



Jens Heise

Das Prinzip der Unergründlichkeit

Plessners Anthropologie und die Frage
nach dem Menschen in Watsujis Ethik

Jens Heise

Das Prinzip der Unergründlichkeit

Jens Heise

Das Prinzip der Unergründlichkeit

Plessners Anthropologie und die Frage nach dem
Menschen in Watsujis Ethik

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische
Daten sind im Internet über www.dnb.de abrufbar.

wbg Academic ist ein Imprint der wbg
© 2023 by wbg Academic, Darmstadt
Die Herausgabe des Werkes wurde durch die
Vereinsmitglieder der wbg ermöglicht.
Umschlagsabildungsnachweis: Adobe Stock / Biara Biarovna
Gedruckt auf säurefreiem und
alterungsbeständigem Papier.
Printed in Germany

Besuchen Sie uns im Internet: <http://www.wbg-wissenverbindet.de>

ISBN 978-3-534-27600-4

Elektronisch ist folgende Ausgabe erhältlich:
eBook (PDF): 978-3-534-27601-1

Dieses Werk ist mit Ausnahme der Abbildungen (Buchinhalt und Umschlag) als Open-Access-Publikation im Sinne der Creative-Commons-Lizenz CC BY-SA International 4.0 (»Attribution-ShareAlike 4.0 International«) veröffentlicht. Um eine Kopie dieser Lizenz zu sehen, besuchen Sie <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/>. Jede Verwertung in anderen als den durch diese Lizenz zugelassenen Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Für Judit

Inhaltsverzeichnis

Einleitung – zwei Beschreibungen des Menschen	9
Erster Teil – exzentrisch positioniert	13
1 Plessners Kritik am Radikalismus – Weltentfremdung	13
2 Auch eine anthropologische Wende – Herder und Humboldt	16
2.1 Herder – „Einziehung der Philosophie auf Anthropologie“	18
2.2 Humboldt – „Plan einer vergleichenden Anthropologie“	21
3 Anleitung zur universalen Anthropologie und das Prinzip der Unergründlichkeit	24
3.1 Der unzureichende Grund	25
3.2 Anthropologische Hermeneutik	28
3.3 Natur und Geschichte	30
3.4 Allgemeine und vergleichende Anthropologie	31
3.5 Vertikal – Leben	33
3.6 Horizontal – die performative Kraft des Lebens	36
4 Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht	40
4.1 Europäische Moderne – der kopernikanische Mensch	42
4.2 Weltalter des Ausgleichs	44
5 Notwendige Möglichkeiten	45
5.1 Das Gesetz der natürlichen Künstlichkeit	47
5.2 Das Gesetz der vermittelten Unmittelbarkeit – Immanenz und Expressivität	47
5.3 Das Gesetz des utopischen Standorts – Nichtigkeit und Transzendenz	48

Zweiter Teil – Zwischensein. Anthropologische Annäherung an die <i>Ethik</i>	50
6 Kontexte	50
6.1 Ethik	51
6.2 Cogito	53
6.3 Zur Übersetzung von <i>ningen</i>	55
7 Kritik am ontologischen Dualismus – Radikalismus, Weltentfremdung.	56
7.1 Leere	57
7.2 Cartesianismus	59
7.3 Grundlos	61
8 Das Verhältnis des Menschen zu seinem Körper: Subjekt und Körper	63
8.1 Subjekt und Raum	65
8.2 Ich ist ausgedehnt	67
8.3 Zwischen als funktionaler Begriff	70
8.4 Sozialer Körper	71
8.5 Topologie der Subjekte – Kontextualismus	72
9 Klima – natürliche Künstlichkeit	75
10 Gegenseitigkeit und Leere – Doppelgänger	77
10.1 Reziproke Beziehungen	81
10.2 Werte des Indirekten	82
11 Geschichtsauffassungen und Weltbilder	85
11.1 Geschichte	85
11.2 Welt	87
 Zum Schluss	 89
Doppelgänger	89
Resonanzen	91
 Literaturverzeichnis	 95

Einleitung – zwei Beschreibungen des Menschen

[...] wir sind nie Menschen gewesen, bis wir – zu Ende gelebt haben. (Herder)

Plessner besteht darauf, dass sich die Philosophische Anthropologie als Teil der europäischen Moderne verstehen muss, die er geprägt sieht durch den Verfall von Autorität: Kopernikanische Revolution, Aufklärung und schließlich die Kulturwissenschaften seit der Mitte des 19. Jahrhunderts haben unablässig Traditionen außer Kraft gesetzt und am Ende die Autorität des Menschen selbst in Frage gestellt. Im neuzeitlichen Dualismus legt Plessner den Mechanismus einer radikalen Skepsis frei, die verantwortlich ist für die „Emanzipation des Menschen von der Welt“: Subjektivität, Vernunft, Freiheit haben Gegenpositionen zur Welt eröffnet, während gleichzeitig und getrennt davon die materielle Welt der Körper, die Natur zum Gegenstand empirischer Forschung wurde. So ließ sich der Mensch entweder idealistisch oder naturalistisch beschreiben. Es ist der Anspruch der Philosophischen Anthropologie, diesem Zwang zur Alternative ein Selbst- und Weltverständnis entgegen zu setzen, das einen Ausgleich zwischen den beiden Perspektiven ermöglicht und den ganzen Menschen in den Blick nimmt. Ein philosophischer Begriff des Menschen zu Anfang des 20. Jahrhunderts kann sich nicht auf traditionelle Menschenbilder stützen und ist zugleich mit der Vielfalt geschichtlicher Weltansichten konfrontiert.

Möglich ist eine Anthropologie aus dieser Sicht nur noch, wenn sie den Menschen in den vitalen Bedingungen seiner leiblichen Existenz auffasst und das Verhältnis des Menschen zu seinem Körper zum eigentlichen Thema macht. „Wir müssen die *conditio humana* unterhalb ihrer geschichtlichen Prägungen ansetzen und sehen uns deshalb auf die elementarste, gegen alle Deutungen invariante Daseinsweise verweisen, die wir mit Verkörperung bezeichnen.“ (VIII:209)¹ Exzentrisch positioniert, ist

¹ Helmuth Plessner, zitiert aus: *Gesammelte Schriften*, 10 Bände, Frankfurt a. M. 1982.

der Mensch Teil der Natur, weil er aber nicht ausreichend über natürliche Dispositionen verfügt, ist er darauf angewiesen, sich in der Kultur zu dem zu machen, „was er schon ist“. Aber was der Mensch ist, lässt sich weder aus der Natur noch aus der Kultur ableiten. Seine exzentrische Position nötigt ihn zu einem ständigen Ausgleich zwischen diesen beiden Polen seiner Existenz. Darin liegt die Bestimmung natürlicher Künstlichkeit, die Plessner als anthropologisches Grundgesetz formuliert hat. Die Philosophische Anthropologie verfügt am Leitfaden exzentrischer Positionalität über einen allgemeinen Begriff, der offen lässt, was der Mensch ist oder sein kann. „Es muß offenbleiben, um der Universalität des Blickes willen auf das menschliche Leben in der Breite aller Kulturen und Epochen, wessen der Mensch fähig ist. Darum rückt in den Mittelpunkt der Anthropologie die Unergründlichkeit des Menschen.“ (V:161) So können die in unterschiedlichen Kulturen manifesten Menschenbilder zugänglich werden „als notwendige Möglichkeiten, über die ein Wesen von exzentrischer Position verfügen kann“. (VII:244)

Während Plessner nach der Veröffentlichung der *Stufen des Organischen* 1928 sein Programm einer philosophischen Anthropologie weiter vorantreibt, arbeitet der japanische Philosoph Watsuji (1889–1960) an einer Beschreibung des Menschen, die er unter dem Titel *Ethik* veröffentlicht.² Watsuji zeigt sich beeindruckt von der Kritik an der Subjektphilosophie in *Sein und Zeit* und hat dennoch einen grundsätzlichen Einwand, dass Heidegger nämlich den Raum als Kondition des Daseins ausblendet und damit Körper, Sichtbarkeit und Leiblichkeit: Indiz dafür, dass der cartesianische Dualismus weiterhin wirksam ist. Es ist aber das zentrale Thema seiner *Ethik*, dass die Auffassung des Menschen in den ostasiatischen Kulturen am leiblichen In-der-Welt-Sein orientiert ist und sich über den Raum erschließt, der als sozialer Raum zwischen den Menschen verstanden wird. Hier präsentiert sich Leiblichkeit als sozialer Körper. Das ist der Kern in Watsujis Begriff des Menschen als Zwischensein (*aida*), den er als Alternative zum Menschenbild europäischer

² Watsuji Tetsurō, *Zenshū*, Tōkyō, Bd. 10–11, 1961–63; *Rinrigaku – Ethics in Japan*, translated by Yamamoto Seisaku and Robert Carter. State University of New York Press, 1966. Auf Deutsch ist ein Text erschienen, den Watsuji als Vorstudie zu seiner großen *Ethik* verstanden hat: *Ethik als Wissenschaft vom Menschen*, Darmstadt 2005. In den letzten Jahren wird Watsujis Werk, das lange im Schatten Nishidas stand, auch außerhalb Japans intensiver rezipiert, vor allem in Amerika: David W. Johnson, *Watsuji on Nature – Japanese Philosophy in the Wake of Heidegger*, Northwestern University Press 2019. Eine kurze Skizze zu Watsuji in: Peter Pörtner / Jens Heise, *Die Philosophie Japans*, Stuttgart 1996, 365–375.

