



universität
wien

Diplomarbeit

Titel der Arbeit

Die Maske als Schwellen- und Übergangsort

Verfasser:

Gregor Wasicky

Angestrebter akademischer Grad

Magister der Philosophie (Mag. phil.)

Wien, 2012

Studienkennzahl: 298

Studienrichtung: Psychologie

Betreuer: Prof. Dr. Gerhard Benetka

Abstract

Der Ansatzpunkt der vorliegenden Arbeit lässt sich klar umreißen, als sie die Problemlage der Fundamentalisierung des Dualismus von Geist und Körper aufgreift und die daraus erwachsenen folgenschweren radikalistischen und nihilistischen Konsequenzen, die ihren langen historischen Schatten auf die Wissenschaften und den Common Sense geworfen haben, erläutert. Als intellektuelle Wiege der Fundamentalisierung des Gegensatzes von physischer und psychischer Sphäre werden der cartesianische Dualismus, die platonistisch-augustinische, paulinische sowie lutherische Weltanschauung ausgewiesen. In Zusammenhang mit dem erörterten Problemaufriss eröffnet sich die Aufgabenstellung der Revision des cartesianischen Dualismus durch eine Verschränkung des Ich-Körper-Gegensatzes in einer nichtcartesianischen und nichtnihilistischen Weise. Alsdann soll darüber Aufschluss gegeben werden, ob die Maskiertheit der Natur des Mensch wesenhaft entspricht und welche Folgen eine etwaige Maskennatur des Menschen auf dessen Lebensvollzug zeitigt. Die inhaltlichen Ausführungen zu den begrifflichen und methodischen Grundlagen der Auffassung der Maske sind maßgeblich in den theoretischen Bezugsrahmen der philosophischen Anthropologie von Helmuth Plessner gespannt worden. Aus diesem Grund werden hauptsächlich dessen Zentralbegriff der exzentrischen Positionalität sowie einige weitere, mit diesem strukturlogisch verbundene und für das Vorhaben dieser Arbeit unerlässliche Begriffe der Plessnerschen Naturphilosophie expliziert, um im Anschluss daran seine Gedanken für den von ihm nicht weitergehend ausgeführten Phänomenbereich der Maske fruchtbar werden zu lassen. Im Lichte der philosophischen Anthropologie gelingt es schließlich, die Maske als eine Form zu bestimmen, die zum einen sowohl die Entfundamentalisierung der cartesianischen Dichotomie als auch die Versöhnung der Spaltteile erlaubt und mit welcher zum anderen soziokulturelle Phänomene sowie kognitive, affektive und verhaltensbezogene Facetten des Menschseins weiterführend untersucht und erhellt werden können. Hierbei wird auch die Bedeutung einer Theorie der Maske für die Disziplin der Psychologie einsichtig, zumal jedes psychologische Sprechen über das menschliche Individuum, möchte es über dessen Affekte, Kognitionen und Expressivität Auskunft geben und den Menschen nicht als monadenhaft von der soziale Welt abgesondertes Individuum betrachten, das reziproke Verhältnis, in welchem das Individuum zur Sphäre des Gesellschaftlichen steht, und dessen Gesetzmäßigkeiten einbeziehen muss. Den das Individuum fokussierenden und das Subjekt akzentuierenden Denkart wird als paradigmatische Alternative eine Auffassung zur Seite gestellt, welche psychologische Dimensionen nicht in Ansehung des solipsistisch gedachten Individuums erörtert, sondern wesentlich in Bezug auf die Sozietät charakterisiert und den Menschen als maskiertes Wesen immer schon als

Übergangs- und Schwellenort von Ich und Anderen sowie Ich und Welt betrachtet. Fernerhin findet der klinische Aspekt in dem vorliegenden Entwurf Berücksichtigung, insofern aufgezeigt werden kann, welche Bedeutung der 'Verpanzerung' der Maske und der abrupten 'Auflösung' überkommener Maskierungen und Rollenbilder für das psychische Erleben und das soziale Befinden des Menschen zukommt. Schließlich wird mit dem hier dargelegten Modell der Maske auch für die Gesichtspunkte der psychischen Gesundheit, der Prophylaxe und der Resilienz ein Fingerzeig gegeben, als das Spiel mit und hinter Masken die Selbstverwirklichung, das Ausprobieren von unterschiedlichen Masken und Rollen, die Ablösung von als starr empfundenen Rollenzuschreibungen sowie das Entdecken und zum Ausdruckbringen von unterdrückten Gefühlen und Fantasien ermöglicht.

In Erinnerung an meinen Vater und im Dankgefühl an meine Mutter.
Danke für Eure reichen Gaben.

In großer Dankbarkeit für Elisabeth

Im Andenken an Helmuth Plessner, meinem 'Lehrer im Geiste':

'Der wahre Leser muss der erweiterte Autor sein', sagt Novalis. 'Nur dann zeige ich, dass ich einen Schriftsteller wirklich verstanden habe, wenn ich in seinem Geiste handeln kann; wenn ich ihn, ohne seine Individualität zu schmälern, übersetzen und mannigfach verändern kann' (2003g, S. 224).

Inhaltsverzeichnis

1	Problemgeschichtlicher Aufriss - Der Fundamentalismus des Dualen.....	1
1.1	Der cartesianische Dualismus.....	3
1.2	Die Welt durch Gläser betrachten, die Descartes geschliffen hat.....	7
1.3	Borderline-Strukturen – Der Monismus.....	8
1.4	Von der Borderline-Struktur zum Nihilismus.....	9
1.5	Die Kritik des Nihilismus.....	11
2	Fortgang der Arbeit und nähere Fassung des Erkenntnisinteresses	15
2.1	Die Untersuchungsfragen und deren Explikation.....	17
2.2	Die Thesen der Arbeit und einleitende begriffliche Bestimmungen.....	19
2.3	Aufbau der Arbeit	20
3	Fundamentalisierung des Dualismus.....	22
3.1	Im Anfang war der Zweifel.....	22
3.2	Gott wohnt im Inneren.....	28
4	Konsequenzen der Fundamentalisierung des cartesianischen Dualismus.....	35
4.1	Die Fundamentalisierung der Körperlichkeit.....	36
4.2	Die Fundamentalisierung der Innerlichkeit.....	37
4.3	Die Maske als scheinhafte Oberfläche - Die Erscheinung als bloßer Schein.....	39
5	Radikalistische und nihilistische Folgen des cartesianischen Dualismus.....	46
5.1	Das Bedingungsverhältnis zwischen Dualismus und Nihilismus.....	47
5.2	Formen des nihilistischen Durchbruchs des Dualismus.....	49
5.2.1	Die nachcartesische Gestalt des Dualismus – Verdinglichung, Privatisierung und Ökonomisierung der biologischen, kulturellen und sozialen Welt sowie des Menschen selbst.....	49
5.2.2	Die Auflösung des Öffentlichen und des Privaten.....	53
5.2.3	Der Rückzug ins Private und der Hang zum Illusionären – Neobiedermeier und Neoromantik.....	55
5.2.4	Die Apokalypse des Privaten.....	59
5.3	Die Ideologie der totalen Transparenz.....	65

5.3.1	Der allpräsenste Präventionsstaat.....	66
5.3.2	Das Benthamsche Panoptikon.....	69
5.3.3	Die Transparenzmachung von Psyche und Körper.....	71
5.3.4	Fragwürdige Gründe der Ideologie der Transparenz.....	72
5.4	Sozialer Radikalismus.....	74
5.5	Die radikal-ökonomische Ideologie.....	76
5.6	Der politische Radikalismus – Österreich, die (immer noch!) verspätete Nation.....	79
6	Kritik der Fundamentalisierung des cartesianischen Dualismus.....	84
6.1	Descartes' und Platons Lehre des toten Körpers.....	88
6.2	Aristoteles' Lehre des lebendigen Körpers.....	90
6.2.1	Nähere Bestimmung der Seele als Form des lebendigen Körpers.....	91
6.2.2	Individuum est ineffabile – Das 'unfassbare' Individuum.....	95
6.3	Strukturelle Analogie in der Konzeption des Lebendigen bei Aristoteles und Plessner – Die Grenze als Prinzip des Lebens.....	97
6.4	Plessners Naturphilosophie.....	100
6.4.1	Plessners Lehrjahre.....	101
6.4.2	Der Sonderweg der philosophischen Anthropologie.....	103
6.4.3	Josef König - Wegbereiter der Plessnerschen Naturphilosophie und Anthropologie ..	105
7	Der Begriff der Grenze.....	108
7.1	Das materiale Apriori.....	111
7.2	Deskriptive Phänomenologie und Hermeneutik als methodische Ausgangspunkte der Naturphilosophie	113
7.3	Hermeneutik und Naturphilosophie.....	116
8	Die Grenze des Dinges der Erscheinung.....	119
8.1	Die Negativität des Ästhetischen - Frontalität und Transzendenz im Horizontalen.....	128
8.1.1	Explikation der Frontalität - Begründung der Negativität des Ästhetischen.....	130
8.1.2	Totale Sichtbarkeit als Wahrheit und Tod – Die Erscheinung als Vanitas	132
8.1.3	Negativität – Die Dialektik von Entbergen und Verbergen.....	133

9 Die Grenze des Lebendigen.....	136
9.1 Die Setzung der Grenze - Der Begriff der Positionalität.....	143
9.2 Das Grenze-Sein als Verdoppelung des Körpers.....	146
9.3 Die Grenze als Falte.....	148
9.4 Die Grenze als Relief.....	150
9.5 Die Grenze als Verschränkung – Der Kontakt per hiatus.....	151
10 Die spezifische Differenz zwischen Tier und Mensch.....	156
10.1 Individualität.....	157
10.2 Das positionale Zentrum.....	158
10.2.1 Totalkonvergenz von Umfeld und Leib.....	160
10.2.2 Frontalität und Hiatus.....	162
10.2.3 Das leibliche Sich	164
10.2.4 Die fehlende Distanz des Tieres.....	167
11 Das Übergehen von der tierischen zur menschlichen Seinsform.....	168
11.1 Die paradoxe Struktur der Selbstgegebenheit des positionalen Zentrums.....	169
11.1.1 Der Dualismus als unmögliche Weise der Selbstgegebenheit des positionalen Zentrums.....	170
11.2 Lösung des Problems der Selbstgegebenheit der positionalen Mitte – Die Steigerung der zentrischen Positionalität auf eine höhere Stufe	171
11.3 Die Faltung des Seins.....	172
11.3.1 Der einfaltige Pflanzentypus.....	173
11.3.2 Der zweifaltige Tiertypus und der dreifaltige Menschentypus	175
12 Die menschliche Positionsform.....	177
12.1 Die Distanznahme zum positionalen Zentrum.....	179
12.2 Die Weisen der Gegebenheit des positionalen Zentrums - Der Mensch als Relief.....	180
13 Der menschliche Standort als exzentrische Positionalität.....	183
13.1 Exzentrizität als Frontstellung der doppelten Distanz.....	185
13.2 Der Punkt der Exzentrizität im Nichts.....	187

13.2.1 Individuum ineffabile - Das unobjektivierbare Ich	188
13.2.2 Grundlegung der Dialektik der Maske von Erscheinen und Verbergen.....	189
13.2.3 In die Grenze gesetzt – Das reine Ich als psychophysisch neutrale Einheit.....	190
13.3 Die dreifaltige Struktur des Menschseins als Person - Seele, Körper und Geist.....	191
13.4 Übergang von der Darlegung der Exzentrizität zu jener der Maske.....	192
14 Die Maske als Einheit (in) der Differenz.....	194
14.1 Der Begriff der Maske.....	195
14.2 Plessners Begriff der Maske.....	196
14.3 Die exzentrische Positionalität als Bedingung der Möglichkeit des Maskiertseins.....	198
14.4 Die Maske als Verdoppelung.....	199
14.4.1 Die Verdoppelung als Leib und als Körper.....	200
14.4.2 Die Verschränkung von Leib und Körper.....	202
14.4.3 Die Verdoppelung als Erleben und als Seele.....	203
14.4.4 Entgegen dem reinen Fühlen – Die Dialektik von Erleben und erlebtem Erleben.....	205
14.4.5 Entgegen der Echtheit der Gefühle - Die Ambivalenz des Erlebens	206
14.4.6 Die Ambivalenz des Erlebens und der Erscheinungen als Möglichkeit der Verwandlung, des Spiels und der Kunst.....	207
14.5 Die Doppelstruktur von privatem Maskenträger und öffentlicher Maskierung.....	209
14.5.1 Die Maske als Pars pro toto.....	212
14.5.2 Die Maske als Alter ego.....	213
14.6 Differenzstrukturen der Maske.....	213
14.7 Epiphanie und Menschwerdung ... wie die Maske in die Welt kam	217
15 Prosopon - Die Maske als Schwellen- und Übergangsort.....	227
15.1 Der Doppelaspekt der Maske als Ort des Sehens und als sichtbarer Ort.....	228
15.2 Die Maske als Ort der Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit.....	229
15.3 Die Maske als Verschränkung von Ich und Anderem bzw. Eigenem und Fremden.....	230
15.4 Die Maske als Einheit der Differenz von Erste-Person-Perspektive und Dritte-Person-Perspektive.....	231

15.5 Die Totenmaske.....	232
15.5.1 Die Herstellung des Bildes - Die Sichtbarmachung des Unsichtbaren mittels des Spiegels.....	233
16 Die nichtcartesianische Maske.....	235
16.1 Der Mensch als Individuum ineffabile und Homo absconditus.....	237
16.2 Der Mensch als Nomade.....	239
16.3 Entgegen der Ideologie der totalen Transparenz – Ein Plädoyer für die Verhüllung	240
16.4 Der Mensch als Maske - Das dialektische Verhältnis von Zeigen und Verbergen	241
16.5 Schlusswort.....	243

I Literaturverzeichnis

II Abbildungsverzeichnis

1 Problemgeschichtlicher Aufriss - Der Fundamentalismus des Dualen

„Die Wüste wächst: weh dem, der Wüsten birgt!“
(Nietzsche, 1883-85/1997, S. 540)

Ein Kernstück der philosophischen Anthropologie Helmuth Plessners hatte von der hellenistischen Philosophie ausgehend in der Geistesgeschichte eine lange Vorlaufzeit genommen und sich in das kulturelle Gedächtnis des Abendlandes als der problemgeschichtlich immer wiederkehrende Topos des Natur-Kultur-Gegensatzes eingepägt, der die Philosophie bis in die heutige Zeit in Atem hält. Die Klärung der Korrespondenz zweier traditionell im Widerspruch zu einander erörterter Prinzipien, der „Naturseite *und* der Kulturseite *im* Menschen“ (Eßbach, 1994, S. 151), die, unterschiedliche paradigmatische Rahmenbedingung vorausgesetzt, mal als gegenläufige Seinsbereiche klassifiziert, mal als inkommensurable Erkenntnis- bzw. Urteilsformen definiert oder wie im nominalistischen Logikapparat auf den Gültigkeitsbereich zweier von einander abweichender Begriffe beschränkt werden, wurde zu einem klassischen Inhalt der philosophischen Anthropologie.

Die dogmatischen Mauern, die in den Kontroversen um die Wesensbestimmung des Menschen zwischen empiristisch-materialistischen 'Natur'-Ansichten und aprioristisch-spiritualistischen Theorien der geistig-kulturellen Disposition des Menschen errichtet worden waren, wuchsen an Breite und Höhe anlässlich der Streitfrage, ob der Mensch einzig das natürliche Produkt eines naturgesetzlich determinierten Entwicklungsprozesses sei, welches durch seine natürliche Abstammung vom Tier herausgebildet wurde, mithin ein ausgesprochener Homo naturalis, oder ob der Mensch allein für ein Kulturwesen im Sinne eines Homo culturalis zu halten sei, welchem vermöge seiner Geistesgaben, dank welchen Kultur, Gesellschaft sowie die Fähigkeiten zur Reflexion und Transzendenz erst konstituiert werden können, eine „Sonderstellung“ (Scheler, 2002, S. 11) unter den Lebewesen zukomme.

Allein das Verhältnis von φύσις [physis], der ersten Natur, und τέχνη [technê], der handwerklichen Kunst, und der hieraus gefertigten zweiten soziokulturellen Natur, wurde bereits in der *Physik* des Aristoteles' beschrieben; gewiss nicht im neuzeitlichen Sinne eines antagonistisch zu einander stehenden Begriffspaares, vielmehr hob Aristoteles die Strukturanalogie beider hervor, da sowohl die Kategorie der Bewegung als auch die Gegenstücke Ursache/Ziel und δύναμις/ἐνέργεια

[dynamis/energeia], d. h. Möglichkeit/Wirklichkeit, für Natur und Technik gleichermaßen in Betracht kommen. Die aristotelische Wendung ἡ τέχνη μιμεῖται τὴν φύσιν (Aristoteles, 1987, I 2, 194a21-22) bringt die mimetische Relation von Physis und Technê dergestalt zum Ausdruck, dass die Technik die Natur nachahme. Der sich selbst bewegenden, teleologisch verfassten, belebten Physis ist von Anbeginn die Technê ergänzend zur Seite gestellt, so dass erstere durch die zweite vermittle der Nachahmung abgerundet und vollendet werden kann. Die μιμήσις [mimesis], d. h. Nachahmung, wird von Aristoteles (1994, 4, 1448b7-8) in den Rang des Unterscheidungsmerkmals zwischen dem Menschen und anderen Lebewesen erhoben, zumal es das Wesen des Menschen sei, Nachahmer zu sein: Der Mensch sei Mensch, insofern er die Natur und den Mythos nachahme (Aristoteles, 1994, 1448b20). Mit der Nahstellung des Tridems Technik-Mimesis-Natur unternimmt die Lehre Aristoteles' einen notwendigen Brückenschlag zwischen den divergenten Begriffen 'natürlich' und 'künstlich', indessen sie in der Mimesis das Werkzeug des Ausgleichs der Gegenstücke erblickt.

Hatte Aristoteles keine theoretisch unvereinbare Opposition von Natur und Kultur festgeschrieben, taten dies in der Neuere Geschichte die Exponenten von Natur-Kultur-Dichotomien und anverwandten Polaritäten unter dem Aufgebot sämtlich gesicherter ontologischer und epistemologischer Instrumente in einer historisch einmaligen Dimension und für die Folgezeit bahnbrechenden Tragweite. Spätestens seit Descartes endlich lag eine Ontologie vor, welche die fundamentale Trennung der Sphären von Ich und Welt sowie von Seele und Körper postuliert und dieselben als vollkommen unabhängig voneinander existierend auffasst. Der Mensch ist nach cartesischer Auffassung (1641/1996, VI, 9) aus zwei Substanzen, der *res extensa*, analog dem ausgedehnten Körper, und der *res cogitans*, analog der denkenden Seele, zusammengesetzt. Infolge des cartesianischen Zweiseitenmodells vom Menschen ist die menschliche Natur gleicherweise sowohl in zwei prinzipiell nicht ineinander überführbare Erfahrungsrichtungen, Urteilskompetenzen sowie Erkenntnisgegenstände gesondert als auch in zwei intransigenten Wissenschaftsdomänen aufgeteilt worden (Plessner, 1975, S. 41; 2003g, S. 232). Im Zusammenhang mit diesem eisernen cartesianischen Alternativprinzip liegt eine aporetische Struktur vor, insofern die *Verbindung von Körper und Selbst*, ob der rigorosen Isolierung beider Kategorien voneinander, das *Ignoramus et ignorabimus*¹, ein *unbegreifliches Rätsel*², bleiben muss. Die Frage nach dem Menschen ist in zwei grundsätzlich gegensinnige Wissen-

¹ Der deutsche Physiologe Du Bois-Reymond (1872) hielt eine exakte Erklärung der Korrelation von bestimmten Bewegungen der Atome im Gehirn und Wahrnehmungs-Qualia wie Schmerz oder Lust fühlen, Süßes schmecken, Rosenduft riechen, Orgelton hören, Rot sehen für ein prinzipiell unentwirrbares Welträtsel, dessen Lösbarkeit er mit dem Ausspruch *Ignorabimus*, „Wir werden es niemals wissen!“, verwarf.

² Den Kreuzungspunkt, an welchem die ontologisch sowie methodologisch voneinander geschiedenen Sektoren sich begegnen, markiert, nach den Ausführungen Plessners (1975, S. 41), die sinnliche *Erscheinung*. Das qualitative Bild eines Gegenstandes nehme quasi eine erkenntnistheoretische Mittelposition zwischen Objekt und Subjekt ein, dagegen sich der Nachvollzug des Ablaufs dieser 'Mediation' prinzipiell der Anschauung sowie der Erkenntnis entziehe und, unter den Präsuppositionen des Cartesianismus, einzig als die „Aporie von dem conjunctum zwischen Körper und

schaftsordnungen segmentiert worden, die eine der Quantität nach, zugeordnet den modernen empirischen Naturwissenschaften wie Biologie, Medizin und Physik, und die andere der Qualität nach, zugeordnet den Sozial-, Kultur- und Geisteswissenschaften wie Soziologie, Geschichte und Ethnologie. Der Mensch steht fortan in diesem *Fundamentalismus des Dualen*.

1.1 Der cartesianische Dualismus

Vor 370 Jahren, im Jahr 1641, war mit dem Namen René Descartes ein Bruch zu verzeichnen, dessen erste Risse das abendländische Denken schon seit dem klassischen Zeitalter Platons durchzogen hatten, der aber erst am Beginn der europäischen Aufklärung sich zum *unvermittelbaren Hiatus* erweitern sollte. Dieser Spalt, der sich aufgrund seiner prinzipiell unüberbrückbaren Natur als gähnender Abgrund auftut, veränderte, mehr noch, erschütterte die Gedanken- und Ordnungssysteme des europäischen Geistes so nachhaltig, dass wir noch heute unter den Nachwirkungen dieser Verwerfung stehen. Doch was war entzweigebrochen? Nichts Weniger als die Rudimente einer mittelalterlichen Vorstellungswelt samt ihrer scholastisch-metaphysischen Schulmeinungen, die über das Sein, das Denken, die Transzendenz, die Welt, die Natur, die Wissenschaften und letztlich über den Menschen selbst vorgeherrscht hatten. Das Zerbersten dieser überkommenen Überzeugungen hat unter dem Lemma des *cartesischen Dualismus* seinen festverankerten Platz in den Nachschlagewerken gefunden und gehört nunmehr zum geistesgeschichtlichen Grundbestand der abendländischen Wissenskulturen.

Der fundamentale Bruch, der in der Geistesgeschichte untrennbar mit Descartes' Lehre verbunden ist, sowie die aus diesem resultierenden Konsequenzen, unter deren problemgeschichtlichen Banner die neuzeitliche Philosophie fortan stand und deren Fraglichkeit sich seither kein ernsthaftes Denken ent schlagen konnte, sind 1641 - die thematische Verknüpfung der eingangs erwähnte Jahreszahl wird nun ersichtlich – im cartesischen Hauptwerk *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie*³ (1641/1996) minutiös zusammengefasst. Mutatis mutandis findet sich in der besagten Schrift (Descartes, 1641/1996, VI, 9) eine Metaphysik ausgearbeitet, die mit der Ableitung einhergeht, dass der Mensch grundsätzlich in zwei Segmente zerspalten sei, die ihm den ontologischen Doppelcharakter als denkende Substanz (*res cogitans*) und als ausgedehnte Substanz (*res extensa*) aufnötigten. Dieser von Descartes ausgearbeitete Substanzen-Dualismus behauptet sich infolge terminologischer und inhaltlicher Modulationen nach wie vor etwa in der Spielart der Geist-Materie-

Selbst“ (Plessner, 1975, S. 41) aufgefasst werden könne.

³ Der Titel, unter welchem die Erstausgabe 1641 erschienen ist, lautet *Meditationes de prima philosophia, in qua Dei existentia et animae immortalitas demonstratur* bzw. in deutscher Übertragung *Meditationen über die Erste Philosophie, in welcher die Existenz Gottes und die Unsterblichkeit der Seele bewiesen wird*.

bzw. Ich-Körper-Dichotomie. Die einzelnen Bruchstücke dieser Gegensatzpaare werden hierbei voneinander vollständig unabhängig existierend und fundamental getrennt gedacht (Descartes, 1637/1997, S. 55). Körpervorgänge, der Körper wird von Descartes (1641/1996, II, 5) als Maschine aufgefasst, vollziehen sich unabhängig vom Ich. Bewusstseinsakte und -zustände treten abgekoppelt vom Körper auf. Geschieden voneinander, in einem bloßen Nebeneinander bestehend, bestreiten das ichhafte und das körperliche Sein, wie zwei von einem Demiurgen angefertigte und akkurat aufeinander abgestimmte Uhren, jedes für sich seine Bahn, die Descartes letztthin einzig dank der *idea Dei*, der „Vorstellung Gottes“ (1641/1996, V, 11), vermittelt annimmt. Eine solch 'schizophrene' Seinsgliederung zerbricht die menschliche Lebenswelt grundsätzlich in zwei gegensinnige Zugangsweisen: der Quantität nach, zugeordnet den modernen Naturwissenschaften, und der Qualität nach, zugeordnet den Kultur- und Geisteswissenschaften.

Die Dimension der Leiblichkeit und des lebendigen Körpers wird seit Descartes' Entwurf ausschließlich mittels der äußeren Anschauung in den Kategorien des Ausgedehnten und Messbaren, d. h. des toten, dinghaften Körpers, begriffen, das Geistig-Seelische hingegen alleine unter die Rubrik des Gedanklichen eingestuft und anhand von Bewusstseinsakten, die durch das Ich vollzogen werden, bestimmt. Der eigene Leib, der als empfindendes und erlebendes „Medium zwischen Ich und Welt, zwischen Ich und Mitwelt“ (Waldenfels, 1980, S. 29) fungiert und *dank* dessen Vermittlung sowohl die Welt der Gegenstände und Mitmenschen als auch ich selbst mir sinnlich gegeben bin, ebendieser Leib ist von Descartes und dessen Epigonen aus der theoretischen Betrachtung des Menschen getilgt worden. Als Mittler zur Welt, der „anderes hervortreten lässt, indem es selbst zurücktritt“ (Waldenfels, 1980, S. 39), ist der Leib in der cartesischen Ontologie mit Schweigen übergangen und als seriöser Quell der Erkenntnis ausgespart worden. „Verworren und dunkel“, ungewiss, ob „wahr oder falsch“ (1641/1996, III, 19), heißt Descartes das leiblich-sinnlich Empfundene, mithin es für ihn wesentlich durch das Odium des *nur subjektiv Vorgestellten* gekennzeichnet ist.

Die 'Gaukeleien' des Leibes und das 'Täuschungsvermögen' der Sinne beargwöhnend, richtet Descartes seine Wahrheitssuche auf ein *fundamentum inconcussum*, ein unhintergebares Fundament der Gewissheit, das ausschließlich solche Vorstellungen sicherstellt, die „klar und deutlich“⁴ (Descartes, 1641/1996, III, 21) erscheinen. Dieses goldene Kalb der Metaphysik rückt alleine in Sichtweite, wenn das Vertrauen in die von Descartes mit dem Stempel des 'Trügerischen' versehene Alltagswelt durchbrochen werden kann, wenn es gelingt, sich vermöge eines methodischen Kunstgriffs von derselben loszueisen. Der radikale Zweifel an der Doxa, der bloßen Meinung, erweist sich für Descartes (1641/1996, II, 1-2) als *das* methodische Prinzip, mit dem er die Einklammerung

⁴ Descartes (1641/1996) zufolge teilen sich weder dem „äußeren Sinn“ (*senu extero*) noch dem „Gemeinsinn“ (*sensu comuni*) (II, 14), sondern dem „Verstand allein“ (*solo intellectu*) (II, 15), Gegenstände *clara & distincta* (III, 21) mit.

der bisher Gültigkeit beanspruchenden Bewertungen, Anschauungen und Vormeinungen erreicht. Indem er keinen Stein der überbrachten Vernunft- und Glaubensgebäude auf dem anderen lässt und all das ausklammert, was der Möglichkeit nach anzweifelbar ist, hofft er, Weltglauben und wissenschaftliche Urteile auf eine letzte, unerschütterbare Evidenz zurückführen zu können, auf ein Prinzip endlich, das Archimedes mit dem berühmten Satz: „Gib mir einen Punkt, wo ich stehen kann, und ich bewege die Erde“ (Pappus zit. n. Kliem & Wolff, 1927, S. 25), umschrieben haben soll.

Den Anfangsort seiner radikalen Skepsis findet Descartes, geahnter Maßen, beim Leib und den Sinnen, jenen Seinsheiten, die am 'beunruhigendsten' und am 'widerspenstigsten' scheinen, zumal sie sich unserer Verfügbarkeit immerzu entziehen, Lust und Schmerz erregen und sich nicht so einfach in das 'keimfreie' Labor statistischer Versuchspläne und experimenteller Designs zwängen lassen. Da Descartes vermöge der durch den Leib und die Sinne vermittelten Empfindungen keine gewissen Urteile zu treffen vermag, negiert er deren Wirklichkeitswert und bloße Existenz: „*Ich* nehme also an, alles was ich wahrnehme, sei falsch. *Ich* glaube, dass nichts von alledem jemals existiert habe. *Ich* [Herv. d. Verf.] habe überhaupt keine Sinne, Körper, Gestalt, Ausdehnung, Bewegung und Ort.“ (1641/1996, II, 2) „Bleibt nach all dem Negierten überhaupt irgendeine Sache, die noch nicht dem cartesischen Zweifel anheim gefallen ist?“⁵, mag der arglose Leser⁵ überlegen. Und weiters keimt in dem so Rätselnden die Frage, wer dieses *Ich* ist, das den Zweifel unausgesetzt begleitet. Dieses *Ich* ist 'dasjenige', das zweifelt, das mit dem Denkakt, dessen vertrauter Kompagnon es ist, unzertrennlich verbunden ist. Descartes deckt es als äußersten Schlussstein, an dem die Glut seines rückhaltlosen Zweifels erlischt, auf. Als letzte Bastion gegen den anstürmenden Zweifel erfüllt das *Ich* die Verheißung des Archimedischen Punkts, der selber nicht noch einmal bezweifelt werden kann, weil ansonsten dem Zweifeln, allgemeiner, dem Denken die Grundlage entzogen würde. Die Prinzipienatur des denkenden Ichs stiftet Descartes durch den methodischen Rückgang auf dieses, welches dadurch zugleich Fluchtpunkt und Voraussetzung der Erkenntnis wird. Vermöge dieser rekursiven Begründungsbewegung, die als Zirkelschluss angesehen werden *kann*, da sie das beweisen möchte, was sie immer schon selbst implizit voraussetzt, erlangt das *Ich* die Selbstgewissheit hinsichtlich der Notwendigkeit seiner eigenen Existenz⁶, die sich in Descartes' epochemachenden Ausspruch *cogito, ergo sum*, „*Ich* denke, daher bin *ich*“ (1644/2007, S. 15), verdichtet findet. Dass *ich* wirklich *existiere*, während *ich* *denke*, kann gemäß dem Descarteschen Beweisverfahren

⁵ Ich möchte einem möglichen Missverständnis vorbeugen, da ich in der gesamten Diplomarbeit die männliche Sprachform benutze. Was in meiner Redeweise zu partikulär männlich geraten ist, fällt auf und kann zu feministischer Kritik einladen. Gleichwohl versichere ich allen Lesenden, dass ich die Emanzipation der Frau als eine selbstverständliche Gewissheit verstehe und die maskuline Grammatik- und Sprachform alleine um der einfacheren Lesbarkeit des Textes willen gewählt habe.

⁶ „Nachdem ich so alles genug und übergenuß erwogen habe, muss ich schließlich festhalten, daß der Satz 'Ich bin, Ich existiere', sooft ich ihn ausspreche oder im Geiste auffasse, notwendig wahr sei.“ (Descartes, 1641/1996, II, 3)

nicht mehr angezweifelt werden und hat zur Selbstbegründung des Denkens im *ego cogito*, dem *Ich-denke*, geführt. Mit dem Ich-denke und den von diesem getroffenen Einschätzungen ist Descartes bei der Fahndung nach einem 'nicht mehr bezweifelbaren', 'voraussetzungslosen' Fundament 'sicherer' Erkenntnis, auf welchem eine neue Seinslehre errichtet werden kann, fündig geworden. Die Grundmerkmale der philosophischen Position Descartes' sind somit die *Ego-* und *Logozentrik*, verstanden als Versuch, dem rational denkenden Ich eine absolute Vorzugsstellung gegenüber allen anderen Seins- und Erkenntnisinstanzen einzuräumen.

Gleichwohl ist mit der methodologischen Hypertrophierung des cartesischen Ichs der Bruch zwischen diesem und dem Körper irreversibel geworden. Denn sobald das Ich-denke zur unhintergehbaren Voraussetzung aller Bewusstseinsakte und -zustände erhoben wird, werden alle sinnlichen und körperlich-ausdruckshaften Modalitäten und Phänomene, mittels welchen sich der Kontakt zwischen Ich und Welt alltäglich und fortdauernd vollzieht, als „Chimären“ (Descartes, 1641/1996, II, 2), d. h. bloße Trugbilder, desavouiert und in der Folge aus dem ontologischen Ordnungssystem eliminiert. Descartes hat ein Gedankenexperiment notiert, das eine derartige Entleiblichung und sinnliche Verarmung des Ichs treffend wiedergibt, eines Ichs, das seiner Vorstellung zufolge in einer Art 'inneren Eremitage' klausuriert ist, seiner selbst und der Welt allein mittels gedanklicher Urteile haftenhaft werden und durch das *Fenster* des Selbstbewusstseins hindurch vorstellen kann. Darin malt er sich aus, dass er, vor einem Fenster sitzend, seinen Blick nach draußen richtet und andere Menschen beobachtet, wie sie sich fortbewegen. Zwiespältig beschreibt Descartes die vor ihm sich einstellende Szenerie und gerät darüber in Ungewissheit, ob die Personen, die er von seiner Stube durch das Fenster *sieht*, wirklich lebendig oder möglicherweise doch nur Roboter sind, deren äußere Merkmale den von Menschen ähnlich *scheinen*: „Da sehe ich gerade zufällig von meinem Fenster aus Leute auf der Straße vorübergehen; ich bin gewohnt, [...] zu sagen: ich sehe sie. Was sehe ich denn [vom Fenster] außer Hüten und Kleider, unter denen auch Automaten [Gespenster oder künstliche, durch Federn bewegte Menschen] stecken könnten?“ (Descartes, 1641/1996, II, 13) Tatsächlich kann Descartes die Verworrenheit aufklären, indem er dank des *Vernunfturteils* den Sachverhalt 'unzweifelhaft' klarlegt: „Ich urteile aber, es seien [richtige] Menschen. So erfasse ich also das, was ich mit den Augen zu sehen meinte, in Wahrheit nur durch das Urteilsvermögen, welches meinem Geist innewohnt.“ Das Ich versichert sich seiner eigenen Existenz und über die der ihn umgebenden „Gliedermaschine[n]“ (Descartes, 1641/1996, II, 5), als ob es in einem solipsistischen Spiegelkabinett eingefriedet sei, alleine im Rückgang auf sich selbst und vermittelt der daraus gewonnenen Urteilskraft. Es handelt sich um eine denkende Instanz, die, da sie nicht von vornherein in eine intersubjektive Rationalität eingelassen ist, von allem sinnlichen Welterfahren, sozialen Mitsein und Mitfüh-

len abgeschnitten bleibt und durch eine unüberbrückbare Grenze von der Körperwelt getrennt ist. Vor diesem eigentlich 'unmenschlichen' Ego, das sich jenseits aller Sinnlich- und Leiblichkeit losgekoppelt von Lebenswelt, Sozietät, Geschichte und Kultur glaubt und sich selber und die Raumkörper immerzu nur *denkend* erfasst, haben die Erscheinungen der Gegenstände und Mitmenschen ihren Authentizitätsgehalt auszuweisen. Durch die einseitige Vergeistigung und Ver-Ichung der Innenwelt und der daraus folgenden ebenso eingleisigen Naturalisierung der Außenwelt hat Descartes den *Doppelcharakter der menschlichen Körperlichkeit*, welchen wir in der Innenansicht als empfindender *Leib* und der Außenansicht als *Körperding* erfahren, beseitigt. Schlussendlich bleibt es vollends rätselhaft, auf welche Weise die beiden ontologisch hoffnungslos geteilten Dimensionen, das Ich und der Körper, im alltäglichen Lebensvollzug als urtümlich zusammengefügte Ganzheit erlebt werden.

1.2 Die Welt durch Gläser betrachten, die Descartes geschliffen hat

Anknüpfend an den bis hierher geführten Prolog, der das cartesianische Dilemma umrisshaft ausgebreitet hat, wird ein kurzes Zwischenspiel eingeflochten, bevor, *per aspera ad astra*, mit dem Hauptstück dieser Einleitung, das zugleich den thematischen Referenzpunkt der nachfolgenden Arbeit bildet, fortgefahren wird. Das nun folgende Intermezzo soll freilegen, in welchem Gewand der Cartesianismus gegenwärtig auf den Plan tritt und welche brisanten Nachwehen sowie historischen Reflexe er aktuell hervorruft. Wir stehen in einem Fundamentalismus des Dualen, insofern unser aktuelles Fragen und Urteilen immer schon durch das cartesianische Paradigma vorgedacht und vorgesprochen ist und wir auf solche Weise, ob wir es wollen oder nicht, dieser Diktion und Weltsicht verhaftet sind, so dass wir nicht umhin können, als „die Welt durch Gläser [zu] betrachten, welche Descartes geschliffen hat“ (Straus, 1935, S. 9). Infolgedessen kann die Selbstauffassung des Menschen ausschließlich in den Begriffen und Kategorien, die durch den cartesianischen Dualismus übereignet worden sind, erfolgen. Descartes' metaphysische Grundannahmen gebieten, ob explizit oder wie meistens implizit, bis heute über unsere Denk- und Urteilsformen. Sie werfen ihre langen historischen Schatten auf die Wissenschaften und den Common Sense und werden sowohl an den fachintern, fächerübergreifend sowie gesellschaftlich geführten Kontroversen als auch an den fächertypisch und abhängig von der jeweiligen Weltanschauung zugrunde gelegten Menschenbildern offenkundig. Die cartesianischen Grundannahmen hatten in der nachkommenden Zeit nicht allein auf die fachdisziplinären Diskurse in den Geisteswissenschaften, sondern auch auf die Denk- und Sprechweisen der Alltagssprache und -literatur Einfluss genommen und scheinen kontemporär in allen Human- und Sozialwissenschaften auf. Vertraut sind diese unter den Emblem des Leib-See-

le-Problems, des Natur-Kultur-Dualismus, der Dichotomie von Individualisierung und Sozialisierung, von Privatheit und Öffentlichkeit, von Subjekt und Objekt, von Empirismus und Apriorismus, von Innen und Außen, von Schein und Sein und nicht zuletzt jener von Unmittelbarkeit und Mittelbarkeit.⁷

1.3 Borderline-Strukturen – Der Monismus

Die fundamentalen Grenzziehungen zwischen Innen und Außen, Geist und Materie, denkendem Ich und ausgedehntem Körper haben seit dem Zeitalter des Absolutismus und der Aufklärung zahlreiche Verschiebungen erfahren, welche 'Borderline-Strukturen' in der logischen Form der ausschließenden Disjunktion von *Entweder-Oder* heraufbeschwört haben. Der cartesianische Bruch samt der ihn begleitenden Problematik der Unversöhnlichkeit und Kontaktlosigkeit seiner Bruchstücke hat es ermöglicht, dass eine Seite der Geist-Materie-Dyade absolut gesetzt worden ist, ohne um die Ausgewogenheit mit dem Gegenpart bekümmert sein zu müssen. Ein solcher Ausgleich wäre trotz der Spaltung, mehr noch, unter Wahrung der Differenz darum bemüht, die Antagonisten miteinander in Beziehung zu bringen und dergestalt der Lebenswirklichkeit, den Bedürfnissen und den Erfordernissen des Menschen gerecht zu werden. Dahingegen stellt sich die Monopolisierung *entweder* der Geist- *oder* der Naturseite nur auf Kosten der jeweils anderen ein und umfasst notwendig die Annihilation des diskriminierten Aspekts. Die dualistische Zwangslage, die durch die cartesianische Fundamentalisierung des Doppelaspekts von Geist und Natur verfestigt worden ist, kann mit den Mitteln des Dualismus selbst nicht abgebaut werden, da ein Übergang über die Kluft, die zwischen Geist und Materie klafft, sich weder von der einen noch von der anderen Seite als durchführbar erwiesen hat.

Das Verfahrensschema, welches daher angewendet worden ist, um sich der Aporien, die mit dem cartesianischen Dualismus heraufziehen, oftmals ohne genauere Prüfung der Sache zu entledigen, ist die ebenso radikale, weil restlose Auflösung der Doppelheit durch die Inthronisation *eines einzigen* Aspekts. Anschaulicher wird dieser modus operandi in dem quasimythologischen Sinnbild eines Zweikopfes, von dem das eine Haupt abgeschlagen und das andere zum absoluten Souverän erhoben wird. Der Sieg gleichgültig welcher Seite ist immer ein vollkommener, insofern er den Untergang der anderen impliziert. So hatte im ausgehenden 19. und innerhalb des 20. Jahrhunderts in den Wissenschaften und den von ihnen entworfenen Erklärungsmodellen zumeist die Materie bzw. die Natur eine prävalente Stellung in Hinsicht auf alles Geistige und Aprioristische inne, demnach

⁷ Diese Aufzählung ist keineswegs erschöpfend und ließe sich umfassend in zahlreiche Detaildebatten ausweiten, was jedoch in der vorliegenden Arbeit nicht zum Thema werden soll.

aus diesem Alleinanspruch eine Reihe unterschiedlicher materialistischer, empiristischer, positivistischer *Monismen* entsprossen sind. Andere Varianten wissenschaftlicher Monismen, die den Standpunkt des Geistes verallgemeinern oder auf eine dritte, die Gegensätze übersteigende, vermittelnde oder versöhnende Einheit hinzielen, konzentrieren sich auf einen Bewusstseins-, Sprach-, Diskurs-, Kultur- oder geschichtlichen Monismus. Mithilfe von monolithischen Gebilden wie Sprache, Diskurs, Kultur, Gesellschaft oder Geschichte wännen etliche Einzelwissenschaften jegliche dualistische Verwicklung samt ihrer vorbelasteten Terminologie zugunsten einer über solche Schwierigkeiten erhabenen Einheit oder einer die dualistischen Antagonisten amalgamierenden Zwischensphäre endgültig hinter sich gelassen zu haben. Ein folgenreicher Wermutstropfen solcher Betrachtungsweisen - erstere begegnet etwa in der Hegelschen Konzeption des absoluten Geistes, zweitere scheint im fundamentalontologischen und seinsgeschichtlichen Denken Heideggers auf - ist allerdings die Vernachlässigung der körperleiblichen Bedingungen des Menschseins.⁸ Die Verabsolutierung einer Seite des cartesianischen Doppelaspekts oder die Übersteigerung hin auf eine die Differenz überkommene Totalität bringt die 'Absolutisten' in keinerlei Bedrängnis, da im ersten Fall der cartesianische Dualismus aufgrund der Beziehungslosigkeit seiner Teile für solch eine Operation geradezu geschaffen scheint, im zweiten Fall die unvereinbaren Teile für ein übergeordnetes Drittes, ein *Tertium Comparationis*, schlechterdings geopfert werden.

1.4 Von der Borderline-Struktur zum Nihilismus

Der metaphysischen Fundamentalisierung und Verabsolutierung der Geist- oder Naturseite folgte in der Moderne ihre Utilitarisierung, Ideologisierung oder gar Utopisierung nach, insofern eine bestimmte Auffassung von der Welt und vom Menschen, unter Ausschluss oder Marginalisierung aller anderweitigen, den nomothetischen Anspruch auf allgemeine und alleinige Gültigkeit ihrer Grundvorstellungen erhob. So ist mit der eingetretenen Totalitarisierung des Naturaspekts, die am Siegeszug des Materialismus, Technizismus und Fortschrittsimperativs flagrant geworden ist, notwendig eine nachdrückliche Schwächung der Geltungskraft des öffentlichen Geistes einhergegangen. Diese verhängnisvolle Dialektik von Natur und Geist, in die der Gang der Geschichte, durch die Industrialisierung, die Etablierung der empirischen Einzelwissenschaften und die Libera-

⁸ Was die Bestimmung des Menschen, seiner sozialen, kulturellen und künstlerischen Ausdrucks- und Leistungsvermögen anbelangt, ist es mit einer Sprach-, Kultur-, Gesellschafts-, Diskurs- Seins-, oder Geschichtsanalyse alleine nicht getan. Die Ausdruckshandlung sowie das Artefakt sind nicht nur als soziokulturell 'geladene' Symbole zu betrachten, in welchen wir lediglich wie in einem Dokument der Geschichte zu 'lesen' brauchen, um dem überindividuellen Sinn einer kulturellen oder sozialen Praxis auf die Spur zu kommen und deren weltanschauliches Bedingungsgefüge rekonstruieren zu können. Obzwar ein Ausdruck und ein Artefakt immer in einen hermeneutischen Vorgang eingebettet sind, sind diese von den besonderen Maßgaben, die durch die Leiblichkeit und Körperlichkeit des Menschen ausbedungen werden, bestimmt und sollten mit Rücksicht auf diese verstanden werden.

lisierung des kapitalistischen Wirtschaftssystems im 19. und 20. Jahrhundert beschleunigt, geführt hat, mündet unausbleiblich in den *Nihilismus* und dessen destruktiven Folgen.

Bereits am Ende des 19. Jahrhunderts diagnostizierte Friedrich Nietzsche (1844–1889/1997, S. 634) die geistige Verfassung Europas und buchstabierte das Menetekel – denn die „Zukunft redet schon in hundert Zeichen, dieses Schicksal kündigt überall sich an“ - der folgenden europäischen Jahrhunderte aus: die „*Heraufkunft des Nihilismus*“⁹. Die Centennien, in denen der Nihilismus ostentativ zum Vorschein gekommen sein werde, kennzeichnet er als ein Zeitalter des „großen inneren Verfalles und Auseinanderfalles“ (Nietzsche, 1844–1889/1997, S. 433), dessen ausgeprägtestes Charakteristikum die beklemmende Ungewissheit und allgemeine Labilität sei: „Nichts steht auf festen Füßen und hartem Glauben an sich: man lebt für morgen, denn das Übermorgen ist zweifelhaft.“ (Nietzsche, 1844–1889/1997, S. 433). In dieser dezidiert atheistischen Ära, ohne Ethos und Nomos, werde die Bejahung einer sinnstiftenden und moralkonstituierenden transzendenten Ordnung unmöglich geworden sein, weshalb sich der „Glaube an die absolute Immoralität der Natur, an die Zweck- und Sinnlosigkeit“ (Nietzsche, 1844–1889/1997, S. 852-853) allorts unvermeidlich ausgebreitet haben werde. Der so im Weltenstrom ziellos dahintreibende Mensch, dem der absolute numinose Bezugspunkt und Urgrund, der einstige Morgenstern seines Daseins, abhanden gekommen sein und der sich nicht mehr als Teil einer göttlich-kosmologischen Seinsordnung begreifen können werde, müsse jede Bemühung, die durch ein über das Diesseits hinausweisendes Ziel motiviert ist, als vergebens von sich weisen. Das „Umsonst!“ werde folglich das Memento mori dieses künftigen Zeitalters sein, in dem alles eintrete, „als ob es gar keinen Sinn im Dasein gebe, als ob alles *umsonst* sei“ (Nietzsche, 1844–1889/1997, S. 853). Nietzsche erachtet dieses ohnmächtige, sinn- und ziellose Ausgeliefertsein in der nihilistischen Epoche in seiner „furchtbarsten Form“ radikalisiert - der *ewigen Wiederkehr des Gleichen*¹⁰:

Denken wir diesen Gedanken [den Gedanken des 'Umsonst!', Anm. d. Verf.] in seiner furchtbarsten Form: das Dasein, so wie es ist, ohne Sinn und Ziel, aber unvermeidlich wie-

⁹ Nietzsches eindringlicher Befund über das verhängnisvolle Schicksal, das Europa mit „Notwendigkeit“ dräue, die gespenstische Akkuranz und Zuverlässigkeit, mit der dieser Zeichendeuter und Psychologe der *décadence* den Vorlauf zum 20. Jahrhunderts beschreibt, muten noch heute aufwühlend an (1844–1889/1997, S. 634): „Was ich erzähle, ist die Geschichte der nächsten zwei Jahrhunderte. Ich beschreibe, was kommt, was nicht mehr anders kommen kann: *die Heraufkunft des Nihilismus*. Diese Geschichte kann jetzt schon erzählt werden: denn die Notwendigkeit selbst ist hier am Werke. Diese Zukunft redet schon in hundert Zeichen, dieses Schicksal kündigt überall sich an; für diese Musik der Zukunft sind alle Ohren bereits gespitzt. Unsre ganze europäische Kultur bewegt sich seit langem schon mit einer Tortur der Spannung, die von Jahrzehnt zu Jahrzehnt wächst, wie auf eine Katastrophe los: unruhig, gewaltsam, überstürzt: einem Strom ähnlich, der ans *Ende* will, der sich nicht mehr besinnt, der Furcht davor hat, sich zu besinnen.“

¹⁰ Die zu erduldenen Wiederkehr des ewig Gleichen wandelt Nietzsche kraft der *amor fati*, der Liebe zum Schicksal, in die vorbehaltlose Bejahung des wiederkehrenden Seins um: „Meine Formel für die Größe am Menschen ist *amor fati*: daß man nichts anders haben will, vorwärts nicht, rückwärts nicht, in alle Ewigkeit nicht. Das Notwendige nicht bloß ertragen, noch weniger verhehlen – aller Idealismus ist Verlogenheit vor dem Notwendigen –, sondern es *lieben*...“ (1844-1889/1997, S. 1098)

derkehrend, ohne ein Finale ins Nichts: '*die ewige Wiederkehr*'. Das ist die extremste Form des Nihilismus: das Nichts (das 'Sinnlose') ewig!

Das unaufhörliche Kauen des Nichts ist reihum in den menschlichen Lebensbereichen der postmodernen Welt durchdringend vernehmbar geworden. „Die Wüste wächst: weh dem, der Wüsten birgt! Stein knirscht an Stein, die Wüste schlingt und würgt“ (Nietzsche, 1888/1997, S. 1247), ist die beunruhigende Nachricht, die Nietzsche uns aus der Vergangenheit in feierlicher Dithyrambenform zuruft. Die vorzeiten zu einem Sediment des Gemeinwesens verfestigten geistigen, religiös-sittlichen und ästhetischen Wertvorstellungen und sozialen Normen sind im „warmen unheimlichen Atem des Tauwindes“ (Nietzsche, 1884–1888/1997, S. 433) der Moderne dahingeschmolzen. Das aufgehäufte „Eis“, von dem Nietzsche versichert, dass es äußerstenfalls seine Generation noch tragen werde, ist für die Nachwelt zum brüchigen Untergrund geworden oder bereits vollends verdunstet und verwässert, denn „wo wir noch gehen, da wird bald niemand mehr gehen *können!*“.

1.5 Die Kritik des Nihilismus

Aufgrund des problemgeschichtlichen und logischen Zusammenhangs, der sich zwischen den bisher dargelegten prekären Relationsweisen von Dualismus und Nihilismus vorfindet, muss jede ernsthafte Kritik des Nihilismus ebenso eine Kritik des Dualismus umfassen und vice versa jede kritische Bemühung, die dualistischen Abgründe, die sich zwischen Geist und Materie, Ich und Körper, Privatheit und Öffentlichkeit, Rolle bzw. Maske und Individuum usw. aufspannen, zu entschärfen, den Nihilismus mit in diese Betrachtung einbeziehen (Krüger, 1999, S. 22). Aus der wechselseitigen forschungslogischen Verquickung des Nihilismus mit dem Dualismus erwächst in Hinblick auf einen nihilismuskritischen Blickpunkt die Erkenntnis, dass dieser mitnichten mit einer Apologie von zu papierenen Formeln erstarrten Wert- und Moralkonventionen, die mit der jeweils gegenwärtigen sozialen und kulturellen Lage nicht in inhaltlicher Fühlung stehen und somit für deren gesellschaftspolitische Kernfragen wenig Belang haben, sein Auskommen finden kann. In dieselbe Kerbe des Verkennens der dualistischen Grundstruktur des Nihilismus schlagen die restaurativen Versuche der konservativen Kräfte, die der Vorstellung einer vergangenen, 'goldenen', weil traditionell gewachsenen und daher 'wohlgeordneten' Gesellschaft¹¹ das Wort sprechen, die, wie aus deren Mündern des Öfteren zu vernehmen ist, angeblich *vor* der 'Unkultur des Wegschauens', dem 'Nihilismus der Gleichgültigkeit' sowie des 'atheistischen Verfalls', die die Gegenwartsgesellschaft

¹¹ Dergleichen reaktionäre Einstellungen sind bis heute *das* ideologische Schreckgespenst aller Streiter des Liberalismus sowie des Sozialismus geblieben.

allerorts 'plagten', bestanden habe. Auf die Pflege der kirchlichen Sittenstrenge eingeeengte Sermonen und Enzyklika, in denen die Errungenschaften der Moderne, wie beispielsweise die säkulare, plurale Gesellschaft oder die Autonomie des Einzelnen, undifferenziert gegeißelt werden oder eine generelle Modernitätsskepsis - wie etwa von Joseph Ratzinger respektive Papst Benedikt XVI. - vorgebracht wird (Goertz, 2011), bleiben gemeinhin stumm über die geschichtlich-ideellen Bedingungen der Nihilismus-Problematik.¹² Der religiöse, politische oder kulturelle Anachronismus, der das 'Frühere', 'Ursprüngliche' oder 'Authentische' romantisch verklärt, verstellt den Blick auf die Gründe des Nihilismus und die möglichen Auswege aus diesem vielmehr als er ihn freigibt. Das Unbehagen über die Ratlosigkeit, die in Ansehung der nihilistischen Problemlage vorwaltet, teilen Exponenten und Mahner der großen politischen Weltanschauungen des Konservatismus, Sozialismus und Liberalismus, über die scheinbare hoffnungslose Verfahrenheit der Gegenwartskultur scheinen sich rechtsextreme¹³ bzw. Ideologen der „Neuen Rechten“¹⁴ (Bailer & Neugebauer, 1998) und antidemo-

¹² Es gilt hierbei die These ausführlich zu prüfen, dass der dualistische Spaltungsprozess, der zwischen Idee und Erscheinung, Geistseele und Körper verlaufen ist, maßgeblich durch theologische und kirchliche Einflüsse befeuert worden ist, die somit als die ideellen, geistes- und religionsgeschichtlichen Vorläufer des Nihilismus behauptet werden können. Evident werden diese metaphysischen oder theologischen Dissoziationen an den Gottes- und Menschenbilder sowie den Moralvorstellungen der christlichen Kirchen, etwa an dem platonistischen Ideengebäude, welches den Bibelverfassern und einer Vielzahl prominenter Kirchenväter und -lehrer in deren Schriften als theoretische Grundlage gedient hatte.

¹³ Die einem rechtsextremen Germanenkult huldigende Neonazi-Plattform 'kehrusker.net' greift etwa auf einem ihrer Flugblätter über die „(Un)Kultur der Belanglosigkeit, der Verzweiflung und des Nihilismus“, deren Hauptschuldige in kruder, zynischer Manier, die für die rechtsextreme Verleumdungs- und Propagandataktik charakteristisch ist, in der „Frankfurter Philosophenschule“, der „Globalisierung“ und „Überfremdung (beziehungsweise: Umvolkung)“ festgemacht werden.

¹⁴ In der Ausgabe der rechts-deutschnationalen Wochenzeitung *Zur Zeit* vom 4.-17. Februar 2011 wurde der Artikel *Der Feind heißt Nihilismus* der FPÖ-Politikerin Barbara Rosenkranz veröffentlicht. Darin nimmt die Autorin eine verfälschende Umdeutung und ideologische Instrumentalisierung von Jeanne Herschs Buch *Antithesen zu den Thesen zu den Jugendunruhen 1980' der Eidgenössischen Kommission für Jugendfragen. Der Feind heißt Nihilismus*, welches 1982 erschienen ist, vor. In inkonsistenter Weise leitet Rosenkranz - Herschs Intentionen missbräuchlich verwendend - kurzerhand das Feindbild eines Nihilismus ab, wie er der Kolumnistin behagt. Mit einer gell kläffenden Suada, die die europäische Gegenwartskultur eines verworfenen Geschichtsverhältnisses bezichtigt, hebt Rosenkranz gegen die angeblich „arrogante Missachtung der überlieferten Kultur, die überhebliche Geringschätzung der Leistungen früherer Epochen, die ahnungslos-dumme Kritik geschichtlicher Erscheinungen, die die Anforderungen des heutigen Zeitgeistes nicht erfüllen“ an, um dann das historisch abgegriffene, kulturpessimistische und in rechtsextremistischen Kreisen beliebte Lamento von dem nihilistischen Verfall und der Dekadenz der Gesellschaft anzustimmen: Ein „radikale[r] Substanzverlust“, so die kassandrarufofende Autorin, kennzeichne die gegenwärtige Kultur und Gesellschaft, in denen „nichts“ mehr von exquisiter Bedeutung vorkomme, „was gelehrt“ und „was gelernt“ werden könne, „keine Vorbilder, keine Werte, [...] keine Hoffnung, [...] keinen Sinn“. Das von kulturkämpferischer und antimoderner Einstellung durchweichte Ressentiment hat seinen ideellen „Feind“, den „Nihilismus“, ausgemacht und als Zielscheibe einer polternden Polemik den 'unnatürlichen', 'morbiden' Individualismus, die 'Wertelosigkeit' oder den 'kulturellen Verfall' aus-ersehen. Die Gegenrezeptur findet diese romantisch-idealistische Gesinnung in einer Mischung, die Vorstellungen der einstigen 'konservativen Revolutionäre' der 1920er und 1930er Jahre und integralistische Versatzstücke beinhaltet und als „anti-nihilistischen Grundhaltung“ angepriesen wird. Deren Ziel sei es, so die Verfasserin in hochtrabender Eindringlichkeit, „die Traditionen aufrechtzuerhalten, die trotz allem nicht unterzukriegen waren“. Denn „weder die Natur noch Jahrhunderte der Kultur“ seien „gänzlich auszulöschen“. Die patriarchale Kernfamilie, die im Parteiprogramm der FPÖ von 2011 ihre besondere gesellschaftliche Stellung „als Gemeinschaft von Mann und Frau mit gemeinsamen Kindern“ die „natürliche Keimzelle“ zugeordnet bekommt, hat die Autorin wohl vor Augen, wenn sie ein neokonservatives Frauen- und Familienbild bekundend die „bedeutende Rolle der Familien und besonders der Mütter“ hervorstreicht. An politischer und weltanschaulicher Unverblümtheit lässt dann das von Rosenkranz nahegelegte pädagogische Programm gegen den 'Nihilismus', das sich nicht auf Vernunft und Aufklärung beruft, sondern im Irrationa-

kratische Bestrebungen des äußerst linken politischen Spektrums einig. Ein Stoßseufzer begleitet das von ihnen befundene soziokulturelle 'Erlahmen' Europas und des Westens allgemein, das sie in der Gleichgültigkeit und Indolenz gegenüber dessen tradierten Werten, Normen und Leitbildern, seien sie aus dem Christentum, der Aufklärung, dem Reformismus oder der Idee der permanenten Revolution des 20. Jahrhunderts geschöpft, untermauert sehen. Das Nietzschesche „Umsonst!“ (1884–1888/1997, S. 853), von dem der prophetenhafte Nonkonformist selber behauptet hat, dass es das Hauptmerkmal des Nihilismus seiner Tage sei, schrillt uns heute aus allen Ecken entgegen. Der Pessimismus und die Donquichotterie, das Gefühl der Vergeblichkeit der eingesetzten Mittel und Maßnahmen angesichts der uneinnehmbaren Festungen des Nihilismus und der Unbeugsamkeit seiner politischen und wirtschaftlichen Adepten, ist den Auguren unserer Zeit gemein. Dieses letzte Gefecht scheint längst geschlagen und verloren.

Die denkerischen Flinten, die bisher gegen den Nihilismus in Anschlag gebracht worden sind, mussten aufgrund ihrer Wirkungslosigkeit unverrichteter Dinge wieder ins Korn geworfen werden. Deren Inhaber gerieren sich zuweilen gutgläubig oder feierlich als moderne bzw. postmoderne Abkömmlinge oder monistische Erben der dualistischen Denkart, die ihre scharfkantigen Speerspitzen religiöser Moral, sublimer Vernunft, bürgerlichen Liberalismus und kultivierter Staatsführung gegen die Ausbünde des Nihilismus richten. Ihnen gemeinsam ist, dass sie gegen den Nihilismus und dessen Parteigänger ein ausgefeiltes und im Rahmen vieler Kolloquien, Seminare und Publikationen geschärftes Arsenal von gewichtigen Entgegnungen vorzubringen wissen, gegen die sich dieser jedoch letztthin vollauf immun erwiesen hat. Die sprichwörtlichen Kaliber, die von Proponenten der idealistischen Geist- und Vernunftphilosophie gegen den von ihnen zum Widerpart stilisierten Nihilismus in Stellung gebracht werden, sind von Anfang an fruchtlos geblieben, weil sie als dualistische Vorläufer des Nihilismus aus dem Dualismus selbst hervorgegangen sind, ohne diese problematische Verbindung eigens kritisch zu würdigen. Sodann haftet diesem Anschreiben und Andenken dieser intellektuellen Elite gegen den Nihilismus das bittere Aroma an, das jene Aktionen verströmen, die mit großer Verve und dem Impetus einer Proklamation von deren Verfechtern verfolgt werden und die sich schließlich in summa als vergeblich herausstellen. Diese Form der Gegnerschaft gleicht, um erneut Nietzsches Metapher der zu Eis gefrorenen tradierten Wert- und Sinnuniversalien der christlich-abendländischen Dualismen (1884–1888/1997, S. 433) aufzugreifen, dem Bemühen, die erstarrten und dickflüssigen Eismeere des europäischen Geistes, die der Nihilismus

lismus gründet, nichts vermissen. Die „Herzen“ – und nicht die 'Köpfe' – der Jugend sollen 'geöffnet' werden mithilfe einer ideologisch befrachteten Pädagogik und durch die Indoktrination mit einem heroischen, historistischen Geschichtsbild der 'großen Taten großer Männer': „Wer die Herzen der Jungen öffnen will, braucht mehr als einen starken ideologischen Antrieb. Es sind die großen Werke, die großen Taten, die großen Geschichten, die begeistern.“ (Rosenkranz, 2011)

aufgrund seiner verzehrenden Hitze ausgetrocknet hat, ungeachtet der Dürre eimerweise mit den Wassern der Vernunft und des Glaubens befüllen zu wollen. Ob der immensen Dimension der Aufgabe, die mit einer Kritik des Nihilismus gestellt ist, kann eine nüchterne Betrachtung nicht umhin, von dieser Unternehmung als einer solchen, an der jede Liebesmüh verloren ist, achselzuckend und mit aufrichtigem Bedauern abzurücken.

Sozialliberale Rationalitäten übersehen des Öfteren, dass der materialistische Nihilismus mit dem von ihnen hochgehaltenen Vernunftimperativ und der Vergeistigung gewissermaßen ein siamesisches Zwillingsspaar bildet. Gutgläubig kämpfen sie, ohne die historischen und logischen Bedingungen des Nihilismus, die im Dualismus gegründet sind, rechtens in Betracht gezogen zu haben, gegen das 'Übel' des Nihilismus mit den 'edlen' Mitteln der Vernunft und der Aufklärung an, obgleich ebendiese an der Genese des Nihilismus ihren diskreten Anteil hatten. Der Versuch, dem Nihilismus mit den Werten der Aufklärung beizukommen, muss untauglich bleiben, solange die dualistische Wurzel des Nihilismus nicht freigelegt wird. Der Linkoliberalismus wird von der nihilistischen Entourage des Marktradikalismus, die sämtliche sozialen Belange im Namen des ökonomischen Primats opfert, oder des wirtschaftsliberalen Konservativismus, der seine autoritären Moralprinzipien mit dem ökonomischen Individualismus verquickt, zwar höhnisch als 'Gutmenschen-Moral', wachträumender 'sozialer Idealismus' oder 'utopische Schwärmerei' denunziert, doch treffen die Verfechter des Marktfundamentalismus mit ihrer Spöttelei unbeabsichtigt, d. h., ohne selbst darauf abzuzielen, den fraglichen Kern des Liberalismus, insofern dessen eingesetzte Mittel immer schon am Problem des Nihilismus vorbeigreifen und daher an dessen steilen Klippen zerschellen müssen.

2 Fortgang der Arbeit und nähere Fassung des Erkenntnisinteresses

Die Kritik des Nihilismus muss, möchte sie sich nicht in nostalgisch verklärten Anachronismen verlieren oder der Sisyphusarbeit einer Apologie von ewigen moralischen Werten ergeben, sich nach Kräften um eine Kritik des Dualismus bemühen, da nur durch die Einsicht in dessen fundamentale Prinzipien sowohl die Grundlagen des Nihilismus aufgedeckt und seine mit ihm aufgeworfenen Probleme eingesehen können als auch den Schwierigkeiten des Nihilismus mit einem Gegenentwurf, wie er in dieser Arbeit vorgelegt wird, beigegeben werden kann. Eine Prüfung der Relation von Nihilismus und Dualismus gibt somit in zweifacher Hinsicht Aufschluss über deren gegenseitige Bedingtheit: Weder kann die Crux des Nihilismus, wie ausgeführt, ohne die Aufdeckung von dessen Verflochtenheit mit dem Dualismus eingesehen werden noch lässt sich ein Ausweg aus der nihilistischen Problemlage sonstwie finden denn in der Durchführung der dualistischen Ausgangsstellung.

Soll dem programmatischen Einstieg in diese Arbeit scharfe Kontur gegeben werden, kann demnach festgehalten werden: In der Hinsicht, dass im Dualismus das logisch-ideelle sowie historische Fundament der nihilistischen Gemengelage vorausgesetzt ist, wird auch der in dieser Arbeit ausgebreitete Lösungsvorschlag am Unterbau des Nihilismus, dem Dualismus, ansetzend seinen Anlauf nehmen. Wenn die kritische Besprechung des Dualismus der kritischen Abhandlung des Nihilismus erkenntnislogisch vorangehen muss, hat diese Reihenfolge auch für den Gesamtaufbau und die Systematik der vorliegende Arbeit Bedeutung. So hebt die Schriftarbeit in ihrem Hauptteil gleichfalls zuerst mit einem Grundriss der historischen und ideellen Ausgangsbedingungen des cartesianischen Dualismus und der durch ihn bedingten aporetischen Problemstellung von Geist und Körper an, um in der Folge mittels einer Revision des Dualismus den Grundstein für eine Umformung sowohl der dualistischen als auch der nihilistischen Streitfragen und ihrer einschlägigen Verwicklung zu legen.

Die Diplomarbeit tut es Helmuth Plessners 1928 ersterschienener anthropologischer Hauptschrift *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*¹⁵ gleich, als sie wie jene bestrebt ist, den 'kritischen Weg' Plessners, d. h. dessen Kritik des Cartesianismus¹⁶, nachzuzeichnen und den daran anschließenden Ausführungen im Sinne einer Prolego-

¹⁵ In der vorliegenden Arbeit findet der Sigle *Stufen* Verwendung. Er ist ein Pars pro toto für den Titel von Plessners Hauptwerk *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Eine Einführung in die philosophische Anthropologie*.

¹⁶ Plessner betrachtete sein Magnum opus *Stufen* als eine Abrechnung mit dem Cartesianismus (2003g, S. 205) und stellte seine philosophische Anthropologie unter die couragierte Maxime: „Los von Descartes“ (1975, S. 42).

mena voranzustellen. Hierdurch wird für die kommenden, den Menschen zum Gegenstand habenden Erläuterungen einerseits die Folie für deren bessere Verständlichkeit ausgebreitet und andererseits ein bedeutsamer Impuls, der zu dieser Studie Anstoß gab, berührt. Im Zuge der kritischen Besprechung des cartesianischen Dualismus wird in Hinblick auf dessen nihilistische Potentialität und unter Berufung auf Plessners Konzeption der *exzentrischen Positionalität* (1975, S. 288-293) eine Alternative zum Cartesianismus vorgestellt, welche die dualistische Problematik weder durch eine idealistische Überhöhung¹⁸ oder eine monistische Reduktion¹⁷ ausschaltet noch kurzerhand mit einem Streich überspringt und ad acta legt. Dementgegen ist es das erklärte Ziel der hier vorgestellten Untersuchung unter Berücksichtigung der cartesianischen Ausgangsstellung der hiatischen Trennung von Geist (*res cogitans*) und Körper (*res extensa*) deren Vermittlung in einer nichtcartesianischen und nichtnihilistischen Weise zu versuchen. Die Untersuchung erhofft sich hernach, mithilfe einer bereits von Plessner (1975) in den entscheidenden Grundzügen in Angriff genommenen Umdeutung der antagonistischen Zweiheit von Geist und Körper, ein 'Antidot' gegen den Nihilismus zu gewinnen.

Um die umschriebene Aufgabe in die Tat setzen zu können, hat der Verfasser dieser Arbeit seit Jahr und Tag vielerlei Arten des menschlichen Leistungs- und Ausdrucksrepertoires beobachtet und diese in dem Licht der anthropologischen Überlegungen von Plessner beleuchtet. Mit solcher Betrachtungsweise bewandert und unter Berücksichtigung von Plessners *exzentrischem Strukturmodell des Menschen* (1975, Kap. VII; 2003g, S. 236-243) sind Folgerungen über die zentralen Gegenstände der nachfolgenden Untersuchung gezogen worden. Solchermaßen lässt sich der Horizont dieser Diplomarbeit klar umreißen, insofern sie dem Leser zunächst Einblicke in die cartesianischen Abgrenzungen und die diese kritisch aufgreifende philosophische Anthropologie Plessners verleiht, um in der Folge sowie in beständiger Referenz auf dessen anthropologische Erkenntnisse die Darstellung der *Maske* in Angriff zu nehmen. Die einschlägigen inhaltlichen Ausführungen der ausgebreiteten Arbeit sind in den theoretischen Orientierungs- und Bezugsrahmen von Plessners *Stufen* gespannt worden. Fernerhin Berücksichtigung haben seine monothematischen anthropologischen Aufsätze¹⁸ sowie kultur- und sozialphilosophischen Texte¹⁹ gefunden, zumal in ihnen Plessners an-

¹⁷ Vgl. dazu das Kapitel 1.2 *Borderline-Strukturen der ausschließenden Disjunktion von Entweder-Oder – der Monismus*

¹⁸ Vgl. Plessners Beiträge *Anthropologie der Sinne* (2003b), *Die Deutung des mimischen Ausdrucks* (2003f), *Lachen und Weinen* (2003g), *Zur Anthropologie der Nachahmung* (2003h), *Zur Anthropologie des Schauspielers* (2003i), *Das Lächeln* (2003j), *Der imitatorische Akt* (2003k), *Über den Begriff der Leidenschaft* (2003l), *Die Frage nach der *Conditio humana** (2003n), *Der kategorische Konjunktiv* (2003q) und *Homo absconditus* (2003r).

¹⁹ Vgl. Plessners Publikationen *Grenzen der Gemeinschaft* (2003d), *Macht und menschliche Natur* (2003e), *Die verspätete Nation* (1935/1982), *Die Legenden von den zwanziger Jahren* (1982), *Mit anderen Augen* (2003m), *Ungezügelter Geselligkeit* (2003o), *Der Mensch im Spiel* (2003p), *Die Funktion des Sports in der industriellen Gesellschaft* (2003t), *Das Problem der Öffentlichkeit und die Idee der Entfremdung* (2003u), *Soziale Rolle und menschliche Natur* (2003v) und *Über die gesellschaftlichen Bedingungen der modernen Malerei* (2003w).

thropologischer Schlüsselbegriff der Exzentrizität vermittelt der darin abgehandelten, vielgestaltigen menschlichen Phänomenen und Facetten anschaulich entfaltet ist. Die *Analyse und Bestimmung der eigentümlichen Formgesetze und der inneren Strukturmomente der Maske* soll mithilfe der Plessnerschen Auffassung der menschlichen Seinsverfasstheit, d. h. der exzentrischen Positionalität, welche Plessner zufolge dem Personsein des Menschen, d. h. seiner „Personalität“²⁰ (1975, Kap. VII; 2003n, S. 197; 2003g, S. 236-243), als konstitutiver Wesenszug zugrunde liegt, bewerkstelligt werden. Die philosophische Anthropologie, aufgrund deren Gesetzmäßigkeiten Plessner seine Begriffe der „sozialen Rolle“ (2003v, S. 227-240), d. h. der Maske in übertragener Bedeutung, und des „fundamentale[n] Doppelgängertum[s]“ (2003v, S. 231) entwickelt hatte, sowie seine Anthropologie des Schauspiels (2003i, S. 399-418) umfassen alle jene Elemente, die für eine Ausführung der Struktur der Maske vonnöten sind.

Da die Maske im Zuge dieser Untersuchung als *Fundamentalkategorie des Menschseins*, wie dieses von Plessner (1975) herausgearbeitet worden ist, aufgewiesen werden soll, geschieht die Erläuterung der Maskenstruktur in gleichschreitender Progression sowie in logisch dichtverflochtenem Zusammenhang mit jener der menschlichen Existenz. Auf diesen thematischen Nexus Maske-Mensch, der durch die Programmatik und die Fragestellungen dieser Untersuchung vorbestimmt ist, wird im Verlauf der Arbeit eigens und fortgesetzt Bezug genommen, um die dieser Arbeit zugrundeliegende, hypothetisch aufgeworfene, *strukturelle Symmetrie zwischen der Seinsform der Maske und jener des Menschen* zu verdeutlichen. Der Begriff der exzentrischen Positionalität nimmt hierbei eine Schanierfunktion ein, insofern er es gestattet, den Menschen und daraus abgeleitet die Maske sowohl als ζῷον [zôon], als Lebewesen unter physisch-materiellen Aspekten, als auch als ζῷον πολιτικόν [zôon politikón], als gesellschaftlich-kulturelles, geschichtliches bzw. geistiges Wesen, zu betrachten. *Plessners philosophische Anthropologie* soll sich solcherweise *als eine Basistheorie für eine Philosophie der Maske* bewähren, die den Menschen als Maskenträger bzw. Rollenspieler begreift, der hinter und mit Masken bzw. in und mit Rollen spielt.

2.1 Die Untersuchungsfragen und deren Explikation

Ausgehend von Plessners Annahme der prinzipiellen Doppelnatur des Menschen (1975, S. 292; 2003n, S. 195-205; 2003v, S. 231-238) als (ver)doppelter Menschen (*homo duplex*), die sich in dessen Anthropologie mit dem Begriff der spezifisch menschlichen Positionsform der Exzentrizität begründet findet, wird die Aufgabe einer anthropologischen Begründung der Maske gestellt. Hier-

²⁰ Plessner hebt mit seiner philosophischen Anthropologie wesentlich auf eine „Lehre von der menschlichen Person“ (2003y, S. 318) ab.

bei wird die Durchführung dieses Themas von Fragen gesäumt, die in ein weitläufiges Feld von Problemstellungen, welche sich einer Theorie der Maske beigesellen, überleiten.

An der Sache nach vorderster Stelle reiht sich der für die nachstehenden Fragestellungen die Ansatzpunkte vorbereitende Ergründungsversuch, *ob die Exzentrizität*, die Plessner als strukturelles Formprinzip aller spezifisch menschlicher Ausdrucksphänomene, Gestaltungs- und Darstellungsformen aufweist, *für eine philosophisch-anthropologische Grundlegung der Maske nutzbringend* gemacht werden kann und als theoretisches Fundament für deren Legitimation tragfähig erscheint. Der Brennpunkt dieser Diplomarbeit ist sonach auf die Beantwortung der vordringlichen Frage nach der prinzipiellen Maskenhaftigkeit des Menschen konzentriert. Hierbei wird überprüft, inwiefern die Behauptung zutreffend ist, dass die *Maskierung die Natur des Menschen ausmache*. Im Hinblick darauf wird es nötig sein, den Begriff der Exzentrizität in umfassender Weise zu erhellen. Fernerhin soll ermittelt und dargelegt werden, auf welche anderweitigen, abgesehen von der Exzentrizität bestehenden Voraussetzungen, die von Plessner in dessen philosophischer Anthropologie getroffen werden, Bedacht genommen werden muss, um den Entwurf einer Maskentheorie auf den Weg zu bringen.

Zum Zweiten sind – in Anknüpfung an den Streitgegenstand Plessners in den *Stufen* - die cartesianische Problemstellung, einige ihrer begrifflichen und ideengeschichtlichen Vorläufer sowie deren einschneidendes Erbe zu erläutern. In der Folge ist die Frage danach zu richten, *ob und inwiefern die Maske eine Alternativkonzeption zu Descartes' Selbstbestimmung des Menschen* als ein in einen Ich-Körper-Gegensatz unvermittelbar gespaltenes Wesen darstellen kann bzw. zur *Versöhnung dieses Zwiespalts* einen Beitrag zu leisten vermag. Es soll somit einer Prüfung unterzogen werden, ob die Auffassung des menschlichen Daseins qua Maskesein ein Anstoß zur Beilegung der mit der cartesianischen Wende aufgeworfenen Zerwürfnisse, die sich sowohl in der Lebenswelt als auch in den Wissenschaft zwischen Leib und Seele, Geist und Materie, Innen und Außen, Eigenem und Fremdem, Individuum und Gesellschaft, Natur und Kultur, Echtheit und Künstlichkeit, Wahrheit und Täuschung, Privatheit und Öffentlichkeit ungeheuer aufgebläht haben, sein kann.

Der dritte Fragekomplex setzt sich zum einen mit den Auswirkungen und Implikationen, den Perspektiven und Möglichkeit, den Spannungen, Krisen und Herausforderungen des Maskiertseins auseinander, als untersucht und ausgeführt wird, welche *Konsequenzen die Maskennatur des Menschen für dessen Lebensvollzug* mit sich bringt sowie welche Chancen und Barrieren die Maske für den Menschen bereit hält. Zum anderen beleuchtet er die politischen, gesellschaftlichen und individuellen Gefährdungen und Einschränkungen, die moralisch gesäuerten, weltanschaulich verbrämten oder diskursiv festgefahrenen Interpretationen der Maske, die der Totalisierung und Radi-

kalisierung einer bestimmten Auffassung der Maske geschuldet sind. Hierzu sollen die bedrohlichen nihilistischen Folgen, die die Unterminierung der Maskenhaftigkeit nach sich zieht, nachgezeichnet werden. Was das endemische Wuchern des Nihilismus anbelangt, wird die Frage verfolgt, welche *Auswirkungen die uneingeschränkte Lüftung der Maske als totale Maskenlosigkeit bzw. Demaskierung und die vollständige Verbergung hinter der Maske als totale Maskiertheit auf die menschliche Existenz zeitigt*. In diesem Zusammenhang ist zu klären, ob durch die Verwirklichung einer der äußersten Standorte der Maskenskala, der vollkommenen Enthüllung und Transparenzmachung oder der vollkommenen Verhüllung und Intransparenzmachung, die Funktion der Maske und mit ihr ein menschenwürdiges Leben unmöglich werden.

2.2 Die Thesen der Arbeit und einleitende begriffliche Bestimmungen

Diese Arbeit setzt hinsichtlich der Begründung der Maske an der von Plessner aufgestellten Prämisse der Verdoppelung bzw. „Doppelaspektivität“ (1975, S. 292) des menschlichen Individuums an, das wegen seiner noch zu erörternden besonderen Seinsform als Dividuum, Zweigeteiltes, seine Existenz bestreiten muss. Von diesen Präliminarien ausgehend wird die der vorliegenden Abhandlung über den Topos der Maske *zugrundeliegende These* aufgestellt, dass der Mensch aufgrund seines a priori gebrochenen Doppelwesens seine soziale Ausdrucksform nur in der prinzipiellen Masken- oder Rollenhaftigkeit finden kann. Diese Behauptung fußt auf der Annahme, nach welcher eine Strukturgleichheit zwischen Plessners Auffassung des menschlichen Wesens und der hier herangezogenen Maskenbedeutung supponiert wird. Gemäß der formalen Analogie, die sich zwischen beiden Phänomenen darstellt, kann der Mensch als Maskenwesen sein Menschsein nicht anders als in der dividuellen Konstellation von Gesicht-und-Maske bzw. von Träger-und-Rolle verwirklichen. Als Bedingung des fundamentalen Doppelgängertums und dessen sozialer Erscheinungsformen der Maskierung bzw. der Rolle wird in der Folge der von Plessner ausgearbeitete Wesensbegriff des Menschen, die von ihm so bezeichnete „exzentrische Positionsform“ (1975, S. 291), angenommen. Die strukturelle Parallelisierung von Mensch und Maske bewirkt die terminologische Substituierbarkeit des einen durch den anderen, so dass in derselben Weise der Mensch als Maske sowie gegenteilig die Maske als Mensch betrachtet werden kann. Die 'Maskenstruktur' bzw. das 'Wesen der Maske' wird daher in der hier entfalteten Arbeit als bedeutungsgleiche Terminus zu Plessners Begriff der „Exzentrizität“ (1975, S. 292) verwendet. In den nachfolgenden Kapiteln ist infolgedessen immer dann, wenn im Sinne Plessners die Rede auf die Seinsstruktur des Menschen kommt, zugleich jene der Maske mit einbezogen sowie mit der Darlegung der philosophischen Anthropologie

die zentralen Stücke einer allgemeinen, philosophischen Maskenkunde (maskology) vorgezeigt sind.

2.3 Aufbau der Arbeit

Ein Abriss im dritten Kapitel über den Ansatzpunkt und die Folgen des cartesianischen 'Fundamentalismus' leitet zu Plessners essentiellm Ausgangsproblem hin: der Frage nach einer möglichen Entkrampfung der durch die cartesianische Radikalisierung strapazierten Spaltung in Innen und Außen, welche Lockerung in Form des „Ausgleich[s] zwischen Sein und Haben, Draußen und Drinnen“ (2003g, S. 241) in den folgenden Kapiteln erörtert wird. Ein Gutteil der Plessnerschen Anthropologie und Sozialphilosophie trägt der Kritik an cartesianischen Theoremen und den durch die faktischen Ausformungen dieser in Gang gesetzten, weitreichenden *radikalistischen* und *nihilistischen Folgen*²¹ ausführlich Rechnung. Ein nicht minderes Pensum von Plessners philosophischen Ambitionen fällt der Besprechung der Problemlage zu, die durch die „Fundamentalisierung“ des „cartesianischen Alternativprinzips“ (1975, S. 39) von ausgedehnter Substanz (*res extensa*), welche nicht selten mit dem Körper in eins gesetzt wird, und denkender Substanz (*res cogitans*), die des Öfteren in unspezifisch-schematisierender Weise mit dem Begriff des Geistes gleichgesetzt wird, aufgegeben worden ist. Der Gegenstand des Streits, der bis heute unter dem Begriff des Leib-Seele-Problems respektive Geist-Materie-Problems firmiert und Gelehrten generationen unterschiedlicher fachlicher Provenienz umtrieb – diese zuzeiten sogar in bitteren Gegnerschaften sich ereifern ließ –, hatte nicht allein zentrale Aufgabenstellungen von Plessners philosophischer Anthropologie fort dauernd befeuert, sondern ist der zeugende Geist, vermittels welchem, in stetiger Auseinandersetzung mit diesem Zankapfel der Geistesgeschichte, die Konzeption der Maske in der vorliegenden Arbeit als Ausweg aus der durch Descartes heraufbeschworenen Zwangslage aus der Taufe gehoben wird.

In der Hauptsache werden in den folgenden Ausführungen daher die exzentrische Positionalität sowie einige weitere damit strukturlogisch verbundene und für den Inangriffnahme dieser Arbeit unerlässliche Begriffe der Plessnerschen Anthropologie expliziert, um im Anschluss daran mit Plessner, besser gesagt: auf den autoritativen Schultern dieses Geistesriesen Halt findend, über das von Plessner bereits bearbeitete, weitläufige Themenspektrum hinaus seine Gedanken für den von ihm ungenannt gebliebenen bzw. nicht weiter ausgeführten Phänomenbereich der Maske fruchtbar werden zu lassen und mit diesem Beitrag ein paar Zwergenschritte in der Erkenntnis voran zu tun. Diese Herangehensweise macht sich Plessners eigenes hermeneutisches Richtmaß der kritisch-kon-

²¹ Vgl. hierzu das Kapitel *Radikalistische und nihilistische Folgen der Fundamentalisierung des cartesianischen Dualismus* in dieser Arbeit.

textbezogenen Reflexion des bereits durch andere Gesetzten und des originellen Umgangs mit diesen weiland gewonnenen Einsichten zu eigen, welches er, Novalis²² zitierend und sich auf dessen Bildungsgedanken berufend, den Lesern seiner Schriften ins Stammbuch schreibt:

'Der wahre Leser muss der erweiterte Autor sein', sagt Novalis. 'Nur dann zeige ich, dass ich einen Schriftsteller wirklich verstanden habe, wenn ich in seinem Geiste handeln kann; wenn ich ihn, ohne seine Individualität zu schmälern, übersetzen und mannigfach verändern kann' (2003g, S. 224).

²² Der Rezipient ist Novalis zufolge nicht bloß passiver Empfänger – Leser - einer Botschaft, sondern Subjekt, das selbst zum Schöpfer – Autor - wird: „Der wahre Leser muß der erweiterte Autor sein. Er ist die höhere Instanz, die die Sache von der niedern Instanz schon vorgearbeitet erhält. Das Gefühl, vermittelt dessen der Autor die Materialien seiner Schrift geschieden hat, scheidet beim Lesen wieder das Rohe und Gebildete des Buchs – und wenn der Leser das Buch nach seiner Idee bearbeiten würde, so würde ein zweiter Leser noch mehr läutern, und so wird dadurch daß die bearbeitete Masse immer wieder in frischtätige Gefäße kömmt die Masse endlich wesentlicher Bestandteil – Glied des wirksamen Geistes.“ (Novalis, 1797-98/2001, S. 352)

3 Fundamentalisierung des Dualismus

Als intellektuelle Wiege dieser heillosen, bisweilen wiewohl nicht in ihrer Triebfeder, nichtsdestotrotz in ihren Effekten 'mephistophelischen' Fundamentalisierung der Divergenz von physischer und psychischer Sphäre nominiert Plessner (1975, S. 38-79; 2003g, S. 229-236) den Stammvater des geistes- sowie kulturgeschichtlich folgenreichen Cartesianismus, René Descartes. Dieser grenzte durch eine metaphysische Invention die Seinsbereiche des Geistes (*res cogitans*) und des Körpers (*res extensa*) in aller Schärfe voneinander ab und fundamentalisierte diesen Gegensatz, so dass die separierten Abschnitte in „vollständige[r] Disjunktion“ (Plessner, 1975, S. 39) zueinander auf dem Gebiet der Philosophie über Jahrhunderte - obschon unter diversen äußeren Modifikationen, jedoch im Kerngehalt unverändert - gleich einem Fetisch, dem beständig Referenz und Beachtung gezollt werden muss, wohlbehütet überdauert haben. Ohne Aussicht auf einen möglichen Brückenschlag erfolgte diese Aufspaltung des gesamten Seins in die wahrnehmbare, gedanklich unendlich zergliederbare, ausgedehnte, sich als mechanische Apparatur abwickelnde Körpersubstanz (*res extensa*) zum einen, und in die unanschauliche, nicht teilbare, ausdehnungslose Geistsubstanz (*res cogitans*) zum anderen. Ein folgenschweres Erbe dieser Teilung, dass geistige Funktionen wie Denken, Urteilen, Apperzipieren als *unabhängig vom Körper seiend* angenommen werden können, folgert Descartes (1637/1997, S. 55) konsequent aus den metaphysischen Präsumtionen:

Daraus erkannte ich, daß ich eine Substanz bin, deren ganzes Wesen oder deren Natur nur darin besteht, zu denken und die zum Sein keines Ortes bedarf, noch von irgendeinem materiellen Ding abhängt, so daß dieses Ich, d. h. die Seele, durch die ich das bin, was ich bin, völlig verschieden ist vom Körper, ja daß sie sogar leichter zu erkennen ist als er, und daß sie, selbst wenn er nicht wäre, doch nicht aufhörte, alles das zu sein, was sie ist.

Wie nun ging diese Fundamentalisierung des Alternativprinzips von denkender Substanz und ausgedehnter Substanz exakt vor sich?

3.1 Im Anfang war der Zweifel

Descartes vollbrachte das wirkungsgeschichtlich beispielgebende Vorhaben, die Metaphysik einer Generalrevision zu unterziehen, indem er jene Träger derselben zum Einsturz brachte, welche ihr in der Ausformung, die sie im Kleid der aristotelisch-scholastischen Schulmetaphysik genommen hatte, das Ansehen einer dogmatischen Lehre eingetragen hatten. Unklarheiten und Ungewiss-

heiten sollten durch Descartes' konsequenten Skeptizismus zur Gänze bei Seite geschafft werden, so dass, von derlei Verkrustung befreit, die Metaphysik auf einen sicheren Boden neuen Stand erhalten hätte sollen.

Dieser philosophische Wendepunkt, durch welchen Descartes' Sonderstatus als großer Reformator der Philosophie in der frühen Neuzeit festgeschrieben worden ist, nahm einen entscheidenden Anstoß von der radikalen Skepsis²³ (Descartes, 1641/1996, I, 1), die an der δόξα [doxa], dem bloßen Meinen, einen kritischen Ansatzpunkt gefunden hatte. Der *Zweifel* erwies sich für Descartes (1641/1996, I, 2) als das ausersehene methodische Prinzip, mit welchem er die Unterminierung der Fundamente unseres abendländischen 'Wissenstempels' überhaupt zu bewerkstelligen verfolgte.²⁴ In diesem Anspruch überaus kompromisslos, durfte nichts mehr als gesicherte Erkenntnis gelten, von dem auch nur der geringste theoretische Zweifel ausgehen konnte (Descartes, 1641/1996, II, 1).²⁵ Kein Stein unserer Vernunft- und Glaubensgebäude sollte auf dem anderen gelassen und all das eingeklammert werden, was der Möglichkeit nach dem Zweifel anheim fallen konnte. Mittels der Radikalisierung des methodischen Zweifels sollten die gewöhnliche Weltvertrautheit und die wissenschaftlichen Urteile auf letzte, unerschütterliche Evidenzen zurückgeführt werden, um alsdann bei der Sekurität des Grundwahrseins des Cogito – dem 'Ich denke' - anzugelangen.

Hierbei ist die Hypothese eines Betrügergottes, des *genius malignus*²⁶ (Descartes, 1641/1996, I, 12), jene, an welcher der cartesianische Zweifel Anschluss nimmt und die postuliert, dass unser Geist von diesem arglistigen Widersacher so arrangiert sein könnte, dass die Ordnung der Ideen nicht mit der Ordnung der Realität korrespondiert, sondern antagonistisch davon abweicht und somit den Begriffen der Anspruch auf objektive Gültigkeit nicht zugesprochen werden kann. Aufgrund des kategorischen Zweifels am Gegenstandsbereich der Ideen und der hiermit herbeigeführten Ausschaltung aller objektiven Gewissheit greift Descartes' Skepsis gleichfalls auf die Zone der subjektiven Erfahrung über. Der *hyperbolische Zweifel*²⁷, d. h. die radikal-zweifelnde Betrachtungsweise, die in Form skeptischer Hypothesen²⁸ vorgebracht wird und Descartes (1641/1996, VI,

²³ Vgl. hierzu Descartes (1641/1996, I, 1): „... darum war ich der Meinung, ich müsse einmal im Leben von Grund auf alles umstürzen und von den ersten Grundlagen an ganz neu anfangen ...“

²⁴ Vgl. hierzu Descartes (1641/1996, I, 2): „Da ja bei der Untergrabung der Fundamente alles, was darauf aufgebaut ist, von selbst zusammenstürzt, werde ich unmittelbar die Prinzipien selbst angreifen, auf die alles sich stützte, was ich früher für wahr hielt.“

²⁵ Vgl. hierzu Descartes (1641/1996, II, 1): „... ich will also alles beseitigen, was auch nur den Schein eines Zweifels zuläßt, genauso, als hätte ich es für gänzlich falsch erkannt;“

²⁶ Vgl. hierzu Descartes (1641/1996, I, 12): „Ich will also annehmen, daß nicht der allgütige Gott, der die Quelle der Wahrheit ist, sondern ein ebenso böser wie mächtiger und listiger Geist all sein Bestreben darauf richtet, mich zu täuschen.“

²⁷ Descartes (1641/1996, VI, 24): „hyperbolicae [...] dubitationes“.

²⁸ Skeptische Hypothesen stellen die Möglichkeit zur Diskussion, dass all unsere für wahr gehaltenen Überzeugungen vollständig andere Verursachungen haben, wie wir gemeinhin anzunehmen gewillt sind. Musterbeispiele einer solchen

24) zur Methode seiner 1641 erschienen *Meditationes de Prima Philosophia*, seines metaphysischen Hauptwerks, geworden war, sperrt das Erkenntnisvermögen in ein anti-aisthetisches²⁹ bzw. anti-leibliches³⁰ Refugium des Inneren (1641/1996, III, 1):

Ich will meine Augen schließen, meine Ohren verstopfen, alle meine Sinne will ich abwenden, sogar die Bilder von körperlichen Dingen will ich allesamt aus meinem Bewußtsein tilgen [...]. Zu mir allein will ich reden und tiefer in mein Inneres blicken und mich so allmählich mit mir selbst bekannter und vertrauter zu machen versuchen.

Diese Zeilen Descartes' geben die Vertiefung in ein abgeschottetes Innen wieder, ein abgeschiedenes, 'weltverlorenes Tal' des eigenen Geistes, das mich *in mich selbst, mein Inneres, schauen* lässt. Mittels des Loseisens der Sinne von einem Weltausschnitt möglicher Sinnestäuschungen und Phantasmen und der Abkehr des Bewusstseins von den *Bildern* körperlicher Dinge soll 'Wahrheit' und distinkte Erkenntnis über die Dingwelt und das Ich erlangt werden. Diese methodisch induzierte 'perzeptive Deprivation' könnte auch unter der Versuchsbezeichnung einer 'vernunftgeleiteten Askese' eines Forschers, der der intellektuellen Avantgarde seines Zeitalters zugehörte, begriffen werden. Der Zweck dieser „Meditation“ (1641/1996), wie Descartes diese selber nannte, ist eigentlich der der 'Des-Illusionierung bzw. 'Ent-Täuschung'³¹ mit Hilfe der Mittel der Vernunft (II, 2). Von den Ausbänden bewährter Meinungen, denen generell 'Irrtümer' anhaften können, wird - metaphorisch gesprochen - ein Abstieg in den 'Grund der Lichtquelle der Evidenz' anvisiert; ebendort werden mit

Ungewissheit sind nachstehende problematische Fragestellungen: Wie kann ich sicher sein, dass die Welt, in der ich zu leben glauben, eine wirkliche Welt und keine Täuschung, kein Traum ist? Ist die Außenwelt so beschaffen, wie diese mir erscheint? Eine Science-Fiction-Umbildung der genannten skeptischen Hypothesen, die in der Filmfassung *Matrix* umgesetzt wurde und die Probe aufs Exempel für radikale neurobiologische Konstruktivistinnen ist, stellt einen aktuellen Beitrag zu Debatte über die Illusion oder die Wirklichkeit virtueller Realitäten dar: Im Science-Fiction-Film *Matrix* ist der Protagonist ein durch Prädestination ausersehener Erwecker namens Neo, der in eine für ihn bis zu seinem peripetischen Erweckerlebnis unbegreifliche, unterirdisch verortete Realität wachgerufen wird. Eine überschaubare Zahl von gleichfalls erwachten Vertrauten ausgenommen, wird eine Myriade von Menschen von intelligenten Maschinen in gigantischen Zuchtbatterien, in welchen diese mit einer Nährlösung am Leben gehalten werden, konserviert und als lebende Energiequelle verbraucht. Die Gehirne der Versklavten sind an eine äußerst komplexe Computersimulation, die sogenannte Matrix, angeschlossen, die deren Ratio restlos der maschinellen Kontrolle und Beeinflussung unterstellt. Die Matrix hält die so Geknechteten in einer virtuellen Welt gefangen, die diesen jedoch als Wirklichkeit erscheint. Ist es denkbar, dass wir nichts weiter sind als ein in einem Tank mit Nährlösung gefangenes Gehirn, dem durch elektrische Impulse eine Außenwelt bloß untergeschoben wird? Vgl. Sommer, Andreas Urs (2007). *Die Kunst des Zweifels. Anleitung zum skeptischen Denken*. München: C. H. Beck, S. 120.

²⁹ An dieser Stelle findet das Adjektiv *aisthetisch* nicht in der landläufigen Bedeutung des Ausdrucks Ästhetik im Sinne der Theorie des Schönen, des Kunstfertigen oder der Kunst Verwendung. Vielmehr erstreckt sich sein begrifflicher Bezug auf das altgriechische Wort αἴσθησις [aisthesis], das mit 'Wahrnehmung' wiedergegeben wird. In Anknüpfung an dieses spezifische Bedeutungsspektrum, das dem Substantiv Aisthesis eignet, bezeichnet der Terminus *aisthetisch* so viel wie 'wahrnehmungsbezogen, wahrnehmungshaft' (Liddell & Scott, 2007).

³⁰ Hierzu Descartes (1641/1996, I, 12): „... ich will glauben, daß der Himmel, die Luft, die Erde, die Farben, die Gestalten, die Töne und alles außerhalb von uns nur das Spiel von Träumen sei [...]. Mich selbst will ich so ansehen, als hätte ich keine Hände, keine Augen, kein Fleisch, kein Blut noch irgendeinen Sinn, sondern daß ich mir das bloß einbildete.“

³¹ Hierzu Descartes (1641/1996, II, 2): „Ich nehme also an, alles, was ich wahrnehme, sei falsch; ich glaube, daß nichts von alledem jemals existiert hat, was mir mein trügerisches Gedächtnis vorführt.“

Argusaugen das 'Wahre' vom 'Unwahren' geschieden und die gewohnten Gemeinplätze einer schonungslosen Prüfung ausgesetzt, um sich darauffolgend kraft gesicherter Einsicht wieder zu 'erheben' und den Dingen mit gefestem Wissen entgegenzutreten.³²

Anlässlich der Suche nach dem *fundamentum inconcussum*, einer unerschütterlichen, da unhintergehbaren Grundlage des Wissens, von der ausgehend die Welt ergründet werden könne, setzt Descartes' Gedankenexperiment mit dem Misstrauen gegen den Leib und die Welt ein; im Fortgang seiner Zweifelsbetrachtung hebt Descartes in einer epochemachenden Beweisführung auf eine Letztbegründung, die Entdeckung eines archimedischen Punkts³³ der 'Wahrheit' (Descartes, 1641/1996, II, 1), ab. Dieses goldene Kalb der Metaphysik rückt allein in Sichtweite, als Descartes das arglose Vertrauen in die Alltagswelt zu erschüttern und endlich zu durchbrechen verfolgt, indem es ihm durch einen methodischen Kunstgriff gelingt, sich von dem 'naiven' Weltglauben loszulösen und gleichsam von der ἀρχή [archē], dem ersten Prinzip des Seins und der Erkenntnis, Einsicht zu erlangen. Die Bemühungen zur Durchschlagung dieses gordischen Knotens, der aus den Fasern des 'bloßen Scheins' und des 'wahrhaften Seins', der 'scheinbaren Erkenntnis' und der 'wirklichen Welt' geknüpft ist, sind so alt wie die ersten Keime der eurasischen Vernunft.³⁴ In der gesamten abendländisch-christlichen Tradition kann ein deutlich gehegtes Ressentiment gegen die Sinne und den Leib ausgemacht werden, welches sich auch durch einen handfesten Verdacht entgegen der anschaulich gegebenen Außenwelt bezeugt, zu deren rationaler Erfahrbarmachung der Mensch auf die sinnlichen Vermögen des Leibes als das oft mit Schweigen übergangene Medium zwischen Ich und Mitwelt - die Sinnlichkeit spannt die Brücke zwischen der Welt der Sprache und der Welt der Empfindungen - angewiesen ist (Merleau-Ponty, 1966, S. 178-164, S. 207-236; Waldenfels, 1980, S. 29-40).

Dem bislang Vorausgeschickten zufolge hatte Descartes den Anfangsort seiner radikalen Skepsis an der Relation von Leib und Welt anberaumt, eben jenem Verhältnis, das Plessner mit seiner Ästhesiologie des Geistes (2003c) und seiner philosophischen Anthropologie (1975) wieder zu rehabilitieren versuchte. Der Leib, der wie der uns nachlaufender Schatten nicht suspendierbar und von uns ablösbar scheint ... der sich uns in wortloser Intimität kundtut ... sich unentwegt unserem

³² Das rationalistische Erkenntnis- und Seinsmodell Descartes' weist deutliche Parallelen zu jenem auf, das Platon in seinem Höhlengleichnis (1991e, VII) vorschwebt.

³³ Hierzu Descartes (1641/1996, II, 1): „... ich will vorwärts dringen, bis ich etwas Gewisses erkenne, sollte es auch nur die Gewißheit sein, daß es nichts Gewisses gibt. Nur einen Punkt, der fest und unbeweglich sei, verlangte Archimedes, um die ganze Erde von ihrer Stelle zu bewegen. Es eröffnet sich ebenfalls eine große Aussicht, wenn ich auch nur das Geringste finden werde, das gewiß und unerschütterlich ist.“

³⁴ Xenophanes, um 570 v. Chr. in Kleinasien geboren, könnte ehemals die ersten Schritte einer radikalen Skepsis unternehmen haben, wie er die Zuverlässigkeit des Wissens von den Göttern und der Natur in Frage stellte und die Antwort schlagend machte, dass hierüber kein unverrückbar sicheres Wissen erlangt werden könne (Kirk, Raven & Schofield, 2001, S. 182-183).

Verlangen nach omnipotenter Entscheidungsgewalt und unserem Willen nach völliger Beherrschbarkeit widerspenstig verweigert und ein unauflösbares Rudiment der Autarkie an ihm zu erkennen gibt ... der unserem Bewusstsein immerzu entgleitet und Empfindungen wie Lust und Schmerz hervorruft ... der sich nicht bequem in das keimfreie Labor unseres Experimentierens zwingen und auf eine naturwissenschaftlich orientierte Lehre von den Körperreflexen, die den Leib als bloß physiologisch definierbaren Körper betrachtet, reduzieren lässt. Die Anschaulichkeit des Empfindens und Wahrnehmens dieses sinnlichen Leibes weist Descartes (1641/1996) als festgegründeten Rückhalt gesamthaft zurück: „Ich habe überhaupt keine Sinne; Körper, Gestalt, Ausdehnung, Bewegung und Ort sind Chimären“ (II, 2). Wiewohl wir es zunächst, wenn wir im Fluss gelebten Lebens stehend der Welt in sinnlicher Betroffenheit zugewandt sind, in den Akten des Denkens und Sprechens, des Wahrnehmens und Empfindens, im Streben und Meiden, Lieben und Hassen oder unterdessen wir in bestimmten Gefühlszuständen weilen, mit 'Inhalten' wie Dingen, Lebewesen und Personen zu tun haben, vollzieht sich mit den aus dem radikalen Zweifel entspringenden Vorbehalten gegenüber der Richtigkeit von Sinneswahrnehmungen und Empfindungen eine ebenso radikale ästhetische Abstumpfung hinsichtlich der Außenwelt.

Die Urteilsfähigkeit auf solcherart Suppositionen gebettet beginnt Descartes Zweifel an der Welt, wie sie ihm sinnlich gegeben ist, zu hegen. Er laviert mit den einzelnen Dingen, die ihm ins Auge stechen und schwankt bezüglich der Erkenntnisweisen und Vormeinungen, die ihm bisher die Welt erklärend darstellten. Plötzlich kann er nichts von alldem, das vormals so klar ersichtlich und unabweislich erschien, mit Gewissheit existierend nennen. Der methodische Zweifel schmilzt Stück für Stück seine eisenhart geglaubten Prämissen ein, da sich seine Meinungen als nichts weiter denn ein böser Traum, ein Phantasma und Hirngespinnst bewahrheiten könnten. In dieser Blickweise kann die Erkenntnis der Außenwelt uns keiner unanfechtbaren philosophischen Bürgschaft für deren eigene untrügliche Verfasstheit versichern, weil auch diese vertraute Ordnung voll der potentiellen Täuschung und Trugbilder gewährt wird. Ob seines Vorstoßes in so mächtige Zweifel gestürzt, berichtet Descartes (1641/1996, II, 1) am Beginn der zweiten Meditation aufgewühlt, dass er die Vorbehalte nicht mehr leichterdings abstreifen könne. Er sei in einen schier bodenlosen Strudel geraten und würde darin derart umhergewirbelt, dass er mit dem Fuß keinen Grund mehr fassen könne. Was bleibt nach einer solchen Erschütterung aber noch, um sich von dieser wie von einem stabilen Grund abzustoßen?

Die cartesischen Meditationen sind in der Redeweise des inneren Monologs - eines Selbstgesprächs, das in einer weltabgewandten Vereinzelung bedingt ist - angelegt. Descartes 'meditiert': Er, der die Ideen der Gegenstände überdenkt und ventiliert, Sachverhalte abstrahiert und reduziert,

versenkt sich zum Behufe einer erkenntniseröffnenden Emanzipation von allem 'bloß' Scheinhaften in sich selbst. Sein Zweifel stößt, nachdem dieser das überhaupt Denkbare negiert hat, als letztverbleibender Denkinhalt auf sich selbst. Der Akt des Zweifelns kann sich selbst nicht noch einmal verneinen, da hiermit zugleich dem Zweifelnden sowie dem Zweifelnden das Sein abgesprochen werden würde. Das von Descartes (1644/2007) vorgebrachte, umwälzende Cogito-Argument des *Cogito, ergo sum*³⁵, „Ich denke, daher bin ich“ (S. 15), - bzw. *Dubito, ergo sum*, „Ich zweifle, also bin ich“ - stellt eben diesen Zusammenhang zwischen Denken und Sein wieder her. Denn würde die Behauptung erhoben, dass jemand, der zweifelt, dieweil er zweifelt, nicht existiert, würde ein Widerspruch begangen. Folglich muss nach Descartes (1641/1996) auch im radikalen Zweifel vorausgesetzt werden, dass der Zweifelnde per se existiert: „Nachdem ich alles genug und übergenug erwogen habe, muß ich schließlich festhalten, daß der Satz 'Ich bin, Ich existiere', sooft ich ihn ausspreche oder im Geiste auffasse, notwendig wahr sei“ (II, 3).³⁶ Aus dieser Bemerkung kann der Schluss gezogen werden, dass mit der Annahme der Nichtexistenz des Zweifelnden, gleichfalls dessen Vermögen, überhaupt Zweifel anstellen zu können, negiert werden muss. Da dies, ohne den Satz vom Widerspruch zu verletzen, nicht zutreffen kann, ist die Behauptung der *Existenz des Zweifelnden* unbestreitbar richtig. Mit dieser Denkbewegung ist die Zweifelsentfaltung an einer Peripetie angelangt, insofern diese an sich selbst – an ihrer Selbstaufhebung im Sinne eines Zweifels am Zweifel - gescheitert ist. Als letztmöglichen Fluchtpunkt des Zweifelns entdeckt sich das cartesische Ich bei sich selbst Zuhause. Alles kann angezweifelt werden, jedoch nicht mehr das 'theoretische Faktum'³⁷, *dass ich zweifle*. Doch *wer* oder *was* ist dieses *Ich*, das beim Zweifelsakt alles – bis auf sich selbst als *conditio sine qua non* des Zweifelns³⁸ – verneinen kann?

Über die Frage „Also was bin ich nun?“ gibt Descartes (1641/1996) in kurzen, apodiktischen Worten Aufschluss: *res cogitans*, „ein denkendes Ding“ (II, 8). Die anschließende angestellte Erkundigung darüber, was ein denkendes Ding sei, erläutert Descartes untrüglich: „ein Ding, das zweifelt, einsieht, bejaht, verneint, will, nicht will, das auch bildlich vorstellt und empfindet“. So dann resümiert Descartes das zuvor Festgehaltene und ergänzt es um die aufschlussreiche, in Klammern

³⁵ Hierzu Descartes (1644/2007, S. 15): „Denn offenbar ist es widersprüchlich, anzunehmen, daß dasjenige, das denkt, in eben derselben Zeit, in der es denkt, nicht existieren sollte. Und deshalb ist die Erkenntnis, *ich denke, daher bin ich*, die überhaupt erste und sicherste, auf die jeder regelgeleitete Philosophierende stößt.“ Die lateinische Fassung (Descartes, 1644/2007, S. 15): „Repugnat enim, ut putemus id quod cogitat, eo ipso tempore quo cogitat, non existere. Ac proinde haec cognitio, *ergo cogito, ergo sum*, est omnium prima et certissima, quae cuilibet ordine philosophanti occurat.“

³⁶ Die lateinische Fassung (Descartes, 1641/1996, II, 3): „Adeo ut, omnibus satis superque pensitatis, denique statuentium sit hoc pronuntiatum, *Ego sum, ego existo*, quoties a me profertur uel mente concipitur, necessario esse verum.“

³⁷ Natürlich ist der Begriff 'theoretisches Faktum' eine Absurdität. Doch stellt dieses Oxymoron infrage, ob Descartes selbst in der Lage war, sein Cogito existentiell zu vollziehen oder nur theoretisch zu konstatieren.

³⁸ Wie ausgeführt wurde, ist dieses Ich beim Zweifelsakt, d. h. beim Denkkakt, als *conditio sine qua non* des Zweifelns immer mitgegeben.

mern gesetzte Beifügung: *Ego sum res cogitans*, „Ich bin ein Ding, das denkt [= Bewusstsein hat]“³⁹ (1641/1996, III, 1). Der stufenweise Rückgang des Ichs 'in' sich selbst, etwa am Endpunkt einer phänomenologischen Epoché oder anderen etwaigen Reduktion, dient Descartes als Ausgangspunkt für die Rückgewinnung des 'Vertrauens' in die objektiven Urteile über die Gegenstände. Sein rückhaltlose Zweifel bahnt sich den Weg hin zum Ich, diesem Innersten und Letzten, das weder Fleisch noch Bein ist. Das Zurück- und Insichgehen, der examinierende Blick ins Innere, hat mit der *res cogitans* die erste Stelle von Unzweideutigkeit und Festigkeit freigelegt und dadurch die Wiederherstellung der Souveränität des Vernunftwesens ermöglicht.

Tatsächlich ist diese *res cogitans* gleichwohl eine empfindungslose, denkende Substanz, die sowohl von allem Welterfahren als auch den fremden Ichen abgeschnitten ist. Der Leib, das mögliche Medium zur Welt und anderen Personen, gehört nicht mehr zu ihr, weswegen sie in sich selbst eingesperrt und solipsistisch 'vereinsamt' ist. Der abgezehrte Überrest, den Descartes' Zweifel hinterlassen hat, ist ein leib- und lebloses sowie unsinnliches Cogito, das sich seiner und der Existenz anderer nur kognitiv vergewissern kann: ein denkendes, geschlechtsloses, apersonales 'Super-Ich', das sich Jenseits von Erfahrung und Leiblichkeit, losgekoppelt von der Lebenswelt und seiner Geschichte wähnt, und sich selbst und die Gegenstände immer nur denkt, jedoch nicht leiblich erfährt und erlebt (Descartes, 1641/1996, II, 16).⁴⁰

3.2 Gott wohnt im Inneren

Das Aufspüren des Ichs, das selbst durch nichts anderes mehr bedingt, gleichwohl für anderes bedingend ist, garantiert Descartes zufolge (1641/1996, III) das einzig unwiderlegbare Fundament des Wissens: Dass ich Bewusstsein von etwas habe und dieses Bewusstsein-von-etwas in der *res cogitans* seinen Seinsgrund habe, sei unumstößlich erwiesen. Allerdings könne der Wirklichkeitswert von Bewusstseinsgehalten, den Ideen, nicht durch das denkende Ding gewährleistet werden. Die Solidität von Empfindungen, Sinneswahrnehmungen, Gedanken oder Ideen, welche auf die Welt bezogen sind, kann übereinstimmend mit Descartes durch das *Ego cogito* nicht grundgelegt werden. Daher stehe noch der Erweis aus, dass Ideen und Begriffe valide und wahrhaftig etwas

³⁹ Es ist auffällig, dass die lateinische Originalfassung ohne die in der deutschen Übersetzung in eckige Klammern gesetzt Fügung 'Bewusstsein hat' auskommt. Die lateinische Originalfassung (Descartes, 1641/1996, III, 1): „Ego sum res cogitans“. Offenbar ist dieser Einschub vom Herausgeber und Übersetzer nachträglich hinzugefügt worden, um auf die besondere Eigenschaft des Bewusstseins, das als eine ihrer Eigenarten der *res cogitans* zukommen soll, hinzuweisen.

⁴⁰ Hierzu Descartes (1641/1996, II, 16): „Ich weiß jetzt, dass die Körper nicht eigentlich von den Sinnen oder von der Einbildungskraft, sondern von dem Verstand allein wahrgenommen werden, und zwar nicht, weil wir sie berühren und sehen, sondern lediglich, weil wir sie denken.“

Existierendes verneinen. Mit welchem Argument befreit sich Descartes aus dieser ontologischen 'Verlegenheit'?

Ein Fingerzeig eines im Okzident charakteristisch gewordenen Auswegs aus dieser Kalamität findet sich im alttestamentarischen Wort Ijobs (16,19), der Gott sogar angesichts der Katastrophen, welche ihn ereilt haben, hoffnungsvoll apostrophiert: „Auch jetzt noch - siehe, im Himmel ist mein Zeuge und mein Fürsprecher in der Höhe.“⁴¹ Gott scheint in den christlichen Denktraditionen für die an misslichen Umständen Verdrossenen stets die letzte Hoffnung, welche bei der Suche nach einem Notanker für Verlegenheiten und Zwickmühlen - zuweilen einem Deus ex machina gleich - in die Presche springt. Auch Descartes (1641/1996), angesichts seines Antwortbemühens bezüglich der Frage nach einer festverankerten Gewissheit des Wissens über die Welt in schier unüberwindliche Bedrängnis geraten und keiner Klärung dieser Schwierigkeit aus sich selbst heraus mehr mächtig, führt just in diesem Moment - eo ipso! - den Gottesbeweis ins Treffen, da er supponiert, dass die Gewähr über die Adäquation von Erkenntnis und Wirklichkeit nur durch die Erkenntnis Gottes erzielbar sei: „So sehe ich deutlich, daß die Gewißheit und Wahrheit alles Wissens allein von der Erkenntnis des wahren Gottes abhängt, so daß ich von nichts anderem ein vollkommenes Wissen erlangen konnte, bevor ich nicht von Gott Kenntnis hatte“ (V, 16). Erst die höchste Idee, die Gottesidee, versieht das ob der bestreitbaren Bewusstseinsinhalte irritierte Ego mit dem geforderten Zutrauen in sein Erkenntnisvermögen (Descartes, 1641/1996, VI, 1).⁴² Das cartesische Ich schafft sich die letztthinige Gewissheit über die Welt der ausgedehnten Körpern, indem es mit der Existenz Gottes die Bedingung für die Wahrheit von Erkenntnis postuliert. Descartes (1641/1996, V, 10) bedient sich des ontologischen Gottesbeweises, d. h. dem Unterfangen einer begrifflichen Begründung der Existenz Gottes, alldieweil vermöge eines vernünftigen Schlusses von dem Begriff der Essenz auf den Begriff der Existenz auch die Existenz Gottes erhellt werde.⁴³

Gegen die Behauptung eines Betrügergottes (*genius malignus*), der unseren Geist irreführe und verblende, bringt Descartes (1641/1996, V, 15) vor, dass der Vollkommenheit Gottes die Prädikatore 'liebend' und 'gütig' zugehörten und wir infolgedessen von einem gütigen Gott niemals in

⁴¹ Revidierte Elberfelder Bibel.

