geistig und bezieht sie nicht auf die Natur des Zusammenhanges zwischen Organismus und Umwelt. Dieser Zusammenhang scheint auf darwinistische Weise vom Naturalismus besetzt. Oder man hält die Rede von der Individualisierung gleich für eine subjektive Lebensillusion, deren Eigenwert in der ersten Natur der Erfahrungswissenschaften und Technologien nicht gewürdigt werden kann. Das traditionell hegemoniale

Selbstverständnis zwingt uns eine ausschließende Entweder-oder-Alternative auf, die seit Descartes' Zeiten daran krankt, den Dualismus zwischen Körper und Seele nur unbefriedigend überbrücken zu können. In dieser hegemonialen Tradition schien der *Dualismus* die Selbstermächtigung eines geistigen Wesens zur Beherrschung der Natur zu legitimieren. Inzwischen finden wir uns als ökologisch bedürftige, künstlich substituierbare oder reproduzierbare Lebewesen in ein Kontinuum der Natur hineinversetzt, in dem wir erst neue Unterscheidungen erlernen. Womöglich ist die Natur als Lebendiges schon eine Individualisierung, die Physikalismus und Mentalismus gemeinsam übersehen mußten.

Die dualistische Aufspaltung des Menschenwesens ist nicht einfach gescheitert. Der Dualismus scheitert vielmehr noch immer an seinem Erfolg, dem keine romantische Einheit von Leib und Seele Paroli bieten kann. Je mehr Bereiche der Dualismus zur ersten Natur und als erste Natur der Erfahrungswissenschaften erklärt hat, desto mehr ist uns technologisch verfügbar und rekombinierbar geworden, und zwar bis in die zweite soziokulturelle Natur hinein, als ob auch sie nun endlich durch Märkte und deren Regulierung beherrschbar würde und damit der bisherigen Geschichtlichkeit entrissen werden könnte. Zurück bleibt der Tendenz nach einerseits ein Geist, der sich in Luft auflöst, gesellschaftlich an den Aufmarsch von Gespenstern und individuell an seelische Halluzinationen erinnert, kulturell beliebig, ohne starken Anspruch und ohne Geltungskraft, umringt schon immer von technologisch Machbarem.

Was andererseits technologisch verfügbar geworden ist, braucht nicht mehr öffentlich zu *gelten*. Es orientiert nicht mehr, sondern operiert. Es bedarf keiner geistigen Anstrengung mehr, sondern funktioniert, wenn nicht früher, dann später. Der Dualismus erlischt mit seinem technologischen Erfolg wie der Karneval am Aschermittwoch. Immerhin bot er uns ein Spiel der Selbstbegrenzung, wenngleich in den existentiellen Abgrund übertrieben, vor dem ein Rest von Gott als Vermittler bewahrte. Der *Nihilismus* ist die *erste und massive Folge des technologisch erfolgreichen Dualismus*: Es entsteht allenthalben der Eindruck, daß in gesellschaftlicher Instanz nichts mehr gilt, womöglich auch nichts mehr als objektiv gültig ausgewiesen werden kann oder als öffentlich richtig auch nur qualifiziert werden müßte.

Es gibt noch immer viel Aufbegehren gegen die alte Hegemonie des Dualismus, als ob diese nicht gleichzeitig im Maße ihres Erfolges im Nihilismus der Macht verschwinden würde, in diesem Glauben daran, daß vom Prinzip her alles funktioniere und daher gesellschaftlich nichts mehr gelten müsse. Der Umschlag vom Dualismus in den Nihilismus ist aber keineswegs zwangsläufig, sondern scheint nur solange plausibel, als die Dinge ohne ernsthafte Konflikte laufen, solange man also meint, sich keine geschichtliche Aufgabe mehr stellen zu müssen. Aus dem von mir unter viertens bis sechstens genannten Punkten geht nicht nur hervor, daß das dualistische Selbstverständnis im interkulturellen und kulturgeschichtlichen Vergleich, im Vergleich mit tierischen Lebewesen und nicht zuletzt anhand seiner eigenen bio-, intelli-

genz- und medientechnologischen Vergegenständlichungen scheitert. Interessanter ist hier wie auch schon in den ersten drei Fragen, daß alle diese Probleme nur in der Interaktion von menschlichen Lebewesen entstehen, wodurch die Frage, welcher Geltungsmaßstab besser oder schlechter sei, wieder auftaucht.