Traditionen auslegt. Von diesem Unterschied der Kulturen ist die *Ethik* geprägt und deswegen grundsätzlich interkulturell ausgerichtet. Thema ist hier eine Idee vom Menschen, die sich im Einverständnis mit den Weltansichten der ostasiatischen Kulturen weiß. Die *Ethik* soll diese Selbstauffassung philosophisch entfalten. Das ist für Watsuji keine Frage der Anthropologie, die er fixiert sieht auf das Porträt des animal rationale – vernünftiger, aber weltloser Subjekte. In diesem Urteil drückt sich die Überzeugung aus, dass die Impulse der europäischen Neuzeit in der japanischen Kultur leerlaufen und der Mensch nie anders verstanden worden ist, als Teil der Welt zu sein. Watsujis Werk ist seit den 20er-Jahren zunehmend von der Aufgabe geprägt, japanische Denkformen an die Philosophie anzuschließen und die Kultur Japans philosophischen Themen zugänglich zu machen. Die Abkehr von dem, was er bis dahin als modern empfand, leitet Watsuji im Namen Nietzsches ein: Jetzt erscheint die moderne Welt als rabiate Zerstörung authentischer Werte und menschlicher Bindungen. Seine zahlreichen Untersuchungen zur Kulturgeschichte sollen belegen, dass sich in den ostasiatischen Kulturen dualistische Menschenbilder nicht etabliert haben.

Watsuji könnte Plessners geschichtlicher Diagnose durchaus zustimmen, für sein Verständnis vom Menschen im Kontext der ostasiatischen Kulturen hätte das keinen Einfluss. Plessner wiederum weiß, dass in Japan eine Gesellschaft entstanden ist, die sich nicht der Neuzeit zurechnet und dennoch modern ist.

„Japan hat gezeigt, wie ein nichtchristliches Land, außerhalb jeder Beziehung zum Griechentum, mit dem europäischen Fortschrittssystem fertig werden kann, ohne sich und seine Überlieferung aufzugeben. Es hat die Erfindungen und Arbeitsmethoden nach ihrer instrumentellen Bedeutung übernommen, aber keinen Versuch gemacht, das abendländische Ethos des Humanismus, der kapitalistischen Rechenhaftigkeit oder des faustischen Titanismus mitzunehmen. Es bedient sich des Europäismus zur Verteidigung gegen den Europäismus und lebt daneben sein überliefertes, eigentliches Leben ohne Fortschrittsideologie und Menschheitsutopien.“ (V:39)

Die Frage nach dem Menschen stellt sich für Plessner anders als für Watsuji und doch geht es beiden um eine Auffassung, die nicht dualistisch ausgerichtet ist, die sich dem Zwang entzieht, Physisches und Psychisches voneinander zu trennen, wie es das cartesianische Alternativprinzip vorschreibt. Für die Philosophische Anthropologie ebenso wie für die *Ethik* stellt sich die Aufgabe, alle Spielarten dualistischer Logik zurückzuweisen und das Verhältnis von Körper und Geist in einer übergrei-

fenden Perspektive verständlich zu machen: als exzentrische Positionalität hier, als Zwischensein dort. Für Plessner offenbart sich am Körper, dass der Mensch als Teil der Natur zugleich aus dem Bruch mit der Natur hervorgegangen, dass er exzentrisch positioniert ist. „Darum ist er von Natur, aus Gründen seiner Existenzform künstlich.“ (IV:385) Darum ist er angewiesen auf kulturelle und soziale Umwelten. Für Watsuji verweist der Körper darauf, dass der Mensch doppelt bestimmt ist, individuell und sozial und dass sich dieses Verhältnis in der Doppelstruktur von natürlichem und sozialem Körper abbildet. Die Orientierung am leiblichen In-der-Welt-Sein ist getragen von einer Sicht auf den Menschen, die sich als Kritik am cartesianischen Fundamentalismus formiert. Der Mensch lässt sich nur unter dem Doppelaspekt von Subjekt und Körper begreifen; seine Existenz ist ohne substantiellen Grund. Unterschiede zur Philosophischen Anthropologie liegen auf der Hand. Bei Watsuji findet sich kein Anschluss an die Naturwissenschaften oder den Naturalismus, die *Ethik* beruft sich auf konfuzianische und buddhistische Positionen. Sie bezieht ihr Selbstverständnis aus dem Abstand zu allen Auffassungen des Menschen in der philosophischen Tradition des Westens; sie koppelt sich von der Neuzeit ab und will ausdrücklich nicht als Anthropologie auftreten.

Für die Philosophische Anthropologie ist die *Ethik* relevant als Beispiel einer Auffassung vom Menschen, die gegen die westliche Anthropologie abgegrenzt ist, sich in ihren philosophischen Motiven aber anthropologisch erschließen lässt. Zunächst geht es darum, bei Plessner die Voraussetzungen zu benennen, die eine anthropologische Annäherung an die *Ethik* tragen.

Erster Teil – exzentrisch positioniert

1 Plessners Kritik am Radikalismus – Weltentfremdung

Noch bevor Plessner in den *Stufen* sein anthropologisches Vokabular entfaltet, kritisiert er in *Grenzen der Gemeinschaft* den ontologischen Dualismus als Radikalismus: fundamental verstandene Gegensätze führen notwendig zur Dominanz der einen über die andere Seite. „Radikalismus heißt Dualismus. [...] Er ist der Verächter des Bedingten, Begrenzten, der kleinen Dinge und Schritte [...].“ (V:14) Hinter der Teilung in Geist und Körper, Idee und Wirklichkeit oder Vernunft und Sinnlichkeit erweisen sich die Elemente als hierarchisch geordnet und begründen so eine fundamentalistische Position, die darauf ausgerichtet ist, gegensätzliche Pole antagonistisch aufzuladen und gegeneinander auszuspielen. Plessners Kritik zielt auf politische Bewegungen in der Weimarer Republik, die auf Vergemeinschaftung als einzig angemessenes soziales Verhältnis setzen. Dagegen plädiert die Grenzschrift für die Öffentlichkeit von Gesellschaft, die hier als künstlicher Raum verstanden wird. Die Personen treten in Rollen auf, die nicht durch Vertrautheit oder Konsens eingespielt sind, sondern soziale Verhaltensregeln erfordern – als Zeremoniell, Prestige, Takt oder Diplomatie. Öffentlichkeit beruht auf den „Werten der Indirektheit“, die der einzelne aus seiner jeweiligen Rolle bezieht. Plessner erläutert die Werte der Indirektheit an der psychischen Verfassung des Menschen, das seelische Leben ist zweideutig. „Aus dieser ontologischen Zweideutigkeit resultieren mit eherner Notwendigkeit die beiden Grundkräfte des seelischen Lebens: der Drang nach Offenbarung, die Geltungsbedürftigkeit, und der Drang nach Verhaltung, die Schamhaftigkeit.“ (V:63) Um diese Zweideutigkeit zu bewältigen, ist die Seele auf die Künstlichkeit von Rollen und Masken angewiesen. „Der Mensch verallgemeinert und objektiviert sich durch eine Maske, hinter der er bis zu einem gewissen Grad unsichtbar wird, ohne doch völlig als Person zu verschwinden.“ (V:82) Gemeinschaft ermöglicht solche Verhaltensweisen der Distanz nicht, darin liegen für Plessner ihre Defizite.