⁴² Hierzu Descartes (1641/1996, VI, 1): „Denn Gott ist ohne Zweifel imstande, alles das zu bewirken, was Ich so klar aufzufassen imstande bin ...“

⁴³ Infolge der ausbedingten Vollkommenheit Gottes müssen diesem unabweisbar alle Vollkommenheitsprädikate beigegeben werden. Wenn dem Wesen Gottes die All-Prädikate der Allmächtigkeit, Allwissenheit und Güte inhärent seien, dann müsse dieses ebenso das Prädikat des Existierens einschließen. Die Eigenschaft der Existenz sei schließlich eine solche, die dem Begriff Gottes notwendigerweise beigelegt werden müsse, wenn dieser ein vollkommenes Wesen sein solle. Aus diesem Grunde impliziere der Begriff Gottes notwendig Gottes Existenz. Hierzu Descartes (1641/1996, V, 10): „Daraus aber, daß ich mir Gott nicht anders als existierend denken kann, folgt eben, daß die Existenz von Gott untrennbar ist, daß also Gott wahrlich existiert. Nicht als ob mein Denken dies zuwege brächte; [...] im Gegenteil, die Notwendigkeit der Sache (nämlich der Existenz Gottes) zwingt mich so zu denken. Es liegt ja nicht in meinem Belieben, Gott ohne Existenz (d. h. das vollkommenste Seiende ohne höchste Vollkommenheit) zu denken ...“

dem getäuscht würden, was klar und deutlich zu erkennen sei.⁴⁴ Diese Prämisse Descartes' besagt, dass selbst im Falle, ich hinsichtlich meiner Sinneseindrücke und Leibesempfindungen Argwohn schöpfte, ich trotzdem mit Gelassenheit darauf vertrauen könnte, dass Gott die Welt derweise erschaffen hat, dass sie mich nicht narrt. In dieser Hinsicht habe Gott die Welt nach einem geregelten Plan erschaffen und uns hiervon eine eingeborene Idee eingegeben, danach wir in der Lage seien, die Welt mittels der Naturwissenschaft klar und deutlich zu erfassen. Dementgegen können uns Wahrnehmungen und Empfindungen, zumal sie keine eingeborenen Ideen seien, ein unwirkliches Sosein vorspiegeln (Descartes, 1641/1996, V).

Die Descartes'sche begriffliche Handhabung des *Innen*, dieses unausgedehnten 'Interieurs' des Seins, hatte davor in etlichen Konzeptionen quer durch die Philosophiegeschichte Schule gemacht und bisweilen zu groben Misshelligkeiten zwischen Proponenten und Opponenten der miteinander um die Rechtmäßigkeit von Sinngehalten ringenden wissenschaftlichen Denkweisen geführt. Bereits Augustinus (2007) hatte am Ende des vierten Jahrhunderts in seinem Traktat *De vera religione* (72) den kultur- und kirchengeschichtlich gewichtigen Gedanken geäußert, dessen Bedeutung als Glaubensschablone und Lebensgrundsatz vorzugsweise für eine Reihe monastischer Kongregationen innerhalb Christentum, aber auch für die hesperische Orientierung insgesamt bis in die Gegenwart weiterhin Bestand hat: „Geh nicht nach draußen, kehre zu dir selbst zurück. Im Inneren des Menschen wohnt die Wahrheit.“⁴⁵ Der lateinische Kirchenvater empfiehlt jedem, der nach Wahrheit sowie der Gegenwart Gottes strebe, sich dabei nicht 'nach außen' an die Welt der von Schein umwölkten Dinge zu richten, sondern heimzukehren in das eigene, diesseitige Innere, da ebenda 'im inneren Menschen' die Wahrheit unter dem eigenen Dach entdeckt werden könne, um sich fürderhin, aus dieser Quelle der Selbstidentität gekräftigt, ins Jenseits zu erheben, vulgo: sich zu Gott hin zu transzendieren. Die Einkehr in das eigene Innere wird eigentlich als 'Rückkehr' zu sich selbst mitgeteilt. 'Dort', an diesem weltabgewandten 'Ort' einer geistesgegenwärtigen, geräuscharmen sowie gezügelten Innerlichkeit, könne die Gegenwart Gottes ausgemacht werden; 'dort' sei ein jeder für sich Gott am nächsten. Das vom Getöse und Hochbetrieb des Lebens geblendete Dasein in der Außenwelt gleiche hingegen dem Fernsein von sich selbst, das in eins Fernsein von Gott bedeute (Augustinus, 2007, 72). Augustinus vollzog einen entscheidenden spekulativen Schritt auf dem Weg in das – ganz dem biblischen Wortgebrauch getreu - innermenschliche 'Tabernakel' und supponierte, dass die Wahrheit nur im Haus des eigenen Denkens einzusehen sei. In Bezug auf die augustiniische Theologie kann die Präsenz Gottes einzig vermöge der Verfahrenstechnik der Innen-

⁴⁴ Hierzu Descartes (1641/1996, V, 15): „Nun habe ich aber Gottes Dasein erkannt und habe gleichzeitig eingesehen, daß alles andere von Gott abhängt und daß er kein Betrüger ist; und daraus habe ich entnommen, daß alles wahr ist, was ich klar und deutlich erfasse.“

⁴⁵ Die lateinische Fassung (Augustinus, 2007, 72): *Noli foras ire, in te ipsum redi. in interiore homine habitat veritas.*

schau vergegenwärtigt werden, da dieser 'im' internen 'Zelt', welches den Menschen selbst meint, wohnend angenommen wird. Das Innwerden, die Einkehr zu bzw. die Versenkung in sich, ereignen sich in der Kontemplation, der θεωρία [theōria]⁴⁶, welche - die erstere als Ort und beides als Praktik genommen - den 'Ort', 'wo' die Innenbetrachtung stattfindet, den Akt sowie den Akteur der Betrachtung anzeigen.

Das Lehnwort 'Kontemplation' entspringt aus dem lateinischen *contemplatio*, welches von dem Verb *contemplari* herrührt. *Contemplari* ist semantisch gänzlich den Bedeutungssphären der Apperzeption und des Sehens zugeordnet.⁴⁷ Das Nomen *contemplatio* formiert sich aus der Vorsilbe *con*⁴⁸ und dem Substantiv *templum*⁴⁹. Der Begriffsumfang des Ausdrucks *templum* gestattet die vordergründige Mutmaßung über die Belange der von Augustinus mit angeregten, kontemplativen Tradition innerhalb des Christentums und ist dadurch für die Sache des nach innen gerichteten Blicks sowie die Illustrierung des menschlichen Innen von großem Gewicht. Der Wortgebrauch von *contemplatio* lässt den 'Ort' der Begegnung mit Gott, jenes *templum*, das vermöge stiller Versenkung in sich selbst eingesehen werden könne, durch dessen altgriechischen, etymologischen Vorläufer τέμενος [temenos]⁵⁰ bzw. die Verbform τέμνω [temno]⁵¹ als Abgrenzungs- und Separierungsgeschehen des Sakralen vom Profanem anklingen. Τέμενος deutet hierbei besonders auf das Verhältnis zur Innerlichkeit qua heiligem, ausgezeichnetem Ort der Betrachtung des Göttlichen hin, der in dem

⁴⁶ Θεωρία [theōria] ist Altgriechisch für (a) 'einen Zuschauer, der ein Theaterstück oder die Spiele betrachtet'. Daneben bedeutet θεωρία (b) die einfache 'Betrachtung' und eigens (c) die 'Betrachtung des Geistes', die 'Kontemplation' im religiösen Sinn oder die 'Überlegung'. (d) Die 'Theorie' im wissenschaftlichen Sinne als auch die 'Vermutung' sind weitere Facetten des Begriffsspektrums. Schließlich sind hinsichtlich der Bedeutung von θεωρία noch (e) der 'Anblick' und im besonderen das 'Spektakel' im Theater und während der Spiele zu nennen (Liddell & Scott, 2007).

⁴⁷ *Contemplari* birgt den nachstehenden Begriffsinhalt, welchem eine Kongruenz zum Visuellen eigen ist: 'Anblicken' bzw. 'betrachten', 'aufmerksam betrachten', die 'Aufmerksamkeit richten auf', 'beobachten', 'bedenken' und 'beschauen' (Lewis & Short, 2007).

⁴⁸ Der Partikel *con* kann durch 'zusammen' bzw. 'mit-' ins Deutsche übertragen werden.

⁴⁹ Im Standardwerk der lateinischen Sprache und Wörter sowie ihrer Bedeutungen von Lewis and Short (2007) findet sich in der Konkordanz unter dem Begriff *templum* auch der Verweis auf eine spezielle Charakterisierung des Ortes der Betrachtung des Inneren als Betrachtung des Göttlichen. Dieser sei (a) ein 'offener Ort zur Beobachtung', (b) ein 'offener, freier, weiter Raum' oder (c) ein 'Kreis', der 'Raum oder der Kreis des Himmels', die 'Ausdehnung oder der Kreis der Welt'. *Templum* trägt natürlich auch die Bedeutung eines (d) 'geweihten oder heiligen Ortes', eines 'Heiligtums', eines 'Schreins', eines 'Ortes, der einer besonderen Gottheit gewidmet ist', eines 'Gottes-Hauses' in der klassischen Antike oder eines 'Tempels'. Der Sinn von *templum* als (e) 'kleiner Balken' oder einer 'Pfette', deutet an, dass der Gau des Sakralen von profanen Orten durch ein architektonisches Ordnungsprinzip abgegrenzt ist.

⁵⁰ Der lateinische Begriff *templum* kann auf das altgriechische Nomen τέμενος [temenos] bzw. Verb τέμνω [temno] zurückgeführt werden. Τέμενος lässt die Unterteilung der Orte in sakrale und profane sowie in öffentliche und interne mithilfe partikulärer Markierungen und Begrenzungen erkennen. So kann τέμενος als (a) 'ein Landstück, das abgeschnitten und als ein öffentlicher Bereich zugeteilt ist' bzw. als (b) 'ein Landstück, das vom der allgemeinen Verwendung abgegrenzt und einem Gott gewidmet ist' oder schlicht als 'ein Bezirk' verstanden werden. Ferner benennt es sinnfälliger Weise (c) einen 'Tempel' (Liddell & Scott, 2007).

⁵¹ Τέμνω [Temno] wiederum verstärkt den Eindruck der Handlung des Abgrenzens zweier Bereiche oder Örtlichkeiten voneinander, der bereits in der Bedeutung des Substantivs τέμενος greifbar ist, als τέμνω in seiner Grundbedeutung mit (a) 'schneiden' und 'abschneiden', (b) 'teilen', 'abteilen', 'abgrenzen' bzw. 'abstecken', im hieratischen und festlich-kultischen bzw. religiösen Kontext mit (c) 'schlachten' und 'opfern' wiedergegeben werden kann (Liddell & Scott, 2007).

paulinischen Vorstellungsbild vom Menschen als ein vom Numinosen bewohntes Zelt, ein anthropomorphes Tabernakel oder einen Tempel au miniature, in dessem Inneren das Allerheiligste verweile, vorgefunden werden kann. Als historischen Fingerabdruck für die Vorstellung vom Menschen im Sinne eines οἶκος θεοῦ [oikos theu] (1 Tim 3,15)⁵², eines Hauses Gottes, bzw. eines ναὸς θεοῦ [naos theu] (1 Kor 3,16)⁵³, eines Tempels Gottes, lässt sich aus dem Neuen Testament der erste Brief an die Korinther (3,16) heranziehen, in welchem Paulus das Wort an die christliche Gemeinde in der griechischen Stadt Korinth richtet: „Wisst ihr nicht, dass ihr Gottes Tempel seid und der Geist Gottes *in* [Herv. d. Verf.] euch wohnt? Wenn jemand den Tempel Gottes verdirbt, den wird Gott verderben; denn der Tempel Gottes ist heilig, und der seid ihr.“⁵⁴ In diesem Auszug wird ein Grundzug der paulinischen Lehre von der Ineinssetzung des Menschen mit dem Tempel Gottes evident. Alleine vor dem Hintergrund dieser Glaubensauffassung erhält die Rede von dem Geist Gottes, welcher *'in'* dem Menschen wohne, ihre Plausibilität. An dieser Stelle wird mit Nachdruck eine obligatorisch an das Bild vom innewohnenden Gott gekoppelte Warnung ausgesprochen: Einer gottergebenen Lebensführung, die die 'Pflege' des inneren göttlichen Tempels beinhaltet, wird ein gutes Zeugnis ausstellt, da Gottseligkeit diesen heiligen Ort im inneren des Menschen nach Gottes Wohlgefallen erhalte. Indessen werde der Tempel Gottes durch ein schlechtes und glaubensschwaches Leben zerrüttet und in der Folge - so die ausdrückliche Warnung - auch der Mensch selbst von Gott vernichtet (verdorben).

Der Apostel Paulus fügt an einer anderen Stelle im ersten Korintherbrief (6,19-20) in demselben Tenor die Frage an: „Oder wisst ihr nicht, dass euer Leib ein Tempel des Heiligen Geistes in euch ist, den ihr von Gott habt, und dass ihr nicht euch selbst gehört? [...] Verherrlicht nun Gott *in* [Herv. d. Verf.] eurem Leib!“⁵⁵ Dass dieses Gedankenbild vom faktischen bzw. zeichenhaften Innewohnen Gottes in einem leiblich-materiellen Menschenhaus zum Kernbestand der katholischen bzw. evangelischen Theologie gehört und sich bis in die Gegenwart weitergetragen hat, wird auf populäre Weise in der Ansprache von Papst Benedikt XVI. (2008, 15. Oktober) ersichtlich, in welcher dieser die Kirche als Wohnort Gottes titulierte:

Wir sind Tempel Gottes in der Welt, der Ort, wo Gott wirklich wohnt [...] Als Familie und Haus Gottes müssen wir in der Welt [...] Ort und Zeichen seiner Gegenwart sein. Bitten wir den Herrn, dass er uns gewähre, immer mehr seine Kirche zu sein, sein Leib, der Ort der Gegenwart seiner Liebe in dieser unserer Welt und in unserer Geschichte.

⁵² Novum Testamentum Graece (Na 27).

⁵³ Novum Testamentum Graece (Na 27).

⁵⁴ Revidierte Elberfelder Bibel.

⁵⁵ Revidierte Elberfelder Bibel.

Das Inwendigsein des göttlichen Seins *im* Menschen und dessen Erfahrbarkeit für jedes Individuum in ihm selbst wird zur Kokarde eines christlich-dichotomen Menschenbildes. Die inhaltlich-dogmatische Festlegung der bipolaren Schlusssteine des menschlichen Seins, des gottvertrauten Inneren und des gottverlassenen Äußeren, hat den Weg zur Fundamentalisierung dieser Trennung vorgezeichnet und zementiert: Dem äußeren, in Gottesferne befindlichen und dem närrischen Abglanz der auswendigen Welt, darum den sinnlichen Illusionen verfallenen Menschen trat mit dem inneren, der wahrhaftigen und der ungeschminkten Wirklichkeit zugeneigten Menschen sein Gegenteil entgegen. Der Evangelist Lukas (17,20-21) hält die Auskunft der Person Jesu Christi darüber fest, welche 'Psycho-Technologie' vonnöten sein werde, um das nicht sichtbare, im inneren des Menschen nistende Reich Gottes schauen zu können:

Und als er [scil. Jesus] von den Pharisäern gefragt wurde: Wann kommt das Reich Gottes?, antwortete er ihnen und sprach: Das Reich Gottes kommt nicht so, dass man es beobachten könnte; auch wird man nicht sagen: Siehe hier! Oder: Siehe dort! Denn siehe, das Reich Gottes ist *innerhalb* [Herv. d. Verf.] von euch.⁵⁶

Reminiszenzen dieses Primats der Innerlichkeit in Hinblick auf die Fragen nach Wahrheit und Göttlichkeit haben sich die Gläubigen im gesamten christlichen Bildungsideal - insbesondere lutherischer Prägung – gegenüber gestellt gesehen, wenn etwa propagiert wurde, dass die Einstimmung und Zurichtung auf das Leben nach dem Tod mit einem Rückzug in die Innerlichkeit verbunden sei. In dem trauten Inkubator der Denksphäre, diesem quasi inneren 'Sitz' des Bewusstseins, bringt das Ich seine eremitenhafte, gottergebende Subsistenz zu. Eben'dort' ist nach Luther der Mensch zugleich bei sich selbst wie auch bei Gott zuhause. Hegel (1993) sieht die „Hauptrevolution“ (S. 49) in der Geschichte des Geistes angebrochen in der Reformatorischen Wende Martin Luthers am Eintritt in das 16. Jahrhundert. Der Zweck dieses vom Christentum vorangetragenen Befreiungskampfes des Geistes hätte, so Hegel, darin gelegen, dass „der Geist zum Bewußtsein der Versöhnung seiner selbst kam“. Diese Befriedung des Geistes mit sich selbst habe glücken können, insofern die menschliche Erkenntnis in sich - aus der kirchlichen Autorität des Mittelalters in die Freiheit der Renaissance – heimgekehrt und die Vernunft als allgemein göttliches Prinzip entdeckt worden sei (Hegel, 1993, S. 49). Mit dem reformatorischen Durchbruch habe die Glaubensauffassung, dass der Glaube an Gott „im Geist des Menschen“ ruhe und folglich auch allein im Geist die gesamte Heilsordnung durchlaufen werden müsse, ihre Bestätigung erfahren (Hegel, 1993, S. 49). Hierdurch sei der Mensch in die bis dahin historisch einmalige Lage versetzt worden, ein unmittelbares Verhältnis zu seinem Gewissen und zu Gott - ohne Vermittlung der Priester und der Amtskir-

⁵⁶ Revidierte Elberfelder Bibel.

che - aufzunehmen (Hegel, 1993, S. 49). Für die Beziehung zu Gott sei im Lutherismus das Prinzip der Subjektivität der alleinige Anker des Gläubigen. Solange der Mensch die reine Beziehung auf sich selbst kultiviere und die „innerste Gewißheit seiner selbst“ (Hegel, 1993, S. 51) als obersten Ratschluss heranziehe, fände derselbe die hinreichend Bedingung für den freimütigen Kontakt mit Gott. Seither referenziere die Gottesbeziehung des Einzelnen auf diesen 'Ort', der in das Innerste des Menschen gesetzt worden sei und in dem der Mensch nur bei sich und bei Gott sei (Hegel, 1993, S. 51). Einzig 'dort' „soll er zu Hause sein bei sich“ (Hegel, 1993, S. 52). Alle Äußerlichkeit, welche eine Entfremdung des Menschen von sich selbst besage, sei hingegen mit der Beziehung des Subjekts auf sich und Gott erloschen (Hegel, 1993, S. 52), da das Insichsein des Geistes, das Freisein, das Zusichselbstkommen die Prinzipien der Reformation gewesen seien; wobei Freiheit für Luther heiße, sich zu sich selbst zu verhalten bzw. zu sich selbst - in das eigene Haus - zurückzukehren (Hegel, 1993, S. 57). Abweichend von diesem unverdaulichen Gegensatz einer lutherisch-weltvergessenen Innerlichkeit bzw. verhaltenen Weltfrömmigkeit und dem Bereich der betriebsamen Öffentlichkeit befindet sich das Bildungsziel der Griechen und der Römer, welches gemeinhin zur Absicht hatte, den Bürger auf die partizipative Ausformung des Gemeinwesens – der πόλις [polis] bzw. der *res publica* – vorzubereiten.

4 Konsequenzen der Fundamentalisierung des cartesianischen Dualismus

Die ontologische Unterteilung des Seins in zwei Blöcke, sowohl in eine denkende als auch eine ausgedehnte Substanz, hat aufgrund der bereichsspezifischen Zugangsbedingungen, die diesen dichotomen Entitätsbrocken eigen sind, eine Fundamentalisierung hinsichtlich ihrer gegenseitigen Unvereinbarkeit erfahren, welche nachhaltig auf den Bereich des Ontischen durchgeschlagen ist. Der Schnitt, den Descartes, mit der scharfen Klinge des methodischen Zweifels gewappnet, dem Gesamtsein zugefügt und dieses hierdurch zugleich einer autoritativen Ordnung unterworfen hat, hat sich zu einer bodenlosen Kluft geweitet, die geschlossen die Erfahrungs- und Erkenntnisweisen nebst den Wissenschaftsgattungen durchzieht und noch immer fortläuft. Die Inkommensurabilität von *res cogitans* und *res extensa*, die unter der Bezeichnung des *cartesianischen Dualismus* in aller philosophischen Munde geführt wird, hat in den modernen Wissenschaften einen wirkungsvollen Nachklang erzeugt und ist bisweilen zu einem verknöcherten Stereotyp verstockt. Zwar sind gegen diese vorerkenntnistheoretische Form der Subjekt-Objekt-Spaltung auf dem Gebiet der Philosophie zahlreiche Retourkutschen geritten sowie problemgeschichtlich erstrangige Unterlaufungs- und Überwindungsversuche unternommen worden. In letztgenannter Hinsicht wurden in der letzten Hälfte des 19. und in der ersten des 20. Jahrhunderts in lebensphilosophischen, phänomenologischen, theologischen, ontologischen und anthropologischen Studien erhebliche Anstrengungen vollbracht (z. B. Hartmann, 1964; Bergson, 1991; Heidegger, 1993; Husserl, 1995; Scheler, 2002; Cassirer, 2010; Plessner, 1975); diesen Unterfangen vorausgegangen war das Ziel der Übersteigerung und Vermittlung des Subjekt-Objekt-Dualismus in den spekulativen Systemen von Fichte (1988) und Hegel (1996). Der aktuelle Siegeszug, den die Medien- und die Systemtheorie allenthalben in den Kultur- und Sozialwissenschaften erlebt haben, hat seine Dynamik aus den Auseinandersetzungen mit den Schwierigkeiten u. a. des Cartesianismus errungen (Leschke, 2003). Wider dieses Subjekt-Objekt-Problems wurden in der Postmoderne die gedankenreiche Dekonstruktion (Derrida, 1983) bemüht und mit dem diskursanalytischen Vorstoß (Foucault, 2005) zu Felde gezogen, einschließlich der poststrukturalistischen, differenzphilosophischen Kritik (Deleuze & Guattari, 2005)⁵⁷ an der rationalistischen Tradition der Philosophie.

⁵⁷ Deleuze (2005, S. 11-15), welcher im Rhizom einen nomadischen Entwurf einer antihierarchischen Weltbeschreibung erblickt.

Trotzdem scheint *sub specie divisionis in substantias seperatias* das die Gegensätze Trennende nicht überwindbar, die abgetrennten Bruchstücke unversöhnlich nebeneinander und jedes von diesen nur nach seiner ihm eigentümlichen Art stichhaltig zu sein. Die entzweiten Segmente können alleinig nach zwei wissenschaftstheoretisch inkompatiblen Verfahrensweisen - das eine allein unter der einen, das andere allein unter der anderen Perspektive - untersucht werden.

4.1 Die Fundamentalisierung der Körperlichkeit

Mit der Internierung der Innerlichkeit in das 'Verlies' der *res cogitans* ziehen gezwungenerweise die Festlegung der mathematisch-mechanischen Darstellung samt des quantitativen Messverfahrens als ausschließliche Methoden zur Erkenntnis der physischen Dingwelt herauf (Plessner, 1975, S. 39). Ein erster Schritt hin zur cartesianischen Fundamentalisierung des Alternativprinzips ist mit der „Identifikation von Körperlichkeit und Ausdehnung“ (Plessner, 1975, S. 39), d. h. der Engführung alles Körperlichen auf die *res extensa*, getan, da Korpora hernach nur noch in räumlich-extensiven Begriffen aufgefasst werden und demzufolge für alle bedeutungsbezogen-intensiven Bezeichnungen 'undurchdringlich' geworden sind. Die Ausdehnung (*extensio*) verrät uns die Abmessungen bezüglich des ausdehnungshaften Vorhandenseins des Körpers und seiner Teile, welche den Raum bloß ausfüllen, dementgegen die Innigkeit (*intensio*) uns über die nicht räumliche, nicht messbare, arteigene 'Anspannung' bzw. 'Verdichtung' unterrichtet, die an einem Körper und seinen Teilen durch das einheitskonstituierendes Verhalten eines Lebewesens evoziert wird und deren qualitative Gestalten unsere Wahrnehmung und Erkenntnis zu sinnhaften Charakterisierungen antreibt.

Der von Descartes zunächst ontologisch angesetzte Einschnitt in alles Sein, der dieses in die Sphären des Gedanklichen und des Körperlichen zersetzte, erhielt durch die Gleichsetzung von Körperlichkeit und Extension eine methodologische Bestimmung, als damit die für die Darstellung des Körpers gravierenden Folgen einer notwendigen „Äquivalenz von Ausdehnung und Messbarkeit“ (Plessner, 1975, S. 39) hinzutraten. Wenn Körper allein in den Erkenntnisformen der Ausdehnung gedacht und als ausgedehnte Gebilde untersucht werden können, somit die Ausdehnung auf eine Stufe mit der Messbarkeit gestellt wird, folgt hieraus die vollständige Quantifizierbarkeit des Körperlichen. Dadurch können körperliche Gegenstände der Anschauung vor der wissenschaftlichen Betrachtung einzig in Ihrer quantitativen Beschaffenheit bestehen und werden ausnahmslos in metrischen Maßen wiedergegeben oder durch dieselben entworfen. Der Dualismus von *res cogitans* und *res extensa* erledigt alsdann nicht nur im Vornhinein die Möglichkeit einer qualitativen Be-

schreibung des Naturhaften als Stofflich-Reelles, sondern bringt überdies die vorbehaltlose Fundamentalisierung der mathematischen Naturwissenschaften mit sich.

All das, was uns an der Natur intensiv-sinnlich in mannigfaltigen Qualitäten in Erscheinung tritt, darf hinsichtlich der restlosen Unterordnung des Körperlichen unter das Diktat der Ausdehnung - mithin der Messbarmachung – nicht dem körperlichen Sein als solchem zugeschlagen, sondern muss dem kognitiven Seinsbezirk der Ideen und Gedanken zugeschoben werden. An der Schwelle des Zugangs zum Körperlichen patrouilliert ein cartesianisches Wächterprinzip, das lediglich der naturwissenschaftlich mathematischen Methode uneingeschränkt Zutritt gewährt. Demgegenüber werden alle qualitativen Seinsmodi des Körperlichen mit wachsamem Auge aus dem Herrschaftsbereich der *res extensa* gewiesen und zwangsläufig deren einzig mögliches Gegenstück, der *res cogitans*, zugeschrieben. Grundsätzlich stehen infolge der Fundamentalisierung der Alternativen von Innen und Außen nur mehr zwei voneinander isolierte methodische Anschlussstellen offen, um die qualitativen Erscheinungsweisen von Körpern zu erfassen: Entweder können diese durch die naturwissenschaftlich geschliffenen Gläser in mechanischer Manier betrachtet und solcherweise komplett in Quantitäten aufgelöst werden oder sie werden für bloße Inhalte des Denkens und Wahrnehmens angesehen und besitzen also 'außerhalb' der Grenzen unseres Bewusstseins eine überaus ungewisse Bedeutung.

4.2 Die Fundamentalisierung der Innerlichkeit

Die Anlage der Innerlichkeit als die eines *cogitans*, eines Denkenden, stellt längst keine triviale Selbstverständlichkeit dar, welche, ohne sich über deren Prämissen zu versichern, ungeprüft und widerspruchlos hingenommen werden muss. Auch die Bedeutung von 'psychisch' kommt ebenso wenig unbesehen jener der *res cogitans* gleich, wie der Sinn von 'physisch' mit jenem der *res extensa* differiert. Dennoch stellen die Begriffe 'psychisch' und *res cogitans* auf die gleiche Sphäre der Innerlichkeit ab und werden in analoger Weise der internen Partei der dualen Anordnung von Innerlichkeit und Körperlichkeit zugeschlagen. Dieser ontologischen Indienstnahme der Innerlichkeit liegt vorgängig eine weitgehende Uminterpretation derselben in einen ausgesprochenen Bezirk des Geistes zugrunde, welcher von der *res cogitans*, dem Träger der *cogitationes*, d. h. der Gedanken und Ideen, in substantivierter Weise 'besetzt' wird. An die Stelle einer inwendigen Kehrseite des Äußeren trat mit Descartes das denkende Ding (*res cogitans*), durch welches eine wesentliche Note des *ens intus*, des inneren Seins: die Fähigkeit Gedanken zu vollziehen bzw. Bewusstsein zu haben, präjudiziert worden ist.

Wie im Zuge der Kultur- und Religionsgeschichte und im besonderen durch Descartes der einstens parteilose Begriff der Innerlichkeit ontologisch zur *res cogitans* und methodologisch zum 'Ich-Subjekt' modifiziert worden ist, ist in der vorliegenden Arbeit bereits konturhaft nachgezeichnet worden.⁵⁸ Descartes bindet seine reduktive Verfahrensweise, mit welcher er auf einen letzten, gesicherten Erkenntnisgrund zuhält, aufs Engste an die radikale Zweifelshandlung. Endlich, bedingt durch die konstante Einengung des Radius des restlich Infragestehenden und unter der fortführenden Streichung von sämtlich vormals Fürwahrgehaltenem, beschreibt das cartesianische Denken seine Bahn zum eigenen Ich als den Zielpunkt dieses radikalen Zweifels. Am Bestehen des Ichs, das, in Übereinstimmung mit Descartes (1644/2007, S. 15), das geistige Substrat für die gesamte Wissenschaft abgeben solle, könne nicht mehr gezweifelt werden, wenn das Zweifeln nicht seiner eigenen Substanz beraubt und somit selbst ad absurdum geführt werden solle. Als Grenzpunkt des Inneren, zu welchem zurückzudringen das Denken durch die äußerste Zuspitzung des Zweifels angespornt wurde, könne der Zweifelsakt als solcher nicht wiederum angezweifelt werden, da das Sein des Zweifels „gegen sein eigenes [skeptisches, Anm. d. Verf.] Gift immun“ (Plessner, 1975, S. 40) sei.

Bewusstsein von sich selbst zu haben - zur Erkenntnis zu gelangen, dass man unzweifelhaft jemand bestimmter ist: ein Ich - hat bei Descartes eine wesentliche methodologische Voraussetzung. Die Gegebenheit des Ichs ist auf die eigentümliche Verfahrensweise eingeschränkt, dass sich jeder einzelne nur unter der Prämisse als Ich evident werden kann, wenn dieser sich zu sich selbst denkend in Bezug setzt, d. h. sich in *Selbststellung* auf sich bezieht (Plessner, 1975, S. 40).⁵⁹ Diese einzig und allein jedem selbst vorbehaltene Blickwendung auf den eigenen Denkakt (*cogitatio*), auf die die cartesianische Skepsis unvermeidbar zuläuft, sollte es erlauben, in Bezug auf die intendierte Gründung der Wissenschaften aus einer absolut gesicherten Wissensbasis, von der Zugehörigkeit des eigenen Ichs (*cogitans*) zum Sein des denkenden Dinges (*res cogitans*) auszugehen.

Doch nötigt der ichhafte Blickpunkt auf sich selbst nicht dazu, von der einspurigen Zuordnung des Ichs zur Substanz abzusehen? Lässt sich das Ichsein *ohne weiteres* gedanklich in die Grundvorstellung einer *res cogitans* integrieren bzw. ist jenes mit dieser ohne die Transformation ihrer Natur vereinbar? Hat das Ich die Substanz nicht vielmehr 'infiltriert', ihres ontologischen Substanzcharakters beraubt und in ein erkenntnistheoretisches Subjekt umgeformt?

⁵⁸ Vgl. das zweite Kapitel *Die Fundamentalisierung des Dualismus von Innen und Außen*.

⁵⁹ Nachdem nur jeder für sich in der je eigenen Selbststellung seines Ich innwerden kann, müssen alle fremden Iche vor dem cartesianischen Zweifel zwangsläufig zurückweichen. Sonach kann deren Existenz nicht als gegeben angenommen werden (Plessner, 1975, S. 40).

Die Beantwortung dieser Fragestellungen nimmt sich wie folgt aus: Aufgrund der exklusiven Stellung, die einzig ich zu mir selbst einnehme, kann das Cogito nicht mehr weiterhin der Dimension der Innerlichkeit zugeordnet werden. Der vormals ontologisch geordnete Bauplan der *res cogitans* ist mittels der radikalen Zweifelsbetrachtung 'methodologisiert' und anhand des nur in Selbststellung gegebenen Ichs in einen epistemologischen Strukturzustand gebracht worden. Das erste Relatum der weiland ontologischen Relation von 'denkendem Ding' und 'Innerlichkeit' wird in der reformierten, methodologischen Ordnung durch das Relatum 'Ich' ersetzt, so dass die neue Relation die Glieder 'Ich' und 'Innerlichkeit' enthält. Vermöge der Substituierung der *res cogitans* durch das Ich kehrt sich auch das logische Verhältnis von Subjekt und Prädikat hinsichtlich der Bedingtheitbeziehung von Innerlichkeit und Ich um: Die Ichheit ist nicht weiterhin lediglich eine Eigenschaft der Innerlichkeit. Demgegenüber ist das in Selbststellung gegebene Ich, welches gleichsam in den Seinsbezirk der Innerlichkeit diffundiert ist, zum Subjekt und die Innerlichkeit zu dessen Prädikat geworden, womit die zweite zu einer Eigenschaft des Ichseins reduziert worden ist (Plessner, 1975, S. 40). Gleichwie bei der Mathematisierung der *res extensa* ist es durch Descartes auch im Fall der *res cogitans* zu einer methodologischen 'Mutation' von anfänglich ontologischen Erwägungen gekommen.

Im Hinblick auf die Vereinnahmung der Innerlichkeit durch das Ich erweist sich die davon ausgehende *Subjektivierung* der gesamten intensiven Qualitäten der Naturanschauung als eine für die Wissenschaftsgeschichte schwerwiegende Konsequenz. Nicht die zu der Extensität in einem Komplementärverhältnis stehende Intensität fungiert als deren Gegenstück, sondern die konträr zur Ausdehnung stehende, kognitiv belegte, ichhafte, bewusstseinsimmanente 'Kammer' der Innerlichkeit wird zur Gegensphäre der *res extensa* erhoben. Eine solcherlei positive, assertorische Bestimmung der Innerlichkeit als einen alleine in den Bereich des Ichs zugehörenden Umkreis, die „Einen-gung des Cogitansseins auf den Umfang des eigenen Ichs“ (Plessner, 1975, S. 40), prädisponiert die Gliederung eines kompletten Weltbilds.

4.3 Die Maske als scheinhafte Oberfläche - Die Erscheinung als bloßer Schein

Angesichts der cartesianischen Differenzstruktur von innerem Ich-Subjekt und äußerem Objekt sowie der daraus bedingten und soeben erhellten Subsistenzstruktur des Ichs, entspinnen sich drei folgenschwere Minderungen, die von den Cartesianern dem Subjekt angelastet werden: In der Gedankenarbeit von früh bis spät auf sich selbst als Inhalt gerichtet, ist, erstens, das Ich sich nur denkend oder introspektiv im Selbstbezug gegenwärtig. Zum Zweiten kann das Ich über die Exis-

tenz fremder Iche zu keinem sicheren Urteil kommen, da über deren Bestehen grundsätzlich weder durch die Wahrnehmung der qualitativen Eigenschaften von Körpern noch durch das Fremdzeugnis der objektiv-messenden Untersuchungsverfahren der Naturwissenschaft Klarheit gewonnen werden kann. Drittens gewahrt sich das Ich konstant dem Risiko ausgesetzt, in Bezug auf die erfahrungsbedingte Beurteilung der erscheinungshaften Außenwelt Täuschungen zu unterliegen.

Hinsichtlich der dritten in Rede gebrachten subjektseitigen 'Störung', die bei der Perzeption des Äußeren eintrete, kann die Sache mit Descartes (1641/1996) in dieser Weise beleuchtet werden, dass alle mittels der Sinnesmodi bezeugten Gegenstände der Möglichkeit nach unter den Verdacht des bloß Irreleitenden fallen und aus diesem Grund ihr wirkliches Sein in Zweifel gezogen werden müsse. In der Folge wird der Wahrheitswert von Propositionen, welche sich auf die *zweiten Eigenschaften*⁶⁰, d. h. die durch die Wahrnehmung 'beigemengten' Qualia⁶¹ wie Farben, Töne, Gefühle usw., beziehen (Locke, 1690/1962, II, 8, 10), in der Gegenüberstellung zum Geltungswert von Propositionen, welche die *ersten Eigenschaften*⁶², d. h. die Eigenschaften fester Körper wie Dichtheit, Ausdehnung, Zahl usw., berühren (Locke, 1690/1962, II, 8, 9), an den Pranger des bloß Scheinhaf-ten und Unwahren gestellt. Die Frage nach der *realitas objectiva*⁶³ wird einer anderen Erkenntnisquelle denn der Wahrnehmung obliegend überantwortet. In diesem Fall ist nicht allein der sprichwörtliche Sand in die Augen gestreut, darob die Sinnesmodalitäten nur eine vage Repräsentanz von der Wirklichkeit der Dinge vermitteln; vielmehr ist die sinnliche Veranschaulichung der Körperwelt,

⁶⁰ Locke (1690/1962, II, 8, 10): „... giebt es Eigenschaften, welche in Wahrheit in den Gegenständen selbst nichts sind, als Kräfte, welche verschiedene Empfindungen in uns durch ihre ursprünglichen Eigenschaften hervorbringen. Wenn sie z.B. durch die Masse, Gestalt, das Gewebe und die Bewegung ihrer unsichtbaren Theilchen Farben, Töne, Geschmücke u.s.w. hervorbringen, so nenne ich diese *zweite Eigenschaften*.“

⁶¹ Einen kritischen Einblick in die Grundprobleme, die in der Qualiadebatte binnen der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts verhandelt worden sind, gibt der Aufsatz *What is it like to be a bat?* von Thomas Nagel (1994). Nagel bringt plausible Einwände gegen Reduktionismen, insbesondere gegen die Spielart des reduktiven Materialismus vor, der versucht, mentale Phänomene ausschließlich durch physikalische Herleitungen zu erklären. Bewusste mentale Zustände habe ein Organismus nur dann, wenn es „irgendwie ist, dieser Organismus zu *sein*“ (1994, S. 262). Nagel betont, dass jeder mentale Zustand mit einer qualitativ durchlaufenen Erfahrung einhergehe, die Leib und Seele eines jeden Lebewesens ganz und gar erfülle, so dass man hierbei vom „subjektiven Charakter“ der Erfahrung ausgehen könne. Die „phänomenologischen Eigenschaften der Erfahrung“ (Nagel, 1994, S. 262), welche Locke 'zweite Eigenschaften' heißt, entgingen grundsätzlich einer reduktionistischen Analyse des Mentalen.

⁶² Locke (1690/1962, II, 8, 9): „Wenn man die Eigenschaften in den Körpern so betrachtet, so ergeben sich zunächst solche, welche von dem körperlichen Gegenstände ganz untrennbar sind, gleichviel in welchem zustande er sich befindet; er behält sie trotz aller Veränderungen, die er erleidet [...]; [...] dass sie von keinem Stofftheilchen abgetrennt werden können, selbst wenn diese so klein sind, dass sie von unsern Sinnen nicht mehr wahrgenommen werden können. [...]. Diese Eigenschaften der Körper nenne ich die *ursprünglichen* oder *ersten*, und man bemerkt, dass sie einfache Vorstellungen in uns, wie Dichtheit, Ausdehnung, Gestalt, Bewegung oder Ruhe und Zahl, hervorbringen.“

⁶³ Descartes gibt die *realitas objectiva* für die Ideen von Eigenschaften von Gegenständen der Wahrnehmung auf, zuerkennt Wirklichkeit aber im höchsten Maße der Idee von Gott (1641/1996, III, 13): „Ohne Zweifel sind diejenigen [scil. Ideen], welche mir Substanzen darstellen, in gewisser Beziehung etwas Größeres; sie enthalten sozusagen mehr objektive [=vorgestellte] Realität in sich als jene, welche nur Zustandsweisen, d. h. Akzidenzien darstellen; und wenn ich mir einen höchsten Gott geistig vorstelle [...] so hat wiederum diese Vorstellung mehr objektive Realität in sich als die Vorstellung endlicher Substanzen.“ Die Vorstellung von Gott enthalte mehr objektive Realität als irgendeine andere (Descartes, 1641/1996, III, 25).

analog der Rückstrahlungen tausender *Spiegel*⁶⁴, verdreht und verschleiert, deshalb die Erkenntnis der Wahrheit hierüber solchergestalt ist, als ob der Lichtstrahl von einer trüben Linse abgelenkt und dadurch die Verblendung des Geistes zur Potenz intensiviert würde.

Weswegen sieht Descartes die Sinnesvermögen im Prozess der Wahrheitsfindung über die Körperwelt als abträglich an? Die qualitative Beschaffenheit von Gegenständen im Allgemeinen nebst von jenen Körpern, die wir in der Biosphäre vorfinden, wird uns im Sehen, Hören, Tasten usw. zuteil. Diese Sinnesmodalitäten sind indes auf das Engste mit den Gefühlen, psychischen Dispositionen und leiblichen Empfindungen verschwistert, sind gleichermaßen von unseren Geistesgaben bewegt und beeinträchtigen in ihrer Art, über den Löffel balbierend, unsere Einschätzung der Welt. Just jene Verquickung der Sinne mit dem inneren Reich des Ich-Subjekts wird von Descartes beargwöhnt. Zudem werden von ihm nicht allein die Sinneskräfte im Konnex mit den inneren Strukturen stehend vermeint. Vielmehr umspannt das metaphysische Panorama, welches sich dem Betrachter mit einem Blick durch das cartesianische Okular auf die Schichtungen des *ego cogito*

⁶⁴ Der Spiegel im Sinne eines Vexierspiegels, welcher ein bloßes Zerrbild des wahrhaften Seins wiedergibt oder dasselbe gar bis zur restlosen Abstrusität entstellt, wird im Neuen Testament wiederholt von Paulus als Allegorie der unvollständigen, Rätsel aufgebenden Erkenntnis sowohl von Gott als auch der Welt bemüht (1 Kor 13, 9-12, Revidierte Elberfelder Bibel): „Denn wir erkennen stückweise, und wir weissagen stückweise; wenn aber das Vollkommene kommt, wird das, was stückweise ist, weggetan werden. [...]. Denn wir sehen jetzt mittels eines Spiegels undeutlich, dann aber von Angesicht zu Angesicht. Jetzt erkenne ich stückweise, dann aber werde ich erkennen, wie auch ich erkannt worden bin.“

Der Spiegel, der gemäß den christlichen Moralvorstellungen zu einem Bedeutungsträger der sündhaften Verzerrung, Täuschung und Unwahrheit erhoben wurde, ist eo ipso ein Hauptattribut der Narrheit sowie des Narren selbst geworden (Mezger, 1991, S. 191-195; Brant, 1494/2005, S. 303-305; Bote, 1510/2005). Sodann ist der Spiegel dieser christlichen Lesart entsprechend ein in den bildenden und darstellenden Künsten etliche Male reproduziertes Symbol der Vanitas, ein Sinnbild der Nichtigkeit des Weltlichen überhaupt, das mit der Warnung vor der Hybris, Eitelkeit und Selbstverkenning des Menschen, der Erinnerung an dessen Sterblichkeit und der Mahnung zur Demut verbunden ist (Hartlaub, 1951, 149-151). Die Verkörperung der Vanitas wurde gewöhnlich mit der Figur der schönen, in der spannungsreichen Ambivalenz von mädchenhaft-keusch, frivol und selbstverliebt sich dem Betrachter präsentierenden Frau kombiniert. Ein charakteristisches Bildsujet solcher Vanitasdarstellungen exponiert ein holdes Fräulein vor dem Spiegel, das sich gerade an seiner Toilette befließigt. Dieserart narzisstische Selbstliebe wurde zum Ausbund des nährisch-gottesverleugnenden, eitlen Daseins, das Behagen darin findet, in den vergänglichen Beglückungen des Augenblicks verlorenzugehen (Harlaub, 1951, S. 158-160). Wie die sinnensfreudige und in ihrem eigenen Spiegelbild verführerisch sich räkelnde Schöne die Lust (*voluptas*) verkörpert, so verfängt sich der Narr als Personifikation der Torheit (*stultitia*) in der Betrachtung seines Abbilds, das in seinem Handspiegel, den er stets bei sich trägt, funkelt (Mezger, 1991, S. 191). Ebenso wie die anmutige Maid gefällt sich der Narr in seiner Narretei und Gottesverneinung. Es ist in Ansehung beider Typen der Spiegel das Narcissus-Motiv der koketten Selbstverliebtheit und der daraus folgenden Täuschungen und Trugbilder (Mezger, 1991, S. 192). Dieses Thema der verliebten Selbstbespiegelung verarbeitend dichtete Sebastian Brant am Ende des 15. Jahrhunderts im 60. Kapitel seines *Narrenschiffs* Verse, die den Spiegel und die narzisstische Selbstbeobachtung als Erkennungszeichen der Narrheit ausweisen (1494/2005, S. 304, zuerst Mittelniederdeutsch, dann in Klammern Hochdeutsch):

Pygmalion gefiel syn eygen byld
Des wart er jnn narrheit gnatz wild
Hett sich Narcissus gspyeget nit
Er hett gelebt noch lange zyt.
(Pygmalion gefiel sein eigen Bild,
Er ward in Narrheit drob ganz wild;
Und blieb Narziss vom Wasser weit,
Er hätt' gelebt noch lange Zeit.)

und den Strom der mannigfaltigen *cogitationes* eröffnet, die gesamten spezifisch menschlichen Fähigkeiten. Diese werden unter solchem Aspekt besehen wie Angelegenheiten des Inneren – von hier aus ist Kants transzendente 'Innenpolitik'⁶⁵ des Subjekts in Reichweite - bewertet: Das Denken als *inneres* Organ der Vernunft ... der Ethos gemäß der *inneren* Stimme des Gewissens und die *innere* Haltung ... der Mensch, geborgen in der *inneren* Ruhe der eigenen Geistigkeit ... das *Ingenium* des Menschen angemessen seinen *inneren* Fähigkeiten ... das Seelische und Mentale analog *innerer* Vorstellungen ... die Gefühle äquivalent mit den Bewegungen des *Inneren* ... der Ausdruck durchblickt als Veräußerlichung einer *inneren* Erregung ... die Wahrheit geziemend den *eingeborenen* Ideen, die nicht aus den Sinnen entstammen und die Wirklichkeit des Geistes, diese denkende Substanz, gleichwertig der *innere* Form.

Der Befund, dass Descartes die Sinne in fester Assoziation mit dem Subjekt und dasselbe in sich gekrümmt, nur in und durch sich selbst sein Auslangen in der Suche nach sicherer Erkenntnis findend von dem äußeren Sein übergangslos geschieden setzt, vertieft die oben aufgeworfene Fragen nach der Widersprüchlichkeit von Sinnlichkeit und 'Wahrheit' in zwei Richtungen: Einerseits vernebelten die äußeren wie auch inneren Sinne die Wahrnehmung der Körperwelt – selbst die vom eigenen Körper -, spiegelten dem Verstand trügerische Bilder vor und reduzierten die Sinneseindrücke zu einer Art Traum oder Einbildung. Andererseits seien das Ich und die Bewusstseinsgegenstände seiner Noosphäre nur noch für das „Selbstzeugnis der inneren [...] Erfahrung“ (Plessner, 1975, S. 41) - mithin der Selbstreflexion, der Introspektion oder der 'Psycho-Analyse' – zugänglich, nicht aber dem sinnlichen Erfassen. Die Sinnesmodi als Weisen der Vermittlung von Subjekt und Objekt sind hierdurch in ihrer Geltungskraft diskreditiert. Allein im Hinblick auf den Bereich der eigenen Innerlichkeit hat das Ich, ob der Objekte und Hergänge, welche es sich ideell 'vor-stellt', noch das Amt des Richters inne, welcher über die Sachverhalte nach Maßgabe dessen, was für gewiss oder für ungewiss gelten kann, sein Urteil fällt, um hernach 'zuverlässige' Schiedssprüche fällen zu können. Das Selbstzeugnis ist zur ausgezeichneten Zutrittsweise des autoreferentiellen Denkens geworden, durch welche sich das Ich sicheres Wissen über das eigene Bewusstseinsleben aneignen kann. Auf dem Subjekt lastet allerdings das Stigma des *nur* Subjektiven in Verbund mit einer äquivalenten Abwertung der Sinnlichkeit als des *nur* sekundär Qualitativen, Illusionären sowie der Unmöglichkeit, über anderer Iche ex sensu zu wahren Aussagen gelangen zu können.

Die epistemische Isolation des Ichs von anderen Ichen, welche sich infolge der Grundgedanken des cartesianischen Dualismus notwendig abzeichnet, entzieht den mentalen Status, den eine Person innehat, grundsätzlich der Möglichkeit der Wahrnehmbar- und Erkennbarkeit durch andere

⁶⁵ Vgl. Kapitel 8.1 *Die Grenze des Dinges der Wahrnehmung (die Grenze des Anorganischen bzw. die Gestaltgrenze)*.

Personen. Folgerichtig ist es dem Ermessen eines unbeirrbar Cartesianers nach angezeigt, dass kein menschliches Ausdrucksphänomen, ob es nun dem eigenen oder einem fremden Körper, der Eigen- oder Fremdperson zugehören mag, als in einem Bedeutungs- bzw. Verweisungszusammenhang mit einer gegebenen Innerlichkeit stehend angenommen werden kann. Die Präsupposition, wonach ein körperlich sichtbarer Ausdruck immer auch Ausdruck eines unsichtbar Seelischen ist, stellt unter Bedachtnahme der Grundsätze des Cartesianismus für diesen eine illegitime Prämisse von aporetischer Natur dar. Gemessen am Prüfstein einer zweiwertigen Subjekt-Objekt-Logik hat die 'Aporie' aus der Sicht der dualistischen Ratio ihren Grund in der von dieser als widersinnig verworfenen Annahme, gemäß welcher in Bezug auf den Ausdruck, sowohl in dessen sinnlicher Anschauung als auch in seiner theoretischen Begründung, von einer „Verschränkung“ (Plessner, 1975, S. 154; 2003g, S. 240) von Innen und Außen ausgegangen wird. Dank dieses speziellen Verkreuzungsverhältnisses, welches Plessner „Verschränkung“ bzw. „Hiatusgesetzlichkeit“ (1975, S. 151), Merleau-Ponty „Verflechtung“ bzw. „Chiasmus“ (1994, S. 172) heißt, fügen sich das geistig-seelische und das körperliche Sein, ohne ihrer polaren Gegensätzlichkeit durch eine dedifferenzierende 'Pürierung' verlustig zu gehen, zu einer den Ausdruck konstituierenden Einheit ineinander (Plessner, 1975, S. 151-154; Merleau-Ponty, 1994, S. 172-203; Goethe, 1810/1997, § 149, 175). Nun ist gerade der cartesianischen Betrachtungsweise zufolge die genannte Verschränkung eine denkerische Unmöglichkeit.

Aus dieser fundamentalen cartesianischen Negation der Verschränkung von Innen und Außen leitet sich das in der vorliegenden Arbeit für die Sichtweise der *Maske* als verhängnisvoll erachtete philosophische Theorem ab, dass, *weil* ich 'hinter' den Qualia einer Person nicht ein anderes, mir fremdes, sich in Selbststellung auf sich selbst beziehendes Ich-Individuum voraussetzen dürfe und mich alleine auf die unsicheren, 'bloß' subjektiv-wahrnehmungsbezogenen Erscheinungen stützen könne, die mir meine vermeintlich 'täuschenden' Sinne weiszumachen bezweckten, ich kein Ausdrucksphänomen eines menschlichen Individuums solcherweise ernstlich als gegeben annehmen könne, *wie* es mir in meiner Empfinden begegnet.

So ist denn auch für den entschlossenen Cartesianer die Oberfläche des wahrgenommen, lebendig-ausdruckshaften Körpers eines Menschen nur eine *leblose*, weil von keinem 'dahinter' existierenden und sich verbergenden Träger-Ich zur Schau getragene Maske. Die menschliche Physiognomie ist zur bloßen, *faltenlosen* Oberfläche verkümmert - faltenlos dem Sinn nach, als in cartesianischer Hinsicht die physische Erscheinung eines Lebewesens nichts anderes als eine glatte, öde 'Oberflächlichkeit' ist. Als solche macht sie das Gegenmuster zu jenem symbolischen Gehalt der *Maske* und der *Falte* aus, welcher in dieser bestehenden Arbeit entwickelt und gegen die Auffas-

sung der reinen Hülsen- und Fassadenhaftigkeit der menschlichen Maskierung und Verkleidung ins Treffen geführt wird. Auf besonderes Interesse stoßen die Maske sowie die Falte als anschauliche Modelle der oben genannte Verschränkung von Innen und Außen, deren strukturelle Konvergenz mit Plessners Begriffen der Exzentrizität und der Personalität ausgewiesen wird. Hieraus soll schließlich die Exzentrizität als Strukturform der prinzipiellen Maskenhaftigkeit des Menschen begründet werden. Auf den Begriff der Person in Anwendung gebracht, versinnbildlicht das Innen als das Hinter-der-Maske-Sein oder als nach innen gewendete Vertiefung der Falte die ichhaft-individuelle Innerlichkeit des Menschen, das Außen als das Maske-Sein oder als sich nach außen aufbauende Erhebung das äußere Erscheinungsbild des Menschen.

Da es aus der Sicht der *philosophia Cartesiana* kein Hinter-der-Maske-Sein, keine Vertiefung, kein Innenleben als gegeben angenommen werden darf, muss sie das menschliche Aussehen als platte Fassade, das Äußere als völlig gehalt- und geistlose Nebensache, die Gestalt als triviale Formalität, die Erscheinung als leeren, weil wesenlosen Schein, das Bildnis als ein flüchtiges Erzeugnis unserer Phantasie sowie alles Asthetische als rein äußerlich und sekundär herabsetzen. Nicht ein Ich, nicht ein verborgenes Individuum, nicht irgendein Abwesendes, schlechtweg keine thetische Setzung eines Subjekts bzw. einer *res cogitans* ist ins Recht gesetzt, als ein bedingendes Moment der Ausdrucks- bzw. Maskenstruktur impliziert zu werden. Gegenständliche Bezugsverhältnisse lassen - ohne Ansehung dessen, welchen Typus von Eigenschaft⁶⁶ dies anbelangt - keine Rückschlüsse auf eine kernhafte Ich-Substanz zu, wo die Geistigkeit in *sensu Descartes* in radikaler Verschiedenheit vom ausgedehnten Körper gedacht wird und einzig im 'Geheimfach' der selbstbezogenen Innerlichkeit Wahrheit über mich selbst verborgen dämmert. Über diesen Schlund, der die inkongruenten, metaphysischen Substrate voneinander abschließt, führt kein spekulativ gangbarer Übergang hinweg. Unter keinen Umständen kann daher dem Cartesianismus gemäß das in der Wahrnehmung Aufscheinende als Erfahrungsgrund der Erkenntnis bzw. als Index eines fremden Ichs herangezogen werden, wodurch demselben gleichermaßen jegliche sinnliche Charakteristik ab erkannt und der volle, gewohnheitsmäßige Sinn seiner unaufhörlich hervorgebrachten Kundgaben und Entäußerungen bestritten wird: Seien es Mimik, Gebärde, Geste, Körperhaltung, Bewegungsform, Physiognomie, Gestalt, sei es der Klang der gesprochenen und gesungenen Sprache, seien es die Handschrift oder der Stil eines Literaten oder die Manier eines Malers, seien es die spezifisch menschlichen Expressionen der 'zweiten Haut' wie sie wir sie als Kleidung, Accessoires, Schmuck oder der Schminke über unserer organischen ersten Haut tragen, seien es theatrale und soziale

⁶⁶ Weder die objektiven Eigenschaften, die an physikalischen Objekten und Vorgängen messbare gemacht werden, noch die so bezeichneten subjektiven Qualitäten, die an der Oberfläche des Erscheinenden flirren und die eigentlich sinnliche Erscheinungsweise von Dingen konstituieren, verkörpern Chiffren des inwendigen Bewusstseins'behälters', in dem das Ich wacht.

Spielformen wie die Personage, Person, Maskierung, Rolle, der Status oder das Image, seien es die in der karnevalesk-närrischen Verkehrung der sozialen Ordnung im Fasching, bei festlichen Bräuche oder kultische Riten getragenen Larven, Verkleidungen und Kostümierungen, sei es die alltägliche Verstellung und Verschleierung unserer Intimitäten und Verletzlichkeiten durch die Habitualisierung, die Assimilation an die gesellschaftlichen und kulturelle Gepflogenheiten oder die Adaptation an verschiedenartige Umstände, seien es Insignien, Titel, Orden oder sonstige Kennzeichen öffentlicher Amtsträger, seien es deren Amtsgewänder wie Tracht, Uniform, Habit, seien es soziale Formen traditioneller, feierlicher Handlung wie das weltliche Zeremoniell, das religiöse oder mythologische Ritual, das diplomatische Protokoll oder zwischenmenschliche Umgangsformen, die durch die Etikette oder im Knigge geregelt sind, seien es Porträts, Bildnisse, Konterfeis, Gemälde, seien es Plastik und Skulptur, seien es Architektur und Ornamentik, Verzierung und Musterung oder wie immer geartete ästhetische Arrangements. All diese Embleme bedeuten einem Cartesianer keine sicheren Anzeichen für die Existenz eines Ich-Subjekts, keinen Verweis auf ein selbstbewusstes Individuum, das der Träger dieser für den Menschen charakteristischen Phänomene bzw. der Erzeuger dieser Artefakte wäre. Den Bezug vom Äußeren zum Inneren sowie vom Inneren zum Äußeren in die Region des Undurchführbaren gerückt, liegt eine Versöhnung dieser Entzweiung nicht im Vorzeichen der Lehre Descartes'.

5 Radikalistische und nihilistische Folgen des cartesianischen Dualismus

Krüger (1999, S. 20-23) hat den Zusammenhang von Dualismus und modernem Nihilismus in Anschluss an Plessnersche Überlegungen dargelegt. Seinen Ausführungen folgend, ist die vorherrschende Selbstauffassung des durch kapitalistische Kommerzialisierung und industrielle Revolutionen modernisierten Westens dem Dualismus geschuldet, der, durch eine ausschließende Entweder-Oder-Alternative gefesselt, behauptet, alles sei entweder Körper *oder* Geist. Dagegen verlange der Alltag des menschlichen Lebens realiter andauernd einen Ausgleich zwischen privaten Interessen und öffentlichen Standards, wenn Menschen individuell an Grenzlagen ihrer persönlichen Lebensführung, die gesellschaftlich aufgefangen werden müssen, stoßen. Einzig sei dieser Ausgleich der Diskrepanzen zunehmend gefährdet, weil das dominierende Selbstverständnis des sich in atemloser Fortschrittsgläubigkeit ergehenden Westens Individualisierung bloß geistig zu fassen vermöge und folglich diese nicht mehr aus der körperlich-sinnlichen Verbindung von Körper und Umwelt verständlich machen könne. Diese Relation scheint alleine auf darwinistische Weise vom Naturalismus besetzt worden zu sein.

Sodann stellt Krüger (1999, S. 21) die These, auf welche die Diplomarbeit in der Folge Rekurs nehmen wird, auf, dass der Dualismus nicht einfachhin gescheitert sei, indem sein scharfsinniges Leuchten an den Feuern einer neu aufbrandenden Alternativlehre erloschen oder er von einer nachfolgenden Doktrin schlechterdings absorbiert worden wäre. Krügers Auffassung entsprechend, ist der Dualismus nicht wie eines jener zahlreichen, dekorativen Denkmäler, die von der philosophischen Geschichtsschreibung an einen ihnen gebührenden Platz abgestellt worden sind, d. h., die längstens durch ein anderes Paradigma abgelöst sowie in die achtunggebietende Galerie der großen geistesgeschichtlichen Führungsfiguren verbracht worden sind, um dort in schöngestigen, professoralen Würdigungen mit geduldiger Milde, die vornehmlich dem Verblassten, vormals Kontroversiellen, nunmehr durch die Auswaschung der Geschichte leicht Bekömmlichen zuteil wird, in Betracht genommen werden. Dahingegen *scheitert der Dualismus*, so Krüger (1999, S. 21), auf gänzlich andere Weise wie folgt: Dieser strauchle *aufgrund der Erfolge*, die er zeitig bzw. gezeitigt habe. Das Scheitern des Dualismus erfolge in einem proportionalem Verhältnis zum Erblühen des Materialismus: Je mehr Teilbereiche der ersten Natur von der empirischen Wissenschaften unter den weltanschaulichen und wissenschaftlichen Grundlagen, die der Dualismus bereithält, vereinnahmt würden,

desto umfassender sei die technologische Disponibilität dieser Natur. Durch die Anwendung empirisch bewährter Verfahren zur Herstellung bestimmter Produkte hat die technische Verfügbarmachung vor der zweiten soziokulturellen Natur ebenso wenig Halt gemacht und ist für die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts, in welcher die Idee des freien Marktes einen rasenden Aufschwung nahm, prägend geworden. Spätestens seit dem Untergang des sowjetischen Realsozialismus, unter dessen der Kapitalismus und die Demokratie als die einzigen Regierungs- und Wirtschaftssysteme überdauert hatten, mutmaßten westliche Auguren (Fukuyama, 1992) bereits über das *Ende der Geschichte*, als ob auch die zweite Natur endlich durch Märkte beherrschbar geworden wäre und der bisherigen Geschichtlichkeit entrissen werden hätte können. Der Dualismus verebbe, so Krüger (1999, S. 21), zuletzt mit dem völligen Erfolg seines naturalistisch-monistischen Derivats, das mit der Ratio der Machbarkeit den praktischen Anwendungsbereich der Naturwissenschaften immens erweitert hat und sich durch den beschleunigten technologischen Fortschritt bemerkbar macht:

Zurück bleibt [...] einerseits ein Geist, der sich in Luft auflöst, [...], 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.

Der *Nihilismus* sei deswegen die erste und drastischste Folge des technisch erfolgreichen Dualismus (Krüger, 1999, S. 21): „Es entsteht allenthalben der Eindruck, daß in gesellschaftlicher Instanz nichts mehr gilt, [...] oder als öffentlich richtig auch nur qualifiziert werden müßte.“ Krüger (1999, S. 22) veranschaulicht die janusköpfige Gestalt dieses verhängnisvollen Gespanns: „Der *Dualismus und der Nihilismus bilden das labile Paar, zwischen denen hin- und hergeeilt wird, die Hegemonie über kulturelle Selbstverständnisse auszuüben*“ und schlussfolgert, dass gegenwärtig nicht allein eine Dualismuskritik, sondern gleichermaßen eine gleichzeitige Nihilismuskritik vonnöten sei.

5.1 Das Bedingungsverhältnis zwischen Dualismus und Nihilismus

In Hinblick auf die einleitend⁶⁷ dargelegte Nietzschesche Charakterisierung des Nihilismus ist jetzt aufzuklären, wie sich das Bedingungsverhältnis zwischen Dualismus und Nihilismus, mit hin das Hervorgehen des Nihilismus aus dem Dualismus, genauer bestimmen lässt. Der Nihilismus ist keine erst nachträglich im Zickzack der Geschichte erfolgte 'Aufpfropfung' einer Denk- und Lebensart, die den dualistischen 'Sämling' überwuchert und schlussendlich verdorben hat. Ebenso we-

⁶⁷ Vgl. hierzu das Kapitel 1.1.4 *Von der Boderline-Struktur zum Nihilismus*.

nig ist er ein parasitärer Fremdkörper, der sich in den dualistischen Spalt zwischen Geist und Materie, die Wunde, die bereits Platon in das Sein gehauen hatte und die von Descartes wie von keinem anderen neuzeitlichen Denker ausgeweitet und vertieft worden war, eingeschlichen und dort unbeachtet Jahrhunderte überdauerte hat, bis er, durch ein ihm gedeihliches soziopolitisches Milieu befördert, schließlich zur Überraschung vieler hervorgetreten ist.

Die problemgeschichtliche These, an der die vorliegende kritische Betrachtung des Nihilismus ansetzt, betont, dass das Substrat des Nihilismus, dieser prinzipiellen Verneinung von getragenen Wertvorstellungen, transzendenten und immanenten Zielen und Glaubensinhalten, dieser Leugnung von bleibender Erkenntnis und allgemeiner, eherner Wahrheit, dieser Nihilierung von überlieferten Ordnungen und Einrichtungen, bereits von allem Anfang an in der Aussaat der Fundamentalspaltung zwischen Geist und Körper enthalten gewesen und aus dieser aufgekeimt ist. Der dualistische Schnitt in das „Fleisch“⁶⁸ (Merleau-Ponty, 1994, S. 181-182) des Seins war, um bei dem anatomisch-physiologischen Bild zu verweilen, seit Anbeginn 'pathogen', so dass der Nihilismus aufgefasst werden kann als die Spätform des voll ausgebildeten und erblühten oder, wenn man so möchte, hoch entzündeten und schwärenden Dualismus. Diese klaffende Wunde, die nicht vernarben und zusammenwachsen konnte, ist im Zuge der Moderne auseinandergetrieben und vertieft worden, bis das ontologische Fleisch, das ursprünglich weder dem Ich noch dem Geist, weder der Materie noch irgendeiner Substanz zugeordnet wurde, schließlich in ebendiese einzelnen Spaltteile zerfiel. Demgemäß ist der Nihilismus in seiner Anlage, die ihn als Dualismus offenbart, schon seit langem unterwegs - der dualistische Hiatus ist von Descartes hin zu Nietzsche bis in unsere Tage in gewandelter Fassung fortgelaufen: Er hat sich vom Anbruch der Moderne, als er im Gepräge der cartesischen Ontologie radikalisiert zu Tage trat, hin zu deren Ende, an dem Nietzsche die Blüte, Krisis und die Überwindung des Nihilismus verkündete, bis in unsere nachmoderne Zeit geschlängelt. Der Nihilismus ist der Sprössling des Dualismus, sein spektakulärster Triumph und infernalisches Scheitern in einem. Triumph des Dualismus ist der Nihilismus, insofern im ersten die Zentralbedingung des zweiten vorliegt. Der Dualismus scheitert im Nihilismus, als der Nihilismus unvermeidlich seine ei-

⁶⁸ Merleau-Ponty (1994) grenzt Leib und Welt in Gegnerschaft zur cartesianischen Ontologie nicht hiatisch voneinander ab, sondern fasst beide ineinander verflochten als einheitliches, „universelles Fleisch [chair]“ (S. 181) auf: „Wir müssen die alten Vorurteile zurückweisen, die den Leib in die Welt und den Sehenden in den Leib oder umgekehrt die Welt und den Leib in den Sehenden packen wie in eine Schachtel. [...] Die gesehene Welt ist nicht 'in' meinem Leib, und mein Leib ist letztlich nicht 'in' der sichtbaren Welt: *als Fleisch, das es mit Fleisch zu tun hat* [Herv. d. Verf.], umgibt ihn weder die Welt, noch ist sie von ihm umgeben. [...] Es gibt ein wechselseitiges *Eingelassensein* und *Verflochtensein* [Herv. d. Verf.] des einen ins andere.“ (S. 182)

Den ontologischen Begriff des Fleisches bestimmt Merleau-Ponty in Divergenz zum cartesianischen Dualismus: „Man darf sich das Fleisch nicht von den Substanzen Körper und Geist aus denken, denn dann wäre es eine Einheit von Gegensätzen, sondern man muss es [...] als Element [im Sinne von Wasser, Luft, Erde oder Feuer, Anm. d. Verf.] und als konkretes Emblem einer allgemeinen Seinsart denken.“ (1994, S. 193) Das Fleisch sei „auf halben Weg zwischen dem raum-zeitlichen Individuum und der Idee, als eine Art inkarniertes Prinzip, das seinen Seinsstil überall dort einführt, wo ein Teil davon zu finden ist.“ (Merleau-Ponty, 1994, S. 183-184)

gene Voraussetzung, den Dualismus, verzehrt, gleich den neugeschlüpften Jungtieren jener kannibalischen Spinnenarten, die, kaum sie geboren sind, ihre Mutter auffressen. Man ist gewogen zu behaupten: Der Dualismus ist an seinem eigenen Erfolg, dem Nihilismus, welcher aus ihm hervorgegangen war, zugrunde gegangen (Krüger, 1999, S. 19-21).

5.2 Formen des nihilistischen Durchbruchs des Dualismus

Und was unsere Zukunft betrifft: man wird uns schwerlich wieder auf den Pfaden jener ägyptischen Jünglinge finden, welche [...] Alles, was mit guten Gründen verdeckt gehalten wird, entschleiern, aufdecken, in helles Licht stellen wollen. Nein, dieser schlechte Geschmack, dieser Wille zur Wahrheit, zur 'Wahrheit um jeden Preis', dieser Jünglings-Wahnsinn in der Liebe zur Wahrheit - ist uns verleidet ... (Nietzsche, 1882/1997, S. 14)

Alsdann soll aufgeheilt werden, *auf welche Weise* sich der nihilistische Durchbruch des Dualismus zugleich als dessen Untergang erweist. Zum Ausgangspunkt der Darlegung der Phänomenalität des in unserer Zeit als Nihilismus durchschlagend erfolgreichen Dualismus werden in dieser Arbeit die leiblich-sinnlichen und körperlich-ausdruckshaften menschlichen Modi des Austausches mit der Welt, namentlich die Maske bzw. die Rolle, herangenommen, auf deren 'geistige Verarmung' unter Bezugnahme auf den cartesianischen Dualismus und die Erörterung seines wesentlichen Grundgedankens von der Abnabelung des Ich-denke von der Welt bereits hingewiesen worden ist.⁶⁹

5.2.1 Die nachcartesische Gestalt des Dualismus – Verdinglichung, Privatisierung und Ökonomisierung der biologischen, kulturellen und sozialen Welt sowie des Menschen selbst

In Anbetracht der dualistischen Ausgangsstellung des Nihilismus ist in der Sache des Geistes ferner zu beachten, dass derselbe sich in seiner nachcartesischen Gestalt, im weiteren Verlauf der Moderne und im Zuge der Postmoderne, in der Form eines individualisierten Subjekts, das nur noch im Reservat des Privaten Gewicht hat, aus öffentlichen Debatten, die um das Gemeinwohl und den konsensuellen Ausgleich der Interessen bemüht sind, *zurückgezogen* hat (Sennett, 1993, S. 15-41; Krüger, 1999, S. 20-22). Diesem von der öffentlichen Welt abgeschiedenen Ich, dessen leiblich-sinnliches Erleben sowie sinnhafte körperliche Ausdrucks- und Verstehensweisen durch den Carte-

⁶⁹ Vgl. hierzu Kapitel 1.1.1 *Der cartesianische Dualismus – die Spaltung zwischen Innen und Außen bzw. Ich und Körper*

sianismus als bloß subjektive Einbildung bzw. maschinenartig arbeitende Körperapparatur diskreditiert worden ist, steht nach Descartes (1641/1996, VI, 1) als einzig zuverlässige Vorstellung über die Dinge und die Mitseienden, welche vom cartesischen Subjekt mit zweifelnden Argusaugen als der Welt 'da draußen' angehörend beargwöhnt werden, die geometrisch-mathematische, naturwissenschaftliche Erkenntnis zur Verfügung. Vermöge der Mathematisierung, Rationalisierung und Verobjektivierung werden die belebte Natur sowie die soziale Realität intellektuell 'entzaubert' und als *res extensa*, d. h. als ausgedehnte, physische und messbare Außenwelt, für das in sich eingesperrte Ich disponibel, welches vermittels des rationalen Begreifens in alle Regionen der räumlich ausgedehnten Substanz vorzudringen, diese zu ergründen und handzuhaben vermag. Mit der geistigen Durchdringung der Welt 'im Kopf' ist sogleich auch die Vorstufe zum *faktischen* Besitzergreifen des Seienden grundgelegt, insofern die Abgespaltenheit des Ichs von der Welt *und* die Einverleibung der Welt durch das Ich, d. h. die Versubjektivierung des Geistes *und* die Verobjektivierung der Natur, sich in einem dialektischen Verhältnis zueinander finden. In dieser Weise ist der Monismus des isolierten Subjekts, dessen Ausgeschlossenheit von der sozialen und natürlichen Welt, mit der Ausschließlichkeit des Standpunkts des objektivistischen Erkenntnisideals und des objektivierenden Weltzugangs, d. h. dem Monismus des isolierten Objekts, janusköpfig verbunden. Die leibliche Deprivation und die Zurückgeworfenheit des Ichs auf sich selbst haben zu einer lebensfremden und zuweilen monströsen Rationalisierung des Diesseits durch dieses beigetragen, wodurch das menschliche Weltverhältnis auf die Bemächtigungslogik der Naturalisierung, Quantifizierung und Technifizierung des Sozialen und der Natur eingeschränkt worden ist - Aneignungsweisen, in denen nur das als belangvoll und notwendig erachtet wird, was praktikabel oder profitabel erscheint. Der cartesische Bruch zwischen Ich und Körper bzw. Ich und Welt steht gänzlich im Einklang mit der rationalen und technischen Inbesitznahme der Welt durch das Ich, da mit dem problematischen Vermächtnis, das durch die metaphysischen 'Brückenköpfe' der *res cogitans* und der *res extensa* gegeben ist, jene unvereinbaren Pole des neuzeitlichen Körper-Geist-Dualismus bezogen sind, deren Verbindung bis heute ein theoretisches Rätsel geblieben ist. Nachdem die sinnlichen und leiblichen Übergänge und Verschränkungen, die Ich und Körper immer schon ineinander falten, von Descartes (1641/1996, II, 2) des unwahren Scheins bezichtigt worden sind, stehen als Mittel der Kontaktnahme des Ichs mit der Welt das naturwissenschaftliche Begreifen und die technische Ergreifung zu Gebote: Das abgekapselte Individuum drängt in einer rückhaltlosen Manier in die Welt zurück, deren Wucht das Ausmaß der Abgespaltenheit des Ichs wiedergibt bzw. die Tiefe des Bruchs zwischen ihm und der Welt bekundet.

An die Stelle des isolierten Ichs ist als Inbegriff moderner Individualisierungs-, Subjektivierungs- und Privatisierungsprozesse das sich ökonomisch frei entfaltende Privatindividuum getreten, das nicht mehr auf die allgemeinen Interessen der Öffentlichkeit und des Gemeinwesens, sondern vor allem auf seine partikulären, egoistischen und materiellen Interessen abgestellt ist. Der moderne Individualismus, der wesentlich auf die Individualitätskonzeption der Romantik zurückweist (Eberlein, 2000, S. 17), hat der Fragmentierung und Abkapselung, die das Ich durch den Cartesianismus davongetragen hat, eine totalitäre Note hinzugefügt. Unter Exklusion der sozialen und naturhaften Bezüge besteht das hauptsächlich an der Erfüllung seiner eigenen Ziele, Sehnsüchte und Wünsche ausgerichtete Ich auf seine unverwechselbare Einzigartigkeit und seine radikal individualisierte Weise der Sinnfindung, Selbsterfahrung und Lebensführung (Eberlein, 2000, S. 7).⁷⁰ Dieser dem Individualismus geschuldeten, 'unsozialen', selbstfixierten Überspanntheit des Ichs stehen als Kehrseite die biotechnologischen, marktradikalen und szientistischen Allmachtsphantasien entgegen, die die fehlerfreie Herstellbarkeit und umfassende Manipulierbarkeit der Natur und der öffentlich-gesellschaftlichen Sphäre verfolgen.⁷¹

Infolge der Dichotomie zwischen privatunternehmerischem, eigennützigem Individuum und der Verdinglichung, Privatisierung und Ökonomisierung der biologischen, kulturellen und sozialen Welt hat sich die technologisch, ökonomisch und politisch erfolgreiche Grimasse des Dualismus, d. h. der Nihilismus, abgezeichnet. Der cartesianische Dualismus ist an seinem eigenen Erfolg zugrunde gegangen, insofern durch die von ihm herbeigeführte Fundamentalisierung der Naturseite, d. h. vermittelt des utopischen Diktats der vollkommenen technologischen und wirtschaftlichen Verfügbarkeit und Herstellbarkeit der Natur und der Gesellschaft, die Geistseite ins Private und Beliebig-Willkürliche abgedrängt worden ist. Die totale Verfügbarmachung und Reproduzierbarkeit des Bios, der lebendigen Natur, die wir selbst sind, sowie der Natur, die uns umgibt, haben diesen zur künstlich herstellbaren und biotechnisch veränderbaren Natur transformiert.⁷² Bedingt durch den Vorrang,

⁷⁰ In seinem Werk *Jenseits von Gut und Böse* entfaltet Nietzsche das Bild des egozentrischen Individualismus (1886/1997, S. 736): „Mit einem Schlage reißt das Band und der Zwang der alten Zucht: sie fühlt sich nicht mehr als notwendig, als Dasein-bedingend [...]. An diesen Wendepunkten der Geschichte zeigt sich nebeneinander und oft ineinander verwickelt und verstrickt ein herrliches vielfaches urwaldhaftes Heraufwachsen und Emporstreben, eine Art *tropisches* Tempo im Wetteifer des Wachstums und ein ungeheures Zugrundegehen und Sichzugrunderichten, dank den wild gegeneinander gewendeten, gleichsam explodierenden Egoisten, welche 'um Sonne und Licht' miteinander ringen und keine Grenze, keine Zügelung, keine Schonung mehr aus der bisherigen Moral zu entnehmen wissen. [...] Der gefährliche und unheimliche Punkt ist erreicht, wo das größere, vielfachere, umfänglichere Leben über die alte Moral *hinweglebt*; das 'Individuum' steht da, genötigt zu einer eigenen Gesetzgebung, zu eigenen Künsten und Listen der Selbst-Erhaltung, Selbst-Erhöhung, Selbst-Erlösung.“

⁷¹ Wie zwei einander entfremdete Pole liegen sich der auf das Ich-Reservoir eingeschnürte Geist und die geistentleerte, ökonomisierte, naturalisierte, technisierte Lebenswelt gegenüber.

⁷² Mittlerweile hat indes nicht nur eine „Technisierung des Lebens“, sondern auch eine „Biologisierung der Technik“ (Waldenfels, 2002, S. 371) stattgefunden, als zum einen das Leben technisch herstell-, 'manage'- und 'designbar' zum anderen die Technik verlebendigt geworden ist. Bernhard Irrgang (2005) bespricht in seinem Buch *Posthumanes Menschsein?* die zwischen Utopie und Realität verlaufenden Unternehmungen, die die totale Machbar-, Steuerbar-,

welcher der technischen und materiellen Machbarkeit seit dem Beginn der Moderne zugebilligt worden ist, wurde zugleich der geistige Wert all dessen, das Geltung und Sinn beansprucht, schonungslos herabgesetzt. Das Öffentliche und der Oikos sind von demselben Beherrschbarkeitsdenken der Moderne, mit der die Natur ehemals vereinnahmt wurde, okkupiert worden, wodurch der technische, soziale und kulturelle Fortschritt sowie die liberale Marktökonomie zu einer zweiten herstellbaren Natur geworden sind. Die Geschichtlichkeit des Menschen, die die prinzipielle Fehlerhaftigkeit und Unvollständigkeit seiner sprachlichen, leiblichen und gestalterischen Ausdrucksweisen einschließt (Plessner, 1975, S. 338), ist aufgrund dieses Aneignungsvorgangs nur noch als Fortschritt, Wachstum oder technisch und wissenschaftliche Innovationsleistung aufgefasst worden (Plessner, 1975, S. 338-339). In Hinsicht auf diese evolutionsistische Fortschrittsideologie sind für dieselbe die Kategorien der methodologischen Objektivität, der vollständigen sozialen Transparenz und totalen Information sowie der Planmäßigkeit und Fehlerlosigkeit festgelegt worden, welche mit der Wesensart der menschlichen Existenz, die Helmuth Plessner mit dem Begriff der „Exzentrizität“ (1975, S. 292) umfasst, und ihren konkreten Ausformungen, die sich uns als Geschichte, Kultur und Gesellschaft mitteilen (1975, S. 309-345), nicht in Einklang stehen. Die Bedeutung ethischer Regulative, sozialer Maßstäbe und kultureller Normen, die auf ihre Gerechtigkeit, Angemessenheit und Legitimation hin befragt und im öffentlichen Diskurs immer wieder aufs Neue peu à peu demokratisch ausgehandelt werden müssen, wird außer Kraft gesetzt, wenn der Mensch die soziokulturelle Sphäre gleich der vergegenständlichten Natur als sinn-freies und geist-loses Gebilde ansieht. Die sogenannte erste 'Heimat' des Öffentlich-Sozialen ist ebenso wie die Natur durch die Marktgesellschaft sowie das private Eigentum substituiert worden und hierdurch zur technologischen, markt- und konsumgesellschaftlichen zweiten 'Heimat' geworden. Soziale und politische Systeme sind von den Wesenszügen des freien Marktes, seiner enthemmten Konkurrenzlogik, seines unerbittlichen Leistungswettbewerbs und seinem exzessiven Nutzen- und Gewinnzwang, abhängig, so dass zu guter Letzt jeder und alles genötigt wird, sich zu diesem Markt als Marktteilnehmer zu verhalten. Die zeitgenössische Gesellschaft mit ihren Sektoren der Politik, Wirtschaft, Verwaltung, Sicherheit, Medien, dem Bildungs- und Gesundheitswesen sowie ihren kulturellen und religiösen Institutionen, die als Bereiche der sichtbaren Öffentlichkeit am Pendant der unsichtbaren Privatheit angrenzen, ist durch die Vermarktung und Privatisierung sensibler kollektiver Gütern und Ressourcen untergraben worden. Doch wird das Öffentliche, Sichtbare und demokratisch Legitimierte durch die von Theoretikern des Wirtschaftsliberalismus postulierte 'unausweichliche Natur'⁷³ der privatisierten und liberalisierten Märkte nicht alleine verdrängt, sondern die wesensstrukturelle Zweiheit von sichtbarer, öffent-

Modellierbar- und Ersetzbarkeit des Menschen durch Künstliche Intelligenz, Cyberspace, Roboter, Cyborgs oder Designer-Menschen bezwecken, und stellt diese in Hinblick auf ihre Vernünftigkeit und Menschengemäßheit zur Diskussion.

lich-sozialer Rolle und Maskierung, mit und in der ein Individuum in einer Gesellschaft spielt, und der unsichtbaren Privatsphäre, die ein Individuum als Rückzugsort kultiviert, aufgehoben.

5.2.2 Die Auflösung des Öffentlichen und des Privaten

Das Spiel in und mit sozialen Rollen und hinter und mit Masken ist laut Plessner (2003v, S. 240) eine Grundkonstante des gesellschaftlichen Menschseins. Der Mensch sei alleinig das, „wozu er sich [selbst] macht und versteht“, welche Anschauung in Übertragung auf den Gegenstand der Rolle bzw. der Maske erhellt, dass der Mensch sich sein Wesen als Möglichkeit erst „kraft der Verdoppelung in einer Rollenfigur [bzw. einer Maske], mit der er sich zu identifizieren versucht“ (Plessner, 2003v, S. 240), selbst geben müsse. Allererst das Einnehmen einer gesellschaftlichen Rolle bzw. das Aufsetzen einer Maske auf der Bühne der Welt gestatte dem Rollen- bzw. Maskenträger ein davon abweichendes und vertrauliches Privatleben einzurichten, innerhalb dessen er Intimität herstellen kann, sowie das Gleichgewicht zwischen seinem privaten und seinem öffentlichen Part zu Stande zu bringen (Plessner, 2003v, S. 235). Vermöge des Rollen- bzw. Maskenspiels könne der Mensch den Ausgleich zwischen seiner privaten und seiner öffentlichen Seite gestalten, da die Rolle bzw. die Maske jenes „Gelenk“ abgebe, an welchem der Einzelne und das gesellschaftliche Feld aneinandergeschnürt seien, jene „Nahtstelle“ darstelle, an welcher Privatheit und Öffentlichkeit miteinander verlötet seien - gleichwohl ohne diese Gegensätze zu vermindern oder gar aufzulösen (Plessner, 2003v, S. 227-228). Durch die Maskierung bzw. das Rollenspiel wird folglich eine schonende „Distanz“ (Plessner, 1975, S. 291-293; 2003d, S. 41, S. 60, S. 67-68, S. 80, S. 94, S. 110) konstituiert, welche die Individuen dazu befähigt, die Spannungen, die zwischen den Rollen- bzw. Maskenträgern und zwischen Privatheit und Öffentlichkeit fortdauernd vorwalten, in eine Balance zu bringen, die nicht die Existenz der jeweils anderen Person aufs Spiel setzt.

⁷³Theoretiker des klassischen Wirtschaftsliberalismus wie Adam Smith sowie daran anknüpfend die Ausrufer des Neoliberalismus im 20. Jahrhundert verfechten die Auffassung, dass die staatlich unregelte Marktwirtschaft von 'Naturkräften' gelenkt werde, sich folglich *außerhalb* der Geschichte, der Kultur und des Sozialen befinde, und alleine nach mathematisierten Naturgesetzen bestimmt werden könne. Nachdem die liberale Ökonomie und der von ihr gepriesene vollkommene Markt von ausgleichend-gerechten 'Naturgewalten' dominiert würden, solle in diesen vonseiten des Staates nach Möglichkeit nicht reglementierend eingegriffen, d. h., dieser dem freien Spiel der Marktkräfte von Angebot und Nachfrage überlassen werden. Dank dieses freien Spiels würde dann - wie durch 'Magie' - von einer theologisch-teleologisch anmutenden „invisible hand“ (Smith, 1776/2005, S. 364) das Gleichgewicht zwischen Wohlhabenden und Armen autopoietisch hergestellt. Adam Smith war der Überzeugung, dass der Einzelne, wenn dieser *nur* nach seinem eigenen Gewinn strebe und alleine seine egoistischen Interessen verfolge, ohne es zu beabsichtigen (no part of his intention), das Allgemeinwohl, die Interessen der Gesellschaft und die gerechte Verteilung des Reichtums fördere, da dieser bei seinem Gewinnstreben von einer unsichtbaren Hand (invisible hand) geleitet werde: „And he [scil. der Einzelne] is in this, as in many other cases, led by an *invisible hand* [Herv. d. Verf.] to promote an end which was no part of his intention. [...] By pursuing his own interest, he frequently promotes that of the society more effectually than when he really intends to promote it. I have never known much good done by those who affected to trade for the public good.“

Obgleich der Mensch, wie Plessner (2003v, S. 231) konstatiert, aufgrund seiner exzentrischen Seinsstruktur immer schon als Doppelwesen, sowohl privat als auch öffentlich, angelegt ist, sieht sich das heutige Individuum einem *Schwund der rollen- und maskenhaften Ausgleichsmöglichkeiten zwischen den Polen des Öffentlichen und Privaten* gegenüber (Sennett, 1993, S. 27-30). Diese Aufweichung der fundamentalen anthropologischen Doppelstruktur von öffentlich und privat, von Rolle bzw. Maske und Individuum ist ein Anzeichen des durch den cartesianischen Dualismus angetriebenen modernen Nihilismus. Bezeichnend für die Populärkultur in den Gegenwartsgesellschaften ist die auf den Cartesianismus zurückweisende Abgespaltenheit des Subjekts von seinen körperlichen Ausdrucksformen und Gestaltungsmodi sowie den rituellen und sozialen Rollen- und Maskenfiguren, die es befähigen, mit anderen Personen in *distanziertem, durch die Maskierung vermitteltem Kontakt* zu stehen, fortgesetzt in neue Rollen zu schlüpfen oder obsolet gewordene zu modifizieren (Sennett, 1993, S. 133, 143). Die Rollenspaltung zwischen öffentlicher und privater Rolle, die Vereinnahmung des Öffentlichen durch private Interessen und die Veröffentlichung des Privaten sind gegenwartsnahe Abkömmlinge der cartesianischen Spaltung, die das Geistig-Seelische in eine ichhafte Innenwelt interniert und das Körperlich-Dinghafte in eine geistentleerte Außenwelt verwiesen hat. Die radikale Trennung von öffentlich und privat hat dieserart nach dem Ende der Moderne zur Vormachtstellung des Privaten die Richtung gegeben (Sennett, 1993, S. 424).

Jene Rollen und Maskierungen, die dem Individuum den Transfer privater Anliegen in den öffentlichen Raum sowie öffentlicher Themen in die Privatsphäre ermöglichen und dabei beide Segmente als solche aufrechterhalten, haben heutigentags das Nachsehen gegenüber den rein äußerlichen, atrappenhaften Rollenbildern einerseits und einem von den öffentlich-rechtsstaatlichen Belangen sich abkehrenden Privatindividuum andererseits. Das privatisierte Individuum bewirtschaftet das *öffentliche Milieu wie einen Markt* und versucht mit der Verve des kapitalistischen Privatunternehmers, welcher möglichst viel Eigentum und großen Profit lukrieren möchte, seinen egoistischen Vorteil aus diesem zu ziehen (Beck, 1986, S. 163).⁷⁴ Die Unbefriedigtheit und Verdrossenheit, von der der Rollenträger infolge seiner Einschränkung auf die Rolle des Unternehmers und des Kapitalisten erfasst wird, das Unbehagen, das angesichts der Verarmung an spielbaren sozialen Rollenfiguren und Maskierungen in ihm Raum greift, vernetzenden den von dieser sozialen Malaise Heimgesuchten zu zweierlei: Zum einen wird er zum Exodus in eine von den Angelegenheiten der Öffentlichkeit abgeschottete Privatheit genötigt, die die soziale Vereinzelung und Beziehungslosigkeit

⁷⁴ In der liberalen, privatkapitalistischen Wirtschaftsordnung der westlichen Gesellschaften werden die Bürger als private Einzelunternehmer und der ökonomische Wettbewerb zwischen diesen als harter Verdrängungs- und 'Überlebenskampf' begriffen, in welchem der ökonomische Kannibalismus die Oberhand gewonnen hat, daraufhin der besser an den wirtschaftlichen Wettbewerb Angepasste den wirtschaftlich schlechter Angepassten 'auffrisst'. Dieser marktdarwinistische Konkurrenzabsolutismus setzt die davon betroffenen Individuen beständigem Stress und massiven Dauerbelastungen aus - allezeit befinden sie sich zueinander im schonungslosen Wettlauf um Arbeit und Eigentum.

verschärft (Beck, 1986, S. 165), die Indolenz gegen gesellschaftliche sowie gemeinschaftliche Bestrebungen anwachsen lässt und, sofern er das Öffentliche als feindliches Terrain, vor dem es sich zu schützen gilt, begreift, zur Verpanzerung in einer Rolle oder zum Verschanzen hinter einer Maske beiträgt (Lethen, 2004, S. 33). Zum anderen bedrängt ihn die maßlose Überzeichnung und Trivialisierung des Öffentlichen, sein Privates zu Markte zu tragen, indem er sein 'persönlichen Images' zum eigenen ökonomischen Nutzen und mitunter mit der Unterstützung von Ego-Marketing-Beratern mit privatem Beiwerk garniert (Sennett, 1993, S. 410).

5.2.3 Der Rückzug ins Private und der Hang zum Illusionären – Neobiedermeier und Neoromantik

Das Subjekt, welches abseits der Verbundenheit mit seiner öffentlich-politischen Repräsentation, fern von den zivilgesellschaftlichen Handlungsfeldern und der aktiven Teilhabe am öffentlichen Leben in den Nischen seiner privaten, häuslichen Rollen ausdauert, 'gärt' unter Ausschluss des Öffentlichen im biedermeierlichen Lebenskreis 'vor sich hin' (Sennett, 1993, S. 340). Diese *brodelnde Isolation* kann das vor den Augen der anderen verborgene Privatidyll ins Rausch- und Suchthafte und zu Durchbrüchen der Gewalt pervertieren oder weiterführend den Kollaps dieses geschlossenen Systems in Gang setzen. Für das so ins Verließ des Privaten eingefriedete Ich muss die bürgergesellschaftliche Öffentlichkeit zum 'Fremden da draußen', zu einer Halbwelt, ja, zu einem nihilistischen Moloch, der die privaten Sonderwelten zu verschlingen drohe, geraten. Die Fühlungnahme der 'öffentlichkeitsscheuen' Privatperson mit einer solcherart verschrieenen Öffentlichkeit kann sich, zumal sie sich selbst von derselben abgeschnitten und eingekreist auffasst, alleine kraft der responsiven Kompensationsfunktion des Fantastischen, Imaginären und Utopischen einstellen. Eine solche *Hinneigung zum Illusionären* ist in Hinblick auf etliche zeitgenössische Begebenheiten zu verzeichnen: So gibt die totalitäre Vorstellungswelt von Gewaltverbrechern über die Phantasmen der westlichen Gegenwartskultur ebenso Aufschluss wie die apokalyptischen Endzeitvorstellungen von der Selbstzerstörung des Menschen oder dem Untergang der Welt.

Einblicke in eine dergestalt paranoide Utopien gewährt der Attentäter Anders Breivik in seiner quasireligiösen Kampfschrift⁷⁵, die lange Jahre in geschlossenen Internet-Zirkeln und einem kleinbürgerlich-frommen Ambiente unbemerkt vom breiten Strom der Öffentlichkeit herangereift ist und zuletzt zur wahnhaften Umsetzung in die Wirklichkeit drängte. In dem genannten Pamphlet Breiviks wird der Untergang des christlichen Europa prophezeit, welches der Autor von inneren und äußeren „Feinden“ in schwere Bedrängnis gebracht und vor eine Feuerprobe, die über das Sein oder

⁷⁵ Die im Jahr 2011 von Breivik abgeschlossene Arbeit trägt den Titel *2083. A European Declaration of Independence*.

Nichtsein des christlich ausgeprägten Westens entscheiden werde, gestellt sieht. Mit eschatologischen Schlachtrufen bewaffnet, verkündet der sich selbst zur Nemesis ermächtigende „Kreuzritter“ Breivik die apokalyptische Auferstehung der „Neuen Welt“ - in Wirklichkeit bemüht der rachsüchtige Schreiber einen restaurativen Anachronismus, unter dessen Standarte ein „erneuertes Europa“ aus den mythologisch verklärten Trümmern des alten erstehen solle. Diese politische Neuordnung Europas unter religiösen Vorzeichen kann aus Sicht des Zeloten einzig im Krieg gegen dessen „Erbfeinde“ durchgesetzt werden. Daher eröffnet Breivik als Schlussfolgerung seiner *Europäischen Unabhängigkeitserklärung*, wie er seine Schmähchrift hochfahrend untertitelt, den eigentlichen zynischen Vorsatz, den er, quer durch heldenschwangere Sermonen und weitschweifige Geschichtsklitterungen, von vornherein verfolgt: die Apologie der Vernichtung derer, die er als Widersacher seiner wahnwitzigen Mission identifiziert.

Ein *Überschäumen des Fantastischen* ist indes nicht allein in dem mit glühenden Furor geschmiedeten Elaborat eines einzelnen Gewalttäters registrierbar. Ferner können im öffentlichen und massenmedialen politischen Diskurs das Wiederaufleben hermetisch-kollektiver Feindbilder und die Definition des Politischen anhand der Freund-Feind-Dialektik vermerkt werden (Kienpointner, 2002; Reisigl, 2002; Arduç, 2003). Gleichmaßen lassen sich die von den international agierenden Finanzmärkten heraufbeschwörte „Luftblasen“-Wirtschaft (Bubble Economy), deren abenteuerlich anschwellenden Spekulationsblasen (speculative bubbles), die sich nach der Ansicht von Keynes (2009, S. 135) zu einem reißenden „Strudel der Spekulation“ verstärken können, sowie das abschließend krisenhafte Platzen der Blasen (bubble bursts) der globalen Popularisierung halsbrecherischer *Spekulationsformen* zuordnen, die der britische Ökonom in Entsprechung mit den abgeschlossenen Wetten in „Spielkasinos“ sieht.⁷⁶ Den Blasen eingebildeter Macht können auch jene he-

⁷⁶ Keynes (2009, S. 135-137) kennzeichnet die Wirtschaftsordnung als „laissez-faire Kapitalismus“, die es jedem Einzelnen ermöglicht, durch unbegrenzte Investitionen in spekulative Kapitalanlagen an den Devisen-, Aktien-, Derivat-, Zertifikaten-, Rohstoff-, Immobilienbörsen Geld zu horten, d. h. dem realen Wirtschaftskreislauf zu entziehen, und neue Geldmengen zu lukrieren. Infolge des Mangels an durchschlagenden Steuerungsinstrumenten, wie hohen Steuern, Gebühren und langjährigen Veräußerungsfristen, würden an den Finanzmärkten unweigerlich spekulative „Luftblasen“ aufgebaut, die zwangsweise zu finanziellen „Vertrauenskrisen“ und zum Zusammenbruch des Wirtschafts- und Finanzsystems führten. Die Wertpapier- und Terminbörsen spielten in diesem „Schauspiel moderner Investmentmärkte“ die unrühmliche Rolle der „Spielkasinos“, in welchen die rasante Kapitalentwicklung durch risikoreiche Wetten vorangetrieben werde: „Diese Entwicklungen [Bildung von enorme Spekulationsblasen und Crashes, Anm. d. Verf.] sind eine kaum vermeidbare Folge unseres erfolgreichen Aufbaues von 'liquiden' Investmentmärkten. Man stimmt allgemein überein, daß Spielkasinos im öffentlichen Interesse unzugänglich und kostspielig sein sollten, und das gleiche gilt vielleicht für Wertpapierbörsen.“ (Keynes, 2009, S. 135) Den Bedrohungen, denen Wirtschaft und Gesellschaft durch das freie finanzspekulative Handeln ausgesetzt sind, sei nach Keynes (2009, S. 136) einzig durch strikte Reglementierungen beizukommen: „Die Spanne des Effektenhändlers, die hohen Maklergebühren, die hohe an den Schatzkanzler zu bezahlende Umsatzsteuer [...] verringern die Liquidität des Marktes genügend [...], um einen großen Teil der für die Wall Street kennzeichnenden Geschäfte fernzuhalten. [...] Das Schauspiel moderner Investmentmärkte hat mich hie und da zu der Folgerung getrieben, daß die Unauflösbarkeit des Kaufes eines Investments [...] ein gutes Heilmittel gegen die Übel unserer Zeit sein könnte. Denn dies würde den Investor zwingen, seine Aufmerksamkeit den langfristigen Aussichten und nur diesen zuzuwenden. [...] Die Tatsache nämlich, daß sich jeder Investor Hoffnungen macht, seine Bindung sei 'liquide' [...], beruhigt seine Nerven und macht ihn viel williger, ein Risi-

gemonialen Zerrbilder von der eigenen kulturellen Überlegenheit oder militärischen Unbesiegbarkeit, denen verschiedentlich politische Potentate nachhängen, und die sich darauf erhebenden kriegerischen Unternehmungen, die den Verlauf der Geschichte in die Hand zu nehmen und diese zu einem 'triumphalen Ende' zu führen ersehnen, zugesprochen werden.⁷⁷ Wesenseigen sind den utopischen Überhöhungen, die von ideologischen Hitzköpfen ausgebrütet werden, hierbei der Eifer der Überstürztheit, mit der die Weltkarte in Schmittsches 'Freundes- und Feindesland' aufgeteilt wird (Schmitt, 2002, S. 26), die flammende Erregtheit in der politischen Rede sowie die Grausamkeit, mit der gegen Renegaten und Gegner als „axis of evil“ (Bush, 2002) diffamiert und gegen diese durchgegriffen wird. Gleichwohl sind nicht alleine politische Eliten geneigt, sich in ideologische Fantastereien zu verlaufen.

Auch die bildmedialen Kultursparten werben mit den von ihnen erschaffenen imaginären Wirklichkeiten und verstehen sich darauf, sich den paradoxen Zauber des Bildes, dessen *illusorischen Charakter*, der durch das Für-wahr-und-Für-Realität-Halten von etwas Irrealem und Fiktivem angezeigt wird, zu Nutze zu machen (Belting, 2006, S. 7). Wendet sich die Analyse der imaginativen Macht von Bildern zu und beabsichtigt sie ihre unwiderstehliche Anziehungskraft, die sie auf Betrachter ausüben, aufzuklären, muss sie deren apophatisches, d. h. unsagbares, Geheimnis näher in Betracht nehmen und demnach das Problem der *Negativität des Ästhetischen* erörtern. Die Negativität des Bildes – genauer: die Apophatizität des im Bild nicht Abgebildeten, dessen also, das sich dem Bereich des sichtbaren Bildraums entzieht, ist für das imaginäre Sein des Bildes mitkonstitutiv. Seine mysteriöse Verlockungskraft wird für den Betrachter offenkundig, wenn dieser sich von einem Bildgehalt auf 'unerklärliche' Weise angezogen fühlt und seinen Blick nicht mehr von demselben lassen kann, als ob das Bild seinen Blick geradezu 'eingefangen' hätte und über diesen 'gebieten' würde. Ebendiese Duplizität von Entzug und Anziehung, Verbergung und Entbergung bzw. Unsichtbarkeit und Sichtbarkeit des Bildes macht den Bildbetrachter an den Wirklichkeits- und Echtheitswert des dargestellten Bildmotivs erst glauben, obgleich er sich doch jederzeit über die Bildhaftigkeit des Bildes vergewissern könnte. Der Betrachter 'verliert' sich, während er den Bildinhalt beäugt, gewissermaßen in dem Bild und 'vergisst' darüber, dass er hierbei nicht etwas Reales, sondern etwas Imaginäres vor sich hat. Auf diese Weise wird die Verschiedenheit zwischen der künstlich-virtuelle Wirklichkeit des Bildes und der geistig-materiellen Wirklichkeit des Lebens eingeschmolzen. Der naive Betrachter, welcher sich die Eigenart des Bildes nicht bewusst hält, setzt das etwa im Fernsbild Erblickte auf eine Stufe mit realen Erscheinungen.

ko einzugehen.“

⁷⁷ Vgl. hierzu Fukuyama (1992) und Huntington (1998).

Unter dem Aufgebot ausgesprochen fiktionaler Welten lockt die Unterhaltungsindustrie Abermillionen Konsumenten in die Kinos oder vor die häuslichen Bildschirme. In den Filmproduktionen der Gegenwart wird ein vermeintlich unzeitgemäßer und vom Staub des 20. Jahrhunderts umwölkter Fundus an *romantischen Elementen und Stilmitteln*⁷⁸, der aus dem 19. Jahrhundert entstammt, wachgerufen und ausgeschöpft, um die tatsächlichen sozialen, politischen und ökonomischen Beschränkungen, die die Zuseher gemeinhin erfahren, für die Dauer eines Films oder eines Computerspieles zu suspendieren und ihre Sehnsüchte nach dem 'Wahren' und 'Echten', das einer als 'verlogen' und 'heuchlerisch' oder sogar als 'verabscheuenswürdig' empfundenen Lebensart der Allgemeinkultur diametral entgegengesetzt wird, mithin das Sehnen nach der Erlösung von den 'Zumutungen' der Welt mindestens kurzzeitig zu stillen. Die Wiederaufnahme der Ikonografie der Romantik in den massenmedialen Bild- und Erlebniswelten geht demnach mit der romantischen Repoetisierung und Remythologisierung des Realen sowie der Flucht aus einer als beunruhigend empfundenen globalen Öffentlichkeit einher. Für kommerziell höchst erfolgreiche Filmreihen wie *Harry Potter* oder *Herr der Ringe* sowie für eine beträchtliche Anzahl in jüngster Zeit vorgeführter Superheldenfilme haben sich die Drehbuchautoren, Regisseure und Kameramänner umfänglich am Grundstock romantischer Ikonografie und Sujets bedient. Dementsprechend ringen in den genannten Blockbusterstreifen Scharen von fiktiven Rassen und Figuren, wie etwa Zwerge, Elfen, Drachen, Orks, Zauberer, Helden, Feen und Ritter, auf epischen Schlachtfeldern um Macht und Vorherrschaft, entfachen leidenschaftliche Liebesbeziehungen und Romanzen oder spinnen die Bande 'echter' Freundschaften, die die Beteiligten 'bis in den Tod' oder 'sogar über diesen hinaus' aneinander binden, nehmen animistische oder übersinnliche Welterklärungen in Gebrauch oder schmieden in finsternen, mittelalterlichen Burgen und Schlössern, die in idyllische Naturlandschaften eingebettet liegen, unheilvolle Ränke. Städte und Metropolen sind durch eine grundsätzlich ablehnende Wertung als Stätten, in denen 'böse', für den intakten Zusammenhalt in der Dorfgemeinschaft 'verderbliche' Gedanken und Absichten gedeihen, stigmatisiert, dementsprechend die 'gute', 'unverdorbene' Tat ihr Heim meistens in überschaubaren Weilern oder vereinzelt Klausen hat. Die Urbanisierung, Zivilisierung und Industrialisierung werden als Geschehnisse des Verfalls oder Abfalls von den Werten, die aus der seelischen Innerlichkeit, der Reinheit und Einfachheit des Lebens erwachsen geglaubt werden, aufgefasst. Dahingegen werden das Individuum, die Geschichte, die Kultur sowie die Natur transzendent überhöht, schwärmerisch verklärt und ästhetisiert. Der romantische Protagonist ist als zivilisatorischer Aussteiger ein Heimatloser, der von der unbändigen Sehnsucht nach dem noch nicht Entdeckten, dem Abenteuer und der fremden Weite befallen ist und sich deshalb auf Wanderschaft begibt. Als ein Verächter der Aufklärung vermeint der Romantiker in dem erwachen-

⁷⁸ Vgl. hierzu das nachfolgende Kapitel 4.2.5 *Ein Exkurs – Die Architektur der Moderne als Rückgriff in die Romantik*.

den Geist der praktisch tätigen Vernunft und in der kulturellen Fortentwicklung jene Gründe zu erkennen, die für die folgenschwere Spaltung von Mensch und Natur bzw. von Geist, Körper und Seele verantwortlich seien. Er verzehrt sich darum nach der Wiederbelebung eines 'vorzivilisatorischen Urzustandes', d. h. des Naturzustandes, den er *vor* der 'unheilvollen' Spaltung behauptet gelegen zu sein. Dieser (Nat)urzustand, in welchem sich der Mensch wie in Abrahams Schoß im Gleichklang mit einer Natur, der ein ätherisch übersteigerter Naturbegriff zugrunde liegt, befinde, ist dem Romantiker die imaginierte Heimat, in welcher er das 'Echte', 'Reine' und 'Authentische', das die Zivilisation unter dem Wall des Fortschritts verschüttet habe, zu erfahren erträumt. Dieses Reich, in welchem Geist, Seele und Körper in Harmonie stünden und das von der Kultur erstickt worden sei, könne auf unterschiedlichen Wegen begangen werden: Die Befassung mit okkulten und abgründigen Phänomenen steht hierbei gleichermaßen auf seinem Panier geschrieben wie ihm das Arcanum und das Numinose gefangen zu nehmen wissen und er nach dem für den menschlichen Verstand grundsätzlich Unergründlichen sinnt. Sein Streben nach Erlösung von der von ihm als haltlos verspürten modernen Zivilisation, die sein Leben umspült, deren Brandung beständig an den Gestaden seiner eigenen Innerlichkeit nagt und die in ihm die Gemütsverfassung gründet, nach welcher sein Suchen durch die generelle Heimatlosigkeit und Wurzellosigkeit seiner Existenz angespornt ist, findet seine Personifikation in dem Ideal des Erlösers, der als Superheld⁷⁹ die Welt und die Menschen vor dem sicher dräuenden Untergang rettet.

5.2.4 Die Apokalypse des Privaten

In den soeben beschriebenen klausurhaften, eskapistischen Lebenslagen festgehakt *eignet* sich das Subjekt die öffentliche Sphäre vielmehr *an*, denn es an ihr solidarisch partizipiert (Sennett, 1993, S. 420). Der Privatbürger, der sich vormals hinter den sozialen Maskierungen und seinen öffentlichen Rollen vor den Blicken einer prüfenden und beanstandenden, reglementierenden und bevormundenden, wissbegierigen und zuzeiten schaulustigen Publizität verbarg (Sennett, 1993, S. 132), drängt im Scheinwerferlicht bildmedialer Formate nun oftmals selber willfährig vor das Auge der Öffentlichkeit (Sennett, 1993, S. 362). In der Darstellungsweise abweichend von der des kunstfertigen Schauspielers, der sich der Maskierung, Verkleidung sowie des sprachlichen, mimischen

⁷⁹ Beachtlich ist dabei die Legion von Superhelden, die in den vergangenen zwei Jahrzehnten des Kinos um der Errettung der Menschheit und der Verteidigung des 'Guten' willen gegen jegliche Abart des 'Bösen' und 'Verworfenen', ausgestattet mit übermenschlichen Kräften und ungetrübten moralischen Ansprüchen, ins Felde gezogen ist. Die neuen Superhelden divergieren hinsichtlich des Geschlechts sowie ihrer ethnischen und sozialen Herkunft: Superman, Captain America, Wonder Woman, Batman, Spider-Man, Iron Man, Hulk, Frodo in Herr der Ringe, Hellboy, Daredevil, Spawn, The Flash, The Crow, Ghost Rider, X-Men, Men in Black, Fantastic Four, Herkules, Perseus in Kampf der Titanen, Thor, Blade, Judge Dredd, Terminator, der Exorziste John Constantine in Constantine, Sherlock Holmes, James Bond, Zorro, Robin Hood, Indiana Jones, Priest, Neon in Matrix, Lara Croft in Tomb Raider, Alice in Resident Evil, Selene in Underworld, Kiddo in Kill Bill, Riddick, King Arthur, Highlander, etc.

oder gestischen Ausdrucks geflissentlich und gekonnt bedient, um eine andere Person als ihn selber zu verkörpern, d. h., der sich der künstlerischen Interpretation einer Figur oder Rolle unter Beachtung der unerlässlichen Rollendistanz zuwendet (Sennett, 1993, S. 143-147; Goffman, 2007, S. 23), wähnt sich der dilettantische Akteur coram publico arglos bei sich zu Hause. Er 'spielt' sich gleichsam selbst und gefällt sich mit stolzgeschwellter Brust darin, 'authentisch' und 'ungeschminkt' dem Publikum Schauplätze und Affinitäten aus seinem Leben vorzuführen (Sennett, 1993, S. 394). Sofern die Fernsehintendanz und die per Electronic Voting abstimmende Online-Masse dem bislang Ruhm- und Namenlosen gewogen sind und ihn zu ihrem Okkasions-Heroen erküren, lässt derselbe hinkünftig die TV-Einschaltquoten und Homepage-Besuchszahlen durch seine bloße Bildpräsenz nach oben schnellen (Belting, 2006, S. 14-25). Das Fernsehen und das Internet haben den Shooting Star, den 'blutigen Laien', welcher seine Lebensstage bislang unbeachtet von der Medienöffentlichkeit zubrachte, gleichsam 'erfunden' und ihm ex nihilo zu Popularität verholfen, ihn als grotesken Golem zum Leben erweckt und sein Gesicht via Bildschirm durchgehend und allerorten für die Zuschauer gegenwärtig gemacht.⁸⁰ In der Strahlkraft dieser 'Attraktion', die gänzlich nach der Fassung des 'charismatischen Durchschnittstyps' geschneidert ist, sonnen sich sowohl die anderen Ruhmsüchtigen als auch die Fans, die glückstaumelnd nach den 'Nimbusstrahlen' ihres Stars zappeln. Doch, herrje! Die Iden des März werfen ihre dämmrigen Schatten voraus: Im glamourösen Aufstieg des Publikumsliebblings kündigt sich bereits dessen Fall und der Herbst seines Ruhmes an. Der Faden der Tragödie ist in seiner Blitzkarriere von allem Anfang eingefädelt. Jeden Augenblick kann er in der Gunst des Publikums sinken und sein Ansehen wieder verglimmen, falls ihm die 'eigenwilligen Götter' ihren Beistand entziehen und ihn in das Halbdunkel der Unbekanntheit stürzen lassen.⁸¹ Mit dem von Eliten geschmähten 'Dutzendmenschen' hat die Unterhaltungsindustrie gleichermaßen das Nebensächliche und Akzidentielle in die massenmedialen Arenen geführt. Dem laienhaften Selbstdarsteller wurde das kostbarste Gut, das die wankelmütigen Fangemeinden herzugeben haben, zuteil: der *schiere Ruhm*⁸², das *bloße Gesehenwerden* von den anderen. Ebenso wie in den Bildwel-

⁸⁰ Das Verlangen, jemanden, der ganz 'unten' ist, über Nacht ganz 'groß' werden zu sehen, verdankt sich einem volkstümlichen Archetypus, welcher etwa in dem Märchen *Aschenbrödel* oder dem Boxerfilm *Rocky*, der die amerikanische Parabel vom Tellerwäscher, der sich getreu dem calvinistischen Leistungsethos fromm und umtriebig zum Millionär emporarbeitet, nachzeichnet, sowie gegenwärtig in den österreichischen Reality-TV-Shows *Österreich sucht den Superstar* oder *Die große Chance* wiedererzählt wird.

⁸¹ Der soziale Aufstieg und Abstieg des Protagonisten formt den Stoff, nach dem bereits die griechischen Tragödienhandlungen gedichtet worden waren. Die Fabeln, welche von dem überraschenden Aufstieg eines Underdogs, des unterprivilegierten Außenseiters, handeln, verwahren einen 'magischen' Restbestand, den wir aus unserer Alltagswelt rational ausgesondert haben und dem wir in unseren Fiktionen so gerne nachhängen: Da! Plötzlich sticht einer, unabsehbar für die anderen, aus der Menge hervor. Ein 'Ad-hoc-Star' hat augenblicklich das Licht der Medienöffentlichkeit erblickt – kann jedoch ebenso geschwind, wie er aufgeblitzt ist, wieder verlöschen.

⁸² Neuartig an dieser Selbstinszenierung ist nicht die Vermarktung des Menschen, welche es etwa bereits zur Glanzzeit der amerikanischen Unterhaltungsindustrie in den 1920er und 1930er Jahren mit Idolen wie Greta Garbo oder Marlene Dietrich gab. In der Geschichte der Werbung bisher ungewöhnlich ist die heute gebräuchliche kultische Vergötterung von Stars und *Laiendarstellern*. Schier unerschöpflich scheint das Begehren der Fans, ihrem abgöttisch verehrten

ten, die für das Kino oder die Liveübertragungen von sportlichen Wettkämpfen, Unterhaltungsshows oder einschneidenden politischen und sozialen Ereignissen fabriziert werden, ist auch im Fall des unbefangenen sich selbst vor der Kamera darstellenden Laien das Verlangen der Zuseher nach der 'Authentizität', 'Natürlichkeit' und 'Lebensnähe' der von ihm verkörperten Gefühle und Taten bedeutsam. Dieses Bestreben nach der 'Echtheit' von Empfindungen und Geschehnissen, das von den Produzenten des Showgeschäfts anzukurbeln und zu befriedigen versucht wird, kann in der Hauptsache auf den romantischen Individualismus des 19. Jahrhunderts zurückverfolgt werden.