Der springende Punkt heute ist also nicht die alleinige Dualismuskritik, sondern die Notwendigkeit einer gleichzeitigen Nihilismuskritik. Der *Dualismus und der Nihilismus bilden das labile Paar, zwischen denen hin- und hergeeilt wird, die Hegemonie über kulturelle Selbstverständnisse auszuüben*. Demgegenüber sehe ich die Aufgabe, die geschichtliche Neubildung öffentlicher Geltungsmaßstäbe zu befördern. Statt alte Werte zu beschwören, über den Werteverfall zu klagen oder seiner nihilistischen Schadenfreude über das Schicksal des Dualismus Ausdruck zu verleihen, ist es sinnvoller, sich das Geltungsproblem im menschlichen Leben zu vergegenwärtigen, für das es immer etwas Besseres oder Schlechteres schon gibt oder gefunden werden muß. Für den geschichtlichen Ausgleich der Ungleichgewichte, die zwischen den verschiedenen Vergemeinschaftungs- und Vergesellschaftungsformen in der Generationenfolge erwachsen, scheint doch zur Orientierung eine Art *minima moralia* des Menschseins vonnöten. Es geht wohl nicht ohne eine souveräne Prävention unserer geschichtlichen Selbstermächtigung davor, in die Rolle Gottes oder in die eines Wurmes zurückzufallen.

Man muß nicht jedem Satz in meiner Problemeinkreisung zustimmen, kann aber vielleicht doch einräumen, im Großen und Ganzen treffe die skizzierte Problemlage, vor die sich der *Common Sense* gestellt sieht, zu. Allein auf diesen, von uns allen geteilten *Gemeinsinn, etwas anschauen und praktisch für die Lebensführung beurteilen zu können*, ist der I. Band des vorliegenden Buches fokussiert. Natürlich wäre es unvernünftig, auf Expertisen in jedem konkreten Problemfall zu verzichten. Aber selbst wenn sich ausnahmsweise alle Experten einig wären, nimmt uns dies nicht die persönliche Lebensentscheidung ab, erspart uns dies nicht, als mündiger Diskussions Teilnehmer und Staatsbürger Stellung zu nehmen. Wir sind alle Experten auf einem methodisch höchst eingeschränkten Gebiet, aber niemand ist Experte für alle genannten Fragen gleichzeitig, obgleich sie doch unser aller Lebensführung tangieren. Was die verschiedenen Experten als kleinsten gemeinsamen Nenner mit allen Laien teilen, wovon alle speziellen Kompetenzen ihren Ausgang nehmen und wohin sie wieder praktisch einmünden, ist eben der *Common Sense*.

3. Das Propädeutikum der Philosophischen Anthropologie:

den *Common Sense* gegen die dualistisch-nihilistische Hegemonie auf sich besinnen

Wenn das in den westlichen Kulturen vorherrschende Selbstverständnis problematisch geworden ist, dann könnte sich das folgende Leseexperiment lohnen. Das dualistisch-nihilistische Selbstverständnis hat zwar die Vorherrschaft, ist durch die Tradition und Institution der Moderne eingeschleift und gestützt. Aber auch diese

Hegemonie ist geschichtlich. Das vorherrschende Selbstverständnis und der Common Sense müssen zwar etwas miteinander zu tun haben, aber keineswegs deckungsgleich sein. Es ist diese Differenz zwischen dem hegemonialen Selbstverständnis und dem Common Sense, die den Einstieg der Philosophie, ihr Propädeutikum, gewährt.

Der Common Sense lebt vom Zusammenwirken der vielfältigen Bedeutungen, die das Wort *Sinn* (*sensus*) in den Sprachen westlicher Kulturen im Anschluß an das Latein hat. Diese Vielfalt kommt in der deutschen Übersetzung des *Common Sense* (*sensus communis*) als gesunder Menschenverstand schwerlich zur Geltung, weshalb ich auch von Gemeinsinn spreche, um nicht ständig Common Sense sagen zu müssen.