Die Grenzschrift kritisiert den sozialen Radikalismus, aber hinter dem politischen Thema ist die Wirksamkeit dualistischer Konzepte in der europäischen Tradition gemeint. Erkennbar ist schon hier das Grundmotiv der Philosophischen Anthropologie: den Menschen so zu beschreiben, dass er nicht auf die Alternative von Körper und Geist, von Naturalismus und Idealismus festgelegt ist. Die Anthropologie gewinnt ihre Impulse aus der Kritik am Dualismus, durch den sie die abendländische Kultur der Neuzeit wesentlich geprägt sieht. Das ist gegen die Subjektphilosophie gerichtet und vor allem an Descartes adressiert, aber auch als Einwand gegen Kant gemeint.³ Dabei geht es nicht nur um philosophische Theorien; manifestiert findet Plessner dualistische Weltbilder ebenso im Protestantismus und eben in der politischen Kultur des 20. Jahrhunderts, dem eigentlichen Thema der Grenzschrift. Die Geschichte der Emanzipation bringt dualistische Weltbilder hervor, sie gehören zu den Entstehungsbedingungen der modernen Welt, die durch den „Glauben an die Macht des Bewußtseins“ und die „Überzeugung des Individualismus“ charakterisiert ist. (V:14) Der Protestantismus motiviert einen „Fanatismus des Gewissens, der alle Wahrheiten vor die Seele halten will und sich nicht beugt, es sei denn, daß es dazu selbst Ja sagt“. (V:20) Dieser „tragizistische Dualismus“⁴ des Luthertums ist aber nicht auf den Glauben beschränkt, er findet seine Entsprechung in einer dualistischen Orientierung, „die konform mit der Ausbildung der modern aktivistischen Weltanschauung (seit dem Zerfall der mittelalterlichen Geistesordnung) auf einer Degradation der Wirklichkeit und des Gegebenen besteht“. (V:23) Die Abwertung der Wirklichkeit verweist auf den destruktiven Mechanismus radikaler Skepsis, die das Subjekt ermächtigt und zugleich den Menschen von der Welt emanzipiert, „[...] ohne die Emanzipation des Geistes von der Wirklichkeit, der Natur, dem Leben, ohne das Prinzip größtmöglicher Bewußtheit ist Radikalismus nicht denkbar.“ (V:16)

Die Philosophische Anthropologie weiß sich als Teil der europäischen Neuzeit. Ihr Anspruch aber ist, das Zentrum des neuzeitlichen Denkens, eben den Radikalismus einer dualistischen Logik, anthropologisch außer Kraft zu setzen. Der Radikalismus führt zur Weltentfremdung, nach Arendt Kennzeichen der Neuzeit.⁵

³ Zum philosophischen Einsatzpunkt Plessners: Joachim Fischer, Exzentrische Positionalität. Plessners Grundlagen der Philosophischen Anthropologie, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 48, 2000, 2, 266–270.

⁴ Zur tragischen Struktur des Dualismus: Kai Haucke, Das liberale Ethos der Würde, Würzburg 2003, Abschn. II.

⁵ Hans-Peter Krüger hat auf Ähnlichkeiten in der historischen Analyse bei Plessner und

„Was die Philosophie der Neuzeit seit Descartes von aller anderen Philosophie unterscheidet und worauf das spezifisch Neue ihrer Leistungen beruht, ist die Herausstellung und Analyse des Selbst und des Selbstbewußtseins als eines von der Seele oder der Person oder menschlicher Existenz überhaupt geschiedenen Bereichs, und demgemäß der Versuch, alle Erfahrungen in der Welt wie der Mitwelt auf Bewußtseinserlebnisse zu reduzieren, die in einem Selbst verlaufen. [...] Weltentfremdung und nicht Selbstentfremdung, wie Marx meinte, ist das Kennzeichen der Neuzeit“.⁶

Für Plessner steht fest, dass Anthropologie nur möglich ist als Kritik an der Weltentfremdung, und er setzt dem Radikalismus die Forderung entgegen, dass wir ernst machen müssen mit dem, was auf der Hand liegt: dass der Mensch ein Lebewesen ist und wir uns als Teil der Natur, als Körper verstehen müssen. Es geht um einen Begriff des Lebens, der wesentlich an der Biologie ausgerichtet ist, deshalb fundiert Plessner seine Anthropologie in einer Biophilosophie.

Anthropologisch wird der Radikalismus in der „Zerklüftung des Menschen“ greifbar. Sie zu überwinden, hat Plessner zur Aufgabe seiner philosophischen Anthropologie gemacht. So lässt sich benennen, was der Fundamentalismus übersieht: dass der Mensch kein direktes Verhältnis zu sich hat und deswegen auf das Gegebene, auf die Natur, auf den Körper – auf die Welt angewiesen ist. In *Grenzen der Gemeinschaft* ist von einer Theorie des Organischen noch keine Rede, aber schon die Ontologie der Seele setzt voraus, dass der Mensch als Lebewesen nicht durch die Alternative von Körper und Geist begreifbar ist; gefordert ist ein Konzept, das nicht auf Einheit setzt, sondern auf Differenz. Als Prinzip des Lebendigen steht die Seele zwischen Körper und Geist, sie ist zweideutig.

„Aber diese ontologische Zweideutigkeit und die mit ihm verbundene Irrealität sind für Plessner nicht die Bedingung der Unmöglichkeit dieser Phänomene, sondern die Konstitutionsbedingungen ihrer Wirklichkeit. Er spricht von ontologischer Zweideutigkeit, weil es ihm um die Sichtweise von *Dingen* geht,

Arendt hingewiesen. „Arendts Diagnose von 1958 ähnelt zweifellos der von Plessner 30 Jahre früher, wenngleich ihre Begründungsweise von anderer Art ist.“ In: Internationales Jahrbuch für Philosophische Anthropologie, Bd. 5, Heft 1, 2015, 29.

⁶ Hannah Arendt, *Vita Activa oder vom tätigen Leben*, München 2002, 325.

die weder Körper noch bloßer Geist sind, weder reines Sein noch vernünftiges Denken.“⁷

Plessner hat sich in seinen Arbeiten seit den *Stufen* nicht mehr auf eine Philosophie der Seele bezogen, aber exzentrische Positionalität als Begriff des Menschen steht dafür, dass Körper und Seele nicht auf Dualismus angelegt sind, sondern auf Ausgleich.

2 Auch eine anthropologische Wende – Herder und Humboldt

Plessner beruft sich nicht auf Herder oder Humboldt, die Philosophische Anthropologie ist aber ebenso wie die anthropologische Wende des 18. Jahrhunderts gegen die Zweiseitenauffassung des Menschen gerichtet, „mit ihrem Zwang, Physisches und Psychisches voneinander zu trennen bzw. mit ihrer fatalen Möglichkeit, das eine gegen das andere auszuspielen“. (VII:229f.) Bei Descartes gehören Körper und Geist unterschiedlichen Welten an, die sich nur getrennt voneinander thematisieren lassen. So kann sich das Ich als souveränes Subjekt wahrnehmen. „Ich denke, also bin ich. [...] Daraus erkannte ich, dass ich eine Substanz bin, deren ganzes Wesen darin besteht, zu denken und die zum Sein keines Ortes bedarf, noch von einem materiellen Dinge abhängt.“⁸ Das Subjekt ist hier als Selbstbezug ausgelegt, und es versteht sich als Zentrum und Ursprung seines Handelns.

Erst die Revision des cartesianischen Alternativprinzips würde es erlauben, „den Menschen als geistig-sittliche und als natürliche Existenz auf Grund *einer* Erfahrungsstellung zu begreifen“. (IV:49)⁹ Übereinstimmungen zwischen den anthropologischen Programmen des 18. und des 20. Jahrhunderts zeigen sich nicht nur in

⁷ Kai Haucke, in: W. Eßbach / J. Fischer / H. Lethen (Hg), Plessners Grenzen der Gemeinschaft, Frankfurt a. M. 2002, 119.

⁸ Descartes, *Discours de la Méthode*, Hamburg 1960, 53f.

⁹ Scheler hat die Kritik an dualistischen Positionen zu den Voraussetzungen einer Philosophischen Anthropologie gerechnet. „Im äußersten Gegensatz zu all diesen Theorien dürfen wir nun sagen: *Der physiologische und psychische Lebensprozeß sind ontologisch streng identisch* [...]“. Die Stellung des Menschen im Kosmos, Hamburg 2018, 97.

den Voraussetzungen, sondern auch in den Konsequenzen, die sich aus diesem Zugriff ergeben: in der Kritik an dualistischen Auffassungen und in der Überzeugung, dass sich Fragen nach dem Menschen nicht im Modell selbstbezüglicher Subjektivität stellen lassen. Anthropologie legt es auf die Dezentrierung des Subjekts an, um zu demonstrieren, dass Subjektivität unbedingt eines Ortes bedarf und von materiellen Bedingungen abhängt.