So erzählt etwa das Reality-TV⁸³, das seit den frühen 1990er Jahren einen überragenden Aufschwung erfahren hat und zu einem Publikumserfolg sondergleichen geworden ist, aus der alltäglichen menschlichen Lebenswelt und bezweckt, den Zusehern glaubhaft zu machen, dass sie 'unmittelbar' und 'wahrhaftig' Zeugen eines 'echten' Hergangs seien. Seine Laiendarsteller - schwangere Teenager, frauensuchende Männern und männersuchende Frauen, alkoholsüchtige Mütter und aggressive Väter, Klienten der Schönheitschirurgie, Polizisten oder exzedierende Jugendliche - gestatten den Zuschauern, einen unverhohlenen und intimen Einblick in ihr Leben zu nehmen. Sie stellen sich vor aller Welt zur Schau, indem sie sich freizügig vor der Fernsehkamera exponieren, welche schonungslos in ihre Privatheit eindringt und diese erobert, zumal sie sie verändert und zuweilen sogar um- oder ihnen vorschreibt. Alles wirkt hieran täuschend echt, *als ob* die Kamera mitten drin im 'wahren' Leben sei. Das 'Unverfälschte' und das Private sind hierdurch selber zu Waren geworden, die tagtäglich von zig Millionen erwartungsvollen Zusehern konsumiert werden. Doch hat diese bilderreich vermittelte, romantische Vorstellung des 'echten' Lebens ihre 'Natürlichkeit' und 'Authentizität' längststens ausgehaucht. Der 'echt' anmutende Anschein des virtuellen Bildes ist eine Wirklichkeit aus der Konserve und demnach nichts weiter als eine möglichst glaubwürdige Inszenierung des Phantasmas der Echtheit. Im Unterschied zu ihrem nüchternen Alltagsleben sind die Reality-TV-Rezipienten dabei nicht der Gefahr ausgesetzt, eine tatsächliche Enttäuschung oder einen greifbaren Verlust erfahren zu müssen, allenfalls mit Ausnahme jener Imponderabilien, die dafür ausschlaggebend sind, dass jede Reality-Soap irgendwann einmal zu ihrem dramaturgischen Ende kommt oder gar ein unvermuteter Stromausfall eintritt, das Empfangsgerät ausgeht und wir von der kühlen Hand des Alltags jäh umfasst und aus der rauschhaften Bildwelt erweckt werden.

Liebling möglichst nahe sein und ihn durch Merchandising-'Devotionalien' wie Videos, DVDs oder bedruckte T-Shirts zum Teil ihres täglichen Lebens machen zu können. 'Angebetet' wird unterdessen nicht nur die Leistung, die Schönheit oder die Befähigung der Berühmtheit (Celebrity). Vielmehr ist es deren *Bekanntheit* selbst, die die Bewunderer in den Bann zieht. Der Ruhm allein ist zur begehrtesten Währung geworden. Das abhängig von der jeweiligen Betrachtungsweise Schöne oder Schaurige daran ist, dass ein jeder über Nacht zu einem Star werden kann, wie dies die Protagonisten der Fernsehshow *Big Brother* unter Beweis gestellt haben.

⁸³ Reality-TV lässt sich ins Deutsche wortwörtlich mit dem Ausdruck Wirklichkeitsfernsehen übertragen.

Die Spielräume und behütenden Abstände, die sich durch die 'Verhüllung' mit Rollen und Masken für die Mitglieder einer Gesellschaft eröffnen, werden durch die mittels massenmedial-bildhafter Verbreitung *suggestierte Nähe* der privatindividuellen Bildfiguren aufgehoben. Vermittels des Bildes in Zeitung, im Fernsehen und Internet ist der Einzelne vor allem *en face*, d. h. mit frontalem Gesicht, in Porträtform für die Rezipienten 'anwesend'. Es handelt sich hierbei gewissermaßen um einen einseitigen Face-to-face-Kontakt: Der Betrachter blickt das Gesicht des Abgebildeten an, mustert es eingehend, ohne dass der Schaulustige selber Gefahr läuft, gesehen zu werden. In der Darbietung eines scheinbar privaten Gesichts wird das allgemein Personale und Maskenhafte individualisiert und psychologisiert, Persönliches, wie bestimmte Vorlieben, Neigungen, Marotten, der Geschmack und die privaten Beziehungen, wird nonchalant kundgetan. Das Image einer Person, das diese wie ein öffentliches Bild ihrer selbst vor sich herträgt und beständig zu veredeln trachtet, wird zusehends von privaten Attributen durchmischt. Durch die geschickte Vermengung von Privatem und öffentlicher Figur wird bei den Betrachtern die Fiktion genährt, dass im Abbild eines ihnen eigentlich unbekanntem Gegenübers dieses selbst mit seinen persönlichen Eigenschaften privatim fassbar sei.⁸⁴ In dieser Art der säkularen ἀποκάλυψις [apokalypsis], d. h. der Offenbarung des Privaten, spielt der Mensch nicht mehr verborgen in Rollen und hinter Masken auf Distanz mit denselben, vielmehr scheint er sich, zuweilen vertrauensselig und formlos, vielfach kokett und Anteilnahme erheischend, in der Öffentlichkeit selbst auf solche Weise darzustellen, als ob er in seinem Wohnzimmer säße, und sich so zu verhalten, wie wenn er in der Welt zu Hause wäre bzw. diese sein Eigenheim sei. Die sozialen Masken, in denen das Individuum den erforderlichen Rückhalt vor allzu offen-unverblühten Zugriffen oder unumwundenen Beanspruchungen anderer Personen findet und die diesem überhaupt erst Gelegenheit zur spielerischen Einübung von ungewohnten und zur Alternierung von angestammten Rollen, kurzum zur Verwandlung und Entwicklung seiner selbst geben, gehen in Scherben. Die Grenzen zwischen 'Echtem' und Inszeniertem, Privatem und Öffentlichem sind solcherweise eingeschmolzen worden, dass das Individuum scheinbar keiner vermittelnden Verschränkung durch eine Rolle oder Maske mehr bedarf, um mit anderen in Kontakt zu treten, sondern jeder soziale Austausch vermeintlich unmittelbar geschieht.

Die soziale Dürftigkeit des postmodernen Individualismus geht Hand in Hand mit der Minderung oder sogar dem Verfall des öffentlichen Lebens. Das allgemein gültige und verbindliche Normensystem der öffentlichen Ordnung und der Körperschaften des öffentlichen Rechts, die zum Wohl aller Bürger angelegt sind, das gesellschaftlich-öffentliche Zusammenspiel der Individuen re-

⁸⁴ Zu diesem Phantom des Anderen verstehen sich die Individuen aufgrund des Wettbewerbsethos des Marktes als in unmittelbarer Konkurrenz befindlich, so dass es ihnen erforderlich scheint, unermüdlich um die Annäherung an die Eigenheiten dieses Wunschbildes zu ringen und diese zu ihren zu machen.

geln, diesen den gebotenen sozialen Halt einräumen sowie die verbriefte Rechtssicherheit verbürgen sollen, wird durch 'privatisierte Öffentlichkeiten' ökonomistischen Zuschnitts vermehrt vernachlässigt und zugunsten privatbürgerlicher Partikularinteressen zurückgestellt (Sennett, 1998). Solche 'Öffentlichkeiten' haben etappenweise eine Umformung des gesellschaftlich normativen Rahmens herbeigeführt und verweilen damit in Übereinstimmung mit den wirtschaftlichen Interessen einiger von dieser gesellschaftlichen Umwälzung profitierender Parteien, so dass die Individuen im immer geringeren Umfang öffentlich-soziale Rollen bespielen und Masken tragen können und dazu gezwungen sind, ihre Privatheit 'auf den Markt zu tragen'.⁸⁵

Die Bewertungen sozialer Rollen und Maskierung erfolgen in der Marktgesellschaft nahezu ausschließlich nach Maßgabe eines protestantischen, privatistischen Leistungs- und Berufsethos sowie in permanentem Bezug auf den ökonomischen Wettbewerb (Sennett, 1993, S. 419). Das öffentlich Ansehen, das eine Person genießt, wird gemäß dieser Marktlogik als Mittel zur Steigerung oder Verringerung des wirtschaftlichen 'Werts' von Personen genutzt. Die ökonomische Erfordernis zur marktgerechten 'Inszenierung' der eigenen Person schmälert die Palette möglicher Rollen, die einem Individuum zur Verfügung stehen, auf ein vornehmlich am Nutzen- und Gewinnstreben orientiertes Rollenrepertoire. Wird die Fähigkeit des Menschen zur Maskierung und Verwandlung vom 'Hunger' des Marktes nach aneignbaren Persönlichkeits- und Figurentypen dirigiert und lediglich auf die jeweiligen ikonografischen Trends der bildproduzierenden Medienindustrie abgestimmt, verkommt sie zu einer konsumier- und trainierbaren Kompetenz, durch welche gebrauchsfertige Personagen wie Hüllen oder Warenmarken (trademarks)⁸⁶ übergestülpt und bei Gelegenheit, d. h. dem aktuellen Marketingzweck angemessen, wieder wie abgetragene Handschuhe gewechselt werden können. Ein derartiges Rollenverständnis taxiert öffentliche Rollen und Maskierungen als individuell gestaltbare Oberflächen, die zum Behufe des Berufs- und Karriereerfolgs allein auf die Ausschmückung und Vermarktung des eigenen Ichs zugeschnitten sind. Wird das Ich als Produkt angesehen, das es zu vermarkten gilt, steht für jeden Teilnehmer des 'Ego-Markts' die Frage danach, auf welche Weise er sich gut 'verkaufen' kann und wie hoch sein 'Marktwert' ist. Um denselben festzustellen, werden sogenannte Persönlichkeitsmerkmale und erworbene Kompetenzen, die 'vom Markt' für die Ausübung

⁸⁵ Die Eigentümer sozialer Netzwerke wie *Google+*, *Facebook* oder *Twitter*, welche keine genuin öffentlichen Räume denn vielmehr Unternehmensbereiche sind, verlangen als 'Eintrittspreis' in ihre virtuellen Gemeinschaften den Verzicht ihrer User auf Anonymität und Privatheit.

⁸⁶ Wie vordringlich das Erschaffen einer Ich-Marke, eines Gesichts, das jeder kennt, begafft und bestaunt, für den beruflichen Aufstieg in Hinblick auf ein auf die Imagekultivierung erpichtes Konkurrenzverhalten sind, bekundet das einstmalige Mannequin Claudia Schiffer, wenn sie in der Rückschau auf ihre Laufbahn selbstsicher über die Anstrengung, die es ihr bereitet habe, ihren Namen als Handelsmarke zu etablieren, referiert: „Ich habe die ganzen Jahre so hart an der Marke Claudia Schiffer gearbeitet, dass es jetzt [Schiffer ist zu dem Zeitpunkt, an dem sie diese Äußerung tätigt, 30 Jahre alt; dies gilt für ein Model als 'biblisches Alter', Anm. d. Verf.] eigentlich egal ist, wie alt ich bin“ (Berliner Zeitung, 18. November 2000, *Sich am Bushäuschen etwas gönnen*).

eines Berufs als erforderlich ausbedingt werden, gemäß ihres ökonomischen Werts bemessen und gewichtet. Der Mensch veranschlagt seinen 'Marktwert' und preist in diesen alle seine Eigenschaften und Fertigkeiten als entsprechenden Zusatznutzen ein. Er begreift, dass er sich auf dem glitschigen Parkett von Unterhaltungs-, Sponsoring-, Meinungs- und Arbeitsmärkten bewegt, weshalb er nicht umhin kann, sich mit der Hilfe zunehmend ausgefeilterer Selbst-Werbetechniken selbst als Ware feilzubieten.

Über die Verflechtung des Dualismus mit dem Nihilismus in Bezug auf den Gegenstand der vorliegenden Untersuchung, die anthropologischen Doppelstruktur von Rolle bzw. Maske und Individuum, soll nach dem bislang durchgeführten, ersten Problemaufriss resümierend konstatiert werden: Der fundamentale Doppelcharakter von öffentlich und privat, der nach der Auffassung Plessners (2003v, S. 231) das soziale Leben des Menschen charakterisiert, läuft Gefahr, durch die Hegemonie einer 'veröffentlichten Privatheit', d. h. einer alleine nach Marktgesetzen geordneten Öffentlichkeit, die unbeschränkt in die Intimsphäre der privaten Existenz Einzug hält und diese nachgerade okkupiert, bzw. einer 'privatisierten Öffentlichkeit', d. h. einer marktwirtschaftlich getriebenen Privatheit, die sich des öffentlichen Raums vorbehaltlos bemächtigt, abgelöst zu werden. Die Folge der vorbehaltlosen *Unterwerfung des Privaten durch das Öffentliche bzw. des Öffentlichen durch das Private* ist eine menschliche Privatexistenz, die entprivatisiert und wie in einem transparenten Schaukasten zur Ansicht freigegeben ist oder selbst willens ist, ihre Haut zu Markte zu tragen. Dieserart geht die Privatheit des Individuums, die in Plessners Rollentheorie (2003v, S. 227-240) eine Seite des fundamentalen menschlichen „Doppelgängertum[s] privat-öffentlich“ (2003v, S. 231), welches seinem noch näher zu erläuternden Rollenbegriff zugrunde liegt, bildet, ihrer Wesenscharakteristika, der Unsichtbarkeit, Unersetzbarkeit und unverwechselbaren Einzigartigkeit und des Verhülltseins durch die Rolle bzw. Maske, verlustig. Ihr gegenüber befindet sich eine mit ihr konforme Öffentlichkeit, die dereinst als Domäne des Gesellschaftlichen und des auf das Gemeinwohl abzielenden öffentlichen Interesses angesehen wurde und nunmehr in zunehmendem Maß privatisiert sowie wirtschaftlichen Individualinteressen untergeordnet worden ist. Durch diese neuen Formen der Öffentlichkeit und Privatheit verblasst die „Grunderfahrung des Doppelgängertums“ (Plessner, 2003v, S. 232), d. h. des Menschen als Rollenspieler *und* Rollenfigur bzw. als Maskenträger *und* Maske, und mit ihr die gesellschaftskonstitutiven Dualitäten von privat und öffentlich, sichtbar und unsichtbar, unersetzbar und ersetzbar usw. Die soziale Existenz des Menschen als privates und öffentliches Doppelwesen hat sich im 21. Jahrhundert in der Weise einer hypertrophierten Privatheit, die die öffentliche Seite untergräbt, ausgebildet. Infolgedessen spielen wir unter unserem gleichen keine 'Rolle' mehr in den schützenden und uns mit der Mitwelt vermittelnden Formen der

sozialen Rollen und Maskierungen, die wie Scharniere die Individuen gesellschaftlich und gemeinschaftlich gleichzeitig untereinander verbinden *und* voneinander abgrenzen. In der Apokalypse des Privaten, d. h. der Enthüllung des Privaten im Öffentlichen, sind wir vornehmlich darauf gerichtet, uns selber zu spielen. Dieses Sich-selber-Spielen oder eigentlich Sich-selber-aufs-Spiel-Setzen vollführen wir behaftet mit all den Risiken und Chancen, die uns die freie Marktwirtschaft zumutet. Wir erschaffen hierzu 'Ich-Masken', die wir mit Versatzstücken aus unserem privaten Dasein verbrämen, und tragen diese als symbolisches Kapital vor uns in der Hoffnung her, im Profilierungs- oder Bekanntheitswettbewerb die erfolversprechende Nasenlänge vor unseren Rivalen zu sein.

5.3 Die Ideologie der totalen Transparenz

Das Leben des Alltags ist in Bezirke des Politischen parzelliert, die allesamt von den Transparenzfantastereien diverser Parteiungen mit unterschiedlichen Interessen in Beschlag genommen sind. Diese interessengeleiteten Akteure und Gruppen ersehnen die Durchdringung und Klassifizierung des Menschen als Mittel der Überwachung und Kontrolle, der Beschaffung wissenschaftlich oder kapitalistisch verwertbarer personaler Daten, die eine Steigerung der Effizienz und Produktivität in Aussicht stellen, oder gar der unverhohlenen Disziplinierung und Repression. Personenbezogene Daten werden in Dateien gesammelt, gespeichert, von Dritten benutzt, weitergegeben, verbreitet, manipuliert, kombiniert, von Kontrolleuren geschützt oder gelöscht. Obwohl diese informationsdurstigen Fraktionen in Sonntagsreden, Werbe- und Imagekampagnen die Schonung der Pluralität und Einmaligkeit predigen, befördern diese tatsächlich mit ihrem Willen nach Sichtbarmachung und Transparenz der Person die globale Einheitskultur. Die Bereiche der Herstellung von Transparenz, die in rückhaltloser Totalität gleichzeitig verheißenes Wunderding und erschreckender Alptraum ist, manifestieren sich in drei Schichten des menschlichen Zusammenlebens: dem Privaten, dem Sozialen und dem Staatlichen.

Die Bürger versammeln sich als Schutzbefohlene unter der Ägide des Staates, gewahren ihn als Hort der Sicherung ihrer verbrieften Rechte und leiden bisweilen unter dessen Pression. Unablässlich rücken die staatlichen Inspizienten, angetrieben von leicht erregbaren Bedrohungs- und Terrorfantasien und der hieraus sich entspinneenden Machbarkeitsillusion von der absoluten Sicherheit, mit Datenerfassungskarten bzw. -chips und Überwachungstechnik uns per Biometrie, digitalem Fingerabdruck oder Gesichtsvermessung immer näher auf den Leib. Der große Bruder Staat späht im Namen des Bürgerschutzes und der Verteidigung der Grundrechte die letzten privaten Refugien seiner Bürger aus und durchbohrt deren zivile Bemäntelungen. Die Angst der Bürger vor dem Feind, der die sozialen Gefüge von außen durch terroristische Aktionen bedrohe, hat sich verlagert:

Die Bürger haben nunmehr voreinander Angst, da der Gegner ins Innere der demokratischen Gesellschaften eingedrungen zu sein scheint. Jener Argwohn geht um, der in jedem Staatsbürger einen möglichen Terroristen wähnt. Der Staat ängstigt sich vor seinen Bürgern, misstraut ihnen und stellt sie unter Pauschalverdacht. Gegen dieses vorgestellte Feind- und Bedrohungsbild setzt dieser sich mit Maßnahmen, die zu seiner Selbstermächtigung taugen, zur Wehr. Ob der tatsächliche Grad der terroristischen Gefährdung hierbei überzeichnete Schimäre oder reales Risiko darstellt, ist für die Ausrufung des rechtsfreien Ausnahmezustands, der den Menschen auf sein nacktes Leben reduziert, nicht von Bedeutung. Die Staatsmacht autorisiert sich präemptiv mit sicherheitspolizeilichen und geheimdienstlichen 'Durchgriffsrechten', um in die Lage versetzt zu sein, dem Schreckgespenst einer von Extremisten verübten Gewalthandlung bereits durch Vorbeugung effizient Parole bieten zu können. Dass infolge dieses terroristischen Umtrieben zuvorkommenden Kampfes gegen mögliche Attentäter die bürgerlichen Grundrechte sowie die Menschenrechte zunehmend unter Druck geraten, ist die erste, folgenschwere Konsequenz der verschärften Sicherheits- und Überwachungsanordnungen, die das gesamte öffentliche Leben stärker unter staatlichen Kuratel stellen. Ein Anzeichen für die Vermessenheit, mit der die Freiheitsrechte der Bürger von den Innenministerien beschnitten werden, gibt etwa das jüngste Urteil des deutschen Bundesverfassungsgerichts zur inneren Sicherheit, das das Gesetz zur Vorratsdatenspeicherung nicht per se als verfassungswidrig abgelehnt hat.⁸⁷ Die Republik entlarvt sich im Zuge der Legitimierung von Gewaltmitteln, die sie zur Bekämpfung ihrer Antagonisten anwendet, als Hobbesscher Leviathan, der mittels Herrschaftsgewalt Ordnung und Sicherheit herzustellen bemüht ist. Das Bohren der dicken Bretter der Sicherheit geht zu Lasten der Freiheit der Bürger.

5.3.1 Der allpräesente Präventionsstaat

Das Weltbild, auf der die gegenwärtige Sicherheits- und Verteidigungsdoktrin der EU⁸⁸ gründet, identifiziert unter anderem die Cyberkriminalität, den Terrorismus und die Migrationsströme als ernstzunehmende gegenwärtige Bedrohungsformen. Prinzipien der demokratischen Kultur wie Freiheit und Offenheit werden im wachsenden Maße in den Rachen einer alarmistischen Sicherheitspolitik geworfen, wo der Souverän danach trachtet, mit Argusaugen die letzten Winkel unseres Personseins auszuleuchten. Schier unersättlich scheint dessen Neugier, unter dem Zeichen der Sicherheit die das Individuum vor dem staatlichen Argos, diesem anonymen, unsichtbaren panop-

⁸⁷ Vgl. o. A. (2010, 2. März). Vorratsdatenspeicherung gestoppt. „Eine Ohrfeige für den Gesetzgeber“. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*; o. A. (2010, 2. März). Grundsatzurteil. Karlsruhe erklärt Vorratsdatenspeicherung für verfassungswidrig. *Die Zeit*. Prantl, Heribert (2010, 2. März). Urteil zur Vorratsdatenspeicherung. Gruslige Aussichten. *Die Sueddeutsche Zeitung*.

⁸⁸ Der Europäische Rat verabschiedete am 12. Dezember 2003 eine Europäische Sicherheitsstrategie unter dem Titel *A secure Europe in a better world*. Vgl. <http://www.uni-kassel.de/fb5/frieden/themen/Europa/strategy.pdf>

tischen Wächter schützenden und identitätsspendenden Hüllen und Maskierungen zu zerpfücken. Stück um Stück möchte der allpräsenste Präventionsstaat in die Intim- und Privatsphäre seiner Einwohner Einsicht nehmen, deren Personenprofile wie Exponate in digitalen Schaukästen präparieren und auf Leuchtfolien heften, um kriminelle Gewalttäter samt der von diesen ausgehenden Bedrohungslage ex ante ausmachen und dieser Gefahr vorgreifend beikommen zu können. Die passive Transparenz, d. h. das Durchscheinen oder das sich hindurch Zeigende wird zur aktiven Trans-Penetration, d. h. zum Eindringen oder Durchdringen. Überwachung hat auf Demokratien einen maßgeblich destabilisierenden Effekt. Die gegenüber ausgeprägt asymmetrische Machtverhältnisse anfälligen Stützen der demokratischen Grundordnung, unter welche die Selbstbestimmung des Volkes, die Prinzipien der Freiheit und Gleichheit sowie die Achtung der Menschenrechte rubriziert werden können und die nie ein für alle Mal zu Wege gebracht sind, sondern stets aufs neue gefestigt werden müssen, werden durch den Überwachungsstaat schrittweise demontiert.

Die kleinbürgerliche Ressentiments bespielende Killerphrase: „Wer nichts zu verbergen hat, hat [vermeintlich; Anm. d. Verf.] auch nichts zu befürchten“, ist seit *Nine Eleven* und der Ankündigung des *Kriegs gegen den Terror*⁸⁹ wiederkäuend und in anschwelend verschärfter Tonart aus politischen Kreisen, welche für die innere Sicherheit verantwortlich zeichnen, zu vernehmen. Die abgegriffene, aus der Versatzstückkiste des Konservativismus hervorgekramte und in den sicherheitspolitischen Diskurs redundant bemühte Wendung gibt die Bürger einer impliziten Generallverdächtigung und Inkriminierung preis. Doppelbödig unterstellt diese Denunziation, dass ausschließlich jene, welche etwas auf dem Kerbholz hätten, nicht willens seien, die Überwachung über sich ergehen zu lassen. Diese Logik einer paranoiden Rationalität, die Überwachung und Kontrolle durch Straftaten, welche der Möglichkeit nach begangen werden könnten, legitimiert, offenbart ihren reaktionären Charakter in der Billigung des Prinzips, welches es gestattet, 'vorsorglich', ohne objektiven Tatbestand und undifferenziert sämtliche Bürger unter Verdacht zu stellen sowie durch Bspitzelung still und leise in die Zange zu nehmen. Durch diese Gläser betrachtet, erscheinen alle Überwachten immer schon als potentielle Straftäter, die durch ein möglichst flächendeckendes System der Kontrolle überführt oder von denkbaren Taten abgehalten werden sollen.

Im Gegensatz dazu würde eine Auffassung, die auf keine geringere Grundlage denn auf Vertrauen - das Bindemittel der gesellschaftlichen Kohäsion - baut, nicht alle Bürger über den Leisten

⁸⁹ Am 20. September 2001, neun Tage nach den Terroranschlägen vom 11. September 2001, hielt US-Präsident George W. Bush vor einer gemeinsamen Sitzung des Kongresses und dem amerikanischen Volk eine Rede, in der dieser den Krieg gegen den Terror proklamierte. In einem Abschnitt der Ansprache heißt Bush den Plan unmissverständlich: „Unser *Krieg gegen den Terrorismus* beginnt mit der Al-Quaida, aber er wird dort nicht enden. Er wird nicht eher zu Ende sein bis jede weltweit tätige terroristische Gruppe gefunden, am weiteren Vorgehen gehindert und besiegt worden ist. [Herv. d. Verf.]“

des potentiellen Gesetzesbrechers schlagen und den Sicherheitskräften ebensowenig mit vorausei-
lender Bereitwilligkeit die Befugnis einräumen, eigenmächtig und ohne handfest begründeten An-
lass Überwachungen vorzunehmen. Gesetzt den Fall, ein Staat belauert misstrauisch auf Schritt und
Tritt seine Bürger, wird als Folge vonseiten der Bürger kein Vertrauen mehr in denselben erwachsen
können. Wo jedoch Vertrauen fehlt, muss das Zusammenleben im Übermaß durch Verordnungen
und Vorschriften geregelt, deren Einhaltung durch Kontrolle beaufsichtigt und deren Übertretung
durch Strafe geahndet werden. Das soziale Leben wird vollends reglementiert, da die Bürger durch
fortwährende Kontrolle zum einen unvermögend werden, selbstbestimmt und unabhängig über ge-
sellschaftspolitische Angelegenheiten zu befinden, zum anderen gegen Anordnungen zu jedem Zeit-
punkt Widerstand leisten, was wieder eine erhöhte Kontrolle erforderlich macht. Diese Abfolge
kann sich zu einem gegenseitig intensivierenden dialektischen Verhältnis von Kontrolle und Unge-
horsam radikalieren, welches sich in den *Circulus vitiosus* von staatlicher Persistenz und ziviler
Resistenz festfährt. Diese Spirale ist einzig durch einen Vorschuss an Vertrauen, das dem Bürger
vom Staat geschenkt wird, zu durchbrechen. Doch Vertrauen worauf? Darauf, dass die unbeobach-
teten Bereiche sowie im Verborgenen bleibenden Räume keine Stätten des Verbrechens bedeuten.
Weder stellen geheime Orte per se Schlupfwinkel für Terroristen dar noch sollte über nicht sichtba-
res Geschehen von vornherein und unbegründet als Quelle rechtswidriger Handlungen gemutmaßt
werden.

Falls die Schnüffelei *intra muros* - im privaten Raum, der 'hinter' dem 'Vorhang' dem Auge
der Öffentlichkeit und der Wissbegier des Staates entzogen liegt - legalisiert wird, dann nur um den
Preis der Zerstörung der vitalen menschlichen Verhüllungen und Maskierungen, welche durch die
Bürgerrechte, die der Person Privatheit und Anonymität versichern, gewährleistet sind. Die Freiheit,
über die eigenen Geheimnisse alleine verfügen zu können, wird im Falle des durch zielgerichteten
staatlichen Beobachtung transparent gemachten Menschen auf dem Altar eines irreführenden,
schwerlich zu besänftigenden Unsicherheitsgefühls geopfert.⁹⁰ Wobei nicht eindeutig entschieden
werden kann, was beunruhigender ist: die Bedrohung durch mögliche ungesetzliche Handlungen
vonseiten der Überwachten oder die Bedrängung sowie der mögliche Missbrauch von personenbe-
zogenen Daten durch die Überwacher. Das mulmige Empfinden bleibt, nicht zu wissen, wer, wen,
warum, wozu und in wessen Auftrag überwacht.

⁹⁰ Fragwürdig ist auch der Nutzen solcher Apparaturen für die Sicherheit der Passagiere. Kai Biermann stellt in der
Zeit infrage, ob drei gescheiterte islamistische Anschlagversuche auf Flugzeuge in den vergangenen acht Jahren so-
wie die verhinderten Flüssigsprengstoff-, Schuh- und Unterwäschenbomber all die „hysterisch“ getroffenen Sicher-
heitsmaßnahmen rechtfertigen. Ebenso zieht Biermann in Zweifel, ob diese Maßnahmen überhaupt irgendetwas
bringen: Kann ein Nacktscanner verhindern, dass sich Terroristen beim nächsten Mal etwas anderes ausdenken oder
der gleiche Plan doch einmal funktioniert? Angesehene Sicherheitsexperten glauben nicht daran (Biermann, K.
2009, 29. Dezember. Nacktscanner. Wir sind doch längst nackt. *Die Zeit*).

Allsehende elektronische Augen begleiten uns wie stumme Zeugen auf unseren öffentlichen Wegen. Sobald wir unser privates Heim verlassen, erscheinen wir vielperspektivisch auf den Bildschirmen der unbemerkten Observateure, deren Gesichter wir indessen hingegen niemals zu sehen bekommen. Auch in den Wissenschaften, etwa in der Medizin, kommen längstens massenhaft Apparaturen zum Einsatz, die unsere Innereien durchstrahlen, uns mit Computertomographie und Magnetresonanztomographie unter die Haut gucken und die Anatomie des Körpers auf einer zweidimensionalen Bildfläche repräsentieren. Die Anwendungsmöglichkeiten von technischen Neuerungen sind bei weitem nicht auf die Verbildlichung von Objekte und Personen des öffentlichen Raums eingeeengt. Kameras sind eine für den Observierten recht einfach zu hintergehende Technologie, da diese dort an 'Sehkraft' einbüßen, wo Zurückhaltung und Heimlichkeit, Dunkelheit und Abgeschlossenheit Bilder verhindern.⁹¹

Noch gerissener und unmerklich in jeden Winkel der Person dringend, ist deren organisierte und planmäßige Auskundschaftung anhand von personenbezogenen Daten, die auf Karten und Ausweisen gespeichert oder im Internet und im digitalen Kommunikationsverkehr ausgetauscht werden. Gewohnheiten und Vorlieben, Fertigkeiten und Möglichkeiten des Menschseins werden hier darstellbar und verwertbar. Geschäftemacher und Marketingabteilungen spitzen auf die Ermittlung unseres produktbezogenen Verhaltens, von Kaufmotiven und Geschmacksrichtungen, um für den Kunden individuell massgeschneiderte Werbungen und Produkte zu designen. Ein umfassender Entzug von der Überwachung persönlicher Daten, müsste die Verwendung des Mobiltelefons und des Internets vollständig boykottieren, die Nutzung eines Girokontos ablehnen, Besuche beim Arzt, den Abschluss einer Versicherung und das Nachgehen einer geregelten Arbeit unterlassen. Diese Aufzählung zeigt auf, dass unüberwachtes Leben in anonymen Zonen unbehelligter Privatheit in industriell entwickelten Staaten beinahe nicht mehr möglich ist.

5.3.2 Das Benthamsche Panoptikon

Foucault (1977, S. 267) analysiert das Benthamsche Panoptikon, diesen Ort, an welchem Omnivision und Unsichtbarkeit in der schiefen Machtposition 'des Sehens ohne gesehen zu werden' zusammenlaufen, als den Inbegriff der Disziplinargesellschaft, der sich im Gesellschaftskörper ausgebreitet hat. Benthams architektonischer Entwurf des Gefängnisses als 'Besichtigungs-Haus' (*Inspection-House*) ist eine Muster für die Eindringlichkeit von Macht, wie sie sich durch permanente Beobachtung herausbildet. Das Panoptikon ist ein kreisförmiges Bauwerk, in dessen Kreislinie die

⁹¹Die Transparenzmachung wird auch in der Architektur mit ihren Glasfronten, -fassaden und -dächern sichtbar. Glas als Baustoff hat das undurchdringliche dicke Stein-, Ziegel- oder Betonmauerwerk abgelöst. Der nach innen gewendete und nach außen abwehrende Vierkanthof, der wie eine Trutzburg den äußeren Anstürmen trotz, wurde durch die diaphane Scheiben ersetzt, die die Umgebung mit dem Wohnraum verbinden soll.

Zellen der Sträflinge angeordnet sind. Der Aufseher (*inspector*) weilt in einem Beobachtungsgebäude, das sich in der Mitte der Anstalt befindet. Zwischen diesem zentralen Inspektionsposten und den ringsum liegenden Zellen liegt ausgestreckt ein vakanter Raum, der eine gähnende Leere – eine wahrhafte Kluft - zwischen Beobachter und Beobachteten stiftet (Bentham, 1995. S. 30-34). Die Idee des Panoptismus, der disziplinierenden Beobachtung aller durch einen, hat nicht nur in Strafanstalten, sondern auch in Krankenhäusern, Schulen, Kasernen, Fabriken und Büros den Sieg davon getragen (Foucault, 1977, S. 292). Die strenge Abtrennung der Verliese unterbindet die Kontaktaufnahme zwischen den Gefängnisinsassen, da diese weder miteinander sprechen noch einander sehen können. Foucault (1977, S. 307) stellt hierzu fest, dass die Isolation der Gefangenen und der damit untrennbare Abbruch jeder nicht kontrollierbaren, privaten Beziehung, letztlich die Individualisierung der Insassen erzwingt. Panoptische Ordnungsstrukturen konstituieren in dieser Sichtweise Produktionsorte von Individuen.

Auf Grund des in die Außenseite jedes Kerkerabteils eingebetteten Fensters, sind die im Zellenraum untergebrachten Häftlinge von dem in der Gebäudemitte spähenden Wärter im Gegenlicht deutlich sichtbar. Die Innenseiten der Arrestzellen sind nur durch lichte Gitter abgeschlossen, auf dass kein Teil der Zellen vom Blick des Aufsehers abgeschirmt ist. In die Vergitterungen sind überdies Türen eingelassen, um dem Aufseher jederzeit Zugang zu den Gefangenen zu ermöglichen. Dementgegen sind an den Fenstern der zentralen Unterbringung des Gefängnisinspektors Rollläden (*blinds*) angebracht, welche verhindern, dass die Gefangenen den Aufseher sehen können. Jedes Fenster ist mit einer Leuchte samt Reflektor bestückt, der die emittierten Lichtstrahlen in die entsprechende Zelle wirft und diese abends aufhellt, so dass die Sicherheit des Tages auf die Nacht ausdehnt ist (*extend to the night the security of the day*) (Bentham, 1995. S. 30-34).

Der zentrale, panoptische Wächter vermag die Inhaftierten unter der Knute zu halten, wenn diese allezeit 'mechanisch' - ein Anzeichen ihres absichtslosen Gehorsams - die Anwesenheit dieses versteckten Bewachers erwarten. Die Relation zwischen systematischer Überwachung einerseits und dem notorischen Bewusstsein um den Zustand der pausenlosen Exponiertheit und Sichtbarkeit andererseits, bezeichnet Foucault als „Räderwerk der panoptischen Maschine“ (1977, S. 279), deren Teile – Wächter und Bewachte - automatisch ineinander greifen. Deleuze setzt die Entstehung der von Foucault beschriebenen „Disziplinargesellschaft“ (Foucault, 1977, S. 269) und des panoptistischen Machtmodells im 18. und 19. Jahrhundert an, derweil diese ihren Höhepunkt im 20. Jahrhundert erreicht hätten. Mittlerweile habe jedoch die „Kontrollgesellschaft“ (Deleuze, 1993, S. 254-260) jene disziplinarische Ordnung abgelöst, da der kontrollierende Blick nicht mehr von speziellen Oberaufsehern ausgehe. Vielmehr sei jeder der Aufpasser des anderen und seiner selbst geworden,

da wir den wachenden Blick des anderen verinnerlicht hätten (Deleuze, 1993, S. 254-260). In dieser Betrachtungsweise ist jeder in einem Überwacher und Wächter. Der Panoptismus ist nunmehr ein unbeschränktes Kontrollsystem, in welchem es keinen Zuschauer mehr gibt, der außerhalb stehend dem Treiben auf der Bühne beiwohnen, selbst aber unbehelligt bleiben kann. Dieses Alle-beobachten-alle erzwingt die Teilnahme aller und bewerkstelligt als 'dunkle' Seite der liberalen, aufgeklärten Gesellschaften die Intensivierung der Macht.

5.3.3 Die Transparenzmachung von Psyche und Körper

Wer erwarten muss, durchgehend beobachtet zu werden, wer die Möglichkeit des Beobachtetwerdens und die Durchschaubarkeit bereits stillschweigend durch Gehorsam sowie durch Selbst- und Fremddisziplinierung verinnerlicht hat, ist nicht frei. Diese Erfahrung unausgesetzter Beobachtung organisiert die Disziplinierung und Unterwerfung des Körpers (Foucault, 1977, S. 277-278). Die raum- und zeithaften Existenzweisen des Menschen sind seit dem 18. Jahrhundert als disziplinierbare Orte des Körpers und der Seele entdeckt und genutzt worden: das Rollengebaren, die Verhaltens- und Ausdrucksformen bis zu den mikrokörperlichen Handlungen, die in der Mimik, Gestik, Bewegung, Körperstellung und im Blick erfolgen, die Modellierung des Erscheinungsbildes mittels Kleidung, Accessoires und Körpergestaltung, die physische Gesundheit, 'Fitness', 'Wellness' und 'Beauty' und die zur Erreichung dieser körperkulturellen Zielsetzungen zur Verfügung stehenden Maßnahmen der Körperertüchtigung, gesunden Ernährung, Therapie, Kur, Askese, Pharmaka, Meditation, ästhetisch-plastische Chirurgie, die Privatisierung und Verbreitung psychologischen Know-hows und von Psycho-Techniken (Kompetenzen), die die Beherrschung und Manipulation des Seelischen in Aussicht stellen. Dass äußerste Transparenzmachung und Überwachung sowie Kontrolle und kultureller Oktroyismus unverbrüchliche Geschwister sind, kann an den sozial gespenstischen Traumwelten von morgen, die blitzschnell die Realität von heute geworden sind, bemessen werden.

Seit geraumer Zeit ist eine Verbiesterung und übersteigerte Gereiztheit in öffentlichen Debatten um eine ausgewogene Verteilung sozialer Sachwerte registrierbar. In der Politik scheint die Stunde überhasteter Idealisten und der Heißsporne angebrochen. Die unausgegorenen Blümenträume von einem neuen Utopia, das einer Menschheit entgegenfiebert, welche physisch zunehmend gesünder und 'lebendiger' sein möchte, sind herangereift. In den Leitsätzen der medialen Massenkultur wird nimmermüde eine marktgängige und populäre Lebensführung suggeriert, die in der Hauptsache nach der Gewinnung von körperlicher Gesundheit, Fitness und Wellness strebt. Die 'Bio'- und 'Gesundheitshygieniker' wollen das Reine, Natürliche und Unverfälschte essen und tun. Ein breites Interesse an 'natur'-belassenen Nahrungsmitteln aus 'echt'-biologischen Anbau ist zu vermerken, in-

folge die Biotechnologie mittlerweile von einem Stiefkind zu einem gewinnversprechenden Designprodukt der Lebensmittelindustrie avanciert und die sogenannte 'Bio'- und 'Ökowelle' sogar in die Regale der großen Lebensmitteldiscounter geflutet ist; das Aufleben der besonders in urbanen Jugendkulturen aufzufindenden, mitunter ethisch begründeten oder gar religiös motivierten Lebensformen des Vegetarismus und Veganismus; der Boom in der 'Wellness'-Branche – der 'Spa-Event-Kultur'; das Emporschießen von 'Bodystyle-Fitness-Studios' aus dem vorwiegend städtischen Boden – über deren Eingängen prangt ein fiktives Schild, auf welchem ein altbekanntes, leicht abgewandeltes Sprüchlein geschrieben steht könnte: „In corpore sano et pulchro mens sana et pulchra“⁹²; die Popularität von 'Yoga-Zentren' und 'Mind-Body-Exercises'; die Hochkonjunktur fernöstlicher und alteuropäischer Kampfsport- und Kampfkunstarten; die Reprise 'natur'-naher und kulturpessimistischer Lebensweisen, die vor der 'Vertreibung' aus dem geharrten Öko-Paradies, welche der als 'tückisch' gebrandmarkten Fortschrittskultur angelastet wird, angesiedelt werden; romantisch verbrämte, für Harmonie und Altruismus sich begeisternde, körperbezogene Daseinsformen – zu denen etwa der Naturismus zu zählen ist - sind im kulturellen Vormarsch begriffen; bis hin zu den vielfältigen Bewegungen der 'Aussteiger', die ein „Zurück zur Natur!“ als Absage an 'die' Konsumismus propagieren und den 'genuinen, natürlichen Ursprung' herbeiwünschen; all diese Phänomene können als gesellschaftliche Gegenreaktionen gegen jene in den vergangenen Jahren übersteigerte und uferlose Geisteshaltung der Machbarkeitsmanie des 'Only-the-sky-is-the-limit' gedeutet werden, die in allen Teilen der Gesellschaft Einzug gehalten hatte, und nun ironischerweise ihre Limitierung und ihr rechtes Maß just in der gegenteiligen Übersteigerung, d. h. im körperfixierten Reinheits- und Gesundheitsfetischismus, sucht.

Die Regulierung und Kontrolle der körperlichen 'Tauglichkeit', von Freizeit, Ernährung, Gesundheit sowie des Wohlbefindens, versprechen ein Jungbrunnen für die Symptome des Zeitlosen und Unzerstörbaren - der Unsterblichkeit – zu sein. Das Nichtaltern, d. h. die ewige Jugend, im stilisierten Gesicht des soeben aus seiner Kindheit erwachten, unaufhörlich pubertären Menschen entzifferbar, ist die Verheißung dieses sich selbst fragwürdig gewordenen Homunkulus, der in einer konstant leistungsfähigen Positur befangen, vor vorgeblicher Schaffenskraft strotzend und mit wachsender Unstetigkeit aus allen menschengemäßen Rahmungen zu laufen droht.

5.3.4 Fragwürdige Gründe der Ideologie der Transparenz

Ist der Rigorismus, mit welchem die Transparenzsetzung der Person und die Bestimmung ihrer Eigenschaften in der Moderne verfolgt werden, einzig der Furcht vor der bösen Tat oder dem

⁹² Dieses Ordinärlatein kann übersetzt werden mit: „In einem gesunden und schönen Körper ein gesunder und schöner Geist.“

Frevel geschuldet, die - so bekundet die abgeschmackte Abneigung – erst mithilfe des Opaken, Schattenhaften und Finsteren gedeihen würden? Kann die temporär geführte Debatte über die Legitimation von weitreichenden staatlichen Überwachungsmitteln sowie deren Legalisierung nur auf Grund globaler Gefahrenlagen, Kriminalstatistiken und der vagen Hoffnung der Verhinderung terroristischer Handlungen hinreichend geführt und begriffen werden?

Das öffentliche Stimmengewirr, das zur Frage der Befürwortung oder Missbilligung des nicht Fassbaren und Verborgenen eingesetzt hat, weist über den gegenwartsnahen Zusammenprall kontroverser Auffassungen zurück auf anthropologische Grundvorstellungen über das Selbst- und Weltverhältnis des Menschen sowie auf ein kulturhistorisches (Selbst)missverständnis hinsichtlich der Betrachtungsweise von Leib und Seele. Der theologisch, ontologisch oder methodologisch bedingte Dualismus von 'verderblichem', 'sündigem' Leib und der in diesem 'eingekerkerten' Seele bzw. von Körper und Geist ist etwa durch den Platonismus philosophisch unterfüttert, in den Paulusbriefen des Neuen Testaments vereinzelt dokumentiert, durch den Anachoreten Antonius zur mönchischen Askeseregeln dogmatisiert und von Augustinus als gottergebene Gesinnung jedes Christen gepriesen worden oder war infolge des Cartesianismus, an der Wende vom Mittelalter zur Neuzeit, über die Frage nach zweifelsfreier Erkenntnis neuerlich hochgeschlagen.

Die Wucht der Anstrengungen, die zur Sichtbarmachung des Verborgenen unternommen werden, samt der sich zu dieser vielmalig beigesellenden Bedenkenlosigkeit, mit welcher die Aufdeckung des Verheimlichten, die Aufklärung des Unbekannten, die Enthüllung des Schlummernden, die Skandalisierung des Stillschweigenden, die Personalisierung des Scheuen, Ängstlichen, Verlegenen, ja Schamvollen, das pornografische Entkleiden und Ausplündern intimster Schichtungen der Person durch die mediale Popularisierung, die Veröffentlichung des vor neugierigen Blicken durch Türen und Mauern Geschützten in jedmöglicher Eindeutigkeit und Drastik geschieht, lässt die Frage nach der kulturellen und historischen Bedingungen der 'Durchleuchtungswut' aufkommen. Sind die genannten Beispiele für die Erzeugung von Transparenz letztlich die Folge einer Fundamentalisierung der Trennung von Körper und Geist und den damit verbundenen, abgeäuerten moralischen Zuschreibungen von Schein und Sein bzw. Täuschung und Wahrheit? Der Leib und mit diesem die Sinne werden in wirkmächtigen Teilen der kultur- und geistesgeschichtlichen Überlieferung als bloß äußerliche Hülle, triviale Oberfläche oder leerer Schein und trügerisches Sinnesding wiedergegeben, welche Wahrheit, Wirklichkeit und Eigentlichkeit vorschützen und im Wesentlichen verstellen. In christlichen Moralvorstellungen ist das Leibliche samt der menschlichen Erscheinungsgestalt teilweise mit pejorativen Eigenschaften besetzt worden. So wird der beseelten Körper als mit der List und Lüge im Bunde und im Fall des sündigen Fleisches von Gott fern und der Täuschung und

dem Betrug Freund angesehen. Der sich im Spiegel seiner Schönheit brüstende und an sich selbst Wohlgefallen findende Mensch wird als Sinnbild der närrischen Hybris, die Maske als Vanitassymbol und Täuschungszeichen und der diese vor sich hertragende Mensch als gottesleugnender Narr, auf Gemälden ikonografisch oftmals verbunden mit dem Skelett als Zeichen der Vergänglichkeit und des nahenden Todes, dargestellt. Der Narr mit seiner Maske und seinen Attributen. Hingegen und der Geist, das Gesicht, die Wahrheit mit allem positivem? Ist der Körper und die Maske nicht als bloße Hülle, als täuschende Oberfläche, die die Wahrheit, Wirklichkeit und Eigentlichkeit verstellt, denunziert worden? Ist die Durchleuchtungssucht und der Transparenzwahn nicht letztlich eine radikalisierte Lösungsversuch dieser Dichotomie von Geist und Körper, insofern jede Oberfläche, jeder Körper, jede Maske durchdrungen werden soll? Ist nicht die Beherrschbarkeit, Manipulierbarkeit und Trainierbarkeit des Äußeren, des Körpers, der Gesichtsmaske nicht ebenso eine Folge dieser christlichen Geisteshaltung? Ist nicht unsere moderne Gesellschaft eine säkularisierte, unbemerkte und selten reflektierte Fortführung der christlichen Ansichten zu Geist und Körper? Und doch scheinen wir immer und immer diese Utopie des Christentums zu unterlaufen, scheinen Verdeckung, Verschleierung, Maskierung, Verbildlichung zu suchen. Wir beten Bilder (Kultbilder) in Form von Ikonen an: Modeikonen, Modells, Schönheitsideale, Pop-, Film- und Sportstars, wir vergöttlichen im säkularisierten Raum Menschen. Wir feiern Messen, wenn wir Fußballspiele als Fans begleiten, wenn wir Einkaufen gehen, wenn wir in die Disco gehen, wenn wir Theater spielen. Das Archaische, Kultische, Religiöse ist in unserem Alltag, ohne das wir es als solches Wahrnehmen. Das Kleid hat sich verändert.

5.4 Sozialer Radikalismus

In der 1924 erschienen Schrift *Grenzen der Gemeinschaft* (2003d, S. 7-134), die den programmatischen Untertitel *Eine Kritik des sozialen Radikalismus* trägt, setzt sich Plessner eindringlich mit der verwickelten Frage nach der Bedingung der Möglichkeit ethischen Verhaltens auseinander, das gelöst von einem 'Himmel' normativer Werturteile, der allein ein Reich absoluten Seins mit der Vollmacht apriorischer Gebote wäre, an der begrenzten Situation mit ihren konkret-materiellen Ansprüchen ansetzt, um die ethische Haltbarkeit von sozialem Verhalten ergründen zu können. Was Plessner arglos als „Anwendungsproblem der Sozialethik“ (2003d, S. 13) anspricht, birgt die brisante Problemstellung einer jeden Ethik, nämlich, wie theoretisches Wissen von den allgemeinen ethischen Prinzipien durch das schmale Ohr der situationsspezifischen Lebenslagen auf den einzelnen Fall angewendet werden kann, so dass die Antwort auf die moralphilosophische Frage, wie in bestimmten Situationen gehandelt werden *soll*, eine moralische Handlung effizient folgen lässt. Die

Anwendung allgemein ethischer Normen auf die Situation kann freilich keinesfalls durch die Normen selbst gewährleistet werden, welche allein die Regeln zu bestimmten gebotenen und verbotenen Handlungen vorgeben, sondern obliegt etwa einem urteilststituierenden Vermögen des menschlichen Geistes, wie jenem der praktischen Urteilskraft, deren Aufgabe Kant (1788/1995, S. 119) dergestalt bestimmt:

Ob nun eine uns in der Sinnlichkeit mögliche Handlung der Fall sei, der unter der Regel stehe, oder nicht, dazu gehört praktische Urteilskraft, wodurch dasjenige, was in der Regel allgemein (in abstracto) gesagt wurde, auf eine Handlung in concreto angewandt wird.

Plessners Erörterung seiner Sozialethik wird nicht von solcherart Intention geleitet, die die ethischen Richtlinien für soziales Verhalten formal und im Vorhinein festzusetzen beabsichtigt, da aus solch einem der Idee nach prädisponierten Reglement nur ein Verhaltens aus reiner *Pflicht* erfolgen kann, das sich dem irdischen Maß leibhaftigen, menschlichen Verhaltens und sozialer Kontaktverhältnisse realiter verweigert. Der idealistischen Doktrin von der absoluten Wertferne und Sinnfreiheit des Leibes, deren ideengeschichtlicher Prospekt auf die dualistische Dichotomisierung von Körper und Geist zurückweist und welche sich Radikalismen zu eigen machen, widerspricht Plessner (2003d, S. 14-27) in der Folge scharf und stellt in Anlehnung an engmaschige Analysen des menschlichen Sozialverhaltens seine eigenständigen Ergebnisse vor.

Abseits der Fundamentalisierung von strittigen Lehrmeinungen sowie in nüchterner Reserviertheit gegenüber der Radikalisierung, die in unzähligen Köpfen gärt, hin zu einem bedachten „Objektivismus“, lässt sich Plessners gesamte philosophische Forschungstätigkeit unter einem Hauptgegenstand und einem Ziel sich widmend zusammenfassen als der Überwindungsversuch einer auf ethischem, ästhetischem und erkenntnistheoretischem Gebiet verbreiteten „Philosophie der Rückhaltlosigkeit“ (2003d, S. 13). Aus dem maßlosen Reflexionsstreben - dem rückhaltlosen Sieg des Wissens über das Nichtwissen wie über das Unbewusste mitsamt der uferlosen Expansion des vernunftgeleiteten Bewusstseins, welches zu den entlegensten, schattigen Schlupfwinkeln des Seelischen vorzudringen und in die wohlverborgenen Verstecke der Gefühle hineinzuschlüpfen wünscht und die versiegelten Ruhestätten der Welträtsel aufbrechen und bestgehütetsten Geheimnisse des Glaubens lüften möchte - entspringe in der Sozietät eine ebenso rückhaltlose Weise des Verhaltens: der soziale Radikalismus, welcher, zuungunsten einer auf mäßigen Ausgleich ausgerichteten und stets um Fassung bemühten Haltung, die Eskalation der antipodisch reagierenden, sozialen Kräfte vorantreibt. Plessners Einschätzung des Radikalismus als „Partei des Geistes“ (2003d, S. 14) und radikaler Gruppierungen als Parteigänger des Kolossalen und Sensationellen, als Verbündete des

Purismus und Fanatismus, mit dem Hang an prinzipiellen Blickwinkeln festzupappen, kann erst auf der Folie der sozial-radikalen Verachtung all dessen, das aus bereits Bestehendem erwachsen ist, in Bezug auf die extremistische Diffamierung des Begrenzten und die unduldsam-blindwütige Abneigung gegen Zurückhaltung und Diskretion sowie in Ansehung des rücksichtslosen Naserümpfens über Zufälligkeit und Unbewusstheit, hinreichend bewertet werden. Denn nach Plessner gibt es für den Radikalen nur ein Gesetz: „Gründlichkeit“ (2003d, S. 15) und - man möchte hinzufügen - Pedanterie und philisterhafte Beckmesserei. Der Radikalismus gehorcht nicht dem Intervall der kleinen Schritte, sondern läuft gemäß der Taktung des Alles-oder-Nichts, weil er sich nicht darauf verstehen möchte, der Realität wach ins Auge zu blicken. Im Gegenteil brennt dieser - Arm in Arm mit seiner absoluten Idee - auf Gedeih und Verderb auf die Vernichtung der vorliegenden Wirklichkeit (Plessner, 2003d, S. 14). Bar jeder Leutseeligkeit zieht Plessner mit schonungsloser Deutlichkeit bereits im ersten Kapitel seiner Grenzschrift die Summe des Radikalismus (2003d, S. 14): „Seine These ist Rückhaltlosigkeit, seine Perspektive Unendlichkeit, sein Pathos Enthusiasmus, sein Temperament Glut.“ Es bedarf offensichtlich dieser Gluthitze des Pathos, die radikale Geistesblitze zu entfachen vermögen, um eine gemeinsame Aktion zu entfesseln, eine Erregung entlang der Nervenbahnen der Öffentlichkeit auszulösen; eine kritische Schwelle des Kollektiv-Affektiven muss zuerst überschritten werden und die Intensität der ausgeglichenen Mitte untersättigt sein, um eine erkleckliche Anzahl von Mitglieder einer spannungsgeladenen Gesamtheit von Individuen - ein Volks, eine Nation, Gemeinde oder Schar -, gebunden an das Leitmotiv und das Ansinnen eines Anführers, entweder zur haltlosen Enthemmung, frenetischen Entzückung oder gar fieberhaften Entrückung zu steigern, oder sie durch giftige Hemmung in die trübseligen Wasser der Elegie zu stürzen, in denen deprimiertes Elend sowie mutlose Gedrücktheit überwiegen. Plessners Diagnose seiner Zeit ist noch heute von großer Eindringlichkeit: „Der soziale Radikalismus hält seine Zeit für gekommen.“ (2003d, S. 11) Der Nihilismus fordert seine ersten Opfer oder zeugt seine ersten Kinder in Form der Utopien und großen Illusionen.

5.5 Die radikal-ökonomische Ideologie

Die massiv-gereizte Dynamik des krisenbrodelnden Wirtschaftslebens unserer Zeit ist in den Augen vieler Beobachter und Experten (z. B. Drucker, 1969; Bell, 1975; Habermas, 1985; Beck, 1986; Giddens, 1995; Sennett, 1998) das Menetekel des überragenden Umbruchs der ökonomischen und sozialen Verhältnisse, dessen Zeuge seiner ersten Spuren die westlichen Staaten seit den 60er und 70er Jahren des 20. Jahrhunderts geworden sind. Je nach Standpunkt entwerfen Auguren für die Folgezeit Bilder des Defätismus, der Resignation, der Generalkritik oder konträr dazu jenes ei-

ner kräftigen konjunkturellen Erholung – zuweilen wird gar über eine prometheische Neuordnung aller gesellschaftlichen Dimensionen nachgebrütet -, welche auf diese Baisse folgen soll, alsdann sich diese 'Gerechten' des Marktradikalismus jubilierend in der Unerschütterlichkeit ihres Glaubens an die 'wundertätigen Kräfte' von unbegrenzten, deregulierten globalen Märkten bestärkt sehen. Vorausgegangen sind diesen wirtschaftlichen Hiobsbotschaften Börsencrashes, infernalische Szenen vom Zerschellen bankrotter Banken und insolventer Kreditunternehmen an den Klippen enorm angeschwollener Passiva, sowie die Rekordverschuldungen öffentlicher Haushalte samt den aufgrund ihrer dringenden Geldnöte in eine Kreditklemme geratenen privaten Unternehmen. All das könnte verschiedene europäische Volksökonomien noch ins Verderben stürzen oder hat wie im Falle des Inselstaats Island oder Griechenlands um Haaresbreite zum Staatsbankrott geführt. Die Situation der besitzreichen, dessenungeachtet oftmals vermögensarmen und von der Schuldenlast bedrückten Privathaushalte der sozialen Mittelschichten und die beträchtlichen Ausmaße, zu welchem die Verbindlichkeiten der Staaten unter anderem durch jahrzehntelange kreditfinanzierte Konjunkturprogramme angewachsen sind, überschneidet sich mit dem bedrohlichen Zustand, in welchem die durch überschüssiges, fiktives Kapital aufgeblähten Finanzmärkte geraten sind und den hieraus heraufbeschworenen Folgen großer Spekulations- und Kreditblasen. Das Dogma von dem selbsttragenden ökonomischen Boom der Kapitalakkumulation, welches durch die fortschreitende Liberalisierung der transnationalen Finanzmärkte begünstigt werden soll und in der 'digitalen Revolution' mit den neuen Informations- und Kommunikationstechnologien seinen willfährigen Komplizen findet, hat zu etlichen sozialen und ökonomischen Verwerfungen geführt, die etwa in der wachsenden Prekariisierung der Lebens- und Arbeitsbedingungen für große Teile der Bevölkerung offenkundig werden (Rifkin, 1995, S. 26-45; Trenkle, 2008).

Auf der Basis der dritten industriellen Revolution – die auch unter den Bezeichnungen der mikroelektronischen oder digitalen Revolution firmiert – vollzog sich in den ausgehenden Dekaden des 20. Jahrhunderts eine stürmische Umbildung des industriellen Sektors, welcher mit Hilfe mikroelektronischer Anwendungen durchschlagend rationalisiert und rigoros auf wenige, lukrative Sparten zusammengeschrumpft wurde (Rifkin, 1995, S. 47-63). Jene Teile der Fertigung, deren Automatisierung nicht gewinnversprechend war, sind in Niedriglohnländer ausgelagert oder in dem innerhalb der Industriestaaten niedergelassenen Niedriglohnsektor, in welchem desolate Arbeitsbedingungen und ungenügende soziale Absicherung dominant sind, abgewälzt worden (Rifkin, 1995, S. 127-142). Die Vehemenz, mit welcher das so genannte Downsizing und die Effizienzsteigerung abgewickelt wurde, hat im Eiltempo und nachhaltig alle Landstriche der Ökonomie durchfurcht. Gleichlaufend haben die Segmente der Dienstleistungen und der Wissens'produktion' respektive des

Wissens'transfers' sowie die Globalisierung der ökonomischen Beziehungen ungemein an Bedeutung gewonnen (Trenkle, 2008). Hierdurch ist die Relation von verlorengegangenen und neu geschaffenen Arbeitsplätzen in eine Schiefelage geraten, da immer mehr Arbeitskräfte 'nutzlos' geworden sind, als bei gleichzeitigem Wachstum zusätzlich benötigt wurden. Was unter der Überschrift der 'Krise der Arbeitsgesellschaft' bis zum heutigen Tage debattiert wird (Rifkin, 1995; Negri & Hardt, 1997), hatte Hannah Arendt bereits 1958 in ihrem Buch *Vita Activa* vorweggenommen, wenn sie darin die Hoffnungen der Arbeitsgesellschaft umreißt und orakelt, dass den kommenden Generationen „die Aussicht auf eine Arbeitsgesellschaft, der die Arbeit ausgegangen ist“ (Arendt, 2007, S. 13) bevorstehe. Arendt erkannte die beständige Talfahrt, die dem Arbeitsstellenangebot von wertproduktiver Arbeit und von Arbeit überhaupt beschieden sein würde. Hiervon beredtes Zeugnis geben die rezenten Statistiken zur Arbeitslosigkeit in Österreich⁹³ (AMS, 2009; AMS, 2010) und in Europa⁹⁴ (Eurostat, 2011) aus dem Jahr 2009, 2010 und 2011, die im übrigen die weltweite Negativtendenz des rapiden Anstiegs der Arbeitslosigkeit und der prekären Beschäftigungsbedingungen abbilden⁹⁵ (DESA, 2012), wie diesen die International Labour Organization (ILO)⁹⁶ durch ihre weltumspannenden Statistiken darlegt. Die ILO (2012) zeichnet ein tristes Bild von der Misere der

⁹³ Die Zahlen zur Arbeitslosigkeit in Österreich vom September 2009 und 2010, welche das *Arbeitsmarktservice* (AMS) zur Verfügung stellt, weisen insgesamt ca. 250 Tausend Personen als arbeitslos aus. Diese Zahl entspricht im Vergleich zu den Ergebnissen im selben Erhebungszeitraum der Vorjahre einer Steigerung von ca. 50 Tausend Personen.

⁹⁴ Die Statistik zur Arbeitslosigkeit in gesamt Europa vom August 2011, die das *Statistische Amt der Europäischen Gemeinschaften* (Eurostat) veröffentlicht hat, geht europaweit von ca. 23 Millionen arbeitslosen Personen aus. Das sind ca. 6 Millionen Arbeitslose mehr als im Vergleichszeitraum August 2008, in dem Arbeitslosenzahlen von ca. 17 Millionen Personen ermittelt wurden.

⁹⁵ In einem Bericht über globale ökonomische Situation und deren Zukunftsperspektiven 2012 stellt das den Vereinten Nationen zugehörige *Department of Economic and Social Affairs* (DESA) fest, dass die gegenwärtige weltweite ökonomische Lage misslich sei und es um die Aussichten auf eine rasche Erholung schlecht bestellt sei. Unter anderem wird als überaus besorgniserregend auf die Index der Arbeitslosigkeit in den entwickelten Ländern hingewiesen: „Three years after the onset of the Great Recession, persistent high unemployment remains the Achilles heel of economic recovery in most developed countries. The unemployment rate averaged 8.6 per cent in developed countries in 2011, still well above the pre-crisis level of 5.8 per cent registered in 2007. [...] In many developed economies, the actual situation is worse than reflected in the official unemployment rates.“

Obzwar in den Entwicklungsländern seit der Rezession in den Jahren 2008 bis 2009 eine Erholung der Arbeitslosenquoten eingetreten ist, sind weite Teile der arbeitenden Bevölkerungen unterbeschäftigt oder schlecht bezahlt, haben unsichere Beschäftigungsbedingungen oder keinen Zugang zu irgendeiner Form der sozialen Sicherung: „In developing countries, employment recovery has been much stronger than in developed economies. For instance, unemployment rates are back to or below precrisis levels in most Asian developing countries, while employment has recovered in most countries in Latin America also. However, developing countries continue to face major challenges owing to the high shares of workers that are underemployed, poorly paid, have vulnerable job conditions or lack access to any form of social security.“

Anlass zu großer Sorge gibt überdies die hohe Jugendarbeitslosigkeit: „High youth unemployment is a concern worldwide. Unemployment rates among youth (persons 15-24 years of age) tend to be higher than other cohorts of the labour force in normal times in most economies, but the global financial crisis and its consequent global recession have increased this gap in most parts of the world. Barring data limitations, the jobless rate among young workers in developed countries increased from an estimated 13 per cent in 2008 to about 18 per cent by the beginning of 2011. In Spain, an astonishing 40 per cent of young workers are without a job.“

⁹⁶ Die *International Labour Organization* (ILO) ist eine Sonderorganisation der Vereinten Nationen. Diese Kommission widmet sich der Entwicklung von Chancen für Frauen und Männer, um diesen faire und produktive Arbeit in Freiheit, Gleichheit, Sicherheit und Menschenwürde gewährleisten zu können.

strukturellen Arbeitslosigkeit und berichtet, dass weltweit schätzungsweise 200 Millionen Menschen arbeitslos sind, 900 Millionen Menschen mit ihren Familien unter der Armutsgrenze von zwei Dollar am Tag leben müssen, die Situation mit 75 Millionen junge Menschen, die ohne Arbeit sind, äußerst ernstzunehmend ist, und sowohl die Zahl der Personen, die unter Erwerbsarmut (working poverty) leiden, die mithin durch ihre Beschäftigung ein zu niedriges Einkommen erwerben, um ihre Existenz ausreichend bestreiten zu können, als auch unsichere Arbeitsverhältnisse (vulnerable employment) weiter zunehmen.

Eine eigenmächtige Abkehr von der 'heiligen Kuh' der Betriebswirtschaftslehre - der Gewinnmaximierung, welche als beherrschende, übermächtige kulturelle und ökonomische Einflussgröße schlechthin sowohl die Grundfeste des Sozialen als auch die Existenz des Einzelnen etappenweise, anfangs noch unmerklich und später dann mit politischem Beistand im massenmedialen Crescendo auf solche Weise unterjocht hat, gleichwie der Giftstoff eines Vipernbisses allmählich in alle Adern der Beute sickert - und ein gutwilliger Verzicht ihrer zeitgenössischen 'Hirten', der Shareholder, auf das pausenlose Trachten nach stetiger Vermehrung ihres Vermögens, ist keinesfalls abzusehen. Ob es nun der schiere Hang zum Geld ist, der dieses möglichst zu hamstern bezweckt – endlich aus Geld, ohne Verwandlung in tatsächliches Kapital, immer mehr Geld zu machen bestrebt ist – oder ob die etwaige inhärente Logik des Kapitals selbst letztlich zu dieser bloß zinstragenden Form der Anstauung von Vermögen notwendig führen muss, soll hier nicht abgehandelt werden. Allein mag konstatiert werden, dass ein Weltbild, dessen Gebot zufolge immer der maximale Profit anzustreben sei und für das das Geld götzengleichen Status erlangt hat, früher oder später alle Grundbedingungen des menschlichen Zusammenlebens verzehren und derweise das soziale Beziehungsgefüge einer Gesellschaft gravierend verletzen muss.

5.6 Der politische Radikalismus – Österreich, die (immer noch!) verspätete Nation

Die Ratlosigkeit der *classe politique*, mit welcher diese den kriselnden sozioökonomischen und in einer Umwälzung begriffenen kulturellen Verhältnissen begegnet, und das Hapern an Entwürfen, die einen Ausweg zur Bewältigung des derben Ungemachs aufzeigen, kann leicht den beunruhigenden Eindruck des Scheiterns des Staates und seiner Führung, der Staatskunst sowie der Öffentlichkeit insgesamt, erwecken. Der rege Zulauf und Zuspruch, den Populisten jeden politischen Kolorits erfahren, ist vielleicht ein Anzeichen der Labilität, die die Sphäre des Politischen heimgesucht hat, und ein Ausdruck der Auflehnung und der Aggression gegen die Perspektivenlosigkeit

und die Ängste hinsichtlich der eigenen Zukunft, welche sich insbesondere unter jungen Menschen auszubreiten drohen. Radikale und Demagogen haben in Anbetracht erodierender Großparteien Morgenluft gewittert und verzeichnen schwunghaften Zufluss in der Gunst jener Wähler, welche auf diese Weise, ob ihrer Rage und ihrer Erbitterung über die ökonomische und soziale Lage, in welcher sie ihr Leben zubringen, der Ungeduld mit den politischen Repräsentanten einen radikalen, revoltierend-aufwallenden Aufzug verleihen.

Das vom Ärger verschwiemelte Zerrbild des unter Generalverdacht beäugten staatlichen Amts- und Würdenträgers, welcher in wutschnaubendem, feindseligem Chargon, verschiedentlich durchtränkt von anitsemitischer Metaphorik, als 'Heuchler' und 'Judas' bezichtigt, als 'Schaumschläger' und 'Münchhausen' denunziert oder als 'Statthalter der Potentate aus der Wirtschaft', dieser 'Heuschrecken' und 'Blutsauger' - in dessen Gedankenwelt der Bürger nur eine Nebenfigur des Geschehens sei - roh diffamiert wird, deckt sich mit dem Standpunkt der pauschalen Verdächtigung und Verachtung, die gegen die Volksvertreter und die Staatsführung gehegt werden. Den Regierungsbeamten, die die Geschicke der Staatspolitik leiten und lenken sollen, wird Rückgratlosigkeit, Opportunismus, Intriganz, Prahlucht und Hochstaplerei nachgesagt. In Analogie dazu findet sich die Forderung nach einer Führung, die unverblümt und geradeheraus benennt, darum 'vertrauenswürdig' genannt wird, die 'ehrlich' und 'freimütig' agiert, darum 'sittlich' genannt wird, die bar jedes diplomatischen Deckmantels und jedes politischen Kalküls schlicht, naiv und 'offenherzig' spricht, darum 'authentisch' genannt wird, und 'unbefleckt' und 'unverdorben ritterlich' dem Volk die Hand reicht und sich umarmen lässt. Die Frage ist zu stellen, ob zwischen einer derart puritanischen Sehnsucht nach dem 'Wahren', 'Genuinen' und 'Reinen' auf dem Terrain der Politik sowie in der Öffentlichkeit einerseits und der erschöpften Reserve an 'redlichen' und 'makellosen' Amtsträgern andererseits tatsächlich eine Entsprechung besteht. Ist das nach vielfachem Vernehmen hierzulande behauptete Defizit an 'moralisch idealen' Politikern gekoppelt mit einem besonders in Österreich aufscheinenden Gefühl des Leerlaufs und der Vergeblichkeit aller politischen Bemühungen, welches innerhalb der Bevölkerung dominiert?

Das historisch begründete Defizit an Partizipations-, Gestaltungs- und Veränderungsmöglichkeiten harmoniert mit dieser Wahrnehmung. Die Ursachen des oft beschworenen Politikverdrosses, der - je nach nationalem Gemütszustand - Mattheit der politischen Widerstandskräfte und des Sichereiferns für Radikalismen reichen womöglich in die Ära des österreichischen Kaisertums bzw. noch weiter zurück. Hierbei sollte nicht übersehen werden, dass weder die lange Zeit bestehende, kaiserlich-autokratische Herrschaftsstruktur noch später die faschistische und - noch weniger - die nationalsozialistische Tyrannei der österreichischen Bevölkerung jemals demokratische Mitbestim-

mumsrechte gewährten. Eine Proklamation der Menschen- und Bürgerrechte, wie diese etwa erstmalig in Frankreich im Jahr 1789 im Verlauf der Französischen Revolution geschah, fand in Österreich frühest durch das Staatsgrundgesetz von 1867 Eingang in die Verfassung.⁹⁷ Mit 120 jährigem Verzug auf das Modellbeispiel Frankreichs, allererst im Jahr 1918, nach dem Ende des Ersten Weltkriegs, welcher einen niemals zuvor in der Geschichte beobachteten materiellen und geistigen Aderlass mit Hekatomben von Todesopfern abforderte und den Untergang der Donaumonarchie bedingte, wurde die österreichische Nation auf den Trümmerfeldern und Überbleibseln der Vielvölkerstaatsruine 'Kakaniens'⁹⁸ errichtet und trug erstmalig das Banner der Republik.

Der Elan für ein ziviles Aufbegehren gegen die Obrigkeit mit Vorausblick auf die Schaffung einer demokratischen Herrschafts- und republikanischen Staatsform konnte sich in Österreich durch die mehrheitlich bildungsfernen, besitzlosen bäuerlichen und proletarischen Gesellschaftsschichten sowie die äußerst dünne Spitze liberaler Dissidenten, welche sich aus den bildungsbürgerlichen Schichten und Berufsständen zusammenfügte, nicht aufrecht erhalten, da diese durch eine unverbrüchliche antiliberalen Allianz von katholischer Kirche und Ancien Régime unterdrückt worden wa-

⁹⁷ Das Staatsgrundgesetz von 1867 bildet bis heute in modifizierter Form den Fundus der von der österreichischen Verfassung garantierten Grundrechte: Die Gleichheit vor dem Gesetz, die gleiche Zugänglichkeit zu den öffentlichen Ämtern für alle Staatsbürger, die Freizügigkeit der Person und des Vermögens, die Unverletzlichkeit des Eigentums, die Aufenthaltsfreiheit, die Freiheit der Person, das Hausrecht, das Briefgeheimnis, die Vereins- und Versammlungsfreiheit, die Pressefreiheit, die Glaubens- und Gewissensfreiheit, die öffentliche Religionsausübung für die gesetzlich anerkannten Kirchen und Religionsgemeinschaften, die Freiheit der Wissenschaft und ihrer Lehre, die Freiheit der Berufswahl usw.

⁹⁸ Robert Musil (1978) entrollt in seinem Roman *Der Mann ohne Eigenschaften* eine ironisch-kritisch Betrachtung über den Niedergang der Habsburger Doppelmonarchie und tauft diesen untergehenden Staat auf den satirischen Namen *Kakanien*. Musil porträtiert in grandioser Manier das im Herbst seines Bestehens befindliche k.u.k.-Imperium mit all seinen Irrlichtern, Tönungen und Kontrasten, die nur mehr in mattem Glanz und mit der Patina des Vergangenen überzogen erscheinen: „Überhaupt, wie vieles Merkwürdiges ließe sich über dieses [...] Kakanien sagen! Es war zum Beispiel kaiserlich-königlich und war kaiserlich und königlich; eines der beiden Zeichen k.k. oder k.u.k. trug dort jede Sache und Person, aber es bedurfte trotzdem einer Geheimwissenschaft, um immer sicher unterscheiden zu können, welche Einrichtungen und Menschen k.k. und welche k.u.k. zu rufen waren. Es nannte sich schriftlich Österreichisch-Ungarische Monarchie und ließ sich mündlich Österreich rufen; mit einem Namen also, den es mit feierlichem Staatschwur abgelegt hatte, aber in allen Gefühlsangelegenheiten beibehielt, zum Zeichen, daß Gefühle ebenso wichtig sind wie Staatsrecht und Vorschriften nicht den wirklichen Lebensernst bedeuten. Es war nach seiner Verfassung liberal, aber es wurde klerikal regiert. Es wurde klerikal regiert, aber man lebte freisinnig. Vor dem Gesetz waren alle Bürger gleich, aber nicht alle waren eben Bürger. Man hatte ein Parlament, welches so gewaltig Gebrauch von seiner Freiheit machte, daß man es gewöhnlich geschlossen hielt; aber man hatte auch einen Notstandsparagraphen, mit dessen Hilfe man ohne Parlament auskam, und jedesmal, wenn alles sich schon über den Absolutismus freute, ordnete die Krone an, daß nun doch wieder parlamentarisch regiert werden müsse. Solcher Geschehnisse gab es viele in diesem Staat, und zu ihnen gehören auch jene nationalen Kämpfe, die mit Recht die Neugier Europas auf sich zogen und heute ganz falsch dargestellt werden. Sie waren so heftig, daß ihretwegen die Staatsmaschine mehrmals im Jahr stockte und Stillstand, aber in den Zwischenzeiten und Staatspausen kam man ausgezeichnet miteinander aus und tat, als ob nichts gewesen wäre. Und es war auch nichts Wirkliches gewesen. Es hatte sich bloß die Abneigung jedes Menschen gegen die Bestrebung jedes andern Menschen, in der wir heute alle einig sind, in diesem Staat schon früh, und man kann sagen, zu einem sublimierten Zeremoniell ausgebildet, das noch große Folgen hätte haben können, wenn seine Entwicklung nicht durch eine Katastrophe vor der Zeit unterbrochen worden wäre. [...] Kakanien [war], ohne daß die Welt es schon wußte, der fortgeschrittenste Staat; es war der Staat, der sich selbst irgendwie nur noch mitmachte, man war negativ frei darin, ständig im Gefühl der unzureichenden Gründe der eigenen Existenz und von der großen Phantasie des Nichtgeschehenen oder doch nicht unwiderruflich Geschehenen wie von dem Hauch der Ozeane umspült, denen die Menschheit entstieg.“ (Musil, 1978, S. 33f.).

ren. Österreich hatte keine vergleichbar markerschütternde und weitreichende Revolution wie jene am Ende des 18. Jahrhunderts in Frankreich erfahren, deren Auswirkungen nicht wieder einfachhin durch die Restauration des feudalen Ständestaates zurückgenommen werden konnten. Dieses ostentative, revolutionäre Erlebnis und Gründungsereignis fehlt im kollektiven österreichischen Gedächtnis.

Beginnend mit dem Schlussakt der Napoleonischen Megalomanie bei Waterloo und der Overture des Wiener Kongresses im Jahr 1814 war indessen mit der Periode des Vormärzes unter Staatskanzler Metternich als der Symbolfigur der österreichischen Restaurationszeit im 19. Jahrhundert eine Epoche der Verfolgung und Zensur angebrochen und Österreich zu einem Hort monarchisch-ständischer Biederkeit und Intoleranz geworden. Die Romantik und daran angegliedert der Biedermeier gelangten damals zur kulturellen Blüte. Ein Gros der Allgemeinheit ordnete sich der Autorität der reaktionären Führungsspitze unter und pflegte ein unpolitisches Leben fern der öffentlichen Sphäre, hinter den undurchlässigen, steifen Gardinen der schildbürgerlichen Geruhsamkeit, im heimeligen Nest der trauten Privatheit und im hermetisch nach außen abgeschirmten und nach innen hin orientierten Kreis der Familie zu verbringen. Erst im Revolutionsjahr 1848 richtete sich eine vom Bürgertum ausgehende liberal-nationale, revolutionäre Erhebung gegen die oberen Kasten, und hatten eine liberale und demokratische Veränderung der Regierungspolitik sowie das Ende der Restaurationphase des Metternichschen Spitzel- und Repressionssystems zum Ziel. Trotz allem behaupteten nach diesem kurzen Aufblodern der Revolte die konservativen und konterrevolutionären Kräfte der Staatsmacht und der Ekklesia mit blutiger Hand ihre Vormachtstellung. Die Märzrevolution wurde samt ihren Errungenschaften niedergeschlagen, und es folgten darauf in Österreich Dutzenden eines restaurierten Absolutismus.

Noch heute gebärden sich gewisse österreichische Bundes- und Landespolitiker wie 'monarchistische Landesväter und -mütter', nebst einzelnen Bischöfen, welche sich in ihren Diözesen wie 'gekrönte Häupter' benehmen; diese Potentate beeinflussen die geistige-kulturelle Witterung in ihren 'Herrschaftsgebieten' und reglementieren gleichzeitig, was publiziert und welche politischen Grundtöne hierbei opportunerweise angeschlagen werden mögen und welche nicht; noch heute führt mancherlei 'Monarch' spitzbübisch - wie in Kärnten gesehen - die Bevölkerung an der Nase herum und macht ihnen ein A für ein O vor; weiterhin vermeint man von dem in abgenutzten Abgeschmacktheiten vielzitierten 'kleinen Mann' die humoristisch-bitteren Zeilen des Volkslieds über den Marx Augustin zu vernehmen, welches die gräulichen Auswirkungen der Großen Pest in Wien mit ironischem Galgenhumor besingt: „O du lieber Augustin, alles ist hin.“ (Schmidt, 1963, S. 223-225). Obgleich in der Ballade davon berichtet wird, dass 'alles hin ist', also 'der liebe Augustin' und die

Stadt Wien alles - Geld, Mädchen, Rock und Stock - verwirkt haben und am Ende nur der Exitus sich zugesellt, durchbricht das Trauerlied die makabere Bedeutung des Textes, indem dieses in heiter-fröhlicher Melodie ertönt. In dieser Ambivalenz von dichterischem Kreuz und musikalischem Frohsinn sind kummervolle Erfahrungen zu der entlastenden Erkenntnis geronnen, dass es günstiger scheint, die zeitlebens begegnenden und zentnerschwer lastenden existentiellen Erlebnissen, zuzüglich der fruchtlosen Bemühungen, diesen energisch entgegen zu treten, lieber mit Scherz, Witz sowie durch ausgiebiges Frönen der leiblichen Genüsse erträglicher zu gestalten; kein Trübsal wird geblasen, da mit einer Portion spöttischem Humor versehen, die schwierigsten Tage leichter überkommen werden können. Die Trägheit der öffentlichen Aufruhr, des Disputs und der Konfrontation, mit welcher gegen empörende politische Beschlüsse unentschlossen und kleinlaut opponiert wird, das Phlegma der Insubordination, mit welchem folgenschweren Ideologien und deren hanebüchernen Apologeten die Gefolgschaft verweigert wird, sind ebenso Ausdruck der erprobten Vergeblichkeit von Auflehnung und Resistenz. Der Wahlspruch dieser Verschämten und - angesichts der Unwirksamkeit ihrer Taten - Verstummen könnte nach einem Aphorismus von Karl Kraus lauten: „Man muß oft erst nachdenken, worüber man sich freut; aber man weiß immer, worüber man traurig ist.“

6 Kritik der Fundamentalisierung des cartesianischen Dualismus

Um eine Kritik der Attitüde des Cartesianismus zu leisten, dessen Alternativprinzip die Geltung als Fundament für jede alltägliche Betrachtung und wissenschaftliche Erforschung der Welt wie der ihr immanenten Dinge beansprucht, legitimiert Plessner allererst das, was seiner Auffassung nach überhaupt ein Fundament heißen darf. Im Hinblick auf dieses Verständnis von Fundament soll die Berechtigung der cartesianischen Fundamentalisierung des Alternativprinzips einer Prüfung unterzogen werden. Die Zuspitzung der Plessnerschen Besprechung des Cartesianismus gipfelt in der Frage, ob das Gegensatzpaar von Innen und Außen fundamentaler Natur ist oder nicht. Beispielsweise bildet etwa ein Postament jenen architektonischen Untergrund, auf welchem der weitere Aufbau eines Denkmals fußt, indessen der Sockel selbst auf chthonischem Grund ruht und somit ebenso nochmals quasi als Aufsatz aufgefasst werden kann. Aufgrund dessen mangelt dieser Art des Fundaments genau jene Besonderheit, auf welche Plessner es bei seiner Definition des Fundamentbegriffs abgesehen hat: Richtiger Grund darf nicht abermals von etwas Bedingenden, Begründenden getragen werden, da „echtes Fundament trägt, ohne selbst getragen zu sein“ (1975, S. 38).

In Übereinstimmung mit Plessner nimmt also allein eine solche Lehre - sei sie phänomeno-, onto-, epistemo- oder sprachlogischer Prägung - die Stellung eines absoluten *Fundaments* innerhalb eines Wissens- oder Erfahrungssystems ein, welche „trägt, ohne selbst getragen zu sein“. Dasjenige Zugrundeliegende, welches sich auf nichts anderes mehr stützt und derweise letztes Substrat für anderes ist, wird als 'bedingungslose Bedingung' postuliert und ist als solche fundamentaltheoretische Grundlage von darauf aufbauenden Theorien, Nutzenwendungen oder methodisch geleiteten Erfahrungen. Anhand dieses Fundamentbegriffs wird auch jene in den *Stufen* folgenreich angefochtene „cartesianische[] Fundamentalisierung“ (1975, S. 39) einsehbar, die Plessner in der Gegenüberstellung von *res cogitans* und *res extensa* als letztbegründete, apriorische Matrize, die „zum Objektprinzip oder Erkenntnisprinzip der Dinge“ (1975, S. 38) befördert worden ist, angelegt wähnt. Es gelingt ihm mit der kritischen Besprechung des cartesianischen Dualismus zwei bestimmende Grundzüge dieser entzweierenden Seinsformel zutage zu fördern, die zu ihrer Fundamentalisierung geführt haben. Eine solche Prinzipiensetzung wurzelt nach Plessner (1975, S. 39) in der Absolutsetzung der Differenz von *res extensa* und *res cogitans* sowie in der samt dieser erfolgten Radikalisierung dieses Unterschieds in Gestalt einer grundsätzlich unversöhnlichen „vollständigen Disjunktion“.

Konform zu der Descartes'schen Zwei-Substanzen-Lehre ist der Mensch unter die metaphysischen Dimensionen des Geistes und des Körpers bzw. des Psyche und des Körpers rubriziert worden und gleicht - eine Allegorie gebrauchend - diesbezüglich einem Kentauren: einem Mischwesen also, das halb geistig-seelisch, halb naturhaft-körperlich verfasst ist. Hierbei werden klassischerweise Körper und Beine dieser chimärischen Kreatur als 'Unterbau' der Naturseite, Kopf, Rumpf und Arme hingegen als 'Überbau' der Geistseite zugeordnet. Dieses von Descartes (1641/1996) als frühmodernen Vordenker der Aufklärung noch metaphysisch gefestigte und theologisch legitimierte Geist- bzw. Seele-Körper-Schisma ist alsdann auf die menschlichen Erfahrungsmöglichkeiten überhaupt durchgeschlagen und hat sich gleichfalls in zwei den Gegenpart außer Acht lassende, nicht „ineinander überführbare Erfahrungsrichtungen“ (Plessner, 1975, S. 41) isoliert: einerseits in eine auf das Ichhafte und Kognitive verengte Innerlichkeit, in welche ausschließlich durch das „Selbstzeugnis“, d. h., einzig durch das als 'nur' *subjektiv* denunzierte Bewusstsein vom eigenen Ich Einsicht gewonnen werden kann; andererseits in die äußere Dingwelt, die alleine dem „Fremdzeugnis“ (Plessner, 1975, S. 41) der methodisch fundierten, messenden Erfahrung gegenständlich wird. Die Zweckmäßigkeit des Dualismus von physisch und psychisch auf dem Feld empirischer Wissenschaften wie der Physik oder der Psychologie wird von Plessner keineswegs in Abrede gestellt, da dieser seiner Auffassung nach untrüglich die gewichtigen Zwiespalte im Sein verdeutliche und bezeichne (Plessner, 1975, S. 39). Dagegen entbrennt die Skepsis und der Protest gegen die Fundamentalisierung der Unterscheidung von physisch und psychisch erwartungsgemäß in jenen Momenten, in welchen Forscher mit den „rätselhaften Verbindungen“ (Plessner, 1975, S. 39) von Psychischem und Physischem, die das Personsein und dessen Existenzweisen prägnant veranschaulichen, befasst werden und diese zu erhellen versuchen.

Descartes' Zwei-Welten-Ontologie hatte ein Zwei-Aspekte-Modell der Natur zur Folge, in welchem Körperlichkeit vollständig mit räumlicher Ausdehnung (*extensio*) gleichgesetzt und hiermit einzig durch quantitative, objektive Erhebungsverfahren erfassbar gemacht wurde; zugleich wurden infolgedessen sämtliche qualitativ-bedeutungshaften Eigenschaften (*intensio*) eines Körpers zu 'bloß' subjektiven, 'diffusen' Empfindungen des Ichs herabgesetzt (Plessner, 1975, S. 41). Durch die „Identifikation von Körperlichkeit und Ausdehnung“ (Plessner, 1975, S. 41) empfing die von Descartes vormals ontologisch vermeinte Fundamentalisierung von Materie und Geist eo ipso eine methodologische Ladung, derentwegen die experimentelle, messende Bestimmung von physischen Merkmalen belebter oder unbelebter Körper bis heute maßgebend geblieben ist. Konsistent zur cartesianischen Logik wird hinwiederum jedwede unausgedehnte, ergo nicht messbare Daseins- oder Erscheinungsweise solcher Körper der Obhut eines in der Zelle der Innerlichkeit arretiert gedachten

Bewusstseins überlassen, dessen subjektiver Erkenntniskraft die wissenschaftliche Seriosität abgesprochen wird (Eßbach, 1994, S. 17). Die gegenwärtige methodologische Lage der Wissenschaften harmoniert völlig mit diesem angesprochenen Methodendualismus, nachdem es in der empirischen Forschung zur festen Regel geworden ist, die körperlichen Merkmale eines Naturobjekts ausschließlich mittels empirischer Messungen zu ermitteln, demgegenüber interpretativen Ansätzen, qualitativen Verfahren oder der unsystematischen alltäglichen Erfahrung dabei keine Bedeutung beigemessen wird.

Das erkenntnis- und gegenstandstheoretische Echo, das der cartesianische Dualismus in den Wissenschaften ausgelöst hat und welches erwartungsgemäß auch in der Plessnerschen Anthropologie vernehmbar ist, hat den generischen Stellenwert einer in dem Sediment der Geistes- und Kulturgeschichte abgelagerten und seitens keiner philosophischen Bemühung ignorierbaren Zweiteilung. Diese philosophische Keimspaltung ist für die methodisch kontrollierte sowie alltägliche Erfahrbarkeit des Menschen von normativer Kraft, da sie diese in den Doppelaspekt von psychisch und physisch zwingt. Der Wissenschaftler und der Philosoph sind – ob unwissentlich oder sehenden Auges – bezüglich ihrer sprachlichen, kulturellen und wissenschaftlichen Verhaltensformen gleichermaßen nach dem Menschen- und Weltbild des Cartesianismus 'geeicht', wenn sie einen Untersuchungsgegenstand anvisieren und einen im Vorhinein eingeschränkten Bildausschnitt erforschen. Solcherweise ist der Mensch Objekt oder Phänomenkomplex von Forschungs- und Betrachtungsweisen geworden, die durch die zugrundeliegenden erkenntnistheoretischen und methodologischen Rahmenvoraussetzungen und verwendeten Untersuchungsinstrumentarien prädestiniert sind. Auf der einen Seite wird der Mensch unter der naturalistischen Perspektive als ein auf seine physische Natur reduziertes, lediglich mit den Methoden der Naturwissenschaften erklärbares „Naturprodukt“ (Plessner, 1975, S. 5) angesehen, das seine spezifischen sprachlichen und gestalterischen Eigenschaften vermöge einer über Jahrmillionen andauernden evolutionären Entwicklung stammesgeschichtlich erworben hat. Andererseits pflegen kulturalistische, historistische oder idealistische Anschauungsweisen den Menschen als ein kulturell oder geschichtlich bedingtes, anderenfalls metaphysisch oder transzendentalphilosophisch gegründetes Kultur-, Geschichts- oder Geistwesen aufzufassen, das mittels kultur- und geisteswissenschaftlicher Verfahren begrifflich aufgegliedert werden kann. Der Geistaspekt und der Naturaspekt des Menschen stehen in der dargelegten Weise einander absolut und unversöhnlich gegenüber.

Das Ansinnen der gesamten Philosophie Plessners drängt weder auf die Negierung noch Ausschaltung oder schiere Überwindung des Doppelaspekts von Innen und Außen respektive *res cogitans* und *res extensa*, sondern auf den Abbau von dessen Fundamentalisierung, die ursprünglich

durch Cartesianismus vorgenommen worden ist (1975, S. 70). Die Problemstellung von Plessners *Stufen* lautet mithin nicht, ob es jenseits des Gegensatzes von Innen und Außen eine dritte Größe gebe, kraft derer der verhängnisvollen Dichotomie ein Schnippchen hin zu einer Überbietung der Spaltung geschlagen werden könnte. Eine Revolution der philosophischen Begriffe und die Infragestellung der gängigen Weltbetrachtung samt der hierfür vorausgesetzten Kategorien bzw. philosophischen Gesetzmäßigkeiten soll nicht etwa den cartesianischen Dualismus von *res cogitans* und *res extensa* ein für alle mal von der theoretischen Bildfläche vertilgen und die eherne Metaphysik ad absurdum führen. Plessner beabsichtigt wesentliche Türme der philosophischen Tradition mitnichten einfachhin zum Wanken oder gar Einsturz bringen, als sie vielmehr auf ihren Fundamentalcharakter hin zu überprüfen sowie über ihren mächtigen Anspruch, das Fundament allen Seins und Solens repräsentieren zu können, Gericht zu halten und diesen nötigenfalls zu revidieren. Auch würde derjenige weit fehlen, der präsümierte, dass Plessner bei seiner Inspektion des Doppelaspekts im Hinblick auf dessen Fundamenteigenschaft die firmen Steige der Rationalität zugunsten einer irrationalen und amethodischen Arbeitsweise in Anschlag bringt.

Auf der Grundlage dieses problemgeschichtlichen Hintergrunds widmet sich Plessner (1975), in Einlösung der von ihm beschworenen Devise „Los von Descartes“ (S. 42), der Aufgabe einer „Revision“ (S. 63, 72) des cartesianischen Dualismus anhand nichts Geringerem als einer Neuordnung der Philosophie durch die Anthropologie⁹⁹ (S. 25, 30). Plessner (1975, S. 70) bezweckt, die Fundamentalisierung des Doppelaspekts von Innen und Außen, Körper und Bewusstsein, Subjekt und Objekt als das die alltagsweltliche sowie die wissenschaftliche Betrachtung „zerreißende[s] Prinzip[us]“ aufzulösen, indem er auf eine „Revision jener *divisio mundi*, die Descartes mit denkwürdiger Einfachheit festgelegt“ (S. 72) habe, drängt. Der Ausdruck *Revision* ist hierbei von Plessner mit Bedacht gewählt worden, da seine Bestrebung nicht darauf hinzielt, dem Bruch

⁹⁹ Zum Behuf der Grundlegung einer geisteswissenschaftlichen Hermeneutik - Plessner (1975) thematisiert diese als „Wissenschaft des Ausdrucks, Ausdrucksverstehens und der Vertändismöglichkeit“ (S. 23) - müsse ein „anthropologisches Apriori“ (S. 24) vorausgesetzt werden. In diesem Zusammenhang wartet Plessner mit der Anthropologie qua Legitimationsgrundlage der Hermeneutik auf. Die philosophische Anthropologie gehe dabei unzertrennlich mit einer Naturphilosophie einher, weil der Mensch und dessen Ausdrucksverstehen neben der geistigen auch an der materiell-körperlichen Dimension teilhätten (Plessner, 1975, S. 24). Mit der Ausbildung der modernen Wissenschaften ist insbesondere die Aufspaltung in sinnverstehende und naturerklärende Disziplinen entlang der Demarkationslinie von Geistes- und Naturwissenschaft erfolgt. Vermöge der Anthropologie und einer der Sache nach vorangehenden Naturphilosophie sollen Plessner (1975, S. 24) zufolge die scharfkantigen Divergenzen zwischen Natur- und Geistaspekt, welche sich in Hinblick auf erkenntnistheoretische und methodologische Problemstellungen als Zankapfel der Wissenschaften unbeirrbar aufrecht erhalten, beigelegt werden. Daher erliege der, welcher erwarte, dass ohne die Ausarbeitung einer Naturphilosophie ausschließlich „mit Sprachphilosophie oder Kulturphilosophie die Sache gemacht“ sei, einem entscheidenden Irrtum (Plessner, 1975, S. 25). Plessner setzt auseinander, dass er mit seiner Anthropologie ein hochgestecktes Ziel vor Augen hat, zumal er auf neue, unbeschriebene Ufer der Philosophie zuhält: Es ist ihm in seinem philosophischen Oeuvre um nichts weniger als eine „Befreiung von der Herrschaft des seit der griechischen Antike die Interpretation unseres Denkens, Handelns und Hoffens beherrschenden Kategorien“ (1975, S. 25) zu tun. Die philosophische Anthropologie soll den Boden für eine kommende Philosophie bereiten, welche „von Neuem bis zu den letzten Elementen vordringen, sie ergreifen und umgestalten“ müsse (Plessner, 1975, S. 25).

von Geist- und Körpersphäre den Garaus zu machen. Vielmehr verfolgt Plessner die Prüfung und Korrektur der im Zeichen des Cartesianismus erhärteten, unvereinbaren Gegensätze von Bewusstsein und Sein, Natur und Kultur, Geist und Materie hin auf deren Anspruch, die Fundamente des Denkens, Erfahrens und Seins - hiermit auch des menschlichen Daseins - abzugeben. Korrektur erfährt der cartesianische Dualismus also einzig hinsichtlich des Fundamentalanspruchs seiner Lehrsätze, und derart erweist sich das Wort von der Reform des Cartesianismus für Plessners Unternehmung als angemessen. Zum Fundament seiner philosophischen Anthropologie erklärt Plessner in entschiedener Abweichung vom Descartes'schen Theorem nämlich nicht die Differenz von *res cogitans* und *res extensa*, sondern jene zwischen lebenden (ἐμψυχος)¹⁰⁰ und leblosen (ἄψυχος)¹⁰¹ Körpern. So hebt, an der Auseinandersetzung mit dem cartesianischen Zerwürfnis und der Lehre vom toten Körper ansetzend, nachstehend eine konzise Einführung in die Grundideen und Leitmotive der biologischen Philosophie respektive Naturphilosophie Plessners (1975, Kap. III-VI) samt einer Bestimmung ihrer grundlegenden Begriffe der Grenze, des Hiatus, der Verschränkung und der Positionalität an.

6.1 Descartes' und Platons Lehre des toten Körpers

Der Sinn der Verschiebung der Fundamentalisierung fort von der Körper-Geist-Spaltung hin zu der Problemstellung, welches Prinzip überhaupt Bedingung der Lebendigkeit eines Körpers ist, wird plausibel, wenn vor Augen gehalten wird, dass Descartes (1641/1996, II, 5) den Körper nicht allein unabhängig bzw. in vollständiger Verschiedenheit von der Seele und/oder dem Geist ansetzt, sondern proportional hierzu den menschlichen Körper auch gemeinhin als *tot* auffasst. Descartes' Lehre steht in verschiedentlicher, aufschlussreicher Einhelligkeit mit dem dualistischen Ideen- sowie Leib-Seelen-Modell eines der Erzväter der abendländischen Philosophie, Platon. In Hinblick darauf nimmt Sokrates (Platon, 1991b, 400c; 1991d, 62b) auf die, seinen Ausführungen zufolge, leibbaverse orphische Überlieferung¹⁰² Bezug und unterweist in Platons Dialogen *Gorgias* (493a) und

¹⁰⁰Dem Wortsinn nach bedeutet ἐμψυχος [émpsychos] so viel wie 'beseelt', mit der Denotation, dass die Seele (ψυχή) 'in' (ἐμ) einem Körper ist. Aristoteles verwendet das Adjektiv ἐμψυχος im Hinblick auf seine Biologie oder Seelelehre wie etwa an jener Stelle im Buch Zeta der *Metaphysik* (1036b32), wo er die Differenz von Lebendem und Unbelebtem verdeutlicht. Beispielsweise sei die Hand in solchem Grade ein Teil des Menschen, d. h. lebendig, sofern sie ihren Zweck (τέλος) verwirkliche und mithin ἐμψυχος sei. Das, welches unbeseelt (hier: μὴ ἐμψυχος) - dieserhalb unbelebt - ist, sei folglich kein Teil eines Lebewesens.

¹⁰¹Die wortgetreue Übersetzung von ἄψυχος [ápsychos] lautet 'unbeseelt'. Das Nomen ἄψυχον, 'Unbeseeltes', gebraucht Aristoteles in der Schrift *Über die Seele* (II 2, 413a21) im Konnex mit der Erklärung über das Unterscheidungsmerkmal von Beseeltem und Unbeseeltem, welches er mittels des Charakteristikums, nach dem nur das Beseelte *lebendig* genannt werden könne, definiert. Der Besitz der Seele ist für Aristoteles demnach die Eigenschaft, die das Lebende bzw. einen lebenden Menschen markiert und von dem Toten bzw. von einem Leichnam abgrenzt.

¹⁰²Die Ansicht vom Leib als Grab und Gefängnis der Seele, auf welche die platonische Seelenlehre eine besondere Note legt, geht urtümlich auf die Orphik, einen Mysterienkult, der sich in der archaischen Zeit Griechenlands herausgebil-

Kratylos (400c) ausdrücklich über den Topos des *Körpers* (σῶμα)²⁰ als dem *Grab* (σῆμα)¹⁰³ der *Seele* oder, wie es sich wiederkehrend an mehreren Textstellen des platonischen Oeuvres und exemplarisch im Werkbeispiel des *Phaidon* (82e, 62b), welches über das Verhältnis von vergänglichem Leib und unsterblicher Seele handelt, nachweisbar findet, vom *Körper als dem Kerker* (εἶργμός, φρουρά) der *Seele*. Mit der platonischen σῶμα-σῆμα-Auffassung wird aufgrund des Doppelsinns des Wortes σῆμα als Grabmal und Zeichen das Wortspiel vom Körper als Grab und Zeichen der Seele aufgeworfen. Der Körper (σῶμα) ist Grabmal (σῆμα) der Seele als auch Zeichen (σῆμα) derselben, da durch ihn die Seele zeigt, was sie zeigen möchte. Solchermaßen bezeichnet Sokrates in Platons *Gorgias* (493a) den Körper als das *Grab* bzw. *Zeichen* der Seele.¹⁰⁴ Im *Phaidon* (82e) legt Platon das Verhältnis von Seele und Leib mit der Metaphorik eines Gefangenen, der im Gefängnis eingekerkert ist, dar. Infolge ihrer 'Haft' sei die Seele angehalten, das Sein wie durch die „Gitter“ eines „Kerkers“, den der Leib verkörpert, anzublicken.

Descartes (1641/1996) bestimmt die *res extensa*, die ausgedehnte Objekthaftigkeit, als toten Körper, insofern er ihn ontologisch jeglicher Subjekthaftigkeit beraubt und ihm ausschließlich den Charakter der Dinghaftigkeit zugeordnet. Durch diese Denaturalisierung bzw. Verdinglichung der Natur durch die mathematischen und geometrischen Wissenschaften, die zu Beginn der frühen Neuzeit zur Blüte gelangten, ist das Körperobjekt dem Ichsubjekt absolut untergeordnet, zu dessen Diener verfügt und kraft der herrisch-unerbittlichen Rationalität zur abstrakten geometrischen Größe reduziert worden. Die Verfügbarmachung des organischen Körpers durch den Geist für jedwede gedankliche und experimentelle Manipulation beraubt diesen seiner Autonomie und Eigengegründetheit, seiner Verbundenheit mit dem Ganzen der Natur und dem Kosmos, und daher letztlich seines unmittelbaren Bezugs mit der Gottheit oder den Göttern und der sinnhaften Einbettung in Geschichte, Schicksal und irgend einem teleologisch verfassten Streben nach etwas, das über das bloß wis-

det hatte, zurück. Im Dialog *Kratylos* (400c) gibt Sokrates zuerst Auskunft über seinen Begriff des Körpers und dessen orphische Provenienz: „Denn einige sagen, die Körper wären die *Gräber* [σῆμα] der Seele, als sei sie darin begraben liegend für die gegenwärtige Zeit. Und wiederum weil durch ihn [scil. den Körper] die Seele alles begreiflich macht, was sie andeuten will, auch deshalb heißt er mit Recht so gleichsam der Greifer und Griffel. Am richtigsten jedoch scheinen mir die Orphiker diesen Namen eingeführt zu haben, weil nämlich die Seele, weswegen es nun auch sei, Strafe leide und deswegen diese Befestigung habe, damit sie doch wenigstens erhalten werde wie in einem Gefängnis. Dieses also sei nun für die Seele, bis sie ihre Schuld bezahlt hat, [...], der Körper, ihr *Kerker*.“

Ebenso deutet Sokrates im *Phaidon* (62b) bezüglich der Gefängnismetapher, die er für den Körper in Verwendung nimmt, auf die „Geheimlehren“ der orphischen Vorstellungswelt hin, nach welchen die Seele in „Feste“ genommen ist, d. h. sich in Gefangenschaft des Körpers befindet: „Denn was darüber in den Geheimlehren gesagt wird, daß wir Menschen wie in einer Feste sind und man sich aus dieser nicht selbst losmachen und davongehen dürfe ...“

¹⁰³Der griechische Ausdruck σῆμα [sêma] trägt mehrfache Bedeutung: Er sagt (1) allgemein ein Zeichen, Merkmal oder eine Markierung und (2) im Besonderen ein Zeichen, durch welches ein Grab kenntlich gemacht wird, d. h. eine Grabstätte, aus (Liddell & Scott, 2007).

¹⁰⁴Sokrates belehrt mit der Überzeugungskraft des schlagenden Arguments seinen Gesprächspartner: „... und unsere Leiber wären nur unsere Gräber ...“ (Platon, 1991a, 493a), welches im altgriechischen Originaltext mit καὶ τὸ μὲν σῶμά ἐστιν ἡμῖν σῆμα abgefasst ist.

senschaftlich feststell- und messbar gemachte Diesseits hinausweist auf eine Jenseits. Einen solch verwandelten Körper bezeichnet Descartes (1641/1996, II, 5) als eine „Maschine aus Fleisch und Knochen“¹⁰⁵ (*machine composée d'os et de chair*), ein vergegenständlichter, 'getöteter' Körper, der ein „Leichnam“¹⁴ (*cadaver*) ist, welchen der Geist nach freiem Ermessen sezieren und zerlegen oder nach den Regeln der Geometrie wieder zusammensetzen kann. Von dieser Körpermaschine bzw. Gliederpuppe unendlich getrennt thront das Ich in der 'inneren' Geistwelt, solipsistisch, misstrauisch alle Verbindungen der Sinne und Gefühle nach 'außen' beäugend, da diese täuschen könnten, d. h., ohne echte sinnliche Beziehung nach außen. Denn zusammen mit der Okkupation des lebenden Körpers ist eine Abwertung der Sinne einhergegangen. Der Körper, von dem Descartes spricht, ist ein starrer, lebloser in der reinen Anschauung eines zeitlosen und ortlosen gedachten Bewusstseins ist, das den Körper sozusagen nur 'im Kopf' mittels einer Reflexion erdenken kann. Dieser denkende, da körperlose auch geschlechtslose, blinde, taube und stumme, ergo unmenschliche Geist, namens *res cogitans*, der sich Jenseits von Empfinden und Leiblichkeit, losgekoppelt von der Lebenswelt, seiner Geschichte und Kultur glaubt, denkt sich selber, die gedachten Gegenstände im Raum und den gedachten voraussetzend nur immerzu - jedoch erfährt und erlebt er sich nicht.

6.2 Aristoteles' Lehre des lebendigen Körpers

Mit dieser Lesart der Spaltung von Körper und Seele finden sich Platon und Descartes in Abweichung von der Seelenlehre des Aristoteles. Der Stagirit gedenkt der Seele (*ψυχή*) eine für die Fundierung von Leben schlechthin konstitutive Erstrangigkeit zu, wenn er sie in den Eröffnungssätzen seiner Seelenschrift zur *ἀρχὴ τῶν ζώων*, zum schlechthinnigen „Prinzip der Lebewesen“ (Aristoteles, 1998b, I 1, 402a7), ausruft. Vor dem Hintergrund des bereits zu Lebzeiten Aristoteles' nahezu 'unsterblich' gewordenen philosophischen Topos, in welchem die rätselhafte Beziehung von Körper und Seele verdichtet ist, erfolgt hierauf in demselben Werk die für die aristotelische Psychologie ausschlaggebende Spezifizierung der *Psyché* als „die Ursache und das Prinzip des *lebenden Körpers* [Herv. d. Verf.]“ (415b8) sowie darauf folgend die nähere Ausbreitung der Verquickung, die Seele und Körper mit Rücksicht auf ein Lebewesen eingehen. Die Seele, die 'in' (*ἐν*) einem lebendigen Körper beherbergt ist, heißt Aristoteles (1998b, II 1, 412a20) dessen *Form* (*εἶδος*)¹⁰⁶, die

¹⁰⁵Vgl. hierzu Descartes (1641/1996, II, 5): „Zuerst bemerkte ich natürlich, daß ich ein Gesicht, Hände, Arme und diese ganze Gliedermaschine [In der lateinische Fassung steht *membrae machinam*; in der französischen Ausgabe steht 'machine composée d'os et de chair', welches ins Deutsche mit 'Maschine aus Fleisch und Knochen' übersetzt wird, Anm. v. Verf.] habe, wie man sie auch an einem Leichnam [In der lateinische Fassung steht *cadaver*, Anm. d. Verf.] wahrnimmt; ich nannte sie Körper.“

¹⁰⁶Mit dem Nomen *εἶδος* ist das Sehen und das Sichtbare angedeutet, sofern es allgemein etwas konstatiert, das wie die 'Form', die 'Gestalt' oder das 'Aussehen' eines Dinges gesehen wird. So bezeichnet beispielsweise *εἶδος* in den Homer'schen Epen die 'menschliche Gestalt' oder 'Figur' (Liddell & Scott, 2007). *Εἶδος* leitet sich vom Verb *εἶδω* her, welches

er als ursächlich für das lebendige körperliche Sein apostrophiert (1989, V 8, 1017b15).¹⁰⁷ Im zweiten Buch der *De Anima*, in welcher Aristoteles eine Theorie des Organischen¹⁰⁸ entwickelt, bestimmt er die Seele als Ursache und Prinzip des lebenden Körpers in dreifacher Weise: Sie sei erstens der „Ursprung der Bewegung“ (415b10) eines Lebewesens oder das Prinzip seiner „Veränderung“ (Aristoteles, 1987, III 1, 201a11). Bewegung (κίνησις) und Veränderung (μεταβολή) bringt Aristoteles in seiner naturphilosophischen Abhandlung *Physik* als das „Zur-Wirklichkeit-Kommen [ἐντελέχεια] eines bloß der Möglichkeit [δύναμις] nach Vorhandenen“ (III 1, 201a10) zur Einsicht. Er erfasst damit die Seele als das, was die mittelalterlichen Aristotelesübersetzungen und -kommentare unter den Begriff der *causa efficiens* subsumieren: die den lebendigen Körper bewegende, bewirkende Ursache, die als solche jenes Prinzip *a tergo* darstellt, in welchem der „anfängliche Anstoß zu Wandel und Beharrung“ (Aristoteles, 1987, II 3, 194b29-30) gründet. Zweitens legt Aristoteles der Seele das Attribut des Zweckes respektive des Zieles (τέλος) bei, auf den/das hin das Tun und das Erleben eines Lebewesens immer schon vermittelt ist (Aristoteles, 1998b, II 1, 415b11; 1987, II 3, 194b32). Auf diese teleologische Eigenart der Seele Bezug nehmend wird sie in scholastischen Begriffsbestimmungen als *causa finalis*, Zweck- oder Zielursache, tradiert, insofern mit ihr der über das bloß Drang- und Triebhafte hinausgreifende *a fronte*-Grund des Lebens in all seinen Existenzmodi adressiert ist. Drittens wird die Seele dem Sinne der aristotelischen Substanzlehre entsprechend auch als *causa formalis* oder Formursache angesehen, ein Ausdruck, mit dem das den lebendigen Körper form- bzw. strukturgebende Prinzip umrissen ist.

6.2.1 Nähere Bestimmung der Seele als Form des lebendigen Körpers

Aristoteles (1998b) begründet die Seele in Relation zum Körper entsprechend einer *causa finalis* als ἐντελέχεια ἢ πρώτη σώματος φυσικοῦ, erste Wirklichkeit bzw. „erste Vollendung eines natürlichen Körpers“¹⁰⁹ (II 1, 412a27-28). Dieser Charakterisierung zufolge ist die Seele teleologi-

mit 'sehen, wahrnehmen, betrachten, vor Augen haben' wiedergegeben werden kann (Liddell & Scott, 2007).

¹⁰⁷Diese wesenslogische, 'ätiologische' Funktion, welche die Form in Hinblick auf den lebenden Körper innehat, tönt überdies in den Komposita 'Lebensform' oder 'Lebewesen' nach.

¹⁰⁸Ähnliches vorgelegt hat Helmuth Plessner mit seinen *Stufen*, obschon in der wissenschaftsparadigmatischen Anlage vollständig unterschiedlich von der ontologisch-teleologischen Natur- und Seelenauffassung der aristotelischen Konzeption.

¹⁰⁹Unter 'erster Vollendung bzw. Wirklichkeit' fasst Aristoteles die Fertigkeiten eines Lebewesens, die es sich im Laufe seines bisherigen Lebens angeeignet hat. Davon ausgeschlossen sind die angeborenen Vermögen, die Lebewesen überhaupt einen Möglichkeitsraum zum Erwerb von bestimmten Verhaltens- und Ausdrucksweisen oder Willensbekundungen und Leistungen eröffnen. Die Differenz zwischen Fähigkeit und Fertigkeit soll anhand eines Beispiels verdeutlicht werden: Jeder Mensch mit den entsprechenden körperlichen und geistigen Voraussetzungen ist grundsätzlich dazu befähigt, die künstlerische Fertigkeit zu entwickeln, welche notwendig ist, um ein Konzertpianist zu sein. Durch langjährige Übung und intensive Auseinandersetzung mit den erforderlichen Fachgebieten kann ein Mensch das Vermögen, auf den Brettern der Welt Klavierkonzerte zu geben, als eine stehende Fertigkeit verwirklichen und zu einer Profession vollenden. Er ist nun wirklich ein Pianist geworden, der jederzeit seine musikalisch-instrumentale Kunstfertigkeit unter Beweis zu stellen vermag. Die Kunst des Klavierspielens in coram publico ist demnach eine erste

sche Form des Lebendigen nach Art der Entelechie (ἐντελέχεια), eines Zentralbegriffs der aristotelischen Nomenklatur, der dasjenige bezeichnet, welches sein Ziel/Zweck (τέλος) in (ἐν) sich hat (ἐχειά) und im Deutschen mit *Vollendung* bzw. *Wirklichkeit* übertragen ist (Aristoteles, 1989, V 8, 1017b; 1991, IX 8, 1050a-1050b; 1998b, II 1, 412a). Die Seele als Form eines lebenden Körpers hat den Zweck ihrer vielgestaltigen Lebensäußerungen wie der Fortpflanzung, Ernährung, Bewegung, Wahrnehmung etc. in sich selbst, belässt dergestalt den Körper in keiner bloß leblosen Gestalt, sondern vollendet diesen als einen in eine Grenze gesetzten, lebendigen.

Die definitorische Fassung der Seele als Vollendung eines natürlichen Körpers tritt in präziser Weise hervor, wenn der logisch-semantischen Nachbarschaft von Entelechie und Energie Beachtung geschenkt wird. Das Lexem ἐνέργεια, welches eine Zusammensetzung aus den Wörtern 'in' (ἐν), 'Werk' (ἔργον) und 'sein' (εἶναι) ist, nimmt innerhalb des ontologischen Begriffsnetzes des Aristotelismus die Position als Gegenstück zur δύναμις, der Möglichkeit, ein und besagt die *Verwirklichung einer Möglichkeit*. Aristoteles (1991, IX 8, 1050a22-23) klärt das Bezugsverhältnis zwischen dem Formaspekt der Entelecheia und jenem der Energieia dadurch auf, dass er im *Werk*¹¹⁰ die Verwirklichung (ἐνέργεια) und das Ziel (τέλος) eines jeden Strebens erblickt, woraus sich erhellt, dass die Verwirklichung einer Möglichkeit immer schon deren *Vollendung* beinhaltet. Auf der Grundlage dieser Umrahmung der Beziehung von Vollendung und Verwirklichung sowie der von Ziel und Werk schließt die Bestimmung der Seele als Vollendung des Körpers immer jene als lebendige Verwirklichung des Körpers mit ein. Da im Fall der Seele die Verwirklichung ungleich zu nur äußeren Ursachen in ihr selbst als *Leben* enthalten ist (1991, IX 8, 1050a34-36), die Seele sich selbst anstrebt und sie darum ihr eigenes Werk ist, weist Aristoteles (1991) die Verwirklichung des Körpers als den „Gebrauch“ (χρησις) (IX 8, 1050a24) desselben aus.¹¹¹

Innerhalb des aristotelischen Gesichtskreises, in welchem der Begriff der Seele einer Analyse unterzogen wird, behaupten οὐσία καὶ ἐνέργεια σώματός, „Wesen *und* [Herv. v. Verf.] Wirklichkeit eines Körpers“ (Aristoteles, 1991, VIII 3, 1043a35), zugleich ihren Seinsanspruch. Im Unterschied zu Platon, der „eine beliebige Seele in einen beliebigen Körper“ zuordne, erkennt Aristoteles (1998b, I 4, 407b23) das seelische Formprinzip und den lebendigen Körper durch eine lebensspendende Naht aneinander gefügt, durch welche „jeder Körper seine eigene Form und Gestalt“ habe.