Gemeinsinn beruht auf der Interaktion zwischen den Körpersinnen der Aufnahme und den Geistessinnen der Beurteilung des Aufgefaßten, woraus die Konsequenz folgt, etwas zu tun oder zu lassen, also ein Schluß *in praxi* gezogen wird. Anderenfalls gelänge ihm nicht die praktische Koordination aller situativ relevanten Aspekte im Lebensvollzug, ihr Zusammenstimmen. Da ist etwas, das unsere Sinne aufmerken läßt, sich ihnen kund tut, etwas, das es wahrzunehmen und aufzufassen gilt, wenn man so will im umgangssprachlichen Sinne: eben ein Phänomen. Und da ist auch schon immer ein geistig die eigene Lebenserfahrung akkumulierender Sinn, der das Phänomen nach einer Relevanz nimmt, das situative Zusammenstimmen mit ihm beurteilt und sich entsprechend verhält. Oder wir beginnen im Falle einer Unstimmigkeit damit, uns urteilsfähig zu machen, zu reflektieren und uns zu korrigieren, nach der Eigenrelevanz des Phänomenes zu fragen. Wir gehen dann von dem praktisch die Sprache einschließenden Lebensvollzug über ins ausdrückliche Fragen und Antworten, um uns besinnen zu können.

Das dualistisch-nihilistische Selbstverständnis ist demgegenüber von anderer Art. Es bezieht sich nicht auf das Zusammenstimmen der Sinne zum praktischen Schluß des Lebensvollzuges. Vielmehr setzt es da dualistisch mit einer unendlichen Klärung an, wo der Common Sense aufhört, weil ihm die Fortsetzung des Lebensvollzuges immer hier und heute vorgehen muß. Es differenziert das ausdrückliche Fragen und Antworten aus zu diskursiven Ordnungen des Begründens, der analytisch klaren Argumentation in Spezialsprachen. Letztere dienen für Kontexte, die methodisch kontrollierbar und reproduzierbar gemacht werden, bis die daraus resultierende Technologie funktioniert. Diese relational abgeklärten Kontexte sollen gerade von keinem Holismus der Lebensformen und der Normalsprachen gestört werden. Der Leberkrebs ist hier im Vergleich zu allen möglichen Leberkrebsen ein bestimmter Fall, nicht aber der erste und letzte Leberkrebs in nur Deinem Leben. Der Gewinn an Erkenntnis- und Könnensarten auf diesem Wege ist bekannt, aber er hat seinen Preis an einer Lebensferne, die Edmund Husserl die Entfremdung der neuzeitlichen Rationalität von der Lebenswelt nannte. Dieser Weg moderner Rationalisierungen setzt mit einem dualistischen Geltungsaufwand ein und verläuft sich im Falle des Erfolgs in nihilistischen Konsequenzen.

Gegenüber den nihilistischen Konsequenzen bedarf der Weg moderner Rationalisierungen der Rückübersetzung und der Rückkopplung an die Lebensformen des Common Sense. Diese finden aber kaum statt, obgleich sie im Mittelpunkt der Öffentlichkeiten, der Gewaltenteilung, der Bildung und Kultur stehen müßten. Dieses Bedürfnis tut sich zwar kund, wird aber nicht nur natur- und sozial-technologisch unterlaufen, sondern braucht auch kulturell neue Ausdrucksformen. Hier hat Philosophie erneut ihre genuine Aufgabe.

4. Der Einsatz der Philosophischen Anthropologie von Helmuth Plessner

Wenn ich von Philosophischer (großgeschrieben) Anthropologie¹ spreche, dann meine ich eine eigenständige Richtung, die Helmuth Plessner (1892–1985) in den 20er und 30er Jahren unter den deutschsprachigen Philosophien begründet und nach dem 2. Weltkrieg entwickelt hat. Es handelt sich also nicht um eine naturwissenschaftliche, sozial-, geschichts- oder kulturwissenschaftliche Anthropologie, kurz: um keine erfahrungswissenschaftliche Lehre vom Menschen als eines methodisch bestimmten Wesens. Es geht auch nicht um eine philosophische (kleingeschrieben) Anthropologie, wie sie als Subdisziplin in vielen Philosophien neben anderen Subdisziplinen (z. B. der Logik, der Ethik, der Ästhetik etc.) vorkommt, sondern um eine Philosophie, deren zentraler Einsatz die anthropologischen Themen sind. Dadurch, daß sie den Fundierungszusammenhang zwischen der Bio-, Sozial-, Geschichts- und Kulturanthropologie auch für das Philosophieren selber ins Zentrum rückt, unterscheidet sich diese Richtung von anderen Philosophien wie der hermeneutischen, phänomenologischen, dialogischen und Existenzphilosophie, der sprachanalytischen Philosophie, dem Naturalismus und logischen Positivismus bzw. Kritischen Rationalismus, dem Neukantianismus und der Philosophie symbolischer Formen, dem Marxismus, Neopragmatismus und Dekonstruktivismus, der Philosophie der kommunikativen Vernunft. Üblicherweise hält man Max Scheler für den Begründer und Arnold Gehlen für den wichtigsten Vertreter der Philosophischen Anthropologie, was ich zwar für problematisch halte, aber einstweilen aufspare.