Bei Herder und Humboldt zeichnet sich ab, was Löwith als „revolutionären Bruch“ markiert hat.¹⁰ Seit der Mitte des 19. Jahrhunderts formiert sich zunehmend Widerstand gegen die Philosophie der Subjektivität, Zeichen einer Krise des Ich. Es überzeugt immer weniger, Selbstbestimmung und Selbstermächtigung des denkenden Ich zur Grundlage für ein Welt- und Selbstverständnis zu machen. Gegen die Idealität des Ich und seine Vernünftigkeit richtet sich der Verdacht, es könnten bloß gigantische Fiktionen sein, Zeugnis für einen Realitätsverlust. Das Ich sieht sich konfrontiert mit Wirklichkeiten, die sich nicht im Rückgriff auf eine selbstbestimmte Subjektivität bewältigen lassen. Die Krise des Ich ist nur die andere Seite einer Krise der Vernunft. Aktuell sind jetzt Modelle zur Kontextualisierung, durch die Subjektivität bestimmt ist: Sinnlichkeit, Geschichtlichkeit, Intersubjektivität, Evolution sind nur einige Beispiele dafür, wie sich der Horizont philosophischer Fragen verschiebt und das Selbstverständnis des Menschen nachhaltig irritiert: „so kann man sagen, dass zu keiner Zeit der Geschichte der Mensch sich so *problematisch* geworden ist wie in der Gegenwart“. (Scheler) Naturalismus, Darwinismus, Lebensphilosophie sind Reaktionen auf diesen Befund. Sie verweisen den Menschen unnachgiebig darauf, dass er ein Lebewesen ist. Für Plessner steht fest, dass eine philosophische Anthropologie zu Anfang des 20. Jahrhunderts sich auch als Antwort auf die naturalistische Herausforderung traditioneller Weltbilder verstehen und einen philosophischen Begriff des Lebens bereitstellen muss. Ebenso sehr aber muss sie klarstellen, dass sich die Existenz des Menschen nicht nach Maßgabe der Naturwissenschaften begreifen lässt, dass er unermesslich ist. Der Mensch geht in Natur nicht auf: angewiesen auf Kultur, muss er sich in einer historischen Welt erst zu dem machen, was er von Natur aus ist. Unter der doppelten Auszeichnung von naturbedingt und geschichtlich-offen wird diese Kondition greifbar.

¹⁰ Karl Löwith, Von Hegel zu Nietzsche – Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts. Hamburg 1995.

2.1 Herder – „Einziehung der Philosophie auf Anthropologie“

Herder stellt sein philosophisches Programm 1765 unter das Motto „Einziehung der Philosophie auf Anthropologie“ und bringt es gegen Kant in Stellung.¹¹ Anthropologie soll die Fixierung von Philosophie auf Erkenntnistheorie zurückzunehmen und alle Weltbezüge des Menschen für philosophisch bedeutsam halten, den ganzen Menschen. So kann zum Thema werden, was die transzendentalphilosophisch gereinigte Vernunft ausgeschlossen hatte: Erfahrung, Geschichte, Sprache und damit die historische Welt des Menschen, einschließlich seiner Naturgeschichte. Solange Natur und Vernunft bloß als Gegenstände der Erkenntnis gelten, ist die Frage nach dem ganzen Menschen ausgeschlossen – darum aber geht es Herder. In der Transzendentalphilosophie bleibt das Ich von der Zweiteilung in Natur und Vernunft unberührt, das macht den Purismus der Vernunft aus, gegen den sich Herders Polemik richtet. Im Modus selbstbezüglicher Reflexion lässt sich die Frage nach dem Menschen nicht entfalten. Herder bindet Vernunft an Sprache – „eine Vernunft ohne Sprache ist auf Erden ein utopisches Land“. Durch die Sprache hat Subjektivität eine Außenseite und der Mensch wird sichtbar als Teil der historisch-kulturellen Welt. Für sein Programm, Philosophie kopernikanisch zu wenden, hat Herder mit der *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* (1772) einen entscheidenden Schritt getan: Die Anthropologie, zu der Philosophie werden soll, findet ihre Grundlage in einer Theorie der Sprache; um ihrerseits als Anthropologie gelten zu können, beschränkt sich die Sprachtheorie nicht auf die diskursiv-logische Seite der Sprache, sondern erfasst eine Funktion, die der diskursiven Sprache noch vorausgreift: Besonnenheit oder Vernunft nennt Herder das Vermögen, Realität mit Merkmalen zu versehen, um sich eine spezifische Welt zu erschließen. Die Erfindung der Sprache folgt der Not des Lebens, für das der Mensch nur mangelhaft ausgestattet ist.

Seit Herder spielt der Vergleich in der philosophischen Anthropologie eine herausragende Rolle. Es ist offensichtlich, dass der Mensch für sein Selbstverständnis sich immer schon mit dem verglichen hat, was er nicht ist: Totem, Gott, Tier, Maschine. In der Anthropologie des 18. Jahrhunderts erhält der Vergleich theoretisches Gewicht. Durch den Verzicht auf einen allgemeinen Begriff des Menschen wird es unumgänglich, den Menschen durch etwas anderes zu verstehen, und das ist vor

¹¹ Zur anthropologischen Wende bei Herder: Jens Heise, *Herder zur Einführung*, Hamburg 2006.

allem das Tier, ein metaphorischer Umweg, wie es bei Blumenberg heißt: „von dem thematischen Gegenstand weg auf einen anderen zu blicken, der vorgreifend als aufschlussreich vermutet wird, nimmt das Gegebene als das Fremde, das Andere als das vertrauter und handgreiflich Verfügbare“.¹² Herders Vergleich mit den Tieren zielt auf das Ungleiche, auf die Sonderstellung des Menschen, die er an der Sprache festmacht. Aus seiner Sicht zeichnet die Tiere aus, dass sie in eine Umwelt eingepasst sind, in eine ‚Sphäre‘. „Dieser Gesichtspunkt ist die ‚Sphäre der Tiere‘ [...]. Jedes Tier hat seinen Kreis, in den es von Geburt an gehört, gleich eintritt, in dem es lebenslang bleibt, und stirbt“ (I:712)¹³ Der Rückgriff auf den Begriff der Sphäre erlaubt es Herder, alle Ursprungstheorien der Sprache zu verabschieden: Die Sprache des Menschen ist in keiner anderen Sprache fundiert, weder bei Gott noch bei den Tieren. Der Mensch ist nicht an eine bestimmte natürliche Umwelt gebunden und also stumm; erst durch Sprache bildet er eine Welt für sich aus. Herder hat damit die Sprachtheorie des 18. Jahrhunderts grundlegend verändert. Das Verhältnis von Sphäre und Sprache beschreibt die Kondition des Menschen am Leitfaden von Mangel und Freiheit. „Bei dem Menschen ist alles in dem größten Mißverhältnis – Sinne und Bedürfnisse, Kräfte und Kreis der Würksamkeit, der auf ihn wartet, seine Organe und seine Sprache –“ (I:715). So folgt aus dem Mangel, dass die menschlichen Sinne weniger ausgebildet sind, der Vorzug der Freiheit: „Eben weil sie nicht für einen Punkt sind, so sind sie allgemeinere Sinne der Welt.“ (I:716)

Für die Darstellung der Naturgeschichte orientiert Herder sich am Stand naturwissenschaftlicher Diskussion, um doch von vornherein deutlich zu machen, dass er dem materialistisch-mechanischen Naturbegriff der Aufklärung nicht folgt. Goethe spricht von der Reduktion der „geschmückten großen Welt“ auf „einige allgemeine Begriffe“.¹⁴ Und auch Herder geht es nicht um allgemeine Begriffe, vielmehr erkennt er in der Natur das Muster eines progressiven Ganzen, das die Menschheit erst noch herstellen muss. Was der Mensch ist oder sein kann, lässt sich aus dem Vergleich mit der Natur herauslesen. Das meint die Rede von der „Analogie der Natur“: Sie steht für ein Sinnganzes, dem die Geschichte der Menschheit entsprechen soll.

¹² Hans Blumenberg, *Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik*, in: J. Kopperschmidt (Hg.), *Rhetorik*, Bd. 2, Darmstadt 1991, 295.

¹³ Herder zitiert nach: Johann Gottfried Herder, *Werke in zehn Bänden*, Frankfurt a. M. 1983ff.

¹⁴ Goethes Werke, Hamburger Ausgabe in 14 Bänden, Hamburg 1948ff, IX: 491.