Vollendung dieses besagten Menschen. Jedoch ist die Befähigung Klavier zu spielen mitnichten an die Tätigkeit an sich, den Akt des Klavierspielens im Hier-und-Jetzt, d. h. die 'zweite Vollendung bzw. Wirklichkeit', gebunden. Denn der geübte und fähige Pianist *kann* immerzu, wenn er hierzu den Willen hat, in die Tasten greifen und vorgezeichnete Noten oder phantasievolle Improvisationen zu Klang bringen.

¹¹⁰Nur im Falle des Menschen ist das Werk zugleich als der Akt selbst *und* das Produkt bzw. der Gegenstand des Tuns zu begreifen, ist die Energieia die Verwirklichung als Akt und Produkt bzw. Gegenstand eines Aktes in einem.

¹¹¹Aristoteles (1991, IX 8, 1050a24-28) merkt zur Exemplifizierung dieses Sachverhalt an, dass im Fall des Auges das Sehen der Gebrauch und das Ziel desselben sei (1991, IX 8, 1050a24-28).

Daher bilden sich die eidetischen Belange des innere Seelengrunds wechselseitig mit der äußeren Körpererscheinung heraus und sind in der autopoietischen und -kinetischen Organisation des Körpers und dessen Orientiertheit auf einen Zweck anschaulich gegeben. Seelisches anbelangt nicht nur die unsichtbare, bloß strukturell begreifliche, nur zu denkende Substanz, sondern bezeugt mittels des Aussehens, Verhaltens und Ausdrucks des Körpers geradeso sein αἰσθητὰ οὐσία, „sinnlich erfassbares Wesen“ (Aristoteles, 1991, VIII 3, 1043a39). Aus dieser Doppelhaftigkeit der Seele als Wesensform und Wirklichkeit des Körpers lichtet sich die von Aristoteles (1991, IX 8, 1050b1) hierzu getane Formulierung über die Form, die Verwirklichung ist: εἶδος ἐνέργειά ἐστιν. Mit dem Begriff des Wesens wird dieserart gleichermaßen sowohl die Form (εἶδος), d. h. die Seelensubstanz (ψυχή), als auch die Verwirklichung (ἐνέργεια), d. h. das Seelesein (ψυχῆ εἶναι) qua der 'Gebrauch' des Körpers, zum Ausdruck gebracht, als beides, Form und Verwirklichung, mit Hinblick auf ein Lebewesens nicht voneinander zu trennen bzw. dasselbe sind (Aristoteles, 1991, VIII 3, 1043b1-2). Wenn mithin die Seelenform von Aristoteles als Seinswirklichkeit des Körpers, d. h. die Art und Weise, wie ein körperliches Lebewesen existiert, angesetzt wird, dann deckt sich der Begriff des *Seeleseins* mit jenem des *Lebens* (ζωή) (1998b, II 4, 415b13).

Wie bereits zur Sprache gebracht, ist in der aristotelischen Metaphysik mit dem Begriff der Verwirklichung (ἐνέργεια, *actus*) jener der Möglichkeit (δύναμις, *potentia*) logisch verknüpft. In Bezug auf die ontologischen Konstellation von Seele und Körper gesellt sich erstere der Verwirklichung, letzterer der Möglichkeit zu, hinwiederum das aus beidem Kombinierte von Aristoteles (1998b, II 1, 414a14-17) ein Lebewesen genannt wird.¹¹² Infolge des dargestellten Verhältnisses von Aktualität und Potentialität kann das vorhergehende, verkürzt wiedergegebene Aristoteleszitat (1998b, II 1) von der Seele als der ersten Wirklichkeit bzw. „erste[n] Vollendung eines natürlichen Körpers“ (412a27-28) wieder aufgegriffen und um das Moment der Möglichkeit komplettiert werden, so dass die Seele nunmehr mutatis mutandis als ἐντελέχεια ἢ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος, erste Wirklichkeit bzw. „erste Vollendung eines natürlichen Körpers, der in Möglichkeit Leben hat“ (412a27-28) aufgefasst werden kann. Demgemäß sei der Körper im Falle eines Belebten mit Rücksicht auf die Form-Materie-Paarung „Zugrundeliegendes [ὑποκείμενον] und Materie selbst“ (412a18) und habe, insofern er Materiesubstrat sei, nur „in Möglichkeit Leben“. Die Seele trete als Vollendung bzw. Verwirklichung der Möglichkeit 'in' die Materie, die in Möglichkeit

¹¹²Aristoteles (1998b, II 1, 414a14-17) greift den Begriff des Wesens (οὐσία, *substantia*) in drei unterschiedlichen Bestimmungen auf: Wesen sei einerseits Form (εἶδος), sodann Materie (ὕλη) sowie dasjenige einzelne Lebewesen, welches aus dem komplementären Aspektpaar Form und Materie zusammengefügt sei. Die zwei erstgenannten Fassungen der οὐσία besäßen die feststehenden Eigenheiten der δύναμις und der ἐντελέχεια, die die Verhältnishaftigkeit von Form und Materie dimensionierten. Den synchronen Strukturmomenten der Form und der Materie ordnet Aristoteles die diachrone Relation von Potenz, d. h. Vermögen (*potentia* bzw. δύναμις), und Akt, d. h. Vollendung (*actus* bzw. ἐντελέχεια), zu. Der Materie eigne hierbei die Potenz, der Form der Akt, indessen das aus beiden Konstituierte das be-seelte Lebewesen (ἐμψυχον) sei.

vorliege, ein (414a25-29) und forme in derselben Weise das Lebewesen, wie die Pupille nur gemeinsam mit der Sehkraft das Auge vervollkommne (413a2-4). Auf Grund dessen kann Aristoteles die Seele als die Form bzw. die „Formursache eines natürlichen Körpers“ (412a19), deren Charakter die Vollendung sei, entdecken.

Ein natürlicher Körper besitzt dabei nach Aristoteles (1998b) allein dann potentielles Leben, wenn dieser nach der Art eines *organischen* Körpers konstituiert ist (II 1, 412a28-b1), welcher Vernunft, Wahrnehmung, Bewegung oder Ruhe innehat, sich ernährt, schwindet oder wächst (II 2, 413a23-25). In diesem Betreff lässt sich in nochmaliger Erweiterung der kürzlich zitierten Charakterisierung¹¹³ die Seele mit Aristoteles (1998b) als erste Wirklichkeit bzw. „erste Vollendung eines natürlichen, *organischen* [Herv. v. Verf.] Körpers“ (II 1, 412b5) einstufen. Hierbei ist das Organ (*ὄργανον*) als Werkzeug bzw. Instrument dasjenige, welches ins Werk setzt bzw. zur Verwirklichung bringt, was im Körper der Möglichkeit nach angelegt ist. Natürliche Körper sind dieser Überlegung zufolge „Organe der Seele“ (Aristoteles, 1998b, II 4, 415b16-20), verzweckte Mittel, deren sich die Seele bedient.¹¹⁴ In Hinsicht auf die in Frage stehende Vermittlung von Körper und Seele weist Aristoteles (1998b) dem Körper die funktionale Eigentümlichkeit eines *σῶμα ὄργανικόν*, d. h. des organischen bzw. werkzeughaften Körpers, zu, dieweil im Gegenzug die Seele zum „Organ der Organe“ (III 8, 432a1) geadelt wird, welcher als *erstes* Werkzeug unter sämtlich anderen Werkzeugen jedes von diesen zu Gebote steht.¹¹⁵ Wird das Verhältnis von Seele und Körper vor dem Hintergrund der Relation von Einheit und Vielheit und von Ganzem und Teil betrachtet, können zwei Strukturmodi aufgewiesen werden, die zwischen dem Sein als Möglichkeit (Potentialität) jenem als Wirklichkeit (Aktualität) wechseln: Die Seele *hat* der Möglichkeit nach die Körperteile und den Körper als Organe und vermittelt dieselben auf die in der Seele liegende Zweckeinheit hin. Die Seele *ist* der Wirklichkeit nach eine Seele von mannigfaltigen Körperteilen. Die Seele ist in den Teilen, d. h. Organen des Lebewesens, der Vollendung nach in jedem Lebewesen eine einzige, in Möglichkeit aber ist sie eine Seele von mehreren Teilen (Organen) (Aristoteles, 1998b, II 2, 413b18-19).

Aus dem bisher in diesem Kapitel über Aristoteles' Lehrmeinung Vorgebrachten folgt die *Untrennbarkeit von Seele und Körper*. Da bezüglich Aristoteles (1998b) alleinig das aus Materie und Form bzw. Körper und Seele Erschaffene ein Lebewesen sei, könne die Seele nicht ohne Kör-

¹¹³Die Seele ist „erste Vollendung eines natürlichen Körpers, der in Möglichkeit Leben hat“ (Aristoteles, 1998b, I, 412A27-28).

¹¹⁴Die Mittel-Zweck-Relation, nach der der Körper Mittel zum Zweck der Seele ist, sichtet Aristoteles (1998b, I 3, 407b25-26) analog in der Kunst, die um der Darstellung willen in solcher Weise Werkzeuge gebraucht, gleichwie die Seele den Körper benutzt.

¹¹⁵Um das Verhältnis von Körper und Seele zu versinnbildlichen, stellt Aristoteles (1998b, III 8) mit Bezug auf die Funktion der Seele einen Vergleich zu der der Hand an (431b30). Die Seele gleiche der Hand darin, dass sie ebenso wie diese „das Organ der Organe“ (432a1) sei, insofern die Hand alle anderen ergriffenen Gegenstände und die Seele den Körper wie ein Werkzeug benutze.

per (II 1, 414a20) bzw. „nicht abtrennbar [οὐκ χωριστός] vom Körper“ (413a4) als existierend angesehen werden. Die Seele sei deswegen das Prinzip, welches untrennlich zum lebenden Körper gehöre (414a21), oder sich gewissermaßen „im [Herv. v. Verf.] Körper“ (414a22) vorfinde.

6.2.2 Individuum est ineffabile – Das 'unfassbare' Individuum

Die der Formursache zugrundeliegende Problematik, welcher Art die Verbindung ist, in der die allgemeine Seelenform mit dem individuellen Körper steht, führt Aristoteles einer in der Geschichte der Philosophie sich als wirkmächtig erwiesen habenden Lösung zu: Das seelische Formprinzip sei, obzwar es allgemeines, nur begrifflich erfassbares Wesen (οὐσία) bzw. Gattungsbegriff sei, ein solches alleine von einem einzelnen Körper (Aristoteles, 1989, V 8, 1017b23-26; 1998b, II 1, 415b11; 1987, II 3, 194b30). Ist die Seele notwendig Form eines konkreten Individuums (εἶδος ἐκάστου), dann ist sie als solche unverbrüchlich mit dem Körper als ihrem Korrelat verbunden, sofern sie diesen in Bewegung oder Ruhe versetzt, ihm innere Ordnung und äußere Gestalt verleiht sowie sein Wirken nach Zwecken und Zielen ausrichtet. Trotzdem Aristoteles ein gleichermaßen unentbehrliches wie eng ineinandergefügtes Zusammenspiel der allgemeinen Seelenform mit dem einzelnen, sinnlich erfassbaren Lebewesen ansetzt, widerspricht er (1991, VII 4, 1030a5-15) der Auffassung, wonach das Individuelle der Verstandeserkenntnis offenstehe und wie das Eidos auf einen Begriff gebracht werden könne: „Vom Konkreten aber gibt es keine Definition“ (Aristoteles, 1991, VII 10, 1036a2). Denn das Einzelne langt für ihn jenen Bereich des Scheiterns aller Definitionsversuche an, der vor der Neigung des Wissenschaftlers, die einzelnen Dinge an allgemeinen Begrifflichkeiten festzuzurren, in diese einzudringen und mit einer Lage von Begriffsbestimmungen zu überziehen, zurückweiche und daher für die wissenschaftliche Ratio schlechthin undurchdringlich sei (Aristoteles, 1991, VII 15, 1039b30-1040a7).

Das Beispiel einer vielseitigen Beziehung, wie sie zwischen dem Tierfreund und dessen Haustier, etwa einem Hund, zu Stande kommen kann, soll im Folgenden zur Veranschaulichung der gravierenden epistemischen Barriere, die das Individuum vor den Anmaßungen des Verstandes abschotte, dienen: In Übereinstimmung mit der aristotelischen Metaphysik und anhand der Übertragung der darin präsentierten Wesenslehre auf unsere 'hündische Angelegenheit', gebietet das Wesen des Hundes, d. h. sein Hundsein, über das konkrete Einzelwesen, d. h. diesen einen konkreten Hund da, insofern es einer spezifischen Gattung, Art oder einem Typus zugerechnet, seine Gattungsgrenzen festlegt und zu einem wissenschaftlich Vergleich- und Untersuchbaren gemacht wird. Nichtsdestoweniger erschließt sich einem kundigen Hundefreund ungeachtet der Taxonomien, die in Kompendien und Atlanten erfasst sind, die 'Unbedarftheit' solcher objektivierender und verallgemeinern-

der Betrachtungsweisen angesichts des individuellen Charakters seines tierischen Lieblings. Er umschwärmt seinen Hund als ein in seiner Eigenart unverwechselbares Individuum, dessen Besonderheit, Nichtaustauschbarkeit und Unersetzlichkeit ihm beim Anblick von dessen Erkrankung oder Tod zu traurigem Bewusstsein gelangen, ihn sowohl mit seinem Unwohlsein mitleiden als auch an seinem Wohlbefinden erfreuen lassen. Mehr noch: Herrchen oder Frauchen 'taufen' in aller Regel ihre domestizierten Begleiter auf Eigennamen und nehmen sie damit in den Kreis jener Lebewesen auf, denen Individualität zugebilligt wird und deren Hundejahre, durch die persönlichen Bande der Sorge und Liebe verbunden, sie fest an ihr eigenes Dasein knüpfen. Weiterhin kann ein sorgsamer Hundehalter das Aufscheinen einer für ein Individuum eigentümlichen Lerngeschichte und eines diese abbildenden Gefühlserlebens registrieren, welche das konkrete Einzelwesen über den allgemeinen Artbegriff hinaus als etwas erscheinen lassen, das mit der typologischen Kennzeichnung 'Hund' zu allgemein gefasst ist. Der teuer gewordene, anhängliche Begleiter lässt sich nicht mehr einfachhin unter den Inbegriff dessen subsumieren, das für jeglichen seiner Artgenossen, der dieselben speziestypischen Merkmale wie dieser besitzt, zutreffend ist. Er gehört einerseits der Klasse der Hunde mit den arteigenen Merkmalen an, die ihn austausch- und vergleichbar machen. Andererseits kann er dem Halter ein unverwechselbarer, unersetzlicher, einzigartiger Freund und Weggefährte geworden sein, mit all den seelisch-emotionalen Färbungen und Nuancierungen, die eine vertraute Beziehung zwischen zwei Partnern kennzeichnet.

Letztlich verweisen die Gebung eines Eigennamens, die Einmaligkeit der Lerngeschichte und das Unvergleichliche dieses Lebewesens für den Besitzer auf das Individuum, das Francisco Suárez die *suppositio* (1976, 1.2 b), das Zugrundegelegte, in der christlichen-antiken Tradition ὑπόστασις, das Unterstehende, oder von Aristoteles (Aristoteles, 1998a, II 2; 1989, V 28, 1024b 5; 1991, 1, 1042a 25-30; 1988, V 1, 225a) ὑποκείμενον, das *Zugrundeliegende*, genannt wurde: Es ist das *Singuläre* und *Individuelle* an sich, welches nicht mehr benannt, bezeichnet oder sonst wie erfasst werden kann, sondern allenfalls nur privativ vermittlels einer Negation umrissen oder auf das zeigend verwiesen werden kann. Gemäß Aristoteles kann die Einzigartigkeit eines Individuums mit dem Verstand nicht erschöpfend dargestellt werden, weil Begriffe lediglich Universalien vermeanen, dagegen Individuelles als solches dem Erkenntnisvermögen rational notwendig verborgen bleiben muss. Obschon Aristoteles mit der von ihm vorgeschlagenen These, die das Wesen 'in' (ἐν) einem Ding (*in re*) (1989, V 8, 1017b15) bzw. die Seele 'in' einem Körper (1998b, II 1, 412a20) verwirklicht sieht, das entscheidende Argument für die von Thomas von Aquin im mittelalterlichen Universalienstreit vertretene gemäßigt realistische Position bereitgestellt hatte und dem Zusammentreten von allgemeiner Seele und individuellem Körper bei einem Lebewesen somit seinsbedingenden

Charakter zubilligt, beschränkt er die Hoheit der wissenschaftlichen Erkenntnis auf den Bezirk des Allgemeinen und stellt das Individuelle für den begrifflichen Zugriff als ein *Ineffabile*, ein *Unausprechliches*, heraus.¹¹⁶ In der klassischen griechischen Philosophie haben sowohl Aristoteles als auch Platon die negative Prädizierung Gottes mittels der Bezeichnungen „unsagbar“ (ἄρητος) und „unsichtbar“ (ἀόρατος) umfasst (Krause & Müller, 2002, S. 207). Dahingehend ist für Platon (1991c, 134B-c; 1991f, 238c) das „wahre Wesen des Schönen und Guten“ ein schlechtweg „Undenkbares“ (ἀδιανόητος), „Unbeschreibliches“ (ἄρητος), „Unausprechliches“ (ἄφθεγκτος) und „Unerklärliches“ (ἄλογος). Nach Maßgabe der negativen Eigenschaft der Unsagbarkeit des Individuums kann dasselbe niemals in der ihm an sich zukommenden Dimension ausgemacht und auf einen allgemeinen Nenner gebracht, sondern alleine in der Weise eines faktischen „Dies da“ (τὸδε τι) (Aristoteles, 1989, V 8, 1017b16) vom Betrachter mittels eines deiktischen Aktes konstatiert werden. Entgegen jedem urteilshaft-allgemeingültigen Aneignungsversuch, der nach dem Eidos des Einzelnen fragt, überdauert neben dieser fassbaren Begriffsdefinition ein Das dort, das sich als ein letztlich geheimnisvolles, unermessliches und hierin abgründiges Residuum des Unergründlichen, Unsagbaren (ἄρητος) und Unsichtbaren (ἀόρατος) (Krause & Müller, 2002, S. 273), des prinzipiell Nichtobjektivierbaren, Nichtbildhaften und Nichtdarstellhaften behauptet.

6.3 Strukturelle Analogie in der Konzeption des Lebendigen bei Aristoteles und Plessner – Die Grenze als Prinzip des Lebens

Vermöge ihres dreifaltigen Geltungsbereichs als Wirk-, Zweck- und Formprinzip ist die Seele dem aristotelischen Verständnis nach das kreative Prinzip, das den Lebewesen 'inne'wohnt und sie bildet (Aristoteles, 1998b, II 4, 416a12-13). Bildende und formgebend Verhältnisse kann sie indes alleine auf Grund ihrer Natur, die ihr nicht gestattet, gleich dem Unendlichen und Unbegrenzten

¹¹⁶Eine semantische Entsprechung hat der lateinische Ausdruck *ineffabile* in dem altgriechischen Adverb ἄρητος, das so viel wie (a) 'ungesagt', (b) 'was nicht gesagt werden darf, verboten, geheimnisvoll, was man sich auszusprechen scheut' und (c) 'heilig' besagt (Liddell & Scott, 2007).

Dieses Bedeutungsspektrum von ἄρητος, vermittelt welchem das Unsagbare mit dem Bereich des Heiligen, Verbotenen sowie des Mysteriums denotiert ist, findet sich beispielsweise bereits im späten 5. Jahrhundert vor Christus bei dem Dramatiker Euripides, der in seiner *Helena* (1307) den Chor über die ἀρήτου κόρας, die Kore Persephone als das 'unsagbare Mädchen', das von der verzweifelt umherirrende Muttergöttin Demeter nach der Hades'schen Entführung allerorten gesucht wird, vortragen lässt: „Vom Gebirge mit eilendem Fuß lief einst die Mutter der Götter hinab zu den waldigen Tälern, zu den Fluten der Ströme, zur donnernden Brandung des Meers, die entschwundene Tochter zu suchen, die keiner benannt hat [Herv. v. Verf.]“. Indessen galt nicht nur die geraubte Kore den Athenern als ein unnennbare Göttin. Auch die von Demeter in Verbindung mit dem Raub des Hades und der Rückkehr ihrer Tochter Persephone aus dem Totenreich gestifteten Mysterien von Eleusis und die „unsagbaren Gesetze“ (ἀρήτων θέσμια) Demeters und Persephones unterlagen strengster Geheimhaltung. Gemäß den *Inscriptiones Graecae II2, 3639* (The Packard Humanities Institute, 2012) ist ebendieselbe Inschrift, ἀρήτων θέσμια, auf dem Denkmal eines Eleusischen Mysterientempel, welcher in der hellenistischen Zeit in Athen erbaut worden war, abgefasst worden und stellt ein lesbares Zeugnis des Unsagbaren im antiken griechischen Mythos dar.

(ἄπειρον) zu werden, stiften (Aristoteles, 1998b, II 4, 416a15-16). Gegensätzlich hierzu legt die *Seele* bei allem Leben, das dank ihr wachgerufen wird, *Grenzen* (πέρας) überhaupt erst fest: Sie ist als Formgeberin vor allem *begrenzendes Prinzip*, das durch die von ihr konstituierten rationalen Verhältnisse den Organismus Geschlossenheit und Selbständigkeit gegenüber außerhalb seiner Grenze Befindlichem zueignet (Aristoteles, 1998b, II 4, 416a16-17). Der Materie wiederum wird innerhalb der aristotelischen Metaphysik der Status als das der Form Zugrundeliegende sowie des Unbegrenzten zgedacht, das in der Vermengung mit der Form zu einem Begrenzten wird. Aristoteles' Deutung der Seele als das den Körper in seine Grenzen setzende, diesen gleichsam bildende Prinzip, welches den Körper, insofern es ihn in seine Grenze setzt, zu einem lebendigen macht, weist, unter Bedacht der Vorbehalte, die hinsichtlich des grundlagentheoretischen Unterschieds der wissenschaftlichen Ansätze von Aristoteles und Plessner bestehen, bedeutende, in der logischen Architektur der Denksysteme gelegene Analogien zu Plessners Auffassung der „Grenze“¹¹⁷ (1975, S. 98-103) auf. Als das grundlegende Kriterium des Lebendigseins lässt sich mit Plessner (1975, S. 98) das sich selbst begrenzende Sein eines Körpers anführen, welches einem leblosen Körper ermanget. Desgleichen sind die drei seelischen Prinzipienaspekte, die Wirk-, Zweck- und Formursache, welche Aristoteles in seiner Definition der Seele eröffnet, bei Plessner, wenn auch ihres ehrwürdig aristotelischen, statisch metaphysischen Mantels entkleidet und auf das logische Fundament einer prozessual subalternierenden Dialektik aufgesetzt, als Momente der „Positionalität“ (1975, S. 128-132) eines lebendigen Körpers vorgesehen. Nicht zuletzt bergen Plessners Begriffe des „Typus“, der „*dynamischen Form*“, verstanden als „Ausprägung einer konkret in individueller Gestalt anschaulichen Formidee“ (1975, S. 136), der „Gestalt“ als „im *Individuum* verwirklichten *ausgeprägten* Typus oder der *geprägten* Form“ (1975, S. 137), der „Organisationsform“ (1975, S. 218) oder „Positionform“ (1975, S. 291), d. h. die gattungsspezifische Form der Positionalität von Lebewesen, eine Verwandtschaft mit Aristoteles' Kennzeichnung der Form (εἶδος), als die Seelenform des Aristoteles ebenso wie die Positionform Plessners einen Körper erst zu diesen einen lebendigen Körper macht. Plessners Definition der Grenze (1975, S. 103) erfolgt hierbei im Sinne eines Vollzugs als das Setzen einer Grenze. Die Analogien, die zwischen den drei Prinzipienaspekten der Seelenform von Aristoteles und Plessners Grenzmomenten der Positionform gezogen werden, lassen sich cursorisch veranschaulichen: Plessner (1975, S. 127-130) lässt das Positionierungsgeschehen des Körpers seinen Ausgang nehmen aus dessen Mitte, aus welcher der Körper sich heraus in diese hinein positioniert und dadurch sich in seine eigene Grenze setzt. Gleichermäßen ist mit der Setzung des Körpers in sich hinein, welches die Setzung einer Grenze ist, in einem das Übergehen über sich hinaus, d. h. die Überschreitung der Grenze, mit gegeben. Die drei von Plessner beschriebenen Momente der Po-

¹¹⁷Vgl. hierzu die Ausführungen in Kapitel 5.6 *Die Grenze des lebendigen Körpers*.

sitionalität sind die wesentliche Eigenschaften der Grenze und bestimmen in unterschiedlichen Selbständigkeitsgraden die Positionsform der Pflanze, des Tieres und des Menschen. Die Ursprungsrichtung der Positionalität, das Aus-sich-selbst-heraus, kann zu der seelischen Wirkursache in Relation gestellt, die Positionierung in der eigenen Mitte und über die Grenze hinaus in Entsprechung zur Ziel- oder Zweckursache gesetzt und für die Setzung einer Grenze bzw. für die Positionalität die Formursache in Anschlag gebracht werden.

Obzwar Plessners Anthropologie, wie bereits angemerkt, in der wissenschaftsparadigmatischen Anlage vollständig unterschiedlich von der ontologisch-teleologischen Natur- und Seelenauffassung der aristotelischen Konzeption ist, sind in der Zusammenschau der Philosopheme, die die beiden Denker zur Sache des Lebendigseins von Körpern geäußert haben, nicht nur hinsichtlich ihrer Vorstellungen, welche die *Grenze* als notwendiges Prinzip des Lebens präsupponieren, mehrfach wesentliche Kommensurabilitäten gegeben; weitere belangvolle inhaltliche Entsprechungen der theoretischen Auffassungen von Aristoteles und Plessner liegen bezüglich der Kategorie der *Form*, die zugleich Wesen und Wirklichkeit eines Körpers ist, des *lebendigen (beseelten, begrenzten) Körpers* als *Einheit von Seele und Körper*, der Paarung von *Möglichkeit* und *Verwirklichung*, der Definition des *Organischen* als selbstzweckhaftes Werkzeug und hinsichtlich der *Unfassbarkeit* (Ineffabilität) *des Individuums* vor.

Indessen postuliert Aristoteles (1991, XII 6-7) - der ontologische 'Höhenunterschied' zwischen Aristoteles' Theo-Ontologie und Plessners Anthropologie wird erkenntlich - den göttlichen unbewegten Bewegter¹¹⁸ als letztbewegenden und -verändernden Grund, dem alles mannigfaltige Seiende, sei es beseelt oder unbeseelt, zustrebt. Im Kontrast hierzu, so viel soll an dieser Stelle preisgegeben werden, findet sich Plessners entschieden philosophisch-*anthropologisches* und als dieses atheistic Denken, das von keinem begrifflich letztthin transzendent veranschlagten Gott, dem der Mensch unterstellt und zugeeignet ist, ausgeht. Vielmehr ist es die menschliche Existenzform als solche, die Plessner mit dem Begriff „*exzentrische Positionsform*“ (1975, S. 291) umfasst, welche den Menschen, wiewohl dieser gebunden durch sein körperliches Sein und gesichert durch die Sozietät ist, im „*utopischen Standort*“ (1975, S. 341) aussetzt, diesem konstitutiv wurzel- und

¹¹⁸Gemäß der Bestimmung im zwölften Buch der *Metaphysik*, die auf die scholastische Theologie wie etwa auf jene von Thomas von Aquin nachhaltigen Einfluss ausübte, wird Gott als reine Form bar jeden Stoffes vorgesehen. Das göttliche εἶδος ist das erste, vollkommene Prinzip, das als ewige Wirklichkeit das Ziel und der Zweck ist, nach dem sich die lebenden wie unbelebten Naturdinge richten und dem sich alles Wirklichsein des geschaffenen, vergänglichen Seienden verdankt. Der unbewegte Bewegter bewegt die natürlichen Dinge „wie etwas, das geliebt wird [ἐρώμενος]“ (Aristoteles, 1991, XII 7, 1072b3). Alles Erschaffene neigt sich Gott vermittels des ἐρως teleologisch zu. Zwischen dem unbewegten Bewegter und den bewegten Bewegern besteht ein 'erotisches' Band, das Gott als Ziel aller Bewegung und Veränderung 'begehren' lässt. Das Kreatürliche hiergegen bewegt anderes, „indem es selbst bewegt wird“ (Aristoteles, 1991, XII 7, 1072b4). Lebewesen trachten nach dem unbewegten Bewegter kraft ihrer Fortpflanzung, „damit sie am Ewigen und Göttlichen nach Kräften teilhaben“ (Aristoteles, 1998b, II 4, 415a29) können.

bodenlosen Punkt, in dem sein Dasein überhaupt gegründet ist. Da der Spalt des ortlosen, zeitlosen „Nichts“ (S. 292) der Boden ist, auf den der Mensch seine immanente Heimat baut, steht diese laut Plessner (1975) nicht auf dem absoluten, weltbegründenden göttlichen Seinsgrund, sondern haltlos im „Nirgendwo“ (S. 346).

6.4 Plessners Naturphilosophie

Die Faust der Naturwissenschaften, die die wissenschaftliche Führung in der Auslegung der Natur von der Philosophie einstmals übernommen hat und hierin unverändert die allein stehende Interpretationsoberhoheit ausfüllt, hält seitdem den Gegenstand der Natur fest umschlossen. Die Geistes- und Kulturwissenschaften wagen sich nicht an die philosophische Behandlung 'fachfremder', biologischer Stoffe, zumal der Naturforscher den Geistes- und Kulturwissenschaftler auffordert, sich auf dessen 'authentisches' Forschungsfeld zu beschränken. Was sich 'unterhalb' der abstrakten Gegenstände des Geistes befände, die 'Realität' der Naturdinge nämlich, könne der Geist- und Kulturforscher schlechterdings nicht beurteilen; in eine Variation jener geflügelten Worte gekleidet, die dem antiken Maler Apelles in den Mund gedichtet werden, ist es im Bereich des Möglichen, dass dieses naturalistische Vorurteil alsdann folgenden Ratschlag an den 'Geistarbeiter' ausspricht: „Philosoph, bleib bei deinen Geistesgegenständen!“

Plessner nun ging mit dem 1923 veröffentlichten Buch *Die Einheit der Sinne. Grundlinien einer Ästhesiologie des Geistes* sowie mit dem in den nachfolgenden Jahren entstandenen *Stufen* das Wagnis einer Biophilosophie, der philosophischen Behandlung biologischer Stoffe, ein (1975, S. VIII). In den genannten Schriften, welche die Quintessenz seines naturphilosophischen Denkens umschließen, hält er ein Plädoyer für die Rückgewinnung der Natur als Gegenstand der philosophischen Erkenntnis, wodurch die Naturphilosophie als Gesamtes revitalisiert und erneuert werden soll, um dann auf dieser eine „Philosophie des Menschen“ (Plessner, 1975, S. 26), die philosophische Anthropologie, zu gründen. Die Ehrerweisung, die Plessner hierbei der Rolle der Naturphilosophie als Prinzipien- und Begründungswissenschaft der empirischen Naturwissenschaften zollt, verdeutlicht er durch dem Hauptteil der *Stufen* voranstellte Briefzeilen, welche Alexander von Humboldt seinerzeit an Schelling gerichtet hat (1975, S. 1):

Die Naturphilosophie kann den Fortschritten der empirischen Wissenschaften nie schädlich sein. Im Gegenteil, sie führt das Entdeckte auf Prinzipien zurück, wie sie zugleich neue Entdeckungen begründet. Steht dabei eine Menschenklasse auf, welche es für bequemer hält, die Chemie durch die Kraft des Hirnes zu treiben, als sich die Hände zu benetzen, so ist das weder ihre Schuld noch die der Naturphilosophie überhaupt. Darf man die Analysis ver-

schreien, weil unsere Müller oft bessere Maschinen bauen als die, welche der Mathematiker berechnet hat?

Plessner versteht seine Biophilosophie jedoch nicht allein als ein 'Antidot'¹¹⁹ gegen den cartesianischen Zwiespalt, dessen fortwirkende Nachwehen in der Alltagswelt und den Wissenschaften in der Weise einer erfahr- und erlebbaren „divisio mundi“ (1975, S. 72) überall vernehmbar sind. Vielmehr stellt dessen philosophische Betrachtung der belebten Natur ebenso jenen notwendig zu durchdringenden Abschnitt dar, welcher zur Entfaltung der philosophischen Anthropologie überleitet (1975, S. 26). Mit der Philosophie des Lebendigen und im Speziellen der Ausbreitung der tierischen Organisationsform zeichnet sich die theoretische Unterlage ab, auf der Plessner seine philosophische Anthropologie entwirft. Der Begründungszusammenhang zwischen Naturphilosophie als Gerüst der philosophischen Anthropologie und den dezidiert anthropologischen Grundsätzen wird in Plessners Stufenkonzeption der Positionalität evident (1975, S. 289-291): Der Kosmos der organischen Natur ist in drei Typen - Pflanze, Tier, Mensch - differenziert, derweil diese systematische Stufenordnung zu guter letzt in der menschlichen, will sagen, in der „exzentrischen Positionsform“ (Plessner, 1975, S. 291) ihren Abschluss findet. Die menschliche Existenzform leitet Plessner indes nicht aus dem Bereich der dem Menschen zugerechneten Exklusiveigenschaften, wie beispielsweise der Sprache, dem kreative Handeln oder dem Denken, ab, sondern erachtet das Anthropogon, die Fülle des Menschenmöglichen, als die 'gelockerteste' Vermittlungsstufe der organischen Natur und fügt diese systematisch in die Formation der Stufung des Organischen ein (1975, S. 288-289), da für ihn der Mensch gleichwie die Pflanze und das Tier unter dem Bauplan des Lebens, der nach Maßgabe der Struktur der Grenze bereitet ist, stehen.

6.4.1 Plessners Lehrjahre

Plessner (1975, S. III) wurde durch den akademischen Einfluss, welchen bedeutende Wissenschaftler seiner Zeit wie die Zoologen Otto Bütschli, Hans Driesch und Kurt Herbst, die Philosophen Wilhelm Windelband und Emil Lask sowie der Theologe und Historiker Ernst Troeltsch auf ihn genommen hatten, zur Niederschrift der *Stufen* bewogen. Die Reihe dieser Wegbereiter gibt Plessners wissenschaftsthematische Beheimatung zu erkennen, die ihn gleichermaßen als einen in der experimentell-naturwissenschaftlichen wie auch historisch-philosophischen Arbeitsweise bewanderten Gelehrten herausstellt, sonach sich Plessner seine frühen wissenschaftlichen Meriten geradeso in der Zoologie wie in der Philosophie erworben hatte. Ferner ist für die Ermittlung der Motive der Plessnerschen Textproduktion der wissenschaftshistorische Kontext und die Gesamtlage der

¹¹⁹Vgl. das 6. Kapitel *Kritik der Fundamentalisierung des cartesianischen Dualismus*.

Wissenschaften am Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts zu berücksichtigen. Infolge der kontroversiellen Stellungnahmen, welche von der Naturwissenschaft sowie der Philosophie zur Frage nach der Wesensart des Menschen einander entgegengehalten worden waren, drohten die brennenden fachdisziplinären Bruchstellen, die bereits mit der beschleunigten Auseinanderentwicklung und Differenzierung der Wissenschaften im 19. Jahrhundert offen zu Tage getreten waren, nunmehr bei der Behandlung anthropologischer Fragestellungen endgültig in separierte, allein auf die jeweilige Fachbegrifflichkeit begrenzte Spezialerörterungen auseinanderzuklaffen.

Von der Absicht bewegt, weder von der Naturwissenschaft noch der Philosophie abzulassen, fasste Plessner entgegen der damaligen Forschungsmode den Entschluss, seine zukünftige Existenz als aufstrebender Forscher nicht in einem spezialistischen Spartenfach - der Biologie oder der Philosophie - zu fristen, sondern, einem wissenschaftlichen Renegaten gleich, nach einem neuartigen Schnittpunkt seiner beiden Stammfächer zu suchen. Gewappnet mit dem methodischen Rüstzeug der deskriptiven Phänomenologie Husserls, des skeptischen Kritizismus Kants, der Diltheyschen Hermeneutik und der naturphilosophischen Überlegungen Goethes, in umsichtiger Auseinandersetzung mit der Krisis des Historismus und der romantischen Belletristik und Philosophie, deren politische Erbmasse in Deutschland spätestens im 20. Jahrhundert mit der Entfaltung neuer Arten des Autokratismus, Despotismus und Totalitarismus in höchstem Ausmaß problematisch geworden war, angespornt durch die beharrliche Frontstellung zum Cartesianismus, und vor allem in Ansehung der Goethe- und Hegel-Rezeption durch die Werke Josef Königs, waren dies, neben der Abgrenzung zu den Arbeiten von Scheler¹²⁰ und Gehlen¹²¹, der deutlichen Distanznahme zu Heidegger¹²², der Zu-

¹²⁰Zur Würdigung der metaphysisch geprägten Anthropologie Schelers und ihrer Abhebung von dem Einschlag, den die 'immanente' Anthropologie Plessners genommen hat (1975, S. V, IX-XII).

Scheler bringt die Verknüpfung von der Naturseite und der Kulturseite im Menschen zu Stande, indem er die *ordo amoris* (Ordnung der Liebe), in welcher die Sprache des Herzens und dessen Stratifikationen wie Emotionen, Gefühle und das Gemüt eingezeichnet sind, zum biologisch-kulturell-transzendenten Treffpunkt der menschlichen Person und Gottes erhöht (Eßbach 1994, S. 15). In Rekurs auf die Schelersche Ichmetaphysik, deren Primat des emotional-kognitiven Geistes das transzendente Oberdach für alles Seiende bildet und gleichermaßen die Sonderstellung des Menschen im Sinne einer Metaanthropologie legitimiert, kann Eßbach in Bezug auf Schelers Ansatz als von einer „anthropologischen *Innenpolitik* [Herv. v. Verf.]“ (1994, S. 16) sprechen. Plessner hingegen sei „anthropologischer *Außenpolitiker* [Herv. v. Verf.]“ (Eßbach 1994, S. 16), zumal dieser den menschlichen Mittelpunkt nicht aus dem 'inneren' seelischen Grund exhumierte, sondern 'außerhalb' des Zentrums, 'ex-zentrisch', aufspüre. Somit verkörpert die *Grenze* in Plessners Anthropologie die Kategorie des Menschlichen, deren Begriff der *exzentrischen Positionalität* den in der paradoxen Synthese von Innen und Außen konstituierten 'Ort' des Menschen kennzeichnet.

¹²¹Plessners Einwände gegen Gehlens Auffassung der Sprache als Handlung (1975, S. XVI-XVII).

¹²²Der Einspruch, welcher von Plessner (1975, S. V) entschieden gegen den Heideggerschen Grundsatz aus *Sein und Zeit*, dass der Untersuchung des Sinns von Sein eine Existenzialanalytik des Menschen notwendig vorangehen müsse, erhoben wird, richtet sich in der Hauptsache gegen die darin mitveranschlagte radikale Introspektion der Jemeinigkeit der Existenz, mithin gegen die Augustinische Methodik der Rückkehr 'in das Haus des eigenen Seins', infolgedessen das Ich sich bei der Betrachtung der existenzial-ontologischen Sinnstrukturen 'selber im Wege steht'. Plessner erkennt in ebendieser Selbstbefangenheit des forschenden Blickes eine Tochter jener „seit den Tagen des deutschen Idealismus der Philosophie zur lieben Gewohnheit gewordenen Richtung nach innen“ (1975, S. XIII). Der methodologische Vorrang der Introspektion, der aus solcher Selbststellung des Ichs folgt, führt zu zirkulären Selbstaussagen der Geistigkeit, welche sich der anthropologischen Frage von vornherein verweigert (Eßbach 1994, S. 16). Im Zusam-

rückweisung des Drieschen Vitalismus, der Lebensphilosophie Bergsons und der Verhaltenslehre von Uexküll sowie die in seinen in jungen Forscherjahren getätigten Untersuchungen auf dem Feld der Zoologie, die Grundsteine, auf welchen Plessner sein Vorhaben einer theoretischen Entfaltung der in das Ganze der Natur eingebetteten menschlichen Seinsstellung verwirklichen konnte.

6.4.2 Der Sonderweg der philosophischen Anthropologie

Helmuth Plessner wurde im Jahr 1892 in Wiesbaden geboren, diesem, wie er es würdigend heißt, „Capua der Geister“ (2003y, S. 302), an das er noch im betagten Alter in seiner *Selbstdarstellung* (2003y) froh zurückzudenken vermochte. Er war der einzige Sohn des Arztes Fedor Plessner, der von jüdischer Abkunft war, und der Mutter Elisabeth, die nach reformiertem Bekenntnis lebte (Dietze, 2007, S. 8). Plessner (1975, S. III) wurde in den 1920er Jahren aufgrund des akademischen Einflusses, welchen bedeutende Wissenschaftler seiner Zeit wie die Zoologen Otto Bütschli, Hans Driesch und Kurt Herbst, die Philosophen Wilhelm Windelband und Emil Lask sowie der Theologe und Historiker Ernst Troeltsch auf ihn genommen hatten, zur Niederschrift seines Hauptwerks *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie* bewogen. Die Reihe dieser Wegbereiter gibt Plessners wissenschaftsthematische Beheimatung zu erkennen, die ihn gleichermaßen als einen sowohl in der experimentell-naturwissenschaftlichen wie auch historisch-philosophischen Arbeitsweise bewanderten Gelehrten herausstellt, sonach sich Plessner seine frühen wissenschaftlichen Meriten geradeso in der Zoologie wie in der Philosophie erworben hatte. Ferner ist für die Ermittlung der Motive der Plessnerschen Textproduktion der wissenschaftshistorische Kontext und die Gesamtlage der Wissenschaften am Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts zu berücksichtigen. Infolge der kontroversiellen Stellungnahmen, welche von den Naturwissenschaften sowie der Philosophie zur Frage der Wesensart des Menschen einander entgegengehalten worden waren, drohten die brennenden fachdisziplinären Bruchstellen, die bereits mit der beschleunigten Auseinanderentwicklung und Differenzierung der Wissenschaften im 19. Jahrhundert offen zu Tage getreten waren, nunmehr bei der Behandlung anthropologischer Fragestellungen endgültig in separierte, allein auf die jeweilige Fachbegrifflichkeit begrenzte Spezialerörterungen auseinanderzuklaffen.

menschlich mit diesem methodologischen Primat der Innenschau steht die mit Emphase aus anthropologischen Lagern vorgebrachte Kritik an dem vollständigen Absehen der Existenzialanalyse von der naturhaften Gebundenheit des Menschen an Zeugung, Geburt und Tod. Für Plessner ist eine freischwebende Existenzdimension, die ohne Bindung an den Leib herumgespenstert, ausgeschlossen und er spezifiziert in Bezugnahme auf Heideggers Bestimmungen von Stimmung, Sorge und Angst, dass nur ein leibhaftiges Wesen gestimmt sein und sich ängstigen bzw. sorgen könne, denn „Engel haben keine Angst.“ (1975, S. XIV) Der Heideggersche Terminus Existenz tönt zwar nach etwas sinnlich Erfahrbarem, ist aber von empirisch einsehbaren Lebensprozessen abgekoppelt und entledigt sich vollständig der physischen Bedingungen des Menschen (Eßbach 1994, S. 16). Aus diesem Grund führt bezüglich Plessner „kein Weg von Heidegger zur philosophischen Anthropologie, vor der Kehre und nach der Kehre [Eine Peripetie im Denkweg Heideggers, die nach *Sein und Zeit* erfolgte und er selbst als Kehre bezeichnet; Anm. d. Verf.] nicht“ (1975, S. XIV).

Von der Absicht bewegt, weder von der Naturwissenschaft noch der Philosophie abzusehen und sich nicht einzig auf einen Aspekt festzulegen, fasste Plessner, entgegen der damaligen Forschungsmode, den Entschluss, seine zukünftige Existenz als aufstrebender Forscher nicht in den spezialistischen Spartenfächern der Biologie oder der Philosophie zu fristen, sondern, einem wissenschaftlichen Renegaten gleich, nach einem neuartigen Schnittpunkt seiner beiden Stammfächer zu suchen. Gewappnet mit dem methodischen Rüstzeug der deskriptiven Phänomenologie Husserls, des skeptischen Kritizismus Kants, der Diltheyschen Hermeneutik und den naturphilosophischen Überlegungen Goethes, in umsichtiger Auseinandersetzung mit der Krisis des Historismus und der romantischen Belletristik und Philosophie, deren politische Erbmasse in Deutschland spätestens im 20. Jahrhundert in höchstem Ausmaß problematisch geworden war, angespornt durch die beharrliche Frontstellung zum Cartesianismus und vor allem in Ansehung der Goethe- und Hegel-Rezeption durch die Werke Josef Königs, waren dies, neben der Abgrenzung zu den Arbeiten von Scheler und Gehlen, der deutlichen Distanznahme zu Heidegger, der Zurückweisung des Drieschen Vitalismus, der Lebensphilosophie Bergsons und der Verhaltenslehre von Uexküll sowie die in seinen in jungen Forscherjahren getätigten Untersuchungen auf dem Feld der Zoologie, die Grundsteine, auf welchen Plessner sein Vorhaben einer theoretischen Entfaltung der in das Ganze der Natur eingebetteten menschlichen Stellung verwirklichen konnte.

In der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts wurden solcherweise in Deutschland die Fundamente einer philosophischen Disziplin grundgelegt, die den Menschen nicht als bloßen Teilaspekt einer universellen, auf das gesamte Sein abzielenden Metaphysik oder im Licht des Absoluten der Theologie begreift. Des Weiteren sollte ebenso die partikuläre, gleichsam von außerhalb anhand thematisch benachbarter Fächer wie der Ethnologie, Psychologie, Soziologie oder Geschichte angesetzte Perspektive der Fachwissenschaften bei der Frage nach dem Menschen vermieden werden. Auch durften die innerphilosophische Problematisierung der Bedingungen des menschlichen Erkenntnis- und Wahrnehmungsvermögens, wie diese im 18. Jahrhundert unter der transzendentalen Wende Immanuel Kants zur obligaten Betätigung des Philosophen wurde, und die dadurch besiegelte Verlagerung der Aufmerksamkeit der Philosophie weg von der Aufgabe einer Bestimmung des Seins hin in den Bereich der rein apriorischen Formen und zu einer Philosophie als reiner Formwissenschaft, nicht den Weg zu einer am Inhaltlich-Materialien orientierten Sichtweise des Menschen versperren.

Der ἄνθρωπος [anthropos] wurde als systematischer Ausgangspunkt für alle sonstigen Gegenstandsuntersuchungen in den Geistes- und Kulturwissenschaften ins Zentrum des Erkenntnisinteresses gerückt und eine philosophische Wissenschaft vom Menschen sui generis, die philosophi-

sche Anthropologie, aus der Taufe gehoben. Die philosophische Anthropologie ist, ausführlicher in Augenschein genommen, kein einheitliches Fach, keine selbstständige Schule oder ein umfassendes Forschungsparadigma und stellt auf gar keinen Fall ein Weltanschauung oder Heilslehre dar. Den Brückenschlag zu einer sachgemäßen Charakterisierung der philosophischen Wesenslehre vom Menschen leistet die Auffassung derselben als *Richtung* des Fragens, die unter den Auspizien unterschiedlicher philosophischer Denkart und Methoden *ein* geschlossenes Thema beinhaltet, welches den Konvergenzpunkt aller, auch jener nicht ausdrücklich auf den Menschen bezogenen Reflexion markiert: *das Sein und die Eigenarten des Menschen*.

Die Bauherren der literarischen Ecksteine dieser Bricolage von Lehrmeinungen, die unter der Hauptfrage nach der Wesensstruktur des Menschen zusammengefasst wurden, sind philosophische Koryphäen, die in einer losen, geistigen Wahlverwandtschaft zu einander stehen und deren Werke fürderhin von der geschichtsphilosophischen Kanonisierung in den Leitindex der philosophischen Anthropologie aufgenommen worden sind. Hierzu können die 1928 erschienen Bücher *Die Stufen des Organischen und der Mensch* von Helmuth Plessner und *Die Stellung des Menschen im Kosmos* von Max Scheler, das im Jahr 1927 publizierte Werk von Martin Heidegger *Sein und Zeit* sowie Arnold Gehlens während des Zweiten Weltkriegs fertiggestellte Publikation *Der Mensch* gezählt werden. Die Bewertung dieser Beiträge soll an diesem Ort keine synoptische Ausformung erfahren, noch hat eine Polemik ihrer divergenten Ansichten statt, ebenso wenig ist eine synthetische Vermittlung der Argumente hin zu einer höheren Einsicht beabsichtigt. Demgegenüber liegt der Angelpunkt der nachfolgenden Überlegungen einzig und allein in jener eigenständigen Richtung, die Helmuth Plessner in den Zwanziger und Dreißiger Jahren des 20. Jahrhunderts unter den deutschsprachigen Philosophien begründet und nach dem Zweiten Weltkrieg fortentwickelt hatte.

6.4.3 Josef König - Wegbereiter der Plessnerschen Naturphilosophie und Anthropologie

Unter Kenntnisnahme von Josef Königs Dissertationsschrift *Der Begriff der Intuition*, die bereits 1926 – zwei Jahre vor Plessners *Stufen* – erschienen ist, kann konzediert werden, dass, bei Gültigkeit der Originalität des Plessnerschen Ansatzes, König Kernelemente und Grundkategorien ausgearbeitet und vorweggenommen hatte, die Plessner in seine Philosophie post festum applizierte. Wiewohl König also in manch maßgeblicher Hinsicht den Boden für Plessners Anthropologie bereitet hatte, darf dieser jedoch keineswegs als ein 'Plessner avant la lettre' bezeichnet werden, da die Stoßrichtung von Königs Werk (1926) in der Sache fernab einer philosophischen Anthropologie gelegen ist. Die Grundverhältnisse, welche sein Jugendfreund Josef König originär und selbstständig

präjudiziert hatte und die von diesem kategorial als *Verschränkung*¹²³ und jene zum Begriff der *Exzentrizität*¹²⁴ analoge, eigentümliche Konstellation, diskriminiert worden waren, besitzen für die anthropologischen Überlegungen Plessners eine eminente strukturlogische Relevanz. Diese Fundamentalkategorien, die unter strukturellem Gesichtspunkt als Verhältnisformen einer wechselseitigen Verflechtung zweier gegensätzlicher Pole eingesehen werden können, sind die *Conditio sine qua non* der Plessnerschen Konzeption einer Philosophie des Lebendigen wie auch der philosophischen Anthropologie selbst. Plessner bringt den prinzipiellen Belang, den Königs Leistungen in seinem eigenen Schaffen einnehmen, und die De-facto-Anleihen, welche er an Königs Begriffsinventar nimmt, zwar kurz - beinahe beiläufig - zur Sprache: Diese Art einer verweisenden Randnotiz findet sich etwa im Vorwort zur ersten Auflage der *Stufen* aus dem Jahr 1928. Plessner zufolge hatte König bereits 1926 in seinem Buch *Der Begriff der Intuition* die Situation die Exzentrizität als Boden und Medium der Philosophie zum ersten Mal bestimmt, wenn auch nicht in Plessnerscher Nomenklatur als spezifisch menschliche Lebensform. Indessen fänden sich, so Plessner (1975, S. VI), bei beiden Autoren weder im Problemansatz noch in Hinblick auf das Ziel ihrer Untersuchungen Analogien, weshalb jene strukturlogischen Beziehungen, die sich ergeben hatten, überraschend seien. Wenngleich Plessner an dieser Stelle die Nähe seiner Anthropologie zum Werk Königs nur mittels einer wissenschaftlichen Anekdote insinuiert, so verklingt dieser Betreff alsbald nach einer kurzen Anmerkung im Vorwort wie ein vages Nebengeräusch, sintemal in den *Stufen* die exakte Ausweitung von bedeutsamen impliziten Bezugnahmen auf Königs Denkarbeit bis auf spärlich gesäte Marginalien¹²⁵ ausbleibt. Plessner war mit König durch freundschaftliche Bande verbunden (König &

¹²³Im Ausgang von Goethes Bestimmung des Urphänomens schlägt König bei der Auseinanderlegung des Erkenntnisproblems den Begriff der Verschränkung vor. Goethe fasst das Urphänomen in seiner Schrift *Zur Farbenlehre* als nicht weiter zurückführbare „Gränze des Schauens“ (1810/1997, § 177), 'hinter' und 'über' der nichts mehr folgt. Das Urphänomen sei eine allein anschaulich gegebene Regel (Goethe, 1810/1997, § 175), die sich aus den Gegensätzen des Lichtes und der Finsternis sowie einer Mitte, der Trübe, konstituiere (Goethe, 1810/1997, § 149, § 175). Auf den von Goethe dargelegten Grenzcharakter des Urphänomens bezugnehmend, versteht König dasselbe als Einschränkung eines Ganzen, gleichzeitig eine derartige Bestimmung des Urphänomens auf das dialektische, bewegliche und höchst paradoxe Grundverhältnis des Ganzen und der Teile zurück verweise (König zit. n. Kümmel, 1991, S. 169), welches Goethe (1833/1997) wie folgt erhellt: „Das Besondere [die Teile; Anm. d. Verf.] unterliegt ewig dem Allgemeinen [das Ganze; Anm. d. Verf.]; das Allgemeine hat ewig sich dem Besondern zu fügen“ (S. 131). Sonach strebe das, was Einschränkung eines Ganzen sei, immer schon über sich hinaus und sei in unaufhörlicher Bewegung (Goethe zit. n. Kümmel, 1991, S. 169) – hier lassen sich schemenhaft schon Anbindungsstellen an das in Plessners Anthropologie ausgeprägt auseinandergesetzte Verhältnis von Begrenzung und Grenzübergang ausmachen. Die Kategorie der *Verschränkung* zeigt die von Goethe im Urphänomen designierte Relation von Wahrnehmung und Gegenstand an, welche König mit dem Begriff der *Intuition* im Sinne einer ganzheitlichen Anschauung zu erfassen beabsichtigte. Schließlich sei die Verschränkung das Begegnungsverhältnis der lebendigen Teilnahme, die sich in ihrem schöpferischen Vermögen als eins mit ihrem Gegenstand erfahre: „*Faktisch* ist es so: der Sehende und das Gesehene sind *Eins Zusammen*“ (König zit. n. Kümmel, 1991, S. 170).

¹²⁴Freilich verwendet König den Ausdruck der Exzentrizität nicht in seiner spezifisch anthropologischen Ausformung, zumal er im Unterschied zu Plessner auf keine apriorische Wesenslehre des Menschen abzielt. Ungeachtet dessen hatte König die Form der Exzentrizität - vor dessen Entlehnung durch Plessner - in ihrer logischen Anlage bereits vollständig ausgeführt.

¹²⁵Siehe etwa Plessners Rekurs auf König in der Fußnote in den *Stufen* auf Seite 154: „Die Fassung des Hiatus entdeckt ihn als das Verhältnis der „*Verschränkung*“, wie es (in seiner höchsten Form, als Wesen der Intuition als Erster König

Plessner, 1994), in deren Spannungsfeld auch die Annäherung in fachphilosophischen Anliegen lag. König, ein Dissertant des Diltheyschülers Georg Misch, verfügte auf dem Gebiet des Deutschen Idealismus und der Diltheyschen Lebensphilosophie ebenso sehr über kenntnisreiche Autorität wie hinsichtlich Goethes Naturphilosophie - was bei Plessner zu verfangen wusste. Folglich wurde dieser erst auf Grundlage der Rezeption und Neuinterpretation der Hegelschen Logik sowie der Naturlehre Goethes durch König mit diesen beiden für seine Anthropologie so gewichtigen Schrittmachern intensiver vertraut.

beschrieben hat (Der Begriff der Intuition, Halle, 1926).“

7 Der Begriff der Grenze

Wolle man die „Minimalbedingung“ für die den Grundzug eines Lebewesens, nämlich für dessen Lebendigkeit, angeben, notiert Plessner (1975, S. XX), dass hierfür die eigenständige Begrenzung bzw. die Grenzsetzung des physischen Körpers als das erste Prinzip angeführt werden müsse. Wenn die Eigenschaft der *Grenze* Fundament des Lebens ist, dann muss dieses bei allen Organisationsformen des Organischen mit Notwendigkeit vorkommen und bewährt sich aus diesem Grund als geeigneter Ausgangspunkt einer Theorie der Wesensmerkmale des Lebendigen. Als lebenskonstituierendes Prinzip könnte die Grenze ebenso sehr das Bindemittel entgegen der zerspal tenden Kraft des cartesianischen Dualismus bilden und gleichsam der gedankliche Kompass sein, mit dessen Hilfe auf den kommenden Seiten den 'Untiefen' des Cartesianismus ausgewichen werden kann. Dadurch soll diese Untersuchung ihren Kurs seitab den neuzeitlichen Skylla und Charybdis finden, die sich aufgrund der Kaprizierung der Wissenschaften auf entweder das „Ausgedehnte“ der physischen „Außenwelt“, welches, gemäß dem naturalistischen Präjudiz, alleine durch die messenden Methoden verfüg- und erklärbar sei, oder die „Innerlichkeit“ der psychischen „Innenwelt“, die nur für eine verstehende, inwendig-schauende, nicht messende Herangehensweise empfänglich sei, apodiktisch erheben (Plessner, 1975, S. 38-42). Gleichermaßen säumen diese cartesianischen 'Gefahren' die elementaren Passagen, durch welche hindurch die erkenntnisleitenden Fragestellung nach der Maske diese Arbeit forttreiben.

Bevor nun näherhin auf die Exzentrizität des Menschen und, hierauf gründend, die Struktur der Maske eingegangen wird, ist es vonnöten, weitere Kernkategorien des Lebendigen, die Plessner in seiner Anthropologie konkludiert hat, zu erörtern. Das Fundamentalprinzip der Plessnerschen Naturphilosophie, das mit dem Begriff der Grenze bezeichnet ist, befindet sich in größter Diskrepanz zu jenem, das der cartesianischen Dualismus mit den unvereinbaren Gegensätzen von Leib und Seele bzw. Geist und Körper zugrunde legt. Die naturphilosophisch abgeleitete Bestimmung der Grenze stellt die Gesetzmäßigkeit dar, aus welcher Plessner alle anderen Grundsätze seiner Biophilosophie und Anthropologie, wie etwa das Gesetz des Hiatus und die Verschränkung, die Frontalität, die Positionalität und die azentrische, zentrische und exzentrische Positionsform, systematisch hervorgehen lässt. Deswegen wird im weiteren Fortgang dieser Arbeit ersichtlich, dass die hier vorgestellte, philosophisch begründete Theorie der Maske, insofern sich die Maskenhaftigkeit des Menschseins schließlich als die höchste Entfaltungsform des Prinzips der Grenze herausgestellt wird, desgleichen erst vermöge Plessners Grenzbegriffs entwickelt werden kann.

In der Wiederaufnahme des Kapitels 4.3¹²⁶, in welchem die Folgen dargelegt sind, die der cartesianische Dualismus in Hinblick auf die sinnliche Erscheinung, vorzugsweise auf jene der Maske, zeitigt, soll nun die Fundamentalisierung des cartesianischen Spaltung¹²⁷, infolge welcher die *res cogitans*, das kognitive Innere, vermöge der Idee Gottes als zureichender Erkenntnisgrund gesetzt und zugleich gegen die *res extensa*, das objektive Äußere, vollständig abgegrenzt worden ist, einer Kritik unterzogen werden. Die kritische Betrachtung setzt mit der erkenntnisleitenden Frage, die Plessner (1975, S. 80) als Zurichtung zur Offenlegung der Struktur der „Erscheinungsweise des Wahrnehmungsdinges“ (S. 81) formuliert hat, ein: Auf welche Weise muss die Grenze zwischen innerer Substanz und äußerer Gestalt bzw. zwischen Materie und Form beschaffen sein, damit ein erscheinender Gegenstand nicht in zwei prinzipiell auseinander strebende, miteinander unvereinbare Spaltteile, ein Inneres und ein Äußeres, auseinander bricht, sondern beide Sphären als dasselbe Ding - wiewohl unter Erhaltung der Doppeltheit, allerdings in einer einheitlichen Gestalt - in Erscheinung treten?

Bevor diese Fragestellung eingehender beleuchtet wird, soll zunächst summarisch in Erinnerung gerufen werden, aus welchen Gründen ihre Besprechung auch für die Abhandlung der Maske folgenreich ist. Wie in Kapitel 4.3 dargetan worden ist, kann der Cartesianismus aufgrund seiner ontologisch gespaltenen Ausgangsstellung nicht umhin, den Wirklichkeitsstatus der wahrgenommenen Gegenstände infrage zu stellen und als der Möglichkeit nach bloße Sinnestäuschungen abzutun. Der prinzipielle Vorbehalt, den Descartes an der objektiven Realität von in der Sinnlichkeit Gegebenem anmeldet, lastet schwerwiegend auf dessen Gültigkeitsgehalt, als Descartes die Ansicht verfißt, dass die Sinnesmodi nur einen unsicheren Abglanz der Dinge wiedergäben. Allgemein hafte den Sinnen ein grundsätzliches Manko an Erkenntniskraft an, dessen Grund Descartes in deren Verflechtung mit dem inneren Reich des Ichs, welches mit dem äußeren körperlichen Sein schlechthin unvereinbar und von diesem geschieden sei, erblickt. Gemäß dieser Betrachtungsweise ist das sinnliche Wahrnehmungsvermögen eine minderwertige Erkenntnisform des Ichbewusstseins, dementsprechend die wahrgenommenen Dinge nur als dessen Phantasmagorien angesetzt werden.

Die ontologisch verfasste, sinnlich-leibliche Beziehungslosigkeit, die das cartesische Ich zu seiner Mit- und Umwelt erkennen lässt, verwehrt ihm, da es anhaltend lediglich den Anschein eines echten Gegenstands wahrzunehmen fürchtet, die Anschauung des Phänomens als eines solchen, das in seiner Dingheit und vermittels spezifischer Eigenschaften gegeben ist. Hinsichtlich der subjektivi-

¹²⁶Vgl. Kapitel 4.3 *Das 'mangelhafte' Subjekt: Die Maske als bloße, scheinhafte Oberfläche - die Erscheinung als bloßer Schein.*

¹²⁷Vgl. hierzu Kapitel 1.1 *Der cartesianische Dualismus – die Spaltung zwischen Innen und Außen bzw. Ich und Körper*, Kapitel 3 *Fundamentalisierung des Dualismus von Innen und Außen* und Kapitel 3.1 *Im Anfang war der Zweifel: Wie es zu der Fundamentalisierung von res extensa und res cogitans kam.*

ven Anmutung, die im Betrachter wachgerufen werde, bleibt für den Cartesianer zweifelhaft, ob der Gegenstand, gleichwohl dieser als Erscheinung räumliche Tiefe, Plastizität und reale Gegenständlichkeit zu haben vorgibt, gleich einer Attrappe nur aus einer Schauseite arrangiert oder ein eigenständig-substanziell existierendes Ding ist. Weit in sich, d. h. seine Innerlichkeit, zurückgenommen kiebitzt der rein kognitiv angelegte Ich-Betrachter durch das trübe Guckloch seiner Sinne das Geschehen der 'äußeren' Welt. Er fühlt sich gleichsam als Zaungast von ihm sinnlich gegenwärtigen Dingen, die in ihm den trügerischen Eindruck erweckten, dass sie zum Greifen nahe und körperhaft seien, 'tatsächlich' vor ihm jedoch nur irrlichterten. Wie der Betrachter einer Schaukastenbühne ist er gewahr, dass der vor ihm gegebene Schwank, sei er auch gekonnt gemimt, bloßer Mummenschanz ist und die auftauchenden Figuren in realitas willenlose Geschöpfe und Popanzen sind, die an den Drähten einer Maschine hängen, welche Verhaltens- und Ausdrucksweisen derart meisterlich in Szene setzt, als ob es sich wirklich um lebendige Personen handle, die sich auf der Bühne herumtreiben. Hieraus wird einsichtig, inwiefern dem Cartesianer das, was im Lateinischen *obiectum* bzw. im Altgriechischen ἀντικείμενον [antikeimenon] geheißen wurde und ins Deutsche mit 'Gegenüberliegende' bzw. 'Gegenstand' übertragen worden ist, bloß sinnlicher Schein ist. Fernerhin ist durch die Setzung des Gegenständlichen als Scheinhafes zugleich das, was *subiectum* bzw. ὑποκείμενον [hypokeimenon], d. h. das 'Dahinterliegende' bzw. 'Unterhalbliegende' eines Gegenstands oder, im Falle einer Person, Seele, Geist oder das eigene bzw. andere Ich genannt worden ist, der sinnlichen Anschauung grundsätzlich entzogen worden. Daher können, leistet man dem cartesianischen Weltbild Folge, menschliche Ausdrucksphänomene und Verhaltensmodi nicht im Nexus mit einem substanzhaften Zentrum oder einer inneren Geist-Seele stehend vorgestellt werden. Die Auffassung, dass das eigenschaftliche Erscheinen etwa eines Baumes immer schon das facettenhafte und seitenhafte Zur-Erscheinung-Kommen seines die Eigenschaften tragenden Substanzkerns mit einschließt, so dass 'in' den sich zeigenden Qualitäten zugleich das Wesen des Dings kenntlich wird, ist mit den Leitlinien des Cartesianismus ebenso unvereinbar, wie die Ansicht, dass der sichtbare körperliche Ausdruck immer Ausdruck des als solchen unsichtbaren, geistig-seelisch konstituierten, menschlichen Individuums ist. Wird der Cartesianismus konsequent auf den Fall der Maske, deren Seinstruktur im Zuge dieser Arbeit erhellt wird, gewendet, ist es unausbleiblich, das äußere Erscheinungsbild des Menschen als leblose Hülle anzusehen, da kein Träger existierend angenommen werden kann, der sich 'hinter' den Maskierungen verhüllt und vermittels diesen - sich und den anderen eine Rolle vorspielend - seinen Ausdruck findet. Die Behauptung der bloßen *Exteriorität des Maskiertseins* wird von der Sichtweise, welche in der vorliegenden Arbeit entwickelt und gegen die einseitige Auslegung der menschlichen Maskierung und Verkleidung als ein nur die Peripherie betreffenden Verwandlungsprozess in Anschlag gebracht werden soll, verneint.

7.1 Das materiale Apriori

Die transzendente Reflexion Kants (1781/1787/1996, A 249-252), dass vermöge der äußeren Anschauung alleine die *Erscheinungen* der Dingwelt gegeben seien und wir es bei den Gegenständen der Erfahrungen nicht mit den Dingen an sich zu tun hätten, hat ihren Ursprung unter anderem in der von Descartes getroffenen dualistischen Bestimmung des Seins. Wenn wir eines Gegenstands beurteilend ansichtig werden, fänden wir uns, so Kant (1781/1787/1996, A 249), immer den Dingen gegenüber, *wie* sie uns erscheinen, d. h. sichtigten wir die Natur der Dinge *für uns*. Dementgegen bleibe das Wesen des Dinges *an sich* unserem Verstand und unseren Sinnen verschlossen. Dieser transzendentalen 'Innenpolitik' des Subjekts stellt Plessner eine 'Außenpolitik' des Objekts (Eßbach 1994, S. 16), d. h. eine Philosophie des Objekts, der Grenze als Verschränkung von Außen und Innen und der menschlichen Position außerhalb der Mitte entgegen.

Vermittels einer Synopsis der philosophischen Standorte Kants und Plessners tritt, unter Bewussthaltung der bedeutsamen Parallelen¹²⁸ zwischen beiden Philosophieverständnissen, ein maßgeblicher Unterschied zwischen Plessners Naturphilosophie und Anthropologie und Kants Transzendentalphilosophie hervor, der die von Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* in umsichtigster Differenziertheit dargelegte Inkongruenz von formaler Apriorität und materialer Aposteriorität betrifft und nachfolgend konzis zur Ansicht gebracht werden soll, um die Eigenständigkeit der Ausrichtung der Plessnerschen Vorgehensweise verständlich werden lassen zu können: Kant versucht in gründlicher Betrachtung die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung, d. h. die transzendentalen Formen der Sinnes- und Verstandeswelt, freizulegen und gelangt zu der Folgerung, dass wir es im Hinblick auf die Gegenstände der Erfahrung nicht mit der Natur als Ding an sich, die von der Sinnlichkeit und den kategorialen Bestimmungen unabhängig ist, zu tun haben, sondern mit der Natur als den „Inbegriff der Gegenstände der Erfahrung“ (Kant, 1781/1787/1996, B IX), die die Anschauungsformen unserer Wahrnehmung, die Denkformen unseres Verstandes und die Einheit der transzendentalen Apperzeption unserer Vernunft als Anschauung und Denken synthetisierende Ermöglichungsbedingungen voraussetzen muss (Kant, 1781/1787/1996, A 401, A 402). Unter dem transzendental-methodologischen Vergrößerungsglas der transzendentalen Ästhetik (1781/1787/1996, A 60, B 83) beleuchtet Kant die Kategorien der Anschauung ausschließlich in formal-apriorischer Hinsicht, d. h. bezüglich ihrer subjektseitigen Funktionalität und ohne Ansehung der in der sinnlichen

¹²⁸Vorzugsweise versucht Plessner ebenso wie Kant eine *negative Definition* dessen, was von ihm als das 'Subjektive' bzw. das 'Substanzhafte' vermeint wird. Negativ sind die Verfahrensweisen Kants und Plessners, insofern beide mittels der Verfahrensweise der ἀπόφασις [apophasis], der *Verneinung*, den Gegenstand ihrer Analyse zu bestimmen versuchen und alleine für die Aufzählung jener Eigenschaften, die dem untersuchten Sachverhalt selbst nicht zugehören, positive Aussagen heranziehen.

Erfahrung gegebenen Objekte, wohingegen eine Behandlung des Material-Apriorischen, die sich zur Aufgabe die Klärung der am Gegenstand aufgewiesenen Konstitutionsstrukturen von Phänomenen stellen müsste, vollständig unterbleibt. Demgegenüber wendet sich Plessner, wenn er über den Erscheinungscharakter der Dinge (1975, S. 81-85) Überlegungen anstellt, dem Problem des *materialen Apriori* ausführlich zu und macht dasselbe zum gegenstandstheoretischen Ausgangspunkt seiner Biophilosophie und Anthropologie. Abweichend von Kant, welcher die Urteilkategorien des Verstandes als reine subjektive Bewusstseinsformen 'in' das Denken oder 'in' die Anschauung setzt, versucht Plessner die Strukturen der Wahrnehmung und des Lebendigen am toten wie am lebendigen Körper selbst als Form bzw. Positionsform aufzuweisen. In der Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit der Erscheinungen in Bezug auf die Methode noch Kant verpflichtet, hebt Plessner – den Rahmen der Kantschen Lehre sprengend – auf eine „apriorische Theorie der organischen Wesensmerkmale“ (1975, S. 107) ab; die Elementarkategorien des Lebendigen sind es, welche Plessner zu ergründen und die er mit methodischer Sorgfalt an der Anschauung des Wahrnehmungsdinges ansetzend sowie über dasselbe hinausgehend zu gewinnen trachtet; die Prinzipien des Menschlichen sind es alsdann, welche er in strukturlogischer Konsistenz aus den Kategorien des Organischen entwickelt, in Form von anthropologischen Gesetzmäßigkeiten für seine sozialphilosophische Rollen- und Schauspieltheorie als theoretisches Substrat heranzieht und vermittels der prüfenden Inbetrachtung vielfältiger Bereiche des menschlichen Ausdrucks und Verhaltens dem Leser plastisch und bildhaft vor Augen führt. Plessner (1975) sucht letztlich die „Modale des lebendigen Seins“ (S. 108), die er „qualitative Letztheit[en]“ (S. 107) heißt, eine nur der Anschauung zugängliche Schicht der spezifischen Qualitäten des gestalthaften und qualitativen *Wie*, der konkreten Form, Figur und Gestalt, des „So Aussehens“ (S. 108), durch eine „Theorie der organischen Modale“ (S. 107) zu begründen. Apriorisch ist die Theorie der organischen Modale hierbei nicht in demselben Sinn, zu welchem das Kantsche Diktum von der 'Bedingung der Möglichkeit', gemäß welchem alle Erfahrung vorgängig erfüllt sein muss, damit ein Sachverhalt überhaupt in der Erfahrung vorkomme, das Denken nötig. Der Sache nach wurzelt Plessners Naturphilosophie nicht in der Annahme reiner Begriffe und der deduktiven Ableitung derselben. Apriorischer Natur ist die Analyse Plessners lediglich hinsichtlich der von ihm in Anschlag gebrachten Methode, insofern sie sich darauf versteht, an ihrem systematischen Beginn einzig dem Phänomen verpflichtet zu sein. Von der sinnlichen Wahrnehmung ab ovo ausgehend sollen aus dieser in regressiver Weise die Dingstrukturen und Wesensmerkmale des Lebendigen und deren material-apriorische Kategorien, die „inneren ermöglichenden Bedingungen“ (Plessner, 1975, S. XX), 'herausgelöst' werden. Zusammenfassend lassen sich demnach wenigstens drei maßgebliche Unterschiedlichkeiten, die zwischen Kants und Plessners Auffassung der Erscheinungshaftigkeit des Seins vorliegen, festhalten: Zum Ersten kommt das Kantsche

Ding an sich selbst nicht zur Erscheinung, wohingegen nach Plessner die „Kernsubstanz des Dinges“ für den „vollen Dingcharakter“ (1975, S. 82) des Objekts verantwortlich zeichnet. Zum Zweiten rekurriert Kants transzendente Ästhetik auf einen eingeschränkten Erfahrungsbegriff, welcher im Unterschied zu jenem von Plessner geltend gemachten nicht an der Lebenswelt, sondern an dem methodisch eng begrenzten Erfahrungsraum der Naturwissenschaften herausgebildet worden ist. Zum Dritten hat das transzendente Ich, das der Kritizismus jedem Urteil und jeder Anschauungsform als a priori zugrundeliegend annimmt, nichts gemein mit einem Individuum, dem Plessner wesensstrukturell die Existenz- und Erfahrungsschichten der Leiblichkeit, Sinnlichkeit sowie Mitweltlichkeit zuordnet und dessen hierdurch gestifteten Weltbezüge immer schon in der Bestimmung seiner personalen bzw. menschlichen Seinsverfasstheit mit erfasst werden müssen.

7.2 Deskriptive Phänomenologie und Hermeneutik als methodische Ausgangspunkte der Naturphilosophie

Die Untersuchung der Wesensmerkmale des Lebendigen, die Plessner in seinem naturphilosophischen sowie anthropologischen Hauptwerk, den *Stufen* (1975), durchführt, fundiert in der „äußere[n] Anschauung“ (S. XX) als ihrem methodischen Ausgangspunkt. Das Adagium „Zu den Sachen selbst!“¹²⁹, das programmatisch den Entschluss der Phänomenologie Husserls kundgibt, den Abbau aller Theorie, der ἐποχή [epoché] (Husserl, 1993, S. 56-57), und die Verteidigung der vorwissenschaftlichen, 'naiven' Weltansicht um der Wiedergewinnung des natürlichen Weltbegriffs (Husserl, 1995, S. 142-146; 1993, S. 49-55, 87-90) der Ursprünglichkeit willen anzustreben, übte ehemals auf die Philosophengeneration Plessners eine überwältigende Anziehungskraft aus.¹³⁰ Entsprechend war auch Plessner ab ovo, seit er in seinen studentischen Novizenjahren Husserls Untersuchungen rezipiert hatte¹³¹, ein begeisterter Eleve der phänomenologischen Ausrichtung.¹³² Pless-

¹²⁹ „Die Sache selbst müssen wir befragen. Zurück zur Erfahrung, zur Anschauung, die unseren Worten allein Sinn und vernünftiges Recht geben kann“ (Husserl, 1965, S. 27).

¹³⁰ In einer rückschauenden Beurteilung der Bedeutsamkeit der von der Phänomenologie vertretenen Intentionen für das eigene philosophische Unternehmen sowie das anderer, weiß Plessner zu berichten: „Aber die meine Generation faszinierende Wirkung der Phänomenologie beruhte auf der Rehabilitierung der natürlichen Weltansicht durch eine Methode offener Forschung, welche das Vertrauen zum ursprünglichen Erleben in allen Bereichen sich zum Ziel gesetzt hatte“ (2003y, S. 309-310).

¹³¹ Im Jahr 1914 hatte Plessner Husserl, während dessen Göttinger Zeit, persönlich kennengelernt. Der Spund machte sich elegant gekleidet und vom Stroh gestochen auf, um dem Begründer und Kustos der Phänomenologie sein Dissertationsvorhaben zu referieren. Husserls Lehrmeinungen erschienen Plessner damals der einzige Weg zu einer Philosophie, die dazu taugte, den Rang einer Wissenschaft einzunehmen (2003y, S. 308).

¹³² Über die Begeisterung für die Phänomenologie nahm Plessner Abschied von Heidelberg, wo in seinem Hauptfach Zoologie noch die Dissertation auf Erledigung wartete, um in Göttingen bei Husserl, einem Spiritus rector der Philosophie seiner Zeit, seinen Kenntnisstand der Phänomenologie zu erhärten und weitere philosophische Fragen in Gang zu bringen. Plessner verschrieb seinen ersten publizierten Beitrag der Husserlschen Angelegenheit einer Philosophie als strenger Wissenschaft. Vgl. Helmuth, Plessner (1911). Besprechung von Edmund Husserl: Philosophie als strenge

ner war sich darüber im Klaren, dass seine Naturphilosophie nach Art der phänomenologischen Reduktion bei den Phänomenen der alltäglichen Welterfahrung ihren Ausgang nehmen musste, wollte sie sowohl der deduktiv-konstruktiven als auch der induktiv-schließenden Herleitung der Modale des Organischen entgegen. Zum einen weißt Plessner (1975, S. XX) in gleicher Weise wie die Phänomenologie Konstruktionen als rein analytische Urteile des logischen Schlussfolgerns zurück, da im Zuge der Entfaltung der Naturphilosophie theoretische Aussagen der Natur- bzw. Geisteswissenschaft ausschließlich zur Exemplifizierung und mitnichten als Begründungsgrundlage eines bereits aufgewiesenen Modals herangezogen werden sollen. Derweise sind die Positionalität und die exzentrische Positionalität nach Plessner keine deduzierten Begriffe, keine bloßen Konstruktionen unseres Geistes, sondern Formen des lebendigen Seins, die „an der anschaulichen Struktur [...] der Dinge unserer Wahrnehmung gewonnen“ (1975, S. XIX) werden. Zum anderen beabsichtigt Plessner folglich die zentralen Merkmale des Organischen sowie des spezifisch Menschlichen 'aus' der Erfahrung heraus entwickeln, freilich nicht im Sinne der induktiven Vorgehensweise, wie sie in den empirisch exakten Wissenschaften Verwendung findet, da er eine „strenge Begründung“ anstrebt und die Induktion dies nicht gewährleisten könne (1975, S. 107).

Die Forderung nach einem Rückgang auf 'die Sache selbst'¹³³ bzw. die Befreiung derselben von theoretischen Verkrustungen, orthodoxen 'Ismen' und angewurzelten Standpunkten sollte eine methodisch tragende Rolle in Plessners Analysen der Leistungen und des Ausdrucksverhaltens des Menschen versehen. Diese von Dogmatisierungen freigerungene 'Sache' bietet eine Schauseite – Husserl führt hierfür den Ausdruck *Phänomen*¹³⁴ ein -, welcher sich der Phänomenologe zuwendet (2003s, S. 357). Ein Phänomen kann sinnlich oder unsinnlich, kann täuschend oder wahr sein, doch zeigt es sich uns allein in seiner paradigmatischen Seitenansicht und niemals seiner Idee nach, d. h.

Wissenschaft. *Studentische Monatshefte vom Oberrhein*, 8, 21-22. In einer Rede an der Universität Göttingen zur Feier von Husserls 100. Geburtstag, die unter dem Titel *Husserl in Göttingen* 1959 abgedruckt wurde, würdigt Plessner dessen außerordentliche Wirkung auf die Wissenschaft und Philosophie und setzte diese nach Ausmaß und Bedeutung mit derjenigen Hegels gleich (2003s, S. 356).

Gleichwohl darf die Wucht der Leidenschaft, mit welcher Plessner sein phänomenologisches Engagement vorantrieb, nicht den Umstand verhehlen, dass es zwischen Husserl und ihm, dessen 'Adepten', zum Überwürfnis gekommen war. Gründe für Plessners Abkehr von Husserl sind in der sachlichen Zurückweisung bestimmter Aspekte der Phänomenologie sowie in der faszinierten Hinwendung zu Kants kritischer Philosophie auszumachen und beruhen, auch wenn der persönliche Kontakt zu Husserl für Plessner nicht so fruchtbringend wie jener zur Phänomenologie als Lehre gewesen zu sein scheint, keinesfalls auf einem Argumentum ad hominem.

¹³³ „Vernünftig oder wissenschaftlich über Sachen urteilen, das heißt aber, sich nach den *Sachen selbst* richten, bzw. von den Reden und Meinungen auf die Sachen selbst zurückgehen, sie in ihrer Selbstgegebenheit befragen und alle fachfremden Vorurteile beiseitetun“ (Husserl, 1993, S. 35).

¹³⁴ Ἀρχὴ ἡμισυ παντός [Arche hemisy pantos] - Aristoteles macht im Topos des *Anfangs* (ἀρχή) bereits die Hälfte des Ganzen (ἡμισυ παντός) aus. Der Anfang (*principium*) der Phänomenologie hebt an am Phänomen, an dem, was sich uns zunächst in der Anschauung zeigt und gegeben ist bzw. uns erscheint: „Am *Prinzip aller Prinzipien*: daß jede *originär gebende Anschauung eine Rechtsquelle der Erkenntnis* sei, daß *alles*, was sich uns in der '*Intuition*' originär, (sozusagen in seiner leibhaftigen Wirklichkeit) *darbietet, einfach hinzunehmen sei, als was es sich gibt*, aber auch *nur in den Schranken, in denen es sich da gibt*, kann uns keine erdenkliche Theorie irre machen“ (Husserl, 1993, S. 43-44).

gleichzeitig in all seinen möglichen Perspektiven. Die Bedingung der faktischen Anschaulichkeit eines Phänomens liegt in der *Intentionalität*¹³⁵ (Gerichtetheit) des Bewusstseins (Husserl, 1993, S. 64-70, 80-85), das immerzu in irgendeiner Weise, in Akten der Wahrnehmung, der Erinnerung, der Erwartung, der Vorstellung, der Phantasie, auf einen Inhalt gerichtet sein *muss*. Der Gegenstand, auf den der Bewusstseinsakt bezogen ist, ist uns als solcher einheitlich gegeben. Das bedeutet, dass wir in der 'natürlichen', alltäglichen Welteinstellung jene Konstitutionsbedingungen des Phänomens 'naiv', d. h. unwillkürlich, überspringen, welche von der phänomenologischen Analyse beabsichtigt hervorgehoben werden: Die Noesis, d. h. den Bewusstseinsakt, und die Noema, d. h. das, worauf der Akt gerichtet ist bzw. den Inhalt (Husserl, 1993, S. 179-181). Dieses noetisch-noematische Strukturgesetz des Bewusstseins verlangt, dass wir etwas *als*¹³⁶ Etwas, einen Gegenstand immer als diesen einen, bestimmten Gegenstand und in diesem bestimmten Bewusstseinsmodus vermeinen und dieses Etwas von anderen unterscheidbar ist. Nur derweise sind uns Phänomene überhaupt evident. Die prinzipielle Gerichtetheit des Bewusstseins auf einen bestimmten Gegenstand impliziert, dass Phänomene in der Anschauung immerfort nur perspektivisch, einseitig, gegeben sind und somit die verborgenen Seiten und das nicht anschauliche Wesen der Sache nicht in derselben Weise erscheinen wie dessen vorliegende Front. Sie können eingeschränkt mit ausgemacht werden, da sie in der Erscheinungsweise des Phänomens mitgegenwärtig sind (Husserl, 1993, S. 49, 80). Diese bedeutungsvolle Verbindung von Verborgenheit und Perspektivität erfasst Husserl mit dem Begriff der „*Abschattung*“ (Husserl, 1993, S. 74-75). Die Dialektik von Verborgenheit und Sichtbarkeit wird in der Folge auch eine Grundbedingtheit der nachstehenden Begründung der Maske sein.

Obzwar sich Plessner den Anfängen der Phänomenologie verpflichtet weiß, wenn er die Analyse der Struktur des Wahrnehmungsdinges (1975, S. 81-85) mit der äußeren Wahrnehmung anhebt, spricht er sich gegen die Phänomenologie als „grundlagesichernde[] Forschungshaltung“ (S. V) bereits 1918 in seiner Methodenschrift *Krisis der transzendentalen Wahrheit im Anfang* (2003a, S. 143-310) aus. Dahingehend bemerkt Plessner (1975, S. V) etwa hinsichtlich der Einschätzung über den Ansatzpunkt seiner philosophischen Anthropologie und der personalistischen Philosophie Max Schelers, wie wohl zwischen beiden Denkartern Homologien aufscheinen, eine grundsätzliche Ungleichheit. Dem Weg, auf welchem Ergebnisse erzielt werden, komme der gleichen Wert wie den Ergebnisse zu, weswegen sich in dem Problem des Anfangs das „Wesensproblem aller Philosophie“ (2003c, S. 18) abzeichne. Gewiss richte auch Scheler den Augenmerk auf die Frage eines möglichen Ausgangspunktes der Philosophie und entdecke dasselbe im Prinzip des Phänomens (Plessner, 1975, S. V). Der phänomenologische Anhalt an der Erscheinung bedürfe jedoch einer „method-

¹³⁵Zu Brentano als dem Entdecker der Intentionalität als Grundcharakter des Psychischen (Husserl, 2003, 31-34).

¹³⁶Der Grundcharakter der Intentionalität als 'Bewusstseins von etwas' (Husserl, 1993, S. 65).

schen Führung“ (Plessner, 1975, S. V), die etwa durch die kritische Erkenntnismethode Kants oder die Hermeneutik Diltheys erfolgen könne. Mit der Wendung Husserls von der eidetischen Konstitutionsanalyse - dem Zuschnitt nach eine statisch-deskriptive Phänomenologie und Aktanalyse - zur transzendentalen Phänomenologie¹³⁷, die die transzendentalidealistische Ausgangsstellung des reinen Ego und den Primat des Bewusstseins zum Horizont der transzendentalen Konstitution des Menschen macht (1975, S. IX), konnte für Plessner von einer Abgrenzung der Transzendentalphilosophie Kants von jener Husserls nicht entzogen werden.¹³⁸

7.3 Hermeneutik und Naturphilosophie

Die Fragestellung nach der spezifischen Lebensform des Menschen, die Plessner auf die Eröffnung des Befundes der exzentrischen Positionalität zulaufen lässt, nimmt in den *Stufen* ihren Anfang mit dem Dilemma des fundamentalen cartesianischen Doppelaspekts von Natur und Geist und den hiermit im Zusammenhang stehenden erkenntnis- und gegenstandstheoretischen Schwierigkeiten, die beim Nachweis einer Theorie der Kultur- und Geisteswissenschaft der Klärung harren. Für diesen Zweck musste die epistemologische Zwangslage, wie der Mensch menschliche Lebensäußerungen und von Menschenhand gefertigte Artefakte wissenschaftlich untersuchen kann, ohne sich nach den methodischen Eingelaisigkeiten der Naturwissenschaft oder dem idealistischen Wolkenkuckucksheim des reinen Geistes richten zu müssen, bereinigt werden. Die Hermeneutik konnte der Wegweiser für solcherart Kompliziertheit sein, da sie, als sinnerfassende Verfahrensweise genommen, eine Methode der Sinnerschließung der Ausdrucksstruktur von Gegenständen darstellt und zudem eine Theorie der konstitutiven Merkmale der sinnstrukturierten Welt menschlicher Lebenspraxis verdeutlicht. Mit der Lehre des Verstehens wird die Erhellung der Konstitutionszusammenhänge

¹³⁷Plessner setzt Husserls Wende mit dessen 1913 erschienenen Publikation *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* an (2003y, S. 309).

¹³⁸Über die inhaltliche Divergenz hinaus, war es, wie Plessner später betreibt feststellte, seines konzentrierten Studiums der Kantschen Kritiken wegen zu einer nicht beabsichtigten „persönlichen Entfremdung“ (Plessner zit. n. Dietze, 2007, S. 35) zwischen Husserl und ihm gekommen. Plessner schreibt 1924 an Heidegger: „Als ich dann in den ersten Kriegsjahren bei Husserl in Göttingen studierte [...] kam ich in eine immer skeptischere Stellung zur Phänomenologie [...]. Leider ist es damals auch über die Differenz zu einer persönlichen Entfremdung zwischen Husserl und mir gekommen, die mich immer sehr geschmerzt hat.“

Plessner begleitete Husserl sodann auch nicht nach Freiburg, als diesem von dort der Ruf auf den zuletzt von Heinrich Rickert besetzten Lehrstuhl erteilt wurde, zumal er sich infolge seines Kantstudiums, sowohl inhaltlich als auch die Bewertung der Gesamtkonzeption betreffend, von der Phänomenologie bereits in Grundlegendem entfernt hatte (2003y, S. 310). In seiner Doktorarbeit *Krisis der transzendentalen Wahrheit im Anfang*, die 1918 veröffentlicht wurde, dokumentiert Plessner die Emanzipation von Husserls Phänomenologie, die mit einer Zuwendung zu Kant einherging: „Der Anlass zu diesen Untersuchungen lag in dem Bestreben, den Standpunkt der Phänomenologie, welchen ich [...] öffentlich (1913) vertreten hatte, als den einzig kritischen zu rechtfertigen; die Sache hat mich zu einem anderen Resultat geführt“ (2003a, S. 146). Nicht mehr geht es um die Legitimation der Phänomenologie durch die Aufweisung ihrer Vorzüge gegenüber der idealistischen Transzendentalphilosophie. Vielmehr kommt Plessner im Zuge seiner Untersuchung zu dem Ergebnis, dass die Phänomenologie an der kritischen Philosophie Kants als deren affirmierten Maßstab gemessen werden müsse (Dietze, 2007, S. 43).

von Noesis, dem intentionalen Akt des Bewusstseins, und Noema, dem Inhalt eines Aktes, von Erscheinung und Sein und von Mensch und Welt zur Schlüsselfigur der Plessnerschen Lehre, da sie die Bedingung einer jeden Hermeneutik beinhaltet. Im Fall der Aufschlüsselung der Konstitutionsprinzipien der Erscheinungsweise von Wahrnehmungsdingen¹³⁹, geht solchen Grundsätzen die je spezifische „Verhältnisform von Leib und Psyche bzw. Materialität und Sinngebung“ voraus, woraus sich die Erfordernis nach einer „fundamentaleren Fassung des Verhältnisses von Leib und Umwelt“ (1975, S. III) erhebt. Hiervon begründet Plessner (1975) die „Korrelationsgesetze von Leibform und Umweltform“ (S. III-IV), welche er als „Organisationsgesetze des Lebens“ (S. IV) charakterisiert. Die Plessnerschen *Stufen* bezeugen das Endprodukt dieser gedanklichen Entwicklung, in welcher eine „Korrelationsstufentheorie von Lebensform und Lebenssphäre“ (1975, S. IV) vorgestellt wird, die den pflanzlichen, tierischen und menschlichen Typus miteinbegreift. Die Steigerungen der jeweiligen Positionsform der Lebewesen vermittelt eines dialektischen Transzendierungs- und Setzungsgeschehens, das die Fundamentaldifferenz zwischen Lebendigem und Nichtlebendigem - die *Grenze* als Symmetrieachse der Plessnerschen Konstruktion - von innen zu immer neuen Lebensäußerungen bewegt, führen letzten Endes auf die Exzentrizität der menschlichen Existenz hin - den Kernpunkt der philosophischen Anthropologie Plessners.

Die Problematisierung des Kantschen Wissenschaftsmodells soll nach Plessner (1975, S. 15) anhand der Offenlegung von dessen strittigen Komponenten den Übergang zur Hermeneutik herstellen. Aus Plessners Betrachtung der Transzendentalphilosophie lassen sich Einwendungen gegen einzelne Vorstellungen Kants erheben, zumal derselbe in der *Kritik der reinen Vernunft* ausschließlich das Muster der exakten Wissenschaften zur Norm erklärt, an welcher sich der Verstandesgebrauch ausrichten solle. Gesetz einzig der Mathematik und der Physik kommt qua ihrer Exaktheit zu, als echte Wissenschaften zu gelten, so zeitigt diese Prämisse notwendig die wohlbekannteste Folge, dass im Kantschen Organon die Geistes- und Kulturwissenschaften von vornherein aus der Vernunftkritik ausgeschlossen bleiben, da die Gegenstände dieser Wissenschaften, d. h. die Menschen und deren Handlungen und Expressionen sowie die menschlichen Werke weder mathematisch noch experimentell bestimmt werden können. Für Kant sind geistige Sachverhalte, ergo die regulativen Vernunftideen Seele, Welt und Gott, welche über die Bedeutung der menschlichen Existenz entscheiden, prinzipiell jeder wissenschaftlichen Fragestellung entzogen, weil sie nicht anschaulich gemacht werden können. Diese werden allenfalls der moralisch gesinnten, tätigen Person als universeller Maßstab vorgespannt, an dem sich die ethische Qualität ihres Handelns bewerten lassen soll.

¹³⁹Siehe Kapitel 8.4 *Die Grenze des Dinges der Erscheinung – der Doppelaspekt von kernhafter Mitte und erscheinender Seite als phänomenkonstituierende Voraussetzung*.

Im Gegensatz dazu schicken sich die Kultur- und Geisteswissenschaften an, eben solche sinnbedingenden Realitäten der menschlichen Existenz zum Gegenstand ihrer Forschung zu machen, wenngleich diese nur angemessen untersucht werden können, sofern ihre geistig-seelischen Abhängigkeit zur Person, die gleichfalls geistig-seelisch verfasst ist, in die Betrachtung mit einbezogen wird. Plessner gibt für das geistig-psychische Band, durch das der Forschungsgegenstand mit dem existenziellen Personensubstrat des Forschers verwoben ist, - wobei ein sinnhaftes Objekt ausschließlich in einem sinnverständigen Wesen einen Widerhall zu evozieren vermag - ein inbildliches Beispiel: „Für den, der [...] keine sozialen Bedürfnisse kennt, muss die soziale Welt auch in ihrer Geschichte verborgen bleiben. Texte und Denkmäler, die von ihr berichten, blieben einem derart Wertblinden unsichtbar“ (1975, S. 15). Dementsprechend könne derlei Resonanz im Menschen - in seiner Rolle des Geistes- und Kulturwissenschaftlers - einzig und allein erweckt werden, wenn das „menschlich-existentielle Apriori“ (Plessner, 1975, S. 16-17) die *Conditio sine qua non* der Geistes- und Kulturwissenschaft bilde. Die apriorische Weise der Existenz lasse sich dabei als Vergangenheit auffassen, die aus der Perspektive auf das Kommende, d. h. im Bewusstsein, vor einer Zukunft zu stehen, verstanden werden müsse (Plessner, 1975, S. 17). Die Frage stehe kurzum nach der Bedingung der Möglichkeit geistes- und kulturwissenschaftlicher Erkenntnis, beifolgend Plessner eine Erweiterung der Kantschen Erkenntnistheorie bezwecke und danach dringt, „im Sinne Kants über Kant hinauszugehen“ (1975, S. 18). In ähnlicher Weise versuchte bereits Dilthey, von der Erfahrung ausgehend, die Sinnstruktur des geisteswissenschaftlichen Objekts zu verstehen, indem er den Dualismus zwischen der Auffassung der Philosophie als reine Wissenschaftslehre im Sinne Fichtes und jener als freier, irrationaler Lebensdeutung zu überwinden trachtete. Diltheys berühmtes Diktum von dem „Denken, das nicht hinter das Leben zurückgehen kann“ (1957, S. 136), zeichnet insofern die Wasserscheide zwischen diesen beiden Standorten ein, als dass alle Verstandestätigkeit das Erleben des Lebens zum Anhaltspunkt seiner Herleitungen nehmen soll. Plessner berief sich im Falle der Explikation der Hermeneutik auf den Diltheyschüler Georg Misch: Nachdem die logische Eigenart der Geisteswissenschaften auf den Ausdruckscharakter ihrer Gegenstände beruhe und es durch die hermeneutische Aufgabe angezeigt sei, den Sinn 'herauszulesen', der in alle menschliche Schöpfungen 'eingegangen' ist, trete die Hermeneutik zur „Grundlegung der Geisteswissenschaften“ an und rücke derweise selbst in den „Mittelpunkt der allgemeinen philosophischen Logik“ (Plessner, 1975, S. 19-20). Dem *Verstehen* gebühre hiebei, so Plessner (1975, S. 20), der Stellenwert einer originär-hermeneutischen Methode der Geisteswissenschaften. Es fülle die Funktion des Eindringens in die Wirklichkeit, die *cognitio rei*, d. h. das Erkennen der Sache, aus und sei der kausal-erklärenden Methode der Naturwissenschaften, der *cognitio circa rem*, d. h. dem Erkennen 'ringsum' die Sache, gegenübergestellt.

8 Die Grenze des Dinges der Erscheinung

Oh diese Griechen! Sie verstanden sich darauf, zu leben: dazu thut Noth, tapfer bei der Oberfläche, der Falte, der Haut stehen zu bleiben, den Schein anzubeten, an Formen, an Töne, an Worte, an den ganzen Olymp des Scheins zu glauben! Diese Griechen waren oberflächlich - aus Tiefe! (Nietzsche, 1882/1997, S. 14)

Um die zersplattende und die Spaltteile selbst voneinander vollständig separierende Grenzziehung des Cartesianismus einer revidierenden Prüfung zu unterziehen, soll nunmehr die von Plessner in den *Stufen* (1975) aufgeworfene Problemstellung (S. 81-85) aufgegriffen werden, ob Gegenstände, die im Doppelaspekt von Innen und Außen erscheinen, in alternative Aspekte zerfallen, so dass die Einheit des Gegenstandes nicht sichergestellt ist (S. 78-80). Des Weiteren ist zu sondieren, wie die anschauliche Einheit eines Gegenstandes, der im zerreißen Moment des Doppelaspekts von Innen und Außen gegeben ist, überhaupt möglich sein kann (Plessner, 1975, S. 80). Hierbei ist aufzuklären, auf welche Art die absolute Differenz des Doppelaspekts von Innen und Außen *in* der Einheit des Gegenstandes der sinnlichen Anschauung gegeben sein kann. Sodann leitet die vorliegende Untersuchung von der Darlegung der Struktur der Erscheinung des Wahrnehmungsdinges zu jener des lebendigen Seins, um sich danach der Erscheinung des Menschen als maskiertes Wesen anzunähern und die spezifische Struktur der Maske herauszuarbeiten. Diese sukzessive Verfahrensweise ist gewählt worden, weil sich durch die Charakterisierung der Grenze von Wahrnehmungsgegenständen der Begriff der Grenze des Lebendigen und letztlich jener des Menschseins deutlich abheben lässt.

Den Faden von Plessners Ausführungen zur Hermeneutik als methodische Grundlage der Kultur- und Geisteswissenschaften¹⁴⁰ wieder aufnehmend führt er hernach aus, dass sich die Philosophie auch bei der Feststellung der naturhaften Bedingungen der menschlich-geistigen Welt nicht bedenkenlos mit naturwissenschaftlichen Erklärungen zufrieden geben darf, sondern – durchaus im Anschluss an Dilthey – sich die Hermeneutik eigens für die Natur interessieren müsse wie auch die Methode des Verstehens mitsamt dem Menschen leiblich gebunden bleibe (1975, S. 20-21). In Abwandlung der Diltheyschen Theaterallegorie von der Bühne des Lebens zitiert Plessner abermals Misch, der dies dergestalt veranschaulicht:

¹⁴⁰Siehe Kapitel 8.3 *Die Hermeneutik als methodischer Ausgangspunkt von Plessners Naturphilosophie*.

Für Dilthey ist jene Bühne des Lebens, für die die Rückwand der Kulissen einerlei ist, auf der das vor sich geht, was erscheint, was in qualitativer Wirklichkeit lebendig, blutvoll, schmerzlich und erhebend da ist und so für uns da ist, dass nichts für uns dahinter ist, doch *aufgebaut auf etwas, was von der Natur her sich hineinstreckt in das Leben und in sie zurückdeutet vom Leben aus* [Herv. d. Verf.]. (Misch zit. n. Plessner, 1975, S. 21)

Diese bildhafte Umschreibung enthält zwei für den Untersuchungsgegenstand der Maske erhellende Mitteilungen, die mit zwei zueinander *widerlaufende* Betrachtungsweisen korrespondieren: Plessner verdeutlicht unter Berufung auf den Bühnentropus in einer ersten Perspektive, dass der ontologische Geltungsanspruch eines Seienden als *Wirkliches* zu gelten gegeben sei, wenn es sich derweise zeige, dass für uns nichts 'hinter' bzw. 'unter' seiner Erscheinung existiere, d. h. so, als ob das Phänomen bereits das Ding selbst sei. Nach Maßgabe dieser Bestimmung wird der Begriff der Erscheinung nicht im Sinne der platonistischen Vorstellung von leerem Schein, Nichtigkeit oder gar einem täuschenden Trugbild mit diesen Phantomen gleichgesetzt. In dieser idealistisch-dualistischen Fassung bleibt die 'wahre und wirkliche Natur' der Dinge gleichsam 'hinter' einem phänomenalen Schleier, den die Sinne und die Phantasie vor dem prüfenden Blick des Verstandes gesponnen haben, in einer transzendenten, unsichtbaren 'Hinter-' bzw. 'Unterwelt' verborgen.

Im Widerspruch hierzu impliziert der erste Abschnitt des oben wiedergegebenen Passus, dass – die Theatersprache beibehaltend - keine metaphysisch gearteten 'Backstage-Wesenheiten' die Strippen der Marionetten 'on stage' bewegen und demgemäß die Inszenierung samt den Auftritt nicht zur bloßen Chimäre und hohlen Masquerade geraten lassen, sondern auf der Bühne des Lebens einzig und allein entborgene, wirkliche Sachverhalte in all ihrer qualitativen Aspekten erscheinen. Andererseits weist die Wendung „jene Bühne des Lebens [...] doch aufgebaut auf *etwas* [Herv. d. Verf.], was von der Natur her sich hineinstreckt in das Leben und in sie zurückdeutet vom Leben aus“ (Misch zit. n. Plessner, 1975, S. 21) auf *etwas* Hintergründiges hin, das die Phänomene auf der Bühne des Lebens trägt bzw. auf dem dieselben aufgebaut sind.

Allein, was ist dieses *Etwas*, das vorerst keine Prädikate zu enthalten, keinen spezifischen Namen zu haben und kein bestimmter Gegenstand zu sein scheint? Es hat den Anschein, dass *Es* weder schlechthin mit 'Natur an sich' gleichgesetzt oder parallelisiert werden kann, noch als gleichbedeutend mit den 'Erscheinungen der Lebensbühne für uns' zu betrachten ist - endlich in diesem Punkt durch und durch *indifferent* bleibt. Das fragliche Inkognitum ist also weder schlechthin Natur noch allein Erscheinung, dessen ungeachtet es zwei Formen des Bezugs, die das reziproke Verhältnis von Ausdrucks- bzw. *Lebenserscheinung* und *Natur* bedingen, bestimmt: Zum einen erstreckt sich *etwas* „von [Herv. d. Verf.] der Natur her“ (Misch zit. n. Plessner, 1975, S. 21) *in* das Leben –

das Individuum ist von der Natur her mit den konkreten Erscheinungen des Lebens verwoben, insofern die Natur die Erscheinungen trägt –, zum anderen deutet *etwas zugleich vom Leben aus* „in [Herv. d. Verf.] sie [scil. die Natur]“ (Misch zit. n. Plessner, 1975, S. 21) zurück – das Einzelne ist von den konkreten Erscheinungen des Lebens aus mit der Natur verflochten, insofern die Erscheinungen die Natur tragen. Das Rätsel, das dieses ominöse *Etwas* – ein in dieser Arbeit noch unbeschriebenes Blatt - umgibt, besteht in seiner zunächst gegebenen Namenlosigkeit und Neutralität – es scheint sich keiner Prädikation oder Signifizierung zu beugen -, die beide denkbare Bedingungen seines Seins anzeigen. Kann dieses bisher noch ungenannt Gebliebene irgendwie erfasst werden?

Plessner (1975) legt in seiner Analyse der Erscheinungsweise des Wahrnehmungsdinges (S. 81-85) auseinander, dass jedes Ding, das sich auf der 'Bühne des Lebens' zeigt, in der Struktur nach einer „kernhaft geordnete[n] Einheit von Eigenschaften“ (S. 81) erscheint. Die Attribute, mittels welchen wir einen Gegenstand wahrnehmen, sind nicht lediglich Täuschungen unserer Sinne, die unserem Verstand etwas Reales für etwas Irreales vormachen, oder geistige Seifenblasen, die nur in unserer Vorstellungskraft entsprungen sind und einzig und allein als bloße Einbildungen des subjektiven Bewusstseins - ohne einen reellen Bezug zu dem Ding, das als Phänomen vor uns gegenwärtig *ist*, - ihr Sein fristen. Solcherlei Eigenschaften wären nur die von unserem tätigen Verstand hervorbrachte, anschauliche Umhüllung eines uns passiv gegebenen, unbekanntes Etwas und wir würden von nagendem Zweifel erfasst, ob die zutage tretenden Qualia das Substanzielle des Dings mit zur Ansicht bringen oder ob diese nur rein äußerliche, für die Wesensbestimmung des Dings zu vernachlässigende Anhängsel darstellen. Dahingegen sieht Plessner (1975, S. 82) die phänomenal aufscheinenden Qualitäten als Beschaffenheiten eines Dings an, das dort vor uns anwesend *ist* und dessen Präsenz und objektive Festigkeit vermöge seiner in einer Einheit auftretenden Eigenschaften durchgehend aufscheint. Die Phänomenstruktur des Wahrnehmungsdinges lässt sich derweise fassen, dass die erscheinenden Eigenschaften mit der selbst nicht erscheinenden „kernhaften 'Mitte'“ (Plessner, 1975, S. 82, 85) des Gegenstands, dessen substanzhaftem „Dingkern“ (Plessner, 1975, S. 83) bzw. „Substanzkern“ (Plessner, 1975, S. 295), ganz und gar in einem repräsentativen Verweisungszusammenhang stehen. Die sinnliche Erscheinung weist darum *wesenskorrelativ* auf den nicht sinnlichen Kerngehalt des Dings, ohne diesen jedoch selbst zur Erscheinung zu bringen, hin und gewinnt an ihm ihre prägnante „substantielle Kernigkeit“ (Plessner, 1975, S. 87). Das Ding ist in einem „Gefüge aus Schale und Substanzkern“ angeordnet und gibt sich dieser Schichtung entsprechend als die „*Erscheinung eines nicht ausschöpfbaren Seins* [Herv. d. Verf.]“ (Plessner, 1975, S. 295) zu erkennen, welche Erscheinungsweise analog zu der in dieser Arbeit gesuchten der Maske ist. Die Maske deckt sich mit dem von Plessner bezeichneten Gebilde, das aus der äußeren bildhaft-

anschaulichen, erkenn- und fassbaren Hülle und dem inneren durch die Oberfläche verborgenen, dunklen, selbst nicht zu fassenden und zu begreifenden Gehalt formiert ist, in solcher Weise, dass die Maskierung eine doppelte „Struktur-Figur“ (Münz, 1998, S. 143), die sowohl aus der sichtbaren, gegenständlichen, allgemeinen Maskierung als auch aus dem unsichtbaren, selbst nie gegenständlich werdenden, individuellen Träger, der sich hinter der Maske verbirgt, zusammengefügt ist. Hinter der Maske verborgen und mit dieser eine Rolle spielend erscheint das maskierte Individuum dem Betrachter als ein unfassbare, unbestimmbare, ergo unausschöpfbare Existenz, welche Plessner mit dem Begriff des *Homo absconditus* (2003r, S. 365), des „unergründlichen Menschen“, bzw. des *Individuum ineffabile* (2003v, S. 230), des „unaussprechbaren Individuums“ kennzeichnet.

Eine besondere Aufnahme erfährt das weiter oben noch als enigmatisch gekennzeichnete *Etwas*, das Plessner als „Substanzkern“ (Plessner, 1975, S. 295), „kernhaften 'Mitte'“ (Plessner, 1975, S. 82, 85), „Dingkern“ (Plessner, 1975, S. 83), „'Achse' seines Seins [scil. des Seins des Dings]“ (Plessner, 1975, S. 83) dartut, in der vorliegenden Arbeit wegen der beiden ihm zukommenden und miteinander in Beziehung stehenden Funktionen - seiner *Träger-* und *Schwellenfunktion*. Die fundamentale Trägerstellung, die das *Etwas* innehat, anbelangt die Relation von sichtbarer Eigenschaft und unsichtbarer 'Mitte' und lässt sich auf folgende Weise einsehen: Die 'Mitte' trägt die Eigenschaften (Plessner, 1975, S. 83, 295), sie trägt (dient) die (der) Erscheinung, insofern sie diese an die Natur und ebenso die Natur an die Erscheinung fügt. In diesem Getragensein bekundet sich die Abhängigkeit der Eigenschaft als Getragenen von der Kernsubstanz als deren Träger. Die unbestimmte 'Mitte' wird ihrer Trägerfunktion gerecht, wenn sie Träger von etwas anderem ist; so nach ist sie allein Träger, als sie 'hinter' etwas kommt, etwas anderem 'zugrunde' liegt, gleichwie sie 'hinter' der sinnlichen Oberseite des Dingkörpers ihre nicht räumliche Position einnimmt (Plessner, 1975, S. 295). Der Träger ist mit dem, welchem er 'zugrunde' liegt, innigst verbunden *und* von diesem zugleich durch einen Bruch unzugänglich weit abgerückt; der Träger ist zu dem, den er trägt, in eine Beziehung gleichzeitiger intensiver Abhängigkeit und abseitiger Abständigkeit gesetzt, weil der Kontakt des 'Zugrunde'-liegenden bzw. 'Dahinter'-liegende bzw. 'Unterhalb'-liegende (*sub-iectum*)¹⁴¹ mit dem 'Gegenüber'-liegenden bzw. 'Gegen'-stand bzw. Sich-zeigenden (*ob-iectum*)¹⁴² in eins mit der Distanzierung des ersten vom zweiten einhergeht. Das 'Unterhalb'liegende steht mit dem 'Oberhalb'liegenden in Verbindung, insofern es durch jenes verdeckt wird; die tragenden Funk-

¹⁴¹ Die Substantivierung *subiectum* leitet sich vom Verb *subicere* ab, an welchem folgende Bedeutungsschichten freigelegt werden können (Lewis & Short, 2007): (1) 'Unterwerfen, unterlegen, unterstellen', (2) 'vertreten, ersetzen'.

¹⁴² Die Substantivierung *obiectum* entstammt vom Verb *obicere*, das nach Lewis and Short (2007) folgenden Sinngehalt trägt: (1) 'Entgegenwerfen, vorwerfen, entgegenstellen, vorstellen, zuwerfen, vorhalten, anbieten, zeigen, präsentieren, darstellen, vorstellen, aufführen, enthüllen, zeigen, freilegen, entblößen, aufdecken, entlarven, belichten'. (2) Des Weiteren wird *obicere* im Zusammenhang verwendet mit den Worten 'etwas bzw. jemand vor irgendeiner Sache, gegen, gegenüber, entgegen, von vorn', (3) 'vorliegend, entgegenliegend' und (4) 'offen, entblößt'.

tion des 'Zugrunde'liegens der 'Mitte' bringt es notwendig mit sich, dass diese von der gegenständlichen Erscheinung, welcher sie 'zugrunde' liegt, verborgen wird. Insofern im 'Zugrunde'liegen der 'Mitte' deren Verdecktheit durch das Phänomen impliziert ist, ist sie sich als solche der anschaulichen Bestimmbarkeit *entzogen*. Die Verborgenheit der Mitte bringt es mit sich, dass diese indifferent bleibt, wohingegen das, welches verbirgt, differenziert und bestimmt ist, sofern es erscheint. Die verborgene 'Mitte', die sich der Anschaulichkeit entzieht, verleiht indessen der sie verbergenden Erscheinung gleichwohl überhaupt deren Wirklichsein qua Sichzeigendes, zumal sich, wie im Fall des Maskenträgers, nur durch das *Entzogensein* des verborgenen Trägers respektive das 'Dahinter'liegen 'hinter' der Maske die verhüllende Maskierung für den menschlichen Betrachter leibhaftig greifbar und in „qualitativer Wirklichkeit lebendig, blutvoll, schmerzlich und erhebend“ (Misch zit. n. Plessner, 1975, S. 21) darstellt. Das 'Zugrunde'liegende ist derweil nicht allein Träger von Qualitäten, sondern dient gleichermaßen als Schwelle zwischen Natur und Erscheinung, als es dieselben in unmerklicher Weise miteinander verklammert. Durchgangspforte ist der Substanz'kern', sofern er eine materiale Sättigung erfährt und die „leibhafte Fülle“ (Plessner, 1975, S. 295), ohne in dieser aufzugehen, in sich aufnimmt, und diese vermittels der Eigenschaften des Gegenstandes in Erscheinung tritt. Klammer für Natur und Erscheinung ist die kernhaften 'Mitte' also gemäß dem von Misch (zit. n. Plessner, 1975, S. 21) festgehaltenen Grundsatz über die Phänomenalität von Gegenständen: Die „Rückwand der Kulissen“ ist für die Phänomene, welche sich auf der „Bühne des Lebens“ (Misch zit. n. Plessner, 1975, S. 21) tummeln, bedeutungslos, sintemal der rückseitige 'Hinter'grund, obzwar er das Bestehen der *Schauseite* der Bühnenszenerie schlechthin bedingt, in der Anschauung als solcher nicht mit zur Erscheinung kommt.