Auf alle diese problemgeschichtlichen und systematischen Fragen nach der Besonderheit der Philosophischen Anthropologie von Plessner im Unterschied zu anderen Philosophien und den Erfahrungswissenschaften komme ich ausführlich im II. Band des Buches zurück. Hier muß die Anmerkung genügen, daß ich allein an Plessners Philosophie positiv anschließe und mich weder Schelers Geistesphilosophie noch

¹ Vgl. Joachim Fischer, *Philosophische Anthropologie. Zur Bildungsgeschichte eines Denkansatzes*, Dissertation im Fachbereich Sozialwissenschaften der Georg-August-Universität, Göttingen 1997.

Gehlens Kompensationstheorie verpflichtet weiß. Ich greife auf Plessner nicht nur zurück, weil ich ihn problemgeschichtlich für die große, völlig unterbewertete Alternative zu Heidegger halte, sondern vor allem, weil er systematisch eine neuartige Weise des Philosophierens mit und über Menschen entworfen hat, die noch immer den Kern unserer heutigen Problemlage trifft. Plessner kommt das Verdienst zu, die Philosophische Anthropologie in ihrer ganzen Anlage als die produktive Kritik am Dualismus und gleichzeitig am Nihilismus konzipiert zu haben. Dies macht ihn zu unserem Zeitgenossen, oder besser: uns zu seinen Nachfahren.

Die doppelte Kritik der Philosophischen Anthropologie am Dualismus und gleichzeitig am Nihilismus hat Konsequenzen für die Auswahl derjenigen Phänomene, deren Anschauung erlernt werden und urteilsfähig machen soll. Natürlich gibt es Gegenstände, die der dualistischen Alternative, es handele sich entweder um etwas Körperliches oder Geistiges, entsprechen. Wir haben auch im heutigen Common Sense keinen Grund daran zu zweifeln, daß es so etwas wie die Seele eines Menschen gibt. Die Seele ist einem auf eine Weise gegeben, daß sie nicht einer naturwissenschaftlich-technischen Methode unterworfen werden kann, wenigstens nicht, ohne dadurch Schaden zu nehmen. Abgesehen von der Erwähnung in romantisch aufgeladenen Naturgefühlen und Naturgedichten haben wir im heutigen Gemeinsinn auch keinen Grund dafür, Steine, Elektronen, Lichtwellen nicht für etwas Materielles zu halten, das vom Prinzip her für die naturwissenschaftlich-technische Manipulation öffentlich freigegeben ist.

Gegenüber solchen Gegenständen, die sich klar unter entweder materiell oder ideell einordnen lassen, handelt die Philosophische Anthropologie von Phänomenen, für die der „Doppelaspekt“² konstitutiv ist: Sie offenbaren sich in ihrer Eigenart nur, wenn man sie als Verschränkungen von Körperlichem und Geistigem ernst nimmt. Dies trifft exemplarisch auch in unserem Common Sense auf alle Phänomene des Lebens, der Eigenart des Lebendigen, zu, deren physischer Charakter zwar außer Frage steht, die aber eben nicht darin aufgehen. Dabei ziehen übrigens im westlichen Kulturkreis Frauen häufig schon bei Pflanzen und Männer oft erst bei Tieren die scharfe Grenze des Lebendigen, während Kinder noch zur Anthropomorphisierung von allem, auch leblosen Dingen, neigen. Es ist jedenfalls intuitiv klar, daß man Lebewesen nur zu bestimmten, etwa medizinischen Zwecken der Heilung, einer Operation unterziehen darf, nicht nur aus ethischen Gefühlen und Gründen heraus, sondern auch, weil ansonsten das Phänomen selber zerstört werden kann.