In der Wende zur Anthropologie erscheint Geschichte als der eigentliche Schauplatz des Menschen. Auch die Geschichtsphilosophie muss nach dem grundsätzlichen Verständnis Herders von Erfahrungsdaten ausgehen, auch sie soll „Philosophie über facta“ sein. Die *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* sind gegen einen reinen Begriff von Geschichte gerichtet, und noch bei Voltaire kritisiert Herder den Versuch, aus der Annahme einer konstanten Natur des Menschen einen idealtypischen Verlauf von Geschichte zu konstruieren. Zu den Fakten zählt vor allem, dass der Mensch Teil der Natur ist. Die Philosophie der Geschichte hat beides zum Thema: die Natur und die Menschheit.

In der Naturgeschichte entdeckt Herder eine organische Kraft, die auch in der Geschichte der Menschheit wirksam ist: Bildung, bestimmte Gestalt, eigenes Dasein lauten die Prinzipien historischer Formen. Charakteristisch ist, dass in solchen Strukturen funktionelle Entsprechung und historische Entwicklung verknüpft sind. Die organische Kraft äußert sich in der Formbestimmtheit der Natur, „dass die Natur bei der unendlichen Varietät, die sie liebet, alle Lebendigen unserer Erde nach Einem Hauptplasma der Organisation gebildet zu haben scheine“. (VI:73) Herder interpretiert im Anschluss an Leibniz Kraft so, dass sie sich nicht im Verhältnis von Ursache und Wirkung fassen lässt: Kraft ist nicht auf die Wirkungen reduzierbar, für die sie Ursache ist, sondern überschreitet die Formen, an die sie gebunden ist. „Dass Kraft und Organ zwar innigst verbunden, nicht aber Eins und dasselbe sei“. (VI:173) Entscheidend an diesem Begriff von Kraft ist ihr Vermögen sich zu äußern. Weil Kraft hier die Subjektivität eines Inneren zugeschrieben ist, lässt sich von außen kein Zweck definieren.

Herders anthropologische Wende ist gegen den Purismus der Vernunft gerichtet. Einer reinen Philosophie der Vernunft bestreitet er das Recht, als allgemeine Theorie der Erkenntnis aufzutreten, weil sie bloß an der logischen Urteilsfunktion ausgerichtet ist. Eine solche Philosophie könnte auch keinen Beitrag zu einer philosophischen Selbstbestimmung des Menschen liefern. Darum aber geht es Herder. Für eine vom Purismus befreite Philosophie ist unabweisbar, dass der Mensch doppelt bestimmt ist: durch die Natur und durch die Kultur. In dieser „Duplizität seines Wesens“ liegt ein Widerspruch, der sich nicht auflösen lässt – eine anthropologische Unschärfe, die zur Folge hat, dass es kein einheitliches Bild vom Menschen gibt. „Der Mensch allein ist im Widerspruch mit sich und mit der Erde: denn das ausgebildetste Geschöpf unter allen ihren Organisationen ist zugleich das unausbildetste in seiner eignen neuen Anlage [...]. Er stellt also zwei Welten auf einmal dar und das macht

die anscheinende Duplizität seines Wesens.“ (VI:194) Zweigeteilt erweist sich der Mensch als unergründlich.

Herder hat im Verhältnis von freier Tätigkeit und spezifischer Unbestimmtheit des Menschen eine anthropologische Konstante gesehen. Gestiftet wird dieses Verhältnis aber erst durch die Sprache. Sie ermöglicht die Ausbildung historischer Welten und kann dennoch den Mangel an Bestimmtheit nicht grundsätzlich aufheben, weil sie an den nichtsprachlichen Grund der Natur gebunden bleibt. „Die Basis der Menschheit ist also, wenn wir von willkürlicher Sprache reden, unaussprechlich.“ (I:774) Die kulturelle Welt ist offen: „Das Wesentliche unsers Lebens ist nie Genuß sondern immer Progression, und wir sind nie Menschen gewesen, bis wir – zu Ende gelebt haben.“ (I:773)

2.2 Humboldt – „Plan einer vergleichenden Anthropologie“

Humboldt folgt den Impulsen, die von Herders Forderung nach Einziehung der Philosophie auf Anthropologie ausgehen, und er ist ebenso dem Grundsatz verpflichtet, dass sich die Frage nach dem Menschen nicht im Modus selbstbezoglicher Subjektivität stellen lässt. Als Leitfaden für sein Studium des Menschen ersetzt Humboldt Vernunft durch Geist.

„Es war nicht leicht, einen Ausdruck zu finden, welcher das Wesen der Menschheit auf eine zugleich allgemeine, und doch eigenthümlichere Weise, als Wesen und Kraft selbst, bezeichnete. Wenn er passend seyn sollte, so musste er zugleich auf ihre sinnliche und unsinnliche Natur bezogen werden können, und noch ausserdem, dass er das darin eigenthümlich Herrschende sey, anzeigen. In beiden Rücksichten schien Geist unter allen Wörtern, deren man sich hätte bedienen können, das Schicklichste; [...] weil es gerade das eigenthümliche Wort für dasjenige Unsinnliche ist, dem wir gerade noch genug Körperliches einräumen, um erscheinen zu können.“ (I:515f.)¹⁵

Humboldt versteht Geist – ähnlich wie Herder – als Kraft, die sich nicht im Verhältnis von Ursache und Wirkung bemessen lässt. Als „lebendige Kraft“ ist Geist darauf angelegt, sich zu äußern und wird erst in seiner Äußerung eigentlich wirksam. Geist

¹⁵ Humboldt zitiert nach: Wilhelm von Humboldt, Werke in fünf Bänden, Darmstadt³ 1980.

tritt hier nicht als Alternative zum Körper auf, er ist nicht als reine Innenwelt bestimmt, sondern er ist mit der Außenwelt verschränkt, „um erscheinen zu können“. Anthropologie hat es dann mit den Erscheinungen zu tun, in denen Geist sich geäußert hat. Sie stützt sich zwar auf den allgemeinen Begriff des Menschen als Geist, aber sie kann nicht sagen, was der Mensch ist. „Denn der allgemeine Geist des Menschen hat Dasein nur im Individuum, welches Gestalt gewinnt, indem es sich in besonderen allgemeinverbindlichen Gestalten ausdrückt. In dieser Einsicht liegt der Grund dafür, dass Humboldts Anthropologie im Gegensatz zu der Kants wesentlich vergleichende ist und nicht allgemeine sein kann.“¹⁶

Thema in Humboldts *Plan einer vergleichenden Anthropologie* sind die „Eigentümlichkeiten des moralischen Charakters der verschiedenen Menschengattungen“; ihre Methode besteht darin, „dass sie einen empirischen Stoff auf eine speculative Weise, einen historischen Gegenstand philosophisch, die wirkliche Beschaffenheit des Menschen mit Hinsicht auf seine mögliche Entwicklung behandelt.“ (I:352f.) Die Verschiedenheit erschließt sich, wenn sich das Individuelle als verbindliches Allgemeines begreifbar machen lässt, nämlich als „Charakter“. Darin erweist sich das Individuelle als Ausdruck des Geistes. Aufgabe der Anthropologie ist die Darstellung charakteristischer, allgemeinverbindlicher Gegenstände: Kunst, praktisches Leben, Naturforschung, Mathematik sind Beispiele für charakteristische Formen. Anthropologie soll aus diesen Formen eine Idee des Menschen gewinnen. Erreichen kann sie das aber nicht, indem sie Geist als bloß allgemeinen Begriff des Menschen voraussetzt. Vielmehr existiert Geist im Individuum und wird fassbar in der Verschiedenheit seiner charakteristischen Erscheinungen – der Charakter zeigt sich aber erst im Vergleich kultureller Formen. „Das Bestreben der vergleichenden Anthropologie geht dahin, die mögliche Verschiedenheit der menschlichen Natur in ihrer Idealität auszumessen: oder, was dasselbe ist, zu untersuchen, wie das menschliche Ideal, dem niemals ein Individuum adäquat ist, durch viele dargestellt werden kann.“ (I:350)

Humboldt geht es wie Herder um die Verknüpfung von Philosophie und Anthropologie. Es reicht nicht, nach den allgemeinen Bedingungen von Erkenntnis zu fragen, heißt es in *Theorie der Bildung des Menschen* „wenn man nicht zugleich auf die Verschiedenheit der Köpfe, auf die Mannigfaltigkeit Rücksicht nimmt, wie sich die Welt in verschiedenen Individuen spiegelt.“ (I:239)

¹⁶ Tilman Borsche, Sprachansichten – Der Begriff der menschlichen Rede in der Sprachphilosophie Wilhelm von Humboldts, Stuttgart 1981, 139.