Entsprechend Plessners Ausführungen (1975, S. 82-83, 293) erscheint ein Ding jeweils nur von *einer* expliziten Seite, in *einer* bestimmten 'Vorder'ansicht. Als anschaulicher Gegenstand kann es niemals in seiner Totalität, d. h. mit all seinen möglichen 'Seiten' und seinem Ding'kern', in gleicher Weise wie die Frontseite fassbar werden, da die „Aspektivität, d. h. das „Von einer Seite Sein“ (Plessner, 1975, S. 83), in seiner Dingheit, dem material-apriorischen Kernpunkt bzw. dem Wesen seines Seins, beruht. Aspektivität bzw. Perspektivität ist darum jene *Begrenzung*, die dem Gegenstand der Erscheinung selbst zugehört. Aufgrund dieser ihm „strukturell zugehörige[n] Seitenhaftigkeit“ (Plessner, 1975, S. 83) ist das Ding alleine anhand eines einzigen begrenzten Ausschnitts gegenständlich wahrnehmbar. Die Ausschnitthaftigkeit, in der sich das Ding als Gegenstand darbietet, darf jedoch weder als bloße Schöpfung des Bewusstseins noch als naturgetreues Abbild¹⁴³ missge-

¹⁴³Dieser Fehldeutung pflegt der naive Realismus hinsichtlich der von ihm verfochtenen Theorie der Perzeption, nach welcher diese nichts weiter als ein naturgetreue Abbildung einer unabhängig vom Bewusstsein bestehenden Welt sei, zu unterliegen.

deutet werden. In der aspekthaften Gegebenheitsweise eines mir gegenüber wirklich vorfindlichen Dings wird die material-apriorische Eigenständigkeit des Phänomens, dessen 'Eigengewicht', welche es als ein wirklich Gegenüberliegendes vortreten lässt, offenbar.¹⁴⁴ Der Mensch ist in seinen Weltsphären, der psychisch-erlebnishaften Innen-, der körperlich-leiblichen Außen- und der zwischen- und mitmenschlichen Mitwelt, immer mit Dingen kon-frontiert, die entsprechend der ihm eigenen artspezifischen exzentrischen Existenzform in phänomenaler Frontstellung (Frontalität) bzw. Reliefartigkeit zu ihm als Gegenstände mit „eigene[r] Wirklichkeit“ und „in sich stehende[m] Sein“ (Plessner, 1975, S. 293) gewendet sind; in dieser Weise steht er beispielsweise sich selbst und anderen Menschen als maskiertes Wesen gegenüber. Es erscheint nach Plessner (1975, S. 293) alles, was dem Menschen in den drei Weltsphären unterkommt, ausnahmslos in fragmentarischer, seitenhafter Ansicht, weil es „im Licht der Sphäre“, d. h. vor dem Hintergrund eines 'zugrunde'liegenden Ganzen steht. Die Aspektivität, der Ausschnittcharakter der Dinge, ist „wesensverknüpft“ mit der „Eigengegründetheit“ (Plessner, 1975, S. 293) des diesbezüglichen kernhaften Inhalts; im Falle des Wahrnehmungsdinges ist es der Substanz'kern', der „die für alle Realität wesentliche Notwendigkeit der einseitigen Erscheinung“ (Plessner, 1975, S. 295) bedingt.

Wohl ist, wie die bisher geführte Analyse ergeben hat, die Ding'mitte' Träger der von ihr abhängigen Eigenschaften, doch beruht dieses tragende Verhältnis nicht in einer gedanklich unterstellten oder faktisch aufweisbaren Beziehung zwischen 'innerem' Kerngehalt und 'äußerer' Erscheinungsform. Entgegen dieser zum Fehlschluss verführenden Vorstellung des Verbundenseins sind Substanz und Phänomen durch einen unüberbrückbaren Hiatus voneinander getrennt und aufgrund dieser Trennung erscheint das Ding, wie Plessner sich auf Husserl berufend meint¹⁴⁵, notwendig „abgeschattet“ (1975, S. 83). Wenngleich das Ding also bezüglich seiner bildhaften Gegenständlichkeit durch *einen* bindenden Gegebenheitsaspekt eingeschränkt ist, „impliziert“ die sinnlich aufweisbare Seite eine diskrete Struktur, die als einheitliches Dingganzen im einzelnen Dingaspekt anschaulich „mitgegeben[]“ bzw. diesem „eingelagert“ (Plessner, 1975, S. 82) ist. Das äußere Antlitz des Dings selbst weist nie voll, sondern nur „perspektivisch abgeschattet“ (Plessner, 1975, S. 87) von sich aus auf das „tragende Ganze“ (Plessner, 1975, S. 82), d. h. die Einheit des Objekts konstituierende Struktur, hin. Auch wenn das Ding nicht voll und ganz in seinen Eigenschaften aufgeht, kommt es freilich nur *in* diesen zur Erscheinung. Dass etwas in und durch etwas anderes in Erscheinung tritt, hat zur Voraussetzung, dass die Erscheinungsform, in der es sich zeigt, „Durchbruch,

¹⁴⁴Die Ansicht, dass die Erscheinung des Dings nicht ein konstruktives Vorstellungsbild meines Bewusstseins ist, sondern das Ding sich als gegenständliches Phänomen 'von sich aus' hervortut - folglich mehr als nur Scheinhaftes besagt -, harmoniert mit der objektphilosophischen Auffassung Plessners und dessen Kritik des Subjektivismus und Idealismus und folgt aus dem grundlegenden Verhältnis zwischen kerniger 'Mitte' und Phänomen.

¹⁴⁵Siehe Kapitel 8.2 *Die statisch deskriptive Phänomenologie Husserls und die Hermeneutik als methodische Ausgangspunkte von Plessners Naturphilosophie.*

Aspekt, Er-Scheinung, Manifestation *des* [Herv. d. Verf.] Dinges selbst“ (Plessner, 1975, S. 82) ist und nicht bloß eine Vorstellung *von* dem Ding bzw. eine subjektive Sichtweise *auf* das Ding bezeugt. Die Verweisungsformen des Impliziertseins, Mitgegebenenseins und Hinweisens besagen nach Plessner (1975, S. 82), dass das Phänomen seinen eigenen Erscheinungsrahmen „überschreitet“, insofern in ihm das Ding selbst offenkundig wird. Es ist die Verhältnisstruktur der „Transgredienz“ (Plessner, 1975, S. 82), die 'Überschreitung' der 'äußeren' Seite hin zum 'Inneren' und zu zahllosen anderen möglichen 'Seiten', die den einheitlichen Dingcharakter des Phänomens mit sich bringen. Im Aussehen des Dinges, d. h. vermöge dessen aspekthaft und gegenständlich gegebenen Eigenschaften, werden die 'zugrunde'liegende 'Mitte' sowie die möglichen 'Seiten' des Dings manifest. Die „Transgredienzstruktur“ stiftet das sinnlich nicht belegbare „Verhältnis von Substanzkern und Seite bzw. Eigenschaft“ (Plessner, 1975, S. 84), mithin also die Zugehörigkeit des Phänomens zum ganzen Ding.

Wann immer ein Ding erscheint, überschreitet es laut Plessner die anschaulich-gegenständliche Aversseite in zweifacher Richtung, was mit einer „doppelte[n] Blickführung“ (1975, S. 83) korrespondiert: Einerseits reicht die medial-basale Transgredienz von der erscheinenden 'Front' „in“ das Ding 'hinein“ (1975, S. 82-83); dieser erste Übergang erstreckt sich auf den substantiellen Kern, wodurch das Ding sich als einheitsstiftende, eigenschaftstragende, eigenständig gegründete Größe darbietet. Andererseits spannen sich laterale Bahnen „um“ das Ding 'herum“ (Plessner, 1975, S. 83); diese Überschreitungsrichtung zielt auf der Möglichkeit nach unendliche Dingseiten. Die tatsächliche Erscheinungsweise und das, was als einzelnes Ding, etwa als diese Zimmerpflanze oder dieses Buch da, sinnlich ausgewiesen werden kann, ist demzufolge selbst nur eine einer unerschöpflichen Anzahl möglicher Seiten des Dings. Diese doppelte Blickführung 'in' und 'um' das Ding als Bedingung seiner Erscheinung eignend kommt es als „kernhaft geordnete Einheit von Seiten“ (Plessner, 1975, S. 83), d. h. als die *Einheit des Doppelaspekts von Innen und Außen*, die eingangs dieses Kapitels erfragte worden ist, zum Vorschein.

Um einer begriffliche Missdeutung der Transgredienz, – deutlicher – ihrer Verläufe zur 'zugrunde'liegenden 'Mitte' und zu den weiteren abgeschatteten 'Seiten', zu entgehen, soll ausdrücklich klargelegt werden, dass die Überschreitungen selbst nicht räumlich fassbar bzw. als Gegenstand sinnlich gegeben sind. Die bisher vermeinte kernhafte 'Mitte' ist nicht identisch mit der räumlichen Mitte, die durch reales Eindringen in einen Körper, wie dies etwa für den Anatomen eine probate Analyse-methode zu sein pflegt, freigelegt werden könnte. Die von Plessner (1975, S. 87) aufgeworfene „substantielle Kernigkeit“ des Dings, d. h. dessen Dingsein, kommt als solche nicht zur Erscheinung. Sie dient nur als „Rückhalt und Hintergrund“ des sinnlich Gegebenen, ist als solcher

„Richtpunkt“ (Plessner, 1975, S. 87) bzw. „Fluchtpunkt“ (Plessner, 1975, S. 295) des Überschießens des Phänomens hinwärts zur nur aspekthaft erscheinenden Dingenheit. An den Substanzkern, auf welchem die „abgeschattete[] Darstellung“, „das Überschussmoment am Gegebenen“, beruht, gibt es keinen unmittelbaren Kontakt, kein wirkliches Heranrücken, da er als Fluchtpunkt der sinnlichen Anschauung das „X der Prädikate“¹⁴⁶ (Plessner, 1975, S. 295), das selbst nicht erscheinende und nicht erfassbare Etwas ist, auf das die Eigenschaften hinweisen. Der Substanzkern als perspektivisch abgeschattet gegebenes X zeigt sich als „Grenze [Herv. d. Verf.], an die nur asymptotische Annäherung“¹⁴⁷ (Plessner, 1975, S. 295) möglich ist, eben *weil* der Dingkörper, d. h. das, was räumlich-zeitlich da *ist*, in der Erscheinung gegeben ist.

Genausowenig wie der substanzhafte Kern das reale Zentrum eines Körpers ist, ist ferner die Gesamtheit der eigenschaftstragenden, möglichen 'Seiten' gleich der konkret-räumliche Umgrenzung bzw. Oberfläche des Körpers. Plessner (1975, S. 87) nimmt, sofern er die Transgredienz erörtert, auf dieselbe alleine als unter der Klassifikation als *Struktur* Bezug und entdeckt die strukturellen Voraussetzungen der Dingerscheinung als „ding-konstituierende [Herv. d. Verf.] Charaktere“ (S. 84), die die Einheit des Gegenstands in Ansehung des Doppelaspekts, dem expliziten seitenhaften Erscheinen und der abgeschattet-verborgene Substanz samt den potentiell unendlichen Seiten, zu gewährleisten vermögen und erst durch eine nachträgliche Reflexion auf das Phänomen heraus-

¹⁴⁶Erscheinungen definiert Kant als „Gegenstände nach der Einheit der Kategorien“ und nennt sie „Phaenomena“ (1781/1787/1996, A 249). Phaenomena sind jedoch nichts weiter als Vorstellungen, die mittels des Verstandes auf ein „Etwas, als den Gegenstand der sinnlichen Anschauung“ (Kant, 1781/1787/1996, A 251) bezogen werden. Kant bestimmt das Etwas als das „transzendente Objekt“ - im Unterschied zu einem transzendenten Objekt - als rein formales „Etwas = x“ (1781/1787/1996, A 251) - im Unterschied zu einer seienden Substanz.

¹⁴⁷Für Kant ist das „Noumenon“ (1781/1787/1996, A 254-255, B 309-310), das Etwas, das nur in der intellektuellen Anschauung zu erfassen ist, der „Grenzbegriff“, der die „Anmaßung der Sinnlichkeit“ einschränkt (1781/1787/1996, A 255, B 310). Das Noumenon kann „kein Gegenstand der Sinne“ (Kant, 1781/1787/1996, A 255, B 310) sein und somit auch nicht positiv bestimmt werden. Jedoch kann es ex negativo, „in negativer Bedeutung“ (Kant, 1781/1787/1996, A 254, B 309), begriffen werden: Der Verstand schränkt die Sinnlichkeit dadurch ein, dass er das Ding an sich *nicht* als Phaenomenon, sondern als Noumenon betrachtet und bekommt auf diese Weise eine „negative Erweiterung“ (Kant, 1781/1787/1996, A 256, B 311). Doch ist es eine nur negative Form der Extension des Verstandes, da das Noumenon durch keine Verstandeskategorie erkennbar ist und nur als „unbekanntes Etwas“ (Kant, 1781/1787/1996, A 256, B 311) gedacht werden kann; dahingehend ist die negative Weise der Erweiterung des Verstandes eigentlich eine Selbstlimitation des Verstandes (Kant, 1781/1787/1996, A 256, B 311).

Um das Noumenon nicht nur als transzendenten Gegenstand im Sinne eines vollkommen unbestimmten Gedanken von Etwas überhaupt zu begreifen, muss das Denken von allen Bedingungen sinnlicher Anschauung befreit werden und eine andere nicht-sinnliche Anschauung angenommen werden. Kant bevorzugt in der Kritik der reinen Vernunft methodisch generell die *via negativa* im Gegensatz zum bloß positiven Weg, bleibt in seinen Analysen zunächst formal und nähert sich geduldig an den schwierigen Gedanken des 'Dings an sich' an. Der Begriff des Noumenon wird von Kant (1785/1996, S. 89) nicht nur in negativer, sondern auch dank des moralischen Gesetzes in positiver Hinsicht bestimmt: als Welt autonomer Vernunftwesen. Den Menschen denkt Kant als ein mit innerer *Freiheit* begabtes Wesen (homo noumenon) gedacht. Das autonome, mit Vernunft und Wille ausgestattete Individuum, ist dazu befähigt, sein Handeln selbst zu bestimmen bzw. sich selbst und andere zum Zweck seines Handelns zu machen (Kant, 1785/1996, S. 29). Jedoch heiligt der Zweck nicht die Mittel, sondern die Absicht des handelnden Menschen ist entscheidend. Ein Handeln ist nach Kant dann ein moralisches, wenn es aus einem guten Willen erfolgt, der aber Pflichten benötigt, die ihrerseits allgemein oder regelhaft sein müssen, also *Maximen* einschließt. Kants berühmte Formel dieses „Zweckes an sich selbst“ lautet: „Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst.“ (1785/1996, S. 79)

gelöst werden können (S. 88). Die „Aspektdivergenz“ (Plessner, 1975, S. 88) von sich entziehender kernhafter 'Mitte' und manifester eigenschaftstragender Seite der Erscheinung geht mit ihren fundierenden Strukturmomenten, dem substanzhaften 'Zentrum' und den möglichen 'Seiten', über die Fassungsgrenze der Sinne, die dem Ding immer nur fragmentarisch und ausschnittshaft als Ansicht von einer Seite entgegensehen, hinaus auf eine nur abgeschattete Einheit. Anders als im Falle des platonischen bzw. cartesianischen Dualismus zerbricht der erscheinende Gegenstand nach Plessner (1975, S. 88) nicht in eine unvermittelbare Doppeltheit von Materie und Formidee bzw. Körper und Seele, die in Anbetracht der in diesem Kapitel erfolgenden Phänomenanalyse einem „nie erscheinenden, d. h. nie Außen werdenden Innen und einem nie Kerngehalt werdenden Außen“ gleichen würde. Vielmehr formt sich aus dem Doppelaspekt von verborgenem 'Innen' und erscheinendem 'Außen' allererst die Einheit des gesamten Dings; es ist dies ein Doppelaspekt, dessen beide Aspekte niemals in einander fallen - mehr noch durch einen Hiatus vollständig voneinander getrennt sind und die *infolge* dieser hiatischen Differenz vermöge der Transgredienzstruktur in Kontakt geraten, sofern die Substanz in den Eigenschaften des Gegenstandes zur Erscheinung kommt; die erscheinende Seite weist über einen nie zu ermittelnden, selbst nie fassbaren Abgrund, einen Bruch (Hiatus), auf das ganze Ding hin, so dass die Aspektdivergenz von kernhafter 'Mitte' samt möglichen 'Seiten' einerseits *und* erscheinender Seite andererseits *die* Vorbedingung der dingkörperlich erscheinenden Einheit ist. Aus den dargelegten Gründen gegenwärtigt die sinnlich-gegenständliche Anschauung in dem aktuellen Erscheinungsaspekt ein „geschlossenes, kernhaft solides Gebilde, das mit seinen Außenflächen ein Innen umschließt“ (Plessner, 1975, S. 88).

Eine Verkennung der Ungleichheit der Gattungsdifferenz von raumbedingten und räumlich aufweisbaren und nichtraumbedingten, vielmehr dingkonstituierenden Innen-Außenbezügen kann dennoch völlig unbeabsichtigt unterlaufen, da beide Momente, wiewohl sie kategorial nicht gleichartig sind, in der Anschauung von einander nicht unterschieden werden können (Plessner, 1975, S. 84). Wir können nicht anders, als die kernhafte 'Mitte' als räumliche Mitte und die eigenschaftstragenden 'Seiten' als räumliche Peripherie zu nehmen (Plessner, 1975, S. 85).¹⁴⁸ Die sich entziehende substanzuelle Kernigkeit verführt uns regelrecht, an den wirklichen Bestand des Gegenstands, der da vor uns erscheint, zu glauben (Plessner, 1975, S. 87). Es sind gerade die Eingängigkeit und Selbstverständlichkeit des anschaulichen Gegenstandes, die uns bezüglich der Kompliziertheit von dessen Bedingungen Sand in die Augen streuen. Auch der paradoxe Zauber des Bildes, seine Verlockungs-

¹⁴⁸Die alltäglich-unreflektierte Vormeinung, die die Räumlich- und Dinglichkeit bedingenden Strukturgrößen mit dem empirisch fassbaren, räumlichen und dinglichen Objektqualitäten vermengt und in eins setzt, findet Bestätigung in dem Drang, vermittels technischer und elektronischer Werkzeuge den zentralen Kerngehalt des Seienden, seien dies etwa Protonen, Neutronen, Elektronen oder Moleküle, zu erforschen oder in der naiv-religiösen Sichtweise, die das Metaphorische gegenständlich deutet, insofern sie annimmt, dass im lebendigen Körper – hinter dessen sichtbarer Oberfläche – eine gleichfalls dinghaft vorgestellte Seele hause.

kraft, die es auf uns hat, bildet sich, wie bereits erklärt worden ist¹⁴⁹, aufgrund der Doppelaspekts von Entzug und Anziehung bzw. Unsichtbarkeit und Sichtbarkeit, die der Substanz-Eigenschaft-Struktur eingelagert ist. Der Doppelaspekt von Substanz'kern' samt möglichen 'Seiten' und phänomenal gegebener Seite verliert sich als echtes Fundament in dem von ihm Bedingten (Plessner, 1975, S. 89). Die einheitkonstituierenden Momente von Substanz und möglichen 'Seiten' sind im Doppelaspekt von kernhafter 'Mitte' und seitenhaften Eigenschaften immer schon mitangelegt. Auf diese Weise geht der Bruch in zwei nicht in einander überführbare Aspekte mit der anschaulichen Einheit eines Gegenstandes in eins, wird die *Differenz in der Einheit* möglich.

8.1 Die Negativität des Ästhetischen - Frontalität und Transzendenz im Horizontalen

Nun ist gerade dieses Verhältnis zwischen substanzhaftem Träger und Erscheinung durch eine vertrackte Paradoxie gekennzeichnet. Mehr noch scheinen in dieser Bindung die Abstrusität und der Widersinn Dirigent zu sein, da diese quer unserer gebräuchlichen Auffassung läuft, die so gerne alle Dinge nach einem logischen Gleichmaß betrachtet. Geradezu absurd und lächerlich erscheint die Erfordernis, die uns abbedungen wird, wenn wir die Form des Verhältnisses zwischen Träger und Getragenen untersuchen möchten, da hierbei mit einer Bedingung nicht die Konsequenz, sondern ihr Gegenteil - das, was die Logik untersagt - als gleichzeitig real Mitgegebenes angesetzt wird.

Hingegen legen das Lächerliche unter die rechte Linse gerückt, welche entgegen unserem praktischen Gemeinwissen, unseren gewohnheitsgemäßen Kardinalvorurteilen und habituellen Diskriminationsschemata gängige Phänomene der sozialen Welt auf einen unkonventionellen Gesichtspunkt bündelt, wie auch das ins Licht erhellender Fragen getauchte Abstruse die Konturen einer immer schon gewesenen, gleichwohl nun erst – gleich einem Fell, das erstmals gegen den Strich gebürstet wird - zur Erscheinung gebrachten phänomenalen Maserung frei. Um eine solche auf den ersten Blick vernunftwidrige Behauptung nachvollziehen zu können, bedarf es einer Änderung der Einstellung sowie einer Erweiterung der Perspektive des Forschenden. Insbesondere das, was ihm in der Beobachtung in offenkundiger, 'natürlicher' und 'unmittelbarer' Weise erscheint, soll sein Be-

¹⁴⁹Siehe Kapitel 5.2.3 *Der Rückzug ins Private und der Hang zum Illusionären – Neobiedermeier und Neoromantik?* Das, was sich dem Bereich des Sichtbaren entzieht, ist für das imaginäre Sein des Bildes konstitutiv. Der Betrachter fühlt sich auf 'unerklärliche' Weise vom Bild angezogen und kann seinen Blick nicht mehr von demselben lassen, als ob das Bild seinen Blick geradezu 'eingefangen' hätte und über diesen 'gebieten' würde. Ebendiese Duplizität von Entzug und Anziehung, Verbergung und Entbergung bzw. Unsichtbarkeit und Sichtbarkeit des Bildes macht den Bildbetrachter an den Wirklichkeits- und Echtheitswert des dargestellten Bildmotivs erst glauben, obgleich er sich doch jederzeit über die Bildhaftigkeit des Bildes vergewissern könnte.

denken wachrufen und die Aufmerksamkeit auf das Mittelbare, Stillschweigende und Latente richten, auf jenes im Erstkontakt mit dem Phänomen Verborgene. Das Selbstverständliche und Erwartungsgemäße wird durch diesen methodischen Kunstgriff unterlaufen, jedoch nicht, um den ersten Anblick einer Sache als trügerisch und unwirklich zu entlarven, sondern gleichsam mit der Oberfläche ebenso die gesamte Tiefe und Abgründigkeit eines Phänomens erfassen zu können. Obgleich das vorstellungshafte Ausloten des 'Abgrundes' als auch der 'Abgrund' selbst dem berüchtigten Fass ohne Boden gleichen, in welches immerzu Wasser geschöpft werden kann, ohne es jemals zu füllen, soll diesem sich jeder Objektivation verschließenden, abgeschatteten Grund nachgefragt werden. Dieser unergründlichen, abgewendeten Seite des Sichtbaren, die sich in einer gähnenden 'Spalte' versenkt befindet und welche vorab in der Relation zur exponierten Oberfläche als Träger deklariert worden ist, soll eine fundamentale Beschaffenheit beigelegt werden, die für die gesamte kommende Untersuchung von richtungsweisender Bedeutung ist: Die *Negativität* als Negativität der Erscheinung, oder allgemeiner, als *Negativität des Ästhetischen*.

Sobald uns etwas anschaulich gegeben ist oder wir der Seite eines Gegenstandes in der Wahrnehmung ansichtig werden, sind der Zahl nach unendlich mögliche Perspektiven mitgegeben. Wie kann dieses Mitgegebensein verstanden werden? Weder mag dieses Mitseinende uns in den Alltagsroutinen ausdrücklich zu Bewusstsein kommen noch fällt es in den Bereich des Sichtbaren, gleichwohl es sich um die reale Möglichkeit eines apperzipierten Seienden handelt. Die (noch) nicht sichtbaren Aspekte eines wahrgenommenen Gegenstands sind demnach nicht im gleichen Sinn seiend wie dessen konkrete, augenfällige Frontseite, welche beim sinnlichen und vorstellungshafte Erfassen eines Objekts der Stirnseite des Betrachters entgegensteht. Allererst die 'objektative'¹⁵⁰ Positionierung von Rezipient und Erscheinendem, deren lokales, temporales und modales Verhältnis zueinander - gleichlaufend den Lageworten 'gegen' und 'vor'¹⁵¹ - durch ein Gegen- und Voreinander bestimmt ist, ermöglicht die Einseitigkeit des Objekts und die gleichzeitige abgeschattete Mitgegebenheit aller anderen Seiten. Denn etwas kann nur wahrgenommen werden, insofern es vor einem liegend oder einem entgegend sich zeigt bzw. insofern ich mich vor es platzierend ihm entgegentrete. Die gegenseitige Zueignung von Wahrnehmenden und Wahrgenommenen ist lediglich an einem bestimmten Ort als 'Gegenstellung', in einer bestimmten Zeit als Gegenwart und in einem bestimmten Modus als Partialität der Erscheinung samt schattierter Allseitigkeit konkretisiert.

¹⁵⁰'Objektiv' ist ein Kunstwort und soll die reziproke Gegenstellung der beiden für die Erscheinung grundlegenden Relata - Wahrnehmender und Wahrgenommenes - bezeichnen. Die Frontseite des Objekts korreliert mit der Stirnseite des Subjekts, insofern beide bei Wahrnehmungsakten in einer Gegenposition zueinander stehen.

¹⁵¹Auf den Ort bezogen werden die altgriechischen Präpositionen *πρό* (pro) bzw. *πρός* (pros) ins Deutsche mit 'vor' (in front of) bzw. 'gegen' (towards) übersetzt (Liddell & Scott, 2007). Diese altgriechischen Begriffe haben eine semantische Entsprechung in den lateinischen Präpositionen *pro* bzw. *ob*, welche mit 'vor' (in front of) bzw. 'gegen' (towards) wiedergegeben werden können (Lewis & Short, 2007).

Die abgestuften, unbeachteten Seiten eines Objekts werden durch dessen jeweils unilaterale Erscheinungsform verborgen, nichtsdestotrotz diese ausdrücklich in ihrem Verborgenen- und Abwesendsein am Sein des Erscheinenden teilhaben. Genau genommen, können die impliziten Facetten der Möglichkeit nach realisiert werden, gegebenenfalls der Schaulustige sich jederzeit ohne weiteres um das Beobachtungsobjekt herum bewegen, den Standort wechseln und einen divergenten Blickwinkel auf dasselbe einnehmen kann. Doch auch unter dieser neuen Blickrichtung bietet sich dem Rezipienten wieder nur eine Perspektive des Ganzen dar; in diesem einseitigen Erscheinen sind freilich wiederum alle Seiten potentiell mit umfassen. Diese auf eine bestimmte Seite eines Seienden beschränkte 'Voreingenommenheit' des Beobachters, veranlasst diesen vor dem Hintergrund alternativer Möglichkeiten unvermindert von Neuem zu neuen Ufern der Betrachtung aufzubrechen. Allein die Totalansicht eines Gegenstands, d. h. die synchrone Realisierung aller möglichen Ansichten eines Gegenstandes, bleibt, ebenso wie die Universalisierung einer einzigen Ansicht zur ausnahmslos verbindlichen, eine Utopie.

8.1.1 Explikation der Frontalität - Begründung der Negativität des Ästhetischen

Diese eigentümliche Sinnesblende, die den Gegenstand der Erscheinung unilateral einrahmt, akkordiert mit der markanten Frontstellung der Person, welche diese in Gegenstellung zum Referenzobjekt bezieht, und deutet somit auf die Position des Leibes zurück. Die leibliche Verfasstheit des Menschen ist jene Passform, auf die die Dinge der Umwelt zugeschnitten sind. Die proportional zur aufrechten Haltung ausgerichtete Lage des Gesicht scheint dafür wie geschaffen, das vor ihm gelegene, in Kon-frontation stehende zu gegenwärtigen. Hingegen vermag niemand ohne die Hinzuziehung von Hilfsmitteln zu sehen, was hinter dem eigenen Rücken vor sich geht oder gar sich selbst auf die Hücke zu blicken. Der Rücken, welcher mit dem Fleisch gleichgesetzt wird, als er auf Menschlichkeit, Sterblichkeit und Leiblichkeit hindeutet, ist mit unserem Leib unauflöslich verwachsen. Abgrundtief wurzelt unsere Rückseite im vitalen Fleisch, dem Fleisch des Unbewussten und Triebhaften, so dass das Revers sich in gewisser Hinsicht der Objektivierung und Verbildlichung verweigert. Kafka (1995, S. 57-64) erfindet in seiner Erzählung *In der Strafkolonie* einen Apparat, der Delinquenten das Gebot, gegen welches sie verstoßen haben, bis zum Tode in den Rücken eingraviert.¹⁵² Augustinus handelt im zweiten Buch seines Werks *De Trinitate* (1935) im 17. Kapitel

¹⁵²Ein zorniger und strafender Gott, der 'frühere' Kommandant der Strafkolonie, hat eine Bestrafungs- und Tötungsmaschine erfunden. Auch ist dieser der Erschaffer der Strafkolonie selbst, ja er hatte eigentlich alle Tätigkeiten und Rollen in der Strafkolonie in sich vereinigt und war Soldat, Richter, Konstrukteur, Chemiker und Zeichner in einem. Sein Nachfolger, der 'neue' Kommandant, möchte nicht mehr die Strafapparatur verwenden und ein neues Verfahren einführen und mischt sich in das Gericht des Offiziers ein, wobei der Offizier ihn bisher abzuwehren vermochte. Der Apparat ist dreiteilig: er besteht aus einem unteren Teil, dem „Bett“, den oberen Teil, dem „Zeichner“ und einem mittleren Teil, der „Egge“. Bei der Urteilsvollstreckung wird der Verurteilte nackt, bäuchlings, d. h. mit dem Rücken nach oben, so dass er mit dem Gesicht aufliegt, auf das Bett geschnallt. Die Egge, welche exakt der Form des Menschen

ab, was unter dem Rücken (*posteriora*)¹⁵³ Gottes zu verstehen ist: Der Rücken Jesu wird aus seinem Fleisch (*caro*), d. h. seinem Menschsein und seiner Sterblichkeit, abgeleitet.¹⁵⁴

Unsere Schattenseite ist der blinde Fleck, den wir selbst nicht ohne weiteres in den Blick bekommen können, es ist etwas an uns selbst, das sich uns entzieht: Die vom Blick abgewendete Seite unserer selbst. Die frontale Ausrichtung unseres Gesichtsfeldes samt unserem Gesicht selbst kann auch durch fototechnische Hilfsapparaturen wie elektronische Augen und Spiegel oder Funk- bzw. Schallempfänger wie Radar- und Sonaranlagen, mit deren Unterstützung wir in Bilde gesetzt werden, was außerhalb unseres Sichtbereichs vonstatten geht, nicht kompensiert werden. Im Rückspiegel nehmen wir zwar wahr, was sich hinter uns zuträgt, doch ist auch das Spiegelbild ein Bild, das wir a fronte erblicken. Chirurgen und Ärzte sind auf Röntgenbilder angewiesen, die innerliche, verborgene Körpervorgänge anschauliche darstellen, die Neurobiologie versucht Gehirnareale abzubilden, um diverse Neuronenaktivierungen wiederzugeben, der Astronom und Weltraumforscher fertigt sich bildhafte Modelle des Weltalls an. Das für uns Unsichtbare, Entlegene, Innerste und Äußerste wollen wir verbildlichen. So bemüht wir auch sind, wir werden die Bilder nicht los und können die Frontalität unseres Sehens und unsere facilen Ausrichtung nicht leugnen oder unterlaufen.

Die Stirn den Blicken der Mitmenschen entgegengereckt, das Gesicht als signifikante Maskierung vor sich hergetragen, der sozialen und ästhetischen Anerkennung harrend, der Blicke anderer harrend, die auf den Gesichtszügen haften bleiben, sehend sind wir immer schon gesehene Wesen. Der Mensch bietet mit seinem Gesicht eine eine Front par excellence, der Mensch ist Träger der Blicke anderer, die ihn treffen, ihn schön finden, bewunderns- oder tadelnswert, würdig und verschlagen, sein Gesicht ist seine hochdifferenzierte Ausdrucksfläche und Eindrucksfläche anderer

entspricht, führt das Urteil aus, als dem Verurteilten das Gebot, das er übertreten hat, mit der Gerät auf den Leib geschrieben wird. Dabei stellt sich die Egge von selbst so ein, dass sie gerade eben mit den Spitzen den Körper berührt und sticht mit diesen in den Körper ein. Ein Nichteingeweihter merke äußerlich keinen Unterschied in den Strafen. Prinzipiell kann jeder die Ausführung des Urteils sehen, da die Egge aus Glas gemacht ist und somit beobachtet werden kann, wie sich die Inschrift im Körper vollzieht.

Der Richter in der Strafkolonie ist ein Offizier, der, trotz seiner Jugend, dem früheren Kommandanten ergeben ist und dem neuen Kommandanten kritisch gegenüber steht. Der Offizier stand dem früheren Kommandanten in allen Strafsachen zur Seite und kennt die Apparatur am allerbesten, da er ja sogar die „Handzeichnungen“ des früheren Kommandanten bei sich trägt. Der Offizier bezeichnet den Vollzug der Strafe als Spiel. Das delikate an dem Urteil, das über den Schuldigen gesprochen wird, ist, dass der Offizier mit dem Verurteilten in einer fremden Sprache spricht, die jener nicht versteht. Auch wird der Verurteilte über sein eigenes Urteil nicht in Kenntnis gesetzt, da, wie der Offizier meint, er es ja sowieso auf seinem Leib erfahre. Doch das Urteil bleibt für den Verurteilten komplett undurchsichtig, da dieser nicht einmal weiß, dass er verurteilt worden ist und dementsprechend auch keine Möglichkeit hatte sich zu verteidigen. „Die Schuld ist immer zweifellos“, sagt der Offizier, und dies sei auch der Grundsatz, nach welchem er richte. Die Urteile selbst haben die Form des Dekalogs: beispielsweise soll dem Verurteilten das Gebot „Ehre deinen Vorgesetzten!“ auf den Leib geschrieben werden. Die Schuld des Verurteilten bestünde darin, dass er seine Pflicht verletzt hätte, die darin bestünde, als Diener seinem Herrn zu Diensten zu sein.

¹⁵³Das lateinische Nomen *posteriora* leitet sich vom komparativischen Adjektiv *posterior*, das auf Deutsch 'hintere' bedeutet, ab, und wird folglich mit 'Rückseite des Körpers' bzw. 'Rücken' übersetzt (Lewis & Short, 2007).

¹⁵⁴Augustinus (1935, 17) meint, dass das Fleisch mutmaßlich deswegen Rücken genannt wurde, weil die Sterblichkeit das Ende ist oder weil das Weltende (Apokalypse) schon nahe war als Jesus Mensch wurde.

Blicke. Am Gesicht lässt sich alles ablesen und zugleich verbergen. Das Gesicht ist das Medium der Öffnung nach Außen und Innen, es ist Übergang und Schnittstelle des Sozialen und des Individuums, d. h. vom Individuum hin zum Sozialen und zugleich vom Sozialen hin zum Individuum. Das Gesicht ist Maske und Gesicht, Allgemeines und Individuelles zugleich. Am Gesicht und Blick des anderen orientiert sich unser Sehen und an unserem Gesicht und Blick orientiert sich das Sehen des Anderen. Das Gesicht ist eine Hülle, die sich entbergen, eröffnen kann und eine heilsversprechende Wahrheit und ein eschatologischen Untergang bringen kann. Die Enthüllung des Gesichts birgt Gefahr und Erlösung. Das Gesicht kann nur als Hülle, als Vorhang und Maske seine repräsentative Rolle wahrnehmen. Es muss verbergen, um zu entbergen. All diese Bedeutungen umfasst das griechische Wort *Prosopon*.

8.1.2 Totale Sichtbarkeit als Wahrheit und Tod – Die Erscheinung als Vanitas

Das Antlitz (*facies*) Jesu ist die Gottesgestalt (*dei forma* bzw. θεοῦ μορφή), die „niemand sehen kann und am Leben bleiben“ (*nemo utique potest videre et vivere*); *niemand kann das Antlitz Gottes sehen und am Leben bleiben*. Jeder stirbt, der das Gesicht Gottes sieht. Augustinus deutet den Satz „niemand sehen kann und am Leben bleiben“ in der Weise, dass das menschliche Leben fern von Gott ist¹⁵⁵, sofern der sterbliche Leib die Seele beschwert. Augustinus zufolge können wir nach dem Leben, d. h. nach dem Tod bzw. bei der Ankunft Gottes in der Apokalypse, Gott bzw. Gottes Antlitz von *Angesicht zu Angesicht* schauen. Er beruft sich hierbei auf das berühmte Wort des Apostel Paulus im 1. Brief an die Korinther (13,12):

βλέπομεν γὰρ ἄρτι δι' ἑσόπτρου ἐν αἰνίγματι, τότε δὲ πρόσωπον πρὸς πρόσωπον· ἄρτι γινώσκω ἐκ μέρους, τότε δὲ ἐπιγνώσομαι καθὼς καὶ ἐπεγνώσθη.¹⁵⁶

Im Leben, d. h. vor der Ankunft Gottes, sehen wir alles wie durch einen Spiegel als gebrochene, dunkel, verzerrt Wirklichkeit (ἑσόπτρον) und in rätselhaften Bildern (αἰνίγμα). Das Spiegelbild wird zu etwas Rätselhaftem, das uns von der Wirklichkeit und Wahrheit distanziert und fern hält; mit dem Spiegel ist zwischen unser Angesicht und dem Angesichts Gottes eine vermittelnde Instanz gekommen, die keine unmittelbare Begegnung mehr zu lässt - derweise ist unser leibliches

¹⁵⁵Im Neuen Testament wird die Gottesferne so beschrieben, dass wir ‚einheimisch‘ im Leib und ‚ausheimisch‘ vom Herrn, mehr dem Schauen und weniger dem Glauben zugeeignet seien (Elberfelder, 2 Kor. 5,6-7).

¹⁵⁶Novum Testamentum Graece (NA 27), 1 Kor. 13,12.

Vgl. die deutsche Übersetzung: „Denn wir sehen jetzt mittels eines Spiegels undeutlich, dann aber von Angesicht zu Angesicht. Jetzt erkenne ich stückweise, dann aber werde ich [vollständig] erkennen, wie auch ich [vollständig] erkannt worden bin.“ (Revidierte Elberfelder, 1 Kor. 13,12)

Leben. Augustinus¹⁵⁷ und Paulus werten unser Leben im Leib ab, da wir alle Dinge und Gott nur wie durch einen dunklen Spiegel schauen und ein indirektes Bild von der Wirklichkeit haben können. Eines Tages aber, d. h. in der Apokalypse, im Tod oder der Liebe, wird Gott sichtbar werden, wird Gott sich letztendlich offenbaren, und dann wird alles bildhaft Unvollkommene, spiegelhaft Verzerrte, Maskenhafte, mit einem Wort – die ganze Welt und alle Dinge in ihr – ein Ende haben. Wir werden Gott unmittelbar vor uns sehen; wir werden alles so sehen, wie es wirklich ist. Dann können wir Gott von Angesicht zu Angesicht (πρόσωπον πρὸς πρόσωπον)¹⁵⁸ sehen. Mit dem Sehen von Gottes Gesicht geht allerdings die Vernichtung des Menschen einher oder wie Augustinus (De Trinitate 17) sagt: Das Antlitz Gottes kann niemand gleichzeitig sehen und am Leben bleiben.

Paulus meint, dass, solange wir nicht Gottes Gesicht sehen, d. h., Gott verborgen ist, und im Leib leben, wir nur einen Teil (ἐκ μέρους) des Ganzen, bruchstückhaft erkennen oder, wie wir oben bei der Beschreibung der Negativität des Ästhetischen und der Frontalität beschrieben haben, die Dinge der Welt immer nur von einer bestimmten Seiten gegeben bzw. auf einen bestimmten Aspekt eingeschränkt sind. Auch Gott kann im Leben nur unvollkommen, indirekt und mittelbar erkannt werden. Erst in der Apokalypse, im Tod und der Liebe werden die Menschen Gott ebenso vollständig erkennen (ἐπιγινώσκω), wie Gott die Menschen immer schon erkannt hat: Sie werden Gott von Angesicht zu Angesicht begegnen.

8.1.3 Negativität – Die Dialektik von Entbergen und Verbergen

Nun schließt der Befund der Negativität in sich, dass die positiven Deutungen und Veranschaulichungen eines Phänomens niemals hinreichen, um dieses vollständig zu ergründen. Stets entzieht sich uns ein negativer Rest, bleibt im Umkreis des Determinierten etwas residual nicht Determiniertes, in jenem des Ausgesagten etwas nicht Ausgesagtes, in jenem des Erscheinenden etwas Verborgenes. Sprechen wir den Namen von etwas aus, mühen wir uns um neuartige Erkenntnisse, erforschen wir einen unbeschlagenen Gegenstand, indem wir diesen mit Fragen über Fragen überhäufen oder fertigen wir ein Bild respektive Denkmal von etwas an, das in Vergessenheit zu geraten droht – jedes Mal wünschen wir in vollem Maß Aufschluss über eine trübe und opake Angelegenheit zu erlangen und Einblick in den wirklichen Sachverhalt zu erhalten bzw. diesen in Erinnerung zu

¹⁵⁷Augustinus (1935, 17) kommt zu dem Befund, dass der Mensch voller Eitelkeit sei. Die Auffassung vom Leben als Eitelkeit findet sich bereits in einem Vers aus dem Buch Kohelet (1,2): „Es ist alles ganz eitel, sprach der Prediger, es ist alles ganz eitel.“ bzw. *vanitas vanitatum dixit Ecclesiastes vanitas vanitatum omnia vanitas*. Das Vanitas-Problem betrifft im Kern die Frage des Verhältnisses zwischen Sein und Erscheinung, von Sein und Schein.

¹⁵⁸Die Wendung 'von Angesicht zu Angesicht' wird im Griechischen mit πρόσωπον πρὸς πρόσωπον [prosopon pros prosopon], im Lateinischen mit *facie ad faciem* oder im Englischen mit 'face to face' wiedergegeben. Das griechische πρόσωπον [prosopon] wird im Deutschen mit 'Gesicht, Angesicht' übersetzt. Doch Prosopon bedeutet aber beides: Gesicht und Maske.

bewahren; doch das, was wir just vermeinen, entdeckt und begriffen zu haben, entzieht sich unentwegt im Moment des Gewährwerdens des Phänomens und verliert sich wieder in der Finsternis des schwankenden Ungewissen, auf das unser Fragen aufs Neue durch das Ab-wesende angehoben wird, unser Streben neuerlich auf dieses abermals fragwürdig Gewordene zielt und wir diesem wiederholt nachzuspüren beginnen.

Genaugenommen sind wir aufgrund der Negativität und prinzipiellen Unbestimmtheit der Phänomene des menschlichen Daseins der Suche nach gewisser Erkenntnis und wahren Wissen buchstäblich verfallen. Wir suchen, solange wir leben, nach Gewissheit ... doch bleibt jede ausgemachte Bestimmung immer nur eine vorläufige. Es ist die menschliche 'Bestimmung', immer Unbestimmtes zu gegenwärtigen, weil die Menschen selbst einer prinzipiellen Unbestimmtheit unterliegen. Eben dieses Dürsten nach letztgültiger Bestimmtheit, hundertprozentiger Unanfechtbarkeit und völliger Sicherheit kann niemals komplett gestillt werden, da mit der Negativität dem Menschen das doppelsinnige Geschehen des Entbergens und Verbergens auferlegt ist: Die Negativität des Phänomens, die sich als Unbestimmtheit und Unbegrenztheit phänomenal im Entzug, in der Verbergung oder Verhüllung bemerkbar macht, fächert einerseits die Suche nach Begrenzung des Schrankenlosen samt der Positivierung des Unbestimmten – seine Enthüllung, Entbergung - an. Das Licht der Erkenntnis soll in das Dunkel des Unentdeckten strahlen und dieses mit seinem Glanz erhellen, damit sich nachts nicht mehr alle Katzen mit dem Grau der Dunkelheit undifferenzierbar vermischen, sondern infolge von Kontrasten Unterscheidungen getroffen werden können. Das Unbestimmte setzt beim Menschen einen Such- und Bestimmungsvorgang in Bewegung, der eigentlich ein Prozess der Offenlegung und Enthüllung des Verborgenen ist. Andererseits kann die nämliche Positivierungshandlung grundsätzlich an kein Ende gebracht werden oder zum Erliegen kommen, da es das Wesen der Negativität ist, eine totale, abschließende Bestimmung des Unbestimmten auszuschließen. Vielmehr macht jede Bestimmung nur ein Teilbestimmung aus, deren Geltung temporär ist, die abhängig von einem bestimmten kulturellen und sozialen Kontext, befristet auf eine bestimmte Epoche in der Geschichte und festgelegt auf einem bestimmten Ort ist. Diesen eingeschränkten Festschreibungen gegenüber kann das Unbestimmte selbst von dergleichen nicht unterworfen werden, weil dessen Entzug bzw. Verborgensein durch keine Tat aufgehoben werden kann. Immerzu bleibt ein weißer Fleck auf der Landkarte, der zur Erkundung auffordert.

Das gesamte Spektrum menschlicher Phänomene eignet diese Negativität. Sie bekundet sich in der Wahrnehmung eines Gegenstands durch Entzug und Anziehung, Erotik und Hingabe, im Spiel mit und in der Maske. Die Unbestimmbarkeit des Negativen setzt eine Distanzierung des Menschen von sich selbst voraus, einen Spiel- und Möglichkeitsraum. Diese Distanz setzt wieder-

um ein Wesen voraus, das von sich selbst distanziert ist, das sozusagen außerhalb seines Zentrums, d. h. im Unbekannten, steht. Dieses Wesen ist allein der Mensch, der dank seiner exzentrischen Position außerhalb seiner selbst, d. h. in Distanz zu sich selbst, ist und vermöge dieser besonderen Positionsform über alle anderen Phänomene verfügen kann – aber eben nicht restlos verfügen kann, da er selbst und die Phänomene immer auch im Dunkeln bleiben.

9 Die Grenze des Lebendigen

Das vorliegende Kapitel setzt die Darstellung der Grenze des Dings in der Wahrnehmung¹⁵⁹, d. h. der Aspektdivergenz von Dingkern und Eigenschaft, voraus und widmet sie sich jetzt der Erläuterung der Grenze des Lebendigen, um davon ausgehend sich jenem spezifischen Grenzverhältnis der Maske, mit dem der Mensch umzugehen hat, zuzuwenden. Diese Vorgehensweise wurde gewählt, da durch die Grenze des Körpers als Ding der Wahrnehmung und als Lebendiges bereits wesentliche Strukturmomente der Maske angelegt sind. In Bezug auf die Abfolge der Untersuchung der Grenze stellt sich heraus, wie die cartesianische Grenzziehung unterlaufen und mithilfe der Revision des Grenzbegriffs des Lebendigen zur Bestimmung der menschlichen Maskenstruktur übergegangen werden kann.

Hinsichtlich der Grenzziehung, die Descartes vorgenommen hat, hat es sich erwiesen, dass für das ichhafte Innere (*res cogitans*) einzig das Selbstzeugnis und für die äußere Körperwelt (*res extensa*) ausschließlich das Fremdzeugnis geltend gemacht werden kann, insofern der cartesianische Dualismus Körperlichkeit mit der metrischen Ausdehnung gleichsetzt.¹⁶⁰ Infolgedessen werden alle nichtmessbaren, sich qualitativ vorfindenden Phänomene der Natur einem 'im Käfig' des eigenen Körpers sich aufhaltenden Bewusstsein perzeptiv überantwortet, das diese beim Blick 'aus seiner Klausur' als Apperzeptionen von nur subjektivem Charakter herabwürdigt. Auf Grund dessen muss die Fundamentalisierung der cartesianischen Grenzziehung zwischen *res cogitans* und *res extensa* aufgegeben werden, zumal andernfalls die aufgezeigten Radikalismen und Nihilismen¹⁶¹ die Nachfolge des Cartesianismus antreten und eine Theorie der Maske bzw. des Menschen entweder zu einer Theorie des Bewusstseins bzw. Kognition oder zu einer Verhaltensbiologie, Physiologie oder behavioristischen Lehre gerät. Die philosophische Anthropologie Plessners, die dieser nachträglich zu einer „Abrechnung mit dem Cartesianismus“ (2003g, S. 205) erklärte, macht sich demgemäß die Revision der cartesianischen Grenzbestimmung zur vordringlichen Aufgabe (Plessner, 1975, S. 39-40). Mittels seiner Kritik des Cartesianismus kündigt Plessner die Fundamentalisierung überkommener Abgrenzungen, die zwischen *res cogitans* und *res extensa*, Bewusstsein und Sein, Natur und Kultur, Geist und Materie usw. gezogen worden sind, auf. Anstelle der hergebrachten Grenzlinien

¹⁵⁹Siehe Kapitel 8.4 *Die Grenze des Dinges der Erscheinung – der Doppelaspekt von Substanz und Eigenschaft als konstituierende Voraussetzung der Einheit des Dinges*.

¹⁶⁰Siehe Kapitel 3 *Fundamentalisierung des Dualismus von Innen und Außen*.

¹⁶¹Siehe Kapitel 5 *Radikalistische und nihilistische Folgen des cartesianischen Dualismus*.

fundamentalisiert er die Differenz zwischen organischen Körpern und anorganischen Körpern, die grundlegend ist, als vermittels der Grenze Lebendiges von Nichtlebendigen abgehoben wird.

Als fundamental erachtet Plessner demnach jene Grenze, die den organischen Körper vom Meer des Seins abhebt. Das Merkmal der Grenze kommt als „Minimalbedingung“ (1975, S. XX) von Lebendigkeit nach Plessner bei allen lebendigen Organisationsformen, bei Pflanze, Tier und Mensch, vor und ist somit der Ausgangspunkt für seine Theorie der Wesensmerkmale des Lebendigen. Plessner entwickelt die Keimzelle der philosophischen Anthropologie also bereits in der ersten Vorstufe anlässlich der Frage nach dem Wesen des Lebendigen, um diese in der Abfolge der Stufen des Organischen zum Einsatz zu bringen. Es gelingt ihm, aus einer historisch verschlungenen, naturphilosophischen Gemengelage zwei lebensspendende Gründe zu destillieren, deren finales Kondensat in den 'zoon-logischen'¹⁶² Prinzipien der *Grenze* und der *Positionalität* entbunden ist. Das Verhältnis des organischen Körpers zu seiner eigenen Grenze (Plessner, 1975, S. 103) sowie die Beziehung des Körpers zu der Stelle seines eigenen Seins (Plessner, 1975, S. 131) sind diese Maße alles Lebendigen, die in die diversen Formen des Lebens eingeschrieben sind.

Der Durchgang von der Fauna in jenen sich nur dem Menschen eröffnenden Bereich der Noosphäre folgt demselben biosophischen Ordnungsprinzip der Grenze, welches den ganzen Ozean des lebendigen Seins durchwaltet. Die Konsistenz und Kohärenz der Ausformung des Gesetzes der Grenze wird entlang der gesamten Plessnerschen dialektischen Stufenlogik von der pflanzlichen bis zur menschlichen Stufe nicht verletzt. Mit der Stellung des Menschen im Stufengewinde des Organischen proklamiert Plessner keine von der Gesetzmäßigkeit der restlichen Stufen enthobene „Sonderstellung“ (Scheler, 2002) metaphysisch, transzendental oder theologisch begründeter Art. Der Mensch ist von dem gleichen Gesetz, unter dessen Herrschaft auch die anderen Lebewesen stehen, bestimmt und entdeckt sich dementsprechend mit diesen in *einer* strukturellen Linie stehend; er ist ebenso wie diese auf der gleichen Spindel der Grenze aufgespult und in das Geflecht, das sie in unterschiedlichen Positionsformen wirkt, eingelassen - freilich in der vielschichtigsten Form der Faltung. Infolgedessen ist die innere Bauidee der Grenze, nach welcher für Plessner die gesamte Biosphäre durchgliedert ist, der Ermöglichungsgrund dafür, dass sämtliche Stufen des Organischen unter *einem* „Grundaspekt“, bei gleichzeitiger Abwendung der „empiristischen und aprioristischen Fehler“ (1975, S. 6), zu gewahren sind.

¹⁶²Das Wort 'zoon-logisch' setzt sich aus den altgriechischen Ausdrücken ζῷον [zoon], das Lebewesen, und λόγος [logos], das Gesetz, zusammen und ist als Neuschöpfung in Absetzung zur bereits geltenden Bezeichnung 'zoologisch' formuliert, um die nicht quantifizierbaren Konstitutionsbedingungen von Lebewesen anzuzeigen. Die Zoologie hingegen tituliert einen Zweig der empirischen Biologie, der sich mit den äußeren Faktoren und messbaren Größen der Tierwelt, wie Körperbau, Lebenstätigkeiten, Entwicklungs- und Stammesgeschichte, Erbgeschehen usw., beschäftigt.

Im Anschluss an die im Kapitel 8.4¹⁶³ gewonnene, in Bezug auf die Dingerscheinung zentrale Einsicht in die einheitsstiftenden Doppelstruktur Kern-Eigenschaft soll nun jenes Seiende erschlossen werden, das nicht nur mittels dieses Doppelaspekts, sondern *in* demselben hervortritt. In Übereinstimmung mit Plessner (1975, S. 89) sind Dingkörper, die „*im* Doppelaspekt“ erscheinen, solche, bei denen der Doppelaspekt Gegenstand der Anschauung ist. Plessner heißt jene körperlichen Dinge, an denen das besagte Verhältnis von innerem Substanzkern und äußerer Seite gegenständlich in Erscheinung tritt, *lebendig*: „Ausdrücklich ist die These festgelegt, daß die Doppelaspektivität gegenständlich am Ding, in Eigenschaftsstellung also, auftreten muß, damit ein Ding den Namen eines lebendigen verdient“ (1975, S. 100). Der lebendige Körper wird gemäß Plessner nicht nur, wie es bei allen Gegenständen der Wahrnehmung – ob anorganisch oder organisch – anzutreffen ist, von einem Doppelaspekt der nicht ineinander überführbaren Gegensätze von Innen und Außen, Oberfläche und Tiefe, Eigenschaft und Substanz wie von einer unsichtbaren Hand getragen, dadurch erst Dingen der Wahrnehmung ihre immanente Dinglichkeit eignet; darüber hinaus ist im Fall eines Lebendigen der Doppelaspekt *gegenständlich* am Körper transparent, als derselbe in seiner Ganzheit unter Wahrung der totalen Aspektdivergenz als „Außenseite eines *unaufweisbaren* Inneren“ (Plessner, 1975, S. 100) bzw. als „Einheit von Außen und Innen“ (Plessner, 1975, S. 104) erscheint. Das Innere des lebendigen Körpers fällt als „Zentralität“ (Plessner, 1975, S. 100) nicht mehr mit dem Substanzkern des Wahrnehmungsdinges zusammen, sondern gehört als phänomenal nicht fassbare Eigenschaft zu den sonst ausweisbaren Eigenschaften des Körpers.

Damit Innenaspekt und Außenaspekt voneinander abgehoben werden können, muss nach Plessners Auffassung (1975, S. 100) an einem Körperding ein Element anzutreffen sein, das beide gegeneinander abgrenzt und die Ausrichtung sowohl nach Innen als auch nach Außen zulässt, selber allerdings gegen den Aspektgegensatz *indifferent* ist. Von dieser „neutralen Zone“ (Plessner, 1975, S. 100) ausgehend richtet sich die Aspekte nach Innen und nach Außen aus, in ihr prallen beide Aspektrichtungen gegeneinander, durch sie hindurch bahnt sich ein Weg vom inneren Sektor in den äußeren sowie umgekehrt von diesem in jenen, ohne dass die prinzipielle Differenz zwischen Außen und Innen aufgehoben würde. Diese Schicht, der die aufgeführten Besonderheiten zukommen, bestimmt Plessner mit dem Begriff der „*Grenze*“ (1975, S. 100). Als aspektneutrale 'Zone' darf die Grenze weder auf den Innenaspekt noch den Außenaspekt entfallen. Da ihr nicht die Stellung eines Dritten neben dem Doppelaspekt zufällt, nimmt sie selbst kein Gebiet ein. Ist anhand der Überlegungen Plessners zuvor festgelegt worden, dass der Körper als lebendig bezeichnet wird, welcher im Doppelaspekt erscheint, d. h., dessen „divergente Außen-Innenbeziehung als gegenständliche

¹⁶³Siehe Kapitel 8.4 *Die Grenze des Dinges der Erscheinung– der Doppelaspekt von Substanz und Eigenschaft als konstituierende Voraussetzung der Einheit des Dinges.*

Bestimmtheit“ (1975, S. 100) anschaulich gegeben ist, wird diese getroffene Voraussetzung im Hinblick auf die nähere Fassung des Grenzbegriffs mit Plessner (1975, S. 100) nun als ergänzende Anforderung gefasst, dass der lebendige Körper – ganz im Unterschied zum leblosen - eine *gegenständlich-eigenschaftlich erscheinende Grenze* haben muss.

Die Raumgrenze eines jeden physischen Körpers ist eine in voller Anschauung erscheinende Grenze, die sich als Umrisslinie mit einem Zeichenstift nachzeichnen lässt. Derart sinnlich belegbare Grenzen haben nach Plessner (1975, S. 100) alle Dingkörper an den lokalen Stellen, an denen sie ihren räumlichen Anfang und ihr räumliches Ende haben. Neben diesen wahrnehmbaren Raumgrenzen gehören anorganischen Körpern desgleichen Aspektgrenzen an, die den inneren Substanzkern und die äußeren Eigenschaften gegeneinander abspalten. Die Kontur kann man einzeichnen, eine nicht aufweisbare Aspektgrenze hingegen lässt sich nur verstehen; die Umrandung erachtet Plessner (1975, S. XX) deshalb nur als einen Indikator für diese Aspektgrenze, gleichwohl sie der Sache nach von ihr unterschieden werden muss.

In der phänomenal nicht aufweisbaren Aspektgrenze des anorganischen Körpers ist zugleich die Ungegenständlichkeit der Überschreitungsstruktur von äußerer Eigenschaft und innerer Substanz mit angelegt. Doch ausschließlich dem organischen Körper kommt die Doppelaspektivität als Grenzübergang von Innen nach Außen in gegenständlicher Eigenschaftsstellung zu. Die Aspektgrenze kommt gleich der Raumgrenze als Eigenschaft des Körpers zum Vorschein, ohne hierbei ihre Eigentümlichkeit als „Ansatzzone der absoluten Richtungsdivergenz“ (S. 102) zu verlieren, so dass Plessner (1975) hierzu festhält: „Diese Grenze muß sowohl Raumgrenze oder Kontur sein, weil sie ja gegenständlich in der Erscheinung auftreten soll, als auch Aspektgrenze, in welcher der Umschlag zweier wesensmäßig ineinander nicht überführbarer Richtungen erfolgt“ (S. 102). Die „organische Formgrenze“ (1975, S. 102) des organischen Körpers erscheint nach der Darlegung von Plessner einerseits als Raumgrenze, die ihm sein gestalthaftes Aussehen verleiht, und andererseits als übergestalthafte Aspektgrenze, mit welcher der Umschlag, der Sprung oder der irrationale Bruch der prinzipiell miteinander widerstreitenden, hiatisch scharf getrennten Richtungen von Innen nach Außen und von Außen nach Innen angelegt ist. Es kristallisiert sich im Zuge von Plessners Ergründung der Doppelaspektivität (1975, S. 104) heraus, dass der Doppelaspekt einerseits den organischen Körper in der Anschauung als Phänomen fundiert, gleichwie er andererseits als Eigenschaft - deckungsgleich mit der Gestalt des Körpers – selbst zum Vorschein kommt.

Die Bedingung für das gleichzeitige Vorhandensein der Grenze als Raumgrenze und Aspektgrenze in Eigenschaftsstellung ist laut Plessner (1975, S. 103) erfüllt, wenn der Körper sich zu seiner Grenze auf zwei Weisen 'verhält'¹⁶⁹: Er muss dieselbe zum einen als konturhafte Umgrenzung

und zum anderen als „Grenzübergang“ (Plessner, 1975, S. 103) 'haben'. Gemäß der ersten Verhältnisse des Körpers zu seiner Grenze, von Plessner (1975) als „Fall I“ (S. 104, 127; Abb. 1) titulierte, ist diese als räumliche Begrenzung ein bloß „virtuelle[s] Zwischen“ (S. 103), das dort anfängt, wo ein Anderes in ihm aufhört. Diese Grenze ist folglich eine solche, die weder dem Körper noch dem Anderen angehört und der selber kein Sein zukommt. Entsprechend Plessners Ausführungen (1975) ist sie der bloße passive Wechsel, der unbeteiligte „reine[] Übergang“ (S. 103) vom Einen zum Andere und umgekehrt, die „bloße Gewährleistung des Übergehens“ (S. 127). Das zweite Verhältnis, das der Körper zu seiner Grenze unterhält und das von Plessner (1975) als „Fall II“ (S. 104, 127; Abb. 2) angeführt ist, stiftet ein gänzlich andere Relation zwischen Körper und Grenze als das erste. Gemäß diesem zweiten gehört die Grenze dem Körpersein wirklich an. Da der Körper die Grenze als zu seinem Sein zugehörend aufweist, *ist* er selbst der Übergang und 'hat sich selbst'¹⁶⁴ als Grenzübergang (Plessner, 1975, S. 127). Als Grenzübergang unterhält der Körper ein Verhältnis zum Anderem und zu sich, wodurch er nicht mehr allein ein physisches Ding unter anderen Dingen ist, sondern, wie Plessner (1975, S. 103) erörtert, ein lebendiger Körper, der sich von dem ihn umgebenden Milieu absetzt. In seiner räumlichen Begrenzung *vollzieht* der Körper die Grenze als Übergang. Dieser „Vollzug“ (Plessner, 1975, S. 103), d. h. das Übergehen vom Körper nach Innen und nach Außen kennzeichnet das Wesen der Grenze.

Die Grenze eines Organismus sollte weder als bewegungslose Barriere bestimmt werden, die zwischen zwei nebeneinanderliegenden Körpern den Zwischenraum ausfüllt und diese derweise voneinander abgrenzt, noch gleicht sie einer ruhigen Furt, die vom einen Ufer zum anderen führt. Die Grenze *an sich* selbst ist nichts¹⁶⁵. Sie ist kein eigenständiges Etwas, kein zwischen zwei Körpern hinzutretendes, äußerliches Drittes, das diese voneinander separiert und überdies zwischen den beiden einen realen Zwischenraum einnimmt. Nur mit dem Körper seiend ist sie *einheitsgebende Form* und zugleich *Inhalt* der durch sie dargestellten Einheit und als solche absoluter Anfang oder *Prinzip des Lebens*.¹⁶⁶ Die Grenze eines organischen Körpers ist ein flexibles Gelenk, das in einem, eine hiatisch-klafertiefe, nur durch einen 'Sprung' zu überbrückende Scheidelinie zwischen zwei vollkommen richtungsdivergenten Sektoren bildet als auch Brückenschläge anbahnt und deren *Voll-*

¹⁶⁴Die Ausdrücke 'verhalten', 'haben' und 'sich' sind unter Anführungszeichen gesetzt, da diese an dieser Stelle nur im übertragenen Sinn Verwendung finden und erst in Hinblick auf den besonderen Fall des Grenzverhältnisses, das dem Menschen zu eigen ist, ihr eigentliches Anwendungsfeld finden.

¹⁶⁵Die Definition der Grenze als *negative Einheit* bzw. Einheit der Negation besagt, dass sie als solche das Sein des lebendigen Körpers bestimmt, insofern das Nichtsein einer Vielheit von anderen, von welchen das eine Lebendige sich hiatisch abgrenzt, zugleich das Sein dieses lebendigen Körpers ausmacht. Auf diese Weise ist die Grenze das Sein des eigenen lebendigen Körpers *und* zugleich, durch eine Kluft getrennt, das Nichtsein der anderen, woraufhin ein begrenztes Lebendiges zugleich immer auch über seine Grenze hinaus ist.

¹⁶⁶'Vor' oder 'außer' der Grenze gibt es kein Lebendiges, in das hinein die Grenze sich nachträglich einzeichnet; erst mit der vollziehenden Setzung einer Grenze ist ein Seiendes lebendig.

zug gewährleistet. Ihren paradoxen Zweck, welche die Grenze nach den Bemerkungen von Plessner (1975, S. 127) gleichzeitig als Trennungs- und Verbindungsprozessor definiert, kann diese nur aufgrund ihres Sonderverhältnisses, welches sie zum organischen Körper unterhält, verwirklichen: Da die Besonderheit des lebendigen Körpers gegenüber dem nichtlebendigen gemäß den Bekundungen von Plessner (1975, S. 100-104) darin verzeichnet ist, dass diesem die Grenze reell angehört und jenem nur als ein bloß äußerlicher Appendix beigefügt ist, rückt die Grenze selbst am Körper in eine gegenständliche Eigenschaftsstellung. Infolgedessen tritt auch der durch die Grenze bedingte prinzipielle Doppelaspekt von Innen und Außen als Eigenschaft des vitalen Körpers auf und erscheint als eine Einheit von Außen und Innen. Der Doppelaspekt trägt nicht nur wie im Falle des Wahrnehmungsdinges den Körper, sondern findet sich als Eigenschaft wesensverknüpft mit der Körpergestalt vor.

Auf welche Weise kommt es überhaupt zu der Verdoppelung des organischen Körpers als einer Einheit der auseinanderstrebenden Bezüge von Innen und Außen? Die Eigentümlichkeit des Grenzverhältnisses des lebendigen Körpers, dass dieser nicht allein seine Begrenzung, sondern den „Grenzübergang“ (Plessner, 1975, S. 103), das Übergehen (*transcendere*)¹⁶⁷ als ersprungenen Hiatus¹⁶⁸, zur Eigenschaft hat, kommt dem begrenzten Körper, wie bereits erwähnt, nur im Fall der Zugehörigkeit der Grenze zu ihm zu (Plessner, 1975, S. 104, 127). Vorausgesetzt das Wesen der Grenze ist das Transzendieren selbst, so muss aufgrund den Ausführungen von Plessner (1975, S. 127) ein Körper, der die Grenze selbst hat, auch dieses Übergehen selbst sein und haben. Plessner kleidet die beiden Verhältnisweisen des Körpers zur Grenze, die er als „Fall I“ und „Fall II“ illustriert, in eine formelhafte Schreibweise: Zur Darstellung des ersten Falls (Abb. 1) bedient er (1975, S. 127) sich der verkürzten Bezeichnung „ $K \leftarrow Z \rightarrow M$ “ und versieht diese mit der Erläuterung, dass in diesem Fall die Grenze zwischen (Z) dem Körper (K) und dem angrenzenden Medium¹⁶⁹ (M) gelegen ist. Was den zweiten Fall (Abb. 2) anbetrifft, ballt Plessner (1975, S. 127) diesen in den Terminus „ $K \leftarrow K \rightarrow M$ “ zusammen und umreißt betreffs desselben, dass die Grenze dem Körper (K) angehört (K), ergo der Körper die Grenze seiner selbst und des Anderen (M) *ist*.

¹⁶⁷Sensu stricto besagt das lateinische Verb *transcendere* im Deutschen soviel wie 'überschreiten'. Sensu lato gilt das Hauptwort *Transzendenz* in theologischen und philosophischen Kontexten als das Überschreiten von Grenzen des Verhaltens, des Bewusstseins, des Erlebens etc.

¹⁶⁸Plessner nimmt den Begriff des *Hiatus* als das „Verhältnis der 'Verschränkung'“ (1975, S. 154). Den Hiatus als Wesen der Intuition hat Plessner (1975, S. 154) zufolge als Erster Josef König in seinem Werk *Der Begriff der Intuition*, das 1926 erschienen ist, beschrieben.

¹⁶⁹Plessner (1975, S. 104) verwendet den Ausdruck *Medium* in einer biophilosophischen Bestimmung: Medium ist das, was durch eine Grenze von einem Körper getrennt ist und diesen umgibt bzw. das, von dem sich ein lebendiger Körper durch die Setzung einer Grenze abhebt. Im zweiten Fall ist es der den lebendigen Körper umgebende Bereich, in welchen dieser, obgleich von ihm getrennt, notwendig zum Zweck der Vermittlung des Körpers hin zur Lebenserhaltung und -steigerung eingebunden ist.

Fall I: $K \leftarrow Z \rightarrow M$

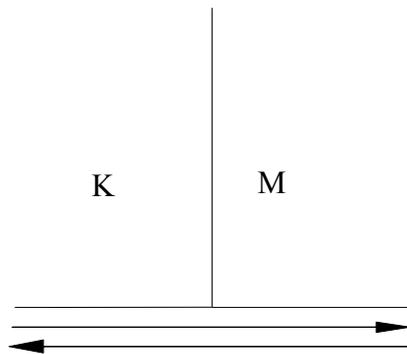


Abb. 1: Fall I – Die Grenze des anorganischen Körpers (Plessner, 1975, S. 104).

Fall II: $K \leftarrow K \rightarrow M$

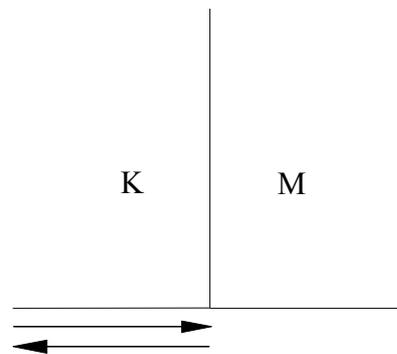


Abb. 2: Fall II - Die Grenze des organischen Körpers (Plessner, 1975, S. 104).

Die Verhältnisform $K \leftarrow K \rightarrow M$ (Fall II), die der Körpers zu seiner eigenen Grenze innehat, verläuft in zwei Richtungen, insofern der lebendige Körper Grenze in zweierlei Hinsicht, für sich selbst und für den Anderen, ist. Entsprechend der Darlegung Plessners (1975, S. 127-129) transzendiert der Körper sowohl *ihm entgegen* bzw. *in ihm hinein* ($K \leftarrow K$) als auch *dem Anderen entgegen* bzw. *über ihm hinaus* ($K \rightarrow M$). Grenze-*Sein* bedeutet demgemäß ein In-sich-selbst-Setzen bzw. Ihm-selbst-Entgegensetzen, das in einem ein Über-sich-hinaus-Setzen bzw. Ihm-entgegen-dem-Anderen-Setzen ist. Derselbe Körper ist kraft seiner Grenze (seiner selbst) in ihm hinein *und* über ihm hinaus, da er sich mittels seiner Grenze nicht nur einschließt, sondern gleichfalls dem Anderen gegenüber aufschließt (Plessner, 1975, S. 127, 128). Dementsprechend setzt sich der Körper qua seiner Grenzfunktionen zweifach, ihm entgegen bzw. in ihm hinein sowie dem Anderen entgegen bzw. über ihn hinaus, und *verdoppelt* sich auf diese Weise. Der Körper ist sein eigener Doppelgänger, da dieser, wenn er sich selbst entgegen setzt, zugleich von sich abgehoben dem Anderen entgegengesetzt ist. Schärfer gefasst: Durch diese „doppelsinnige Transzendierung“ (Plessner, 1975, S. 129-130) tritt der Körper einesteils zu sich selbst in Distanz, indem er über ihm hinaus sich außerhalb seiner selbst setzt, und andererseits zu sich selbst in Beziehung, da er ihm entgegen bzw. in ihm hinein sich innerhalb seiner selbst setzt (Plessner, 1975, S. 129).

Als Körperding steht das Lebewesen im Doppelaspekt von substantiellem Kern und potentiellen Seiten. Als Lebewesen hat dasselbe Körperding den gleichen Doppelaspekt als Eigenschaft, der es über es hinaus und in es hinein transzendiert. In Erscheinung treten die beiden Verhältnisweisen des lebendigen Körpers zu seiner Grenze, das Über-ihm-Hinaus und das Ihm-Entgegen, als „Randphänomen[e]“, insofern sie den „anschaulichen Antagonismus“ (Plessner, 1975, S. 128) von Außen und Innen abgeben. Die Doppelaspektivität tritt als Eigenschaft am Körper in Erscheinung, ist gleichwohl, wie Plessner (1975, S. 128) betont, nicht im gleichen Sinne wie die räumliche Begrenzung feststellbar, als das Verhältnis des Körpers zu seiner Grenze nicht etwa wie eine sichtbare Kontur eingezeichnet werden kann, sondern nur durch die „*Intuition*“¹⁷⁰ (König, 1926), die Anschauung, gegeben ist und als solche nur verstanden werden kann. Der anschauliche Doppelaspekt entzieht sich der Feststellbarkeit, so dass hierfür einzig die aufweisbaren Randeigenschaften eines phänomenal gegebenen belebten Körpers verbleiben.

9.1 Die Setzung der Grenze - Der Begriff der Positionalität

Der elementare Doppelaspekt von Außen und Innen kann indes nicht nur durch Direktionen und Relationsweisen angegeben werden, sondern ist fernerhin anhand positionaler und topologischer Kategorien bestimmbar. Wie dargelegt, weist der lebendige Körper vermöge seiner wesenseigenen Grenzbeziehung *direktionale* Positionierungsverhältnisse an ihm auf, die nicht allein die Übergänge zur Binnenszene des Inneren sowie zum Außenmilieu der Umwelt des organischen Körpers markieren, aber zugleich das Übergehen in diese zwei Richtungen de facto vollziehen: in ihm hinein gesetzt ist der Körper ihm entgegen gestellt und über ihm hinaus gesetzt ist dieser dem Anderen entgegen gestellt. Die zwei grundsätzlich divergente Richtungen über ihm hinaus und in ihm hinein, die an der Grenze auszumachen sind, bestimmen insgesamt die Existenz und die Modi eines Lebewesens. Diese an der Grenze verlaufenden Strömungen gestalten sich für einen Organismus als die ihm eigentümlichen Verhältnisweisen zu eben dieser Grenze. Die notwendige Grundvoraussetzung für das Bestehen von Leben überhaupt ist erfüllt, insofern ein Organismus auf seine eigenen Grenze bezogen ist. Diese vorläufige Definition des Lebens als Bezogensein auf die eigene Grenze entspricht strenggenommen der einer Selbstbegrenzung, die positional durch die Anhebung (Rele-

¹⁷⁰Vgl. hierzu das Werk *Der Begriff der Intuition* (1926) von Josef König.

vierung; Relief; *relevare*; *relievo*) und *Setzung*¹⁷¹ (*intaglio*) des Organismus in seine eigene Mitte (in sich) nachvollzogen werden kann (Plessner, 1975, S. 129).

Das Angehören der Grenze zum Körper ermöglicht hierbei allererst den Selbst-, Welt- und Fremdbezug desselben, derweil dieses Verhältnis eines Lebendigen zu sich eine spezifische „Lockerung an sich selbst“ (Plessner, 1975, S. 129) voraussetzt. Die freimachende Lockerung vermerkt Plessner (1975, S. 129) als das Distanzierungsgeschehen des Abgehobenseins von sich selbst und des Übergehens nach Außen, um aus der Etappe die Beziehung zu sich zu setzen. Denn, so Plessner, das „Setzen als Niedersetzen hat ein Aufgestandensein, ein Angehobensein zur Voraussetzung“. Dem Begriff des Setzens inhäriert nach Plessner somit der „Ausgleich“ von Angehobensein bzw. Schweben und Festsein bzw. Aufruhem, sofern sich das, was sich setzt, ein Aufgestandensein als Voraussetzung hat.

Um die Plessnersche Auffassung der Setzungsstruktur des Organischen erschließen zu können, sollte in Betracht gezogen werden, dass erst im Vollzug des Grenzdurchgangs, d. h. vermöge des doppelten Übergehens von Über-den-Körper-hinaus und In-den-Körper-hinein, der belebte Körper von ihm (sich selbst) abgehoben wird und sich dadurch setzen kann bzw. zu ihm in Beziehung gebracht wird (Plessner, 1975, S. 129).¹⁷² Plessner charakterisiert die Lebendigkeit des organischen Körpers durch die Setzung des Körpers, die er mit dem Begriff der „Positionalität“¹⁷³ bezeichnet und als Grundzug des belebten Körpers, der diesen „in seinem Sein zu einem gesetzten macht“ (1975, S. 129), hervorhebt.

Die Positionalität hat zwei Momente, die untrennbar miteinander verbunden sind: Das erste Moment entspricht dem Über-ihm-Hinaus und kann als jenes der 'Spaltung' bzw. 'Differenzierung' erfasst werden, dank welcher der Körper sich der Möglichkeit nach als unmittelbar gegebenes, ersetzbares Glied, d. h. als Eigenschaft und Objekt, *hat*. Der Körper ist aus dem Zentrum des Körpers, d. h. aus dem Körper heraus, über ihm hinaus an den Körper gerückt. Nun am Körper verortet, *hat* 'sich' der Körper aufgrund der Abhebung von außen unmittelbar 'selbst' als mehr oder weniger ersetzbares Glied. Das zweite Moment ist jenes des In-ihm-hinein. Es kann das Moment der 'Identität' gelten, vermöge welchem der Körper der Wirklichkeit nach als vermittelndes, nicht ersetzbares Or-

¹⁷¹Plessner (1975, S. 129) mahnt, dass der Ausdruck 'setzen', obzwar dieser aus der idealistischen Tradition von Fichte und Hegel „belastet“ sei, sich im Zuge der Darlegung der Positionierung des belebten Körpers in sich ohne weiteres aufnötige. Allerdings dürfe man den Begriff des 'Setzens' nicht im Rückgriff auf Fichte mit der Bedeutung eines vom Subjekt durchgeführten Denkakts in Verbindung bringen (Plessner, 1975, S. 129).

¹⁷²Auf solche Weise verdoppelt sich der Körper, da er - genau genommen - außerhalb *und* innerhalb seiner ist (Plessner, 1975, S. 129).

¹⁷³Positionalität geht aus dem lateinische Verb *ponere* und dem Nomen *positio* hervor. *Ponere* lässt sich mit 'setzen, legen, stellen' und *positio* wortwörtlich mit 'Setzung, Stellung' wiedergeben (Lewis & Short, 2007).

gan *ist* und und als solches 'sich selbst' trägt. Der Körper rückt von außen wieder in das Zentrum des Körpers, d. h. in ihm hinein. Im Zentrum ist der Körper selbst vermittelt als Organ.

Das „Für ihm Sein“ des belebten Körpers macht Plessner zufolge (1975, S. 130) jene unsichtbare Einfassung aus, in der der Körper sich *gegen* sein Milieu abhebt. Das Lebewesen geht nicht einfach in seinem Milieu oder seinen Teilen auf, sondern ist noch etwas für sich. Das „Für-sichsein“ (Plessner, 1975, S. 131) besagt eine Abhebung gegen etwas, das Einnehmen einer Gegenstellung gegen etwas bzw. das In-Differenz-Setzen zu etwas anderem: Der belebte Körper hat sich einen Standort aneignet und indem er Lebensraum einnimmt, erscheint er in scharfer Abgehobenheit frontal gegen sein Umfeld gestellt; in dieser differenzierenden Abhebung gegen sein Milieu ist das Lebewesen nicht nur an irgendeiner beliebigen Stelle im Raumkontinuum, der *χώρα* [chora], wie ein Ding unter anderen Dingen vorhanden, sondern ertrotzt von sich aus seinen „natürlichen Ort“ (Plessner, 1975, S. 131), d. h. den *τόπος* [topos], welchen Aristoteles als „*unmittelbare, unbewegte Grenze des Umfassenden*“ (Aristoteles, 1987, IV 4, 212a20-21) definiert.

Plessner (1975, S. 130) zeigt auf, dass, vorausgesetzt ein Körper in der angegebenen Weise positioniert ist und die Doppelaspektivität als Eigenschaft hat, immer eine *Durchdringung* der Aspektdivergenz von Substanzkern und Eigenschaft mit der der doppelten Transzendierung des Über-ihn-hinaus und Ihm-entgegen vorliegt. Sofern die doppelte Transzendierung alle anderen Eigenschaften durchdringt, hat, so der Hinweis Plessners (1975, S. 130), sie die Prädominanz über alle anderen Eigenschaften des lebendigen Körpers inne und scheint sich diesen aus dem Dingkern heraus mitzuteilen. Der Substanzkern des Dings ist konstitutiv für den Doppelaspekt, vermittels welchem das lebendige Ding als Phänomen gegeben ist, hat dahingegen mit der Doppelaspektivität, die *an* dem Ding als Eigenschaft auftritt, nichts gemein. Dessen ungeachtet wird aber der Dingkern in die doppelten Transzendierung hineingezogen. Der Substanzkern, der bei anorganischen, phänomenal offenbar werdenden Dingkörpern nur als Richtpunkt gegeben ist, erlangt nach Plessner (1975, S. 130) so den „Charakter des Gesetzseins“. Nach Plessner kann die Positionalität vermöge der Anschauung unabhängig von jeder Beseelung und Personifizierung, die die Theologie und Psychologie so gerne ansetzen, erfassen, und sie fasst, so Plessner weiter, die „Positionalität an einem Ding gerade so, daß es nicht mehr eine bloße Redewendung ist zu sagen, dieses Ding habe seine Teile als Eigenschaften“ (1975, S. 131).

Der Begriff Positionalität ist für Plessner (1975, S. XIX) freilich kein deduzierter Begriff im Sinne einer reinen Konstruktion unseres Geistes, sondern vielmehr ein solcher, der „an der anschaulichen Struktur“ der Wahrnehmungsdinge gewonnen worden ist. Anschaulich gegeben ist der Unterschied zwischen Lebendigem und Unbelebtem durch die Modi der Räumlichkeit: organische Kör-

per charakterisiert Plessner als „*raumbehauptend*[]" [Herv. d. Verf.]“ und anorganische als nur „*raumerüllend*[]" (1975, S. 131). Ein Körper, der seinen Raum behauptet, ist gemäß Plessner „*in den Raum hinein*“ (1975, S. 132), als er im Hier-und-Jetzt seinen natürlichen Ort hat. Unter positionalem Charakter kann darum die spezifische Raumhaftigkeit, mit der das Lebewesen in sich gelockert gegen seine Umgebung gestellt ist, verstanden werden.¹⁷⁴

9.2 Das Grenze-Sein als Verdoppelung des Körpers

Positionalität, das Abheben und In-ihm-gesetzt-sein des belebten Körpers, impliziert, dass dieser „zu der Stelle 'seines' Seins in Beziehung“ (Plessner, 1975, S. 131) kommt, insofern von Lebewesen aus die Beziehung in die Umgebung geht, in der es verortet ist (über ihn hinaus), und vice versa die Beziehung zu ihm zurückkehrt (in ihm hinein). Das Abheben und Positionieren-in-sich ist das Kennzeichen alles Lebendigen und muss als Bezogenheit eines Körpers sowohl zu dem ihn umfangenden Medium der Umwelt als auch zu sich selbst aufgefasst werden, da unter den Grenzströmungen jene zu finden ist, die nach außen trägt, sich gegenüber Anderen manifestiert, ja, außerhalb des Körpers exponiert, sowie jene, die sich nach innen zurückwendet und dem Körper Festigkeit und Halt verleiht. Es ist demnach evident, dass jeder Selbstbezug immer schon einen Welt- und Fremdbezug beansprucht, als erst mit der Verdoppelung der Aspekte von Außerhalb-des-Körpers und Innerhalb-des-Körpers die „Selbstbeziehung des Systems“ (Plessner, 1975, S. 130) realisiert ist. Spiegelbildlich hierzu wird desgleichen jeder Welt- und Fremdbezug unverzichtbar von einem Selbstbezug getragen, nachdem jede nach außen gerichtete Anhebung notwendig einer inwendigen Festsetzung, jede Distanzierung einer Rückbeziehung bedarf.

Weil die Grenze dem lebendigen Körper als Hauptbestandteil de facto zugehört und sonach ein Verhältnis zu sich selbst konstituiert ist, kommt er in doppelter Weise vor. Nach Plessner (1975, S. 167) ist die fundamentale *Verdoppelung* des organischen Körpers als Vertretungsverhältnis bestimmt, das den beiden aufgewiesenen Momenten der Positionalität¹⁷⁵ entspricht: Der „Vertreter“ als das „Subjekt“ der Repräsentation vertritt das „Vertretene“ als das „Objekt“ (1975, S. 167) der Repräsentation. Hinsichtlich dieser Sache erklärt Plessner, dass der belebte Körper diese Verdoppelung in ihm selber durchmacht und hierdurch in Einheit Vertreter und Vertretener ist. Die Verdoppelung des Körpers wird realisiert, indem das 'Subjekt' seinen Körper als 'Objekt' hat. Der Selbstbezug des

¹⁷⁴Der die positionalen Bestimmungen beleuchtenden Betrachtungsweise des lebendigen Körpers entspricht inhaltlich jene, die dessen topologische Struktur als Anhaltspunkt zur Aufklärung der Prinzipien des Lebendigen heranzieht.

¹⁷⁵Siehe Kapitel 10.1 *Die Setzung der Grenze - Plessners Begriff der Positionalität*, Seite 140-141.

Körpers gestaltet sich demnach solcherart, dass dieser sich selbst ebenso *hat*¹⁷⁶ wie er selbst auch der gehabte Körper *ist*. Mit den Habitus des Habens und des Gehabtseins ist nun der eine Körper deren *Zwei*, ein wirklich habender und potentiell gehabter. Insofern der habende Körper sich selbst hat, ist derselbe zugleich ein habender *und* gehabter - positional gesprochen, ist dieser in einem über sich selbst hinaus bzw. dem Anderen entgegen *und* in sich hinein bzw. sich selbst entgegen. Insofern der habende Körper den Anderen oder das Andere hat, ist derselbe zugleich habender *und* gehabter - anders verdeutlicht, steht der Körper dem Anderen entgegen bzw. ist dieser über sich hinaus *und* in sich hinein.

Das Gehabte selbst, der Körper als Objekt, ist gemäß Plessners Betrachtung (1975, S. 167) sowohl von dem Ganzen ablösbar - besteht außer diesem - als auch *in* das Ganze einbezogen. Ist das 'habende Subjekt' vom Körper getrennt, dann ist der Körper 'gehabtes Objekt', bildet das Subjekt hingegen mit dem Körper ein Ganzes, dann ist der Körper 'habendes Subjekt' (Plessner, 1975, S. 168). Die „Verbindung der Teilhaftigkeit im Ganzen“ erfordert eine Doppelstellung als Habender und als Gehabter. Da sich der Körper als Objekt hat, konkludiert Plessner, dass ein solcher Körper „vom Charakter des Selbst“ (1975, S. 168) getragen wird. Die Doppelstellung als Subjekt und Objekt in einem soll „*am* [Herv. v. Verf.] Körper“ (Plessner, 1975, S. 168) selbst manifest werden. Derselbe Körper übt die „Funktion des Habens *in* [Herv. v. Verf.] der Eigenschaft des Gehabtseins“ (Plessner, 1975, S. 168) aus. Ein Körper kann nur dann als ein und derselbe Gegenstand die Funktion des Habens *in* der Eigenschaft des Gehabtseins sein, wenn dieser selbst zum „Mittel des Habens“ (Plessner, 1975, S. 168) wird. Demgemäß hat 'sich' der Körper unmittelbar vermittelt seiner 'selbst' als Körper, welche dialektische Verflechtung Plessner „vermittelte Unmittelbarkeit“ (1975, S. 321) heißt.

Im Rahmen einer auf die organischen Bezugsstrukturen referierenden Diktion lässt sich nach dem bisher zur Positionalität und Grenze Dargetanen festhalten, dass der organische Körper in die zweistelligen relationalen Systeme von Selbst-, Welt- und Fremdbezug eingebunden ist, welche sich nach den Merkmalen der Reflexivität, der Symmetrie und der Transitivität arrangieren. Die Systemeigenschaft der Reflexivität konstituiert im Zurückkommen des Körpers zu sich den Selbstbezug des Lebewesens, welcher jedoch nicht im Sinne einer ununterbrochenen Kreisbewegung, die den Anfangs- und Endpunkt der Relationsbewegung infolge des Durchgangs durch den Anderen sowie in der Einverleibung dessen nur immer wieder im je unverändert gebliebenen Eigenen findet, und demgemäß nicht allein als ein ungehindertes, glattes Heimkommen zu verstehen ist, sondern stets als ein gebrochenes, das durch das der Sache nach vorgängige Abheben und Entfernen nach

¹⁷⁶Der Mensch ist infolge seiner exzentrischen Positionalität das einzige Lebewesen, welches seine Grenze als solche tatsächlich *hat* respektive über diese verfügen kann.

Außen verfremdet und verändert worden ist. Die Symmetrie der Bezugssysteme ist aufzufassen in der Weise einer Entgegensetzung, die doch im gleichen Zusammenhang und ausgleichendem Verhältnis zu einander steht. Näherhin einsichtig wird diese Art von Bedingungsverhältnis beispielsweise durch die Angabe der Schlussfolgerung, die kombiniert, dass, insofern der Körper in sich hinein ist, er über sich hinaus ist. Transitivität kann als die Weisen des Übergehens in der Art des Aufruhens und 'Zusammenfaltens' nach Innen als auch des Anhebens und 'Ausfaltens' nach Außen aufgefasst werden.

9.3 Die Grenze als Falte

Die positionalen Charakteristika, die dem lebendigen Körper angesichts des ihn konstituierenden Doppelaspekts zugesprochen werden können, setzt Plessner (1975, S. 129) mit den Ausdrücken Anhebung bzw. Schweben sowie Aufruhens bzw. Setzen ins Bild. Plessner konstatiert, dass entlang der Realisierungen der richtungskonträren Doppelaspekte das Sein der Grenze eine „eigentümliche Komplikation“¹⁷⁷ (1975, S. 129), eine *Faltung*¹⁷⁸, aufweist, welche ausschließlich die Existenz eines belebten Körpers auszeichnet. Organische Körper haben Grenzen wie eine Komplikation, eine Faltung des Seins, insofern sie Modi des Über-ihn-hinaus und Ihm-entgegen, die doppel sinnige Transzendierung, ermöglichen. Die Faltung des organischen Dings bedingt seine Positionalität, die Plessner (1975, S. XIX) als *das* Merkmal eines Lebewesens aufweist.

Lebewesen sollen also 'gefaltet' sein, einzig, wie ist ein solches Gefaltetsein recht zu verstehen? Der radikale Doppelaspekt von Innen und Außen, der eine gegenständlich erscheinende Eigenschaft des lebendigen Körpers ist, „transzendiert“¹⁷⁹ (Plessner, 1975, S. 128-129) diesen Körper in doppelter Richtung: Er setzt ihn über ihn hinaus (entfaltet) und setzt ihn in ihn hinein (zusammen- bzw. einfaltet). Der Körper überschreitet (faltet) sich in zwei Richtungen - nach Innen und nach Au-

¹⁷⁷Das Lehnwort 'Komplikation' wurde von dem lateinischen *complicatio* übernommen, welches wortgetreu mit 'Zusammenfaltung' bzw. 'Einfaltung' wiedergegeben werden kann (Lewis & Short, 2007). Das Verb *complicare* wird aus dem Partikel *com*, das 'zusammen' meint, und dem Wortstamm *plicare*, das 'falten' bedeutet, gebildet. Als Gegenwort zur 'Zusammenfaltung, Einfaltung' bezeichnet der Ausdruck 'Explikation', lateinisch *explicatio*, die 'Entfaltung' und leitet sich vom Verb *explicare* ab, das für die Begriffe 'entfalten, enthüllen, offenlegen' eingesetzt werden konnte (Lewis & Short, 2007).

¹⁷⁸Das Stammverb *plicare* kann mit 'falten' übersetzt werden und geht aus dem altgriechischen *πλέκω* [pleko] hervor. Diese Etymologie ist interessant, da diese einen Hinweis auf die Handwerkstätigkeit gibt, die mit *plesko* benannt wurden: Flechten und zwirnen (Liddell & Scott, 2007). Falten leitet sich sprachgenealogisch also von Flechten und Zwirnen ab. Das Flechten ist ein Urthema der Architektur. Je nachdem, wie man das Wesen des Flechtwerks auffasst, eröffnen sich unterschiedliche Perspektiven. Bildhafte und konstruktiv-strukturelle, räumliche und symbolische Aspekte werden dabei unterschiedlich gewichtet, sind aber meistens innig miteinander verflochten, ja geradezu miteinander verfilzt. Gottfried Semper (1860/2008) hat die These aufgestellt, dass das Textile die einzige wirklich kreative Kunstform sei, von welcher sich alle anderen Künste in einer unendlichen Reihe mimetischer Überbietungsversuche herleiten ließen.

¹⁷⁹Hier im Sinne von 'faltet, hinaus- und hineinsetzt, abheben und fest sein, hinüberschreiten' verwendet.

Ben. Um diesen Doppelvorgang (Faltung) des sowohl Über-ihn-hinaus als auch Ihm-entgegen zu veranschaulichen, verwendet Plessner folgendes Bild: Da die Grenze zum Sein des Seienden gehört, wird das Seiende zu einem in doppelter Richtung Übergehenden. Der Vorgang des zweifachen Setzens, das gleichzeitige Über-ihn-hinaus- und Ihm-entgegen-Sein, bedingt die Entfaltung und Zusammenfaltung des organischen Körpers, welche den positionalen Charakter desselben zur Folge hat. Die Grenze des organischen Körpers ist wie eine „Faltung des Seins“¹⁸⁰ (Plessner, 1975, S. 129-130), da die Grenzen, die der organische Körper hat, die Modi des Über-ihn-hinaus und des Ihm-entgegen, d. h. der Ein- und Ausfaltungen, ermöglicht.

In einer Studie zu Leibniz und zum Barock rückt Gilles Deleuze (1995) den Begriff der *Falte* ins Zentrum. Das Denkmodell der Falte kann, ähnlich wie das Modell der Reflexion, Strukturen wie die des Theaters im Theater abbilden – jedoch mit einer Ausrichtung an anderen Paradigmen und mit anderem philosophischen Hintergrund. Während die Figur der Reflexion am Spiegel und an der Selbstwahrnehmung abgelesen ist, bezeichnet die Falte Korrespondenzen und Verwindungen im Sein. Im Falle der Reflexion tritt man vor den Spiegel und nimmt sich selbst wahr. Die Welt ist diesem Modell zufolge erkennbar, weil sie ein Konstrukt des Geistes wie bei Hegel und des Verstandes oder der Vernunft wie bei Kant ist. Deleuze (1995, S. 11) zeigt nun, dass es in der unmittelbaren Folge des cartesianischen Leib-Seele-Problems durchaus spannende Lösungsversuche gegeben hat, und führt neben Spinoza vor allem Leibniz ins Feld. Dessen Philosophie geht nicht mehr von der Trennung aus, sie unterscheidet nur, und das „Kriterium oder der operative Begriff“ dieser Unterscheidung ist die „Falte“ (Deleuze 1995, S. 11), ein Begriff, der in den deutschen Leibniz-Übersetzungen meist unterdrückt wird. Den Unterschied zwischen dem Seelischen und Leiblichen markiert also eine Falte, die ein Verhältnis reiner Äußerlichkeit und zugleich eine Verbindung beschreibt: „Die ins Unendliche gehende Falte ist das Charakteristikum des Barock. Und zunächst differenziert er sie nach zwei Richtungen, nach zwei Unendlichen, wie wenn das Unendliche zwei Etagen besä-

¹⁸⁰Es bestehen auffällige Strukturparallelen zwischen dem Sein der Grenze als ihm entgegen und über ihn hinaus, wie es Plessner vorstellt, und den Vorstellungen von Nikolaus von Kues (1440/2008) über das Eingefaltetsein und Entfaltetsein Gottes. In Analogie zu Nikolaus' Konzeption könnte man die Plessnersche Grenze als Ein- und Entfaltung des Seins eines Lebewesens lesen. Plessner selbst gibt durch seine Diktion, in welcher von einer „eigentümliche Komplikation“ (1975, S. 129) des Seins der Grenze die Rede ist, durchaus Anlass und Mut diese Analogie zu ziehen. Das Gegensatzpaar der Komplikation und der Explikation hat bereits der ideengeschichtlich bedeutende Renaissancephilosoph und Theologe Nikolaus von Kues im 15. Jahrhundert fruchtbar gemacht. Die *complicatio* definiert er als Verwirklichung, Einfaltung bzw. Vereinigung des Mannigfaltigen, die *explicatio* als Entfaltung der Einheit in die Vielheit (1440/2008). In der Cusanus-Schrift *De docta ignorantia* (Über die belehrte Unwissenheit) entspricht Gott als zusammengefaltete Einheit (*in unitate complicant*) der Einfaltung (*complicatio*) alles Seienden bzw. ist in Gott als Einheit alles Seiende zusammengefaltet: *Unitas igitur infinita est omnium complicatio* (1440/2008, II, 3). Gott ist also die Einfaltung von allem, insofern alles *in ihm (in eo)* ist: *Deus ergo est omnia complicans in hoc, quod omnia in eo [...]* (Nikolaus von Kues, 1440/2008, II, 3). Gott ist die Entfaltung von allem, insofern er *in allem (in omnibus)* ist: [...] *est omnia explicans, in hoc, quia ipse in omnibus* (Nikolaus von Kues, 1440/2008, II, 3). Gott ist gleichzeitig in zweierlei Weise Einfaltung und Entfaltung. In Einfaltung ist er laut Cusanus (1440/2008) die Vereinheitlichung der Vielheit der Welt und in Entfaltung die Auseinanderbreitung der Einheit in der Welt als Vielheit des Einzelnen.

ße: die Faltung der Materie und die Falten in der Seele. Unten ist die Materie nach einer ersten Gattung der Falte angehäuft, sodann nach einer zweiten Gattung organisiert ...“ (Deleuze 1995, S. 11)

Die Fundamente der Grenze und der Positionalität dienen Plessners wissenschaftlicher Betrachtung als Sprossen, an denen sich die Deutung systematisch, Stufe um Stufe die Leiter der Lebewesen emporhangelt, um die je stufengemäße Einfaltung (*complicatio*) und Entfaltung (*explicatio*) des Lebendigen auszulegen. Auf jeder Stufe, betreffe es nun die pflanzliche, tierische oder menschliche Lebensform, wird eine originelle Form der Positionalität, eine neue Form des Grenzverhältnisses entdeckt, die durch neue Realisierungen neue Möglichkeiten erschließen. Die vorgängigen Strukturmomente werden in der nächst folgenden Lebensform integriert, so dass die Komplexität der Lebensformen mit zunehmender Höhe der Stufe zunimmt. Dabei sind Plessners skizzierte Stufen des Lebendigen weder als phylogenetisch noch als ontogenetische Entwicklungsstufen aufzufassen, sondern sind strukturelle Momente der anthropologischen Positionsform, die alle anderen Stufen in sich behält.

9.4 Die Grenze als Relief

In der Kunsttheorie des 15. Jahrhunderts wird das 'Anheben' abgehandelt und ist ein Grundtenor im Bilddiskurs der italienischen Renaissance. Bereits der italienische Maler Cennino Cennini in seinem epochemachenden *Libro dell'arte*¹⁸¹ und der Humanist und Tausendsassa Leon Battista Alberti in seinem Traktat *De Pictura*¹⁸² haben für das Erhöhen, Anheben, in die Höhe heben, Hervorheben den Begriff des *rilievo* eingeführt (Vasari, 2004, S. 255). Das *rilievo* meint die „plastische, dreidimensionale Erscheinung einer Gestalt auf dem planen Malhintergrund“ (Vasari, 2004, S. 255) und ist ein Kriterium der Malerei im Sinne des Mimesispostulats, da es die „getreue Wiedergabe von natürlichen Dingen“ (Vasari, 2004, S. 255) unterstützen sollte. Das *rilievo* erzeugt beim Betrachter den Eindruck der dritten Dimension der Körper und damit eine notwendige Voraussetzung der Fiktion von Wirklichkeit im Bild (Valeska, 2000, S. 185). Im Hinblick auf das Hervorrufen von Plastizität der *historia*, d. h. der bildlichen Darstellung von handelnden und leidenden Personen, ging es nach Valeska (2000, S. 179) vor allem darum, für den Bildbetrachter die *enargeia* (Verdeutlichung) hervorzubringen, welcher die Bedeutung von 'Lebendigkeit' und 'Vor-Augen-Stellen' zukommt.

¹⁸¹Dieses Werk Cenninis ist ein Handbuch über die Malerei und lautet im vollem Originaltitel *Libro dell'arte o trattato della pittura*. Es wurde um 1390 geschrieben und war wohl das einflussreichste Lehrbuch über die Malerei des Spätmittelalters.

¹⁸²In seiner Schrift über die Malerei formulierte Alberti 1435 unter anderem das Prinzip der perspektivischen Darstellung sowie Grundlagen der Optik und des Bild, die die abendländische Malerei nachhaltig geprägt haben.

Die ἐνάργεια [enargeia]¹⁸³, die auch mit *illustratio* (Ins-Licht-Rücken) und *evidentia* (Anschaulichkeit) übersetzt wurde, soll das Bildgeschehen derart anschaulich vor Augen führen, dass dieses im Betrachter so starke Affekte weckt, als wäre dieser bei den abgebildeten Vorgängen selbst anwesend (Valeska, 2000, S. 171). Die enargeia evoziert eine derart wirkungsvolle Präsenz des Bildes, zielt auf Vergegenwärtigung der gesamten Darstellung und fingiert Lebendigkeit der Figuren und wolle dem Rezipienten deren bloßen Zeichencharakter und damit ihre Artifizialität vergessene lassen, um ihm das bloß Illusionäre als Wirklichkeit 'vor Augen zu stellen' (Valeska, 2000, S. 172).

Leon Battista Alberti verwendet den italienischen Ausdruck *rilievo* sowohl für die in der Antike durch eine gewisse Maltechnik erzeugte Illusion einer dreidimensionalen Figur als auch den damit bezeichneten architektonischen Vorsprung, die reale plastische Erhebung (Vasari, 2004, S. 256). Alberti war der Auffassung, dass ein Künstler vor allem anderen anstreben sollte, dass die von ihm gestalten Gegenstände vollkommen *plastisch* hervortreten scheinen (Vasari, 2004, S. 255). Da das *rilievo* so wichtig ist, solle der Maler sich aus didaktischen Gründen sogar anstatt eines Gemäldes eine Skulptur zum Vorbild zu nehmen (Vasari, 2004, S. 255).¹⁸⁴

9.5 Die Grenze als Verschränkung – Der Kontakt per hiatum

Die Analyse des aristotelischen causae-Schemas hatte offenbart, dass die Seele zugleich Grund der Bewegung des Körper ist, ihn als Mittel zum Zweck gebraucht und seine Struktur definiert. Die drei benannten Ursachenaspekte fallen im Eidos, der Seelenform, zusammen. Für Aristoteles' Fassung des Lebendigen grundlegend erwies sich sodann, die Seele als Form des belebten Körpers, die sowohl allgemeine Form, d. h. das substanzhafte Sosein, als auch dessen Wirklichsein des belebten Körpers bzw. die Verwirklichung von dessen Möglichkeit, d. h. das faktische Vorhandensein und die Phänomenalität, einschließt, einzusehen. Die Betrachtungsweise der Seele als Form des Körpers präzisiert Aristoteles mit der Auskunft über das Verhältnis, in dem sich Seele und Körper zu einander befinden, gemäß welchem die Seele Form 'im' Körper sei; hierbei weist die Präposition ἐν [en], 'in', auf keine örtliche und zeitliche Bestimmung hin, wie dies naive Hypostasierungen oder volkstümliche Vorstellungswelten tun, die die Seele als Ding ansetzen, das in bzw. hinter der Körperhülle seinen Sitz in Raum und Zeit einnehme, sondern auf eine ontologische Relationalität, nach welcher sich das Seelische als Verwirklichungsprinzip und das Materielle als Möglichkeits-

¹⁸³Der Ausdruck enargeia ist das Derivat von energeia. Enargeia ist die italienisierte Form des griechischen ἐνάργεια [enargeia].

¹⁸⁴Das Inhaltsspektrum des Ausdrucks rilievo begann sich zunehmend auch auf das Medium der Bildhauerei zu erstrecken. Giorgio Vasari (2004, S. 256) war es schließlich, der in seiner Einführung zur Bildhauerei zwischen *alto rilievo* (Hochrelief), *mezzo rilievo* (Halbrelief) und *basso rilievo* (Flach- oder Basrelief) differenzierte und somit unser heutiges Verständnis entscheidend mitgeprägt hat.

prinzip im belebten Einzelwesen in rätselhafter Weise allezeit durchdringen. Die Form ist in realitas immer Form eines körperlich existenten Einzelwesens oder, wie Plessner im Anklang an die aristotelische Denkart bemerkt, „*im* [Herv. d. Verf.] *Individuum* [...] *geprägte Form*“ (Plessner, 1975, S. 137). Unter einer solchen verkörperten Seelenform können die Gestalt, die Erscheinung der Körperform sowie die anschaulichen Eigenschaften eines Lebenswesens, im Fall der spezifisch menschlichen Lebensform - der Ausdruck, das Aussehen und die Figur des Individuums sowie - in der vorliegenden Arbeit mit einem besonderen Augenmerk bedacht - die Masken, die ein Mensch trägt, und die Rollen, die er spielt, subsumiert werden. Das lebendige Individuum, das ein solches dank der Vermengung von Form und Körper ist, ist eine *Einheit*¹⁸⁵, in der die Differenzen von Innen und Außen, von Geist und Körper, von Ich und Wir Platz greifen können, ohne dass die Unteilbarkeit des lebendigen Seienden gefährdet wird. Die Form bzw. der Typus gibt nach Plessner (1975, S. 137) den Rahmen vor, unter bzw. in dem das Individuum seine Ausprägungen nehmen kann.

Die durch Aristoteles aufgedeckte Relation von Form und Körper gilt es noch genauer zu klären, da diese bei Plessner *den* zentralen Punkt seiner Biophilosophie und auf dieser aufbauend seiner Anthropologie darstellt, von dem aus alle Formen des Lebendigen, folglich auch die maskierte Ausdrucksform des Menschen allererst verstanden werden können. Die Bestimmung des Verhältnisses von Form und Körper ist weit tragend, weil mit ihr die Bedingung für Leben überhaupt bloßgelegt ist. Den Begriff des Lebens, wie ihn Aristoteles und Plessner dargetan haben, erachtet die vorliegende Arbeit als Zentralpunkt für die Lösung der cartesianischen Problemlage. Gelingt es, offen zu legen, welches Prinzip als konstitutive Voraussetzung für das Lebendigsein eines Körper wesentlich maßgeblich ist, kann sich hernach erschließen, wie Seele und Körper ineinander gehen. Hiermit wäre der entscheidende Schritt in Hinblick auf die Entfundamentalisierung des cartesianischen Dualismus, d. h. einer Kritik des Dualismus und des Nihilismus, wie sie in der vorliegenden Arbeit als Aufgabe gestellt worden ist, getan. Als Fundament für die Betrachtungsweise des Menschen würde infolgedessen nicht mehr die durch den cartesianischen Dualismus gesetzte Geist-Kör-

¹⁸⁵Die Seele wird von Aristoteles mit dem Körper als in einer Einheit gedacht, insofern er in der Seele die Verwirklichung und Vollendung des potentiellen Körpers erblickt. Daher ist nach Aristoteles, wie bei Plessner, die Erscheinung des Körpers, sind die Qualitäten des lebendigen Körpers keine täuschenden Oberflächlichkeiten; der menschliche Körper ist keine bloße tote, oberflächliche Maskierung der im inneren ruhenden, wahrhaften Seele, wie dies bei Platon und Descartes, bei denen die Seele unendlich weit und unüberbrückbar vom Körper getrennt ist, der Fall ist. Platon und Descartes entwerten die Form und Gestalt des Körpers als bloßen Schein. Seelisches Sein bedeutet ihnen bloße Innerlichkeit und keine lebendige Verwirklichung, kein lebendiger Ausdruck des Körpers. Aristoteles kann die Seele als begriffliches Wesen, Prinzip der Bewegung, Wirkung, Prinzip des Ziels und reale äußere Form und Gestalt in einem denken. Das Strukturelle und Erscheinungshafte wird in einem mit dem Begriff des Eidos abgedeckt. Die äußere Gestalt, die Erscheinungsweise, die Art und Weise, wie ein Lebewesen lebt (Eidos), entspricht gemäß Aristoteles dessen Wesen als Lebensform (Eidos). Auch Plessner verwendet den Begriff der Form als Positionalitäts*form* bzw. Lebens*form*. Der Begriff der Maske entspricht hinsichtlich der Funktion jenem des aristotelischen Eidos-Begriffs bzw. Seelen-Begriffs. Auch löst Aristoteles den Dualismus von Körper und Seele, indem er festhält, dass Körper und Seele Eines sind, d. h., ein Lebewesen eine Zusammensetzung aus Zweien, Körpermaterie und Seelenform, ist, aber real immer Eines ist – folglich zwei in einem sind, ohne dass die Dualität aufgehoben wird (De Anm. II 1, 412b6-9).

per-Sezession infrage kommen, sondern der Begriff der *Grenze* als Zentralkategorie des Lebendigen.

Die Präposition 'in', die sich in Plessners Fassung der (Positions-)Form als „*in* [Herv. d. Verf.] *Individuum* [...] *geprägte* Form“ (1975, S. 137) findet, verweist diesem zufolge auf die in der Anschauung gegebene konkrete Verkörperung der Form als der sichtbaren Existenz eines einzelnen Lebewesens. Die Formidee an sich kann laut Plessner nicht erfasst werden, da sie nicht „auf dasselbe Niveau des Seins“ (1975, S. 152) wie die Anschaulichkeit des konkreten Einzelkörpers herangebracht werden kann. Da die Form für sich nicht etwas Wirkliches ist, kommt dieser einzig „*in* ihrer Sichtbarkeit“ (Plessner, 1975, S. 152), d. h. in der Ausprägungsweise *in* einem Individuum, Sein zu. Jedoch verschmilzt die geprägte Form, die als Individuum zur Erscheinung kommt, aus diesem Anlass nicht einfachhin mit dem Körper, so dass beide zugunsten eines Dritten aufgehoben würden. Ebenso wenig hat die Form in der Weise einer ersten Seinskategorie über den Körper eine Vorrangstellung inne. Der Zusammenhang zwischen Form und Körper *muss* nach Plessner (1975) ein Rätsel bleiben, da sie durch einen „Hiatus“¹⁸⁶ (S. 151) bzw. χωρισμός¹⁸⁷ [chorismos] (S. 153) scharf voneinander getrennt sind.

Die vollziehende Setzung einer Grenze eröffnet eine apriorische Kluft zwischen einem Lebendigen und seinem Milieu, die das unmittelbar-ununterschiedene Aufgehen in den Lauf des Seins unterbricht. Aufgrund des Bedingungs Zusammenhangs, der zwischen dem Angehören der Grenze zum Körper (Fall II) und dem Hiatus obwaltet, ist Plessner in der Lage, aus dem Gesetz der Grenze die „Hiatusgesetzlichkeit“ (1975, S. 151) abzuleiten: Der Chorismos zwischen Form und belebtem Einzelwesen folgt bei Plessner aus dem dieser Spaltung zugrundeliegenden Verhältnis des organischen Körpers zu seiner Grenze (1975, S. 153). Die Richtungen in ihm hinein und über ihm hinaus sind unverrückbar durch den Hiatus der Grenze als fundamentaler Doppelaspekt von Innen und Außen voneinander abgesondert, und doch gerade in ihrer vollkommenen Inkommensurabilität ebenso unauflösbar in der Einheit des Organismus verschränkt. Lebendigkeit erfordert einen ebensolchen gebrochenen Selbst-, Fremd- und Weltbezug eines organischen Körpers, dessen paradoxe Natur, die im gleichzeitigen Aufgespaltetsein in einen prinzipiellen Doppelaspekt und der chiasmatischen Kongruenz dieser Verdoppelung liegt, auf der besonderen Wesensart seiner Grenze als Eigenschaft, die dem Körper selbst eigentümlich ist, beruht. Dieser Hiatus, den Plessner als die „*Konstitutionsform des Lebens* [Herv. d. Verf.]“ (1975, S. 151) akzentuiert, ist echtes Schisma und Zerwürfnis, tatsächliche Zäsur, und impliziert, ohne die Kluft aufzulösen, in einem die Vermittlung derselben,

¹⁸⁶Der Ausdruck *Hiatus* entstammt aus dem Lateinischen und kann im Deutschen mit 'Kluft, Spalte' wiedergegeben werden (Lewis & Short, 2007).

¹⁸⁷Das altgriechische χωρισμός lässt sich mit dem deutschen Wort 'Trennung' wiedergeben (Liddell & Scott, 2007).

gleichwie die Grenzsetzung in einem die Transzendierung der Grenze umfasst. In dieser *Inhärenzrelation von Spaltung und Verbindung* ist letztgenannte in erster sowie umgekehrt diese in jener enthalten. Ein derartiges Arrangement der dialektischen Doppelstruktur von Gebrochenheit und Verbundenheit erfasst Plessner (1975) als Hiatus oder gemäß der Terminologie von Josef König als „Verhältnis der *Verschränkung* [Herv. d. Verf.]“ (S. 154).

Im Unterschied zum cartesianische Dualismus trennt das Verschränkungsverhältnis nicht zwei Größen voneinander und sperrt die eine, das Ich, in das körperlose Innere ein und die andere, den Körper, in das geistlose Äußere aus. Desgleichen werden Materie und Geist weder wie im Falle des Idealismus zugunsten einer höheren Seinseinheit vermittelt und dadurch überwunden noch wird, wie wir hinsichtlich des Nihilismus ausgeführt haben, die Geistsphäre des Öffentlichen durch deren Privatisierung vernichtet, um dann der Privatheit und bloßen Körperlichkeit zum Primat zu verhelfen. Verschränkung impliziert hingegen, dass Form und Körper wie beim Dualismus als einander Entgegengesetzte vorhanden sind und bestehen bleiben und dennoch in Kontakt miteinander stehen. Form und Körper sind, wie Plessner erläutert, „auf einander per *hiatum real* bezogen“ (1975, S. 153); es ist dies ein Kontakt durch Abhebung der Kontaktglieder voneinander. Das Wesen der Beziehung von Form und Körper ist eigentlich das der Beziehungslosigkeit, der Ferne und des Abstandes, als Form und Körper gemäß Plessners Abhandlung (1975, S. 153) durch einen Hiatus voneinander getrennt sind. Der Abstand ist die notwendige Bedingung der Beziehung, Ferne und Verbindung bedingen einander.

Auf welche Weise Form und Körper genau Zusammenhängen *muss* nach Plessner ein Geheimnis bleiben, da sie durch einen Kluft voneinander getrennt sind. Der Hiatus ist ein unversöhnlicher und unergründlicher, weil *bodenloser Abgrund*, der nicht einfachhin überwunden werden kann. Die Bodenlosigkeit dieses Spalts, die keinen anspruchslosen Übergang freigibt, gewährt dem lebendigen Körper nur einen *gebrochenen Bezug* zum anderen und zu sich, ein Übergehen vermittelt einer gravierenden Grenze vom eigenen hin zum eigenen, anderen und fremden Sein. Die Gebrochenheit des Verhältnisses eines Lebendigen zu seinem Umfeld bzw. Leib, erhält die wesensnotwendige hiatische Differenz zwischen diesen Gegenpolen aufrecht, indem sie in der Beziehung auf das andere und das fremde Sein einerseits vor der Beraubung von dessen Anderssein und Fremdsein durch die Vereinnahmung vonseiten des Eigenen schützt, und andererseits das eigene Sein vor der Preisgabe seines Eigenseins infolge der Vereinigung mit dem anderen bewahrt. Das Verschränkungsverhältnis ist mithin eine Beziehung über oder, exakt gesagt, *dank* einer vorursprünglichen, abgründigen Distanz, ist Gegebenheit-von-Etwas oder Gerichtetheit-gegen-Etwas *vermittelt* einer empirisch nicht fassbaren, gähnenden Divergenz und formt deswegen zwei Teile *vermöge* eines Bruchs zu ei-

ner Einheit sui generis: einer *hiatischen* oder *negative Einheit* von Eigenem und Anderem, die weder als Totalität - einer unter Annulierung der durch den Bruch geschiedenen Teile vermittelten Einheit -, noch unter Aufhebung der aus diesen Teilen verschränkten Einheit durch die Absolutsetzung der Differenz realisiert ist. Anders, die *Verschränkung als eine negative Einheit von Gegensätzen* ist in demselben Maß Einheit *und* Differenz oder bezeichnet eine Differenz, die unter der Bewahrung der Differenz als negative Einheit vollzogen ist: eine Differenz *in* der Einheit.