Diese unsere eigene Haltung gegenüber dem Phänomen korrespondiert spontan damit, daß wir eine Art Eigen- oder Selbstwert für das Phänomen veranschlagen,

2 Helmuth Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einführung in die philosophische Anthropologie* (1928), Berlin-New York 1975, S. 80–105.

ohne den es überhaupt nicht das wäre, das es konstitutiv ist. Ohne ein gewisses Maß an Selbstorganisation, Selbstreproduktion, gar Freiheit, gäbe es die Phänomenart des Lebendigen einfach nicht. Man kann sich die spontane Ausdrucksart des Common Sense auch durch Umkehrung verdeutlichen: Da ihm Tierversuche, insbesondere Versuche mit Affen, spontan widersprechen, müssen diese Versuche der öffentlichen Anschauung soweit wie möglich entzogen, institutionalisiert und durch außerordentliche Gründe legitimiert werden. Dies gilt um so mehr für alles, das uns als Gefahr noch näher kommt, für Menschenversuche, Kriegsführung usf.

Wir werden im Laufe des I. Bandes sehen, daß alle menschlichen Phänomene ihre irreduzible Spezifik gerade dieser Ambivalenz des Lebendigen verdanken, ja, daß sie diesen Ausgang vom Doppelaspekt zwischen Materiellem und Ideellem von Selbststufe zu Selbststufe in immer höheren Spielformen entfalten müssen: „Die Gesellschaft lebt allein vom Geist des Spieles.“³ Uns wird sich eine bestimmte Spielkonzeption als die Lösung des Problems erweisen, wie spezifisch menschliche Phänomene dadurch leben können, daß sie fortwährend ihr Paradox und ihre Tautologie vermeiden. Diese Vermeidung erscheint in Phänomenen des Lachens und Weinens⁴, die wir spontan lieber gespielt als ungespielt erleben, weil sie anderenfalls die Grenze des Menschlichen überschreiten, zeigt sich aber im ganzen Phänomenreigen des spezifisch Menschlichen.

Im Unterschied zu dem heute üblichen Ambivalenzgerede der „erschlafte Postmoderne“ (Lyotard), dem geschmäckerlichen Distinktionsgehabe in der ästhetischen Barockung von Erlebnissen dreht es sich hier um wirkliche Ambivalenzen, d. h. um solche, die an dem für unsere Hegemonialkultur zentralen Dualismus von Körper und Geist gemessen eintreten müssen. Dieser Dualismus wird nicht einfach über Bord geworfen, um sich sodann nur einem anderen Absolutum zu unterwerfen, sondern radikal eingeschränkt auf die Kontexte, in denen er Sinn macht. Demgegenüber treten die Kontexte des spezifisch Lebendigen, insbesondere spezifisch Menschlichen, hervor, das nicht entweder tautologisch oder paradox ist, sondern sich *zwischen* seiner Tautologie und seinem Paradox entfaltet, seinen raumzeitlichen Eigenwert *in actu* beansprucht.

Die eigentümlich spiralförmigen Spielformen der Ein- und Ausfaltung von *Zwischenphänomenen* sind keine Spielerchen zur schnellen Selbstbeeindruckung. Ihre Rekonstruktion erfordert, bis in die Mehrdeutigkeit der Rollen und der Geschichtlichkeit des menschlichen Lebens hinein, eine neue, nicht minder aufwendige Untersuchungsweise. Der ontologisch-gnoseologische Dualismus wird so nicht nur methodisch zur

3 Ders., Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus (1924), in: ders., Gesammelte Schriften (im folgenden: GS), Frankfurt/M. 1980 ff., Bd. V, S. 94.

4 Vgl. ders., Lachen und Weinen. Eine Untersuchung der Grenzen menschlichen Verhaltens (1941), in: ders., GS VII.

analytischen Unterscheidung gemildert, sondern vor allem dank Medien als dem jeweiligen Dritten, das die Unterscheidung ermöglicht, in einem Prozeß verschränkt. Dieser Prozeß folgt strukturell den Potentialen des Phänomenspektrums, aber je nach den geschichtlich auslösenden Randbedingungen in Phasen. Er ist weder deterministisch noch beliebig oder einfach kontingent.