Anthropologie kann die menschliche Natur in ihrer Idealität nicht auf einen allgemeinen Begriff bringen, sie hat es mit den charakteristischen Formen zu tun, in denen Geist sich geäußert hat. Aus dem Unterschied dieser Formen lässt sich ermes- sen, was der Mensch ist oder sein kann – als offene Frage. Das hat Humboldt dazu bewogen, seine Anthropologie als vergleichende anzulegen. Sein Plan ist nicht auf- gegangen. Die Liste der Eigentümlichkeiten, die wir für den Ausdruck des Geistes halten können, treibt schnell ins Uferlose. Das hat Humboldt gesehen und seine An- thropologie auf einen einzigen Charakter beschränkt, auf die Sprache. Aber auch in seinen vergleichenden Sprachstudien geht es Humboldt nicht nur um die grammati- sche Verschiedenheit der Sprachen: „Ihre Verschiedenheit“ – so lautet die berühmte Formulierung – „ist nicht eine von Schällen und Zeichen, sondern eine Verschie- denheit der Weltansichten selbst“. (III:20)

Plessner beruft sich nicht wie Gehlen auf die anthropologische Wende des 18. Jahrhunderts und doch sind die gemeinsamen Motive unübersehbar.¹⁷ Sie ergeben sich aus dem Interesse, den „ganzen Menschen“ zu erfassen. Der Puris- mus der transzendentalphilosophisch gereinigten Vernunft, den Herder beklagt, hat bei Plessner eine Entsprechung in den Einwänden gegen den Radikalismus, der in *Grenzen der Gemeinschaft* als Dualismus ausgelegt ist. Beide sehen in der Reduktion von Philosophie auf Erkenntnistheorie und in der cartesianischen Tren- nung von Körper und Geist den Grund für die Blockierung einer philosophischen Anthropologie. Was die Konvergenz zu Humboldt betrifft: Auch Plessners Begriff des Menschen erschließt sich durch Vergleich, naturphilosophisch mit den ande- ren Lebensformen und historisch in der Verschiedenheit kultureller Formen. Die komparative Dimension in Plessners Anthropologie entsteht aus der Spannung zwischen dem Universalitätsanspruch und dem Prinzip der Unergründlichkeit. Der allgemeine Begriff des Menschen als exzentrisch positioniert verweist auf die Möglichkeit geschichtlicher Weltansichten, die sich im Verhältnis zueinander verständlich machen können.

¹⁷ Gehlen macht Herder nachträglich zum Begründer seiner eigenen Anthropologie. „Die philosophische Anthropologie hat seit Herder keinen Schritt vorwärts getan, und es ist im Schema dieselbe Auffassung, die ich mit den Mitteln moderner Wissenschaft entwickeln will. Sie braucht auch keinen Schritt vorwärts zu tun, denn dies ist die Wahrheit.“ Arnold Gehlen, *Der Mensch – Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Wiesbaden ¹³1986, 84.

3 Anleitung zur universalen Anthropologie und das Prinzip der Unergründlichkeit

„Weil es seit der Aufklärung möglich geworden ist, das Dasein Gottes, die Wahrheit der Vernunft, die Verbindlichkeit der Humanität in Frage zu stellen, ist jede außernatürliche, geistige, sittliche Basis in Fortfall gekommen, die allem, was Menschantlitz trägt, Einheit gewährt.“ (VIII:42)

Diese Sicht auf die Geschichte legt zwei Annahmen nahe: dass eine substantielle Bestimmung des Menschen nicht möglich ist, dass wir ihn für unergründlich halten müssen, für eine offene Frage; dass aber zum anderen nur eine universale Anthropologie für die Unergründlichkeit des Menschen eintreten kann.

„Wohl aber gibt die geschichtliche Auffassung, *die bis zum Äußersten geht*, eine Anleitung zur universalen Anthropologie, wenn sie den Menschen auch in den außerempirischen Dimensionen des rein Geistigen als Zurechnungssubjekt seiner Welt, als die ‚Stelle‘ des Hervorgangs aller überzeitlichen Systeme begreift, aus denen seine Existenz Sinn empfängt [...] begreifen wir ihn als Schöpfer, der freilich an seine eigenen Kreaturen gebunden ist, und ihnen Untertan wird, dann bahnen wir im Blick auf diese in der Linie geschichtlicher Weltauffassung liegende Möglichkeit den Weg zur universalen Wesenslehre des Menschen oder der philosophischen Anthropologie.“ (V:148;151)

Plessner beansprucht für die Philosophische Anthropologie universale Geltung, aber er macht ebenso deutlich, dass dieser Anspruch historisch, nämlich europäisch vermittelt ist. Es gehört zum Profil seiner Anthropologie, dass sie die menschliche Kondition zwischen universaler Perspektive und geschichtlicher Weltansicht entfalten will. Die Überzeugung, dass der Mensch die Normen und Werte, die Ideen, aus denen er Sinn bezieht, selbst hervorgebracht hat, rechnet Plessner der geschichtlichen Weltauffassung Europas seit der kopernikanischen Wende zu. Den Menschen als Schöpfer seiner Welt zu begreifen, folgt den Bahnen der kritischen Philosophie Kants; aber gegen Kant ist die Auffassung gerichtet, dass Anthropologie sich nicht auf Erkenntnistheorie beschränken lässt, sondern am ganzen Menschen interessiert sein muss: in seiner leiblichen Existenz als Teil der Natur, in seiner kulturellen Existenz als Teil der Geschichte. Für Plessner steht fest, dass wir einen Begriff des Menschen nicht aus der Natur ableiten können. Weil er mit den vitalen Bedingungen seiner Existenz verschränkt ist, können wir ihn auch aus der Kultur oder dem Geist nicht begreifen. „Darum rückt in den Mittelpunkt der Anthropologie die Unergründlichkeit des

Menschen, und die Möglichkeit zum Menschsein, in der beschlossen liegt, was den Menschen allererst zum Menschen macht, jenes menschliche Radikal, muß nach Maßgabe der Unergründlichkeit fallen.“ (V:161)¹⁸

3.1 Der unzureichende Grund

Bei Nietzsche ist Sokrates das Urbild des theoretischen Optimisten in der abendländischen Kultur, „der in dem bezeichneten Glauben an die Ergründlichkeit der Natur der Dinge dem Wissen und der Erkenntnis die Kraft einer Universalmedizin beilegt und im Irrtum das Übel an sich begreift“.¹⁹ Das neuzeitliche Begründungsdenken hat im Satz vom zureichenden Grund einen prägnanten Ausdruck gefunden: „Alles, was ist, muss einen zureichenden Grund haben, warum es ist.“²⁰ Hegel gibt diesem Satz eine radikale Fassung, die abzulesen ist an der berühmten Sentenz aus der Vorrede zur Rechtsphilosophie. „Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig.“ Darin liegt der Anspruch, Natur und Geschichte gleichermaßen der Logik begründender Vernunft zu unterstellen. Die Geschichte der Philosophie nach Hegel lässt sich auch als Kritik an der Metaphysik der Begründung verstehen. Vom Ende begründender Vernunft aus hat Blumenberg den Gegen-Satz formuliert und der Rhetorik zugeschrieben.

„Der Hauptsatz aller Rhetorik ist das Prinzip des unzureichenden Grundes (principium rationis insufficientis). Er ist das Korrelat der Anthropologie eines Wesens, dem Wesentliches mangelt. Entspräche die Welt des Menschen dem

¹⁸ Volker Schürmann hat in seiner Studie zur Unergründlichkeit den lebensphilosophischen Hintergrund ausgeleuchtet, zentrales Thema sind die Ambivalenzen im Topos der Unergründlichkeit: „Er postuliert einerseits eine grundsätzliche Unverfügbarkeit gewisser Phänomene, etwa von Lebensvollzügen oder des Individuums. [...] Andererseits aber, und keineswegs zufällig, hat dieser Topos immer wieder – und gerade dafür steht die Lebensphilosophie – irrationalistische Lesarten gefunden.“ Volker Schürmann, *Die Unergründlichkeit des Lebens – Lebens-Politik zwischen Biomacht und Kulturkritik*, Bielefeld 2011, 11f. Deutlich wird in Schürmanns Darstellung auch, dass Plessner solche Lesarten abwehrt, indem er Unergründlichkeit als Prinzip auslegt und mit dem Anspruch einer universalen Anthropologie verknüpft.

¹⁹ Friedrich Nietzsche, *Werke*, hg. von K. Schlechta, Bd. 1, München ⁶1969, 86.

²⁰ Christian Wolff, *Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele, auch allen Dingen überhaupt*. Frankfurt und Leipzig 1720, I, § 30.