Auch erweckt die klaffende Bodenlosigkeit des Hiatus den Eindruck des *Geheimnisvollen*, als infolge der Unausschöpfbarkeit dieses Abgrunds dieser unbestimmt, unbegreiflich und intransparent anmutet. Da der Hiatus die Erhaltung der ungeschmälernten Differenz und das gleichzeitige Bestehen der Einheit dieser Differenz als *negative Einheit* ist, kann von dieser Einheit der Negation als solcher nichts positiv ausgesagt werden kann. Die negative Einheit ist aufgrund ihres hiatischen Charakters per se *ineffabilis*, unbeschreiblich, unsagbar, nur durch die Prädikation dessen, was ihr nicht zukommt, bestimmbar.

Dass die Differenz per hiatum zugleich die Möglichkeit eines Verhältnisses zu dem vom eigenen Sein geschiedenen, einen „Kontakt per hiatum“ (1975, S. 152) als Gegebenheit von diesem, umreißt, läuft dem alltäglichen, natürlichen Selbst- und Weltverständnis, das vermeint, nicht vermittelt eines Bruchs, sondern unmittelbar mit den Dingen bzw. mit sich selbst in Kontakt zu stehen und über diese bzw. sich zu verfügen, zuwider. Gemeinhin glauben wir in der naiven Welteinstellung an die unmittelbare Zugänglichkeit und Gegebenheit der gegenständlichen Welt, weil uns die Gebrochenheit bzw. Vermitteltheit unseres Weltbezugs in der Bezogenheit auf die Gegenstände nicht als solche thematisch wird. Allein durch die Reflexion auf unseren alltäglichen Weltbezug tritt uns die Vermitteltheit bzw. Gebrochenheit als solche ins Bewusstsein und können diese beispielsweise als apriorisches Verschränktsein, als Aufgabe zur Verschränkung oder scheinbar unüberwindbare Problemstellung bedenken. Wir stellen solche Überlegungen in dem Fall an, wenn wir in unserem Lebensvollzug nicht in der Lage sind, für Herausforderung, die etwa durch philosophische Neugier befeuert, unter dem Bedrängnis eines psychischen Leidens oder körperlichen Gebrechens oder von künstlerischen, wissenschaftlichen oder alltagspraktischen Aufgabenstellung angespornt entspringen sind, einen Ausweg zu finden.

10 Die spezifische Differenz zwischen Tier und Mensch

Plessner stellt mit den von ihm typisierten Stufen des Organischen eine ausschließlich systematische Steigerung des Begriffs der Positionalität heraus, die in einer ersten positionalen Abhebung vom restlichen Sein, in der offenen Form der Positionalität der Pflanze, ihr anfängliches Moment hat, mit einer zweiten Abhebung in die geschlossene Positionalitätsform des Tieres überleitet und hiervon wiederum abgehoben sich in die exzentrische des Menschen erstreckt.¹⁸⁸ Sämtlich vorgehenden Steigerungen der Positionsform sind in der exzentrischen Positionalität, der spezifisch menschlichen Positionsform, als unveräußerliche Momente des menschlichen Daseins eingelagert. Der Mensch ragt dank seiner dreifachen Abhebung bzw. Faltung als ein Wesen sui generis empor, und doch: die positionalen Momente von Pflanze und Tier bleiben in der menschlichen Positionsform unabdingbar erhalten.

Plessner ist es also allein um eine systematisch-strukturelle Stufung des Organischen und keinesfalls um eine ontologische, evolutionsbiologische, moralische oder theologische Wertung derselben zu tun. Die Plessnersche Stufenfolge und seine naturphilosophische Taxonomie des Lebendigen steckt nicht im Gewand einer darwinistisch-evolutionären Naturvorstellung, welche die Fortentwicklung der Arten durch die Mechanismen der natürlichen Selektion und Mutation verursacht denkt. Auch verbietet sich jede unkritisch-einförmige Übertragung der Auffassung der Stufen im Sinne von hierarchisch-pyramidal prädisponierte Seins-Stadien auf Plessners Stufenbegriff, wie diese historisch wirkmächtig in der klassischen Antike von Aristoteles oder in der Scholastik von Thomas von Aquin im Zuschnitt von theologisch-teleologischen Seelen- bzw. Naturmodellen vertreten wurden. Desgleichen ausgeschlossen aus dem Plessnerschen Standort der Betrachtung bleibt der Blickpunkt einer modernen Geistmetaphysik, wie sie von Max Scheler (2002, S. 36-40) in dessen Werk *Die Stellung des Menschen im Kosmos* aufgezeichnet wurde. Wiewohl die Schelersche Fassung des Platonismus die Typen Pflanze und Tier noch stringent aus einer organischen Weltsicht konkludiert, verübt sie bei der Herleitung der menschlichen Seinsverfassung eine Zäsur, sofern die Klärung geistiger Existenz nur durch einen metaphysischen Sprung möglich wird, durch welchen die organische Ebene verlassen und das Menschsein alleine von einem absoluten geistigen Prinzip deduziert wird. Kein Weg führt in Schelers metaphysischer Anthropologie vom Organischen zum Geistigen, sofern dieses allem Natürlichen ontologisch streng entgegengesetzt angenommen wird

¹⁸⁸Thematisiert finden sich in Plessners Hauptwerk (1975) die erste Stufe der offenen Organisationsform der Pflanze (S. 219), die zweite der geschlossen-zentrischen des Tieres (S. 226) und die dritte der exzentrischen Positionsform des Menschen (292).

und folglich auch nicht aus ersterem ableiten werden kann (Scheler, 2002, 36-37). Geist-Körper-Dualismen sollen in der folgenden Darlegung der spezifischen Positionsform des Menschen und der Strukturform der Maske prinzipiell vermieden werden.

Die Erkenntnismethode, welcher Arnold Gehlen (1997) in seinem Buch *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt* den Vorzug gibt, ist aus der Plessnerschen Warte ebenso sehr mit einem Fragezeichen zu versehen. Denn wenn auch zugegeben, es Gehlen (1997, S. 12-16) fertigbringt, sich dem platonistischen Dualismus zu ent schlagen, unterbindet er diesen doch nur unter dem Vorbehalt, dass er seine Anthropologie im Sinne einer rein empirischen Verhaltenswissenschaft entwirft und hierdurch jede Frage nach der Wesens- oder Sinnstruktur eines Lebendigen als an sich unbegreifliche und daher unerhebliche Kategorien zurückweist. Unter dieser methodologischen Restriktion tritt die Philosophische Anthropologie als ausschließliche Tatsachenwissenschaft hervor, die auf die Resultate empirischer Disziplinen wie der Psychologie, Soziologie, Physiologie, Humanbiologie, Verhaltenswissenschaft rekurriert und erst durch die Summe dieser einzelwissenschaftlichen Beiträge zu einem Inbegriff des Menschen gelangt (Gehlen, 1997, S. 12-16).

10.1 Individualität

Plessner (1975) beginnt die Frage nach der spezifisch menschlichen Existenzform, der *exzentrischen Positionalität*, mit einer Perspektive, die das allen Lebewesen Gemeinsame in den Blick zu bekommen verfolgt. Mit dem Begriff des *Individuums* wird hierbei jenes Desideratum, welches allen lebendigen Seinsformen zugesprochen werden kann, für die weitere Analyse hervorgehoben. Nach Plessner (1975, S. 137; 2003o, S. 298) beansprucht der Begriff des *Individuums* für alle Lebewesen - wenn auch bei Pflanzen, Tieren und Menschen mit je andersartigem Hintersinn - seine notwendige Gültigkeit. Die pflanzliche, tierische und menschliche Lebensform hat in Plessners (1975) systematischer Dreistufenlogik der Positionalität die Individualität als gemeinsames Moment ihrer jeweiligen Wesensanlage. Dieser Auffassung gemäß ist der Mensch etwa Tier, insofern er ebenso wie dieses ein Individuum ist. Auf solche Weise kann 'Tier' als der nächsthöhere Gattungsbegriff für 'Mensch' betrachtet werden. Wiewohl das Wesensmerkmal der Individualität für Plessner das Gemeinsame von Tier und Mensch bezeugt, bezweckt dieser eine Aufklärung der Kernfrage nach der Geartetheit der spezifischen Differenz, aufgrund welcher das Menschsein und das Tiersein voneinander abgehoben werden können, um die speziellen inneren Strukturgesetze des ersteren umso fester umreißen zu können.

Bezugnehmend auf die Kategorie der Individualität, nimmt Plessners Ex-negativo-Definition des Tieres ihren Ausgang, welche durch eine Kontrastierung der tierischen mit der menschlichen Positionsform in der Feststellung des Differenzbetrags beider Kreaturen resultiert: Die apriorische Beschränkung, welche dem Tier auferlegt sei und seine Wirklichkeitsweisen beschneide, habe ihren Grund in der spezifisch tierischen Seinsform, in dem Umstand, dass das Tier, weil es Individuum ist, *noch* ausschließlich in den Schranken, die dem Individuum wesenseigentümlich sind, existiere. Das Adverb 'noch' deutet hierbei eine über das bloße tierische Individuumsein hinausgehende Steigerungsmöglichkeit des Lebens an, welche, obzwar beim Tier bereits angelegt, erst in der spezifisch menschlichen Verfasstheit vollständig verwirklicht ist. Den Grund des grundsätzlichen Verschlössenseins menschlicher Fähigkeiten für das Tier sieht Plessner durch eine wesenhafte Eigenschaft des Individuums erhärtet: diesem bleibt sein eigenes Sein - genauer „sein selber Sein“ - „*verborgen* [Herv. d. Verf.]“ (1975, S. 288). Plessners Auffassung gemäß (1975, S. 288) ist es für das Tier prinzipiell nicht möglich, sein Selbstsein als solches zu erfassen, weil dieses Selbstsein noch „nicht in Beziehung zu seiner positionalen Mitte“, d. h. zu sich, gekommen ist. Dem Tier hingegen ist der Hiatus qua Verschränkung aufgrund der Distanzlosigkeit des tierischen Seins zu dessen eigener positionalen Mitte grundsätzlich unzugänglich. Das In-Beziehung-stehen mit sich selbst, bei welchem das Individuum sich selbst in seinem Selbersein entdeckt, setzt die Distanziertheit dieses Individuums zu seinem selber Sein voraus. Da das tierische Individuum, von sich selbst nicht abgesetzt zu sich keine Distanz hat, kann es sich nicht eigens als Selbst gegeben sein.

10.2 Das positionale Zentrum

Um die Eigentümlichkeit des Typus des Tieres und hieran anschließend jenen des Menschen offenlegen zu können, ist es vorerst notwendig, aufzuklären, was unter den Begriffen des Selberseins, des *Zentrums*¹⁸⁹ oder der *positionalen Mitte* zu verstehen ist. Um die menschliche Existenz scharfblickender umreißen zu können, soll diese in Differenz zur Seinsstruktur des Tieres, der *Zentrität*, gebracht werden, durch die es gleichermaßen 'im' „*Zentrum* [Herv. d. Verf.] seiner Positionalität“ (Plessner, 1975, S. 289) unverrückbar existenziell verankert ist und aus diesem lebt. Der soeben aufgeworfene Begriff des Zentrums sowie der Frontalität¹⁹⁰ stellt Plessner (1975, S. 237, 241)

¹⁸⁹Innerhalb der Plessnerschen Nomenklatur (1975) firmiert der Begriff des „Zentrum[s]“ (S. 228) auch unter den sinnverwandten Bezeichnungen „Mitte“, „Kern“, „Selbst“ oder „Subjekt des Habens“ (S. 231, 237), „absolutes Hier-Jetzt“, „raumhafte“ bzw. „positionale Mitte“ (S. 288), „raumzeitliche Punkt des absoluten Hier-Jetzt“, „Zentrum der Positionalität“ (S. 289) etc. Nachdem Plessner mit diesen Begriffen keinen reell vorhandenen, örtlich und zeitlich ausfindig zu machenden Mittelpunkt anspricht, sondern eine ideelle, raum-, zeit- sowie lebensbedingende Instanz, sind diese in dem gesamten vorliegenden Text unter einfache Anführungszeichen gesetzt, um dadurch den rein logischen bzw. strukturellen Bedeutungscharakter, der mit der Verwendung dieser Ausdrücke intendiert wird, zu kennzeichnen.

¹⁹⁰Siehe Kapitel 11.2.2 *Frontalität - Das voranfängliche Wider*.

als integrale Strukturmomente der zentrisch-geschlossenen Seinsform des Tieres heraus. Diese beiden Wesenskriterien tierischen Lebens sind derweil nur im Bedingungsverhältnis ihrer logischen Abhängigkeit voneinander der Bedeutung nach, die Plessner ihnen in seiner Philosophie des Organischen (1975, S. 237-241) einräumt, angemessen zu betrachten.

Plessner (1975) bestimmt das positionale 'Zentrum' als unkörperliche, da selber nicht räumliche und zeitliche, wiewohl raum- und zeitbedingende „Existenzbasis“ (S. 226) des tierischen Organismus, 'aus' der heraus und 'in' die hinein derselbe lebt (S. 288), und führt sie derweise einerseits als strukturelle Voraussetzung der exzentrisch-offenen Positionsform des Menschen¹⁹¹ sowie andererseits über dieses 'Zentrum' hinausgehend in begrifflicher Abgrenzung zum Menschsein ein (S. 290-291). Den Ausdruck des positionalen Zentrums, das eine *reflexiv relationale* Anordnung bekundet, bestimmt Plessner (1975, S. 289) als den Raum und Zeit konstituierenden, selber unräumlichen und unzeitlichen absoluten „Hier-Jetzpunkt [Herv. d. Verf.]“ eines lebendigen Körpers. Das Attribut 'reflexiv relational' betont die elementare Beziehungsstruktur des lebendigen Körpers, die durch die positionale Mitte mit angelegt ist. Plessner (1975) erwähnt, wofern er über das Wesen der Positionalität unterrichtet, ausdrücklich, dass einzig dadurch, dass ein Körper „zu der Stelle 'seines' Seins *in Beziehung* [Herv. d. Verf.]“ (S. 131) gerät, dieser „in seinem Sein zu einem *gesetzten* [Herv. d. Verf.]“, d. h. zu einem in ein Zentrum *positionierten* und hierdurch *lebendigen* Körper wird (S. 129). Steht das Sein des Körpers in einem ursprünglichen Verhältnis zu ihm selbst, so ist damit zugleich das positionale Zentrum gegründet.

Der lebendige Körper erzielt mit der Konstitution des positionalen Zentrums einen Ertrag, er gewinnt - *sich* -, er ist, sofern er sich vermöge der Verhältnishaftigkeit (des Bezogenseins) zu sich *hat* (Plessner, 1975, S. 158), ein Selbersein, ein „Sich“ (Plessner, 1975, S. 288) oder „Selbst“¹⁹² (Plessner, 1975, S. 158). Das Sich oder 'Selbst' fällt dabei nicht nur mit der Einheit aller Körperteile - dem Leib - zusammen, sondern ist gleichzeitig ein Sein, das von der Körperganzheit abgelöst in dessen Einheitspunkt gesetzt ist (Plessner, 1975, S. 158). Diesen synthetischen Punkt des Gesetzsein eines Körpers in sich heißt Plessner (1975) positionale Mitte, absoluten Hier-Jetzpunkt oder „Positionalitätszentrum“ (S. 289), welches als „natürliche[r] Ort des Körpers“ (S. 291) das Indivi-

¹⁹¹Als negatives Abgrenzungskriterium für die exzentrische Positionsform des Menschen kommt bei Plessner (1975, S. 218) auch die dezentrisch-offene Organisationsform des Typus der Pflanze zustatten. Auf diese wird in der vorliegenden Arbeit nicht en détail eingegangen, da alleine die tierische Positionalität um der besseren Differenzierbarkeit der Exzentrizität willen angeführt wird und aus diesem Grund einem Aufwurf der pflanzlichen Wesensform keine zweckmäßige Rolle in der Arbeit beschieden wäre.

¹⁹²Die Begriffe 'Selbst' und 'Sich' sind, um etwaigen, naheliegenden Missverständnis vorzubeugen, an diesem Ort frei von der terminologischen Determination durch die psychologische, soziologische oder philosophische Fachsprache. Der Ausdruck Selbst weist etwa auf kein Bewusstseinssubjekt, keine psychosoziale Identität oder Person hin, sondern ist - kongruent mit der bisher getätigten Analyse - ausschließlich *strukturell* angesetzt.

duum seines existentiellen Haltepunkts, kraft dessen es lebt und wirkt, versichert. Auf diese Weise ist das Tier als *zentrisches* Wesen begründet.

Das tierische Individuum hat sein Heim „*im* eigenen Körper“ (Plessner, 1975, S. 291), 'in' dessen nicht anschaulich gegebener positionaler Mitte es geborgen ist, bezogen. Auf tierischem Niveau bringt Individualität das weder an sich noch für andere und ebenso wenig für das Tier wahrnehmbare *Versenktsein 'in' den Körper*, d. h. dessen unräumliche ideelle 'Vertiefung', zum Ausdruck, welches Garant seiner Lebendigkeit ist. Die Präposition 'in', die in der Funktion als indexikalisches Zeichen eine Ortskategorie bekunden kann, darf jedoch in Hinsicht auf die positionale Mitte keinesfalls dem Sinn der Angabe einer konkreten Raumstelle nach aufgefasst werden (Plessner, 1975, S. 131, 158), die realiter entdeckt werden könnte, falls der Körper etwa viviseziert würde. Vielmehr ist sie als Bezeichnung des natürlichen Ortes des lebendigen Körpers, einer unsichtbaren '*inneren*' Grenze des umgebenden Körpers, in Betracht zu ziehen. Ist der Körper ein 'im' Körper gesetzter und hat hierdurch 'in' seiner ausdehnungslosen Tiefe ein Zentrum ausgeworfen, dann hat derselbe zugleich 'in' ihm seine Position gefunden, 'aus' der heraus er in sein Umfeld und 'in' die hinein er in seinen Leib lebt. Das „Leben aus der Mitte“ des tierischen Individuums bildet allen voran den natürlichen „*Halt seiner Existenz* [Herv. d. Verf.]“ (Plessner, 1975, S. 289), sintemal dessen Körper sich vermöge der Mitte selber *trägt*. Sofern er sich durch das „in ihm Gesetzsein“ (Plessner, 1975, S. 289) hat, ist der lebendige Körper als Träger seiner Existenz gesicherter 'Untergrund', festes 'Fundament' und zeitlebens unverrückbarer, absoluter 'Standort' seines Seins: dieserhalb ist die existentielle Fundierung des Tieres erreicht.

10.2.1 Totalkonvergenz von Umfeld und Leib

Der absolute Hier-Jetzpunkt ist, obgleich er aufgrund seiner rein zuständlichen Natur für das Tier verborgen niemals Gegenstand der Anschauung werden kann, als „dynamische Form“ (Plessner, 1975, S. 136) nicht statisch zementiert, sondern lebendiger *Vollzug* und währt darum alleine als „vermittelndes Hindurch“ (Plessner, 1975, S. 288), vermittels welchem sich tierisches Leben in alle seinen Bezügen konkretisiert. Die positionale Mitte operiert als Vollzugs- bzw. Integrationspunkt des sensomotorischen Kreislaufs, ohne dass derselbe durch einen weiteren Prozess des Bezugnehmens auf den Mittelpunkt unterbrochen und aufgrund dieser Hemmung zu einer Pause gezwungen würde. Doch woraufhin vermittelt das vermittelnde Hindurch das tierische Sein?

Plessner begreift die Weise der Verbindung der tierischen Existenz sowohl mit dem Sein außerhalb seiner als auch mit dessen eigenem Sein als „*Totalkonvergenz* [Herv. d. Verf.] des Umfeldes und des eigenen Leibes gegen das Zentrum seiner Position“ (1975, S. 291). Diesem Grundsatz fol-

gend ist die positionale Mitte für das Tier vermittelndes Hindurch von Inhalten des Umfeldes und des Körperleibes, die beide ganz und gar gegen das Zentrum des tierischen Seins im Hier und Jetzt münden. Das Verhältnis der zentrisch geschlossenen Positionsform des Tieres zu seinem Umfeld und seinem Körperleib ist nicht nur ein solches der passiven Hinnahme und des Erleidens. So zwingt wohl eine ernsthafte physische Verletzung oder Erkrankung das Tier sich dieser nicht nur sinngemäß mit Leib und Seele zu fügen und derlei zu verschmerzen, möglicherweise von dem Übel wieder zu gesunden oder überhaupt daran zugrunde zu gehen. Abgesehen von dem ärztlichen und pflegenden Zutun vonseiten des Menschen kann das Tier selbst keinerlei Maßnahmen zu seiner Genesung ergreifen. Darüber hinaus ist jedoch das Verhältnis des Tieres zu seinem Habitat und zu seinem leiblichen Status quo eine aktivische Bezugsform, die das Lebewesen von seinem positionalen Aktionszentrum ausgehend zu etwas außerhalb seiner selbst hintreibt. So veranlasst etwa die Wahrnehmung des leiblich-situativen Zustandes von Hunger oder Durst das Tier zur Wasser- oder Futtersuche. Das Tier will etwas zu fressen oder zu trinken, um seinen leiblichen Bedarf zu decken. Zu diesem Zweck setzt es sich in Bewegung und verändert sein Biotop, insofern es beispielsweise jagt, Beute macht und diese verzehrt.

Gleichviel, ob in ethologischen Erörterungen die aktive oder die passive Relationsform Akzentuierung findet, wird in beiden Fällen offenkundig, dass das tierische Zentrum immer schon auf das Umfeld und dessen Leib angelegt ist. Die Richtungen, in welche die Aktionen, Reaktionen sowie die Sinne des Tieres neigen, scheinen in innigstem Bezug auf die Lage der Erscheinungen des Umfeldes und des Leibes ausgelegt und im Voraus auf diese verwiesen zu sein: Das positionale Zentrum einerseits und das Milieu sowie der Leib andererseits sind einander *a priori zugeeignet*. In Abwandlung des Nietzscheschen Diktums vom Menschen als dem „noch nicht festgestellte[n] Tier“ (Nietzsche, 1885-87/1974, S. 121; 1886/1997, S. 623) lässt sich vice versa das Tier als ein genau festgestelltes Geschöpf behaupten, das der Verwiesenheit auf das Umfeld und seinen Leib nicht entraten kann.

Im Unterschied zu dem feststehenden, unmittelbaren Umweltbezug des Tieres, der aufgrund des Funktionskreises von Merk- und Wirkmal eine geschlossene, prädisponierte Bahn aufweist (Uexküll 1973, S. 158, S. 198), verfügt der Mensch anstatt 'einer' rein unabwendbar-bindenden „Umwelt“ (Uexküll 1973, S. 334; Scheler 2002, S. 39) über 'eine'¹⁹³ offene „Welt“ (Scheler, 2002,

¹⁹³Die unbestimmten Artikel 'einer' bzw. 'eine' sind unter einfache Anführungszeichen gesetzt, da Umwelt sowie Welt nicht einfach Seiende unter anderen Seienden, sondern die spezifische *Weise der Bezogenheit* oder den *Horizont möglicher Gegebenheit* von Seiendem bezeichnen. Der Menschen hat Welt, insofern er sich zu sich selbst, zu anderen Menschen und Gegenstände in weltoffener, will sagen in nicht organisch-triebhaft prädisponierter, sondern frei-weltbildender Weise verhält. Das Tier hingegen kennt kein freies Verhalten; vielmehr ist es von seinen Trieben hingegenommen mit seiner Umwelt unauflösbar verwoben.

S. 38). Scheler (2002) nimmt Nietzsches Formulierung des noch nicht festgestellten Tieres auf, verwendet diese als Muster für seine These von der unverwechselbaren „Sonderstellung“ (S. 11, S. 37), die dem Menschen im Kosmos zukomme, und verdeutlicht jene anhand des allein für den Menschen charakteristischen, nicht festgelegten Weltbezugs der „Weltoffenheit“ (S. 40).

10.2.2 Frontalität und Hiatus

Plessners (1975, S. 291, S. 294) Satz von der Totalkonvergenz des Umfeldes und des Leibes gegen das absolute Hier-Jetzt der positionalen Mitte besagt, dass das tierische Individuum überhaupt und dauerhaft gegen fremde und eigene Inhalte gerichtet ist, oder diese Inhalte schlechterdings auf seine positionale Mitte hin zusammenlaufen – beides ist hier zutreffend. Solchergestalt lebt das Tier „aus seiner Mitte heraus“ gegen das Umfeld und „in seine Mitte hinein“ gegen seinen Leib gerichtet (Plessner, 1975, S. 288).

Das Tier trachtet aus seiner positionalen Mitte über es hinaus, wofern es Erlebnisgehalte von seinem Lebensraum und von ihm fremden Vorgängen hat (Plessner, 1975, S. 288). Jedoch steht die Zuordnung von positionalem Zentrum und Umfeld bzw. Leib nicht in einem Verhältnis des bloß wechselseitigen dialektischen Aufeinanderverwiesenseins. Denn kraft seines Gesetzseins 'in' die Mitte seines Seins ist das tierische Individuum in sich 'eingenistet' und dadurch in einem sowohl von seinem Medium bzw. Leib abgehoben als auch diesen entgegen gerichtet. Es ist somit bezeichnend für das existenzkonstituierende 'Zentrum', dass es von dem Medium und dem Körper gleichsam 'abgehoben', will heißen, *selbständig* ist (Plessner, 1975, S. 226). Durch die Entbundenheit dieses existentiellen 'Mittelpunktes' ist eine „Kluft“ (Plessner, 1975, S. 233) aufgetan zwischen dieser seinsgebenden 'Mitte' und dem, das sich im Umkreis von dieser befindet. Wegen dieser hiatischen Differenz zwischen positionalem 'Zentrum' und allem anderen, die mit dem Hiatus zwischen Innen und Außen, Hier und Dort und Eigenem und Fremdem einherkommt, findet sich das tierische 'Selbst', das mit seinem 'zentrischen Existenzpunkt' zusammenfällt, per se in die Position der Entgegengestelltheit versetzt. Frontal gegen seinen Körper und gegen seine Umgebung in einer wahrnehmungs- und wirkkonstitutiven Distanz stehend (S. 237-238), lebt das Tier, wie Plessner (1975) es auf den Begriff bringt, in der „Relation des *Gegenüber*“ (S. 240). Das Tier ist in der Gerichtetheitsweise des *Gegen*, d. h. der *Frontalität*¹⁹⁴, von dem Milieu abgesetzt mit seiner Stirnseite diesem ent-

¹⁹⁴Der Ausdruck *Frontalität* rührt von dem lateinischen Hauptwort *frons* her, welches mit 'Stirn, Vorderseite, Gesicht, äußere Erscheinung bzw. Eigenschaft, das Äußere, Aussehen, Erscheinungsbild' übersetzt wird (Lewis & Short, 2007). Plessner gebraucht den Begriff der Frontalität nicht gemäß der in den Kunstwissenschaften verbreiteten Bedeutung als der „Gesetzmäßigkeit der Darstellung von Menschen [...], nach der der Körper des dargestellten Menschen unabhängig von seiner Haltung, Stellung oder Bewegung stets frontal, d. h. symmetrisch zu einer durch ihn gelegten Mittelsenkrechten erscheint“ (Schulz, 2004, S. 1118). Er weist diesen dagegen in Verkettung mit der Existenz- bzw. Positionform des tierischen und menschlichen Seins auf, wonach er die „Position der *Frontalität*“ als die charakteristische

gegen: „In seiner gegen das Umfeld fremder Gegebenheit gerichteten Existenz nimmt das Tier die Position der Frontalität ein“ (Plessner, 1975, S. 291). Das Tier durchlebt etwas, es erleidet Schmerzen, freut sich, sieht, riecht, hört oder nimmt sonstwie wahr und will - in dem prinzipiellen Abgehoben- und Entgegensetzsein gegen das Umfeld und seinen Leib erlangt es *Bewusstsein* von deren qualitativen Inhalten. Wenn auch die Position der Frontalität Bedingung des phänomenalem Bewusstsein qualitativer Inhalte ist, so weiß das Tier, trotz seines Erlebens und Wollens, nicht um dieses Bewusstsein, weil es nicht noch einmal von sich abgehoben in Distanz zu sich treten kann, sondern allein in seine Mitte versenkt 'unbewusst' wirkender Wille bleibt.

Obschon das Verhältnis, in welches das Tier im mittelbaren Bezug zu Inhalten des Umfeldes bzw. des Leibes eingelassen ist, wegen des innigen Aufeinanderverwiesenseins der einander entgegengesetzten Bezugsgrößen - hier das positionale Hier-Jetztzentrum, dort das Umfeld bzw. der Leib - eine echte Einheit ist, bewahren die Kontraparte dessen ungeachtet zugleich - frei von der Vermischung oder von sonst irgendgearteten Aufhebung - je ihre ontische Unabhängigkeit: In dieser paradoxen Form der Verwiesenheit auf das Umfeld und den Leib, ist das Tier von diesen *hiatisch abgesetzt* diesen *entgegen* und zugleich auf beide *totalkonvergent bezogen*. Im Hinblick auf die Positionierung des tierischen Individuums 'in' seinem Körper, welche eine ausschließlich logische oder ideelle Distanz zum Leib und Umfeld, indessen niemals einen real-räumlichen Abstand stiftet, kommt gleichfalls das paradoxe Bedingungsgefüge der Möglichkeit aller Gegebenheit-von-Etwas in Sicht: *Beziehung* ist nur *mittels Distanz* möglich.¹⁹⁵ Die spalthafte Abgehobenheit von seinem Körper und Medium qua der Positionierung in der 'Mitte' seines Seins *ermöglicht* dem Tier überhaupt erst ein Gegenüberverhältnis, d. h. die Beziehung zu seinem Körper und Medium.

Aufgrund dieser auf den ersten Anblick widersinnig anmutenden Differenzstruktur der Antagonisten 'Distanz' oder 'Bruch' (Abgehobenheit) und 'Beziehung' oder 'Kontakt' (Verwiesenheit) handelt es sich bei dem Verhältnis von Tier und Umwelt bzw. Tier und Leib nicht um eine bloße Wechselbeziehung, als vielmehr um eine *Gegen-* oder *Differenzbeziehung*; diese meint keinen mutuell unmittelbaren Austausch, der bar jedes *Widerstands* verläuft, sondern ein *voranfängliches Wider*, das der *Setzung einer Grenze* bzw. eines *Hiatus* und hierdurch einer ursprünglichen, nicht zu annullierenden *Differenz der Gegensätze* von Innen und Außen sowie Eigen und Fremd entspringt.

Gerichtetheit der „gegen das Umfeld fremder Gegebenheiten gerichteten Existenz“ (Plessner, 1975, S. 241) definiert.

¹⁹⁵Die Relativbegriffe der Distanz und der Beziehung kommen nicht wirklich statthabenden Prozessen, die in einer zeitlichen Abfolge von Ereignissen verlaufen, oder einer unmittelbaren kausalen Relation gleich. Vielmehr sind mit diesen Strukturmerkmale angesprochen, die der jeweiligen philosophischen Auffassungen entsprechend logische, transzendente, phänomenologische oder metaphysische Momente eines Bedingungs- oder Seinsgefüges oder einer inneren, logischen Struktur vermeanen.

Der Gegebenheit-von-Etwas ist eine Strukturgesetzlichkeit eingezeichnet, welche sich wie ein *Paradoxon* ausnimmt, als das entzweieude Moment der Distanzierung stets das verbindende Moment der Bezogenheit in sich fasst. Das Tier steckt in einer paradox-dialektischen Relation, in die es zu sich und anderen Seienden gestellt ist, fest: Es lebt aufgrund seines 'Zentrums' zugleich in Distanz bzw. in Frontalität zu seinem Körper und seinem Medium *und* in Bindung zu diesen. In Anbetracht der Seinsstellung des Tieres 'im' positionalen Zentrum seines Körpers bezeichnet Plessner den Ermöglichungsgrund des Gegebenseins-von-Etwas als das Vermittlungsgeschehen der „Verschränkung“ (Plessner, 1975, S. 152-154) von Individuum und Umfeld bzw. Leib. Allein in der Verhältnisform der *Verschränkung* ist für das Tier die Gegebenheit des eigenen Seins als Leib und fremden Seins als Umfeld überhaupt realisierbar.

10.2.3 Das leibliche Sich

Es ist aufgewiesen worden, dass der Hiatus mitnichten eine totale Abwendung ist, sondern vielmehr konstituiert jene Distanz, die für eine Zuwendung in Form der Entgegenstellung notwendig ist. Diese *distanzierte Zuwendung*, die als Verschränkung aufgewiesen worden ist, eröffnet eine neue Haltung des tierischen Selbst gegenüber dem Körper und dem Medium.

Plessner supponiert auf der Stufe des Tieres eine Körper-Leib-Differenz, die durch eine „zentrale[] Repräsentation“ (1975, S. 230) des Körpers *als* Leib gebildet wird. Der lebendige Körper hat durch dessen leibliches Schema eine Vertretung bekommen, die in einem Zentralorgan, beispielsweise dem Gehirn, physisch dargestellt wird. Der tierische Organismus ist nicht mehr allein, wie es bei der Pflanze der Fall ist, ein unselbständige Einheit, die unmittelbar in ihr Umfeld verflochten ist, sondern bedarf zudem der Vermittlung durch sein 'Zentrum'. Vermöge dieses vom Körper abgehobene 'Zentrums' ist der Lebenskreis von Merken und Wirken, in welchen der lebendige Körper eingebettet ist, durch ein Zentralorgan unterbrochen und zugleich durch dieses wieder verbunden. Die Konsequenz dieses Bruches ist a limine, dass der Organismus nicht länger lediglich in direkter Angliederung zu seinem Medium und den Dingen steht. Das tierische Individuum lebt sowohl aus seinem existentiellen Haltepunkt des absoluten Hier-Jetzt gegen das Umfeld als auch in diesen hinein, ist demzufolge auf seine positionale Mitte bezogen, insofern es an ihm vielfältiges erfährt und bewirkt: So eintretend in dem Fall, dass das Tier etwas erlebt, das zu seinem eigenen Seinsbereich gehört, es seine „Herrschaft“ über den eigenen Leib geltend machen und „zentralen Impulsen physischen Erfolg verschaffen“ kann und nicht zuletzt ein „auf es selber rückbezügliches System, ein Sich“ ausformt (Plessner, 1975, S. 288).

Das tierische Subjekt des Habens, welches sich durch die Abhebung vom Körper gebildet hat, hat als sein Pendant ein gehabtes Objekt. Dieses Objekt ist, in dem Fall es sich um den Körper handelt, nunmehr der Leib, in dem Fall es sich um das Medium handelt, nunmehr das Umfeld. Sein 'Zentrum' besitzt den Körper gleichzeitig als Leib, vermittels welchem der Kontakt zum Lebensraum vollzogen werden muss. Mit der gerade dargelegten zentrisch-geschlossenen Organisationsform des Tieres wird sogleich einsichtig, wie es kommt, dass Plessner (1975), das Stadium ebendieser tierischen Positionalität adressierend, auf die Vorstellung des Leibes als der „*Zwischenschicht* [Herv. d. Verf.] zwischen dem Lebendigen und dem Medium“ (S. 230) verfallen ist. Auf der Stufe des Tieres vollzieht sich die positionale 'Mitte' des lebendigen Körpers nicht mehr, wie im Falle der Pflanze vorausgesetzt, nur unmittelbar 'im' Körper, sondern besetzt bezüglich des Körpers von nun an eine „doppelte raumhafte Lage“ (Plessner, 1975, S. 231): Einerseits befindet sich das 'Zentrum' des tierischen Organismus, wie bei der Pflanze vorgestellt, 'im' Körper, insoweit es sein *Körper ist*. Zum anderen ist es 'außer' bzw. 'hinter' dem Körper gesetzt, insofern es den Körper als seinen *Leib hat* (Plessner, 1975, S. 232). Dieser strukturlogischen Anordnung entspricht ein doppelseitiges physisches Abhängigkeitsverhältnis: eine Abhängigkeit des Leibes vom Gehirn, da das Gehirn den Körper in Form eines Leibschemas repräsentiert, und eine Unabhängigkeit des Körpers vom Gehirn, so nach sich dieses als ein Segment des Körpers in diesem vorfindet und infolgedessen vom Körper abhängig ist (Plessner, 1975, S. 231).

Dem Tier ist sein Leib in erlebnishafter Weise gegeben und es erlangt über diesen motorische Gewalt, gesetzt, dass es den Körper, der es ist, als Leib hat. Es hat seinen Leib jedoch nicht in der Weise eines bewussten Gegenstandes, sondern als Vollzug einer fungierenden, sinnlichen, umfelderöffnenden Leiblichkeit mitsamt den mannigfaltigen Qualia wie Hunger, Durst, Schmerz, Furcht oder Wohlsein. Der Leib hat angesichts der Kluft, die infolge der Abgehobenheit des 'Zentrums' vom Körper aufgegangen ist, eine neue Funktion erhalten. Er ist die konkrete Entität, die zwischen das Selbst und das Medium gerückt ist *und* dasselbe als Umfeld vermittelt. Das Leibhaben dient dem tierischen 'Selbstzentrum' als eine sich vollziehende *Trennungs- und Vermittlungsinstanz*, die per Wahrnehmung und Motorik das Umfeld erschließt und von diesem abgrenzt (Plessner, 1975, S. 232). Für das Tier ist der Leib das Tor zu den Dingen des Umfeldes, weshalb Plessner die Verkörperung im Allgemeinen als „eine[] zugleich verbindende[] und trennende[], öffnende[] und verdeckende[], preisgebende[] und schützende[] *Zwischenschicht* [Herv. d. Verf.]“ (Plessner, 1975, S. 231) erhellen kann.

Der sinnliche und bewusste Leib ist Vermittlungsinstanz in einer unmittelbaren Weise, als dem Tier diese Vermittlung selbst nicht noch einmal gegeben ist. Das Tier ist in sein positionales

'Zentrum' gesetzt, ist in Distanz zu seinem Körper gerückt und hat hierdurch denselben als Leib. Dabei ist das leibliche Bestehen des Tieres nur kraft der Fusion mit dem positionalen Kernpunkt des Hier-Jetzt sicher gestellt und der Bezirk des Körpers wird von demselben zu einer Einheit hin durchdrungen, ja dieser ist mit dem Zentrum gleichsam verschmolzen: Das Tier ist ein *leibliches Sich*, insofern es in seine positionale Mitte vollständig eingebettet und kein alternative Position als die im Hier-Jetzt möglich ist (Plessner, 1975, S. 288). Das gänzliche Ineingesetztsein des tierischen Seins mit seiner positionalen Mitte ist der Grund dafür, dass die Existenz des Tieres im Hier-Jetzt nicht noch einmal von ihm abgehoben in Relation zu seinem Sein in diesen Zentralpunkt gesetzt ist, infolgedessen diese Mitte bloßer Zustand bleibt und dem Tier eine gegenständliche Ansicht auf diese verwehrt und prinzipiell verborgen bleibt (Plessner, 1975, S. 288, S. 291). Denn zwar hat das Tier Leib, doch *hat* es nebst seinem Leibsein den Leib nicht nochmalig *als* Körper, da derselbe noch nicht wie beim Menschen „vollkommen reflexiv“ geworden ist (Plessner, 1975, S. 288). Das tierische Individuum spürt und erfährt am eigenen Leib, insofern es seinen Körper (ausschließlich) als Leib hat. Und so sind es mehr als anthropomorphisierende Redensarten, dass das Tier im Laufe seines Lebens sich manche Gefahr vom Leib hält, welche ihm droht, allzu nah zu Leibe zu rücken, und Leib und Leben wagt, um sein Überleben zu bewerkstelligen. Ihm widerfährt allerhand am Leib und man möchte den Gegnern dieser Prosopopöia¹⁹⁶ versichern, dass das Tier etwas nicht durchlebt denn vielmehr *durchlebt*. Dergestalt ist es sich seiner nur als erlebter und gelebter Leib - dieser „Einheit der Sinnesfelder und [...] der Aktionsfelder“ - bewusst (Plessner, 1975, S. 291).

Zusammenfassend kann also gesagt werden, dass infolge der Distanznahme des Selbst sich das Tier auf der einen Seite in einer frontalen Beziehung zu den Gegebenheiten seines Umfeldes wiederfindet (Plessner, 1975, S. 241), zu seinen Artgenossen in ein „Mitverhältnis“ gestellt, das Plessner als eine Beziehung „des Mitgehens, des Nebeneinanders und Miteinanders“ (Plessner, 1975, S. 308) nachzeichnet, und auf der anderen Seite in ein Bezugsverhältnis zu seinem Leibsein eingespannt. In diese umfeld-, leib- und artbezogenen Verhältnishaftigkeiten eingebettet steht das Tier immer schon in einer elementare Distanziertheit gegen sein Umfeld und seinen Leib, insofern diese grundlegende Distanz die Vorbedingung des Wahrnehmens, Erlebens und allgemein des Bewusstseins überhaupt von sich und anderen ist (Plessner, 1975, S. 240-241).

¹⁹⁶Die Prosopopöie (gr. *prosopōn poieîn* = eine Maske aufsetzen; lat. *Personificatio*; *Conformatio*) ist eine rhetorische Figur, die Tieren, Pflanzen, Gegenständen, toten Personen oder abstrakten Wesenheiten eine Stimme gibt oder menschliche Züge verleiht. Im allgemeineren Sinne spricht man auch von Anthropomorphismus.

10.2.4 Die fehlende Distanz des Tieres

Mit Plessners (1975) Ausführungen über die „Positionalität des lebendigen Seins“ (S. 127-132) und das „Wesen der Grenze“ (S. 99-104) haben sich die Konstituenten der positionalen Mitte als bedeutungsvollster Kategorie der tierischen Organisationsform abgezeichnet, die vermöge der Positionierung in den Hier-Jetztzeitpunkt von Leib und Umfeld abgehoben ist. Nur mittels der Distanzierung (Abhebung) eines Lebendigen von seinem Körper und seinem Milieu können ihm dieselben gleichzeitig gegeben sein. Das Tier vermag dieserart von seinem Umfeld und Leib distanziert und frontal gegen diese gestellt nichts anderes als sein Umfeld und sein Leibsein sinnlich wahrzunehmen, da diese gegen seine positionale Mitte konvergieren. Ohne Zweifel hat das Tier dank seiner zentrischen Positionierung seinen Leib, erlebt diesen und sein Umfeld und wirkt auf beide ein; ferner ist das in sich Gesetztsein das Substrat seiner Existenz, weil das Tier mit diesem Zentrum vollends vereint – das Tier *ist* nachgerade sein Zentrum - aus diesem heraus und in dieses hinein lebt.

Trotz alledem ist dem Tier schlechtweg kein „erlebende[s] Subjekt“ eigen, dem das „eigene Haben und Erleben und Wirken“ auf solche Weise anschaulich gegeben wäre, „*wie* [Herv. d. Verf.] es im Hier-Jetzt mündet und von ihm in der Impulsivität ausgeht“ (Plessner, 1975, S. 288). Der Strom seines Bewusstseins und seiner Tätigkeiten, so, wie er im Positionalitätszentrum entspringt und desgleichen wieder versiegt, bleibt dem Tier *verborgen*. Unter erkenntnislogischer Perspektive betrachtet sind es die Akte des Handelns, Erlebens und Wirkens und die Modi des subjektiv-erlebenden Bewusstseins, cartesianisch gewendet die *cogitationes*, kurz das *Wie*: die diversen sinnlichen und motorischen Aktivitäten und Formen des Bewusstseins, die im Falle des Tieres diesem nicht entsprechend der Intentionalitätsstruktur, des modalen Gerichtetseins des Subjekts auf ein Objekt, das durch das konjunktivistische Als angezeigt wird, *als* Akte oder *als* Vollzüge gegeben sind; dementgegen zeigt das tierische Individuum sich imstande, die Inhalte, das Was, das vermittels der Akte und Modi zugänglich ist, zu erleben.

11 Das Übergehen von der tierischen zur menschlichen Seinsform

Das durch den konstitutiven Distanz-Bezug-Antagonismus des Gegebenseins-von-etwas aufgegebene Rätsel lautet: Wie kann die positionale Mitte von sich selbst distanziert sein, um auf sich selbst bezogen zu sein?

Eben mit dem Anspruch, dass die positionale Mitte der Bezugspunkt für sich selbst sein soll, womit sie in demselben Moment den Standort des Beobachters und den beobachteten Standort einnehmen würde, ist die besonderen Widerstand provozierende Schwierigkeit begründet, die die weitere Untersuchung darzulegen und aufzulösen im Begriff ist. Wenn die positionale Mitte zugleich absoluter, will heißen: unverrückbarer und nichtrelativierbarer Fundamentpunkt im Hier-Jetzt *und* positionsrelativer Gegenstand der Betrachtung sein soll, kann diese dann noch derart gefasst werden, wie sie mit dem zentrischen Typus des Tieres vorgestellt ist? Erfordert dieser Selbstbezug nicht schlechtweg eine zur tierischen Form der Positionalität unterschiedliche Stellung im und zum Sein?

Der Fall des Selbstgegebenseins der positionalen Mitte geht im Vergleich zu jener für das Tier charakteristischen Umfeld- und Leibbezogenheit mit einer Komplikation der logischen Problematik einher, da *vermittels* eines bis hierhin noch unbenannten Standortes die positionale Mitte nicht weiterhin zweifach auf ihren Leib und ihr Umfeld, sondern dreifach: auf die Außenwelt, die Innenwelt und die Mitwelt bezogen ist. Diese dreifache Gegebenheit ist keine einfach hinzunehmende Trivialität, über welche geflissentlich mit der Nennung derselben hinweggegangen werden könnte, weil der dabei zugrundeliegende Bezug der positionalen Mitte auf die positionale Mitte nicht mehr unter denselben Bedingungen möglich ist, welche wir für das tierische Individuum festgestellt haben: vielmehr wird eine andersartige Formulierung der Ausgangsbestimmungen notwendig zu eruieren sein.

Wie unter Berufung auf Plessner noch auszuweisen bleibt, tritt mit der trichotomischen Gegebenheit von Außen-, Innen- und Mitwelt und der mit dieser korrespondierenden dreifaltigen Seinsstellung des gesuchten Typus ein ernstzunehmendes philosophisches Problem aufs Tapet, das an folgenden Problemstellungen ansetzt: Wie kann überhaupt ein erlebendes Subjekt gedacht werden, dem aufgrund seiner Distanz zu seinem Leib und seinem Umfeld, die ihm dank seiner zentralen Position im absoluten Hier-Jetzt zuteil wird, beinahe alles - sein Leib und sein Umfeld - gegeben ist, zu sich nochmals Distanz gewinnen, damit es sich selbst gleichfalls noch als Gegenstand in den Blick bekommt und hierdurch sein Selbersein in Form der drei oben genannten Weltbezüge ent-

hüllen kann? Welche Veränderungen bedingt die Selbstgegebenheit des positionalen Zentrums hinsichtlich der Gegebenheitsweise des Umfeldes und des eigenen Körpers?

Mit der Beantwortung dieser Fragen ist der kruziale Ort einer Peripetie angegeben, an welchem die Untersuchung systematisch von der tierischen Seinsform zur menschlichen überleitet. Dieser logische Übergang wird das Menschsein und folglich das Strukturgesetz der Maske erhellen sowie deutlich machen, warum Tiere keine Maskenträger sein können, vielmehr die Maskierung als einzigartiges Wesensmerkmal dem Menschen vorbehalten ist.

11.1 Die paradoxe Struktur der Selbstgegebenheit des positionalen Zentrums

Welche Grundvoraussetzungen müssen sich einstellen, dass einem Lebewesen das positionale Zentrum seiner Existenz als Vollzug gegeben ist? Damit Akte als Akte bzw. Vollzüge als Vollzüge fassbar sind, bedarf es einer weiteren Distanzierung, die zu der oben in Bezug auf die Stufe der zentrisch-tierischen Positionsform bereits konstatierten hinzukommt und über diese hinausgeht. Doch von welchem Ort bzw. von wem kann eine Beziehung zur positionalen Mitte ausgehen, wenn von transzendenten, übernatürlichen oder metaphysischen Größen als infrage kommenden Referenzpunkten abgesehen wird? Da das einzige verbleibende diesseitige Relatum, zu welchem das positionale Zentrum des tierischen Individuums keine Distanz mehr entfaltet, dieses Zentrum selbst ist (Plessner, 1975, S. 289), *kann* dieses als Ursprungsort der Beziehung auf sich unterstellt werden. Um jedoch die Mitte der Positionalität nicht nur als Quelle seelischer Kräfte und Mündungszentrum für Inhalte des Leibes und des Umfeldes, sondern auch als Wachtupunkt einzusehen, der es gestattet, das betreffende Zentrum selbst zur Ansicht zu bringen, ist eine weitere Setzung 'in' die positionale Mitte und dadurch gegebene Abhebung von dieser, ein weiteres Wider - diesmal entgegen der positionalen Mitte - und ein dadurch bedingtes zweites, zum primordialen Verhältnis zur Mitte hinzukommendes Bezogensein erforderlich. Unter Berücksichtigung dieser beschriebenen *Selbstdistanzierung*, infolge welcher der Selbstbezug allererst realisierbar ist, kann beim Tier deshalb das Zentrum der Positionalität nicht außerdem auf es selbst bezogen sein, da bei ihm gesamt kein „Gegenpunkt“, keine „Projektionsfläche“ über das primäre Gesetzsein-in-sich hinaus vorzufinden ist, von welchem aus eine Beziehung zu demselben möglich wäre (Plessner, 1975, S. 288).

Ferner zeichnet sich diese zuzügliche Beziehung der positionalen Mitte auf sich selbst, welche als Novität die *Selbstgegebenheit* des Zentrums mit sich bringt, ebenso wie die Gegebenheit des Umfeldes und des Leibes durch eine paradoxe Anordnung aus, insofern das positionale Zentrum nur dann auf sich selbst *bezogen* ist, wenn es „zu sich selbst Distanz hat“ (Plessner, 1975, S. 289).

11.1.1 Der Dualismus als unmögliche Weise der Selbstgegebenheit des positionalen Zentrums

Ein in der Philosophie wiederkehrend zur Diskussion gestellter und nichtsdestominder zurückgewiesener Lösungspfad für die Frage nach der Bedingung der Selbstgegebenheit des Zentrums der Positionalität wird von Plessner gleichfalls von vorneherein ausgeschlossen: Die positionale Mitte qua raum- und zeitkonstituierender, prinzipiell nicht versetzbarer Hier-Jetzkpunkt kann eo ipso „unmöglich von sich abrücken, sich verdoppeln“ oder entzwei spalten (Plessner, 1975, S. 289), um sich selbst gegeben zu sein. Es liege nämlich die „Nichtrelativierbarkeit“ in der Natur des absoluten Hier-Jetzkerns, der durch eine allfällige „Spaltbarkeit des Zentrums“ ausgelöscht würde (Plessner, 1975, S. 289). Aus diesem Grund sei es vernunftwidrig, anzunehmen, dass neben dem *einen* absoluten, existenzbegründenden Mittelpunkt eines Lebewesens ein zweiter anderswo oder anderswann - 'neben', 'dahinter', 'davor', 'früher' oder 'später' - existiere, von welchem wie aus einem Beobachtungsstand ersterer in Augenschein genommen werden könne. Das Verhältnis der Gegebenheit-von-Etwas adressiert immer jemanden bestimmten, *Einen*, der für einen anderen der Entgegengerichtete ist oder dem selber etwas entgegengerichtet ist. Das individuell-subjekthafte Wer, das in den Verhältnismodi des Entgegenseins und Gegebenseins auf Inhalte abgestellt ist, kann nicht ausgespart werden, denn „Gegeben sein“ meine immer „*Einem* [Herv. v. Verf.] gegeben sein“ (Plessner, 1975, S. 289). Mithin ist die Individualität desjenigen, dem Gegenstände gegeben sind, und der sich selbst noch ins Blickfeld gerückt vorfindet, unhintergebar und nicht beliebig vervielfältigbar. Diesen Sachverhalt sucht Plessner mit der Metapher des *sehenden sichtbaren Auges*¹⁹⁷, die er gegen einen *regressus ad infinitum* ins Treffen führt, deutlich zu machen: „*Sehen* kann nur *ein* Auge, das Auge *sehen* kann auch nur *ein* Auge [Herv. v. Verf.]“ (1975, S. 289), und man möchte hinzufügen: wenn ich im Spiegel, auf einem Bildschirm oder einer Fotografie meine Augen sehe, diese also unter Zuhilfenahme technischer Werkzeuge für mich selber sichtbar werden, so handelt es sich dabei nur um ein Bildnis von meinen Augen, jedoch mitnichten um eine Verbildlichung oder ein Duplikat des Sehens selbst. Denn das Betrachten dieser Abbilder, auf denen meine Augen dargestellt sind, setzt desgleichen wieder *mich* als Betrachter voraus, der seinen Blick auf diese wirft und auf solche Weise sehenden Auges seine zur Schau gestellten Augen sieht. Das tätige Subjekt ist in Hinsicht auf seine Handlungen irreduzibel auf jegliche Verobjektivierung und Vervielfältigung. Da dieses Subjekt alle seine Akte notwendig begleitet, ist es ebenso wenig durch die Selbstvergegenständlichung in einem Abbild zu substituieren oder zu neutralisieren und infolgedessen nicht beliebig reproduzierbar.

¹⁹⁷Auch diese Metapher erinnert an eine Stelle der *De anima* von Aristoteles, wo die Sehkraft des Auges mit der Seele, d. h. dem Wesen des Auges, und das Auge mit der Materie der Sehkraft verglichen wird (II, 412b18-19): „Wenn nämlich das Auge [scil. ὀφθαλμός] ein Lebewesen wäre, so wäre seine Seele die Sehkraft [scil. Sehakt; ὄψις]; denn sie ist das Wesen des Auges dem Begriff nach. Das Auge aber ist die Materie der Sehkraft.“

Entgegen der anhand des Vollzugs des Sehens veranschaulichten unteilbaren, irreduziblen Einheit des sehenden Auges, fordert die Logik des unendlichen Rückschritts¹⁹⁸, dass ein sehendes Auge ein zweites Auge benötige, um selber gesehen zu werden. Für das Sehen des zweiten Auge wiederum brauche es ein drittes Auge, welches das zweite sieht usw. Eine endlose Reihe von sehenden und gesehenen Augen wäre schließlich unabwendbar, da jedes Auge sowohl Bedingung als auch Bedingtes, d. h. sehendes als auch gesehenes Auge, wäre. Im Falle des positionalen Zentrums kann ein infinites Regress demzufolge vermieden werden, wenn dieses nicht in viele Zentren gesplissen wird und jene Spaltstücke nicht ad libitum hintereinander gestaffelt werden. Das Argument gegen die folgewidrige Vervielfachung des absoluten Hier-Jetzt punkts findet Plessner (1975) in dessen grundsätzlicher Nichtrelativierbarkeit, zumal auch ein vieläugiger Apparat, wie er sich oben durch die zu einer Kaskade hintereinander geschalteten Augen und den daraus sich ableitenden unendlichen Regress dargestellt findet, letztlich immer „auf *Ein* [Herv. v. Verf.] Subjekt des Sehens“ (S. 289) zurückverwiesen ist. So wird nach Plessner in demselben Maß ein Irrtum begangen, wenn im Fall der Selbstansicht des Auges diese mit einer Potenzierung der Augenzahl erreicht würde, als wenn die „Selbstgegebenheit des Subjekts“ aus einer „Vermannigfachung des Subjektkerns“ gefolgert würde (1975, S. 289).

In Ansehung der bislang vorgetragenen Explikationen harret die Frage nach der Möglichkeit der Selbstgegebenheit des positionalen Zentrums bzw. Subjekts, nun allerdings unter Ausschluss von dessen Spaltung und Vervielfachung, weiterhin einer Auflösung. Der bisher erreichte Befund der Untersuchung ist in eine unausweichliche Aporie zusammengelaufen, in welcher zwei Bedingungen miteinander kollidieren: Einerseits muss das Subjekt zu sich selbst Distanz haben, sofern es auf sich selbst bezogen sein soll. Andererseits kann dasselbe Subjekt sich nicht von sich selbst distanzieren, da die Nichtrelativierbarkeit seiner Position ein Wesensmerkmal seines Seins ist.

11.2 Lösung des Problems der Selbstgegebenheit der positionalen Mitte – Die Steigerung der zentrischen Positionalität auf eine höhere Stufe

Wie kann nun anders die Selbstgegebenheit der zentrischen, absoluten Hier-Jetzt position des Subjekts mit Rücksicht auf die angemerktten Prämissen verwirklicht werden? Die Hoffnung diese gestellte Aufgabe durchführen zu können, beruht auf einer „Steigerung“ der zentrischen Positionalität, die „auf eine positional höhere Stufe“ aufgespannt werden muss, um in eine umfassend neuarti-

¹⁹⁸Der unendliche Regress folgt aus dem *Satzes vom Widerspruch*, welcher zeigt, dass zwei einander widersprechende Eigenschaften – hier: das sehende und zugleich gesehene Auge - demselben Seienden nicht zugleich zukommen können (Aristoteles, 1989, IV 3, 1005b19-20).

ge Positionsform überzugehen (Plessner, 1975, S. 288). Diese 'Erhöhung' in der Stufenordnung des Lebendigen soll weder – wie oben bereits disqualifiziert - mittels der widersinnigen Logik der x-beliebigen Vermannigfachung des Subjekts geleistet werden noch darf die neue Positionsform wie ein Deus ex machina arglos auf jener der tierischen Spezies aufsetzen und dieser gleich einer bloß äußerlichen Ergänzung übergestülpt werden, ohne aus der zentrischen Positionsform in strukturlogisch-stringenter Abfolge entwickelt worden zu sein. In Alternative zu diesen Vorgehensweisen soll der Übergang vom εἶδος [eidos] – nach dem aristotelischen Begriff für Form, Art oder Substanz - des Tieres zu jenem des Menschen nach demselben dialektischen Gesetz verlaufen, unter welchem Plessner (1975, S. 289-290) die Komplikation des Prinzips der Grenze stufenweise von der Eintrittsstufe der Pflanze bis zu der Organisationstiefe des Tieres bereits vorangetrieben hat.

Die besagte Gesetzmäßigkeit, welche die einzelnen Stufen des organischen Seins wie ein Gewinde ineinander fügt, leitet Plessner aus der Grundform allen Lebens, der Grenze, her, weshalb die Stufen-Dialektik aus dem Prinzip der Grenze erhellt werden kann. In prozessualer Hinsicht ist die Grenze dem Plessnerschen Ermessen nach ein Umformungen und Veränderungen hervorbringendes Prinzip, und kann als der Nomos gelten, der die von Plessner gesetzte Dialektik von Möglichkeit (Potenz) und Wirklichkeit (Akt) der positionalen Form sich emporwinden lässt. Unter einem formalen Gesichtspunkt besehen, kann das Gesetz der dialektischen Vermittlung der Stufen durch die Funktionsregel bestimmt werden, gemäß welcher „das Moment der niederen Stufe [...] die nächsthöhere Stufe ergibt und zugleich als Moment in ihr auftritt ('erhalten' bleibt)“ (Plessner, 1975, S. 290). Der lebendige Körper soll also im Falle des Menschen und für die Grundlegung der Anthropologie „über die Stufe des Tieres hinaus“ (Plessner, 1975, S. 288) nach demselben dialektischen Gesetz von Potentialität und Aktualität, wie dieses bereits bei der Positionalitätsdifferenz zwischen Tier und Pflanze - ergo auf dem Feld der philosophischen Biologie - Anwendung fand (Plessner, 1975, S. 289), auf eine „positional höhere Stufe“ (Plessner, 1975, S. 288) gehoben werden.

11.3 Die Faltung des Seins

Die Strukturform der Grenze als das Organisationsprinzip des Lebendigen überhaupt wird von Plessner (1975) in konsistenter Weise vermittelt jeder in der Stufensystematik des Organischen abgewickelten Stufe gesteigert und bis zur Positionsform des Menschen durchgeführt. Organische Körper haben Grenzen wie eine Komplikation, d. h. eine „Faltung des Seins“ (Eßbach, 1994, S. 17), als die Grenze, die der Körper hat, Modi des Über-ihn-hinaus und Ihm-entgegen ermöglicht. In den einzelnen Positionsformen wiederholt sich dasselbe Grundmotiv der Grenze, freilich in ansteigen-

der Komplikation, welche bildhaft als eine zunehmende *Zusammenfaltung (complicatio)*¹⁹⁹ illustriert werden kann: Einsetzend mit der ersten bzw. „einfache[n] Faltung“ (Eßbach, 1994, S. 21), die als Faltung nach außen durch den Typus der Pflanze vollzogen ist, ist zugleich die Basis für die zweite Faltung bzw. „Doppelfaltung“ (Eßbach, 1994, S. 21) des tierischen Typus gegeben, welche, nachdem sie als Faltung nach außen *und* innen verwirklicht ist (Eßbach, 1994, S. 20), die erste hierbei nicht einfach übertrifft, sondern diese 'aufhebt' und in der eigenen Form als Strukturaspekt bewahrt. Die zweifache Faltung ist erneut konstitutiver Ursprung der dritten Faltung des Typus des Menschen als Position, die die Doppelfaltung des Tieres voll reflexiv erfasst (Eßbach 1994, S. 21; Plessner, 1975, S. 289), indes wiederum die erste und die zweite Faltung als Momente in der dritten mit aufgenommen werden. Einschließlich der dritten bzw. dreifache Faltung ist nunmehr die Stufenfolge an ihr systematisches Ende gelangt. Eine weitere Intensivierung der Faltung über die „Dreifaltigkeit“ (Eßbach 1994, S. 20) des Menschen hinaus ist in dem hier auseinandergesetzten logischen Zusammenhang nicht mehr möglich (Plessner, 1975, S. 291).

11.3.1 Der einfaltige Pflanzentypus

In Plessners Entwurf einer Naturphilosophie (1975) wird die Pflanze als erstes Glied in der Stufung im Reich des Lebendigen vorgestellt, das durch die artspezifische 'offene Form' der Organisation begrenzt ist. Den Pflanzentypus heißt Plessner *offene* Positionsform, weil dieser durch seine unmittelbare Verflochtenheit mit dem Milieu als eine unselbständige Art charakterisiert ist (1975, S. 219). Die Pflanze realisiert ihre Grenze als eine einfache Faltung, insofern sie sich von ihrem Außen

¹⁹⁹Wolfgang Eßbach (1994) breitet Plessners Modell der Grenze aus und erläutert, dass Lebewesen ihre Grenzen wie eine „Faltung des Seins“ (S. 17) haben. Eßbachs (1994, S. 20-25) Vorstellungsbild von der Grenze als *Falte* wird von Plessner in den *Stufen* nicht explizit ausgeführt. Hinwiederum beschert Plessners Ausdruck der „eigentümlichen *Komplikation* [Herv. d. Verf.] des Seins des belebten Dings“ (1975, S. 129) einen Anhaltspunkt für diesen Deutungszusammenhang, als das Wort 'Komplikation' vom lateinischen *complicatio* entlehnt ist, welches in die deutsche Sprache im Sinne der 'Zusammen- bzw. Einfaltung' übertragen werden kann und im Hinblick auf seine Formalstruktur eine gewisse Affinität zu dem Gedanken des Nikolaus von Kues' über das Eingefaltetsein und Entfaltetsein Gottes enthält (siehe hierzu die Ausführung an anderer Stelle in der vorliegenden Arbeit). Indes wird weder der sprachwissenschaftliche noch der philosophiehistorische Konnex des Begriffs der Faltung bzw. Falte von Eßbach (1994) nahegelegt und verblasst in dessen Bearbeitung der Plessnerschen Anthropologie somit im Reich des Unausgesprochenen und der vorübergehenden Anspielung. Veranlassung zu einer Auffassung der Grenze als Falte gibt gleichfalls die hinsichtlich des Grundrisses seiner Sozialphilosophie getätigte Äußerung Plessners über das „Relief“, das dieser als veranschaulichenden Hinweis über das menschlich-sozialen Gegen- und Miteinander erschließt (2003x, S. 300), insofern diese Sozialverhältnisse eine Weise der menschlichen Grenzverwirklichung betreffen und das Relief und die Falte als abstrahierte, synoptische Modelle der Ordnung lebendiger Systeme eine eminente strukturelle Verwandtschaft aufweisen (siehe hierzu die Ausführung an anderer Stelle der vorliegenden Arbeit). Das *Haben* der eigenen Grenze ist ein Spezifikum des organischen Körpers, welchem die Grenze nicht nur ein zum Körpersein bloß extern beigeordneter Abschnitt ist; vielmehr hat der lebendige Körper die Grenze wirklich als Wesensmerkmal seines eigenen Seins, hingegen anorganische Körper von ihren Grenzen nur äußerlich eingerahmt werden (Eßbach, 1994, S. 17; Plessner, 1975, S. 129). Derweise ermöglicht das wesenseigentümliche Verhältnis des Lebendigen zur eigenen Grenze das doppelte Übergehen, über den lebendigen Körper hinaus und zugleich ihm entgegen (Plessner, 1975, S. 129), und kann in Analogie zu der Struktur der Falte oder des Reliefs, die ein Verhältnis von außen und innen beschreiben, als *Er-* bzw. *Anhebung (rilievo)* und gleichzeitige *Vertiefung* bzw. *inwendige Festsetzung (intanglio)* erfasst werden.

abhebt bzw. zu dieser Distanz hat. Dahingegen entbehrt sie in Ermangelung des Gesetzseins 'in' ein Zentrum der Abhebung von ihrem Pflanzenkörper, weswegen ihr kein positionales Zentrum eigen ist (Plessner, 1975, S. 225). Pflanzen sind azentrisch verfasste Lebewesen, welche nicht 'in' das Zentrum ihres Körper gesetzt sind und aufgrund dieser fehlenden zentrischen Positionierung auch nicht an einen seinstragenden und -stiftenden Existenzgrund gebunden. Infolge der Abwesenheit einer positionalen Mitte entraten Pflanzen auch jenen im Bund mit dieser Mitte einhergehenden Eigenschaften, die einem zentrischen Wesens wesenhaft zugehören: Bewusstsein, Eigenbewegung, Empfindung, Instinkt und Handlung. Aus diesem Grund gingen etwa sämtliche Bewegungen „... an der Pflanze vor sich, nie 'von' der Pflanze 'aus'; wie denn auch offene Form kein Zentrum hat, von dem aus – instinktiv, triebhaft oder willentlich – Bewegungsimpulse möglich sind“ (Plessner, 1975, S. 223).²⁰⁰ Da Pflanzen umweglos in die Lebenskreise ihrer Ökotopei eingelassen sind (Plessner, 1975, S. 222), ist die individuelle Selbständigkeit ein rein äußerliches, d. h. nicht konstitutives Moment ihres Seins (Plessner, 1975, S. 220). Die Grenzform der Pflanze ist - die aristotelische Diktion von ἐνέργεια [energeia] und δύναμις [dynamis] aufgreifend - als ein Stufenmoment des organischen Seins angelegt, das in der Pflanze *verwirklicht* ist und zugleich die *Möglichkeit* der tierischen Existenz birgt.²⁰¹ Diese Relation von ἐνέργεια (Wirklichkeit) und δύναμις (Möglichkeit) ordnet sich in solcher Weise, dass die verwirklichte pflanzliche Grenzstruktur Wirklichkeitsform des pflanzlichen und Möglichkeitsform des tierischen Seins in einem darstellt, während letztgenannte Ausgangsgrund (Prinzip) der Verwirklichung der Möglichkeit der Grenzform des Tieres ist. Darum wird die pflanzliche Grenzform auf der tierischen Stufe nicht einfach zugunsten der tierischen ausgelöscht,

²⁰⁰Plessner (1975, S. 223) knüpft hier ausdrücklich an Ausführungen der Phänomenologin und Begründerin der Ontologischen Phänomenologie, Hedwig Conrad-Martius, an.

²⁰¹Die ganze Konzeption Plessners von Möglichkeit und Wirklichkeit erinnert an die Definition der Seele bzw. Entelechie bei Aristoteles: Aristoteles erörtert und kritisiert die Auffassungen früherer Philosophen, insbesondere diejenige Platons, und präsentiert seine eigene. Er definiert die Seele als „die erste Entelechie“ (Aktualität, Verwirklichung, Vollendung) „eines natürlichen Körpers, der potentiell Leben hat“; einen solchen Körper bezeichnet er als „organisch“ (De anima 412a27–412b6). Die Feststellung, dass der Körper *potentiell* Leben hat, besagt, dass er von sich aus nur zum Belebensein geeignet ist; dass die Belebung tatsächlich verwirklicht wird, ergibt sich durch die Seele. Die Seele kann nicht unabhängig vom Körper existieren. Sie ist seine Form und daher nicht von ihm trennbar (De anima 413a4). Mit der *ersten* Wirklichkeit der Seele spricht Aristoteles ihre Grundtätigkeit an, die auch im Schlaf nicht aussetzt. Die Grundtätigkeit hält den Organismus zusammen und bewirkt, dass er nicht zerfällt (De anima I 5, 411b6–9). Sie unterscheidet sich von den Tätigkeiten einzelner seelischer Aspekte, die den verschiedenen Seelenvermögen entsprechen, nach deren Vorkommen Aristoteles das Leben klassifiziert.

Die grundlegenden vegetativen Seelenvermögen Ernährung, Wachstum und Fortpflanzung kommen allem Leben zu, Wahrnehmung, Fortbewegung und Strebevermögen nur den Tieren und dem Menschen. Der Mensch allein weist Denken auf. Die Besonderheit des Menschen, seine für die Denktätigkeit zuständige Instanz, ist der Geist (nous). Der nous ist zwar als Möglichkeit, als „möglicher Intellekt“ in der Seele angelegt, als „tätiger“ oder „wirkender“ Intellekt ist er jedoch eine vom Körper und auch von der Seele unabhängige Substanz, die „von außen“ hinzutritt und erst damit aus der Möglichkeit des menschlichen Denkens eine Wirklichkeit macht (De generatione animalium 736b27–28). So entsteht die menschliche Denkseele. Sie kann alle Formen in sich aufnehmen. Ihre Erkenntnisse gewinnt sie nicht wie bei Platon durch Wiedererinnerung, sondern aus den Objekten der Sinneswahrnehmung, indem sie abstrahiert. Die Sinneswahrnehmungen und die Emotionen, darunter Affekte, die auch körperlich stark hervortreten – Zorn ist etwa begleitet von einem „Sieden des Blutes und des Warmen um das Herz herum“ (De anima I 1, 403a30–403b1) –, sind Phänomene der „Sinnenseele“ (De anima I 1, 403a3ff.; II 3, 414a29–33).

sondern bleibt in dieser 'erhalten'. Trotz aller genannten Beschränkungen, die der offenen, azentrischen Positionsform zufallen, sind bei der Pflanze bereits positionale Wesensmerkmale wie Stoffwechsel und Fortpflanzung verwirklicht (Plessner, 1975, S. 222), hingegen der Bezug des Körpers zu sich als Möglichkeit gegeben, jedoch noch nicht aktualisiert ist (Plessner, 1975, S. 289).

11.3.2 Der zweifaltige Tiertypus und der dreifaltige Menschentypus

Die *Verwirklichung* des in der positionalen Ordnung der Pflanze als potentiell Moment angelegten Körperbezuges ist mit der tierischen Realisierungsweise der Grenze vollzogen. Das Tier zeichnet eine *geschlossene*, 'in' ein absolutes *Zentrum* vertiefte Positionsform aus, dank welcher das Individuum gegenüber dem Außen eine originäre 'Selbständigkeit' und einen Freiraum seines Wollens behauptet (Plessner, 1975, S. 226). In den Distinktionsmerkmalen der tierischen Form: der Geschlossenheit, der Selbständigkeit und Zentriertheit, gründet die *Mittelbarkeit* des tierischen Umfeld- und Leibbezuges, da dieses allein *vermittelt* seiner Sinne und Lokomotion, seiner Empfindungen und seines Gedächtnisses usw. mit seinem Umfeld und seinem Leib in Beziehung steht (Plessner, 1975, S. 226). Diese spezifische Vollzugsweise der Grenze, wie sie Eigenart der tierischen Positionsform ist, kann im Bild der doppelten Faltung umspannt werden, insofern sich das Sein des Tieres nicht allein wie jenes der Pflanze vom Außen abhebt bzw. zu diesem Distanz hat, sondern sich zudem 'in' der Mitte seines eigenen Seins positioniert, wodurch es Bewusstsein von seinem Leib und seinem Umfeld sowie Herrschaft über dieselben hat (Plessner, 1975, S. 231, 251). Das Tier ist, da es 'in' seinem positionalen Kern verankert ist, von seinem Körper geschieden bzw. abgehoben, steht allererst aufgrund dieser durch die Setzung der Grenze konstituierten Distanz zu seinem Körpersein in einer mittelbaren Beziehung zu diesem (Plessner, 1975, S. 231): es ist ein Sich oder Subjekt. Das „Äußerste an Realisierung“, d. h. die „reinste Ausprägung des tierischen Wesens“, ist mit der „Totalrepräsentation des eigenen Körpers“ erreicht (Plessner, 1975, S. 250). Kraft des 'In'-sich-Gesetzseins gehören der geschlossenen tierischen Positionsform spezifische Eigenschaften wie „Spontaneität“ (Plessner, 1975, S. 253), „Intelligenz“ (Plessner, 1975, S. 272), „Lernen“ (Plessner, 1975, S. 283) und „Gedächtnis“ (Plessner, 1975, S. 277) zu. Bei höher entwickelten Tieren ermattet die Vorherrschaft des Motorischen zugunsten einer Priorität des Sensorischen, womit jedwede Akte unter die Vormundschaft von Empfindung und Wahrnehmung gestellt sind (Plessner, 1975, S. 250). Vermöge dieses Vorrangs der Sinnlichkeit befindet sich das Tier alsdann in die Lage versetzt, seine Aktionen unterbrechen und zu warten zu können, dieses zu favorisieren und jenes zu verschmähen und sein Mögen und Treiben mitunter den Gegebenheiten anzupassen (Plessner, 1975, S. 253). Demgegenüber ist es im Hinblick auf das tierische Vermögen un-

denkbar, einen Gegenstand oder lebendigen Körper aus seinen instinktiven oder eingepprägten sensorischen und motorischen Banden vollkommen herauszulösen, und durch eine derartige Dekontextualisierung eines Objekts aus dem Horizont vertrauter Sinnes-, Merk- und Wirkkreise dieses in distanzierter Fernbeziehung einzig als abstrakten Gegenstand, dem unterschiedliche funktionale, räumliche und zeitliche Verkettungen und Bedeutungszusammenhänge zugewiesen werden können, zu erfassen (Plessner, 1975, S. 271):

Das Tier nimmt Dinge wahr, deren Kernstruktur motorische Bedeutung hat und in dem Verhältnis zu seinen Aktionen ihre Deckung, ihren 'Sinn' findet. Es ist noch nicht zum Sachcharakter des Gegenstandes erwacht, fasst noch nicht die vollkommene Ablösbarkeit der Dinge vom Kreis der Wahrnehmungen und Handlungen, merkt noch nicht ihre innere Selbstgenügsamkeit. Ihm ist noch nicht der Sinn für das Negative, in welcher Form immer, aufgegangen. Abwesenheit, Mangel, Leere – sind ihm verschlossene Anschauungsmöglichkeiten.

Das Zurückhalten von Urteilen und Prädikationen über einen Gegenstand, und betreffen diese den eigenen Körper, die Abwesenheit oder der Aufschub von dessen lebenspraktischer Inanspruchnahme, die Verneinung und Entsagung von Begehungen, Trieben und Impulsen, die Befähigung zur Disziplinierung und Mäßigung, die Kunstfertigkeit der Askese und die Willensstärke zur Selbstbeherrschung, die Entschlusskraft zur Achtsamkeit und Konzentration sowie die Gabe der Geduld, des Weit- bzw. Überblicks und Relativismus sind Zeugnisse für den von Plessner vorgebrachten „Sinn für das Negative“ (1975, S. 271). Es sind dies jene dem Menschen arteigenen Eingangsvoraussetzungen, kraft derer ein Gegenstand bald aus den bloß dienlichen Bedürfnisrelationen und Mangelerfordernissen entflochten werden kann und die bald eine Leere und Horizontoffenheit gebären, welche Verfügungsfreiheit und -macht über den Gegenstand in die Hände des Subjekts legen, Bedenkzeit zur Reflexion über diesen einräumen und Spielraum zu dessen freier Gestaltung und Formgebung freihalten. Eine solcherart weittragende, „volle Reflexivität des lebendigen Körpers“ ist als Bedingung des Negativen bei der tierischen Positionsform nur als *Möglichkeit* verfügt und kann keinesfalls zur Verwirklichung gelangen (Plessner, 1975, S. 289). Erst und einzig mit der menschlichen Wesensform ist diese vollständige *verwirklicht*.

12 Die menschliche Positionsform

In Hinsicht auf die eingangs des 12. Kapitels²⁰² aufgeworfene Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit der Selbstgegebenheit der zentrischen, absoluten Hier-Jetztposition des Subjekts muss nach der Wiedergabe der von Plessner konzipierten Stufenlogik des Organischen (1975) angemerkt werden, dass die maßgebliche Modifikation, die Plessner an dem Subjektbegriff bzw. dem Begriff der positionalen Mitte vornimmt, durch die Auffassung von der Grenze und der Positionalität als dynamisch-prozessuale Verläufe vollzogen ist. Um die zuvor ausbedingte vollständige Reflexion des Positionszentrums einsehen zu können, werden die Momente des *Werdens*, des *Wandels* und der *Veränderlichkeit* der Grenze neben jenen der Ruhe, Festigkeit und Konstanz herausgekehrt (Plessner, 1975, S. 129). Plessner (1975) schwebt das Subjektsein nicht im Sinne einer in sich statischen, fensterlosen, in Vollendung vorliegenden Monade vor, sondern als Geschehnis der „Setzung“, insofern es die positionale Mitte „nur im *Vollzug* [Herv. d. Verf.]“ (S. 290) und nicht als final abschließbare Entität geben könne.

Die positionale Mitte als ein im beständigen Vollzug pulsierendes Strukturmoment bestimmt Plessner vorläufig bei der Pflanze als das bloße „Hindurch der Vermittlung“ (1975, S. 290). Das substantivierte '*Hindurch*' deutet die Qualität eines sowohl strömend Ephemeren als auch kernig Substantiellen an, das eine Vermittlungsfunktion innehat. Was wird hierbei woraufhin vermittelt? Das Pflanzen'ding' auf seine gestalthafte Einheit (Plessner, 1975, S. 290), die seinem Körper sowohl die erforderliche Robustheit als auch Empfänglichkeit gegenüber seinem Lebensmilieu verleiht und dessen Fortbestehen sicherstellt. Im Falle der Pflanze ist das positionale Zentrum indessen im Unterschied zu komplizierteren Stufenformen in seiner Wirksamkeit beschränkt, als ihm hier noch die Rolle eines beigeordneten „Moment[s] der Positionalität“ neben anderen Momenten zukommt, deshalb der pflanzliche Typus, da die positionale Mitte nicht ernstlich dessen Fundament bildet, auch kein „in Funktion gesetztes Subjekt“ (Plessner, 1975, S. 290) herauskristallisiert hat.

Damit der positionalen Mitte der Subjektstatus zugeeignet werden kann, muss zunächst eine „besondere Wendung“ (Plessner, 1975, S. 290) in Kraft treten, die die Pforte aufstößt zu der Funktionsweise des Positionalitätszentrums des Tieres als Gedächtnis- und Steuerungsmitte sowie als Sammelpunkt von Sinneseindrücken und Herd der Antriebe. Ist dieserweise die positionale Mitte qua das Hindurch der Vermittlung „Konstitutionsprinzip eines Dinges“ geworden, muss dieses Hindurch, das bei der Pflanze noch entschwindendes Moment war, beim Tier nun eigens „in [Herv. d.

²⁰²Siehe Kapitel 12 *Der Übergang von der tierischen zur menschlichen Seinsform*.

Verf.] seine eigene Mitte“ - nachgerade „in [Herv. d. Verf.] das Hindurch eines zur Einheit vermittelten Seins“, welches das Wesensprinzip des Pflanzentypus betragen hat -, genau genommen: 'in' sich selbst gesetzt worden sein (Plessner, 1975, S. 290). Das Tier findet sich vermittels der vollziehenden Setzung 'in' die vermittelnde Mitte, d. h. 'in' das Hindurch, gesetzt wieder. Es ist im Unterschied zur Pflanze nicht nur Gestaltseinheit, sondern Einheit eines lebendigen Körpers, verfügt über Individualität, und bekundet in dieser Konzentration sein Subjektsein. Es lebt kraft dieses zum Fond seiner Existenz gewordenen positionalen Zentrums gleichermaßen von außen und innen abgehoben 'in' seine Mitte vertieft. Das Tier hat 'in' seiner absoluten Mitte festen Stand gefasst. Als doppelte Faltung des Seins nach innen und außen hat es 'im' Zentrum seinen Sitz und ist auf Grund seiner durch Selbständigkeit und Geschlossenheit gekennzeichneten Organisationsform mittelbar auf sein Umfeld und seinen Leib bezogen.

Der tierische Typus ist hiebei überdies Ausgangsgrund (Prinzip) für die Positionsform des Menschen. Auf der menschlichen Stufe werden die pflanzliche und die tierische Grenzform freilich nicht schlankweg von der menschlichen verdrängt, im Gegenteil dazu die zwei erstgenannten Typen in letzterem erhalten bleiben. Die Abweichungen, welche zwischen pflanzlichem und tierischem Typus vorkommen, treten lediglich im Rahmen einer zweiwertigen Bio-Logik auf, die durch die typenkonformen Weisen der Grenzorganisation, d. h. durch die den pflanzlichen oder tierischen Typus auszeichnende Positionalitätsform von offen oder geschlossen, unselbständig oder selbständig, azentrisch oder zentrisch, festgelegt ist. Obschon mit der binären Folie das organologische Prinzip und hierin gleichbedeutend die notwendige Bedingung für die Lehre vom Menschen, die Anthropologie, zugerichtet ist, verspricht diese keine hinreichende Grundlage für die Aufklärung der dreifaltigen menschlichen Positionsform zu sein, die einer ternären Logik subsumiert ist. Demgemäß erschließt Plessner (1975, S. 290) den Menschen als ein Lebewesen, das „nach Maßgabe der positionalen Momente des Tieres konstituiert ist“. Was jedoch beim Tier durch eine Setzung 'in' die positionale Mitte als 'in' das dynamisch vermittelnde Hindurch seiner Positionalität die Geschlossenheit und Einheit seines organischen Körpers konstituierte, wird im Falle des Menschen noch gesteigert: Dieses 'In'-die-Mitte-Gesetzsein dient als Ursprung, *vermöge* welchem eine zweite Setzung geschieht (Plessner, 1975, S. 290). 'Wo' anders noch kann diese Setzung niedergehen als 'in' das soeben bezeichnete ursprüngliche Gesetzsein, 'in' jenes sich bereits vollziehende selber Sein des Tieres: Derart ist für Plessner (1975, S. 290) das menschliche Individuum „in [Herv. d. Verf.] das in seine eigene Mitte Gesetzsein gesetzt“. Nun endlich wird die menschliche Positionsform im Hinblick auf ihre Struktur vollauf ersichtlich: Dieses zweifach gesetzte Individuum steht einesteils dank seines absoluten Hier-Jetzt-Zentrums als der festverankerten Achse, an welcher sich seine Existenz

aufrichtet. Eben darin gleicht es dem Tier. Es steht nichtsdestoweniger andernteils ein zweites Mal - und dies einzigartig unter allen Lebewesen - ohne Halt, schwankend, weltoffen und 'im' schieren Nichts entschwindend „*im* [Herv. d. Verf.] Zentrum seines Stehens“ (Plessner, 1975, S. 290).

12.1 Die Distanznahme zum positionalen Zentrum

Über die Problemstellungen, welche zu Beginn des 12. Kapitels aufgerollt wurden und deren Beantwortung wir bis hierhin aufgespart haben, können erste Aufschlüsse gegeben werden. Erstens stand die Frage danach, auf welche Weise die Selbstgegebenheit des positionalen Zentrums ohne eine Verdoppelung des Subjektkerns selbst, welche unweigerlich in die logische Bredouille eines *regressus ad infinitum* führt, gedacht werden kann. Hat sich die tierische Organisationsform hinsichtlich ihrer Realisierung vollkommen erschöpft, eröffnet sich letztmöglich eine unübertreffbare Möglichkeitsweise, ein in Plessnerscher Hinsicht *aliquid quo maius nihil cogitari possit*²⁰³, dessen Wirklichsein die menschliche Positionsform kennzeichnet (Plessner, 1975, S. 291). Der tierische Körper ist durch ein Merkmal gepriesen, das entsprechend der Wichtigkeit seiner Typusdefinition als dessen Wesensbestimmung gilt. Das tierische Individuum ist 'in' seine eigene Mitte im Hier-jetzt gesetzt und hat durch dieses primordiale 'In'-sein-Zentrum-Versenktsein unter den sogenannten sprach-, geist- oder vernunftlosen Lebewesen als Erstes eine elementare, basale Selbstbezüglichkeit erlangt (Plessner, 1975, S. 291). Die erste, einfache selbstreferenzielle Relation, die mit der Setzung des tierischen Seins in die Mitte seines Seins erfolgt, ereignet sich gleichwie bei einem Automaten - gleichsam 'blind' - ohne dessen tätiges Zutun und Bewusstheit als prozesshafte Struktureigenschaft und deshalb bar jeglicher Möglichkeit der Einsicht und Intervention in diese Rückbezüglichkeit. Sie ist dem Individuum unmerkliche *conditio sine qua non* seiner Existenz: niemals als solcher thematisch werdender Ermöglichungs- und Wirklichkeitsgrund seiner Aktionen und Reaktionen, seines Erlebens und qualitativen Bewusstseins. Kraft des „reflexive[n] Gesamtsystem[s] des tierischen Körpers“ (Plessner, 1975, S. 291) hat das Tier ein Sich ausgebildet und erlebt die Inhalte des Umfeldes und des Leibes in Selbständigkeit von diesen abgehoben und zugleich auf diese bezogen.

Auf Grund der zentrischen Organisiertheit seines autoreferenziellen Körpersystems ist grundsätzlich kein Standort erdenklich, den das Tier in Distanz zu dieser apriorischen, impliziten Selbstbezüglichkeit seines Körpers einnehmen könnte, sodass ihm das Ausgangs- und Eingangszentrum dieser autoreferenziellen Beziehung niemals als solches gegeben sein kann. Eine Positionie-

²⁰³ Die Äußerung geht auf die Schrift *Proslogion* des Scholastikers Anselm von Canterbury zurück. Der Ausspruch findet sich im zweiten Kapitel des besagten Werks, dessen deutsche Übersetzung „etwas, worüber hinaus nichts Größeres gedacht werden kann“ lautet.

rung außerhalb dieses basal-reflexiven Ordnungsprinzips ist für das tierische Individuum nicht durchführbar, insofern es 'in' das Hier-Jetztzentrum unvermindert 'eingelassen' ihm wesensbedingt „sein selber Sein verborgen ist“ (Plessner, 1975, S. 288). Diese prinzipielle Unzugänglichkeit des eigenen positionalen Zentrums ist leicht einzusehen, da ein Tier beim Auftreten von Kalamitäten weder angemessene Korrekturen anbringen noch einen passenden Ausweg finden oder einen zweckmäßigen Ausgleich schaffen kann.

Das originäre „reflexive Gesamtsystem des tierischen Körpers“ erfährt bei der menschlichen Positionsform eine Ausweitung, insoweit es bei dieser abermals unter das „Prinzip der Reflexivität“ (Plessner, 1975, S. 291) gestellt wird. Solcherweise lässt sich das Gefüge, welches Plessner vermittelt der sekundären reflexiven Relation, die auf die primäre bezogen ist, arrangiert sieht, als eine Reflexivität der Reflexivität bzw. eine Reflexivität zweiter Ordnung bestimmen – eine Reflexivität endlich, durch welche „das, was auf der Tierstufe das Leben nur ausmacht, noch in Beziehung zum Lebewesen“ gesetzt ist. Das Individuum wohnt nicht weiterhin lediglich dem positionalen Kernpunkt, dessen Feuer sämtliche Betriebsamkeit seines vibrierenden Lebens speist, ein; vielmehr tritt diese vermittelt ihres subjekthaften Zentralpunkts organisierte Existenz ein weiteres Mal in Beziehung zum Individuum, dadurch die Bedingung der Selbstgegebenheit bzw. Selbstdistanziertheit der zentrischen, absoluten Hier-Jetztposition des Subjekts erfüllt ist.

Das menschliche Individuum ist einesteils gleichgestellt mit der Pflanze und dem Tier ein „lebendige[s] Ding“ (Plessner, 1975, S. 291), dessen Lebendigkeit und Dinghaftigkeit aus dem wesenhaften Merkmal des Organischen, seiner Positionalität und Form des Grenzseins, anheben. Anderenteils ist der Mensch nicht allein lebend Ding und lebt als solches nicht in Kongruenz zum Tier in vollständiger Identität mit der Existenzmitte aus derselben heraus und in diese hinein, sondern ist überdies 'in' das 'In'-den-absoluten-Hier-Jetztzentrum-Gesetztsein postiert. Ob dieser besonderen Positioniertheit des Menschen hat sich schließlich ein eigentümlicher *Spalt* aufgetan, der zwischen seiner positionalen Mitte und einem zweiten, anderswo gelegenen Standort gähnt und vermittelt welchem das menschliche Individuum in Distanz zu seiner Positionalitätsmitte tritt, als es diese hat, um sie weiß und deshalb „über sie hinaus“ ist (Plessner, 1975, S. 291).

12.2 Die Weisen der Gegebenheit des positionalen Zentrums - Der Mensch als Relief

Die Vollzüge und Akte des positionalen Zentrums, vulgo: des Subjekts, sind nicht mehr von jener Dunkelheit verschattet, welche auf Grund der nächsten Nähe des tierischen Individuums zu

bzw. dessen völliger Identität mit seinem positionalen Zentrum heranrückt und wie ein blinder Fleck auf seinem Selbst liegt, sondern sind für dieses in bildhafter Weise begreiflich. Das, was dem erlebenden Bewusstsein des Tieres angesichts seiner zentrischen Positionsform an seinem eigenen Sein prinzipiell entzogen ist, teilt sich dem Menschen ausdrucksvoll mit.

Ungleich dem Tier, welches alleine die Erlebnisgehalte seines Leibes und Umfeldes kennt, sind dem Menschen die Relationsformen und Bindungen, die Formen des Verschränkt-, Aufeinanderwiesens- und Bezogenseins, des Distanziert- und Abgehobenseins des positionalen Zentrums vom Umfeld bzw. Leib gegeben, *wie* diese dank jenes ontologisch vermeinten Spalts, der zwischen Leib bzw. Umfeld und absolutem Zentrum klafft, sich entspinnen und im absoluten Hier-Jetztzeitpunkt zusammenflechten. Der Mensch erlebt die „Totalkonvergenz des Umfeldes und des eigenen Leibes gegen das Zentrum seiner Position“ (Plessner, 1975, S. 291), in welche das Tier, gebannt von leiblichen oder umfeldbezogenen Sensationen sowie ergeben der Attraktion und Repulsion, die durch das Ungewohnte und Fremde provoziert werden, erlebend eingelassen ist. Dem Menschen erschließt sich die Vermitteltheit seiner Wahrnehmungen, Erlebnisse und Handlungen unmittelbar in den wahrgenommenen, erlebten und behandelten Gegenständen, und wenn es ihm überdies gefällt, *kann* er diesen vermittelten Hiatus eigens zum Thema etwa einer erklärt philosophischen Reflexion machen.²⁰⁴

Das alleinige Innehaben einer Eigenschaft, die den Menschen von anderweitigen Lebewesen distinguert, ist die Dispensierung von der Totalkonvergenz des Umfeldes und Leibes gegen das absolute Hier-Jetztzentrum des Tieres, in welchem sich wie in einem magischen Auge all das sammelt, was im Umfeld und Leib vom Subjekt gewahrt wird, und von dem all jene Aktionen ausgehen, deren Auswirkungen in einer Modifikation des Umfeldes und Leibes fruchten. Mit der strukturellen Bezogenheit auf seine positionale Mitte wird der Mensch selbst zur Reliefplatte bzw. zum *Mise en abyme*, auf welcher die spannungsreiche, sich wiederholende Abfolge von Strömungen des organischen Körpers, die aus dem unkenntlichen Nirgendwo bzw. Nichts hervorstürzen und ins nicht absehbare Irgendwo fließen, und deren je unvermittelte Unterbrechung ihre Einkerbungen und Vertiefungen hinterlassen. Solcherweise das hervortretende, lebendige Bildnis von sich selbst vor Augen vermag das Individuum sämtlicher Vollzüge und Akte seines Subjektseins phänomenal ansichtig zu werden. Dieses Reliefbild seiner selbst gibt den ursprünglichen Einsatz seines Tuns und Wirkens, den übergangslosen Aufzug seiner Sinnesempfindungen, das abrupt die Ruhephasen zerschneidende

²⁰⁴In welcher Weise geht dem Menschen die Vermitteltheit auf? Es tun sich Welten auf: Innenwelt und Außenwelt, die in eine Mitwelt getaucht bzw. von dieser gespeist werden. Welthaben heißt alle Gegenstände nicht als bloße einfache Inhalte, sondern in der Doppelstruktur von Gesicht und Maske, Subjektum und Objektum, Individuum und Person, Wirklichkeit und Bild, Sein und Schein, Form und Inhalt - als Prosopon wahrzunehmen.

Aufbrausen und Sichergießen seines Begehrens und seiner Lust, die jähe Plötzlichkeit, mit welcher seine Strebungen und Erregungen aufwallen, die pausierende Stille zwischen einer gewesenen und einer zu neuem Leben erwachten Tätigkeit, bald die Prädisponiertheit durch triebhafte Regungen und Gefühlsbewegungen bald die Ungebundenheit von diesen in der autarken Wahlmöglichkeit preis (Plessner, 1975, S. 291). Gesamthaft kommt dem Menschen in solcher Weise „das radikale Urhebertum seines lebendigen Daseins“ zum Bewusstsein und ebensolches Selbsterleben ist das Merkmal seiner Entbundenheit von der zugleich existierenden Bindung seines Leibes und Umfeldes im absoluten Hier-Jetzpunkt seines Positionalitätszentrums (Plessner, 1975, S. 291).

13 Der menschliche Standort als exzentrische Positionalität

'In' seiner Mitte als Standort seiner Existenz wohl aufgehoben hat das 'innere' Zentrum des Tieres, dadurch dieses 'lediglich' Individuum ist, keine zusätzliche, in die tierische Organisationsform nicht inbegriffene Bezogenheit *zu* der besagten Mitte ausgeprägt, welches der menschlichen Person eigentümlich ist, und entbehrt somit eines positionalen Kerns als „*Ich*, das sich in *voller Rückwendung* [Herv. d. Verf.] erfasst“ (Plessner, 1975, S. 292). Für die tierische Positionsform hat sich durch den „primären Selbstbezug“ ein „auf es selbst rückbezügliches System“, d. h. ein *Sich*, erhoben (Plessner, 1975, S. 288), als sein Existieren vermittelt eines primordialen Konnexes auf die Mitte seiner Existenz bezogen ist. Trotzdem das Tier hernach ein *Sich* entspinnt, entdeckt es sich aber selbst nicht *als* *Sich* (Plessner, 1975, S. 288), da ihm seine Mitte mitsamt der ursprünglichen Bezogenheit nicht noch einmal eigens gegeben ist. Das ins Zentrum seines Seins Gesetztsein stellt zwar die beherrschende Stütze des tierischen Individuums dar, allerdings ist diese natürliche 'Wohnstätte', welche das Tier 'in' seinem Körper bezogen hat, diesem nicht noch mal *als* solche gegeben (Plessner, 1975, S. 289).

Dementgegen ist einzig für den Menschen infolge der „*Reflexion auf den primären Selbstbezug* [Herv. d. Verf.]“ (Plessner, 1975, S. 288), d. h. mittels eines sekundären Selbstbezugs, sein verhältnishaftes Dasein *als* solches, seine positionale Mittel *als* Mitte, das 'Gesetztsein in ihm' *als* „*In sich versenksein*“ (Plessner, 2003o, S. 297) einzusehen. Er erlebt seine Vollzüge, sein Erleben. Die fragliche Selbstgegebenheit des Positionalitätszentrums verlangt nach einer Position, deren wesentliches Merkmal es ist, die „Distanz eines Strukturmoments lebendiger Dinglichkeit“ (Plessner, 1975, S. 288) zum lebendigen Körper innezuhaben, zumal für die Verdinglichung des habenden, erlebenden und wirkenden Leibes zwei Momente einer Bedingungsstruktur notwendige Voraussetzung sind: Einerseits das Leibsein bedingende Moment lebendiger Zuständlichkeit, das kraft der positionalen Mitte im absoluten Hier-Jetzt wirkt. Andererseits das von Plessner beschriebene, das Körperhaben konstituierende Moment lebendiger Dinglichkeit, das sich in Distanz zur positionalen Mitte – quasi 'außerhalb' dieser – in ihrem Projektionspunkt befindet. Das Tier entbehrt ebendieses zweiten Strukturmoments lebendiger Dinglichkeit, das ob der Distanz zu der Mitte der Positionalität die Voraussetzung dafür ebnet, das eigene zuständliche subjektive Leibsein als objektiven Dingkörper in Anschauung zu bringen.

Ist das tierische Individuum mit seiner positionalen Mitte unzertrennlich verschmolzen, muss der menschliche Lebensgeist von wo anders her als dem zentrischen Hier-Jetztzentrum, *ex-zentrisch* bzw. von 'außerhalb' des Zentrums, aufsteigen, um für die anschauliche Offenbarkeit dieser absoluten Positionsmitte überhaupt Raum geben zu können. Sientmal das absolute Hier-Jetztzentrum „nicht mehr in den Punkt seiner [scil. der menschlichen] Existenz fällt“ (Plessner, 1975, S. 298), ist der menschliche Existenzgrund, den Plessner (1975, S. 290) 'in' das 'in' die positionale Mitte Gesetztsein verlegt bezeichnet, im strengen positionalen Sinn jenseits, 'außer' der positionalen Mitte, zu finden.

Auf welchem Grund könnte den eine weitere Setzung 'in' den zentrischen Punkt der positionalen Mitte anders ihr Fundament setzen als auf einem 'Ort', 'hinter' oder 'außerhalb' des Zentrums? Von dorthier wird das von Plessner erhobene bestimmende Postulat seiner philosophischen Anthropologie begreifbar, nach welchem die menschliche Wesensform mit dem „Charakter des Außersichseins“ (1975, S. 293) begabt ist. Demnach nimmt der Mensch seine ureigenste Position, welche das Gerippe seines Seins verkörpert, 'außerhalb' seiner selbst ein; aufgrund dieser exzentrischen Position existiert er in der unter den Lebewesen allein ihm vorbehaltenen, sein Menschsein schlechthin konstituierenden Distanz zu sich, welche ihn von seinem zentrischen Subjektsein abgehoben und zugleich auf dasselbe bezogen sein lässt; menschliches Dasein steht umfassend unter dem „Gesetz der *Exzentrizität* [Herv. d. Verf.]“, als der Mensch, von seinen Lebensvollzügen ergriffen, durchgängig „außerhalb seiner selbst“ situiert bleibt (Plessner, 1975, S. 298). Die etymologische Bestimmung des Wortes *Exzentrizität*²⁰⁵ kann anhand der Wortzusammensetzung *ex-zentrisch*, die am Ende des 17. Jahrhunderts in der fachsprachlichen lateinischen Form *eccentricus* aufgekommen ist, vorgenommen werden. *Exzentrisch* bedeutet im Hinblick auf diesen terminologischen Bezugsrahmen: *außerhalb des Mittelpunkts befindlich* (Schulz, 2004, S. 593).²⁰⁶

Die *Differentia specifica*, die Plessner zwischen Mensch und Tier festhält, beläuft sich auf die *Exzentrizität* als Strukturmerkmal der menschlichen Positionalität bzw. der entsprechenden

²⁰⁵Plessner (1975) handhabt die Begriffe „*Exzentrizität*“ (S. 292-295, 342), „*exzentrische Positionalität*“ (S. 318, 331) und „*exzentrische Positionsform*“ (S. 291, 302-304, 345) in synonyme Bedeutung. Dieser Synonymie wird in der vorliegenden Arbeit Folge geleistet, insofern drei unterschiedliche Ausdrücke zur Bezeichnung ein und desselben Sachverhaltes verwendet werden.

²⁰⁶*Eccentricus* geht auf das gleichbedeutende mittellateinische *excentricus*, das vom 9. bis zu 15. Jahrhundert Verwendung fand, dieses wiederum auf das spätlateinische *eccentrus* bzw. *eccentros*, das in spätantiken Texten aufscheint und von dem griechischen ἑκκεντρος [ékcentros], das mit 'aus dem Mittelpunkt gerückt' übersetzt werden kann, herrührt (Schulz, 2004, S. 593-594). In der antiken Astronomie, namentlich bei Cleomedes und Ptolemäus, wird der Ausdruck ἑκκεντρος in Bezug auf die Umlaufbahn der Himmelskörper, die nicht um die Erde als ihren Mittelpunkt kreisen, angewandt (Liddell & Scott, 2007). Seit Mitte des 18. Jahrhunderts wird das Wort *exzentrisch* auch in übertragener Form gebraucht im Sinne von 'auf übertriebene, überspannte Weise ungewöhnlich, vom Mittelmaß, vom Üblichen, Gewöhnlichen abweichend, zu merkwürdigen Einfällen neigend, überspannt, ausgefallen, abwegig, absonderlich, bizarr, launisch' (Schulz, 2004, S. 594).

Grenzform (1975, S. 293). Zu der Frage der Bedingung der Distanziertheit des positionalen Zentrums von sich selbst und dessen Selbstgegebenheit ist mit der exzentrischen Positionsform des Menschen deren unabweisbare Raison d'être offengelegt: Das Positionszentrum ist bei der exzentrischen Positionsform ohne „widersinnige Verdoppelung“ von sich abgehoben sich selbst gegeben (Plessner, 1975, S. 290). Der Duplikation im Rahmen der Exzentrizität liegt nicht die irrige Vorstellung der positionalen Mitte qua subjekthaftem Kern, der als statisch-abgeschlossenes Seiendes seinem Duplikat 'vor'gelagert ist, zugrunde (Plessner, 1975, S. 289).

Dementgegen beansprucht die Verdoppelung „im Sinne der Positionalität“, dass die exzentrische Positionalität qua „totale Reflexivität des Lebenssystems“ (Plessner, 1975, S. 290) immer schon ein Gespaltensein einbezieht, dessen Spaltstücke 'Sich' und 'Außersich' die Strukturmomente des sich ständig im Vollzug befindlichen, auf Ausgleich und Einheit zielenden Setzungsgeschehens der exzentrischen Position sind. Die Stufenlogik des Organischen ist, wie Plessner konstatiert, mit der exzentrischen Positionsform des menschlichen Typus letztlich an ihr systematisches Ende gelangt (1975, S. 291): „Eine weitere Steigerung darüber hinaus ist unmöglich, denn das lebendige Ding ist jetzt wirklich hinter sich gekommen.“

13.1 Exzentrizität als Frontstellung der doppelten Distanz

Mit der *Exzentrizität*, dem 'Außerhalb-der-Mitte-Sein', ist notabene der Zentralbegriff der Anthropologie Plessners angegeben, den dieser entsprechend der Bedeutung, mit der er ihm in der Ausführung der Prinzipien des Menschlichen beladet, als die für den Menschen „charakteristische Form der frontalen Stellung [...] gegen das Umfeld“ (1975, S. 292) und gegen sich selbst erfasst. Diesem Plessner-Zitat zufolge zeigt die Exzentrizität eine wesenseigentümliche Weise des frontalen Selbst- und Weltverhältnisses an, welches allein dem Menschen eigen ist. Die *artspezifische Eigentümlichkeit der Frontalität des Menschen*, die er entgegen seiner selbst, den Dingen in seinem Umfeld sowie seinen Mitmenschen innehat, ist mithilfe der Kontrastierung des frontalen Verhältnisses, das das Tier gegen sein Umfeld und seinen Leib behauptet, deutlich geworden.²⁰⁷

Demgegenüber erörtert Plessner die spezifische Frontstellung des Menschen als eine nur diesem zukommende Wesensart: Der Mensch ist nicht wie das Tier in die Beziehung Selbst-Leib und Selbst-Umwelt allein eingespannt, insofern alle Ereignisse und Inhalte auf das Zentrum seines Selbst konvergieren, vielmehr verfügt er über diese Beziehung, dieses Konvergenzzentrum, sein

²⁰⁷Siehe Kapitel 11.2.2 *Frontalität und Hiatus*. Zur Erinnerung sei hier eine kurze Erläuterung gegeben: Das Zentrum des Tieres ist aufgrund seiner zentrischen, geschlossenen Positionalität von der Umwelt und seinem Körper abgehoben und entgegengestellt, insofern sich ein Hiatus zwischen dem positionalen Zentrum und dem Milieu sowie dem Körper aufgetan hat.

Selbst, *als* Körper und *als* Seele. Da der Mensch aus seinem zentrischen Selbstsein heraus, 'hinter' sich gekommen ist, sind ihm die passivischen und aktivischen Bezüglichkeiten, die sein Selbst zum Leib und zur Welt unterhält, als solche gegeben, ist ihm daher ein anderer, fremder, - wenn man so möchte - doppelter Blick auf seinen Leib und seine Umwelt vergönnt. Die für den Menschen kennzeichnende Form der Frontalität, die anders als beim Tier, das nur einfach vom eigenen Körperleib und der Umwelt abgehoben ist, ist durch eine nochmalige, zweite Abhebung, die die erste einbe-greift, konstituiert ist. Obzwar dieser gleich dem Tier in einfacher Distanz zur Umwelt und zu sei-nem Leib im 'Zentrum' Halt findet, existiert der Mensch in nochmaliger Abständigkeit zu dieser 'Mitte', die er mit dem Tier samt dessen „naturgewachsenen Entgegengestelltheit gegen das Umfeld“ (Plessner, 1975, S. 306) teilt. Der Mensch *kann* sich in dem tierischen Entgegengestellt-sein entgegenstellen, indem er auf sich selbst oder die Welt nochmals aktiv Bezug nimmt. Auf sol-che Weise lebt der Mensch nicht mehr wie das Tier in einfacher, sondern in „doppelter Distanz“ (Plessner, 1975, S. 293) aus seinem Zentrum herausgerückt – exzentrisch - in einem „*echte[n]* [Herv. d. Verf.] Gegenverhältnis“ und einer *wirklichen* „Gegenüberbeziehung“ (Plessner, 1975, S. 308).

Gleichwohl, welchen Stellenwert räumen wir Plessners Beifügung des Adjektivs *echt* ein, mit welchem er flagrant die Ausgemachtheit der menschlichen Frontalität anzuzeigen bestrebt ist? Sollte dieser Ausdruck der in eigentlichem Sinn erreichten Gegenstellung in Divergenz zur 'uneigentlichen' des Tieres gesetzt werden? Das Echte, das der dem Menschen wesensstümlichen Frontalität von Plessner zugesprochen wird, wirft gegenteilig zu jener, die dem Tier zugeschrieben wird, nicht nur die bloße Gegebenheit der leiblichen und umweltlichen Empfindungsinhalten auf. Darüber hinaus ist für die frontale Stellung, in die das menschliche Dasein eingebunden ist, die *Beziehungsnahme auf* diese Inhalte *als* Inhalte und das *Verhältnis zu* der primären, tierischen Verhältnishaftigkeit bezeichnend. Der Mensch ist der Entgegengestelltheit gegen die Umwelt enthoben und in ein welthaftes Verhältnis zu sich und den Gegenständen und anderen Lebewesen gesetzt. Der Mensch ist befähigt, ja, kann schlechterdings nicht umhin, von seiner Ich-Perspektive abzugehen und sich unter einem exzentrischen Gesichtspunkt noch einmal gegenüber seinem Leib, seinem Erleben und der Umwelt zu positionieren und mit den Augen eines Fremden diese Phänomenbereiche auszu-kundschaften. Im Zuge der doppelten Distanziertheit ist er gezwungen, abgesehen von der absolu-ten, zentralen Ich-Perspektive einen fremdartigen, da ort-, zeit- und namenlosen und gleichzeitig an-deres verfremdenden Aspekt einzunehmen. Da der Mensch sein eigenes Sein auf zweifach distan-zierte Weise, sowohl in einfacher Distanz zu sich als Leib, als Erleben und als Ich als auch in dop-pelter Distanz zu sich als Körper, als Seele und als Wir, in Ansicht nimmt, fällt ihm seine ob seiner

exzentrischen Positionen verdoppelte Existenz als unauflösbar maskiertes Wesen auf. Er ist - wenn man so möchte - strukturell-ontologisch als ein geteiltes Individuum, d. h. als Masken- oder Rollennatur bzw. Person, angelegt, fasst demgemäß sich selbst phänomenal-ontisch auch als ein solches auf, sowie er sich darauf versteht, mit der Verbindung Maske-Mensch zu spielen.

Voraussetzung dieser doppelten Selbst- und Weltdistanzierung ist die „Abständigkeit des Menschen zu sich“ (2003i, S. 407), als er, wie Plessner betont, vom „Selbstsein in seiner Mitte [nochmals] abgehoben“ (1975, S. 293) ist. Die zentrische Position des Tieres reicht als Stütze, von welcher aus die menschengespezifische Distanzierung erfolgen kann, nicht mehr aus. Die exzentrische Positionalität alleine schließt die zentrische Organisationsform ein, so dass der Mensch die zentrische Gebundenheit nicht aufgibt, sondern vielmehr, während er dort verankert bleibt, befähigt ist, „sich von sich zu distanzieren“ (Plessner, 1975, S. 291): Als exzentrisch positioniertes Lebewesen *ist* der Mensch zum einen das 'Zentrum', ebenso wie er zum anderen von dem 'Zentrum' distanziert sich selbst *hat*. Derweise 'aus' seinem Zentrum herausgerückt - 'hinter' bzw. 'in' sich hinein versetzt - erscheint er selbst *verdoppelt*. In Anbetracht dieser exzentrischen Grundkonstellation soll nun die Maskenhaftigkeit des menschlichen Daseins ausgewiesen werden.

Gleichwohl die Selbstgegebenheit der positionalen Mitte durch die Setzung 'in' das 'in' seine eigene Mitte Gesetzsein konstituiert und hierunter der Mensch als ein doppelt Stehender²⁰⁸ - im Zentrum des Geschehens stehend und dieses zugleich von außen beobachtend - herausgestellt worden ist, bleibt das *Punctum saliens* dieser eigentümlichen Duplizität des menschlichen Seins zu erfragen. Welchen Standort nimmt der Mensch ein, so dass er die positionale Mitte in ihren Vollzügen ist und ihm diese zugleich als solche gegenständlich wird? Wie lässt sich die besagte Stelle „im Zentrum seines Stehens“ (Plessner, 1975, S. 290) in topologischer Hinsicht erfassen? Welcher dem Menschen wesensgemäße Aufenthaltsplatz wird mit Plessners Wendung von dem Individuum, das „in das in seine eigene Mitte Gesetzsein gesetzt“ (1975, S. 290) ist, angezeigt?

13.2 Der Punkt der Exzentrizität im Nichts

'Wo' kann der Punkt verzeichnet werden, der die Voraussetzung der zweifachen Distanzierung ist und von welchem aus die Beobachtung des Zentrums mitsamt seiner Welt- und Selbstbezüge durchgeführt wird? Die Bedingung der gegenständlichen Anschauung des Selbst und der Welt hat nach Plessner ihren Sitz im „Punkt der Exzentrizität“ (1975, S. 295). Gleichwohl, in Ansehung

²⁰⁸Vgl. das Bild des 'vitruvianischen Menschen': Leonardo da Vincis berühmte Adaptation von Vitruvs Menschen als der Quadratur des Kreises. Einerseits als Figur, die ruhend, aufrecht im Quadrat steht (*homo ad quadratum*) und andererseits als Figur, die gespreizt, in Bewegung versetzt in einem Kreis eingezeichnet ist (*homo ad circulum*).

des bisher Vorgebrachten kann der fragliche 'Sitz' der Exzentrizität einzig *außerhalb* des physischen oder psychischen Seins – genauer - ort- und zeitlos „im Nichts“ (Plessner, 1975, S. 292) ausgemacht werden. Plessner verlegt diesen äußersten Relationspunkt aller sonstigen Bezüge ins *Nichts*, in das „Nirgendwo-Nirgendwann“, wie er es heißt. Auf diese Weise steht der Mensch im wahrsten Sinne des Wortes auf ... nichts. Ausschließlich aufgrund dieses grundlosen 'Dort', das eigentlich, da es weder von Räumlich- und Zeitlichkeit beherrscht wird noch diese bedingt, kein wirkliches Dort oder Dann ist - vermöge des Nichtspunktes also, der 'hinter' dem Zentrum gelegenen ist, hat der Mensch sich selbst in einem umfassenderen bzw. tieferen Sinn, als dies beim Tier der Fall ist. Als vollständig 'hinter' sich selbst gekommenes Lebewesen erblickt der Mensch auf Distanz sich selbst und andere, wie sie auf der Bühne des Lebens ihre Leben führen. Dieser ortlose Ort der Selbst- und Weltbetrachtung ist, weil er keine Verortung im Meer des Seins hat, genau genommen ein „utopischer Standort“ (Plessner, 1975, 341-346) oder Un-Ort.²⁰⁹

13.2.1 Individuum ineffabile - Das unobjektivierbare Ich

Plessner (1975) benennt dieses ideellen Moment der doppelten Distanzierung in Anlehnung an Kants Transzendentalismus auch als „reines Ich“ (S. 292) oder „Geist“ (S. 303), und grenzt es scharf von dem reellen „psychophysische Individualich“ (S. 292) ab. Im Gegensatz zum Zentrum kann dieser außerhalb des Zentrums positionierte Ich-Punkt nicht mehr objektiviert bzw. zum Gegenstand der Beobachtung gemacht werden (Plessner, 1975, S. 292). Weder ist ein weiterer, jenseits dieses reinen Ich rangierender Punkt vorhanden noch ist eine zusätzliche mögliche Steigerung der Distanziertheit denkbar, die über jene, die durch die Exzentrizität begründet ist, hinausgeht und von der aus der Exzentrizitätspunkt selbst noch in den Blick zu bringen ist: Dieses exzentrisch logische Ich ist sonach für Plessner „ein Etwas, das nicht mehr erlebt werden kann“ (1975, S. 292).