Vielmehr steht dieser Prozeß im Zeichen dessen, was Plessner den „Kategorischen Konjunktiv“⁵ nennt. Die aktuelle Vollzugsform des Lebendigen ist kategorisch und hat als unbedingte zu gelten. Wie dies aber zu realisieren geht, hängt von den Strukturpotentialen im Konjunktiv und den geschichtlich kontingenten Randbedingungen ab. So sind Menschen Lebewesen, die Kultur brauchen, um überhaupt leben zu können. Dieser kategorische Zusammenhang sagt aber noch nichts über den allein geschichtlichen Vorrang einer bestimmten Kultur aus. „Als Individuum unersetzbar, steht jeder Mensch in seiner möglichen Ersetzbarkeit. Er könnte, aber er kann nicht.“⁶

Es gibt auch Gegenstände, bei denen zunächst kein echtes Problem öffentlicher Geltung auftaucht, die also dem Nihilismus sein Recht zu lassen scheinen. Der liberalen Differenz zwischen Privatem und Öffentlichem gemäß fällt darunter, was der Privatsphäre angehört. Sofern sie andere nicht schädigt, könne sie frei bleiben von öffentlichen Beweislasten, etwa zur Beantwortung der Frage nach ihrer objektiven Wahrheit und soziokulturellen Richtigkeit, wie sie auch umgekehrt keinen öffentlichen Geltungsanspruch darauf erheben könne, daß ihre existentielle Wahrheit und ihre Dialogizität zwischen Ich und Du auf Gemeinschaften und Gesellschaften übertragen werden müssen. So weit, so gut. Der Unterschied zwischen privatem und öffentlichem Leben wird sich in der Tat als eine anthropologische Kardinaldifferenz menschlichen Daseins herausstellen.

Indessen zeigt sich aber auch, daß der Inhalt dieser Unterscheidung geschichtlich umkämpft werden muß, oft so sehr, daß die Unterscheidung selbst generationenweise eingezogen wird. Es hat nicht an Versuchen gefehlt, das Private ganz und gar vergemeinschaften oder vergesellschaften zu wollen. Es gab und gibt auch die umgekehrte Tendenz, gemeinschaftliche oder gesellschaftliche Leistungen ausschließlich privatisieren zu wollen. Der Nihilismus lebt in dem Maße auf, als die Gewaltenteilung zwischen Privatem, Gemeinschaftlichem und Gesellschaftlichem in der Richtung der Privatisierung von allem aufgelöst wird. Diese soziokulturelle, nicht nur politisch-juristische, Gewaltenteilung ist auch, wie John Dewey erkannt hat, ein Prozedere der Verteilung von Beweislasten.⁷

5 Ders. *Die Stufen ...*, a. a. O., S. 216.

6 Ders., *Der kategorische Konjunktiv. Ein Versuch über die Leidenschaft* (1968), in: ders., *GS VIII*, S. 340.

7 Vgl. John Dewey, *Die Öffentlichkeit und ihre Probleme* (engl. 1927), Bodenheim 1996.

Dominiert die Privatisierung, werden gemeinschaftliche Werteordnungen zurückgedrängt und gesellschaftliche Verfahren der Konfliktlösung unterspült zugunsten einer geschmäckerischen Entscheidungskultur als dem kleinsten gemeinsamen Nenner der sich privatistisch behauptenden Individuen. Eine gesellschaftliche Realisierungschance hat diese Tendenz nur, insofern sich die historisch gewachsene Privatsphäre breitenwirksam durch Märkte mit entsprechenden Technologien versorgen kann. Diese Bedingung ist aber geschichtlich wiederum an andere individuelle, gesellschaftliche und gesellschaftliche Voraussetzungen dafür gebunden, daß es überhaupt zu einer soziokulturell *innovativen* Technologieproduktion, die sich auch ökologisch bewähren kann, kommt. Eben gerade darum geht es aber in den anfangs genannten sechs Themenbereichen, die die Frage nach dem Menschen erneut auf die geschichtliche Tagesordnung setzen.