Optimismus der Metaphysik von Leibniz, der sogar den zureichenden Grund dafür angeben zu können glaubte, dass überhaupt etwas und nicht eher nichts existiert (*cur aliquid potius quam nihil*), so gäbe es keine Rhetorik, denn es bestände weder das Bedürfnis noch die Möglichkeit, durch sie zu wirken.²¹

Es gäbe aber auch keine Philosophische Anthropologie. Im Prinzip der Unergründlichkeit hat der Satz vom unzureichenden Grund eine anthropologische Fassung. Exzentrische Positionalität steht dafür, dass sich der Begriff des Menschen nicht auf eine feste Wirklichkeit, auf eine Substanz zurückführen lässt, die einen zureichenden Grund bieten würde. Plessner verweist den Menschen auf einen utopischen Standort, auf eine Unschärfe im Verhältnis von Körper und Geist, die sich nicht beheben lässt. Darin besteht, wie es in Herders Anthropologie heißt, die Duplizität des Menschen. „Er stellt also zwei Welten auf einmal dar und das macht die anscheinende Duplizität seines Wesens“. Plessner hat diese Kondition als Doppelaspekt markiert und es als Aufgabe der Anthropologie gesehen, den Menschen aus einer Grundposition aufzufassen. Aber der Blick auf den ganzen Menschen offenbart, dass sich der Mensch als Ganzes nicht haben kann: „Mit sich eins, zu sich gekommen, für sich selbst geworden“. (X:236) Das sind die Formeln für das idealistische Missverständnis, ein wahres Subjekt wäre möglich. „Diesem Theorem stellen wir den Gedanken vom Doppelgängertum des Menschen entgegen: den Menschen als ein Wesen, das sich nie einholt“. (X:235)

Im Prinzip der Unergründlichkeit findet Plessner die Bedingung dafür, dass der Mechanismus von Verdacht und Entlarvung leerläuft, der die abendländische Geschichte seit der kopernikanischen Wendung beherrscht. Kopernikus und Bruno lösen die Gewissheit auf, dass sich der Mensch im Zentrum des Kosmos befindet und irritieren das Vertrauen, Wahrnehmung und Bewusstsein würden einen unmittelbaren Zugang zur Wirklichkeit garantieren. „Kopernikanische Wendung ist keine bloße Metapher. In ihrem Zeichen steht die ganze moderne Welt. Ausgangspunkt und Sinnbild zugleich, wirkt sie fortwährend als Modell für eine radikale Revolution in welchem Gebiete auch immer, weil das Prinzipielle daran, die Aufklärung der wahren Verhältnisse durch Zurückführung auf Fehlerquellen, die mit der eigenen Lage im Dasein unvermeidlich verbunden sind, auf Astronomie nicht beschränkt ist. [...] An den Gedanken einer verborgenen diesseitigen Wirklichkeit, die dem

²¹ Blumenberg, a. a. O., 303.

Augenschein des unmittelbaren Bewußtseins zuwiderläuft, ihn aber als notwendigen Trugaspekt begrifflich macht, haben vier Jahrhunderte Naturwissenschaft die Menschen gewöhnt. Ist es ein Wunder, daß ihre fraglosen Fortschritte und die zunehmende tatsächliche Beherrschung der Natur die Bildung eines umfassenden Verdachts in ihnen anregen mußten, der sich nicht mehr gegen den bloßen körperlichen Standort, sondern darüber hinaus gegen den gesellschaftlichen, sittlichen, religiösen, mit einem Wort den ganzen geistigen Standort des Menschen richtet?“ (VI:135f.) Die Radikalisierung der kopernikanischen Revolution erzeugt immer aufs Neue eine Logik des Verdachts. Plessner hält sie für den „ideologischen Kern der westlichen Moderne, ihre ständige Rhetorik der Selbstermächtigung und Selbstüberbietung, die im 20. Jahrhundert zum Hochkapitalismus bestens passe“.²² Diese Logik folgt einem einfachen Mechanismus, „sie verdächtigt jedes Gesicht als Maske und fahndet hinter allen Masken nach dem wahren Gesicht“. (VI:118) Radikal nennt Plessner die Skepsis, weil sie den Zweifel universalisiert und gegen alles richten kann. Radikalismus wertet die Wirklichkeit ab zugunsten einer höheren Wahrheit, die sie dahinter vermutet. Insofern ist Radikalismus immer dualistisch ausgerichtet und befestigt den Vorrang des Subjekts als Instanz des Geistes vor der Wirklichkeit, vor dem Leben. In ihrer Konsequenz betreibt die Logik des Verdachts die Emanzipation des Menschen von der Welt, „[...] ohne die Emanzipation des Geistes von der Wirklichkeit, der Natur, dem Leben, ohne das Prinzip größtmöglicher Bewußtheit ist Radikalismus nicht denkbar“. (V:16)

Philosophische Anthropologie soll diesen Mechanismus aufklären.

„Dazu muß sie das Grundprinzip der Destruktion nach Anleitung aller radikalen Skepsis begriffen haben: der ‚Zurückführung‘ jeder Autorität auf das (im Vertrauen auf sie einer Selbsttäuschung verfallene) Subjekt. Diese Skepsis werden wir nicht eher überwinden, als bis wir sie verwirklicht haben. Die im Sinne ihrer Überwindung verwirklichte Skepsis ist allein möglich als Philosophische Anthropologie.“ (VIII:41)

Die Emanzipation des Menschen von der Welt würde sich als das erweisen, was es in Plessners Augen immer schon war: ein Bild vom Menschen, das durch den dualistischen Radikalismus verzerrt ist. Für Plessner ist der geschichtliche Ort dieser

²² Krüger, Jahrbuch, Bd. 3, 2012, 27.

sich vollendenden Skepsis die europäische Moderne. Das Prinzip der Unergründlichkeit ist ein anthropologisches Postulat, das ein modernes Selbstverständnis des Menschen tragen soll. Plessner fasst es aber zugleich als politisches Postulat auf: Wir sollen uns so verhalten, als seien wir unergründlich. „Das Prinzip der Verbindlichkeit des Unergründlichen ist die zugleich theoretische und praktische Fassung des Menschen als eines historischen und darum politischen Wesens.“ (V:184)

3.2 Anthropologische Hermeneutik

Plessner nimmt das Prinzip der Unergründlichkeit bei Dilthey und Misch auf und überträgt es auf die Anthropologie. Von der Geisteswissenschaft heißt es: „Ihre Objekte sind im Sinne des Verstehens als prinzipiell unergründbar in Frage gestellt. Sie sind offene Fragen.“ (V:181) Anthropologisch verlangt das Prinzip der Unergründlichkeit, den Menschen als Lebewesen zu begreifen. Das markiert die Grenze zur Hermeneutik Diltheys.

„Bei Dilthey löst sich der Mensch als Konstante seiner historischen Faktoren auf. Darum gerade wird sein Begriff zum hermeneutischen Problem. Indem sich die historische Relativierung zur Radikalität steigert und damit die in der europäischen Denkgeschichte festgehaltene Zentralperspektive auf den ‚vernünftigen‘ Menschen durchbricht, das heißt ihn als Exzentrum faßt [...] trifft sie auf das Problem einer Philosophischen Anthropologie, freilich nur als eine Frage der Deutungsprinzipien von Dokumenten und Monumenten. Eine an der Theorie der Geisteswissenschaften erwachsene Philosophie des Lebens kann diesen Horizont nicht durchbrechen. [...] Das ist nur möglich von einem außerhalb des Horizonts gegebenen Standort aus, auf den die Verklammerung menschlicher Leistungen mit dem menschlichen Organismus hinweist.“ (VIII:242f.)²³

Plessner besteht darauf, dass die Philosophische Anthropologie den Menschen als Lebewesen auffassen muss, das unterscheidet sie von der Hermeneutik. Aber gerade

²³ Plessners Kritik an Diltheys Lebensbegriff bestreitet nicht, dass Verstehen an den Standort des Lebens gebunden ist, sie verlangt aber, dass wir uns selbst als Lebewesen verstehen müssen, das durch seine Naturbedingungen ebenso bestimmt ist wie durch seine geschichtliche Situation. Vgl. dazu, Schürmann, a. a. O., 223f.

deswegen stellt sich die Frage nach dem Verstehen und nötigt Anthropologie dazu, die geschichtliche Existenz des Menschen zum Thema zu machen.