Da der Mensch nicht mehr 'hinter' den Punkt der Exzentrizität kommen und diesen zum Objekt seiner Anschauung machen kann, überdauert derselbe als etwas für ihn prinzipiell Unfass- und Unerschöpfbares. Aus der Prämisse, dass der letztmögliche Fluchtpunkt des menschlichen Daseins als solcher unfassbar sei, leitet Plessner die Losung vom Menschen als „unsichtbarer Mensch“ (1975, S. 341) ab. Der Mensch sei für sich selbst letztlich ein *individuum ineffabile* (Plessner, 2003v, S. 230), ein unaussprechbares Individuum, bzw. ein *homo absconditus* (Plessner, 2003r, S. 365), ein unergründlicher Mensch.

²⁰⁹Das Wort 'Utopie' ist von dem griechischen οὐτοπία [utopia] abgeleitet, welches eine Wortzusammensetzung aus der Negation οὐ [u] - 'nicht' - und dem Hauptwort τόπος [topos] - dem 'Ort' - ist. Eine Utopie bezeichnet wortwörtlich übersetzt einen Nicht-Ort bzw. Un-Ort.

13.2.2 Grundlegung der Dialektik der Maske von Erscheinen und Verbergen

Abgesehen von der Anschauung des Menschen als unsichtbarer Mensch hat die unobjektivierbare Position des reinen Ichs für den Menschen in zweifacher Weise Folgen: Einerseits durch den einheitskonstituierenden Charakter, den es bei Erscheinungen hat. Andererseits in der paradoxen Form des Erscheinens eines Nichterscheinenden, des Erlebens des Entzugs oder des Gegebenseins eines Abwesenden. In Hinblick auf die Exzentrizität, die als Gerüst den Zentral- und exzentrischen Punkt umspannt, ist auch das Ordnungsgefüge der dreifachen Sphäre der Person sowie - in Korrelation dazu - jenes der Realität von Innenwelt, Außenwelt und Mitwelt, die alle der Form des Verbergens im Erscheinen oder des Erscheinens im Verbergen, des Entzugs im Bezug oder des Bezugs im Entzug unterworfen sind,²¹⁰ zu ermessen.

Dank seiner speziellen Grenzpositionierung kann sich der Mensch selbst in seiner Gebundenheit an seinen Leib und sein Umfeld erleben, und zugleich ist ihm im Erleben der Gebundenheit die Stellung in der Grenze nur als Grenzüberschreitung des Erlebbaren, als Erfahrung des Nichterfahrbaren bzw. Erscheinung des Nichterscheinenden, gegeben. In dieser durch die zwei Iche, das empirische und das logische Ich, bedingten Paradoxie eines anwesenden Abwesenden gründet die Dialektik von Zeigen und Verbergen, die allen Phänomenen eingeschrieben ist. Aus der für den Menschen wesensgemäßen Distanz zwischen Zentrum und Exzentrum wird auch die Bild- und Maskenhaftigkeit von Erscheinungen, die durch die dialektische Anordnung Erscheinen-Verbergen gekennzeichnet ist, das ungreifbare 'Dahinter' jeder Erscheinung, welches den Betrachter affiziert, sowie die Negativität des Ästhetischen überhaupt begreiflich. Das Nichtsein des Punktes der Exzentrizität ist per definitionem nicht naturgemäß und unmittelbar in der Erscheinung, sondern in der besonderen Weise, in welcher ein Abwesendes und Sich-Entziehendes gegenwärtig ist, gegeben. Die reine Ichheit ist infolge ihrer Negativität nur noch mittelbar an seelischen, körperlichen und personalen Erscheinungen als das Moment der Undurchschaubarkeit und Abgründigkeit an ihnen mitgegeben. Die Erscheinungsstruktur der Maske entspricht dem unobjektivierbaren, reinen Ich, insofern sich die Maske „als die Erscheinung eines nicht ausschöpfbaren Seins“, jenes „Gefüge aus Schale und Substanzkern“ (Plessner, 1975, S. 295), anschaulich wird.

In diesem Sinne kann auch der Begriff der Perspektivität²¹¹ eingesehen werden: Dass mir als Betrachter in der Anschauung immer nur eine bestimmte Seite, eine Ansicht eines Dinges gegeben ist, jedoch die anderen möglichen Seiten und der Dingkern nicht, schließt ein, dass mir in der Be-

²¹⁰Dass etwas nur erscheinen kann, indem es sich verbirgt, gilt ebenso wie umgekehrt, dass etwas sich nur verbergen kann, indem es erscheint.

²¹¹Siehe Kapitel 9 *Die Grenze des Dinges der Erscheinung – Der Doppelaspekt als Voraussetzung für die Einheit des Dinges*.

trachtung immer auch etwas verborgen bleibt, das sich meiner Anschauung prinzipiell entzieht. Die Dinge, die mir in der Außen-, Innen- und Mitwelt gegeben sind, sind ebenso wenig bloßer Schein wie die Gesichter anderer Menschen sowie mein eigenes mitnichten nur hohle Masken sind. Vielmehr kommt ihnen eine eigene Wirklichkeit, ein in sich stehendes Sein, zu, die durch den verborgenen Träger konstituiert wird. An den Träger einer Maske gibt es keine wirkliche Annäherung, weil die Maske als Dingkörper nichts weiter als Erscheinung ist. Der Träger ist vielmehr der „Fluchtpunkt“, das „X der Prädikate“ (Plessner, 1975, S. 295). Auf dem Träger beruht die Realität von Gegebenen, die für alle Realität „wesentliche Notwendigkeit der einseitigen Erscheinung und der abgeschatteten Darstellung“ und das „Überschussmoment am Gegebenen“ (Plessner, 1975, S. 295). Er ist 'hinter' der sinnlichen Maske, „bindet die leibhafte Fülle“, geht aber nicht in ihr auf und „überdauert den Wechsel der Veränderungen“ (Plessner, 1975, S. 295).

13.2.3 In die Grenze gesetzt – Das reine Ich als psychophysisch neutrale Einheit

Das reine Ich ist ein logisch notwendig anzunehmendes, rein begriffliches Abstraktum und hat mit dem psychologischen, empirischen Ich, das als Objekt der Vorstellung erscheint, nichts gemein. Selber nicht beobacht- und bestimmbar ist es für den Menschen, wenn er sich selbst als ein denkendes und fühlendes Wesen aus Fleisch und Blut betrachtet, nicht aufweisbar. Das reine Ich als exzentrischer Utopos ist ein Grenzbegriff – es ist der *Bruch*, der den Menschen durchzieht und die Differenz zwischen Leib und Körper, meinem Erleben und meiner Seele oder zwischen mir und anderen Personen konstituiert, jener selbst unsichtbar bleibende Hiatus, der die Maske von dem Gesicht und die Rolle von dem Rollenträger scheidet. Den utopischen Standort des reinen Ichs lässt Plessner als solchen positiv unterbestimmt: Er ist weder Seele noch Körper, weder Subjekt noch Objekt, weder innen noch außen, natürlich noch künstlich, etc., sondern, wie Plessner äußert, die „psychophysisch neutrale Einheit“ (1975, S. 292) dieser Doppelaspekte. Fernerhin überlagert der einheitsstiftende, psychophysisch neutrale Punkt der Exzentrizität die Doppelaspekte nicht, bringt diese nicht hervor, ist nicht „das den Gegensatz versöhnende Dritte, das in die entgegengesetzten Sphären überleitet“, ist nicht einmal, wie weiter oben erläutert worden ist, eine „selbständige Sphäre“ (Plessner, 1975, S. 292).

Die psychophysisch neutrale Einheit, d. h. das reine Ich, fasst Plessner als eine „Grenze, an die nur asymptotische Annäherung möglich ist“ (1975, S. 295), auf.²¹² Es ist jene Grenze des Organischen (Plessner, 1975, S. 100), die bei der tierischen Organisationsform das Zentrum, den Sub-

²¹²Der Begriff Asymptote stammt vom griechischen ἀσύμπτωτος [asymptotos], welches wörtlich mit das 'Nichtzusammenfallende' übersetzt wird. In der Mathematik wird unter einer Asymptote eine Gerade verstanden, der sich eine ins Unendliche verlaufende Kurve nähert, ohne sie zu erreichen.

jekt kern, ausmacht und *in* welche der Mensch als einziges Lebewesen gesetzt ist (Plessner, 1975, S. 292). Insofern der Mensch *in* die Grenze, diesen Bruch, der beim Tier zwischen Leib und Umwelt besteht, noch hineingesetzt ist, ist er über denselben hinaus und hat darum diesen. Weil der exzentrische Stand'ort' des Menschen *in* den Hiatus gesetzt ist, erlebt er sich als gebrochenes bzw. verdoppeltes Wesen und den Bruch in Form des unaufhebbaren Doppelaspekts von „Körperleib und Seele“ (Plessner, 1975, S. 292). Deshalb ist mit dem exzentrischen Individuum immer schon keimhaft das Dividuum impliziert, als das der Mensch sich selbst erfährt und mit sich umgeht.

13.3 Die dreifaltige Struktur des Menschseins als Person - Seele, Körper und Geist

Aus dieser Konstellation von Einheit qua exzentrischem Ich-Individuum und Differenz qua Doppelaspekt von Körperleib und Seele, die durch die exzentrische Struktur vorgegeben ist, schließt Plessner, dass der Mensch als ein Dreifaches existiert: als Doppelcharakter „diesseits“ der Differenz, d. h. 'innerhalb' des eigenen Leibes als Seelisches, und „jenseits“ der Differenz, d. h. 'außerhalb' des eigenen Leibes als Körperliches, *und* ort- und zeitlos im Nichts als die geistige, „psychophysisch neutrale Einheit dieser beiden Sphären“ (1975, S. 292). Ein derart dreifach positioniertes bzw. dreifach gefaltet²¹³ Lebewesen bestimmt Plessner als „Person“ (1975, S. 293): Diese „ist Körper“ gegenständlich als Körper und zuständiglich als Leib, „ist im Körper“ gegenständlich als Seele und zuständiglich als Erlebnis und „ist außer dem Körper“ als geistiger Blickpunkt der Exzentrizität, von dem aus es beides ist. Diese dreifache Charakteristik der Person - Körper, Seele und Geist – entspricht bei Plessner der dreifachen Weltsphäre von Außenwelt, Innenwelt und Mitwelt (1975, S. 293). Der „Personencharakter“ (1975, S. 288) hat daher für Plessner die Bedeutung einer ausschließlich dem menschlichen Sein zukommenden und diesem wesensgemäßen Eigenschaft, folglich Tiere im Unterschied zu Menschen als „Individuen ohne Personalität“ (2003o, S. 298) angesehen werden können.

Steht folglich die Frage nach dem *Wesen der Maske* zusammen mit jener nach dem Wesen des Menschen, muss an erster Stelle die Aufgabe einer Explikation der Personalität und der exzentrischen Positionsform in Angriff genommen werden. So sind mit dem Personsein und der exzentrischen Positionalität die vorweg zu erörternden Hauptgegenstände in Bezug auf die Auslegung des Sinns der Maske dargelegt und haben für die folgende Untersuchung der Maske der Weg bereitet.

²¹³Die Grenze des Menschen ist eine dreifache Faltung des Seins bzw. Dreifaltigkeit, insofern er durch sein In-seine-Mitte-gesetzt-Sein wie das Tier von Außen und Innen abgehoben in ein Selbst vertieft ist und zugleich außerhalb dieses Selbst, in der Grenze steht. Vgl. hierzu Kapitel 12.3.2 *Der zweifaltige Tiertypus und der dreifaltige Menschentypus*.

13.4 Übergang von der Darlegung der Exzentrizität zu jener der Maske

Die zentrische Verhaftetheit des Tieres hat im Falle der menschlichen Exzentrizität noch gleichermaßen notwendig Bestand: Auch in der Ort- und Zeitlosigkeit des Nichts bleibt die Gebundenheit im absoluten Hier-Jetzt mit all seinen Bezügen zwingend erhalten. Wie das Tier lebt der Mensch gleichfalls aus seinem Zentrum heraus frontal gegen sein Umfeld, obschon *nur* er es fertig bringt, obgleich er ganz in seiner Existenzmitte aufgeht, sich gleichzeitig „von sich zu distanzieren“ (Plessner, 1975, S. 291). Solchermaßen erlebt der Mensch nicht nur die Dinge seines Umfeldes und die Sensationen seines Leibes. Überdies erlebt er kraft seiner immer schon vorhandenen Selbstdistanziertheit sein Erleben und weiß daher um dasselbe. Unter dem Lichte dieser Synchronie von zentrisch-exzentrisch besehen postuliert Plessner mit der „exzentrischen Positionsform“ (1975, S. 305) die *Grundstruktur* des Menschseins, welche die Zweipoligkeit menschlichen Sein, die sich zwischen dem Punkt der Zentrität im absoluten Hier-Jetzt und dem Punkt der Exzentrizität in der Ort- und Zeitlosigkeit des Nichts aufgespannt, in sich schließt.

Aus diesem bipolaren Fundament des Menschseins zeichnet sich ab, dass die Exzentrizität für den Menschen einen „in sich unlösbaren Widerspruch“ (Plessner, 1975, S. 342) seiner existentiellen Situation und das menschentypische Spannungsfeld, mit dem er umzugehen hat, darstellt: Zum einen nimmt er das absolute Hier-Jetzt seiner Position, in der er lebt, ein, zum anderen ist er zugleich von diesem abgerückt, indem er vom Punkt der Exzentrizität auf dieses Hier-Jetzt Bezug nimmt. Von hier aus wird nun endlich das „ursprüngliche Paradoxon“ (1975, S. 305), welches Plessner in der menschlichen Lebenssituation aufspürt, erfassbar: Vermittels der Exzentrizität steht der Mensch als Subjekt in sich als Leib und Erleben und gegen sich als Körper und Seele und entgegen seiner Mitwelt als Anderer und in seiner Mitwelt als Ich *und* ist zugleich in dieser frontalen Gestelltheit dem Gegensatz zwischen Subjekt und Objekt entrückt (Plessner, 1975, S. 305).

Ein metaphorisches Bild für diese doppelten Stellung des Menschen kann etwa in Leonardo da Vincis Zeichnung *Der vitruvianische Mensch* gewahrt werden. Leonardos Vitruv-Mann ist in der Weise einer Doppelfigur angelegt: als *homo ad quadratum*, dem aufrecht und sicher stehenden, in sich ruhenden Menschen mit zentrisch disponierten Gliedmaßen, der in der Abwandlung des *homo ad circulum*, des in markanter Spreizstellung der Beine und Ausbreitung der Armen sich bewegenden Mensch mit exzentrisch zueinander stehenden Extremitäten, erscheint (Zöllner, 1987). Der unbedarfte Betrachter bemerkt sogleich, dass er es mit zwei menschlichen Figuren, die in einander übergehen, zu tun hat, deren einer ein vergleichsweise statischer, in sich ruhender, zentrisch gearte-

ter, deren anderer ein bewegter, gespreizt-angespannter, suchender – der eine auf sicherem Boden, der andere gleichsam nirgends Halt findend - ist.

Diese zentrische-exzentrische Wesensstruktur des Menschen, die durch die exzentrische Positionenform zugrunde gelegt ist, soll nunmehr als das Prinzip seiner Maskenhaftigkeit ausgewiesen werden. In der dargelegten Doppelstellung ist die Möglichkeit jeden Schau-, Rollen- und Maskenspiels zugrunde gelegt. Die gespaltene Haltung des exzentrischen Menschen bedingt dessen „konstitutive Wurzellosigkeit“ (Plessner, 1975, S. 341), welche in diesem eine Spannung und Rastlosigkeit hervorruft, die ihn zum beständigen Wandel sowie zur unaufhaltsamen Erneuerung seiner Existenz und seiner Welt anregt. Und so erweist sich der eingangs dieser Arbeit zitierte, dem Archimedes zugeschriebene Satz: „Gib mir einen Punkt, wo ich stehen kann, und ich bewege die Erde“ (Pappus zit. n. Kliem & Wolff, 1927, S. 25), der Descartes' Suche nach einem letztes Fundament der Gewissheit beigefügt wurde, als unerfüllbares Desiderat der menschlichen Existenz, als es ist nach Plessner das Wort ist, das die menschliche Positionenform überschreibt (1975, S. 341).

14 Die Maske als Einheit (in) der Differenz

Die Plessnersche Anthropologie reflektiert den Menschen nicht in dem ontologischen Zwiespalt des Cartesianismus, sondern betrachtet ihn als personale Einheit unter *einem* Grundaspekt (1975, S. 6). Eine solch geschlossene Betrachtungsweise darf den Menschen weder alleine unter das Oktroy des Geistigen noch ausschließlich unter jenes des Naturalistischen stellen. Im Sinne Plessners (1975) soll es durch eine gemeinsame Perspektive vielmehr gelingen, die menschlichen Naturfacetten samt dessen kulturelle und geistige Eigenschaften „*in eben derselben* Richtung“ (S. 6), das Subjektsein in derselben Hinsicht wie die körperliche Natur, zum Verständnis zu bringen, so dass die „Einheit und Homogenität der Erfahrungsrichtung“ (S. 13) aufrechterhalten werden kann.

Ein erdenklicher Ausweg aus dem cartesianischen bzw. dualistischen Dilemma, der zugleich eine Impfung gegen das Elend, das durch den Nihilismus heraufgezogen ist, zu sein verspricht, kommt weder mit der vollständigen Preisgabe des Dualismus durch die monistische Einschränkung auf einen einzigen Aspekt noch in der nihilistischen Resignation, überhaupt ein letztgültiges Prinzip aufspüren zu können, in Sicht. Des cartesianischen Rätsels 'Lösung', mit welcher Plessner (1975) in seiner Anthropologie aufwartet, ist keine Lösung im Sinne einer abschließenden Bewältigung einer spinösen Aufgabe, um diese dann endgültig als erledigt betrachten zu können, sondern der Vorstoß in die Richtung einer Vermittlung, besser, eines Ausgleichs von de jure unüberbrückbaren, auseinanderstrebenden Aspekten. Eine wesentliche Herausforderung dieser Arbeit wohnt der Frage inne, wie ein solches Einvernehmen zwischen sich widersprechenden Bereichen, eine dynamische *Einheit* von im *Gegensatz* stehenden Abschnitten, die mit Geist und Materie, Öffentlichkeit und Privatheit oder Maske und Maskenträger bzw. allgemeiner sozialer Rolle und Individuum bzw. Rollenträger umschrieben sind, gedacht werden kann. Bei einer solchen Einheit müsste sich die Differenz entgegen der Einheit behaupten: Weder dürfte die Einheit die Differenz noch die Differenz die Einheit aufheben. Indes wird der kundige aristotelische Logiker das gleichzeitige Gegebensein von Einheit *und* Differenz als ein aporetisches Paradoxon einstufen, in diesem eine ausgesprochene *Contradictio in adiecto* auszumachen wissen.

Welche Erscheinungs- oder Verkörperungsform könnte nun den Widerspruch von Einheit und Differenz unter der Voraussetzung seiner Aufrechterhaltung, d. h., ohne die konträren Begriffe auf irgendeine Weise aufzulösen, in sich zusammenschließen? Einzig der Mensch, der wesensnotwendig soziale Rollen bzw. unter theatralen, kultischen oder sozialen Masken spielen muss, wird

von Plessner (2003n, S. 198-199; 2003v, S. 231-235) als ein solches Differenzwesen postuliert, das einander ausschließende Gegensätze zu integrieren vermag. Mithin wird die in der vorliegenden Arbeit gesuchte 'Einheit der Differenz' gleichfalls anhand der *Rolle* bzw. der *Maske* konkretisiert und begrifflich ausgeführt, in Hinblick auf jene Verkörperungen, die - quod sit demonstrandum - zugleich das „fundamentale Doppelgängertum“ (Plessner, 2003n, S. 198-199; 2003v, S. 231-235) von Körper und Geist, Öffentlichkeit und Privatheit, Enthüllung und Verhüllung, Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit, Äußerlichkeit und Innerlichkeit, Maske und Gesicht bzw. Rolle und Individuum umspannen.

14.1 Der Begriff der Maske

An dieser Stelle soll auch festgelegt werden, dass mit der Bezeichnung *Maske* nicht nur ein dem engen Sinn einer Fastnachtslarve, eines Theaterutensils, einer Vermummung oder Schutzmaske nach über dem Gesicht getragenes Objekt, auf dessen Außenseite oftmals ein weiteres Gesicht darstellt ist, geheißen wird. Hingegen gilt als Maske jegliche künstliche Verhüllungs- und Verwandlungsform, die der Möglichkeit nach aus unterschiedlichen Materialien beschaffen ist, durch das Aufgebot körperbezogener Praktiken realisiert wird und vermittelt welcher der Mensch spezifische Teile seines Leibes oder den gesamten Leib verbirgt oder umgestaltet. Diese begriffliche Dehnung des Ausdrucks Maske erscheint zweckmäßig, da ihr Bedeutungsspektrum das von Kleidung, Schmuck und Accessoires in gleicher Weise umfasst wie jenes der vielfältigen Körpergestaltungen und -modifikationen²¹⁴, welche in den privaten, öffentlichen, kriegerischen, schützenden, erotischen, festlichen, künstlerischen, kultischen, religiösen oder theatralen Bereichen Gebrauch finden. Der Theaterwissenschaftler und Philosoph Richard Weihe (2004) schlägt in seinem Buch *Die Paradoxie der Maske* den auf das Altgriechische zurückgehenden und im Unterschied zur Maske weltanschaulich unbelasteteren Ausdruck „prósopon“ (S. 27) für die nomenklaturische Verwendung vor. Er gebraucht diesen in einem in Hinblick auf den hier erläuterten verwandten Sinn und formt ferner die Maskenlehre als eine „Prosopologie“ (Weihe, 2004, S. 173) aus.

²¹⁴Unter die Kategorien Körpergestaltung und – modifikation wird die Körper- und Haarpflege eingeordnet. Gleichfalls fallen die Beeinflussung des Körpergeruchs bzw. die Geruchsüberdeckung, die dekorative und kaschierende Kosmetik, die Körperbemalung und Körperkunst sowie die Körperformung durch Gewichtsreduktion, Bodybuilding und -shaping darunter. Nicht zuletzt sind unter diese Art der Körpermodellierung auch ästhetische-chirurgische Operationen wie die Bruststraffung, -vergrößerung und -verkleinerung, die Fettabsaugung, die Gesichtsstraffung, die Nasen-, Lippen- und Schamlippenkorrektur sowie die Faltenbehandlung einzubeziehen.

14.2 Plessners Begriff der Maske

Die Strukturanalyse und Definition des Menschlichen, die in der vorliegenden Arbeit anhand Plessners philosophischer Anthropologie durchgeführt worden ist, sollen im Folgenden für die Frage nach den charakteristischen Gesetzmäßigkeiten der Maske fruchtbar gemacht werden. Dem Begriff der Maske wendet sich Plessner in seinem 1924 ersterschieneenen Werk *Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus* zu. Dort stellt er ihn im Zusammenhang mit dem Problem der Inkommensurabilität von Gemeinschaft und Gesellschaft zur Diskussion. Hierzu entfaltet er seine These von der „Sehnsucht nach den Masken“ (Plessner, 2003d, S. 41), die allem Gesellschaftlichen inhäriert und mit einer einseitig gemeinschaftlichen Sozialordnung in Konflikt stehe. In dem Gefüge von Gesicht-Maske bzw. Rollenträger-Rolle erblickt Plessner die sozialanthropologische Konstante (2003n, S. 203), welche es dem Individuum gestattet, einen Ausgleich zwischen gemeinschaftlichen und gesellschaftlichen Belangen zu finden und solcherart seine Menschenwürde zu bewahren.

Die gesellschaftliche Lebensordnung - Plessner gebraucht den Ausdruck Gesellschaft übereinstimmend mit dem Soziologen Ferdinand Tönnies in betonter begrifflicher Abgrenzung zu jenem der Gemeinschaft - sei bestrebt, zwischenmenschliche Beziehungen nach Möglichkeit förmlich zu arrangieren und all jene Institutionen zu kultivieren, die die soziale „Distanz“, die sich in Form von Zurückhaltung, Gefasstheit und Bedachtsamkeit des Einzelnen gegenüber seinem Nächsten vollzieht, das Trennende und künstlich Vermittelte stärken (Plessner, 2003d, S. 41). Daher könne als ein Wesensmerkmal des Gesellschaftlichen die „Sehnsucht nach Masken“ herausgehoben werden. 'Hinter' den einschlägigen Maskierungen verschwänden die Eigentümlichkeiten, die Plessner zum normativen Grundstock eines kollektivistischen Gemeinwesens hinzurechnet: das putativ 'Unmittelbare', 'Natürliche' und 'Authentisch-Ursprüngliche'. Die Mitglieder einer Gemeinschaft seien dem jeweils Anderen durch persönliche Nähe, Intimität und allenfalls Liebe, welche als soziale Bindemittel die Einzelnen miteinander zu einem Gemeinschaftsganzen verknüpfen, zugetan. Nach Plessner dringe eine Gemeinschaft mit ihrem Normen- und Wertesystem darauf, dieses Diktat der vorbehaltlosen 'Offenheit', durch das ein jeder in gänzlicher Unverhohlenheit mit dem Anderen in Verbindungen treten solle, zu verwirklichen. Zugleich trachte sie nach der Unterminierung der gesellschaftlichen Attribute, wie diese etwa in den für die Maske und die Rolle charakteristischen Strukturmomenten der Hemmung und Indirektheit aufscheinen. Als Hauptziele der Gemeinschaft beurteilt Plessner die durch sie beförderte Aufhebung aller gesellschaftlich zu Tage gebrachten Unterschiede sowie die von ihr vermögte romantesker Stilisierung allzeit herbeigesehnte Rückkehr zu einem idea-

lisierten Ursprung oder einer Epoche, in welcher die Natur noch 'authentisch', d. h. 'unverdorben' von der Zivilisation und dem technischen Fortschritt, erlebbar und das Verhältnis von Mensch zu Mensch von 'genuiner Unmittelbarkeit' und 'unverstellter Wahrhaftigkeit' getragen gewesen sei.

Als Konstitutionsform der menschlichen Existenz überhaupt tangiert die *Maskenhaftigkeit*²¹⁵ einesteils die Erscheinungs-, Verkörperungs-, Ausdrucks- und Darstellungsmuster des je eigenen Selbst, andernteils schließt sie außerdem die Wahrnehmungs- und Erkenntnisstruktur von Personen und Gegenständen der Welt - hiervon ausgehend lässt sich eine Begründung der Frontalität und Negativität des Ästhetischen einsehen - sowie die Seinsstruktur des Zusammenlebens der Menschen ein. Demzufolge wird mit dem Begriff der Maske nicht alleine ein konkretes Objekt vermeint, mit welchem sich der Mensch bekleidet, sondern die schlechthinnige Bedingung kreativer Gestaltung, von Ausdruck, Wahrnehmung, Erkenntnis und des Sozialen angesprochen. Die unentbehrliche Bedeutung der philosophischen Lehre vom Menschen für das Verständnis des Spektrums der menschlichen Formgebungs-, Verkörperungs-, Ausdrucks- und Wahrnehmungsmodi findet sich bekräftigt durch Plessners Definition der philosophischen Anthropologie als die „für die Theorie der menschlichen Lebenserfahrung fundamentale Disziplin überhaupt“ (1975, S. 24).²¹⁶

Die Maskiertheit stellt sich als das invariante Spezifikum des Menschen heraus, insofern diesem eine besondere Stellung im Sein zukommt, welche Plessner mit dem Terminus der exzentrische Positionalität benennt. Die Exzentrizität hat spezifische Folgen für das menschliche Dasein und manifestiert sich grundlegend in der Fähigkeit zur distanzierten „Objektivierung“ (Plessner, 1975, S. 305) sowohl des eigenen Leibes und Erlebens als auch von fremden Dinge und Artgenossen und der damit einhergehenden Erschließung von „Weltlichkeit“ (Plessner, 1975, S. 293). Das besagte Vermögen setzt einen durch die exzentrische Positionsform implizierten, gegensinnig zur Welt gerichteten „Punkt der Exzentrizität“ (Plessner, 1975, S. 295) voraus, der, erfahrungsmäßig uneinholbar, sich selbst jedem Objektivierungsversuch entzieht und von dem aus die eigenen und fremden welthaften Zu- und Gegenstände überhaupt erst in Sicht kommen. Dieses polare Bedingungsverhältnis von distanzierter Vergegenständlichung und Weltlichkeit auf der einen Seite sowie reinem, unobjektivierbaren Subjekt auf der anderen soll an der maskenhaften Existenz des Menschen aufgezeigt werden.

²¹⁵In Anbetracht des Charakters der Maske als Konstitutionsprinzip ist es der Sache nach zutreffender von der *Maskenhaftigkeit* des menschlichen Seins sowie sämtlicher zuständlicher und gegenständlicher Erscheinungen zu sprechen.

²¹⁶Plessner (1975, S. 23) ist es seiner Hauptschrift *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, in deren Zentrum sich erstmals allein die anthropologische Fragestellung herausbildet, allererst um die Ergründung der Strukturgesetze des Ausdrucks zu tun, die am ursprünglichen Ausdrucksleben freigelegt werden sollen, d. h. nicht so wie es für die wissenschaftlich-reduktionistische Beobachtung da ist, sondern wie es im alltäglichen, sozialen Handeln in Erscheinung tritt und mit den Mitteln der phänomenologischen Deskription verzeichnet werden kann.

14.3 Die exzentrische Positionalität als Bedingung der Möglichkeit des Maskiertseins

Der Mensch, zu dessen Wesensart es gehört, zeitlebens Rolle zu spielen und Masken zu tragen, steht Plessner (1975, S. 291-292) zufolge inmitten der genannten Bruchstellen, die dieser bereits in seiner Frühphilosophie nach Art einer Kritik der Sinne (z. B. 2003c, S. 7-315; 2003b S. 317-393) als verwickelte Schlüsselfragen des Verhältnisses von Leib und Umwelt bedacht, in seiner Natur- bzw. Biophilosophie (1975, S. 105-287) und Anthropologie (1975, S. 288-346) mit dem Begriff der *Grenze* (S. 99-104) umfasst und dieselbe in seiner Sozialphilosophie (z. B. 2003v, S. 227-240; 2003d, S. 7-134; 2003e, S. 135-234) als Rolle ausgebreitet hat. Alleine das menschliche Individuum sei „in seine [eigene, Anm. d. Verf.] Grenze“ (Plessner, 1975, S. 292), d. h. in den Bruch selbst, gesetzt, und insofern dieser spezifische Grenz- bzw. Bruchcharakter dessen Existenz eingeschrieben sei, sei es gleichzeitig in gewissem Sinne 'außerhalb' seiner selbst – exzentrisch –, d. h. immer schon über sich selbst hinaus. Plessner (1975, S. 291-292) erfasst diese von ihm als „exzentrische Positionalität“ ausgewiesene Seinsstruktur als das für den Menschen eigentümliche Vermögen der Distanzierung von sich selbst. Die „Exzentrizität“ bzw. das Über-sich-hinaus-Sein umreißt Plessner als die personale Bedingung der Möglichkeit menschlicher Selbstbezüglichkeit.

In der vorliegenden Arbeit werden nun das Maskiertsein und das Rollenspiel als wesenhaft menschliche Ausdrucksformen behauptet, in denen die personale Selbstbezüglichkeitsstruktur, d. h. die exzentrische Positionalität, in personam und in corporam am einem Lebendigen realisiert ist. Diese Formen der Selbstrelation hätten die differenzierende Eigenschaft inne, diesseits eines der Körperlichkeit enthobenen Äthers des absoluten Geistes bzw. des Selbstbewusstseins (Hegel, 1996, S. 410) das Verhältnis des Menschen zu sich als Selbstreferentialität des lebendigen Körperleibes zu vollziehen. Demgemäß bestimmt Plessner das Verhältnis des Menschen zu sich als ein solches, das indirekt, d. h. über eine Distanz (1975, S. 291), mittels behavioraler und körperlicher Expressivität und Erscheinungen, kultureller Objektivationen und sozialer Verkörperungsformen des intersubjektiven Zusammenlebens, dem Tragen von Masken oder der Ausführung von sozialen Rollen, realisiert ist. Die personale Verkörperung der sozialen, theatralen oder kultisch-zeremoniellen Maskierung bzw. Rolle ist jene Grenzform, die den Antagonismen von öffentlich und privat, enthüllt und verborgen, außen und innen, Körper und Geist gerecht wird, als sie dieselben miteinander in Bezug setzt und dergestalt für die Person erlebbar macht. Es wird deutlich, dass Plessners Begriff der Exzentrizität des Menschen als die „Abständigkeit des Menschen zu sich“ (2003i, S. 407) in der vorliegenden Arbeit nur als ein anderes Wort für Maskenhaftigkeit verwendet wird.

14.4 Die Maske als Verdoppelung

Die zweifache Stellung zentrisch-exzentrisch, die in der exzentrischen Positionsform impliziert ist, hat die prinzipielle *Verdoppelung* bzw. *Doppelaspektivität* des menschlichen Daseins zur Folge. Der Mensch erscheint aufgrund seiner Exzentrizitätsstruktur, die ihn als ein zugleich zentrisches und exzentrisches Wesen vorsieht, in zwei Seinsaspekte getrennt, die Plessner als den „Doppelaspekt“ sowohl „innerhalb des eigenen Leibes“ als auch „außerhalb des eigenen Leibes“ (1975, S. 292) umgrenzt. Der Mensch ist, wie dargelegt worden ist, ein gebrochene Wesen, das zu sich selbst Distanz hat und welchem aus diesem Grund dieser Bruch als solcher gegeben ist: Er ist dieser Hiatus als vermittelndes Hindurch, d. h. als Vollzug, *und* hat in demselben Moment diesen Vollzug, er ist der Abgrund *und* steht in diesem, so dass ihm dieser Abgrund gegeben ist. Weil der Mensch solcherweise in seine eigene Grenze gesetzt ist, ist er *außerhalb* seiner positionalen Mitte gesetzt und hat die Grenze als den Doppelaspekt von Innenwelt und Außenwelt.

Diese Spaltung des menschlichen Seins ist indes kein theoretisches Abstraktum, über welches sich - bequem im Fauteuil sitzend - gelassen sinnieren lässt; vielmehr ist der Doppelaspekt, wie Plessner mit Nachdruck bemerkt, „ein *wirklicher* [Herv. d. Verf.] Bruch der eigenen Natur“ (1975, S. 292), den ein jeder als unaufhebbare Gebrochenheit der eigenen Existenz, die eine gespannte Daseinsweise provoziert, erfährt und mit der umzugehen, erst allmählich erlernt werden muss.

In der anthropologischen Analyse fasst Plessner den *fundamentalen Doppelaspekt* als den „Umschlag vom Sein innerhalb des eigenen Leibes ...“, d. h. dem seelischen Sein, „... zum Sein außerhalb des eigenen Leibes“ (1975, S. 292), d. h. dem körperlichen Sein. Der Mensch ist insofern sein eigener Doppelgänger: Er ist Leib (zuständlich) und zugleich Körper (gegenständlich) und nur dem Menschen ist seine zuständliche und sein gegenständliche Daseinsform bewusst aufgegeben. Dieser Bruch ist ein 'wirklicher', als er nicht für den allgemeinen, abstrakten Menschen, der in theoretischen Erörterungen und philosophischen Diskursen abgehandelt wird, einer ist, sondern eine Spaltung der je eigenen Existenz meint, die als solche von mir empfunden wird. Diese prinzipielle Gebrochenheit der je eigenen Existenz ist „unaufhebbar“ (Plessner, 1975, S. 292), sofern sie nicht annulliert werden kann, „ohne [s]eine Menschhaftigkeit zu negieren“ (Plessner, 2003u, S. 224). Der Mensch als maskiertes Wesen ist dieser Bruch in der Weise des Doppelaspekts von Träger und Maske bzw. von 'erstem' und 'zweitem' Gesicht.

14.4.1 Die Verdoppelung als Leib und als Körper

In Abweichung vom Tier, das, wiewohl ihm leibliche Empfindungen und Sinnesgehalte der Umwelt gegenwärtig sind, keinen Einblick in sein Subjektsein hat, ist dem Menschen dasselbe samt dem Entgegensein des Subjekts gegen das Objekt anschaulich gegeben. Das Positionszentrum mit all seinen Bezügen, welches für das Tier aufgrund seiner zentrischen Positionsform niemals gegenständig werden kann, ist für ihn ein beobachtbares und mitunter veränderbares Objekt. Da der Mensch in doppelter Distanz 'hinter' sich selbst gerückt ist, nimmt er das, was dem Tier in einfacher Distanz lediglich sein Leib ist, in der Verdoppelung als Leib und als Körper wahr, wodurch er einerseits in der je einzigartigen Weise seinen Leib erlebt und empfindet, andererseits über diesen wie einen Körpergegenstand, der nur einer unter einer Unzahl von anderen Gegenständen ist, verfügt. Die exzentrische Positionsform ermöglicht, da sie die Gebundenheit im Zentrum einbegreift *und* hierbei von demselben dennoch distanziert ist, die zweifache Gegebenheitsweise des physischen menschlichen Seins: als Leib und als Körper, gleichgerichtet nach derselben Ordnung, in der die zwei Klassen von Perspektiven bzw. Einstellungen: die Erste-Person- oder Ich-Perspektive und die Dritte-Person- oder Er-Sie-Wir-Perspektive, aufscheinen.

In der Erste-Person-Perspektive lebe und erlebe ich mich *als leibhaftiges Subjekt*, ein unteilbares Ganzes, das im Hier-und-Jetzt eines absoluten Ortes und einer absoluten Zeit und mit meiner besonderen Lern- und Lebensgeschichte gegenwärtig ist. Leibsein und Ich-Perspektive scheinen derart ineinander 'verwachsen', dass ich mit voller Gewissheit bekunde: „Ich *bin* Leib“. Das empirische Ich ist wahrhaftig inkarniert: Fleisch geworden. Der Leib ist demnach ein Etwas, das ich bin und welches mir deswegen nur mittels der Selbsterfahrung gegeben ist. Ich erachte ihn mir näher als etwaige anderen Dinge; beispielsweise empfinde ich meinen Leib weniger distanziert als den Computer, auf welchen ich diese Abschlussarbeit tippe, oder die Stromrechnung, die in meiner Schreibtischschublade auf den Tag wartet, an welchem sie beglichen werden wird. Mein besonderes Nahverhältnis zum Leib drücke ich durch den Gebrauch des Possessivpronomens 'mein' aus: Ich bin schlechterdings davon überzeugt, dass der Leib, der mir überall dort, wo ich hingehe, auf Tritt und Schritt wie ein Schatten unmerklich folgt und den ich nicht und nicht loswerden und wie einen Regenschirm einfach in die Ecke stellen kann, *mein eigener* ist. Niemand kann mich in der leiblichen Erste-Person-Perspektive ersetzen oder statt meiner an die Stelle meines Leibes treten. Des Weiteren messe ich den zuständigen Empfindungen von Lust, Schmerz, Hunger oder Durst, die ich am eigenen Leibe verspüre, außerordentliche Bedeutung für mein Wohl oder Wehe zu.

Begebenheiten, durch die ich die enge Gebundenheit an meinem Leib mitbekomme, gehören zu meinem tagtäglichen Erfahrungsschatz: So kann ich etwa, während mich ein bohrender

Zahnschmerz plagt, schwerlich konzentriert über die Gesundheitsschädlichkeit des übermäßigen Genusses von Süßigkeiten nachdenken – *und doch* bin ich noch in der Lage, von meinem Leiden Abstand zu nehmen und bei einem Zahnarzt einen Termin zu vereinbaren, um mir derweise Abhilfe zu verschaffen. Auch regen mich heftiger Hunger oder beißender Durst, die ich im Zuge einer Bergwanderung bekomme, durchaus nicht zur besonnenen Analyse der physikalischen und chemischen Eigenschaften von Wasser oder der Verdauungstätigkeit im Magen-Darm-System an – *trotz allem* kann ich diese unbehaglichen leiblichen Empfindungen weiterhin so lange bändigen, bis ich bei einer Gaststätte angekommen bin und diese dort stille oder mich an meinem mitgebrachten Proviant gütlich tue. Ein abschließendes Beispiel soll abermals die Verwobenheit des Ichs mit dem Leib – dieses Mal im Banner der Furcht – zusammen mit der zugleich begegnenden Fähigkeit zur Abgrenzung von diesem Ereignis einsichtig machen: Ich verfolge gebannt, wie der Mörder seinem Opfer nachstellt und in der Dunkelheit der Nacht jäh gellende Schreie zu hören sind. Dabei läuft es mir kalt über den Rücken, eine Gänsehaut bedeckt meinen Leib, der Schreck fährt mir ins Gebein, ein Schauer überkommt mich, vor lauter Furcht erkalten meine Hände und Füße und mein Herzschlag rast; ich bin ein einziges 'Nervenbündel' und gegenwärtig außerstande, zu erwägen, dass die beobachtete Handlung lediglich der Szene eines Horrorfilms gehorcht und kein 'wirklicher' Anlass besteht, sich zu fürchten. Das filmische Geschehen zieht mich eindrücklich in seinen Bann – *dennoch* kann ich für kurze Zeit die Fassung erlangen und mir ins Bewusstsein zu rufen, dass in dem Falle jemand den Filmprojektor ausschaltete und das Licht anmachte, der grausige Spuk schlagartig vorbei wäre.

Es steht nun aus, zu klären, welche menschliche Eigenheit dafür maßgeblich ist, dass wir niemals ganz in unserer Leiblichkeit aufgehen, sondern immerfort die Möglichkeit haben, unsere räumlich-zeitliche Situation und leibliche Rückgebundenheit distanziert, neutral oder vor dem Hintergrund eines Ganzen, sei es ein historischer, kultureller, sozialer, politischer, theatraler oder sonstwie kontextueller Rahmen, zu beleuchten. Die Frage ist daher, unter welcher Ansicht es durchführbar ist, in der leiblichen Ich-Perspektive von sich Abstand zunehmen *und* seinen Leib gleichwie von einer entfernten Stelle aus relativierend und objektivierend zu betrachten?

Ich kann mich und meinen Leib oder andere Menschen und Gegenstände aus der Dritte-Person-Perspektive *als Objekt* betrachten und behandeln. Vermöge der exzentrischen Positionalität sind mir mein Leib und andere Dinge vermittels der Sinne als Körper bzw. Gegenstände gegeben. Der eigene Körper ist ein Etwas, das ich nicht wie mein Leib einfach bin. Vielmehr besitze ich diesen und er ist mir nur in der Fremderfahrung anschaulich zuhanden, so dass ich mit Fug und Recht ausspreche: „Ich *habe* einen Körper“. Diese Dritte-Person-Perspektive ist eine Einstellung, mit deren

Hilfe etwa die Naturwissenschaft oder die bildende bzw. darstellende Kunst den Leib zum Behufe der Manipulation verobjektiviert: Dieserweise betrachtet etwa der Anatom den menschlichen Leib als ausgedehnten und zerteilbaren Körper, der für objektive Darstellungen und Messungen empfänglich ist, der sezziert, analysiert und anhand der medizinischen Terminologie klassifiziert werden kann; Descartes' Vorstellung der ausgedehnten Substanz (*res extensa*) hatte diese naturalistische Perspektive als Voraussetzung. Der Bildhauer, Maler oder Fotograf zieht unter Umständen seinen eigenen Leib als Modell für sein Kunstschaffen heran. Er verkörpert seinen Leib, indem er dessen räumliche Abmessungen sorgsam dimensioniert und die absolute Raumposition, die sein Leib ausfüllt, auf die relativen Raumpunkte im Objekt- oder Bildraum projiziert. Auf solche Weise skizziert oder modelliert er seinen Leib in einem Entwurf oder Vorstudie, um diesen dann als Figur im Porträtbild oder in Form einer Skulptur kunstvoll wiedergeben zu können. Und auch der Pantomime sowie der Balletttänzer müssen lange Jahre der Körperübung, Bewegungsausbildung und der Schulung körperlicher Ausdrucksmodi dafür verwenden, um ihren Körper wie der Puppenspieler seine Gliederpuppe meisterhaft zu beherrschen, so dass Gestik, Mimik, Körperhaltung und -bewegung nach ihrem Willen manipulier- und veränderbar sind und es ihnen ein Leichtes wird, unterschiedliche Rollen darzustellen.

14.4.2 Die Verschränkung von Leib und Körper

Sowohl die Erste-Person-Perspektive als auch die Dritte-Person-Perspektive sind durch die Exzentrizität ausgebildet. Der Mensch ist sich selbst jedoch nicht in einem ausschließenden Entweder-oder-Verhältnis, entweder als Leib oder als Seele, gegeben. Dank der exzentrischen Positionenform ist dieser Doppelaspekt vielmehr als ein die Differenz von Leib und Körper verschränkendes Sowohl-als-Auch in das menschliche Dasein eingeschrieben: Das heißt, dass einerseits die erste Person als dritte Person erscheint bzw. der eigene Leib als Körper gegeben ist, ohne hierbei den Leib oder die erste Person zu eliminieren ... der Mensch *hat* seinen Leib, der er *ist*, von außen als Körper. Andererseits erscheint die dritte Person als erste Person bzw. der eigene Körper als Leib, ohne allerdings den Körper oder die dritte Person zu eliminieren ... sich selbst von außen als Körper mittels der Wahrnehmung *habend ist* der Mensch dieser Körper als Leib. Der Doppelaspekt des menschlichen Seins als Körper *und* als Leib ist ein Kennzeichen der exzentrischen Positionalität und erschließt dem Menschen das, was Plessner als „Außenwelt“ (1975, S. 293-295) benennt. Für die Sache der Maskierung ist diese Verschränkung von Erster-Person-Perspektive oder Leiblichkeit und Dritter-Person-Perspektive oder Körperlichkeit ein konstitutives Moment.

14.4.3 Die Verdoppelung als Erleben und als Seele

Die Exzentrizität gibt gleichwohl nicht nur den Ausschlag für die Verdoppelung des äußeren Seins. Jenes 'innerhalb' des Leibes steht gleichfalls unter dem Primat der exzentrischen Struktur. Anders als das Tier, das sein leibliches Befinden und die Inhalte seiner Umwelt erlebt, bekundet sich dem Mensch zusätzlich ebendieses Erleben. Da er „zwischen sich und seine Erlebnisse eine Kluft zu setzen“ (Plessner, 1975, S. 291) vermag, kommt ihm das Subjektsein mit all seinen erlebnishaften Akten und Zuständen zu Bewusstsein.

Zum einen stellt sich das *Erleben* als solches in der Erste-Person-Perspektive so dar, dass der Mensch von diesem durchpulst wird, gleichsam wie ein loderndes Lustgefühl, das mich angesichts einer betörenden Verführung überkommt, mich derart erfasst, dass ich als Gesamtes nachgerade dieses Gefühl bin. Zum anderen tritt in der Dritte-Person-Perspektive das Erleben gegenständlich als *Seele* in Erscheinung, erwartungsgemäß sich ein bebendes Gelüster zwar nur schwerlich nüchtern betrachten lässt, mir *trotz* meines mich überkommenden Verlangens eine gewisse Abstandnahme und Loslösung davon glückt, als mir der Lustbegriff Epikurs in den Sinn kommt, der die fortgesetzte oder maßlose Befriedigung etwa von sexuellen Begierden oder von Luxusbedürfnissen für ein insgesamt freudvolles Dasein als abträglich wertet. Ebenso wie bei der äußerlichen Daseinsweise des Leibes und des Körpers sind auch im Falle der inneren die gegenteiligen Einstellungen dialektisch ineinander verschränkt sind: Der Mensch *hat* sein Erleben, das er ist, in der Weise, wie dieses ihm als Seele in Erscheinung tritt, ohne das Erleben zu suspendieren. Dieser Doppelaspekt von Erleben und Seele ist dem Menschen eine eigenständige Welt, welche Plessner als „Innenwelt“ (1975, S. 295-299) adressiert.

Das Erleben muss indes dem Zuschnitt nach nicht unentwegt ein drängendes sein. Das Sentiment, welches anlässlich der Besichtigung eines Kunstwerks in mir emporsteigen, ist von geringerer aufschäumender Natur, will sagen, milder und ausgewogener: Möglichensfalls wird mir angesichts der Farbgebung und der Formenschöpfung eines Bildes, einer Skulptur oder eines Gebäudes warm ums Herz oder es lässt mich kalt; im anderen Falle bestaune ich andächtig und gerührt eine Altarretabel, bin von der schieren Weiträumigkeit und der Prachtentfaltung eines gotischen Domes überwältigt und sprachlos oder beim Betreten eines Baptisterium weihevoll gestimmt; auch kann mir ein Kunstwerk, seitdem ich einen ersten Eindruck von ihm gewinnen konnte, mehr behagen als ein anderes, so, wie mich Donatellos David spontan mehr anspricht als der Michelangelos und dies bar jeder Abwägung der unübertroffenen ästhetischen Qualitäten, die beiden Meisterwerken eigen ist; anderenfalls fesseln virtuos aus dem Stein gehauene Reliefs, wie jene von den Bildhauern Nicola und Giovanni Pisano im 13. Jahrhundert exemplarisch gefertigten, meinen Blick und ziehen

mich unweigerlich in ihren Bann, da ich mich kaum an dem Formenreichtum der minutiös, zuweilen mit großem Aplomb, dann wieder mit inniger Ausdruckskraft ausgeführten Figuren satt sehen kann und ich hingerissen von ihren Werken vor denselben staunend verweile, so dass für mich Stunden zu Minuten schrumpfen und ich über meine Faszination für die Reliefs ganz die Zeit vergesse, bis mich zuletzt der Aufseher bestimmt an das alsbaldige Heranrücken der Schließzeit mahnt. Diese subjektiven Weisen der ästhetischen Betrachtung und des Kunsterlebens können gegebenenfalls hinsichtlich ihrer Intensität noch eine Steigerung erfahren, wenn ich mir meiner Empfindungen, Gefühle und Strebungen bewusst werde und hierdurch zu enträtseln vermag, aus welchen Gründen ein Kunstwerk auf mich diese oder jene Wirkung entfaltet. Aller Voraussicht nach werde ich die betreffenden Gründe neben denen, die am Objekt selbst vorzufinden sind, in meiner seelischen Disposition und Affizierbarkeit entdecken, meiner Neigung zu einzelnen Stilen, Farben, Formen, Figuren und Motiven. Selbst wenn ich zuweilen von meinem Erleben gefangen genommen bin und das Erlebte mir sehr nahe geht, verschmelze ich nie in Gänze mit meinen Gefühlen und Stimmungen, da ich im gleichen Maße, wie sich diese mir vermitteln, zur Distanzierung, Ernüchterung und Sachlichkeit befähigt bin. Ein weiteres Beispiel soll dieses Verhältnis von Erster-Person-Perspektive und Dritter-Person-Perspektive, von subjektiven Erlebniszuständen und objektiv feststellbaren Seegegenständen, veranschaulichen: Ich entsinne mich, dass ich vor einer Wand stehe und ein Bild erblicke, dessen kräftige Rot- und Goldfarben mir entgegenleuchten. Mein umherwandernder Blick verlässt die auf den restlichen Wänden prangenden Gemälde, da das vor mir befindliche Fresko auf solche Weise von mir Besitz ergreift, als ob ich mich einer übermächtigen Schwerkraft gegenüber sähe, der ich mich nicht entziehen kann. Die ästhetische Strahlkraft des Wandbildes bestrickt mich und ruft einerseits warme Hochgefühle in mir hervor, andererseits durchläuft mich ein Schauer, da ich angesichts der erdrückenden Bildpracht ein wenig erschrocken bin. Ob der Größe dieser Wandmalerei - sie spannt sich über die komplette Saalwand - fühle ich mich klein und verloren, seine Dominanz im Raum ist, verglichen mit den verbleibenden Freskos, so überwältigend, dass es die gesamte Aufmerksamkeit des Besuchers für sich beansprucht. Die Atmosphäre, mit der es die Festhalle beseelt, umhüllt mich wie die durchdringende Note eines kräftigen Parfums, sein Ersteindruck bleibt im Gedächtnis verhaftet wie ein Aroma, das, einmal gerochen, für einige Zeit nicht mehr aus der Nase steigt. Die 'Aura', die das Fresko in sich birgt, macht den Bildort zu einer ausgesuchten Stätte, unverwechselbar und einmalig. Obwohl ich von dem 'Zauber' dieses Bildes befangen bin, ist mir gewahr, dass ich in einem Museumssaal eines einstmaligen gotischen Rathauses stehe, umgeben von weiteren Besuchern und Ciceronen, welche mit erprobter Erzählstimme die historischen und künstlerischen Hintergründe des Werkes eindringlich erläutern, so dass deren Klang noch in dem imaginären Raum, den ich abseits des touristischen Hochbetriebs exklusiv mit dem Kunstwerk

zu teilen glaubte, nachhallt. Mit kunsthistorischer Gelehrsamkeit gewappnet gehe ich daran, in einer ersten Bestandsaufnahme Fragen an das Fresko zu richten, die aufhellen sollen, welches Sujet dargestellt und wer der Meister dieses Machwerks ist, wann die Entstehungszeit datiert wird sowie welche Gegenstände und Figuren überhaupt zu erkennen sind. Obendrein versuche ich die Maltechnik, die Farbgebung, die Perspektive, das Figur-Grund- sowie das Hell-Dunkel-Verhältnis, den Duktus und die Komposition, die das Werk auszeichnen, zu bestimmen. Zuletzt mache ich mich an eine Deutung, mit deren Hilfe ich die stilistische, ikonografische und ikonologische Einordnung des Bildes erprobe. Indem ich das Augenmerk auf die Beschreibung, Analyse und Interpretation gelenkt habe, ist mir klar geworden, dass mein anfängliches, unbefangenes Gefallen, das ich an diesem Bildnis gefunden habe, mit meiner allgemeinen Leidenschaft für die Kunst des italienischen Spätmittelalters sowie der Frührenaissance, wie sie in Florenz und Siena erblüht war, verbunden ist. Es ist mir demnach gelungen, mein ursprüngliches ästhetisches Erleben durch das Einbeziehen kunsthistorischer Verfahren zum Gegenstand meiner Betrachtung zu machen und sowohl mich und meinen persönlichen Bezug zu dem Werk als auch das Bild an sich eingehender zu begreifen.

14.4.4 Entgegen dem reinen Fühlen – Die Dialektik von Erleben und erlebtem Erleben

Kennt der Mensch überhaupt ein 'reines' Erleben und Fühlen, die 'pure' Gestimmtheit, ein Ergehen und Befinden, das sich zuträgt, ohne dass diese Akte und Zustände selbst in distanzierte Betrachtung genommen werden können? Sind die inneren Anwandlungen und Vorgänge nicht vielmehr endlos gebrochen von der Gegenwärtigung, dem Bewusstsein und Bewussthalten der eigenen Vorlieben, Interessen und Neigungen, dieses mehr oder weniger wandelbaren seelischen Bestands von Passionen, Bedürfnisse, Talenten und Marotten, generisch gesprochen, der seelischen Disponiertheit, Gemütsverfassung und Mentalität, all dessen, das nur in der Dritte-Person-Perspektive festgehalten und als Seelenlage bezeichnet wird? Um diese Doppelaspektivität von Erleben einerseits und Seelenlage andererseits zu verdeutlichen, können wir uns etwa das flammendste, nahezu grenzenlos empfundene Zorngefühl, das wir empfunden haben, ins Gedächtnis rufen. Schwang in diesem nicht ebenso dessen Begrenzung und Befriedung beispielsweise durch die Vergegenwärtigung des Zornigseins sowie die Vorwegnahme der vorstellbaren verheerenden Auswirkungen des Zorns mit? Ist in der Erregung nicht bereits die Besänftigung angelegt, das Absehen, dass der giftigste Hader irgendwann verflogen sein, der Empörte sein Mütchen gekühlt haben wird oder der Grollende nur so lange wütend ist, bis er seinem Ärger Luft gemacht und diesen 'entladen' hat, damit er anschließend wieder seine Beherrschung erringt? Wenn auch Kummer und Verzweiflung, Zorn, Entzückung oder Wollust durch und durch gehen, versteht sich der Mensch nichtsdestoweni-

ger darauf, tränenerstickt, zähneknirschend, freudig, mit Koketterie oder voller Anmut um seine Fassung ringen, ist er in der Lage, die Form zu wahren, ohne mit dem Widerfahrenen herauszuplatzen, bringt er es fertig, die Haltung aufrechtzuerhalten, ohne loszubrüllen und sich totzulachen oder vor Wehklagen und Schluchzen zu vergehen, meistert er es, nicht das Gesicht zu verlieren, indem er sich selbst oder andere nicht der Bloßstellung aussetzt. Empfindsamkeiten und Gefühlswallungen derweise im Zaun zu halten und auszutarieren, vermag nur der Mensch dank seiner Fähigkeit, von sich selbst abrücken und sein Erleben anschaulich-gegenständlich einsehen zu können. Erlischt der 'Zorn des Gerechten', der über begangene verbrecherische Taten zürnt, nicht durch Urteil und Strafe, d. h. damit, dass dem Recht genüge getan, die Gerechtigkeit wieder hergestellt ist sowie Verbrechen und Willkür beseitigt werden – der Zornige also um die Motive und die Bestrebung seines Zornes weiß? Ist in der Traurigkeit nicht auch deren Ende abzusehen, da der Trauernde das Betrauerte und seine Trauer distanziert betrachten und als Teil seiner Lebensgeschichte aufzufassen vermag? Fasst nicht jeder Moment größter Freude in sich die Eingebung, dass auf die hellste Begeisterung dunkle Momente der Bitterkeit und des Trübsinns folgen werden oder dass man angesichts des Leides, das man erfahren hat, froh ist, solch ein freudiges Gemüt und einen lichten Charakter zu haben? Ist nicht jedem inbrünstigen Pathos, der Unernst beigemennt, lacht nicht hinter jeder überschwänglichen Getragenheit der ironische Blick, sitzt nicht jeder Erhabenheit der Schalk im Nacken, der auf das mit großer Ernsthaftigkeit betriebene Treiben lügt und dieses mit Spott und Sarkasmus bedenkt, durch Parodie karikiert oder mit Süffisanz herunterspielt? Die Mittel der Ironie, Satire und Komödie erfordern die Perspektive der relativierenden Distanzierung auf das, was sich fühlend, wahrnehmend und denkend ereignet. Alles Tragische und Todernste, das wir erdulden, trägt diesen Keim des Komischen in sich und umgekehrt wird das Komische und Nürrische vom Schattenriss des Tragischen begleitet.

14.4.5 Entgegen der Echtheit der Gefühle - Die Ambivalenz des Erlebens

Da die seelische Existenz des Mensch aufgrund seiner exzentrischen Seinsstruktur sich im fundamentalen Doppelaspekt von Seelehaben und Erlebnissein eröffnet, erscheint diese innere Welt nicht eindeutig, sondern ambivalent. Ein anderes Anzeichen für die Geteiltheit des seelischen Innenlebens in eine Erste-Person- und eine Dritte-Person-Perspektive beschleicht uns, wenn wir bedenken, dass wir den Zweifel, den wir über die Echtheit von Gefühlen hegen, durch keine prüfende Vergewisserung ihrer Authentizität zerstreuen können. Das aufrichtigste Liebesversprechen der unvergänglichen Liebe weiß um die Unerfüllbarkeit dieses Versprechens und ist darum von Beginn an unsicher und gefährdet. Der wahrhaftigste Schwur der unerschütterlichen Treue kennt Bedingungen,

unter denen er gebrochen wird und ist daher hypothetisch und unvollständig. Auch die herzlichste Bekräftigung eines innigen Freundschaftsgefühls ahnt, dass ein Zerwürfnis zwischen die Freunde oder gar Hass anstelle der Zuneigung treten könnte und bleibt deswegen fraglich und fragil.

14.4.6 Die Ambivalenz des Erlebens und der Erscheinungen als Möglichkeit der Verwandlung, des Spiels und der Kunst

Die Ungewissheit, die hinsichtlich der vermeintlichen 'Genuität' von Gefühlen und Empfindungen heraufzieht und sie zu mehrdeutigen Phänomenen verfügt, stellt allererst die Möglichkeit zu Verwandlung, Spiel und Kunst frei. Bereitet etwa das Schauspiel und die gelungene Darstellung eines Charakters dem Publikum nicht deswegen besonderes Vergnügen, weil es übersieht, dass die durch einen Schauspieler verkörperte Gefühlswelt einer Theaterfigur, sei sie noch so kunstfertig personifiziert, von diesem nicht 'authentisch' erlebt, sondern gespielt wird? Wird nicht jener Schauspieler ausgezeichnet geheißen, von dem die Zuseher den Eindruck gewinnen, dass er die Rolle so spielt, *als ob* er die dargestellte Figur 'wirklich' ist? Die Theaterbesucher sind sich zweifelsohne im Klaren darüber, dass es sich bei dem Gesehenen um ein Bühnenstück handelt und der Darsteller aufgrund seiner künstlerischen Meisterschaft in der Lage ist, über eine Distanz hinweg die Partie solcherart zu bespielen, als ob er diese sei.

Die Fertigkeit, sich eine Schauspielmaske aufzusetzen, in ein Kostüm zu kleiden und dergestalt *hinter* einer Maskierung verborgen *in* eine Rolle zu schlüpfen, jedoch nicht nur in derselben einfach aufzugehen, sondern auch mit dieser gleichzeitig über eine Distanz hinweg virtuos zu spielen, macht das Masken- und Rollenspiel erst zu einer faszinierenden und diffizilen Kunstform und für den Betrachter zu einem Genuss. Die Maske und das Kostüm erlauben dem Maskenträger überhaupt seine Gefühls- und Gedankenwelt für die Zuschauer sichtbar zu machen, indem er sie *vermittels* der Maskierung zum Ausdruck bringt. Hierbei wird die Innenwelt des Trägers einerseits vom Typus der Maskierung bestimmt, insofern er *hinter* der Maske verschwindet und jede Maske, jedes Kostüm und jede Rolle gewisse, mehr oder weniger einzuhaltende Bedingungen und Vorgaben an den Schauspieler stellt, denen er sich unterordnen muss, wenn er die Personage (*Dramatis persona*) oder das Rollenfach nicht verderben möchte. Man kann sagen, dass der Darsteller in der Erste-Person-Perspektive nicht mehr von der Maske auseinandergehalten werden kann und sich mit dieser vereint, ja, dass er selber zur Maske *geworden ist* respektive die Maske von ihm besitzt ergriffen hat. Wie eine Maskierung Gefühle, Gedanken, Handlungen eines Schauspielers sowie generell bei einem jeden Menschen, der sich verkleidet, hervorruft und reglementiert, lässt sich an einer niedergeschriebenen Erinnerung des Komikers und Pantomimen Charles Chaplin (2004) ermessen, in der

er den Hergang schildert, als er sich erstmals die Kostümierung des Landstreichers²¹⁷ (tramp), die er in den 22 Jahren seiner Karriere nicht mehr wesentlich abgeändert hatte und mit der er zu einer Ikone der Moderne geworden war, übergezogen hatte:

Zunächst wußte ich noch nichts von dieser Figur. Als ich aber das Kostüm am Leibe hatte, ließen mich Kleider und Schminke fühlen, was für ein Mensch das war. Ich begann ihn kennenzulernen, und als ich schließlich auf die Bühne kam, hatte sein Dasein begonnen. Im Augenblick, da ich Sennett [Mack Sennett, Regisseur und Filmproduzent, stellte 1914 die erste Filme Chaplins fertig, Anm. d. Verf.] gegenübertrat, nahm ich das Wesen der Figur an, stolzierte auf und ab, schwang meinen Spazierstock und paradierte so vor ihm. Gags und komische Einfälle jagten mir durch den Kopf. (S. 147)

Chaplin bekräftigt die normierende Wirkung, die die getragenen Maske auf den Träger zeitigt, wenn er ausdrücklich bemerkt: „Das Kostüm hatte mich dazu inspiriert, gerade diesen Charakter darzustellen“ (2004, S. 148).

Konträr zu dem eben ausgebreiteten Verhältnis zwischen Maske und Träger befehligt der Akteur andererseits ebenso die Maske, sooft er von einem äußeren, distanzierten Blickpunkt aus *mit* der Maske spielt, um den Zuschauern sein Inneres so, wie er es beabsichtigt, zum Besten zu geben. Robinson (1993) kehrt hervor, dass Chaplins Komik in dessen Begabung beruhte, sich über eine Distanz hinweg zu einem komischen Geschehen auf eine komische Weise zu verhalten. Das tragikomische, immerzu um die Wahrung seiner Würde ringende, sinnlich-lüsterne, stets hungrige und mittellose, sowohl verbrecherisch-boshafte als auch rührend-zärtliche, traurig-poethische und abenteuerlich-rastlose Naturell der von ihm erschaffenen lustigen Figur des Tramps rührt hiervon, nicht allein Komisches zu tun und seine Späße zu treiben, sondern einem amüsanten oder grotesken Vorkommnis, das ihm, anderen Personen oder Dingen widerfuhr, mit einer nur ihm eigentümlichen inneren Haltung zu begegnen und diese Bezugnahme auf sich und Stellungnahme zu der Welt als wesentlichen Zug an der von ihm verkörperten Figur mit zur Anschauung zu bringen:

Chaplins Komik kam von innen heraus. Er verkörperte Gedanken und Gefühle für die Zuschauer, und die Komik lag im Verhältnis dieser Gedanken und Gefühle zu dem, was um ihn herum geschah. Das komische Ereignis selbst war nicht der entscheidende Punkt bei Chaplins Komik, sonder Chaplins Beziehung und Einstellung dazu. (Robinson, 1993, S. 144)

²¹⁷Die Vagabundenmaske Chaplins fñgt sich zusammen aus einer ausgebeulten Hose, einer ein bis zwei Kleidernummern zu engen, staubigen, zerlumpten Jacke, die aussieht, als sollten jeden Moment die Knöpfe wegspringen, einer kleinen, schwarzen Melone (bowler hat), riesigen, abgenutzten Schuhen, einem Spazierstock, einem kleinen Schnurrbart und schwarzer und weißer Schminke. Als Fundierung für sein Pantomime-Make-Up wählte er ein mattes, durchsichtiges Puder, das er über das gesamte Gesicht verteilte. Seine Augenbrauen färbte er Schwarz, damit diese üppiger anmuteten. Zusätzlich betonte er seine Augenkonturen, indem er das untere und das obere Augenlid mit schwarzer Farbe nachzog.

Gemäß dem bis hierhin Erläuterten kann einstweilen resümiert werden, dass die bloße hingebungsvolle Vereinigung mit einer Rolle oder Maske ebenso eindimensional ist, wie der hölzerne Versuch, der personalen Spannweite und dem seelischen Volumen einer Rollen- oder Maskenfigur einzig durch den bloßen Einsatz der erlernten Schauspieltechniken gerecht zu werden. Das ausschließliche Streben nach der 'Echtheit' des Gefühls in der Darstellung der Rolle ist gleichermaßen wie das alleinige Bemühen um die Distanziertheit des Akteurs zur Rolle ein Kennzeichen der stümperhaften Darbietung und des ungelenken Dilettanten. Der Laie versteht sich für gewöhnlich nicht auf die kunstvolle Dialektik, gleichzeitig in *und* mit einer Rolle bzw. hinter *und* mit einer Maske zu spielen, auf den Ausgleich der Gegenpole von Erster- *und* Dritter-Person-Perspektive, auf das Balancehalten, das Gefühl wirklich zu erleben *und* nur so zu tun, als ob man ein Gefühl habe. Wir erleben nicht nur, sondern sind uns unseres Erlebens bewusst, wissen um dasselbe und versuchen uns zu erklären, warum wir so und so fühlen, denken und handeln. Nicht nur unseren Leib, sondern auch unser Fühlen und Denken betrachten wir gleich Gegenständen. Wie anders wäre überhaupt eine Lehre von der Seele denkbar? Die Psychologie hat die Objektivierung der Gedanken- und Gefühlswelt zu einem bedeutsamen Bestandteil ihrer Profession gemacht, die Psychotherapie hat für psychische oder psychosomatische Leidenszustände und Verhaltensauffälligkeiten Diagnose- und Behandlungsverfahren hervorgebracht. Meditations- und Exerzitenformen sowie das Gebet entnehmen die Inhalte ihrer religiösen Praxis unter anderem aus der Vergegenständlichung und Ontologisierung von geistigen und seelischen Erlebnissen. Was meinen wir, wenn wir von *der* Angst, *der* Liebe, *der* Freude oder *der* Depression, *der* Schizophrenie, *der* Manie sprechen, anderes, denn eine Hypostasierung von inneren Strömen, Akten und Zuständen. Man könnte sagen, in den Ohren von überschwänglichen Gefühlsromantikern und vornehmen Stimmungsschwelgern mag sich dies hanebüchen ausnehmen, es handle sich um *Seelendingen*.

14.5 Die Doppelstruktur von privatem Maskenträger und öffentlicher Maskierung

„Er [scil. der Mensch] ist nur, wozu er sich macht und versteht.“ (Plessner, 2003v, S. 240)

Jeder Rollen- und Maskenträger schafft allererst aufgrund seiner gespielten Rolle bzw. getragenen Maske sein Selbst (Plessner, 2003v, S. 235). Erst durch das Überziehen und Verdecken mit einer Maske, durch das Bekleiden einer Rolle, die Erwartungen und die Zuschreibungen, die an eine

Maskierung bzw. Rolle geknüpft sind, kann der Rückzugshort des Privaten entstehen. Das Spielen von sozialen öffentlichen Figuren ist konstitutiv für das Haben einer Privatexistenz, sie bedingen einander (Plessner, 2003v, S. 235): Indem die Privatperson „eine öffentliche Figur“ spielt, ist ihre charakteristische Lebensform das „Doppelgängertum“ (Plessner, 2003v, S. 231).²¹⁸ Für sein Gegenüber und sich selbst bleibt der Mensch in unmittelbarer Weise unaussprechlich und undurchschaubar, da er sich selbst nur *mittels* seiner Maske, vermöge der er mit seinen Mitmenschen in Beziehung steht, hat und daher nur an dem anderen seiner selbst hat er – sich (Plessner, 2003v, S. 235). Der Verfasser der vorliegenden Arbeit ist der Ansicht, mit der von Plessner (2003v, S. 235) dargelegten „Struktur von Doppelgängertum“, in der er „Rollenträger und Rollenfigur“ verbunden sieht, eine Konstante für den Untersuchungsgegenstand der Maske gefunden zu haben, die in Analogie zur Rolle als *Doppelstruktur von Maskenträger und Maskierung* aufgefasst wird. Eine solche grundsätzliche Duplizität von 'erstem' und 'zweitem' Gesicht, d. h. Träger und Maske, umfasst Plessner als „fundamentale[s] Doppelgängertum“ (2003v, S. 231) respektive mit dem Begriff der *Rolle* (2003i, S. 399-418; 2003n, S. 195-205; 2003u, S. 223-224; 2003v S. 227-240; 1975, S. 298). Rolle ergründet er als den „fundamentale[n] Zug leibhafter Existenz“ bzw. eine Struktur „fundamentaler Rollenhaftigkeit“ (2003n, S. 199), die mit jeder Verkörperung einhergeht, ergründet. Menschsein äußert sich durch ein Sein in zwei Sphären: bei Plessner erscheint die Menschenhaftigkeit als Maskerade. Dieses Masketragen steht jedoch nicht im Widerspruch zum 'authentischen', 'nackten' und unverhüllten Individuum. Maskenträger und Maske sind vereint: der Doppelgänger ist gespaltene oder abgespaltene Figur *in* der personal-maskenhaften Einheit.

Die Maske ist somit wie die Rolle nicht allein wesentliche Voraussetzung menschlicher Vergesellschaftung, sondern auch für alle Formen derselben offen (Plessner, 2003v, S. 235). Der Mensch wird hiermit als das Lebewesen erfasst, das auf Maskierungen grundsätzlich angewiesen ist. Zwar fällt er nicht mit der öffentlichen Maske zusammen, kann aber nicht unabhängig von ihr gedacht werden – es gibt kein Menschsein ohne Maskiertsein (Plessner, 2003u, S. 224). Das Doppelgängertum von privatem Maskenträger und öffentlicher Maske, das aufgrund der exzentrischen Position des Menschen vorliegt, ist somit jene Struktur, die die „Selbstauffassung“ (Plessner, 2003v, S. 235) des Menschen allererst ermöglicht. Die Selbstbeobachtung des Menschen findet mittels der Blicke und Urteile anderer statt, als sich die Person von Anfang an vermöge ihres öffentlichen Auftretens 'hinter' der Maske bzw. 'in' der Rolle im Gegenüber mit den Anderen erlebt, die ebenfalls ihre Masken tragen und ihre Rollen spielen.

²¹⁸Plessner stellt fest, dass im Schauspieler bereits „die menschliche Konfiguration“ paradigmatisch angelegt sei (2003i, S. 410): denn wie der Schauspieler erscheint der Mensch „nach außen in der Figur seiner Rolle und nach innen privat, als er selbst“ (2003u, S. 224).

Obzwar der Mensch aufgrund seiner Doppelstruktur ein a priori gebrochenes Wesen, ein „Wesen, das sich nie einholt“ (Plessner, 2003v, S. 236) und daher nie mit sich identisch werden kann, ist, bedeutet die öffentliche Maskierung keineswegs eine Entfremdung seines Selbst. Die Maskierung ist keine Entfremdung, weil der Schwerpunkt der exzentrischen Existenz außerhalb des Individuums gründet. Im Gegenteil schenkt ihm das Spiel mit Masken überhaupt die Möglichkeit, „ganz er selbst zu sein“ (Plessner, 2003v, S. 236), eine Realisation des Selbst. Erst in der Verdoppelung von privatem Träger und öffentlicher Maske, erst in der Entäußerung kann der Mensch er 'selbst sein' (Plessner, 2003v, S. 238). Der Mensch ist Mensch dadurch, dass er sich in anderen, 'fremden' Rollen, die außerhalb seiner selbst stehen, dupliziert (Plessner, 2003n, S. 204). Die Gesellschaft ist das System, worauf der Maskenträger Einruck machen soll und das ihrerseits den Ausdruck des Trägers formt.²¹⁹

Sein Doppeltgängertum von privatem Individuum und öffentlicher Maskierung schenkt dem Menschen die Freiheit, unterschiedliche Rollen und Maskierungen zu spielen. Da der Mensch sich lediglich dank der Maskierung zu etwas machen, muss er sich sein Wesen vermittels von Rollen und Masken, mit denen er sich zu identifizieren versucht, erspielen. In dem Masken- bzw. Rollenspiel ist der Mensch prinzipiell ein nicht festgelegtes Lebewesen, „er ist nur“, wie Plessner (2003v, S. 240) festhält, „wozu er sich macht und versteht.“

Das 'zweite', 'künstliche' Gesicht, d. h. die Maske, erschaffen wir und geben wir uns selbst: Der Mensch besitzt das protheische Vermögen, diesem Gesicht eigenmächtig die von ihm bevorzugte Gestalt zu geben. Gleichsam als wäre er ein Porträtmaler, stellt der Mensch ein von ihm gefertigtes Bildnis seiner selbst in solcher Weise 'vor' sich hin – ein Porträt²²⁰ im wortwörtlichen Sinn des lateinischen Ursprungswortes *protrahere* als 'vor-ziehen' -, dass es, zwischen sich und den Betrachtern platziert, frontal gegen den anderen in einer vis-à-vis-Situation gegenseitiger Wahrnehmung, von Angesicht zu Angesicht, ausgerichtet ist und sein 'erstes' Gesicht von dem 'zweiten' verdeckt wird. Nach dieser Imagination modelliert der menschliche Schöpfer, ähnlich ein Bildhauer die Plastik anfertigt, seinen eigenen Körper, der unter seinen Händen, weich wie Wachs, sich zu vielen Formen fügt, und belebt und verkörpert dieserart sein Selbstbild mit seinen eigenen Fleisch und Knochen. Auf diese Weise erfüllt er ein von ihm entworfenes Rollenbild als plastische Figur, wird er zum allegorischen Maskenträger, der alltäglich sein Gesicht 'hinter' einer Maske verbirgt oder übt

²¹⁹Fielen alle sozialen Rollen weg, wie es die romantisierenden Verteidiger der Innerlichkeit gegen eine von diesen als feindliche Gesellschaft und Öffentlichkeit verheißen, würde mitnichten ein 'wahres', 'authentisches' Selbst sichtbar. Siehe hierzu Kapitel 5.2 *Formen des nihilistischen Durchbruchs des Dualismus*.

²²⁰Das deutsche Lehnwort 'Porträt' leitet sich von dem französisch Nomen *portrait* ab, das von dem gleichsprachigen Verb *peindre* entstammt. Dessen etymologische Herkunft lässt sich auf das lateinische Zeitwort *protrahere* zurückbeziehen, das mit 'hervorziehen, hervorbringen, ans Licht bringen, enthüllen, offenlegen, zeigen' ins Deutsche übertragen wird (Lewis & Short, 2007).

zuweilen im Schauspiel oder Karneval gar die Kunst aus, mit und in einer realen Maskierung, Verkleidung oder Rollenfigur zu spielen.

Plessner zufolge (2003v, S. 240) stellt die „mögliche Identifikation eines jeden mit etwas, das keiner von sich aus ist“ die einzige Invariante im „Grundverhältnis von sozialer Rolle und menschlicher Natur“, in unserem Fall von Maske und Träger bzw. Verkörperung und Leib, dar. Diese mögliche Identifikation eines jeden mit etwas, das keiner von sich aus ist, umreißt laut Plessner das „Prinzip und [die] Richtschnur für den optimalen Ausgleich zwischen Privatheit und Öffentlichkeit in den industriellen Gesellschaftsordnungen“ (2003v, S. 240)

14.5.1 Die Maske als Pars pro toto

Der Mensch spielt vermittelt durch die Maske, spricht und agiert durch sie *und* verbirgt zugleich sein Gesicht hinter ihr. Nach dem Prinzip *Pars pro toto* ist die Maske die Bezeichnung für den Träger der Maske geworden (Plessner, 2003o, S. 296). In der Maske ist die Einanderstruktur der Gesellschaft, das Gegen- und Miteinander der Individuen, gewährleistet. Der Mensch spielt nicht allein mit seiner Maske, sondern gleichzeitig kann er auch jede andere Maske und Rolle annehmen, da er im Sinne der Einanderstruktur an der Stelle aller anderen Personen stehen kann und diese auch an seiner Stelle stehen können. Die Maske ist das 'Dort', der 'Ort', 'wo' der Mensch ein Anderer sein kann, 'wo' Andere an seine Stelle rücken können, 'wo' infolgedessen der Mensch jede Rolle spielen und Maske tragen kann. Die Maske gefasst als die Differenz zwischen 'hier' und 'jetzt' des Ichs *und* als 'dort' des Anderen einerseits *und* als Differenz des 'hier' und 'jetzt' des Ichs *und* als 'dort' der vielen möglichen anderen Personen andererseits ist das Medium des Kontakts und der Vermittlung mit mir selbst, den anderen und der Welt. Erst durch die Maske wird das gesellschaftliche Miteinander zu einem 'Maskenspiel': einem Spiel des Trägers mit und hinter der Maske. Die Maske konstituiert die Situation des Miteinander der einzelnen Individuen auf der Bühne der Welt, lässt die Rollen und dargestellten Figuren im Miteinander reziprok bezogen sein. In diesem Sinne ist die Maske ein Pars pro toto: ein Teil, der für das Ganze steht.

In einem anderen Sinn ist die Maske Teil *und* das Ganze als Maske und Träger. Der Mensch kann nicht ohne Rolle bzw. Maske leben. Sein Gesicht verschwindet 'hinter' der Maske bzw. 'in' der Rolle *und* er spielt mit die Maske bzw. Rolle. *Alles*, was dem Menschen bleibt, mit dem er umzugehen hat, was er haben kann und was er ist, ist nun durch die Maske, die sein Gesicht ist, bestimmt. Die Maske bedeutet Träger-Maske-Struktur, als es kein außerhalb der Maskesein gibt und sie daher für den Träger und die Maske steht.

14.5.2 Die Maske als Alter ego

Die Maske ist der Andere, das 'Dort', das an meiner Stelle ist. Sie ist ein Teil meiner Selbst geworden und doch radikal vom 'Hier', vom Ich-bin unterschieden. Die Distanz von Maske und Ich-bin ist grundsätzlich im Menschsein und so auch beim Schauspieler verankert. Während des Stücks steht die Maske beim Schauspieler an der Stelle, 'wo' er vorher Zivilperson war. Er hat gelernt, mit dem Anderen als Maske und Rolle professionell umzugehen. Das macht seine Schauspielkunst aus. Sein Gesicht verbirgt sich hinter der Maske. Der Abstand von Gesicht und Maske, Träger und Maske, 'Hier' und 'Dort' muss beim Schauspieler gewahrt bleiben, da er sonst die Regeln, den Rahmen und die Grenzen der Kunst des Schauspiels missachtet, die Szene zerstört und nicht mehr zwischen seiner Zivilexistenz und der Rolle, die er spielt, unterscheiden kann. Schauspiel ist ein Phantasiebild, insofern Schauspiel und Realität sind zwei unterschiedene Dinge. Der Schauspieler leiht seiner Rolle seinen Körper und seine Stimme, er versucht seine Maske bzw. Rolle so glaubhaft als möglich zu spielen, indes ist er nicht einfach unmittelbar seine Rolle. Er kann sich mittelbar mit ihr identifizieren, kann in sie fallen und doch kontrolliert und reguliert er, wie sehr er in der Rolle aufgehen möchte. Das menschliche Ich, das im Nichts steht, ist der Kontrolleur und letzte Beobachter für die Nähe und Ferne zur Maske.

14.6 Differenzstrukturen der Maske

In seiner 1923 erschienenen Abhandlung *Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus* breitet Plessner (2003d, S. 59) die Differenzstruktur des Seelischen aus, in welcher er bereits vor der künftigen Entfaltung seiner philosophischen Anthropologie grundlegende Merkmalsbestimmungen der Doppelnatur der Rolle vorwegnimmt. Die Plessnerschen Ausführungen zur Seele, im Zuge derer der Autor ferner die gegenseitige Verwiesenheit von Seele, Geist und Körper begreiflich macht, lassen sich mit geringfügigen Beschränkungen, die dem thematischen Gehalt des hier verfassten Beitrags geschuldet sind, auf den Gegenstand der Maske übertragen und dienen als Vorlage für die Auseinanderlegung deren Grundgefüges. Zur Erläuterung durch Plessner (2003d) gelangt, dass der Seele einerseits der unablässige Drang zu ihrer aktualisierten Manifestation in körperlichen Ausformungen und Verdinglichungen, zur geronnenen Bindung in sichtbarer Gestalt und gegenständlicher Erscheinung, zum beredten, augenfälligen Ausdruck zu eigen sei, sie somit zur verallgemeinernden Verbildlichung, Schematisierung und Symbolisierung ausgreifen müsse, wohingegen sie andererseits, in markanter Diskrepanz zur ihrer ersten Wesensbestimmung, indivi-

dueller und individualisierender, *ungeformter*, *unsichtbarer* „Urgrund“ (S. 59) des Geformten, „Strom“ (S. 64) der Potentialität, sei.

Fernerhin ist unter dem Gesichtspunkt der Negation, unter welchem Plessner die Seele in ihrer zweitgenannten Bedeutungen als „*unauslotbare[r]* [Herv. d. Verf.] Quellgrund“ (2003d, S. 62) jeglicher Lebensäußerungen bloßlegt, an unterschiedlichen Etappen seines schriftlichen Gesamtwerks eine Konzentration weiterer negativer Klassifizierungen, durch welche er die essenzielle 'Zutat' des menschlichen Dasein charakterisiert, anzutreffen. In radikal apophatischer Weise kennzeichnet Plessner die Seele in einer Hinsicht als ein „Ineffabile“ (2003d, S. 59) - etwas Unausprechliches und Unfassbares; mit dem Begriff der *Ineffabilität*, d. h. der Unfasslichkeit, findet eine Gegebenheit Ausdruck, die in der spätantiken negativen Theologie, etwa bei Dionysius Areopagita (2009, 2,9), in Bezug auf die Unmöglichkeit, Gott mittels des menschengemäßen Verstandes überhaupt angemessen begreifen zu können, aufgeführt wird, die Goethe (1780/1997, S. 300) in seinem Schreiben an Lavater emphatisch beschwört: „Hab ich dir das Wort Individuum est ineffabile woraus ich eine Welt ableite, schon geschrieben?“, und für welche sich späterhin die deutschen Romantiker als Fürsprecher der intellektuellen Unergründlichkeit des Individuums sowie trunken von der Beflissenheit, mit der sie gegen die Aufklärung und den Rationalismus zu Felde zogen, zu entflamten wussten; mit dem im Zeitalter der Scholastik von Thomas von Aquin (1912) vorgebrachten Verweis *Individuum est ineffabile!*²²¹ ist darum zumeist seit jeher der Versuch unternommen worden, die Unausprechlichkeit des göttlichen „Ungrund[es]“ (Böhme, 1622/1842, S. 285) oder des menschlichen Individuums namhaft zu machen. Im angenommenen Rückgriff²²² auf diese Begriffstradition und die einschlägige Quellenliteratur zieht Plessner mit der in seiner anthropologischen Rollenkonzeption Platz greifenden Wendung des „Individuum ineffabile“ (2003v, S. 230) das unaussprechliche und deshalb verborgene (*absconditus*) Individuum als die in Dunkel gehüllte Rückseite der öffentlichen Rollen und Figuren, die ein Mensch spielt, heran. Dieses Ineffabile erfasst er gleichsam als das „Reservat [...] einer sozialen Unberührbarkeit, einer Zone der Privatheit, der Intimität, der persönlichen Freiheit“ (Plessner, 2003v, S. 236) des rollen- und maskengebunde-

²²¹Ins Deutsch wird diese Sentenz mit „das Individuum ist nicht zu fassen!“ übertragen.

²²²Ob der stehende Ausdruck vom Individuum ineffabile einen beabsichtigten Rückgriff Plessners auf einen in den Gebieten der Theologie, der antiken Metaphysik, der scholastischen Philosophie und des deutschen Idealismus gemeinhin eingewurzelten Kenntnisstand darstellt, muss hier hypothetischer Gegenstand der Spekulation bleiben, da sich ein solch unterstellter werkgenetischer Konnex im gesamten Plessnerschen Werk durch keine von dem Autor selbst besorgte Anmerkung bekundet findet. Gleichwohl häufen sich bei der Durchsicht verschiedener Passagen des Plessner-Oeuvres inhaltliche Anhaltspunkte, die im Verband mit namentlichen Einträgen bezeigen, dass den originellen Denkbewegungen Plessners, die dieser in den Sachgebieten der philosophischen Anthropologie und Sozialphilosophie vollzogen hat, wohl eine intensiv geführte Auseinandersetzung mit Aristoteles und dem Aristotelismus, mit Kant und mit Goethe, der deutschen Romantik und deutschen Idealisten wie Schelling, Fichte und Hegel vorausgegangen war - mit jenen Gelehrten, die die Ineffabilität anhand unterschiedlicher theoretischer Problemlagen, wie sie von Plessner aufgenommen, kritisiert, verworfen oder weitergeführt wurde, abgehandelt haben.

nen menschlichen Lebens. Ein weiterer negativer Ausdruck, den Plessner (2003d, S. 65) zur Kennzeichnung des seelischen Quellgrunds oder des menschliche Individuums verwendet, ist der originär im Johannesevangelium (20,17) sich findende, vom aus der Grabkammer auferstandenen Jesus an Maria Magdalena adressierten Ausruf *noli me tangere*, d. h. „Rühre mich nicht an!“²²³.

Das unsichtbare, unfassbare (*ineffabile*) 'Revers' ist nach Plessner (2003v, S. 235-240) unauflöslich mit der sichtbaren, positiv fassbaren (*effabile*) 'Vorderseite', die von der Maskierung bzw. der Rolle eingenommen wird, verquickt, mehr noch: die unergründliche Innenseite als Masken- bzw. Rollenträger und die anschaulich gegebene Außenseite als Maske bzw. Rolle können einander nicht entraten; jede ist für die andere die Bedingung des Seins, sie sind als zwei Seiten des „fundamentalen Doppelläufigkeit[s]“ (2003v, S. 231), das Plessner zufolge die wesenskonstitutive Verdoppelung des Menschen in einen privaten und einen öffentlichen Standort seiner Existenz besagt, unabdingbar dialektisch aufeinander verwiesenen.

Die paradoxe Differenz- und Verhältnisstruktur von Maske und Gesicht und von Sichtbarem und Unsichtbarem kann in diesem Spannungsfeld von unbeschreiblicher Einzigartigkeit und ausfragbarer Wesenheit oder Phänomenalität verorten werden. Einerseits kann die Maske als die beschreib-, bezeichnen- und sichtbare Form, die von anderen Menschen gesehen und beurteilt wird, er-

²²³Der Topos *noli me tangere*, der in der christlichen Malerei und Bildhauerei ein geläufiges Motiv einer Reihe kunsthistorisch bedeutender Bildwerke ist, begründet sich mit der durch den Evangelisten Johannes (20,17) abgefassten Niederschrift des äquivoken Wortlauts Jesu, den dieser, soeben aus dem Grab auferstanden, an Maria Magdalena, die ihn inständig und seine leibliche Epiphanie nicht fassen könnend allem Anschein nach zu berühren versucht, gerichtet haben soll. *Noli me tangere* ist die lateinische Übertragung der griechischen Wendung *Μή μου ἅπτου*, in welcher der Ausdruck *μη* mit dem deutschen ‚nicht‘, *μου* mit ‚mich‘ und *ἅπτου* mit ‚berühren‘ übersetzt werden kann, aus denen sich der Aufforderungssatz 'Berühre mich nicht!' zusammenfügt. Ein in der christlichen Kunst vermehrt aufgegriffenes ikonografisches Sujet ist die Darstellung des aus der Gruft auferstandenen Jesus in der Rolle des lebenspendenden Gärtners, das in den bildenden Künsten und der Kunstgeschichte unter den Bildmotivnamen 'Noli me tangere' und 'Jesus als Gärtner' bekannt ist (Schiller, 1971, S. 95-98). Die Ikonografie des 'Noli me tangere'-Motivs hat gemeinhin die Figur Jesu, unweit des geöffneten leeren Grabes inmitten eines florierenden Gartens stehend, und jene Maria Magdalenas, in niederknienender oder stehender sich zu Jesus flehentlich hinneigender Körperhaltung, zum Inhalt. Motivisch dominierend ist dabei der Hand- und Körpergestus Christi: In vielen Darstellungen trägt Jesus einen Spaten oder das Vexillum crucis (das Banner oder Tuch des Kreuzes als Zeichen des Triumphs über den Tod) in der einen Hand, während er die andere von sich gestreckt hält und mit seinem Körper abwehrend vor Maria Magdalena zurückweicht, um ihr anzuzeigen, nicht näher zu treten (Schiller, 1971, S. 95).

Der abwehrende jesuanische Imperativ „Berühre mich nicht!“ kann spekulativ-theologisch solcherweise gedeutet werden, dass der mit seinem Leib von den Toten wiedererweckte Christus in indirekter Weise, d. h., ohne es selber explizit anzumerken, Maria Magdalena zu erkennen gibt, dass er nach der Anastasis 'anderswo' steht, in einer anderen Seinsordnung, wie vor seinem Tod. Er hat sich gewandelt, vom Lebenden zum Toten und wieder zum Lebenden und Lebensspender – das größte und verborgenste aller christlichen Mysterien: die wechselseitige Bedingtheit von Tod und Leben und die Wandlung, der Übergang vom Toten zum Lebenden wird in der zentralen Ikonografie *Noli me tangere* thematisiert. Vor seinem Tod durfte man ihn Berühren (z.B.: Salbung durch Maria). Wie anders als Indirekt kann man das Mysterium der Auferstehung darstellen als durch die Worte „Berühre mich nicht“? Dies ist eine Bild-Paradoxie: Der Künstler will die Auferstehung im Bild zeigen, ohne diese direkt selbst zeigen zu können oder zu dürfen. Er kann es nur indirekt durch bildhafte Mittel auf das Mysterium hinweisen. Die Auferstehung selbst bleibt verborgen und rätselhaft. Die christliche Kunst steht in dieser Paradoxie zwischen Zeigen und Verbergen. Eigentlich darf die Auferstehung gar nicht dargestellt werden, weil sie göttlich ist und zugleich versuchen es die Künstler dennoch. Dies ergibt eine eigene Spannung im Bild.

fasst werden. Andererseits verbirgt ebendieselbe Maske das Unaussprechbare und Unfassbare, wohnt ihr jenes Moment des Entzugs inne, das den Betrachter gleichwohl dazu anspricht, das ihm Unbekannte zu enträtseln und das sich vor seinen Blicken Verbergende zu demaskieren; das durch die Maske Verborgene hat seine Neugier entfacht, seinen Forschungstrieb und seine Fragelust erweckt und einen Raum für Phantasie und Vorstellung eröffnet. Das, was unserer Aneignung widerstrebt, was sich uns entzieht, zieht uns an und ist daher die Grundlage dessen, das sich uns offenbart.

Die Seele des Menschen ist Plessner zufolge prinzipiell unausschöpfbar (2003d, S. 74), unsichtbar (1975, S. 341), verborgen (*absconditus*) (2003r, S. 364-365), unergründlich (2003e, S. 181-182), unobjektivierbar (1975, S. 292), ort- und zeitlos (1975, S. 292). Der Mensch stehe daher „im Nichts“ (1975, S. 292) bzw. sei „auf Nichts gestellt“ (1975, S. 294), nehme den sogenannten „utopischen Standort[]“ (1975, S. 341) im „Nirgendwo-Nirgendwann“ (1975, S. 292) ein – genauer: „Im Nichts seiner Grenze“ (1975, S. 294). Plessner heißt diese für den Menschen charakteristische Positionierung „exzentrisch“ (1975, S. 292): 'außerhalb des Zentrums'. Aufgrund der exzentrischen Position ist das menschliche Sein und Werden ein doppeldeutig zerrissenes: Einerseits zieht der Mensch sich von der Bühne des Lebens zurück, damit er nicht von den beurteilenden und bestimmenden Blicken der Mitmenschen getroffen werde – Plessner bezeichnet dies als „Scham- und Verhüllungstendenz“ (2003d, S. 74). Andererseits hat er das Verlangen, gesehen und beachtet zu werden, um so Anerkennung der anderen und Ansehen zu gewinnen (Plessner, 2003d, S. 64) – Plessner nennt dies die „Zeige- und Offenbarungstendenz“ (2003d, S. 74).

Diese Zweideutigkeit zwischen Enthüllung und Verhüllung, Offenbarung und Verbergung versucht der Mensch durch die Festlegung auf eine bestimmte Form, etwa eine bestimmte Rolle bzw. Maske, zu durchbrechen und sich eine eindeutige, einheitliche Bestimmung zu geben. Aus der individualisierenden Innerlichkeit, dem Urgrund der Seele, steigt die unsichtbare Seele, vom „Drang nach Offenbarung“ (Plessner, 2003d, S. 63) befeuert, auf und drängt vermöge der Objektivierungen der Maske bzw. der Rolle über sich selbst hinaus zur Fixierung in Form und Gestalt, nach Expression, Eindeutigkeit, Offenbarung und Sichtbarwerdung (Plessner, 2003d, S. 64); sie wird hierdurch sichtbar und zeigt sich, indem sie im eigenen und im fremden Blick, durch die Augen des Anderen, ihre feste Form gewinnt. Als Bestimmtes und Geformtes trifft die Seele dort auf der Sphäre der bildlichen, personalen Allgemeinheit, in der der Mensch den gesellschaftlichen Masken- und Rollen'spielen' frönt. Der Mensch bedarf dieser Rollen und Maskierungen, insofern diese die Signifizierungen der anderen auf sich ziehen und ihm derart die Möglichkeit eingeräumt wird, seine eigene Verkörperung und Maskierungen unter den Blicken und Urteilen der sozialen Welt verändern

oder verfeinern zu können. Ist diese Beurteilung klar und deutlich geworden, drängt das Ausdrucksstreben kraft des menschlichen „Drang[s] nach Verhaltung“ jäh von der Fixierung fort, um im „unendlichen Quellgrund“ (Plessner, 2003d, S. 63) des Individuums wieder aufgehoben zu werden. Der Bestrebung nach Expression steht die Seele als in ihrer Innerlichkeit unergründliche, opake und geheimnisvolle Quelle menschlicher Lebensmöglichkeiten, die nach Mehrdeutigkeit, Verbergung und Unsichtbarkeit trachtet, entgegen. Infolgedessen betrachtet Plessner (2003d, S. 64) die Seele als das „zweideutig Schillernde“, das den Menschen einerseits zur Offenbarung und andererseits zur Verhüllung treibt, wobei kein Weg aus dieser Zweideutigkeit führt. Weder kann der Mensch in der absoluten Sichtbarkeit oder absoluten Unsichtbarkeit noch in einem lauen mittleren Stadium zur Ruhe finden. Immerfort folgt einem Moment der verbergenden Hemmung das der entbergenden Enthemmung, da der Mensch in der Spannung der beiden Kräfte, der Enthüllung und Verhüllung, steht.

Es gehen aus der „dialektische[n] Dynamik“ der Verhüllungs- und Offenbarungsneigung des Menschen nach Plessner (2003d, S. 68) nicht nur die Doppelstruktur der Maske von Maskenträger und Maskierung bzw. Gesicht und Maske, sondern hiermit verbunden eine Anzahl weiterer „Antagonismen“, wie etwa die Gegensätze von Eitelkeit und Schamhaftigkeit, Anziehung und Entzug, Fremdheit und Verlockung, Distanz und Anreiz oder Realitäts- und Illusionstendenz hervor. Diese Polaritäten sind ebenso wie Träger und Maske dialektisch aufeinander verwiesen, so dass sich die zwischenmenschliche Distanz als anziehende Abstoßung und die Nähe zwischen Liebenden als abstoßende Anziehung ausnimmt (2003d, S. 68) und Plessner konzidiert, dass die Dialektik von Zeigen und Verhüllen möglicherweise „in der ästhetisch noch am reinsten fassbaren zum Antasten verlockenden Unantastbarkeit“ (2003d, S. 68) einer Erscheinung ihre Wurzeln hat.

14.7 Epiphanie und Menschwerdung ... wie die Maske in die Welt kam ...

„God hath given you one face; and you make yourselves another.“

Richard Weihe (2004, S. 7) stellt an den Anfang seines Buches *Die Paradoxie der Maske*, in welchem der Versuch unternommen wird, eine homogene Terminologie und Modellbildung als Schnittmenge unterschiedlicher Betrachtungsweisen der Maske zu entwickeln, sentenzenhaft den Shakespearschen Satz, der uns jene meist implizit bleibende theologisch-anthropologische Ausgangsstellung ins Gedächtnis ruft, wenn die Rede auf die Maske fällt. Der von blindwütender Rach-

sucht geschlagene und den falschen Anschein von Wahnsinn vorgaukelnde dänische Prinz Hamlet spricht, kurz bevor er als der Todesbote seines ermordeten Vaters die Blutrache begeht, zu der ehemals von ihm angebeteten Ophelia: „God hath given you one face; and you make yourselves another“²²⁴. Hamlet bezichtigt Ophelia just in jenem Abschnitt des Dramas, in welchem dieser - von Ränke angetrieben - zum Zweck der Vergeltung die Kunst des raffinierten Kabalenspiels einsetzt und dieserhalb in Gegenwart der Geliebten den Tollgewordenen so gekonnt mimt, als ob tatsächlich Verücktheit in ihn gefahren sei, der listigen Verstellung und Täuschung, der gerissenen Verführung und Boshaftigkeit. Dies ist der Kontext, in welchem Hamlets Äußerung gesprochen ist. Unter dem Eindruck seines gewollten Irreseins hat Ophelia für Hamlet das Gesicht, welches ihr ursprünglich von Gott gegeben wurde: „God hath given you one face“, selbsttätig verdoppelt, insofern sie sich selbst mit einem anderen, 'zweiten' Gesicht versehen hat: „You make yourselves another“. Diese entlarvende Anklage Ophelias durch Hamlet weist als Allegorie über den dramatischen Bezugsrahmen der tragisch endenden, da allenthalben todbringen Shakespearschen Maskerade hinaus auf eine generische Position der menschlichen Existenz.

In dem Satz „God hath given you one face; and you make yourselves another“, den Shakespeare in den Mund seines Protagonisten Hamlet gedichtet hat, scheinen jene zwei Aspekte der Maske auf, die für deren allgemeine Charakteristik, wie sie in dieser Arbeit erläutert wird, bestimmend sind. Mit dem im ersten Satzteil ausgesprochenen Aspekt umfasst der Dichter den Tatbestand des primären, uranfänglich vorhandenen, gleichsam 'natürlichen' Gesichts, das durch göttliches Werk, welches als Sinnbild eines unhintergehbaren Gesichtwerdens aufgefasst werden kann, gestiftet worden ist, bevor der Mensch in der Welt unterschiedliche Rollen zu entwerfen und zu spielen begann. Der erste Schöpfungsbericht im ersten Buch Mose (1,26-27) hält eine Schilderung über den mythologischen Ursprung dieses elementaren Gesichts, das Gott nach seinem Ebenbild²²⁵ dem Menschen zueignet habe, bereit: „Und Gott sprach: Lasst uns Menschen machen *in unserm Bild, uns ähnlich!* [Herv. v. Verf.] [...] Und Gott schuf den Menschen *nach seinem Bild* [Herv. v. Verf.], nach dem Bild

²²⁴ Vgl. William Shakespeare, *The Tragedy of Hamlet. Prince of Denmark*, act 3, scene 1, line 142-143. Auf Deutsch „Gott hat euch ein Gesicht gegeben, und ihr macht euch ein andres“ (Shakespeare, 1975, S. 318)

²²⁵In der Theologie wird hinsichtlich der Frage nach der Gottesebenbildlichkeit des Menschen begrifflich zwischen *imago* und *similitudo* und inhaltlich zwischen zwei Interpretationslinien unterschieden. Gott erschuf den Mensch nach dem Bild Gottes (*ad imaginem*, κατ' εικονα, in *image*, *tselem*) und ihm ähnlich (*ad similitudo*, καθ' ομοιωσιν, after likeness, *dem-ooth*). Der Begriff *imago* (*eikon*, *tselem*) bzw. *Abbild* wird im Alten Testament auch im Zusammenhang mit dem konkreten *Abbild*, dem *Götzenbild* oder der *Statue* gebraucht: „18 Da ging das ganze Volk des Landes in das Haus des Baal und riss es nieder; seine Altäre und seine Götzenbilder [*imagines*, εικονας, *tselem*] zerschlugen sie gründlich ...“ (Revidierte Elberfelder, 2 Kön, 11,18) Der Begriff *similitudo* (ὁμοίωμα, *demûth*) bzw. *Ähnlichkeit* wird im Alten Testament für die abstraktere, weniger konkrete Form, die *Gleichheit* gebraucht. Das Gott den Menschen in seinem Bild (*imago*) schuf, weist auf die substantielle Wesensähnlichkeit des Menschen mit Gott hin. Dass Gott den Menschen ihm ähnlich (*similitudo*) schuf, weist auf das reziproke, relationale Verhältnis zwischen Gott und Mensch hin. Der Mensch zeigt entsprechend dem Ruf Gottes ein Antwortverhalten.

Gottes schuf er ihn; als Mann und Frau schuf er sie“²²⁶. Das wiedergegebene Urbild-Abbild-Verhältnis zwischen Gott und Mensch kann als biblische Urszene der theogenetischen Menschwerdung, im Verlauf derer Gott dem Menschen dessen 'indigenes' Antlitz verliehen hat, herangezogen werden. Der Mensch selbst entspricht gewissermaßen dem, was in der Antike ein *Acheiropoieta* (*αχειροποίητα*), ein nicht von Menschenhand geschaffenes, sondern durch Gott beschertes Bild (Belting, 2004, S. 64; 2006, S. 56-62), genannt wurde. Gott habe den Menschen ihm ähnlich geformt als ein Wesen mit Gesicht bzw. Maske (*πρόσωπον*), d. h. als eine Person (*persona*)²²⁷, so, wie er sich *in persona* Jesu Christi, d. h. im Gegenüber zum Menschen bzw. von einem Gesicht zum anderen, geoffenbart habe. In diesen Glaubenskernpunkten der christlich geprägte Auffassung der Beziehung zwischen Gott und Mensch, d. h. der ebenbildlichen Schöpfung des Menschen und der personalen Epiphanie Gottes unter den Menschen, liegt der Grund für die vorzugsweise Aufnahme der fazialen, maskenhaften oder personalen Form des Menschen und Gottes in das katholische Glaubensbild.²²⁸

Dabei erteilt die erste biblische Schöpfungssage nicht nur über den einmaligen Bund zwischen Gott und Mensch, der sich im Moment der Gottesebenbildlichkeit des Menschen begründet findet und diesen über alle anderen Kreaturen in der Nähe des Schöpfers seinen Platz gab, Auskunft. Gleichermäßen lässt uns der jüdisch-christliche Schöpfungsmythos wissen, dass Gott, als er im Zuge der Anthropogonie dem Zweibeiner seinem Bildnis entsprechend Gestalt verlieh, den Menschen doppelt in die Welt setzte und derweise diesem einen zweiten seiner Art wesenhaft gleichberechtigt gegenüberstellte. Der Mensch ist zusammen mit seinem Gegenüber in der zweiteiligen Ordnung des gegengeschlechtlichen Paares, als Frau und als Mann, erschaffen worden (Gen 1,27). Vom ersten Augenblick der Menschwerdung an begegnet das menschliche Antlitz einem menschlichen Antlitz. Wie in einem Spiegelbild erkennt der Mensch sich im Anderen als das Gegenüber und findet in diesem zugleich das Bildnis Gottes - *la face divine* - vor. In der zweiten Schöpfungserzählung des Alten Testaments (Gen 2,5-25) spricht Gott gegenüber dem Menschen, Adam²²⁹, das Verbot aus, vom „Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen“, der in der Mitte des Garten Eden gedeiht, zu essen (Gen 2,17). Situier ist der Schauplatz der geschilderten Geschehnisse noch *vor* dem Sündenfall in einem idyllischen Wunderland, in welchem allerlei Bäume - unter ihnen der Baum des Lebens

²²⁶Revidierte Elberfelder Bibel.

²²⁷Das Wort *persona* bedeutet im klassischen Latein ursprünglich 'Maske' (Brasser, 1999, S. 29; Weihe, 2006, S. 27).

²²⁸Zudem erblickt das Christentum im Personsein des Menschen dessen unverlierbaren Anspruch, nicht wie irgendeine Sache oder ein anderes Lebewesen behandelt zu werden, sondern einem gottähnlichen Wesen gleich, das eine unsterbliche Seele innehat, die ihm unersetzlicher, unvergleichbarer, unableitbarer Individualität und Würde versichert (2003n, S. 196; Brasser, 1999, S. 18-19).

²²⁹In der altgriechischen *Septuaginta* (*LXX*) steht *αδამ* [adam] (Gen 2,20), welches 'Mensch' bedeutet. Adam entwickelte sich aus dem Hebräischen, das für die Bezeichnung des Menschen den Ausdruck *adam* gebraucht, welcher Mensch „aus dem Staub vom Erdboden“ (Gen 2,7), hebräisch *adama*, gebildet wurde.

und der der Erkenntnis - mit verlockenden, dickfleischigen Früchten behangen sind und das von lebensspendenden Flüssen durchlaufen wird (Gen 2,8-10). In diesem harmonischen Aufzug und lauschigen Milieu des Garten Eden begegnet der Leser dem unbeschwert paradiesischen Beisammensein des menschlichen Urpaares Adam und Eva. Auf die traute Verbundenheit dieser Partnerschaft vor Gott wird durch die Feststellung ihrer unverhohlenen Nacktheit und die Abwesenheit von Schamgefühlen hingedeutet (Gen 2,25). Die Blöße der hüllenlosen Protagonisten kommt hier als Zeichen von Schutz und Gehemmtheit, Reinheit und Unschuld sowie bedingungsloser Offenheit vor Gott vor. Als Kontrapunkt zum angekleideten 'sündhaften' Menschen, wie er *nach* dem Sündenfall die Bühne der Welt betritt, symbolisiert die Nacktheit das ungetrübte, vorsoteriologische Leben des Menschen, das goldene Zeitalter, da das Verhältnis zwischen Gott und Mensch noch nicht von der Erbsünde einschneidend belastet ist. Anders kennzeichnet daher das Bekleidet- bzw. Verhülltsein eine Folge des Sündenfalls, durch den sich der Mensch nach christlichem Verständnis den Anweisungen Gottes widersetzt und von diesem abgewendet hat.

Gott gebietet dem Menschen, die verbotenen Früchte des Baumes der Erkenntnis des Guten und Bösen weder zu *berühren* noch zu vertilgen (Gen 3,3). Durch die Berührung und den Verzehr des untersagten Obstes würde der Mensch mit gottgleicher Urteilskraft die Differenz zwischen Gut und Böse bemessen können. Die verpönte Frucht ist eine Chiffre für das Geheimnis der urteilenden Vernunft, welches in einer paradiesischen Idealwelt, in der das Geschehen durch Eintracht, Ebenmaß und Gleichklang prädestiniert ist, Gott alleine vorbehalten ist. Die tabuisierte Frucht ist also ein schützendes Behältnis, gleichsam eine 'Maske', die die Erkenntnis von Gut und Böse vor den Augen des Menschen verbirgt, verschlossen im betörenden Kleid des Verbotes, welches endlos einlädt, umgangen zu werden. Doch der Tribut für das Zuwiderhandeln gegen den göttlichen Machtspruch ist der Verzicht auf das ewige Leben – ein Bissen von der Frucht schließt die menschliche Sterblichkeit als aufgewendetes Opfer für den Erhalt der Selbstbestimmung in sich (Gen 3,3). Trotz alledem begehren Adam und Eva die mysteriöse Episteme zu lüften. Im Ungehorsam gegen das göttliche Geheiß berühren und kosten sie die Frucht vom Baum der Erkenntnis, die mit dem köstlichen Versprechen der Freiheit lockt und zugleich mit einem heiligen Verbot behaftet ist. Gott untersagt dem ersten Menschenpaar ausdrücklich, die Erkenntnis von Gut und Böse zu enthüllen und erlässt ein Berührungsverbot: „Ihr [...] sollt sie [die Früchte, Anm. d. Verf.] *nicht berühren* [Herv. d. Verf.], damit ihr nicht sterbt!“ (Gen 3,3) Das Erkenntnistabu tritt hier als Berührungs- und Enthüllungsverbot eines sakralen Mysteriums in Erscheinung, als der Mensch von Gott daran gehindert werden soll, urteilen und unterscheiden zu lernen. In einem anderen erzählerischen Zusammenhang ist das Berührungsverbot während des Ostergeschehens nach der Auferstehung Christi von den Toten anzutref-

fen. Auch dort spielt sich die Szenerie in einem Garten ab, obendrein Christus selbst als Gärtner tätig ist. *Noli me tangere*, „berühre mich nicht“ (Joh 20,17), spricht Jesus zu der, ob seiner Auferstehung aus dem Grab, 'bass erstaunten', glückstrahlenden Maria Magdalena. Auch hier hat das Berühren den Sinn von Be-greifen oder Er-fassen und das Verbot der Berührung den Charakter der Verwahrung gegen den ungebremsten Wissenseifer und das unverblünte Sehnen. Die göttliche Versagung dieses vernunftgeimpften Leckerbissens soll den Bemächtigungshunger und die Neugier, welche sich in der Berührungslust und im Enthüllungswillen kundtun, zähmen. Doch ist die Verlockung für den Menschen, von der passiven, untergeordneten Partie in die des aktiven, tragenden Hauptakteurs zu schlüpfen - in der Sprache des hegelianischen Revolutionärs: die Umkehrung der Herrschaftsverhältnisse durch den alternierenden Rollenwechsel des Knechtes und des Herren unter dem Aufs-Spiel-Setzen des Lebens durch den Knecht -, den Blickpunkt Gottes einzunehmen und hinter das diesem bisher ausbedungene Geheimnis zu blicken, zu groß, sein Entdeckerdrang zu ungestüm, seine Wissbegierde zu hitzig, das Verbotene, Verhüllte, Geheimnisvolle für ihn allzu anreizend.

Die Demaskierung des Untersagten wird angezettelt von der Schlange, die über den Baum der Erkenntnis wacht und den Menschen zu dem der Heilsgeschichte zugrundeliegenden Fauxpas verführt. Dieses 'listige', 'kluge' Tier – sie gilt im Christentum als die Personifikation der Sünde und des Belzeubub, der das erste Paar becirt und einen Keil zwischen Gott und den Menschen treibt - agiert gleichsam als Katalysator der Erkenntnis, insofern sie den Menschen zu der Einsicht von Gut und Böse und von seiner eigenen Nacktheit hin vermittelt (Gen 3,1-5). Der Schlange fällt während des Auftakts des Sündenfalls die teuflische Mittlerrolle zu, durch deren Intervention der Mensch zur Selbsterkenntnis bewegt wird (Gen 3,5). In der Bibel findet sie im semantischen Zusammenhang mit dem schlechthinig Bösen Erwähnung, an maßgebender Stelle etwa in der Offenbarung des Johannes (12,9; 20,2)²³⁰, und ist der Inbegriff der christlich-moralisch getönten Auffassung von der Maske als Allegorie der raffinierten Heimtücke und abgefeimten Boshaftigkeit.²³¹

Wider des göttlichen Menetekels, dass mit dem Anrühren der Erkenntnisfrucht die Endlichkeit des Menschen besiegelt werde, nährt sich der Mensch vom Baum der Erkenntnis (Gen 3,6). Der Genuss der mit Erkenntnis veredelte Frucht birgt für die betroffenen Hauptfiguren eine in ihrem

²³⁰Die Apokalypse (12,2-9) berichtet, wie der Erzengel Michael zusammen mit seinen himmlischen Heerscharen gegen den einen Drachen, Satan, ein feuerrotes Ungetüm mit sieben Köpfen und zehn Hörnern, kämpfen wird. Michael wird es schließlich gelingen, „den große Drache, die alte Schlange, der Teufel und Satan“ aus den Himmeln in die Hölle zu stürzen. Johannes – heute wird gemeinhin angenommen, dass der Verfasser der Offenbarung nicht mit dem des Johannesevangeliums identisch ist – führt in seiner eschatologischen Vision ferner an, dass Michael „die alte Schlange, die der Teufel und der Satan ist“ in der Hölle eingesperrt wird haben und diese dort, während einer tausendjährigen Friedenszeit, die Gefangenschaft zubringen wird haben müssen, bis sie für kurze Dauer wieder auf die Erde kommen wird (Offb 20,2-3).

²³¹Als allzeit schillernd-unbeständiges Wesen häutet und wandelt sie sich, gradeso wie der Teufel in vielerlei Darstellungsweise und Gestalt erscheint.

vollen Umfang noch unabsehbare Wirkung. Die Bibel zieht zur Illustrierung der Bedeutung dieses Aktes menschlichen Ungehorsams gegen Gott die erkenntnisbezogene Metapher des Augenöffnens heran: „Da wurden ihnen beiden die Augen aufgetan ...“ (Gen 3,7), deshalb es Adam und seiner Gefährtin wie Schuppen von den Augen fällt, als der paradisische Schleier geschürzt wird, hinter dem sie im Säuglingsalter der gesamt menschlichen Entwicklungsgeschichte unbedarft und unschuldig ausharrten, und hiernach sich selbst als nackte, schutzlose und verletzte, ergo sterbliche Individuen entdecken: „... und sie erkannten, dass sie nackt waren“ (Gen 3,7). Die Berührung des Baumes der Erkenntnis öffnet das urteilsfähige Auge des Menschen, der jetzt die Verschiedenheit von Gut und Böse begreifen kann. Das angeeignete Erkenntnisvermögen greift indes auf den Menschen zurück, ist sozusagen ein verdrehtes Εφφαθα²³² [Ephphatha], d. h. „Werde geöffnet!“ (Mk 7,34), das nunmehr nicht nur aus Jesu Mund ausgerufen die Taubheit und Stummheit eines Kranken heilt (Mk 7,31-37), sondern im Fall des biblischen Sündenfallmythos den Menschen von seiner geistigen Unmündigkeit entbindet und 'sehend' macht.