Die *Phänomene der Philosophischen Anthropologie* sind also keineswegs zufällig oder beliebig aufgelesen. Sie offenbaren sich, *gemessen am Dualismus*, im Doppelaspekt des materiellen und geistigen Sinnes als eine *konstitutive Ambivalenz*, deren Lebbarkeit einer Spezifikation bis ins irreduzibel Menschliche hinein bedarf. Und *gemessen am Nihilismus*, handelt es sich um Phänomene, in denen geschichtlich nichts Geringeres als unser *Menschsein auf dem Spiele steht, also etwas, das nach öffentlicher Geltung verlangen kann und muß*. Sowohl der dualismus- als auch der nihilismuskritische Charakter dieser Philosophie verweisen sie also auf anthropologische Grenzthemen, wodurch sie zur Philosophischen Anthropologie wird. Ihre Pointe besteht dann darin, zu der Herstellung der nötigen kritischen Öffentlichkeit im Propädeutikum des Common Sense ihren Beitrag zu leisten. *Die konstitutive Ambivalenz des Common Sense zu entfalten, in der das spezifisch Menschliche geschichtlich auf dem Spiele steht, ist ihr Einsatz.*

5. Der methodische Viererschritt der Philosophischen Anthropologie

Wenn sich dieser Einsatz auf anthropologischem Felde bewähren muß, dann betrifft dies drei Vergleichsreihen: Einerseits wird auf dem Gebiet der Bioanthropologie und vergleichenden Verhaltensforschung um die Spezifik des Menschlichen unter den Lebewesen, insbesondere unter den Tieren, gestritten, was evolutionsgeschichtliche Rückgänge auf das sog. Tier-Mensch-Übergangsfeld einschließt. Andererseits steht diese Spezifikation im geschichtlichen Vergleich der Soziokulturen des Menschen untereinander zur Debatte, die bis auf die evolutionsgeschichtlichen Startbedingungen zurückreicht. Schließlich stoßen in der Gegenwart selbst viele verschiedene Gesellschaften, Kulturen und Persönlichkeiten aufeinander, deren Konflikte und Übereinstimmungen zu sozial- und kulturanthropologischen Vergleichen herausfordern. Natürlich kann jede Diskussionsteilnehmerin, insbesondere auch die Philosophische Anthropologie, viel aus diesen drei Untersuchungsrichtungen lernen. Nur muß sich jede an einem transdisziplinären Austausch beteiligte Seite darüber im Klaren sein,

daß Untersuchungsergebnisse methodenabhängig produziert und durch den Common Sense vermittelt werden.

Methodisch gesehen folgt die Philosophische Anthropologie einem Vierschritt, der Netzwerke von Phänomenen zu bilden gestattet.

Erstens: Es ist eine intellektuelle Kunst, in der dualismus- und nihilismuskritischen Vorauswahl ein Phänomen zu treffen, dessen ambivalenter Charakter von öffentlicher Relevanz zu sein verspricht. Dafür empfiehlt es sich gewiß, auch die schon laufende öffentliche Diskussion zu befragen.

Zweitens: Die Anschauung dieses Phänomens ist im Anschluß an den Common Sense und der für ihn dabei relevanten Expertenkulturen zu beschreiben, und zwar so, daß man darüber kommunizieren kann, eine Vorstellung davon bekommt, wie sie dem auch noch in der Forschung wirksamen Gemeinsinn vorschwebt. Die erstmalige Anschauung eines sich selber offenbarenden Phänomens ist nur in Grenzen, eben denen der gemeinsinnigen Vorstellung davon, allgemein kommunikabel.

Drittens: Analysiert man das beschriebene Phänomen, stößt man auf das Problem, was dem Angeschauten oder dem Anschauenden in der Anschauung zukommt. Was zeigt sich am Phänomen selber, und was projiziert man nur auf es? Es gilt nun, für die Erlangung von Urteilsfähigkeit eine Rekonstruktion zu leisten: Welche Intuition oder Vorannahme, welche Körperbewegung oder Hilfsmittel, welche bewußte Voraussetzung oder unbewußte Präsupposition nehmen wir dafür in Anspruch, daß sich uns dieses Phänomen offenbart? Man kann diese gesuchte Unterstellung auch dasjenige *Medium* nennen, das uns praktisch die Anschauung dieses und keines anderen Phänomens ermöglicht. Dieses Medium gilt es schließlich kategorial zu fassen. Die der Anschauung als Ganzer eigene Besinnung wird so begrifflich expliziert, wodurch der zuvor implizite Maßstab des Urteilens heraustritt.

Viertens: Die Folgefrage besteht darin, ob wir die kategoriale Verfassung des Mediums, das wir in der Anschauungspraxis beansprucht haben, auch am Angeschauten selbst wahrnehmen können. Wäre dies der Fall, geraten wir in eine Reziprozität zwischen Angeschautem und Anschauendem, die es erneut zu beschreiben und zu rekonstruieren gilt. Oder wir brauchen dafür, das aufgedeckte Medium am Angeschauten selber zu entdecken, ein anderes Phänomen, wodurch wir ebenfalls wieder den ersten Schritt erreichen, nun aber in einem neuen Viererzyklus.

Schritt für Schritt können sich so die vier Aufgaben der Auswahl und Beschreibung eines Phänomens, der begrifflichen Rekonstruktion unseres Mediums seiner Anschauung und der Erweiterung des Phänomenbereichs zu Netzwerken verflechten, Komplementaritäten ausbilden oder sich auch in Frage stellen.

Obgleich es also eine methodisch informierte Schrittfolge in der Philosophischen Anthropologie gibt, die ihre Phänomene im erfolgreichen Falle auch systematisch ordnet, entsteht daraus doch kein erfahrungswissenschaftlicher Anspruch. Natürlich lassen sich diese Voraussetzungen oder jene Resultate der Schritte erfahrungswissenschaftlich behandeln. Hier liegt das Kooperationsfeld mit den Wissenschaften. Allein,

die Philosophische Anthropologie wird nicht zu einer positiven Wissenschaft, die das Phänomen so beschneidet, daß es selbst zu etwas Anderem wird, das methodisch kontrolliert und reproduziert werden kann. Wir erreichten so nur erneut das Auswahlproblem, das sich geschichtlich ändern kann.

Die Philosophische Anthropologie ist auch unter den Philosophien keine, die letztlich einem positiven Prinzip folgen würde, etwa dem der Natur oder des Geistes, dem der Existenz oder des Dialoges, dem der Vernunft oder des Zeichens, nicht einmal dem des Lebens oder des Menschen in einem positiv bestimmten Sinne. Ich hatte am Anfang schon behauptet, daß sie der Skepsis des Common Sense vor der Realisierung eines Absolutums philosophische Geltung auf anthropologischem Felde verschafft.

6. Das Prinzip der Unergründlichkeit des Menschen: die philosophische Skepsisform des Common Sense gegenüber der Bemächtigung anthropologischer Themen

Es ist eine Merkwürdigkeit der Philosophischen Anthropologie, daß sie ihr höchstes Prinzip in einer negativen Fassung vorträgt und gleichwohl auf das Absolute bezieht: Das Wesen des Menschen sei in letzter Instanz unergründlich. Die Frage der Fassung des Absoluten und des ehrfürchtigen Umganges mit ihm ist auch für unsere westlich modernisierten Kulturen von religionsgeschichtlicher Herkunft. Deren lebensweltliche Abkunft wird in den Kinderphantasien und mit dem Blütenstaub jeder nachwachsenden Generation zu neuem Leben erweckt. Wer meint, die Frage nach dem Absoluten gehe ihn, die Philosophie und Anthropologie, etwa im Unterschied zur Metaphysik und Theologie, nichts an, kann von den Katastrophen der Moderne und ihrem anthropologischen Problem einer (in anderen Gesellschaften eben religiösen) Begrenzung der Selbstermächtigung nichts begreifen. Er sollte auch nicht von Pluralität und Multikulturalismus reden.

An der „Freilegung einer Profansphäre“ haben die „griechische Vermenschlichung und die jüdische Entmenschlichung und Transzendierung göttlichen Wesens“ mitgeholfen: Beide haben „den Gott-Menschen vorbereitet, in dem Profanität und Sakralität ihre Synthese fanden.“⁸ Seither gelingen spezifisch christliche Vermittlungsversuche zwischen Profanem und Sakralem halbwegs.

Oder wir sind mit dem kulturgeschichtlichen Auseinanderbrechen solcher Versuche in den totalen Anspruch entweder einer Kirche oder einer Aufklärung konfrontiert. Derart totale, sich an die Stelle Gottes rückende Ansprüche haben in den europäischen Religions- und Ideologiekriegen bis in unser Jahrhundert hinein Selbstermächtigungen legitimiert. Dem christlichen Gott kommen in der theologischen Reflexion noch positive Allprädikate, die der Allmacht, der Allgüte und der Allwissenheit, zu, wenn-

⁸ Helmuth Plessner, *Elemente menschlichen Verhaltens* (1961), in: GS VIII, S. 231 f.