Vermittels der Ursünde und ihrer Folgen hat der Mensch sich selbst aus dem geruhsamen, sorgenlosen, wengleich von Gott aufgenötigten Zuhause des Garten Eden in die verheißungsvolle, gleichwohl auch von Sorgen und Mühsal erfüllte und zuweilen beängstigende Weite der Freiheit entlassen. Sich selbst, sein Gegenüber, die gesamte Welt und nicht zuletzt Gott mit anderen, 'geöffneten' Augen betrachtend wird er gewahr, dass Enthemmung und Ungebundenheit notwendig die verletzte Nacktheit und, damit untrennbar verbunden, Scham, Gefahr und Unbehagen nach sich ziehen, infolgedessen wieder Hemmung und Gebundenheit, diesmal auf künstlichem Weg durch die menschlichen Erfindungs- und Tatkraft hervorgebracht, erforderlich sind. Er, Homo faber, der die Portiere der Arglosigkeit aufgezogen und sich selbst als nacktes Mündel, als klandestinen Tabubrecher und intriganten Schlangenskaressierer entlarvt hat, hat zum einen sein einstens gesichertes Leben aufs Spiel gesetzt, zum anderen dank seines kühnen Unterfangens sich selbst 'gewonnen': Denn ohne Wagnis ist kein Weiter und Fort, ohne einen Raum des Unwägbaren und der Fährnis kein Wünschen, Sehnen und Hoffen, da das Ende jeder Unsicherheit, d. h. die lückenlose Sicherung, in eins mit der Verneinung jeder Eventualität fällt.

Die Gemeinsamkeit der Episode des Sündenfalls mit dem eingangs dargebrachten Shakespeare-Zitat „God hath given you one face; and you make yourselves another“ wird am Ausgang des umwälzenden adamischen 'Skandalons' sinnfällig: Die Aneignung der Urteilsgabe durch den Men-

²³²Ephphata, ein Wort, das aus dem Aramäischen stammt, wird mit 'werde geöffnet' übersetzt. Im Markusevangelium (7,31-37) rief es Jesus bei der Heilung eines Taubstummten aus. Er berührt mit seinen Fingern die Ohren und mit seinem Speichel die Zunge des stummen und gehörlosen Mannes. Unterdessen lugt er zum Himmel, seufzt und spricht: „Hefata!“, „Werde geöffnet!“ (Mk 7,34), woraufhin der Taubstumme Reden und Hören kann.

schen kommt in der Bibel notwendig einher mit der Befähigung zur Selbsterkenntnis, welche als nach der Bedingung ihrer Möglichkeit eine Ur-teilung, d. h. die Verdoppelung des Menschen in sich selbst, verlangt. Vermöge dieser Verdoppelung erweist sich der Mensch als ein der Verhüllung, Verbergung oder Maskierung bedürftiges Lebewesen. Die in dieser Arbeit unter einem synchron-strukturellen Ansatz untersuchte Doppeltheit und Maskierung des Menschen sollen dem Leser als anthropologische Konstanten vor Augen geführt und durch die im Alten Testament ausgebildete diachrone Erzählweise versinnbildlicht werden.

In ähnlicher Weise, wie die Struktur der Maske das noch auszuweisende apriorisch-dialektische Verhältnis von Verhüllung und Enthüllung wesenhaft einschließt, wird die Maskierung im Falle des Handlungsablaufs des Sündenfalls durch eine anfängliche Berührung, welcher die Funktion eines allen postparadiesischen Konsequenzen vorgängig begangenen Sakrilegs der Demaskierung nackter Tatsachen zukommt, initiiert: „... sie erkannten, dass sie nackt waren; und sie hefteten Feigenblätter zusammen und machten sich Schurze.“ (Gen 3,7) Nachdem Adam und seine Holde von der verbotenen Frucht der Erkenntnis gegessen haben, erkennen sie die Blöße und Bedürftigkeit ihres von Gott gegebenen 'ersten' Leibes und Gesichts. Scheu und Schamhaftigkeit befällt beide just in dem Augenblick, in welchem sie herausgefunden haben, dass sie unbekleidet voreinander und vor Gott stehen. Das Pärchen begegnet ihrer Beschämung durch die eilige Herstellung von Kleidung bzw. Masken, mit welchen sie ihre Scham bedecken. Sie geben sich mittels der Lendenschurze eine 'zweite', künstliche Haut, die sie über der 'ersten', natürlichen Haut tragen, gleich, wie das 'zweite' Gesicht der Maske als Verkleidung über das 'erste' gezogen wird. Aus Furcht und Scham über ihre Nacktheit bekleiden sie sich nicht nur, sondern verstecken sich fernerhin vollständig vor dem Angesicht (απο προσωπου) Gottes und werden 'unsichtbar' für den väterlichen Demiurgen, der nach ihnen ruft und, da sie nicht wie gewohnt Antwort geben und er sie gleichfalls nicht entdecken kann, geradewegs nach ihnen zu suchen beginnt (Gen 3,8-10). Dieses neckisch anmutende Versteckspiel „mitten zwischen den Bäumen des Gartens“ (Gen 3,8), bei dem der Gottvater seine Menschenkinder, die sich versteckt haben, suchen muss, erinnert an die dramatischen oder burlesken Verhüllungs-und-Enthüllungs-Maskeraden, wie sie etwa in Shakespeares *Romeo und Julia* oder *Hamlet* anzutreffen sind. Gottes Geschöpfe haben ihre Blicke auf sich selbst und ihr Gegenüber geworfen, ihre Nacktheit als Nacktheit erkannt und sich durch ihr eigenständiges Verhüllen von ihres Herrn Angesicht abgewendet.

Gott muss mit Bestürzung feststellen, dass der Mensch die Früchte unter Missachtung seines Gebots vom verbotenen Baum gegessen hat (Gen 3,11). Dadurch hat sich die Beziehung zwischen Gott und Mensch in einem bis hin für unmöglich gehaltenen Maße mit einem Schwung gewendet:

Nicht nur, dass der Mensch wenigstens auf dem Feld der Erkenntnis von Gutem und Bösem Gott ebenbürtig geworden ist (Gen 3,22), sondern auch spricht Gott aufgrund des vom Menschen zu sich genommenen frevelhaften Mahls über diesen und die Schlange schicksalsschwere Flüche aus (Gen 3,14-19).²³³ Dennoch ist das Band zwischen Gott und den Menschen nicht prinzipiell zerschnitten, denn ungeachtet der Drohworte und des harten Loses, das die Menschheit durch sein Verdikt ereilt, erweist Gott sich auch als ein in mancher Hinsicht nachsichtiger Vater, der den in die Traufe gekommenen Menschenkindern noch eine lebenswichtige Gabe zueignet: Er fertigt Röcke aus Tierfellen an und macht diese dem vermaledeiten Menschenpaar zum Geschenk, damit sie sich bekleiden können (Gen 3,21) - er gesteht ihnen ein zweites Gesicht, die Maske, die sie bereits unabhängig von Gott in Form von Lendenschurzen gefertigt hatten, zu. Mit dieser Kleidergabe wendet sich Gott Adam und Eva, nachdem sie sich eigensinnig über seine Weisungen hinweggesetzt hatten, in gewisser Weise wieder zu. Doch tritt mit dem in seine Kleidermaske gewandeten Menschen immerfort ein gefallener zutage sowie die Gewandung selbst als Mal des großen menschlichen Vergehens von diesem und dem sündigen Leben kündigt. Gemäß der christlichen *Vanitas*-Auslegung²³⁴ der Maske, der Kleidung und des Schmucks (Jes 3,16-24; Jer 4,30; Hes 16,8-15) sind diese nicht nur Denkmäler dieser eschatologischen 'Freveltat', sondern zeugen desgleichen als Gedächtnismarken von der drastischsten Auswirkung des Sündenfalls einem *Memento mori* – *Erinnere-dass-du-sterblich-bist!* - gleichend von der Vergänglichkeit des Menschen. Den Geleisen dieser Exegese nachfolgend ist das Kleid, d. h. die Maskierung, des Weiteren moralisches Mahnmal der überbordenden Neu- bzw. Verunftgier, der hybristischen Gottesferne und letztlich des in der Ursünde gefallenen Menschen, insofern mittels der Verhüllung gradeso das Gegenmoment *vor* dem tragischen Sturz: die paradisiische Nacktheit, in der der Mensch noch ahnungslos-anständig in nahtloser Gemeinschaft mit Gott

²³³Gott sät zwischen dem Menschen und der Schlange Feindschaft (Gen 3,15) und verwünscht Adam dazu, fortan im Schweiß seines Angesichts die Felder zu bestellen und mühevoll Vorsorge für seine Ernährung zu treffen (Gen 3,17-19). Die Frau verurteilt er, während der Schwangerschaft und Geburt Anstrengungen und Schmerzen ertragen zu müssen und dem Mann Untertanin zu sein (Gen 3,16). Erst jetzt gibt Adam seiner Frau den Namen *Eva* (ζωή; vita), „Mutter aller Lebenden“ (Gen 3,20). Die schwerwiegendste der göttlichen Verfehlungen, unter denen der Mensch sein Leben führen wird müssen, ist das Urteil der Vergänglichkeit der menschlichen Existenz: „Denn Staub bist du, und zum Staub wirst du zurückkehren!“ (Gen 3,19) Jedoch trifft Gott Vorkehrung, damit Adam und Eva zuzüglich zum Baum der Erkenntnis nicht auch noch vom Baum des Lebens essen und dadurch ewiges Leben erlangen (Gen 3,22). Er vertreibt sie aus den Garten Eden und verschließt den Zugang zum Baum des Lebens (Gen 3,23-24).

²³⁴Vanitas ist ein Ausdruck, der sich im Buch Kohelet (1,2) des Alten Testaments in der lateinischen *Biblia Sacra Vulgata* findet: *vanitas vanitatum dixit Ecclesiastes vanitas vanitatum omnia vanitas*, und verschiedentlich mit 'Nichtigkeit', 'Eitelkeit' oder 'Windhauch' übersetzt worden ist. Das Wort gemahnt an die Hinfällig- und Flüchtigkeit aller diesseitigen Dinge und Lebensmodi. Die *Revidierte Elberfelder Bibel* wählt für Vanitas die Bezeichnung 'Nichtigkeit' und gibt Kohelet (1,2) wie folgt wieder: „Nichtigkeit der Nichtigkeiten! - spricht der Prediger; Nichtigkeit der Nichtigkeiten, alles ist Nichtigkeit!“ und formuliert, demselben Grundmotiv nachstrebend, einige Zeilen weiter unten: „Ich sah all die Taten, die unter der Sonne getan werden, und siehe, alles ist Nichtigkeit und ein Haschen nach Wind.“ (Koh 1,14) *Luther* überträgt denselben Passus, ganz dem Motto der 'Eitelkeit' verpflichtet, mit: „Es ist alles ganz eitel, sprach der Prediger, es ist alles ganz eitel.“ (Koh 1,2), hiergegen die *Einheitsübersetzung* dem Hebräischen nahestehend in der Bedeutung von 'Windhauch' überliefert: „Windhauch, Windhauch, sagte Kohelet, Windhauch, Windhauch, das ist alles Windhauch.“ (Koh 1,2)

stand, unwillkürlich mitgegeben ist. Die Staffage erscheint als dialektischer Widerpart der Nacktheit desjenigen, der sich in seiner Nacktheit als nackt erkannt hat. Das Bekleiden, vermittels welchem der Mensch sich von Gott abgewendet und vor dessen Angesicht verborgen hat, hat einen Unterbrechung und Entfremdung der Beziehung zwischen Gott und Mensch heraufbeschwört. Die Kleidung markiert dieserhalb einesteils die menschlich-göttliche Bruchstelle - ist eo ipso eine Metonymie des Sündenfallzerwürfnisses -, andernteils charakterisiert sie eben auch die Nahtstelle der Vermittlung dieser Entzweiung. Der bekleidete Mensch steht nicht mehr einfachhin nackt vor Gott. Vielmehr ist die Maskierung Bedingung und Form seines Bezugs zu Gott geworden. Dieses verwandelte maskenhafte Verhältnis zwischen Gott und Mensch ist in einem sowohl als Verbergung als auch als Offenbarung konstituiert bzw. als Bezug, der durch Entzug gekennzeichnet ist. Gott und Mensch - die Maskierung des Einen umfasst notwendig die des Anderen - stehen in einer Verhüllungs-Enthüllungs-Beziehung zueinander, insofern der Mensch sich in verhüllter Weise zeigt und mit Gott in Beziehung tritt, und umgekehrt auch Gott sich vor dem menschlichen Auge verbirgt, wenn er sich diesem offenbart.²³⁵

Inmitten des göttlichen Gartens, diesem Utopia, wo vor der Vertreibung aus dem Paradies bereits Honig und Milch flossen, erfolgte der für die Thematik der Maske aussagekräftige dramatische Zwischenfall, dem das Christentum eine historische Schlagkraft epischen Ausmaßes zuschreibt. Der 'Lapsus' des Sündenfalls ist für die hier angelegte anthropologische Rechtfertigung der Maskenhaftigkeit des menschlichen Daseins richtungsweisend, als der durch die Ursünde verursachte Bruch des Menschen mit Gott zugleich eine (Ur-)Teilung und Verdoppelung des Menschen selbst, d. h. seines von Gott übermachten 'ersten' Gesicht, nach sich gezogen hat: Dieses ursprüngliche, acheiropoietische Gesicht ist durch ein zweites verhüllt und in eine charakteristische Dialektik von Offenbarung (Apokalypse) und Verschleierung (Kalypse) gestellt worden. Freilich war das göttliche Antlitz ebenso sehr einer Verdoppelung unterworfen wie das menschliche. In der biblischen Überlieferung kann Gott, seitdem er durch den Sündenfall vom Menschen geschieden worden, vom Menschen nicht mehr unmittelbar, 'nackt' gesehen werden, wenn er diesem erscheint. Gott zeigt sich in derselben paradoxe Erscheinungsweise der Maske, die dem Menschen eigen ist: Er erscheint, indem er sich verhüllt bzw. er wird sichtbar, indem er unsichtbar ist. Die Offenbarung Gottes geht mit seinem gleichzeitigen Verbergen einher. Gott und Mensch begegnen einander als zwei Personen, zwei Prosopoi; beide befinden sich unter der Struktur von Apokalypse-Kalypse, sie müssen sich zu-

²³⁵Weiterhin ist Kleidung auch ein Zeichen der Rebellion und Selbstständigkeit des Menschen. Die neue Haut aus Tierfellen wird zum Schutz und Ausdrucksform eines Wesens, das von Gott losgelöst unter seines gleichen sein Auskommen finden müssen. Im Schweiß des – verkleideten - Angesichts soll das Brot erworben sein. Als Bekleideter und Maskierter muss der Mensch nicht mehr nur wie im Paradies einfach sein, sondern ist ihm sein Leben aufgegeben zum Führen und Gestalten. In der Bibel ist die Verdoppelung als Überheblichkeit des Menschen, als Emanzipation des Menschen gedeutet und steht in engen Zusammenhang mit dem Sündenfall und den damit einhergehenden Folgen.

gleich zeigen und verbergen, weil dies der Doppelnatur ihrer zwei Gesichter entspricht. Die Annahme der dialektischen Ambivalenz - Gott zeigt sich, erscheint, indem er sich im selben Moment entzieht und verbirgt -, welche bisher aus dem Sündenfall gezogen worden sind, stehen sinnbildlich für alle Epiphanien Gottes, auch und gerade für jene in persona Christi. Es können mehrere Stellen im Alten und Neuen Testament ausfindig gemacht werden, bei welchen in den Erscheinungen Gottes – entweder in der Person Jesu oder als Vater – dieselbe Doppelstruktur von Sichzeigen-Sichverbergen zu bemerken ist.²³⁶

²³⁶Der Ort, wo Gott dem Hohepriester begegnet, ist durch einen *Vorhang* verdeckt, der das Heilige vom Allerheiligsten trennt (vgl. Hebr 9,2-3). Das *Stiftszelt* bzw. *Tabernakel* ist der Ort der Verhüllung und Offenbarung Gottes (vgl. Exod 27,21). Der Ort, wo Gott Mose begegnet, ist in einem *Schrank* eingeschlossen, hinter einer *Deckplatte* (vgl. Exod 25,21-22). Gott ruft Mose mitten aus der *Wolke* und Mose tritt daraufhin in die Wolke, hinter der man Gott selbst nicht sieht. Gottes Erscheinung sah für die Menschen wie ein verzehrendes *Feuer*, von welchem die Menschen geblendet sind, aus (vgl. Exod 24,12-18). Gott erscheint Mose mitten in einem brennenden *Dornbusch*. Doch als Mose zum Dornbusch näher hingehet, um Gott zu sehen, warnt ihn Gott, nicht näher heran zu treten (vgl. Exod 3,1-5). Mose verhüllt sein Gesicht, nachdem sich Gott offenbart hat, um Gott nicht anzuschauen (vgl. Exod 3,6). Die Zeichen und Darstellungsweisen der Auferstehung Jesu von den Toten und die Erscheinungsweisen des Auferstandenen selbst, wie sie etwa im Johannesevangelium (vgl. 20,1-29) beschrieben werden. Der weggerollte Grabstein (Joh 20,1), das leere Grab Jesu und die enthüllten Leinentücher und das Schweiß Tuch Jesu (vgl. Joh 20,5-7), Jesus erscheint Maria Magdalena, aber diese erkennt ihn nicht mehr (vgl. Joh 20,14), Jesus erscheint Maria Magdalena als Gärtner (vgl. Joh 20,15), Jesus spricht zu Maria Magdalena „Rühre mich nicht an!“ (Joh 20,17), der ungläubige Thomas, der nicht glauben möchte, dass Jesus auferstanden ist und lebt und als Beweis für die Existenz des auferstandenen Jesus, die Finger in seine Wundmale lege, d. h. berühren, möchte (vgl. Joh 20,25-27).

15 Prosopon - Die Maske als Schwellen- und Übergangsort

Der spätantike Denker Boethius (1988, IV) hat die für das christliche Abendland bestimmende Spezifikation der Person *persona est rationalis naturae individua substantia* ausgebreitet. Diese Wendung des Boethius' gewann beträchtlichen Einfluss auf die mittelalterliche Scholastik und kann in das Deutsche durch *die Person ist die individuelle Substanz rationaler Natur* übertragen werden. Die menschliche Person oder Hypostase – Boethius erwähnt, dass das lateinische *persona* dem altgriechischen ὑπόστασιν (hypostasin) entspreche – wird als ein vernunftbegabtes Lebewesen erachtet, dem ein metaphysischer Wesenskern, eine individuelle, d. h. unteilbare, Substanz, zugrunde liege (Boethius, 1988, III). Brassler (1999) stellt dar, dass der Begriff Person dasjenige markiert, „was alle Menschen miteinander verbindet“ (S. 16). Das Wort *persona* bedeutet im klassischen Latein ursprünglich nichts anderes als Maske (Brassler, 1999, S. 29; Weihe, 2006, S. 27), sowie das griechische Wort für Maske πρόσωπον²³⁷ [prósopon] ist.²³⁸ Das Wort πρόσωπον ist im griechischen Altertum schon in den ersten literarischen Werken bekannt. Es findet sich schon in den Epen von Homer.²³⁹ In diesem alten Werk bezeichnet das Wort das menschliche Gesicht. Im Wörterbuch der modernen Griechischen Sprache findet man die Etymologie des Wortes: Πρόσωπον besteht aus zwei Wörtern: „προς + ωπα“; das bedeutet 'vor den Augen'. Die Bedeutung 'Mensch' bzw. 'Individuum' folgt erst später. Die grundsätzliche Doppelbedeutung des griechischen Wortes Prosopon ist sehr folgenreich für die theoretische Auseinandersetzung mit der Maske: es bezeichnet zugleich das Gesicht und die Maske, zumal die ursprüngliche Bedeutung von Prosopon als Gesicht auf die Maske übertragen wurde. Gesicht war einfach jene Seite des Kopfes, die man ansah. Die Griechen unterscheiden nicht zwischen dem natürlichen und dem künstlichen Gesicht (Weihe, 2006, S. 27).

Die Auffassung, welche die Maske als täuschende, heuchlerische Fassade ansieht, hinter welcher sich das 'wirkliche' Individuum verbergen kann, geht auf Lucian und andere frühchristliche

²³⁷Der altgriechische Ausdruck für Maske und Gesicht ist πρόσωπον [prósopon]. Πρόσωπον [Prósopon] hat eine Vielzahl nebeneinander bestehender Bedeutungen: 'Maske, Gesicht, Miene, Vorderseite, Fassade, Aussehen, Büste, Porträt, dramatische Rolle und Figur, Person, in körperlicher Präsenz, Merkmal bzw. Eigenschaft einer Person, einer Stadt' (Liddell & Scott, 2007).

²³⁸Masken sieht man in der römischen Antike vor allem im Theater (1), aber auch als Wasserspeier an Gebäuden (2). Im übertragenen Sinn ist manches Verhalten nur eine Maske und kann dann heruntergerissen werden (3) (Brassler, 1999, S. 30).

²³⁹Der Begriff πρόσωπον [prósopon] kommt bei Homer in der *Ilias* und der *Odyssee* bereits vor und wird von Hans Rupé mit *Antlitz*, also Gesicht übersetzt. In der *Ilias* (2008) ist etwa vom „liebliche[n] Antlitz“ (ἡσχυνε πρόσωπον) (XVIII, 24) oder „rosige[n] Antlitz“ (καλὰ πρόσωπα) (XIX, 285) die Rede. In der *Odyssee* (2007) kommt die Sprache auf ein „herrliches“ oder „blühende Antlitz“ (καλὰ πρόσωπα) (VIII, 85; XV, 332) und darauf, dass das Antlitz verhüllt und verborgen wird (κάλυψε δὲ πρόσωπα) (VIII, 85; XIX, 361; XX, 352).

Autoren zurück und wurde durch das Wort *προσωπεῖον* (*prosopeion*) gekennzeichnet (Naerebout, 1998, S. 381). In archaischen, klassischen oder hellenistischen Texten ist die Maskierung im Sinne der jüdisch-christlichen Vorstellung als Vanitas-Motiv des leeren Scheins, der eitlen Verstellungskunst und lügnerischen Gleisnerei nicht anzutreffen (Naerebout, 1998, S. 381). Ebenso wenig finden sich in der geschriebenen antiken Sprache Hinweise dafür, dass Masken gleich Gesichter zum Verbergen da waren, da etwa der Ausdruck *πρόσωπον* [*prosopon*] in Verbund mit der lokalen Präposition *ὑπό* [*hypo*] in altgriechischen Texten niemals in der Wendung *ὑπό τὸ πρόσωπον* [*hypo to prosopon*] – ins Deutsche übertragen: 'unter/hinter der Maske' - vorkommt (Naerebout, 1998, S. 382). Ein weiteres anschaulich-bildhaftes Zeugnis für die These, die in der Maske nicht lediglich eine vakante Außenseite erkennt, ergo diese nicht isoliert vom lebendigen Leib des Trägers vorstellt, geben Gemälde und Motiv-Abbildungen, auf denen Masken mit Augen samt Iris und Pupillen porträtiert sind (Naerebout, 1998, S. 382). Die Identität des Trägers der Maske verschwindet mithin nicht einfach hinter der Oberfläche, sondern verbleibt in der Schwebe zwischen Außen- und Innenseite. Das *Prosopon* ist Maske im Sinne eines 'neuen Gesichts', und kann so wie das anfängliche, primäre Gesicht als jener *Schwellen-* bzw. *Übergangsort* bestimmt werden, an welchem das Individuum seine Gedanken, Gefühle, Emotionen und seinen Charakter äußert und dies von anderen wahrgenommen werden kann.

15.1 Der Doppelaspekt der Maske als Ort des Sehens und als sichtbarer Ort

Frontisi-Ducroux (1995) unternimmt in dem Buch *Du masque au visage* eine Untersuchung der Ikonografie der Maske und des dem Beobachter in Frontalansicht entgegenstehenden Gesichts. Entlang der mit dem altgriechischen Ausdruck *πρόσωπον* (*prosopon*) in dessen originärer Doppelbedeutung von Maske *und* Gesicht gelegten Richtschnur, beabsichtigt die Autorin eine antike, vorchristliche Epoche der Kulturgeschichte samt ihrer Artefakte in den Blick zu bekommen, in welcher noch nicht die christlich-moralische Trennung zwischen 'wahrem' Gesicht und 'täuschender' Maske, zwischen 'echtem' Sein und 'unechter' Schein ins Bewusstsein des Menschen getreten ist und sich ausdauernd festgesetzt hat.

Mit dem Wort *Prosopon* ist zum einen das bezeichnet und lokalisiert, was im Abstand zu mir gegenüber gelegen ist und sich als das, was meinem Leib entgegensteht, bekundet. In dieser Rede- und Erscheinungsweise ist das *Prosopon* der Gegensatz des Ichs, erscheint die Maske bzw. das frontale Gesicht in der Gegebenheitsweise des in konventionellen idealistischen Epistemologien so betitelten Objekts oder der äußeren Form. Davon unterschieden, gleichwohl der Seinsweise nach in

struktureller Beziehung mit der erstgenannten körperlich-gegenständlichen Erscheinungsweise der Maske bzw. des Gesichts verbunden, ist mit Prosopon ebenso sehr das, *womit* man sieht, mithin die Maske bzw. das Gesicht im Sinne eines Subjekts oder der inneren Form, charakterisiert. Es zeichnet sich nach dem bisher Dargelegten ab, in welcher Weise Frontisi-Ducroux das Gesicht bzw. die Maske als ein *medium privilégié*, ein 'bevorrechtigtes Medium' zur Sprache bringt und diesbezüglich der zentrale Doppelaspekt menschlicher Erfahrung offengelegt erscheint. Dieser herausgehobene mediale Vorrang des Gesichts bzw. der Maske gibt das Prosopon als privilegierten *Ort* zu erkennen, an welchem sich das prosopische Doppelmoment von Sehen und Gesehenwerden, welches nicht mit totaler Transparenz gleichgesetzt werden darf, aufspannt. Die Doppelaspektivität des Prosopon als Ort des Sehens und sichtbarer Ort kann nicht hintergangen werden. Während ich mit dem Gesicht sehe, habe ich mich als Gesicht. Das Gesicht ist also Bedingung der Möglichkeit des Sehens und Gesehenwerdens in einem.

15.2 Die Maske als Ort der Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit

Sich selbst zu sehen, bedeutet eine Distanz zwischen sich zu bringen. Diese Abständigkeit, welche die eigene Sichtbarkeit konstituiert, konstituiert gleichursprünglich immer schon das eigene Unsichtbarwerden. In Anbetracht der dialektischen Bedingtheit, welche die prosopische Einheit konstituiert, erfordert das Sichtbarsein der Maske bzw. des Gesichts gleichursprünglich die Kehrseite des prinzipiellen Undurchschaubarsein derselben bzw. desselben, die das 'Dahinter' in Unsichtbarkeit hüllt. Der Preis der eigenen Sichtbarkeit ist die eigene Unsichtbarkeit. Die Enthüllung im Bild geht mit einer Verhüllung durch das Bild einher. Sich vermittle der Maske zu zeigen, bedeutet, sich zugleich hinter der Maske zu verbergen. Das Verbergen wird dieserart zur Grundvoraussetzung des Zeigens. Das wesenhafte Paradoxon der Maske wird hierin offensichtlich: Sie zeigt etwas und insofern sie etwas zeigt, verhüllt sie. Wir sind sichtbar, aber nur insofern sichtbar, als wir uns nicht unmittelbar zeigen, sondern vermittle einer Maske, d. h. insofern wir hinter einer Hülle unsichtbar werden.

Auf Grund des wesenhaften Verweisungszusammenhangs von Sichtbarem und Unsichtbarem, verschließt sich die Person jedem einseitig auf schrankenlose Transparenzmachung abgestellten Versuch der definitiv-festlegenden Beobachtung oder bohrenden Exploration. Das Wesen des Prosopon, mithin also der Maske bzw. des Gesichts, ist wie jenes der Person - und im übrigen auch jenes des Kultbildes - durch gleichzeitiges Erscheinen und Verhüllen charakterisiert. Dank der anthropologisch konstanten Doppelstruktur von sichtbar und unsichtbar verweigert sich das menschl-

che Individuum grundlegend totalitären Kontroll- und Überwachungs doktrinen, die von der endgültigen Bestimmbarkeit und handgreiflichen Eindeutigkeit eines durch den teils klandestinen Einsatz von digitalen Kommunikations- und Sicherheitstechniken gläsern gewordenen Menschen träumen.

Das Gesicht/die Maske des Individuums ist weder undurchdringliche Barriere noch durchscheinendes Fensterglas. Das gesamte menschliche Ausdrucks- und Leistungsverhalten ist daher nicht ausschließlich an eine Maskenseite gebunden. Die menschliche Person handelt nicht allein 'hinter' einer Maske im Sinne eines Theaterspiels, das 'hinter' einem blickdichten Vorhang im Verborgenen stattfindet und verlegt nicht das 'eigentliche', 'wirkliche' Geschehen ins Reich des Unsichtbaren. Doch ebensowenig stellt sich die Person gänzlich ohne verschleiernde Maske in aller Exponiertheit für andere zur Schau, als ob das Bühnenstück des Lebens das nackte Leben selbst wäre. Vielmehr spielt das prosopische Menschendrama genau in dem Spannungsraum von Verdecken und Zeigen, Verschleiern und Entschleiern, Verbergen und Offenbaren. Das Sichtbare, sich Zeigende und das Unsichtbare, sich Verhüllende stehen beim Prosopon in einem gegenseitigen Bedingungsverhältnis zueinander. Um Gefühle und Gedanken sichtbar zu machen und zu äußern, bedarf der Mensch offenkundig einer Maskierung. Diese Verhüllung wird ihm zum Mittel der Enthüllung seiner selbst, der Kontaktaufnahme mit sich, anderen Personen und der Welt. Der Träger der Maske/des Gesichts vermag erst durch die Verdunkelung, die mittels der Maske geschieht, etwas ausdrucks haft ans Licht zu bringen und zu offenbaren.

15.3 Die Maske als Verschränkung von Ich und Anderem bzw. Eigenem und Fremden

Für die Maske/das Gesicht trifft ihre Entsprechung zum Modell des Spiegels zu, der als Vermittlungskonsole der Selbst- und Fremdrepräsentation das Bild, welches sowohl ich als auch andere von mir besitzen, zum Vorschein bringt. Es ist das Spiegelbild meines Selbst, welches ich wie mein eigenes Porträt 'vor' mir herumtrage, auf welches ich immerfort mit anderen Augen blicke, insofern es die Blicke des Anderen sind, die mich treffen und unter denen ich meine Gesichtssikone ausgestalte. Sich selbst zu sehen, setzt in einem die apriorische Anforderung des Blicks, der mit den Augen des Anderen erfolgt, voraus. Das Ich übt sich nicht in unmittelbarer Selbstbetrachtung und Nabelschau. Sein Ort des Sehens ist der eines immer schon maskierten Zuschauers und spaltet sich daher a priori in mehrere potentielle Orte, von denen aus es betrachtet und in potentielle Orte, auf die es den Blick richten kann. Es blickt durch die Maske der Anderen und ist daher nicht Ort eines einzigen, sondern immer schon Ort *vieler*, mittels derer er sich als Selbst in den Blick bekommt. Wie

die Hand, die über die Haut des geliebten Menschen streichelt, zugleich selbst berührte Hand ist, ist der Blick, der betrachtet, zugleich der von anderen in Betrachtung genommene Blick. Wenn ich jemanden anblicke und diese Person mich, so streifen ich momentan deren Blick. Ich fühle mich vom Blick des Anderen abgetastet, entblößt, geliebt, getröstet usw. Die Qualität des Blicks ersehe ich an dessen Blick. Der Blick des Anderen ist der optische Orientierungspunkt, auf den hin ich meine Verhaltensweise abstimme. In Reziprozität verkreuzen sich der Blick des Anderen und das Bild, welches ich durch den Blick des Anderen von mir selbst bekomme sowie die darauf erfolgende Antwort, die ich mit meinem Körper gebe.

Das Gesicht/die Maske ist also die Ausdrucks- und Gestaltungsfläche, auf welcher die Verkreuzung des eigenen Blicks und des Fremdblicks sichtbar werden, auf welcher ich und andere in einem reziproken Geschehen permanent mein Porträt malen und ausbessern, modulieren und korrigiert. Dieses Bild wird gleichsam von zwei Seiten gezeichnet und ist daher Übergang von 'Innen' nach 'Außen' sowie von 'Außen' nach 'Innen'. Das Gesicht/die Maske verbildlicht mich, macht mich zum Träger eines Imago, das mich als Träger jedoch niemals in absoluter Bestimmtheit und Klarheit darzustellen vermag, nicht bis auf meinen personalen Grund blicken und alles erhellen lässt.

15.4 Die Maske als Einheit der Differenz von Erste-Person-Perspektive und Dritte-Person-Perspektive

Die topologische Analyse dieser doppelten Erfahrungsstellung demonstriert, dass mit dem Begriff des Prosopon sowohl der Ort des Sprechens und Sehens als auch der Ort, der angesprochen und gesehen wird, erfasst ist. Beide Orte des Gesichts/der Maske sind in ihrer Art nicht nur divergent, sondern gehören gar gegensätzlichen Seinsmodi und Weltsphären an, wobei sich ihre beiden Naturen nie vermischen lassen. Die Topoi verweisen auf diametrale Blick- bzw. Fluchtpunkte, die die prosopische Bedingungsstruktur bilden: der eine Punkt X ist das absolute Konvergenzzentrum des Leibes, das *im* Ort verankert ist und sich *kraft* dieser ursprünglichen lokalen Verbundenheit auf andere Orte bezieht; der andere liegt '*hinter*' diesem ersten Ort, ortlos und zeitlos ungebunden im Nichts, und kann selbst nicht mehr vergegenständlicht werden, ermöglicht gleichwohl die Wahrnehmung des eigenen und fremden Ortes als Ort in gegenständlicher Frontalität.

Das Gesicht/die Maske als der Ort des Sehens und der gesehene Ort sind zwei Weisen des Seins, die sich nicht ineinander transponieren lassen; ein Ort kann auch nicht durch den anderen ohne Verlust seiner Eigenart deckungsgleich ersetzt werden. Demgegenüber können die beiden Orte zueinander gleichwohl in einem symbolischen Verhältnis stehen. Wie Signifikat/Repräsentat und Si-

gnifikant/Repräsentant nie in völliger Übereinstimmung zusammenfallen - trotzdem zwischen den beiden Gliedern obzwar eine innige, wenngleich durch strukturelle Abständigkeit konstituierte Verweisungs- oder Darstellungsrelation besteht -, so kann auch der gesehene Ort, d. h. der sichtbare Ort, die Stellvertretung für den Ort des Sehens, d. h. den opaken, unsichtbaren Ort, einnehmen. Der Begriff des Prosopon erteilt weder der Erste-Person-Perspektive (1PP), d. h. der Ich-, Träger-, Leib- oder Teilnehmerperspektive, noch der Dritte-Person-Perspektive (3PP), d. h. der Wir-, Rollen-, Körper- oder Außenperspektive, einen erkenntnistheoretischen Vorrang oder metaphysische Hegemonie vor der je anderen, sondern verkörpert gleichermaßen beide und entschlüsselt infolgedessen diese Facetten als in einem gegenseitigen Bedingungsverhältnis aufeinander verwiesen.

Die Ineinanderfaltung der zwei gegenläufigen Blickpunkte von Ich und Andere bedeutet auf die Frage der Maske gewendet, dass in derselben Weise, wie das Gesicht da ist, um zu sehen (1PP) und um gesehen zu werden (3PP) (Naerebout, 1998, S. 382), eine Maske keine reine Abdeckung und bloß starre Hülle ist, die das Gesicht verbirgt und hinter der der unsichtbare Träger sein geheimes Spiel treibt (3PP), sondern ebenso eine lebendige Ausdrucksform ist, mit welcher der Träger sich anderen zeigt und mitteilt (1PP).

15.5 Die Totenmaske

Allein die Toten besitzen antiken Texten gemäß kein Prosopon (Naerebout, 1998, S. 381). Ihre Gesichter sind zu starren Kulissen gefroren, die nicht mehr von Mimik und Gefühlsausdrücken bespielt werden. Ihre Leiber verwesen und vermögen dem Maskengesicht, welches nur noch ein totes Ding unter anderen Dingen ist, kein Leben mehr einzuhauchen. Keine Augen blicken uns mehr entgegen, suchen unseren Blick, mustern uns, wie wir diese. Keine Sprache stellt sich uns vor und beschwingt unsere Vorstellungskraft. Keine Bewegung des Leibes vermittelt uns den Eindruck von Lebendigkeit. Keine Ausdruckweise ist uns Verweis auf die Persönlichkeit unseres Gegenüber. Das vielfältige Spannungsfeld von Verbergen und Zeigen, welches das Prosopon verkörpert – seine Dramatik, die sich aus der vitalen Differenz von Verhüllen und Exponieren herausbildet, seine Faltenstruktur bzw. Drapierungsnatur, deren ästhetische Wirkung kraft der Verflechtung des Impliziten und Expliziten evoziert wird, seine Dialektik von Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit, die die Maske im Gegensatz zu einer leeren und planen Oberfläche als tiefe und abgründige zur Anschauung bringt, seine ruhelose Unbestimmtheit, die aus dem poetischen Gewoge von Schweigen und Beredtsamkeit rührt. Demgegenüber enthüllt die paralyisierende und einfältige Evidenz des Toten, des toten Gesichts die Fragilität der Doppelheit der Ordnung des Prosopon. Der Tote ist entweder abgestorbene

Hülle, hohle Maske oder hüllen- und gesichtsloses Nichts. Aus seinem Gesicht sind Ausdruckskraft und Lebendigkeit gewichen, die Identität ist mit ihrem einstigen 'Bewohner' vergangen.

15.5.1 Die Herstellung des Bildes - Die Sichtbarmachung des Unsichtbaren mittels des Spiegels

Doch nicht nur die Toten verfügen über kein Prosopon. Auch das *Gorgoneion* wird niemals als solches bezeichnet (Naerebout, 1998, S. 381), ja, Frontisi-Ducroux stellt das Gorgoneion als das Nicht-Prosopon par excellence dar (Naerebout, 1998, S. 383). Das Gorgoneion ist das Haupt der Gorgone Medusa, welches gemäß dem griechischen Mythos von Perseus abgeschlagen wurde und Pallas Athene als Apotropaion, d. h. apotropäisches Bild, auf ihrem Schild trägt. Diesem Schild, in dessen Zentrum das versteinerte Haupt der Gorgone Medusa prangt, wird sowohl eine Unheil abwehrende als auch versteinemde Wirkung auf die Gegner nachgesagt.

Hesiod berichtet in seiner *Theogonie* von der Tat des Heros Perseus, der das Haupt der Medusa mit dem Schwert vom Rumpf abgeschnitten hat. Ovid (1990) erzählt in seinen *metamorphoseon libri* – den 'Büchern der Verwandlung' – vom Haupt der Gorgo Medusa (*gorgonei capitis*) (4/5/618), die von ihrem Eroberer (*superator*) Perseus (4/6/699) besiegt wurde. Die Gorgonen hatten mächtige Hauer, wie die Eber, rote Zungen hingen aus ihren Mäulern und Schlangen ringelten sich um den Kopf und waren als Gürtel um den Leib geschwungen (Kerényi, 2003, S. 45). Wer das schreckliche Gorgoantlitz (*visa*) erblickte, dem ging der Atem aus und der erstarrte auf der Stelle zu Stein (Ovid, 1990, 4/6/781). Athene hatte nun den Perseus in seinem Unternehmen, das Medusenhaupt zu gewinnen, beschützt und begleitet, hatte ihn belehrt, gegen die Gorgo so vorzugehen, dass er ihr Antlitz nicht von Angesicht zu Angesicht erblickte, sondern nur dessen Spiegelung in dem spiegelnden Erz (*aere repercusso*), in seinem blanken, schrecklichen Rundschild (*horrendae clipei*) hatte Perseus die Gestalt der Medusa erblickt (*formam adspexisse Medusae*) (Ovid, 1990, 4/6/781-783). Perseus schlug den Kopf der Medusa ab. Das maskenartige Gorgohaupt, das Gorgoneion, trug fortan die Göttin Athene entweder in frontal wiedergegebene Ansicht als Schildzeichen oder an ihrem Brustpanzer, auf den heiligen Ziegenfell, der *Aigis*, befestigt (Kerényi, 2003, S. 45).

Wie kommt Frontisi-Ducroux dazu, zu behaupten, dass das Gorgoneion das Gegenteil zu einem Prosopon ist? Im Gegensatz zum Prosopon kann das Gorgoneion weder angesehen noch kann über dieses direkt gesprochen werden (Naerebout, 1998, S. 383). Es hat die Qualität des Indirekten, ist nur durch die Vermittlung eines Spiegels gegeben. Daher kann das Gorgoneion nur im Spiegelbild betrachtet werden. Die Spiegelung des Kopfes der Gorgon erfolgte durch Athene, um schließlich Perseus den Blick auf diesen zu ermöglichen, und ist eigentlich nichts weniger als die Erfin-

dung des Bildes (Naerebout, 1998, S. 383). Die Herstellung des Bildes oder das Sichtbarmachen des Unsichtbaren durch den Spiegel ermöglicht die Sichtbarmachung des Gorgoneion als das Nicht-Prosopon (Nichtsichtbare) schlechthin. Dieses Bild ermöglicht es uns auch, das Gorgoneion anzusehen, da allein die Abbildung des Gorgoneion wie ein solches aussieht (Naerebout, 1998, S. 383). Das Bild ist anders (das Andere), und doch ähnlich (Naerebout, 1998, S. 383). Man kann die vom Blick der Gorgos versteinerten Wesen vergleichen: auch diese sind Abbildungen (Naerebout, 1998, S. 383). Das Bild erweist sich als die paradoxe Möglichkeit etwas Unsichtbares sichtbar zu machen, insofern das Bild anders *und* ähnlich ist.

16 Die nichtcartesianische Maske

Zwar hat sich die Vermittlung der diametral angelegten Substanzen von *res cogitans* und *res extensa* in der rationalen Ordnung des Denkens als undurchführbar²⁴⁰ herausgestellt, gleichwohl erscheinen jene hoffnungslos aufgespaltenen Glieder in der Ordnung des praktischen Lebens wie selbstverständlich ineinander verwoben und das dem Verstand nach 'Un-vorstellbare' realisiert, ohne dass das am Ausdrucksvollzug und Maskiertsein verwirklichte Übergehen von der einen zur anderen Seinsordnung im Regelfall mit der von Descartes unterstellten totalen Spaltung von Innen und Außen verlaufen würde.

Die Schilderung einer beiläufigen Begegnung mit einem Fremden soll hier zur Verdeutlichung des friktionsfreien Zusammenspiels, welches für die Sinnesmodi und die Erkenntnis des Perzipienten wie auch für das leiblich-seelisch-geistig verfasste Ich und das biologisch-physische Sein des Perzepts Geltung besitzt, von Nutzen sein.

Ich begrüße den Unbekannten, sowie er an der Table d'hôte Platz nimmt und bin auf der Stelle frei von dem mindesten Zweifel, dass dieser über ein Ich disponiert und ein Selbst im Sinne des Vollzugs dessen ist, was Plessner (1975) als „exzentrische Positionsform“ (S. 291) umreißt und in dieser Arbeit als Maskierung bzw. Struktur der Maske ausgeführt ist: die Bewegtheit seines mimischen Ausdrucks, das manierierte Lächeln, die aufrechte Haltung, die locker übersteigerte, dem Anlass und der Gesellschaft durchaus würdige Abendgaderobe – ein Einreihler aus glatter, schwarzer Seide passt sich luftig der Statur an und ein lose geknoteter, im offenen Hemdkragen drapierter Krawattenschal wiegt den Hals – sowie die mit Juwelen besetzten, goldenen Manschettenknöpfe, mit welchen die Hemdsärmel dekoriert sind, wissen den unbefangenen Betrachter spontan durch ihr ausersehenes Raffinement zu beeindrucken; der sorgfältige Scheitelzug seines pomadierten Haars, die zitrusfrische Duftnote des Parfums, die mit Abdeckpuder kaschierten Hautunreinheiten des Gesichts, die Hände, durch eine ausgiebige Maniküre gewissenhaft präpariert und mit Ringen geschmückt – eines dieser Kleinode stakt am linken Ringfinger, das andere an der Rechten ist ein ziselierter Wappenring, der wohl die Zugehörigkeit zu einer Verbindung erkennen lässt - und das glanzgebürstete Schuhwerk, dessen Leder über die Jahre eine reizvolle Patina angesetzt hat, festigen und vertiefen die Richtigkeit der nichtcartesianischen Auffassung des Ichs. Notabene handelt es sich, im Unterschied zu Descartes' welt- und leiblosen, in sich selbst nur denkend eingeschlossenem Ich, hier nun um ein solches, das sich vermöge des Verhältnisses, das es aufgrund seiner „Doppelrolle“

²⁴⁰Vgl. Kapitel 7.3 *Das 'mangelhafte' Subjekt: Die Maske als bloße scheinhafte Oberfläche ...*

(Plessner, 2003g, S. 239) zu sich selbst als leiblich *und* körperlich-gegenständlich verfasstes Wesen und zu anderen Personen, die dieselben Konstituiertheit wie es selbst aufweisen, hat, seinen Ausdruck vermittelt einer mit Bedacht gewählten Bekleidung einschließlich der diese abrundenden Accessoires sowie dank der wohlwogen dargebotenen Verhaltensweisen und seiner eingenommenen sozialen Rolle für die neugierige Blicke der anderen Menschen formt und in und mit diesen 'Maskierungen spielt'. Die gesamte Erscheinung dieser Person drückt eine elegante Weltgewandtheit aus, welche die Balance zwischen dezenter Noblesse und todschickem Zeitgeschmack wahrt. Doch legt diese auch etwas Stutzerhaftes offen - womöglich die übersteigerte Seite eines Exzentrikers oder eitlen Modegecks. Das geschäftige Temperament in seiner Gestik, die sprachlichen Äußerungen, welche mit verhaltener Stimme, in einer mir bekannten Sprache kaum vernehmbar an mein Ohr dringen, unterstreichen die Gespreiztheit seines Auftretens, die sich wiewohl in einer höflichen und rücksichtsvollen Umgangsart sowohl den Gastgebern und der Bedienung wie den anderen Gästen vermittelt. Seine etwas undurchlässige und angekünzelte Verhaltensform, die, fortlaufend um Contenance bemüht, sich vorzüglich auf Kompliment und Phrase versteht und doch von verfeinertem Taktgefühl und einer freigebenden Unaufdringlichkeit geführt ist, und das gesamthaft zuvorkommende Benehmen, das vom Wohlwollen entgegen anderen geprägt ist, verleiht seinem Wesen ein joviales, sanftmütiges Gepräge mit einem, im Ganzen genommen, einnehmenden Zug.

Das, was ich an meinem mir nun ein wenig näher bekannten Gegenüber wahrnehme und von ihm erfahre, lässt mich bei diesem unbedingt von einem wie auch immer ausgebildeten, äquivalenten Seelenleben ausgehen, welches verborgen, offen oder in vielerlei Nuancierungen zu Tage getragen wird bzw. wie von selbst zu Tage tritt. Vom erstmaligen Gewährwerden in einem ahnungslosen Augenblick über das Ausbilden eines Überblicks bis hin zum mutmaßlichen Ein- und Durchblick oder einem gar anprangernden und verengten Tunnelblick handelt es sich hierbei überhaupt um eine *Person* - zweifelsohne! Unfraglich habe ich es hier mit einem Lebewesen zu tun, das im Vollbesitz sämtlicher Charakteristika einer echten Person.

Diese Zuschreibung mache ich unabhängig von einer ergänzenden Reflexion, die etwa auf das Dasein und die Wesensbeschaffenheit dieser bestimmten Person Bezug nähme. Ich spreche ihr unwillkürlich zu, mehr zu sein als ein Roboter, der ohne Akt- und Zustandsbewusstsein und Selbstbewusstsein, d. h. allein seiner Programmierung gemäß, komplexe Handlungen sowie soziale Interaktionen doch nur simuliert, aber nicht wirklich über diese bewusst verfügt. Auch ist diese muntere und sich selbst in einer Konversation erklärende Gestalt auf keinen Fall eine bloße Phantasmagorie auf der Bühne meiner Einbildungskraft. In der gewohnheitsmäßigen Welteinstellung, gründlicher, im Einklang mit dem 'Schematismus' der Alltäglichkeit und durch die Aneignung einer raffinierten

Wendigkeit im gesellschaftlichen Verkehr ist mir der Fremde infolge unserer Zusammenkunft nun ein wenig vertrauter geworden und mir ist sofort gewiss, dass er kein gänzlich referenzloses Bild oder Zeichen sein kann. Vielmehr tritt diese Person mir auf solche Weise gegenüber, *wie* sie mir sinnlich erscheint: als ein wirklich Lebendiges, dessen Existenz durch einen spezifischen Personencharakter getragen und bestimmt wird. Die Formen des Ausdrucks und der Darstellung, die am Erscheinungsbild des Menschen von 'Kopf bis Fuß' anschaulich werden und durch welche der Mensch über sein Äußeres verfügen und dasselbe gestalten kann, geben von seiner Persönlichkeit beredtes Zeugnis. Dass der andere ein personales Selbst ist, d. h. ein Ich, das sich auf sich selbst bezieht, können wir wie selbstverständlich an seinem Ausdruck ersehen.

16.1 Der Mensch als Individuum ineffabile und Homo absconditus

Obzwar das Aussehen des im vorhergehenden Kapitel ausführlich beschriebenen Fremden unzweideutig die personenhafte, exzentrische Natur des Menschen dokumentiert (Plessner, 1975, S. 291-308), hier vor allem anderen die Künstlichkeit und Modellierbarkeit des Ausdrucks, sind doch die Grenzen der Expressivität im gleichen Maße für sein Personsein bestimmend (Plessner, 2003g, S. 237-238). Auf der Grundlage der unhintergehbare Begrenzung dessen, was überhaupt menschenmöglich zum Ausdruck gebracht werden kann, gibt der ausdruckshaft erscheinenden Anderen von sich *niemals alles* preis (Plessner, 2003r, S. 353-366; 2003g, S. 210). Der Mensch bleibt endlos mehrdeutig und vielfältig. Darin liegt, dass nicht restlos und endgültig bestimmt werden kann und darf, was der Mensch ist, da sein Dasein wahrhaft auf den utopischen Standort, das wurzellose Nichts (Plessner, 1975, S. 341-346), gegründet ist und daher unter dem „Prinzip der Unergründlichkeit“ (2003e, S. 175) weilt: Als ein solcher ist der Mensch nach Plessner ein *Individuum ineffabile* (2003v, S. 230), ein unaussprechbares Individuum, oder ein *Homo absconditus* (2003r, S. 365), ein sich selbst und anderen verborgener oder „unsichtbarer Mensch“ (1975, S. 341). Er kann mitnichten durch und durch gläsern und durchscheinend gemacht werden, auf dass seine Eigenschaften und sein Ausdruck vollends, eindeutig bestimmt und mitunter verfügbar gemacht werden können. Der Sinneswahrnehmung sind ich und andere, nachdem wir kraft unseres Leibes sehende, darstellende, sich ausdrückende und maskierende Wesen sind und andererseits zu diesem sichtbaren, exponierten, ausdruckshaften und maskierten Körper Abstand einnehmen (Plessner, 2003g, S. 250-251), ein undurchdringlicher Firnis, der an uns immerfort die 'Aura des Sibyllinischen' behütet. Der Mensch - der Andere für uns aber auch wir uns selbst - bleibt sich genauso Sphinxrätsel wie seine Erscheinung Klarheit und Eindrücklichkeit gewährt.

Diese undurchdringbare Ausdruckshaftigkeit der Person ist etwa an der klinisch-psychologischen Diagnoseführung ersichtlich: Der fachkundigste und geschickteste Psychologe, den man ersinnen mag, muss angesichts der dem Menschen wesensmäßigen Unausschöpflichkeit und vor der Hoffnungslosigkeit einer letztendlichen, ungetrübten Durchdringung der Personalität seines 'Klienten' scheitern. Jede klinische Diagnose²⁴¹, die ein Arzt, Psychologe, Psychotherapeut oder Pädagoge vornimmt, stuft den 'Patienten' bzw. 'Klienten' nach 'Krankheit', 'Störung', 'Auffälligkeit' oder 'Problemverhalten' nur so weit ein, wie ein Klassifikationssystem²⁴² die Grundlage hierzu geschaffen hat und muss vor jenem Verborgenen, welches - statistisch unfasslich, methodisch unbegreiflich und theoretisch unerklärlich - bisweilen wegen seiner Ungewöhnlichkeit befremdet oder elektrisiert, oder in unerwarteter Weise verblüfft, ja, aufgrund seiner Ungeheuerlichkeit zu bestürzen vermag, kapitulieren.

Der umsichtige Therapeut weiß um die eingeschränkte Bedeutung des Offenkundigen, bestaunt und achtet die schattenhafte Unwägbarkeit am Anderen, gewinnt das Konfuse, Fragwürdige und nachgerade Abgründige lieb und bejaht die Entsagung von endgültigen Bestimmungsversuchen. Im taktvollen Aussetzen des Erklärungshungers und schonenden Innehalten vor den Grenzen dessen, das vom Anderen zum Ausdruck gebracht wird, erkennt er die *Würde* des Anderen an. Zum anderen beruht die Ausgestaltung diagnostischer Erhebungsinstrumente, die in psychologischen Tätigkeitsbereichen zum Einsatz gelangen, auf theoretischen Voraussetzungen, welche selbst nochmals von Denkmuster und Paradigmen - dem strichweise ideologisch verschleierte Unterbau einer spezifischen Auffassung vom Menschen - getragen sind und infolgedessen einem diagnostischen Befund nur eingeschränkte, d. h. im je favorisierten, weltanschaulichen Bezugsrahmen rangierende Erklärungsmacht zuschreiben. Die Diagnostik, die die Untersuchung psychischer Merkmale durch den Einsatz von diagnostischen Verfahren, also mittels Tests, Fragebögen, Exploration, Verhaltensbeob-

²⁴¹Eine semantische Überprüfung des Lehnworts 'Diagnose' geht aus von der Bedeutung der altgriechischen διάγνωσις [diagnosis], das ins Deutsche mit den Termini 'Unterscheidung, Beurteilung, Bestimmung' übertragen werden kann. Die Diagnose, welcher der Begriff der Trennung in zwei Teile zugrunde liegt - angezeigt durch den Präfix διά [dia], der mit 'durch, zwischen' übersetzt werden kann -, ist eine Modell der γνῶσις [gnosis], d. h. des 'Erkennens', das vor dem nicht Differenzier-, somit nicht Bestimmbaren zurückstehen muss.

²⁴²Vgl. die vom öffentlichen Gesundheitswesen anerkannten und ausgedehnte Anwendung findenden diagnostischen Klassifikationssysteme. In Österreich finden in der klinisch-psychologischen Diagnostik das vor allem in den Vereinigten Staaten von Amerika eingesetzte Klassifikationssystem DSM-IV, d. h. die 4. Version des Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders der American Psychiatric Association, sowie das zum DSM-IV verwandte, internationale Klassifikationssystem der Weltgesundheitsorganisation der Vereinten Nationen ICD-10, d. h. die 10. Revision der International Classification of Diseases, Verwendung. Das DSM-IV kündigt von den im vergangenen Jahrhundert hartnäckig angestellten Bestrebungen seitens der Psychologie und Psychiatrie, das Seelische mithilfe kategorisierender Erkenntnisformen fest zu umreißen. Mit solcherart Unterstützung der Erkennbarmachung des Inneren sind die Verfügungsgewalt über jene Forschungsgegenstände der Psychologie, die gemeinhin mit den Begriffen 'Person', 'Persönlichkeit', 'Individuum', 'Charakter' belegt worden sind, angewachsen und die Standards des psychologischen und -technischen Know-hows, vermittels welchem die Manipulation des Psychischen vorgenommen wird, in einem gravierenden Ausmaß vorangetrieben worden.

achtung usw., zum Ziel hat, wartet mit einer Reihe von Möglichkeiten der Eigenschaftsbestimmung auf, kann jedoch ebenso wie der intersubjektive Austausch, welcher sich in einem psychotherapeutischen Setting ereignet, einen nur finiten Einblick in die Personsein des Menschen gewährleisten, da dessen Letztes ins bleibende Dunkel des Unerkennbaren gehüllt ist.

16.2 Der Mensch als Nomade

Letztlich kann eine Person A an der sinnlichen Erscheinung und Ausdrucksform einer ihr gegenüberstehenden Person B niemals mit Gewissheit ermessen, wie und was diese fühlt und denkt, da die Person B einesteils die Möglichkeit zur vorsätzlichen Verbergung in der Weise des Sich-hinter-der-Maske-Versteckens, Kaschierens, Tarnens, Geheimhaltens und Verschweigens, des Vorgebens-zu-sein, Täuschens, Verstellens, Mimens, Spielens und Überspielens hat. Zum anderen Teil sind der Verständlichkeit und Transparenz des Ausdrucks – sei es in Mimik, Gestik, Gebärde, Stimme oder der Gestaltung des Aufzugs und Aussehens - infolge der alleine dem Menschen durch die exzentrische Positionsform eigenen „konstitutive[n] Wurzellosigkeit“ und der hieraus bedingten „Unmöglichkeit einer eindeutigen Fixierung der eigenen Stellung“ (Plessner, 1975, S. 341) gemeinhin Grenzen gesetzt. Aufgrund seiner prinzipiellen Heimatlosigkeit und Entwurzelung, d. h., des Unvermögens, sich eine definitive Form oder unwiderruflich abgeschlossene Bestimmung zu geben oder zu empfangen, muss der Mensch als a priori maskiertes qua leibliches, ausdruckshaftes, erlebendes und soziales Wesen mittels der Expression und maskenartigen Modellierung seines Körpers, der Verweckbarmachung anderer Dinge zu seinem Nutzen und Gebrauch sowie des Einsatzes seiner wortreichen Stimme das Verhältnis, das er zu anderen und zu sich selbst hat, bespielen und erproben, auf welche Weise er sich dabei verständlich machen, rätselhaft oder gar unbegreiflich bleiben kann. Die konstitutive Wurzellosigkeit des Menschen impliziert mitnichten die Aussichtslosigkeit des Ausdrucksverstehens, sondern den Imperativ, dass der Mensch sich nach einer Auffassung oder einem Bilde gemäß begreifen und ausdrücken *muss*. Gleichwohl gehört diesem Müssen zum gleichen Teil die Freiheit des Konjunktivs zu, sowohl den Ausdruck als auch das Verstehen in mannigfaltigsten Variationen gestalten zu *können*, indessen keine Betrachtungsweise des Menschen, die diesen auf ein normativen Begriff oder ein obligatorisches Bild zu fixieren trachtet, als letztgültige anzunehmen.

In dem bis hierhin Gesagten liegt, dass der Mensch den Anderen und sich selbst eben so wenig vollkommen und abschließend erfasst kann, wie sich dieser und er sich selbst seinem Auffassen komplett entzieht - weder ist er sich selbst und der Andere vollkommen transparent noch absolut in-

transparent. Vielmehr bleibt das Verstehen des Ausdrucks des Anderen sowie seines eigenen immerzu unvollständig-offen, aspekthaft, vielschichtig und vorübergehend. Ebendiese abgestufte Qualität des Ausdrucks und des Ausdrucksverstehens eröffnet dem Ich den Spiel- und Möglichkeitsraum des „kategorischen Konjunktiv[s]“ (Plessner, 2003q, S. 338), der es zwingt, das Ausmaß der Transparenz bzw. Intransparenz, in und mit dem es sich zeigen bzw. verbergen möchte, selber zu regulieren und einen Ausgleich zwischen beiden Ordnungen des Sichtbaren zu finden (Plessner, 2003g, S. 241). Andauernd steht es während dieses *Ausgleichs*prozesses in dem Spannungsverhältnis zwischen zu viel und zu wenig Manifestation, zu viel und zu wenig Latenz.

So kann das Ich sich beispielsweise daran betrüben, wenn es ihm nicht gelingt, innerhalb der Grenzen des Ausdrucksverhaltens, die Plessner zwischen Lachen und Weinen situiert (2003g, S. 273-277), zu verbleiben, mithin ein rechtes Maß zwischen Zurückhaltung und Exposition zu finden. An einer befangenen Kargkeit an Entäußerung, d. h. an seiner Reserviertheit und Scheu, kann es vereinsamen, an rückhaltloser Zurschaustellung und Entblößung sich selbst 'verlieren'. Desgleichen kann das Balancieren des Ausdrucksvollzugs ein fröhliches, fesselndes oder gar dramatisches Spiel sein, wenn das Ich sich im Spiel in und mit unterschiedlichen Rollen und Masken entweder wie an einem nervenzerreißenden Trapezakt berauscht oder im Wohlgefühl eines geruhsamen und beschaulichen Ausdruckslebens ausruht.

16.3 Entgegen der Ideologie der totalen Transparenz – Ein Plädoyer für die Verhüllung

Diskretion und Latenz bedürfen zu ihrem Gelingen der Verbergung. Solcherlei Verhüllung versprechen die alleine dem Menschen vorbehaltenen Möglichkeiten. Als da ist die Bekleidung, die unsere Blöße bedeckt, Emblem unserer Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft oder unserer Nonkonformität ist, mit der wir uns schmücken und öffentliche Resonanz erzielen. Gleichfalls als für den Menschen charakteristische Verhüllung dienen soziale Rollen, die wir auf der Bühne des Lebens spielen, an welche wir unser Erscheinungsbild und unsere Verhaltensweisen adaptieren, welche mit Erwartung und Werthaltungen, die andere Menschen an uns stellen, assoziiert sind, die mit Habitus und Normen belegt sind, mit der wir in Konflikt oder in Eintracht leben können. Der eigene Körper ist jene unentbehrliche Hülle, die wir hegen und pflegen, zum Instrument unserer Ideale und Wünsche machen, die sowohl favorisiertes Sujet der Kunst als auch Studienobjekt der Wissenschaften ist, den wir Gefängnis der Seele und sündiges Fleisch schimpfen und aus welchen wir spirituelle Befreiung suchen oder den wir in kultischer Feier, Mysterien oder Ritualen verherrlichen. Verschlei-

ernde Funktion kommt auch der Gesichtsmaske zu, welche wir als Aushängeschild und Anziehungspunkt für die Blicke anderer zur Schau tragen, die der Repräsentation-, Identifikations- und Kommunikationsort der Person ist, mit der wir ausdrucksvoll unsichtbare Gefühle und Gedanken sichtbar äußern, überspielen oder für uns bewahren, auf der sich vergangene Lebensereignisse augenscheinlich eingepägt haben. Diese Formen der menschlichen Existenz stehen sämtlich in der Funktion der Verdeckung, des Schutzes, stiften das Unsichtbare und Privaten, ermöglichen Gefühle, Gedanken und Fantasie. Im gleichen Sinn, d. h. in ihrer Verbergungsfunktion, sind diese aber – wie angedeutet - zugleich Medien des Entbergens und Zeigens, der Sichtbarmachung und des Ausdrucks von unsichtbaren Elementen.

Das Dunkle, Verborgene, Geschützte des Privaten scheint immer weniger zu werden, die Gesellschaft nur noch eine dünne und gefährdete Schicht zwischen dem Individuum und dem Staat. Doch beunruhigt uns das, ob bewusst oder unbewusst, da wir uns nicht in alle Geheimnisse hineinsehen lassen wollen, da wir antizipieren und spüren, dass wir einen Rest von Unsichtbarkeit und Verborgenheit für unsere Entwicklung und psychische Gesundheit benötigen. Wir spüren unsere Verletzlichkeit hinter den Masken und Hüllen, nackt zu sein ist ein Zustand der Extreme, ein Zustand den wir nur mit Menschen teilen, denen wir Vertrauen schenken (Liebe und Beziehung). Wir setzen Widerstand gegen den Versuch einer unfreiwilligen Enthüllung und Offenbarung.

16.4 Der Mensch als Maske - Das dialektische Verhältnis von Zeigen und Verbergen

Da der Mensch sich als solcher niemals vollends enthüllen und ganz und gar zum Ausdruck zu bringen vermag, sondern sich jederzeit vermittelt seiner leiblichen Disposition nach Maßgabe der Charakteristik der Maske bildhaft zu erkennen gibt und sich zugleich *in* diesem phänomenalen Sich-Entäußern entzieht und verbirgt, lässt sich die Wesensstruktur Maske als etwas *Paradoxes* fassen, dass *erscheint, insofern es sich verbirgt* oder *in seinem Entzug sich zeigt*. Diese paradoxe Doppelaspekthaftigkeit der bildhaften bzw. maskenhaften Erscheinung als ein Zugleich von Verbergen und Erscheinen hat ihr Fundament in der exzentrischen Positionalität des Menschen, vermöge welcher er immer schon ein *Homo duplex* ist: ein doppelter, gespaltener Mensch in der Doppelrolle, in der er Leib *ist* und diesen Leib *als* Körper hat, in der er *erlebt* und dieses Erleben *als* Seele hat (Plessner, 1975, S. 294-297; 2003g, S. 238), in der er das Wir als Ich und das Ich als Wir hat (Plessner, 1975, S. 299-301).

Der Mensch als doppeltes Wesen *ist* die Maske, sofern er *in* ihr spielt, und *hat* dieselbe, als er *mit* ihr spielt. Das maskenhafte dialektische Verhältnis von Zeigen und Verbergen, das für das menschliche Erscheinungsbild, seine Expressivität und jede menschliche Äußerung und Verhaltensweise wesentlich ist, stimmt hinsichtlich der paradoxen Struktur von Zeigen und Verbergen auf der Seite des Wahrnehmenden mit einem spezifischen Erleben, Wahrnehmen und Verstehen überein: Wir stehen ausdrückend, wahrnehmend und handelnd in dieser Maskenstruktur des Zeigens und Verbergens.

So basiert etwa jede Form des *Spannungs*gefühls auf etwas, das trotz des greifbar Gegebenen, etwas bewahrt, das (noch) nicht greifbar ist. In gespannter Erwartung harren wir, wie sich der Andere ausdrücken wird und wer der Andere ist. Wir wissen es nicht und werden es auch nie vollständig in Erfahrung bringen können, da jeder Mensch eben immer Maske, d. h. gleichzeitiger Bezug und Entzug, ist. Das *Überraschungs*gefühl ist nur zu verstehen auf der Basis des Bekannten, dem stets etwas Unbekanntes innewohnt, das sich dann jäh in das Reich des Bekannten verschiebt. In verblüffte Überraschung werden wir gewahr, dass mit etwas nicht gerechnet haben, das etwas Unerwartetes im Rahmen des Erwarteten eingetroffen ist. Die *Unsicherheit*, die einem überkommt, entsteht, weil das Überschaubar- und Planbare stets etwas birgt, das nicht überschaut werden kann bzw. konnte. In Unsicherheit über den Anderen, der uns gegenüber Platz genommen hat, quälen wir uns mit Fragen: Wer ist der Andere wirklich? Spielt er mir etwas vor oder nicht? Die *Neugier* wird angezogen von etwas, das verborgen, noch zu entdecken ist. Das *Interesse* erwacht an etwas ungewohnten, aufregenden, zuvor unbekanntem. Die *Faszination* für eine Sache findet ihre Nahrung an etwas, das außerhalb des Horizonts des Alltäglichen liegt. *Angst* beruht auf der Transparenz sowie gleichzeitiger Intransparenz der Phänomene und des menschlichen Ausdrucks- und Wahrnehmungsverhaltens, als wir Angst vor dem Ungeheuerlichen, Unabsehbaren, Fremden, das sich vor bzw. hinter dem Geheuren, Absehbaren und Bekannten in uns und in anderen abzeichnet, empfinden.

Die *Anziehung* und das *Begehren* erfolgt dadurch, dass sich uns etwas zeigt und in den Gezeigten etwas verbirgt und als Verborgenes uns zieht. Sexuelle Anziehung gründet auf dem Verbergen, Verstecken und Verhüllen des Anderen. Bloße Nacktheit ist allein dann erotisch anziehend, wenn sie in einem Prozess des Entkleidens als Endprodukt des Entkleidens dasteht. Jedes Kleidungsstück ist ein Versprechen der Nacktheit, ein Versprechen dessen, das hinter den Kleidern wartet. Die Mode zeigt und verweist auf die Nacktheit, indem sie diese verbirgt; sie spielt mit diesem Anziehungsstruktur von Verbergen und Enthüllen. Die Spitzen, die Drapierung und Musterung, die Transparenz des Stoffes etwa an der Unterwäsche sind Beispiele für die Mode als Maske der Nackt-

heit und Vermittlungsschicht der Erotik. Die gesamte Kunst der Verführung ist ganz wesentlich auf dieses Spiel von Verkleidung und Nacktheit angewiesen.

Die *Sehnsucht* und *rastlose Suche* möchte zurück- oder vordringen zu etwas, das aktuell nicht da ist, aber gleichwohl als das Andere und Fremde uns 'ruft' und 'lockt'. *Verlieben* ist überhaupt nur möglich angesichts des Spiels von Gabe und Entzug des geliebten oder begehrten Menschen. Der Mensch, den wir lieben, ist da und gleichzeitig unendlich weit weg, unerreichbar für uns. Dieses Verhältnis von Nähe und gleichzeitiger Ferne ist der Stoff, aus denen Liebesdramen geschmiedet sind, als sie dem Motto gehorchen zu scheinen: Umso mehr er/sie sich entzieht, desto mehr begehre ich ihn/sie.

Auch die *Idealisierung* fußt auf etwas, das nicht ersichtlich, nicht greifbar, nicht augenscheinlich ist, auf ein Utopia, ein Ideal, das dem sich zeigenden übergestülpt wird. Der *Glaube* sowie das *Mysterium* haben ohne das, was sich den Sinnen entzieht, nicht sichtbar ist, nicht erkennbar, darstellbar und aussprechbar ist, keine Basis. Das Mysterium und Sakrament kann nur bestehen, weil wir akzeptieren, dass es etwas gibt, das sich unserem Verstand und unseren Sinnen entzieht. Das bewusste Aussparen des Alles-Verstehen-und-alles-Durchdringen-Wollens ist die Bedingung für Glaube, das Bestehen von Mysterium und Sakrament. Gott entzieht sich dem Menschen: Er zeigt ihm nicht sein Prosopon, sein maskenhaftes Angesicht. Im Entzug seines Gesichts begründet er den Glauben²⁴³ seines Volkes an ihn. Die Gläubigen wünschen Gott zu sehen, sie bilden Götzen (Goldene Kalb), Bilder und Statuen²⁴⁴, doch verbietet dieser ihnen eben gerade diese Bilderkonstruktion und die Berufung auf das Sichtbare²⁴⁵.

16.5 Schlusswort

Mit der vorliegenden Arbeit ist eine Alternative zum Cartesianismus vorgestellt worden, welche einen Lösungsansatz für die dualistischen Problematik und ihr nihilistisches Erbe vorlegt. Demgemäß ist es das Ziel der hier vorgestellten Diplomarbeit gewesen, eine Revision der cartesianischen Ausgangsstellung der hiatischen Trennung von Geist und Körper in einer nichtcartesianischen und nichtnihilistischen Weise zu versuchen. Der Verfasser erhoffte sich, mithilfe der bereits

²⁴³Tertullians *certum est, quia impossibile* - 'es ist gewiss, weil es unmöglich ist' - besagt über die Auferstehung des Fleisches Christi, dass Tertullian an diese *glaubt*, gerade *weil* sie unmöglich und daher unsinnig ist.

²⁴⁴Im Katholizismus und der Orthodoxen Kirche gibt es eine unglaublich große Anzahl von Retablen, Abbildungen von Heiligen, Jesu, Gottes, Mariens, Reliquien und Skulpturen, die wie lebendige Personen angebetet und verehrt werden.

²⁴⁵Die Auferstehung Jesu wird in der christlichen Kunst und im Evangelium nicht direkt gezeigt. Gott wendet den Menschen immer den Rücken zu, wenn er ihnen erscheint. Gott warnt die Menschen vor seinem Angesicht. Diejenigen, die es doch sehen, werden vertilgt, da die Apokalypse, d. h. die Offenbarung bzw. das Erscheinen Gottes, zugleich die Vernichtung der Menschen bedeutet. Daher trägt Gott den Menschen auf, für ihn eine Wohnung, d. h. einen Tempel, zu errichten, damit er den Menschen verhüllt und geschützt erscheinen kann.

von Helmuth Plessner in den entscheidenden Grundzügen in Angriff genommenen anthropologischen Voraussetzungen ein 'Gegenmittel' gegen den Nihilismus zu gewinnen.

Im Lichte des cartesianischen Dualismus und der daraus sich ergebenden, alles zerreißenen Dichotomien ist schließlich mit der Maske eine Form der Entfundamentalisierung der cartesianischen Trennung und einer möglichen Versöhnung der Dichotomien entwickelt worden. Die Maske ist hierbei als eine einheitliche Form, welche die Differenz beinhaltet, ohne sie zu zerstören, aufgewiesen worden. Der undurchlässigen und rätselhaften Grenze, die Descartes zwischen Ich und Körper gesetzt hatte, ist Plessners Begriff der Grenze als Prinzip des Lebendigen entgegengestellt worden, wodurch die entscheidende Schritt zu einer Kritik der cartesianischen Fundamentalspaltung und dessen nihilistischen Echos getan worden ist.

Ausgehend von Plessners Annahme der prinzipiellen Doppelnatur des Menschen qua Homo duplex ist die Fragen nach einer anthropologischen Begründung der Maske gestellt worden. Diese Verdoppelung des Menschen gründet in einem Bruch seiner Natur, der seine doppelte, unaufhebbar, physische und psychische Daseinsform als Körper und als Leib sowie als Seele und als Erlebnis bedingt. Die doppelte Daseinsweisen des Menschen hat als deren Voraussetzung die Exzentrizität, welche das zentrale Postulat der philosophischen Anthropologie Plessners ist. Die menschliche Wesensform ist nach Plessner mit dem Charakter des 'Außersichseins' begabt. Der Mensch nimmt seine ureigenste Position 'außerhalb' seiner selbst ein; aufgrund dieser, wie Plessner sie nennt, exzentrischen Positionalität, ist der Mensch in der Lage, sich von sich selbst zu distanzieren. Die Struktur der Maske ist als diese spezifische Form des menschlichen Grenzseins, d. h. der Abständigkeit zu sich selbst und des Außersichseins, entfaltet worden. 'Aus' seinem Zentrum 'herausgerückt' und zu sich selbst 'in Distanz stehend' erscheint der Mensch selber als verdoppeltes Wesen. Der Homo duplex meint infolgedessen die prinzipielle Verdoppelung des Menschen in Rollenträger und Rolle bzw. in Träger und Maske. Das menschliche Individuum findet sich aufgrund seiner Seinsform der exzentrischen Positionalität in dem existenziellen Zwang versetzt, eine Rolle einnehmen zu müssen, um sein Leben führen zu können. Hinter der Maske und mit der Maske bzw. in der Rolle und mit der Rolle spielt der Mensch je individuell seine Existenz.

Die menschliche 'Identität' wird in dieser Arbeit als von vornherein geteilt (gebrochen!) in soziale, kulturelle, theatrale und religiöse Doppelaspekte, die den Einzelnen in seiner Existenz hin- und herreißen, gedacht. In der Exzentrizität liegt die Möglichkeit und die Macht des Menschen, einen Ausgleich dieses Bruchs zwischen dem Leibsein und dem Körperhaben bzw. zwischen der Existenz als privates Individuum und der als öffentliches soziales Wesen mittels dem Annehmen einer Rolle und dem Aufsetzen einer Maske, d. h. durch das Sprechen, Handeln und variable Gestal-

ten im Rollen- und Maskenspiel, suchen und finden zu können. Die Maske ist eine lebendige Grenze und ermöglicht den spielerischen Ausgleich zwischen privater und öffentlicher Sphäre, Innen und Außen, Ich und Körper: Der Ausdruck des Privaten wird mittels der Maske, d. h. des Masken- oder Rollenspiels, ins Öffentliche vollzogen. Die Maske erlaubt dem Menschen nicht nur den Aspekt des Leibes oder den Aspekt des Körpers zu verwirklichen, sondern 'hinter' beide Positionen gerückt auf Abstand ein Verhältnis zu beiden zu finden. Der hier dargelegte Gegenversuch statuiert mit der Maske die Gleichursprünglichkeit und Wechselbestimmtheit von Innen und Außen, Leib und Körper, Seele und Ereignis sowie Ich und Wir, welches dem Ich seine absolute Vorzugsstellung, die es durch den Cartesianismus inne hat, nimmt.

Die Maske erweist sich somit als Grund der gebrochenen Existenz des Menschen und als Möglichkeit des Ausgleichs dieses Bruchs. Die Maskierung zeichnet das Menschsein aus, da es der exzentrischen Seinsverfassung des Menschen als eines immer schon geteilten Wesens entspricht. Der Mensch ist die Spaltung von Innen und Außen und hat diese gleichzeitig in der Weise der Maskierung, und insofern er diese hat, findet er ein Verhältnis zu sich selbst und der Welt. In keiner Weise ist er in der Lage, eine letztgültige Lösung für seine Spaltung auszumachen; sie bleibt ihm Aufgabe zum Ausgleich. Unmöglich kann er den unumstößlichen Ort finden, an welchem er von seiner spannungsreichen und unbeständig-wandelbaren Existenz erlöst wäre. Unerreichbar ist ihm die dauerhafte Heimat, die alle seine Widersprüche und Gegensätze auflöst. Seinem Wesen nach ist seine Position weder im Inneren noch im Äußeren, weder im Privaten noch im Öffentlichen angesetzt. Vielmehr steht er *in* der Grenze, d. h. auf nichts, und bleibt darum der unaufhörlich Suchende und Fragende, der immerzu erneut vor die Aufgabe seiner Selbstbestimmung gestellt ist, als eine anschließende Auflösung seiner Zerrspaltenheit zugunsten eines festen Standorts nicht in seinem Wesen liegt.

Die lebendige Maskierung ist eine mögliche Antwort auf die in dieser Arbeit vorgestellte Problemlage. Darüber hinaus ließe sich die exzentrische Verdoppelungsstruktur, die Plessner in Hinblick auf den Menschen und alle menschlichen Ausdrucksphänomene und Eigenarten beschreibt, an die Gegenstände der Kunst, der Religion, des Theaters und Karnevals heranzuführen. Ein solche weiterführende Untersuchung könnte die Möglichkeiten aufzeigen, mit welchen weiteren *Medienträgern* – hierfür käme etwa das Bild, das Relief, das Grab, die Kleidung, der Vorhang, das Ornament oder die Schminke in Frage -, an welchen *Orten* – man denke an den Karneval, das Theater, den Tempel, die Kirche -, anhand welcher spezieller *Personen* – der Narr oder die Person Jesu - und auf welche *Weisen* – hierbei kann an das Zeremonielle, das Ritual, das Schauspiel, die Verwandlung, der Glaube, die Erotik, die Anziehung, das Erscheinen Gottes, die verkehrte Welt gedacht wer-

den - der Ausgleich der Ambivalenzen von Offenbarung und Verbergung, Verhüllung und Enthüllung, Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit, Zwang und Freiheit, Öffentlichkeit und Privatheit, Nähe und Distanz, Ersetzbarkeit und Unersetzbarkeit und Stolz und Scham möglich und gestaltbar ist. Angesichts der gebrochenen Identitätsstruktur des Menschen könnten auch die daraus hervorgehenden *Rollenchancen und -konflikte* sowie das *Spiel 'in' Rollen* (hinter der Maske) und *'mit' Rollen* (mit der Maske) als eine besondere Weise des Verhaltens herausgestellt werden, diese zu verwirklichen bzw. zu lösen.

I Literaturverzeichnis

Primärliteratur

- Arendt, H. (2007). *Vita activa oder vom tätigen Leben* (5. Aufl.). München: Piper.
- Aristoteles (1987). *Physik, Erster Halbband, Bücher I-IV* (Übers. H. G. Zekl). Hamburg: Meiner.
- Aristoteles (1988). *Physik, Zweiter Halbband, Bücher V-VIII* (Übers. H. G. Zekl). Hamburg: Meiner.
- Aristoteles (1989). *Metaphysik, Erster Halbband, Bücher I-VI* (3. Aufl., Übers. H. Bonitz). Hamburg: Meiner.
- Aristoteles (1991). *Metaphysik, Zweiter Halbband, Bücher VII-XIV* (3. Aufl., Übers. H. Bonitz). Hamburg: Meiner.
- Aristoteles (1994). *Poetik* (Übers. M. Fuhrmann). Stuttgart: Reclam.
- Aristoteles (1998a). Kategorien. Hermeneutik oder vom sprachlichen Ausdruck. In *Organon* Bd. 2: Hrsg. H. G. Zekl, Übers. H. G. Zekl. Hamburg: Meiner.
- Aristoteles (1998b). *Über die Seele* (Übers. W. Theiler). Hamburg: Meiner.
- Augustinus, A. (1935). Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus fünfzehn Bücher über die Dreieinigkeit. In *Des heiligen Kirchenvaters Aurelius Augustinus ausgewählte Schriften* Bd. 11: Übers. M. Schmaus. Kempten: Kösel.
- Augustinus, A. (2007). Die wahre Religion. In *Schriften zu grundsätzlichen Glaubensinhalten* Bd. 68: *Opera*, Hrsg. J. Lössl, Übers. J. Lössl. Paderborn: Schöningh.
- Beck, U. (1986). *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bell, D. (1975). *Die nachindustrielle Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Campus.
- Belting, H. (2004). *Bild und Kult. Eine Geschichte des Bildes vor dem Zeitalter der Kunst* (6. Aufl.). München: C. H. Beck.
- Belting, H. (2006). *Das echte Bild. Bildfragen als Glaubensfragen* (2. Aufl.). München: C. H. Beck.
- Bentham, J. (1995). *The Panopticon Writings*. London: Verso.

- Bergson, H. (1991). *Materie und Gedächtnis. Eine Abhandlung über die Beziehung zwischen Körper und Geist*. Hamburg: Meiner.
- Boethius, A. M. S. (1988). *Contra Eutychem et Nestorium*. In *Die theologischen Traktate*: Übers., eingeleitet u. mit Anm. vers. von M. Elsässer. Hamburg: Meiner.
- Böhme, J. (1622/1842). *De Signatura Rerum*. In *Jakob Böhmes sämtliche Werke* Bd. 4. Leipzig: Johann Barth.
- Bote, H. (1510/2005). *Ein kurzweiliges Buch von Till Eulenspiegel aus dem Lande Braunschweig. Wie er sein Leben vollbracht hat. Sechsunneunzig seiner Geschichten* (15. Aufl.). Frankfurt am Main: Insel.
- Brant, S. (1494/2005). *Das Narrenschiff*. Stuttgart: Reclam.
- Cassirer, E. (2010). *Philosophie der symbolischen Formen. Dritten Band. Phänomenologie der Erkenntnis*. Hamburg: Meiner.
- Chaplin, Ch. (2004). *Die Geschichte meines Lebens* (4. Aufl.). Frankfurt am Main: Fischer.
- Deleuze, G. (1993). *Unterhandlungen 1972-1990*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Deleuze, G. (1995). *Die Falte. Leibniz und der Barock*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (2005). *Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie 2* (7. Aufl.). Berlin: Merve.
- Descartes, R. (1641/1996). *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie* (Übers. G. Schmidt). Stuttgart: Reclam.
- Descartes, R. (1637/1997). *Von der Methode des richtigen Vernunftgebrauchs und der wissenschaftlichen Forschung* (2. Aufl., Übers. L. Gäbe). Hamburg: Meiner.
- Descartes, R. (1644/2007). *Die Prinzipien der Philosophie* (Übers. C. Wohlers). Hamburg: Meiner.
- Die Bibel (1979). *Biblia Sacra Vulgata*. Verfügbar unter: <http://www.bibleserver.com/> [15.04.2012].
- Die Bibel (1980). *Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift*. Verfügbar unter: <http://www.bibleserver.com/> [15.04.2012].
- Die Bibel (2001). *Novum Testamentum Graece (Na 27)*. Verfügbar unter: <http://www.bibelwissenschaft.de/online-bibeln/novum-testamentum-graece-na-27/lesen-im-bibeltext/> [15.04.2012].

- Die Bibel (2006). *Septuaginta (LXX). Vetus Testamentum Graecum*. Verfügbar unter: <http://www.bibleserver.com/> [15.04.2012].
- Die Bibel (2008). *Revidierte Elberfelder Bibel*. Verfügbar unter: <http://www.bibleserver.com/> [15.04.2012].
- Derrida, J. (1983). *Grammatologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Dilthey, W. (1957). Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt und seinem Recht. In *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Hälfte 1. Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften* Bd. V (S. 90-138): *Gesammelte Schriften*, K. Gründer (Hrsg.). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Dionysius Areopagita (2009). Von den Namen Gottes. In *Von den Namen zum Unnennbaren* Bd. 39 (S. 33-87): *Christliche Meister*. Einsiedeln: Johannes.
- Drucker, P. (1969). *Die Zukunft bewältigen. Aufgaben und Chancen im Zeitalter der Ungewißheit*. Düsseldorf: Econ.
- Du Bois-Reymond, E. (1872). *Über die Grenzen der Naturerkennens*. Verfügbar unter: <http://vlp.m-piwg-berlin.mpg.de/library/data/lit28636?> [15.04.2012].
- Fichte, J. G. (1988). *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (4. Aufl.). Hamburg: Meiner.
- Foucault, M. (1977). *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Foucault, M. (2005). *Archäologie des Wissens* (12. Aufl.). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Frontisi-Ducroux, F. (1995). *Du masque au visage. Aspects de l'identité en Grèce ancienne*. Paris: Flammarion.
- Fukuyama, F. (1992). *Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir?* München: Kindler.
- Gehlen, A. (1997). *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*. Wiesbaden: Quelle & Meyer.
- Giddens, A. (1995). *Konsequenzen der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Goethe, J. W. (1780/1997). Brief an Johann C. Lavater, 20. September 1780. In *Abteilung IV* Bd. 4: *Goethes Werke. Weimarer Ausgabe*. Cambridge: Chadwyck-Healey.
- Goethe, J.W. (1810/1997). Zur Farbenlehre. In *Abteilung II* Bd. 1-5: *Goethes Werke. Weimarer Ausgabe*. Cambridge: Chadwyck-Healey.

- Goethe, J. W. (1833/1997). Maximen und Reflexionen. In *Abteilung I* Bd. 42, Zweite Abteilung: *Goethes Werke. Weimarer Ausgabe*. Cambridge: Chadwyck-Healey.
- Goffman, E. (2007). *Wir alle spielen Theater. Die Selbstdarstellung im Alltag* (7. Aufl.). München: Piper.
- Habermas, J. (1985). *Die neue Unübersichtlichkeit. Kleine politische Schriften V*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hartmann, N. (1964). *Der Aufbau der realen Welt. Grundriß der allgemeinen Kategorienlehre* (3. Aufl.). Berlin: de Gruyter.
- Hegel, G. W. F. (1993). Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III. In *Werke in 20 Bänden* Bd. 20: Hrsg. E. Moldenhauer & K. Markus. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. (1996). *Phänomenologie des Geistes*. Berlin: Suhrkamp.
- Heidegger, M. (1993). *Sein und Zeit* (17. Aufl.). Tübingen: Niemeyer.
- Homer (2007). *Odyssee. Griechisch und deutsch. Mit Urtext, Anhang und Register*. (8. Aufl., Übers. A. Weiher). Düsseldorf: Artemis und Winkler.
- Homer (2008). *Ilias. Griechisch und deutsch. Mit Urtext, Anhang und Register*. (10. Aufl., Übers. H. Rupé). Düsseldorf: Artemis und Winkler.
- Huntington, S. (1998). *Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*. München: Goldmann.
- Husserl, E. (1965). *Philosophie als strenge Wissenschaft*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Husserl, E. (1993). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (5. Aufl.). Tübingen: Niemeyer.
- Husserl, E. (1995). *Cartesianische Meditationen. Eine Einleitung in die Phänomenologie* (3. Aufl.). Hamburg: Meiner.
- Husserl, E. (2003). *Phänomenologische Psychologie*. Hamburg: Meiner.
- Kafka, F. (1919/1995). In der Strafkolonie. In *Das Urteil und andere Prosa* (S. 56-88). Stuttgart: Reclam.
- Kant, I. (1788/1995). *Kritik der praktischen Vernunft*. Stuttgart: Reclam.
- Kant, I. (1781/1787/1996). *Kritik der reinen Vernunft*. Stuttgart: Reclam.
- Kant, I. (1785/1996). *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Stuttgart: Reclam.

- Keynes, J. M. (2009). *Allgemeine Theorie der Beschäftigung, des Zinses und des Geldes* (11., erneut verbesserte Aufl.). Berlin: Duncker & Humblot.
- König, J. (1926). *Der Begriff der Intuition*. Halle: Niemeyer.
- Locke, J. (1690/1962). *Versuch über den menschlichen Verstand* (3. Aufl.). Hamburg: Meiner.
- Merleau-Ponty, M. (1966). Phänomenologie der Wahrnehmung. In *Phänomenologisch-psychologische Forschung* Bd. 7: Hrsg. C. F. Graumann & J. Linschoten, Übers. R. Böhm. Berlin: de Gruyter.
- Merleau-Ponty, M. (1994). Das Sichtbare und das Unsichtbare. Gefolgt von Arbeitsnotizen. In *Übergänge. Texte und Studien zu Handlung, Sprache und Lebenswelt* Bd. 13: Hrsg. R. Grathoff, B. Waldenfels & C. Lefort, Übers. R. Giuliani & B. Waldenfels. München: Fink.
- Musil, R. (1978). Der Mann ohne Eigenschaften. In *Erstes und zweites Buch* Bd. I: Hrsg. A. Frisé. Berlin: Rororo.
- Nagel, T. (1997). Wie ist es, eine Fledermaus zu sein? In P. Bieri (Hrsg.), *Analytische Philosophie des Geistes* (S. 261-275). Weinheim: Beltz.
- Negri, A. & Hardt, M. (1997). *Die Arbeit des Dionysos. Materialistische Staatskritik in der Postmoderne*. Berlin: Edition ID-Archiv.
- Nietzsche, F. (1882/1997). Die fröhliche Wissenschaft. In *Werke* Bd. II (S. 7-274). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Nietzsche, F. (1883-85/1997). Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen. In *Werke* Bd. II (S. 275-561). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Nietzsche, F. (1884–1888/1997). Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre. In *Werke Bd. III* (S. 415-925). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Nietzsche, F. (1885-87/1974). Nachgelassene Fragmente. Herbst 1885 – Herbst 1887. In *Abt. VIII* Bd. I: *Kritische Gesamtausgabe*. New York: de Gruyter.
- Nietzsche, F. (1886/1997). Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft. In *Werke* Bd. II (S. 563-759). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Nietzsche, F. (1888/1997). Dionysos-Dithyramben. In *Werke* Bd. II (S. 1237-1267). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Nietzsche, F. (1888-1889/1997). Ecce Homo. Wie man wird, was man ist. In *Werke* Bd. II (S. 1063-1159). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

- Nikolaus von Kues (1440/2008). *De docta ignorantia*. In *Nicolai de Cusa Opera Omnia* Bd. I: Hrsg. E. Hoffmann & R. Klibansky. Hamburg: Meiner.
- Novalis (1797-98/2001). Vermischte Bemerkungen. In G. Schulz (Hrsg.), *Novalis Werke* (S. 323-352). München: Beck.
- Ovid (1990). *Metamorphosen* (Übers. J. H. Voß). Frankfurt am Main: Insel.
- Platon (1991a). Gorgias. In *Euthyphron* Bd. 2 (S. 175-417): *Sämtliche Werke*, Hrsg. K. Hülser, nach d. Übers. von F. D. Schleiermacher, erg. durch Übers. von F. Susemihl. Frankfurt/Main: Insel.
- Platon (1991b). Kratylos. In *Menon* Bd. 3 (S. 103-267): *Sämtliche Werke*, Hrsg. K. Hülser, nach d. Übers. von F. D. Schleiermacher, erg. durch Übers. von F. Susemihl. Frankfurt/Main: Insel.
- Platon (1991c). Parmenides. In *Parmenides* Bd. 7 (S. 9-125): *Sämtliche Werke*, Hrsg. K. Hülser, nach d. Übers. von F. D. Schleiermacher, erg. durch Übers. von F. Susemihl. Frankfurt/Main: Insel.
- Platon (1991d). Phaidon. In *Hippias minor* Bd. 4 (S. 185-347): *Sämtliche Werke*, Hrsg. K. Hülser, nach d. Übers. von F. D. Schleiermacher, erg. durch Übers. von F. Susemihl. Frankfurt/Main: Insel.
- Platon (1991e). Politeia. In *Politeia* Bd. 6 (S. 9-787): *Sämtliche Werke*, Hrsg. K. Hülser, nach d. Übers. von F. D. Schleiermacher, erg. durch Übers. von F. Susemihl. Frankfurt/Main: Insel.
- Platon (1991f). Sophistes. In *Parmenides* Bd. 7 (S. 125-293): *Sämtliche Werke*, Hrsg. K. Hülser, nach d. Übers. von F. D. Schleiermacher, erg. durch Übers. von F. Susemihl. Frankfurt/Main: Insel.
- Plessner, H. (1975). *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Eine Einführung in die philosophische Anthropologie* (3. Aufl.). Berlin: de Gruyter.
- Plessner, H. (1935/1982). Die verspätete Nation. Über die Verführbarkeit bürgerlichen Geistes. In *Die verspätete Nation* Bd. VI (S. 7-223): *Gesammelte Schriften*, Hrsg. G. Dux, O. Marquard & E. Ströker, Mitw. R. W. Schmidt, A. Wetterer & M.-J. Zemlin. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Plessner, H. (1982). Die Legende von den zwanziger Jahren. In *Die verspätete Nation* Bd. VI (S. 261-279): *Gesammelte Schriften*, Hrsg. G. Dux, O. Marquard & E. Ströker, Mitw. R. W. Schmidt, A. Wetterer & M.-J. Zemlin. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Plessner, H. (2003a). Krisis der transzendentalen Wahrheit im Anfang. In *Frühe philosophische Schriften I* Bd. I (S. 143-310): *Gesammelte Schriften*, Hrsg. G. Dux, O. Marquard & E. Ströker, Mitw. R. W. Schmidt, A. Wetterer & M.-J. Zemlin. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Plessner, H. (2003b). Anthropologie der Sinne. In *Anthropologie der Sinne* Bd. III (S. 317-393): *Gesammelte Schriften*, Hrsg. G. Dux, O. Marquard & E. Ströker, Mitw. R. W. Schmidt, A. Wetterer & M.-J. Zemlin. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Plessner, H. (2003c). Die Einheit der Sinne. Grundlinien einer Ästhesiologie des Geistes. In *Anthropologie der Sinne* Bd. III (S. 7-315): *Gesammelte Schriften*, Hrsg. G. Dux, O. Marquard & E. Ströker, Mitw. R. W. Schmidt, A. Wetterer & M.-J. Zemlin. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Plessner, H. (2003d). Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus. In *Macht und menschliche Natur* Bd. V (S. 7-134): *Gesammelte Schriften*, Hrsg. G. Dux, O. Marquard & E. Ströker, Mitw. R. W. Schmidt, A. Wetterer & M.-J. Zemlin. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Plessner, H. (2003e). Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht. In *Macht und menschliche Natur* Bd. V (S. 135-234): *Gesammelte Schriften*, Hrsg. G. Dux, O. Marquard & E. Ströker, Mitw. R. W. Schmidt, A. Wetterer & M.-J. Zemlin. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Plessner, H. (2003f). Die Deutung des mimischen Ausdrucks. Ein Beitrag zur Lehre vom Bewusstsein des anderen Ichs. In *Ausdruck und menschliche Natur* Bd. VII (S. 67-129): *Gesammelte Schriften*, Hrsg. G. Dux, O. Marquard & E. Ströker, Mitw. R. W. Schmidt, A. Wetterer & M.-J. Zemlin. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Plessner, H. (2003g). Lachen und Weinen. Eine Untersuchung der Grenzen menschlichen Verhaltens. In *Ausdruck und menschliche Natur* Bd. VII (S. 201-398): *Gesammelte Schriften*, Hrsg. G. Dux, O. Marquard & E. Ströker, Mitw. R. W. Schmidt, A. Wetterer & M.-J. Zemlin. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Plessner, H. (2003h). Zur Anthropologie der Nachahmung. In *Ausdruck und menschliche Natur* Bd. VII (S. 389-398): *Gesammelte Schriften*, Hrsg. G. Dux, O. Marquard & E. Ströker, Mitw. R. W. Schmidt, A. Wetterer & M.-J. Zemlin. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Plessner, H. (2003i). Zur Anthropologie des Schauspielers. In *Ausdruck und menschliche Natur* Bd. VII (S. 399-418): *Gesammelte Schriften*, Hrsg. G. Dux, O. Marquard & E. Ströker, Mitw. R. W. Schmidt, A. Wetterer & M.-J. Zemlin. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Plessner, H. (2003j). Das Lächeln. In *Ausdruck und menschliche Natur* Bd. VII (S. 419-434): *Gesammelte Schriften*, Hrsg. G. Dux, O. Marquard & E. Ströker, Mitw. R. W. Schmidt, A. Wetterer & M.-J. Zemlin. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Plessner, H. (2003k). Der imitatorische Akt. In *Ausdruck und menschliche Natur* Bd. VII (S. 446-457): *Gesammelte Schriften*, Hrsg. G. Dux, O. Marquard & E. Ströker, Mitw. R. W. Schmidt, A. Wetterer & M.-J. Zemlin. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Plessner, H. (2003l). Über den Begriff der Leidenschaft. In *Conditio humana* Bd. VIII (S. 66-76): *Gesammelte Schriften*, Hrsg. G. Dux, O. Marquard & E. Ströker, Mitw. R. W. Schmidt, A. Wetterer & M.-J. Zemlin. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Plessner, H. (2003m). Mit anderen Augen. In *Conditio humana* Bd. VIII (S. 88-104): *Gesammelte Schriften*, Hrsg. G. Dux, O. Marquard & E. Ströker, Mitw. R. W. Schmidt, A. Wetterer & M.-J. Zemlin. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Plessner, H. (2003n). Die Frage nach der *Conditio humana*. In *Conditio humana* Bd. VIII (S. 136-217): *Gesammelte Schriften*, Hrsg. G. Dux, O. Marquard & E. Ströker, Mitw. R. W. Schmidt, A. Wetterer & M.-J. Zemlin. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Plessner, H. (2003o). Ungesellige Geselligkeit. Anmerkungen zu einem Kantischen Begriff. In *Conditio humana* Bd. VIII (S. 294-306): *Gesammelte Schriften*, Hrsg. G. Dux, O. Marquard & E. Ströker, Mitw. R. W. Schmidt, A. Wetterer & M.-J. Zemlin. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Plessner, H. (2003p). Der Mensch im Spiel. In *Conditio humana* Bd. VIII (S. 307-313): *Gesammelte Schriften*, Hrsg. G. Dux, O. Marquard & E. Ströker, Mitw. R. W. Schmidt, A. Wetterer & M.-J. Zemlin. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Plessner, H. (2003q). Der kategorische Konjunktiv. Ein Versuch über die Leidenschaft. In *Conditio humana* Bd. VIII (S. 338-352): *Gesammelte Schriften*, Hrsg. G. Dux, O. Marquard & E. Ströker, Mitw. R. W. Schmidt, A. Wetterer & M.-J. Zemlin. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Plessner, H. (2003r). Homo absconditus. In *Conditio humana* Bd. VIII (S. 353-366): *Gesammelte Schriften*, Hrsg. G. Dux, O. Marquard & E. Ströker, Mitw. R. W. Schmidt, A. Wetterer & M.-J. Zemlin. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Plessner, H. (2003s). Husserl in Göttingen. In *Schriften zur Philosophie* Bd. IX (S. 355-372): *Gesammelte Schriften*, Hrsg. G. Dux, O. Marquard & E. Ströker, Mitw. R. W. Schmidt, A. Wetterer & M.-J. Zemlin. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Plessner, H. (2003t). Die Funktion des Sports in der industriellen Gesellschaft. In *Schriften zur Soziologie und Sozialphilosophie* Bd. X (S. 147-166): *Gesammelte Schriften*, Hrsg. G. Dux, O. Marquard & E. Ströker, Mitw. R. W. Schmidt, A. Wetterer & M.-J. Zemlin. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Plessner, H. (2003u). Das Problem der Öffentlichkeit und die Idee der Entfremdung. In *Schriften zur Soziologie und Sozialphilosophie* Bd. X (S. 212-226): *Gesammelte Schriften*, Hrsg. G. Dux, O. Marquard & E. Ströker, Mitw. R. W. Schmidt, A. Wetterer & M.-J. Zemlin. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Plessner, H. (2003v). Soziale Rolle und menschliche Natur. In *Schriften zur Soziologie und Sozialphilosophie* Bd. X (S. 227-240): *Gesammelte Schriften*, Hrsg. G. Dux, O. Marquard & E. Ströker, Mitw. R. W. Schmidt, A. Wetterer & M.-J. Zemlin. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Plessner, H. (2003w). Über die gesellschaftlichen Bedingungen der modernen Malerei. In *Schriften zur Soziologie und Sozialphilosophie* Bd. X (S. 265-284): *Gesammelte Schriften*, Hrsg. G. Dux, O. Marquard & E. Ströker, Mitw. R. W. Schmidt, A. Wetterer & M.-J. Zemlin. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Plessner, H. (2003x). Technik und Gesellschaft in Gegenwart und Zukunft. In *Schriften zur Soziologie und Sozialphilosophie* Bd. X (S. 294-301): *Gesammelte Schriften*, Hrsg. G. Dux, O. Marquard & E. Ströker, Mitw. R. W. Schmidt, A. Wetterer & M.-J. Zemlin. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Plessner, H. (2003y). Selbstdarstellung. In *Schriften zur Soziologie und Sozialphilosophie* Bd. X (S. 302-341): *Gesammelte Schriften*, Hrsg. G. Dux, O. Marquard & E. Ströker, Mitw. R. W. Schmidt, A. Wetterer & M.-J. Zemlin. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Rifkin, J. (1995). *Das Ende der Arbeit und ihre Zukunft. Neue Konzepte für das 21. Jahrhundert*. Frankfurt am Main: Campus.
- Scheler, M. (2002). *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. Bonn: Bouvier.
- Schmitt, C. (2002). *Der Begriff des Politischen* (7. Aufl.). Berlin: Duncker & Humblot.
- Semper, G. (1860/2008). Der Stil in den technischen und tektonischen Künsten oder Praktische Ästhetik. In *Gesammelte Schriften* Bd. II. Hildesheim: Olms-Weidemann.

- Sennett, R. (1993). *Verfall und Ende des öffentlichen Lebens. Die Tyrannei der Intimität*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Sennett, R. (1998). *Der flexible Mensch. Die Kultur des neuen Kapitalismus* (5. Aufl.). Berlin: Berlin.
- Shakespeare, W. (1603/1975). Die Tragödie von Hamlet. Prinz von Dänemark. In *Sämtliche Werke* Bd. III (S. 264-388): Hrsg. G. Klotz. Berlin: Aufbau.
- Smith, A. (1776/2005). *An Inquiry into the Natur and Causes of the Wealth of Nations*. Verfügbar unter: <http://www2.hn.psu.edu/faculty/jmanis/adam-smith/Wealth-Nations.pdf> [15.04.2012].
- Straus, E. (1935). *Vom Sinn der Sinne. Ein Beitrag zur Grundlegung der Psychologie*. Berlin: Springer.
- Suárez, F. (1976). *Über die Individualität und das Individuationsprinzip. Fünfte metaphysische Disputation* (Übers. R. Specht). Hamburg: Meiner.
- Thomas von Aquin (1912). *The Summa Theologica of St. Thomas Aquinas. Part 1.2.* (translated by Fathers of the English Dominican Province). London: Thomas Backer.
- Uexküll, J. von (1973). *Theoretische Biologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Vasari, G., Feser, S. & Lorini, V. (2004). *Kunstgeschichte und Kunsttheorie. Eine Einführung in die Lebensbeschreibungen berühmter Künstler*. Berlin: Wagenbach.
- Waldenfels, B. (1980). *Der Spielraum des Verhaltens*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Waldenfels, B. (2002). *Bruchlinien der Erfahrung. Phänomenologie. Psychoanalyse. Phänomenotechnik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Weihe, R. (2004). *Die Paradoxie der Maske. Geschichte einer Form*. München: Fink.

Sekundärliteratur

- Arduç, M. (2003). „Und deshalb vertreten wir (Freiheitlichen) die Interessen der Österreicher“. Rechtskonservatismus und Populismus im Spiegel der Sprachkritik. *Der Deutschunterricht. Beiträge zu seiner Praxis und wissenschaftlichen Grundlegung*, 2(3), 64-75.

- Bailer, B. & Neugebauer, W. (1998). Anmerkungen zu Tony Judts 'Austria & the Ghost of the New Europe': Jörg Haider's FPÖ - populistisch oder rechtsextrem? Verfügbar unter: [http://www-doew.at/information/mitarbeiter/beitraege/fpoedtb.html](http://www.doew.at/information/mitarbeiter/beitraege/fpoedtb.html) [15.04.2012].
- Brasser, M. (Hrsg.). (1999). *Person. Philosophische Texte von der Antike bis zur Gegenwart*. Stuttgart: Reclam.
- Dietze, C. (2007). *Nachgeholtes Leben. Helmuth Plessner 1892-1985. Eine Biographie* (2. Aufl.). Göttingen: Wallstein.
- Eberlein, U. (2000). *Einzigartigkeit. Das romantische Individualitätskonzept der Moderne*. Frankfurt am Main: Campus.
- Eßbach, W. (1994). Der Mittelpunkt außerhalb. Helmuth Plessners philosophische Anthropologie. In G. Dux & U. Wenzel (Hrsg.), *Der Prozess in der Geistesgeschichte* (S. 15-44). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Goertz, S. (2011). Theozentrik oder Autonomie? Zur Kritik und Hermeneutik der Moderne bei Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. *Ethica*, 19(1), 51-83.
- Hartlaub, G. F. (1951). *Zauber des Spiegels. Geschichte und Bedeutung des Spiegels in der Kunst*. München: Piper.
- Irrgang, B. (2005). *Posthumanes Menschsein? Künstliche Intelligenz, Cyberspace, Roboter, Cyborgs und Designer-Menschen. Anthropologie des künstlichen Mensch im 21. Jahrhundert*. Stuttgart: Steiner.
- Kemper, D. (2004). „ineffabile“. *Goethe und die Individualitätsproblematik der Moderne*. München: Fink.
- Kerényi, K. (2003). *Die Mythologie der Griechen. Die Götter- und Menschheitsgeschichten* (23. Aufl.). München: dtv.
- Kienpointner, M. (2002). Populistische Topik. Zu einigen rhetorischen Strategien von Jörg Haider. *Jahrbuch Rhetorik*, 21, 119-140.
- Kirk, G. S., Raven, J. E. & Schofield, M. (2001). *Die vorsokratischen Philosophen. Einführung, Texte und Kommentare* (2. Aufl.). Stuttgart: Metzler.
- Kliem, F. & Wolff, G. (1927). *Archimedes*. Berlin: Salle.
- Krüger, H.-P. (1999). *Zwischen Lachen und Weinen. Das Spektrum menschlicher Phänomene. Bd. I*. Berlin: Akademie.

- Kümmel, F. (1991). Josef König. Versuch einer Würdigung seines Werkes. In F. Rodi (Hrsg.), *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*. Bd. VII (S. 166-208). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Leschke, R. (2003). *Einführung in die Medientheorie*. München: Fink.
- Lethen, H. (2004). *Verhaltenslehre der Kälte. Lebensversuche zwischen den Kriegen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Mezger, W. (1991). *Narrenidee und Fastnachtsbrauch. Studien zum Fortleben des Mittelalters in der europäischen Festkultur*. Konstanz: Universitätsverlag Konstanz.
- Münz, R. (1998). Aldilà Theatrale: Konzeptionsentwurf für Studien zu Theatralitätsgefügen. In G. Amm (Hrsg.), *Theatralität und Theater. Zur Historiographie von Theatralitätsgefügen* (S. 273-287). Berlin: Schwarzkopf & Schwarzkopf.
- Naerebout, F. G. (1998). Rezension: Du masque au visage. Aspects de l'identité en Grèce ancienne (Idées et Recherches) von Françoise Frontisi-Ducroux. *Mnemosyne*, 51(3), 380-384.
- Reisigl, M. (2002). „Dem Volk aufs Maul schauen, nach dem Mund reden und Angst und Bange machen. Von populistischen Anrufungen, Anbieterungen und Agitationsweisen in der Sprache österreichischer PolitikerInnen.“ In W. Eismann (Hrsg.), *Rechtspopulismus. Österreichische Krankheit oder europäische Normalität* (S. 149-198)? Wien: Czernin.
- Robinson, D. (1993). *Chaplin. Sein Leben. Seine Kunst* (2. Aufl.). Zürich: Diogenes.
- Roth, M. (2002). *Gott im Widerspruch? Möglichkeiten und Grenzen der theologischen Apologetik*. Berlin: de Gruyter.
- Schiller, G. (1971). Die Auferstehung und die Erhöhung Christi. In *Ikonographie der christlichen Kunst* Bd. 3. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn.
- Schmidt, L. (1963). *Die Volkserzählung. Märchen, Sage, Legende, Schwank*. Berlin: Schmidt.
- Trenkle, N. (2008). Weltmarktbeben. Über die tieferliegenden Ursachen der aktuellen Finanzmarktkrise. *Krisis. Beiträge zur Kritik der Warengesellschaft*. Verfügbar unter: <http://www.krisis.org/2008/weltmarktbeben> [15.04.2012].
- Valeska, R. von (2000). Die Enargeia des Gemäldes. Zu einem vergessenen Inhalt des „Ut-pictura-poesis“ und seiner Relevanz für das cinquecenteske Bildkonzept. In *Marburger Jahrbuch für Kunstwissenschaften* 27. Bd. (S. 171-208).

Zöllner, F. (1987). *Vitruvs Proportionsfigur. Quellenkritische Studien zur Kunstliteratur im 15. und 16. Jahrhundert*. Worms: Werner.

Rosenkranz, B. (2011, 4.-17. Februar). Der Feind heißt Nihilismus. *Zur Zeit*, 16.

Tertiärliteratur

Krause, G. & Müller, G. (Hrsg.). (2002). *Theologische Realenzyklopädie. Technik – Transzendenz. Bd. 33*. Berlin: de Gruyter.

Krause, G. & Müller, G. (Hrsg.). (2003). *Theologische Realenzyklopädie. Vernunft III – Wiederbringung aller. Bd. 35*. Berlin: de Gruyter.

Lewis, C. T. & Short, C. (Hrsg.). (2007). *A Latin Dictionary*. Verfügbar unter: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/resolveform?redirect=true&lang=Latin> [15.04.2012].

Liddell, H. G. & Scott, R. (Hrsg.). (2007). *A Greek-English lexicon*. Verfügbar unter: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/resolveform?redirect=true> [15.04.2012].

Schulz, H. (2004). *Deutsches Fremdwörterbuch. Eau de Cologne - Futurismus. 5. Bd*. Berlin: de Gruyter.

The Packard Humanities Institute (Hrsg.). (2012). *Inscriptiones Graecae*. Verfügbar unter: <http://epigraphy.packhum.org/inscriptions/main> [15.04.2012].

Studien & Statistiken

AMS (2009). *Zahlen zur Arbeitslosigkeit in Österreich*. Verfügbar unter: http://www.ams.at/docs/001_folder_0909.pdf [15.04.2012].

AMS (2010). *Zahlen zur Arbeitslosigkeit in Österreich*. Verfügbar unter: http://www.ams.at/docs/001_jb10.pdf [15.04.2012].

DESA (2012). *World Economic Situation and Prospects 2012. Global Economic Outlook*. Verfügbar unter: http://www.un.org/en/development/desa/policy/wesp/wesp_current/2012wesp_pre-rel.pdf [15.04.2012].

Eurostat (2011). *Statistik zur Arbeitslosigkeit in Europa*. Verfügbar unter: <http://europa.eu/rapid/pressReleasesAction.do?reference=STAT/09/139&format=HTML&aged=0&language=DE&guiLanguage=en> [15.04.2012].

ILO (2012). *Global Employment Trends 2012. Preventing a deeper jobs crisis*. Verfügbar unter: http://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---dgreports/---dcomm/---publ/_documents/publication/wcms_171571.pdf [15.04.2012].

Reden

Benedictus, Papa XVI. (2008, 15. Oktober). *Generalaudienz*. Verfügbar unter: <http://www.papstbenedikt.xvi.ch/?m=7&s=10> [15.04.2012].

Bush, G. W. (2002). *The President's State of the Union Address ('Axis-of-Evil-Speech' von George W. Bush vor dem Kongress)*. Verfügbar unter: <http://georgewbush-whitehouse.archives.gov/news/releases/2002/01/20020129-11.html> [15.04.2012].

II Abbildungsverzeichnis

Abb. 1: Fall I – Die Grenze des anorganischen Körpers (Plessner, 1975, S. 104).....	142
Abb. 2: Fall II - Die Grenze des organischen Körpers (Plessner, 1975, S. 104).....	142

Eidesstattliche Erklärung

Hiermit erkläre ich ehrenwörtlich, dass ich die vorliegende Diplomarbeit selbständig und ohne fremde Hilfe angefertigt habe. Ich versichere, dass ich keine andere, als die angegebene Literatur benutzt habe und jene Wörter oder Stellen, die dem Sinn nach oder direkt und indirekt auf diesen benutzten Quellen beruhen, als solche kenntlich gemacht zu haben.

Gregor Wasicky

Lebenslauf

Angaben zur Person

Name: Gregor Wasicky

Geburtsdatum: 23.08.1976

Geburtstort: Dornbirn

Nationalität: Österreich

E-Mail: prosopon@chello.at

Ausbildung

1995 Auslandssemester an der Brightons School Of English (Brighton)

1996 Auslandssemester an der University of Cambridge (Cambridge)

1995 Auslandssemester in London

1998 Auslandssemester an der Columbia University (New York)

1999-2009 Diplomstudium der Psychologie

ab 2000 Diplomstudium der Philosophie

2004 Beginn der Ausbildung zum Psychotherapeuten

2009-2012 Arbeit an der Diplomarbeit *Die Maske als Schwellen- und Übergangsort. Eine anthropologische Begründung der menschlichen Maskierung.*

Beruflicher Werdegang

ab 2008 Lehrbeauftragter an der ARGE Bildungsmanagement

ab 2010 Lehrbeauftragter an der Sigmund Freud Universität Wien

Publikationen

2008 *Europa im Angesicht des Fremden.* Erschienen in In the Lab – Das Magazin für Kultur, Wissenschaft und Philosophie

2012 *Die Maske als Schwellen- und Übergangsort. Eine anthropologische Begründung der menschlichen Maskierung.*