„Das Verstehen bezieht sich auf die Frage, wer sich warum zum eigenen Verhalten verhalten kann, nicht im physikalisch-deterministischen Sinne: verhalten muss. Er/Sie/Es könnten sich auch anders verhalten, wenn ihr Verständnis von der Welt, in der sie leben und eine Aufgabe wahrnehmen, anders wäre. [...] Das Verstehen zielt also auf die Freilegung derjenigen Weltraum ab, in denen sich Lebewesen orientieren, wenn sie sich zu ihrem Verhalten verhalten.“²⁴

In den *Stufen* legt Plessner dar, dass Existenz durch einen Bruch im Lebenszyklus bestimmt ist, der sich als „konstitutive Gleichgewichtslosigkeit“ erweist. Exzentrisch positioniert – „ortlos, zeitlos, im Nichts stehend, konstitutiv heimatlos“ – ist der Mensch auf eine stabile Mitte angewiesen, die er aber nur in der Künstlichkeit der Kultur erreicht. „Darum ist er von Natur, aus Gründen seiner Existenzform *künstlich*.“ (IV:385) Seine exzentrische Lebensform nötigt den Menschen zum Ausgleich zwischen dem natürlichen und dem künstlichen Pol seiner Existenz. „Nur weil der Mensch von Natur halb ist [...] bildet Künstlichkeit das Mittel, mit sich und der Welt ins Gleichgewicht zu kommen.“ (IV:396) Seine Lage zwingt den Menschen zu handeln, „er muß sich zu dem, was er schon ist, erst machen.“ (IV:383) Aber wozu er sich macht, hängt von Bedingungen ab, die er nicht in der Hand hat. Jede Kultur verwirklicht sich immer nur als Möglichkeit, es könnte auch eine andere Kultur sein. Künstliche Umwelten schaffen die Stabilität, die ein Lebewesen braucht, aber sie bleiben der zur Natur entgegengesetzte Pol und halten die Frage nach dem Menschen offen.

Für die Anthropologie heißt, den Menschen als offene Frage zu begreifen, dass keine Selbstauffassung absolut gesetzt werden kann. In seiner Position zwischen Natur und Geschichte erweist sich der Mensch als unergründlich. Es ist aber gerade das Prinzip der Unergründlichkeit, das die Vielfalt der Kulturen zum anthropologischen Thema macht und eine interkulturelle Dimension eröffnet.

„Und nur insofern wir uns unergründlich nehmen, geben wir die Suprematiststellung gegen andere Kulturen als Barbaren und bloße Fremde, geben wir

²⁴ Krüger, Die Unergründlichkeit des geschichtlichen Lebens, in: Jahrbuch, Bd. 5, 2015, 21.

auch die Stellung der Mission gegen die Fremde als die noch unerlöste unmündige Welt auf und entschränken damit den Horizont der eigenen Vergangenheit und Gegenwart auf die zu den heterogensten Perspektiven aufgebrochene Geschichte. [...] In dem Verzicht auf die Vormachtstellung des europäischen Wert- und Kategoriensystems gibt sich der europäische Geist erst den Horizont auf die ursprüngliche Mannigfaltigkeit der geschichtlich gewordenen Kulturen und ihrer Weltaspekte ganz frei.“ (V:161;185)

Für Plessner folgt die Vielfalt geschichtlicher Weltansichten aus der exponierten Stellung des Menschen, die ihn nötigt, seine Offenheit durch künstliche Umwelten einzuschränken. Die Pluralität lässt sich nicht im Namen einer bestimmten Weltansicht aufheben, ausdrücklich auch der europäischen nicht: Keine Kultur liefert einen allgemeinen Begriff des Menschen. Dennoch ist universale Anthropologie möglich, sie hat ihr Fundament im Verhältnis des Menschen zu seinem Körper und sieht sich „auf die elementarste, gegen alle Deutungen invariante Daseinsweise verwiesen, die wir mit Verkörperung bezeichnen“. (VIII:209)

3.3 Natur und Geschichte

Ihr Thema findet die Philosophische Anthropologie in der Erfahrung, dass sich der Mensch als naturgebunden und freihandelnd wahrnimmt. Ihre Aufgabe aber ist es, in dieser Zweiteilung die Einheit des ganzen Menschen sichtbar zu machen „als geistig-sittliche und als natürliche Existenz“. Plessner richtet sich gegen alle Konzepte, die den Unterschied von Körper und Geist zum fundamentalen Gegensatz verfestigen und den Menschen zum Bürger zweier Welten machen, wie es bei Kant heißt. Das ist zunächst und immer wieder an Descartes adressiert. Plessner erkennt durchaus die epochale Leistung, die im Konzept des Cogito liegt. Es ermöglicht einen Begriff von Freiheit und begründet zugleich ein Wissenschaftsmodell. Es nötigt aber das denkende Subjekt, seinen Körper auszuschließen und zum bloß physikalischen Ding zu machen, um sich selbst für vernünftig halten zu können. Dieser Zwang zur Alternative verletzt die Würde des Menschen durch die Zumutung, jeweils einen Teil seiner Existenz zu verleugnen. Plessners Kritik richtet sich aber auch gegen die Doppelbeschreibung des Menschen in Kants Anthropologie: Sie hat es in physiologischer Hinsicht mit der Frage zu tun, „was die Natur aus dem Menschen macht“; in pragmatischer Hinsicht, was der Mensch „als freihandelndes Wesen aus sich selber

macht oder machen kann und soll²⁵. Kant setzt auf die Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, die auf eine Ethik hinausläuft; in physiologischer Hinsicht dient Anthropologie höchstens der Menschenkenntnis.²⁵

Die Philosophische Anthropologie ist ausgerichtet auf einen Begriff des Menschen, der „den Doppelaspekt seines Daseins – nicht etwa aufhebt oder vermittelt, sondern aus *einer* Grundposition begreift“. (IV:71) Sie soll den Übergang zwischen den beiden Vergleichsreihen ermöglichen: „jedem Aspekt, von *dem* aus der Anspruch erhoben werden kann, daß in ihm menschliches Wesen erscheint, ob der physische, psychische, geistig-sittliche oder religiöse, ist der gleiche Wert für die Aufdeckung des ganzen menschlichen Wesens zuzubilligen“. (VIII:38) Das ist ein weites Feld, und es lässt sich nur begrenzen, wenn alles, was anthropologisch bedeutsam ist, auf eine Einheit zurückgeführt werden kann, auf eine „innermenschliche Funktion“, die den ganzen Menschen darstellen kann. Was der Mensch ist, kann Anthropologie nicht aus Begriffen a priori schließen. „Der Mensch (seiner Spezies nach) bildet zwar ihre Leitkategorie, aber nicht zum Zweck einer bloßen Klassifikation, sondern der Sicherung einer Unergründlichkeit, welche den Ernst der Verantwortung vor ‚allen‘ Möglichkeiten ausmacht, in denen er sich verstehen und also sein kann.“ (VIII:39) Plessner geht es um ein Verständnis, das von einem universalen Anspruch getragen wird und zugleich die Frage nach dem Menschen offenhält: Exzentrische Positionalität als Begriff des Menschen ist darauf angelegt, die Spannungen zu tragen zwischen allgemeinem Begriff und den Möglichkeiten der Existenz, die sich in den geschichtlichen Weltansichten ausdrücken.

3.4 Allgemeine und vergleichende Anthropologie

„Eine Vorstellung von der Daseinsart des Menschen als eines Naturereignisses und Produkt ihrer Geschichte gewinnt man nur im Wege ihrer Kontrastierung mit den anderen uns bekannten Daseinsarten der belebten Natur.“ (IV:28)

In den *Stufen* legt Plessner dar, dass die Frage nach dem Menschen in zwei Vergleichsreihen entfaltet werden muss: Vertikal als Vergleich der menschlichen Le-

²⁵ Kant, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, in: Immanuel Kant, Werke, Bd. 6, Darmstadt 1964.

bensform mit anderen organischen Lebensformen; horizontal als Vergleich unterschiedlicher geschichtlicher Weltansichten:

„[...] horizontal, d. h. in der Richtung, welche durch die von ihm gesuchte Beziehung des Menschen zur Welt in seinen Taten und Leiden festgelegt ist, und vertikal, d. h. in der Richtung, die sich aus seiner naturgewachsenen Stellung in der Welt als Organismus in der Reihe der Organismen ergibt. In diesen beiden Richtungen kann man hoffen, den Menschen als Subjekt-Objekt der Kultur und als Subjekt-Objekt der Natur wirklich zu umfassen, ohne ihn in künstliche Abstraktionen aufzuteilen.“ (IV:70f.)

Der Schnittpunkt dieser beiden Reihen ist leer. Exzentrisch positioniert, gehört er weder der Natur noch der Kultur an, sondern steht für den Bruch im Lebenskreis zwischen Organismus und Umwelt. Die exzentrische Position ist aber nicht lebbar, sie muss „vollzogen“ werden; wirkliches Leben ist möglich nur in den künstlichen Umwelten der Kultur, die wir mit anderen teilen.

Es ist leicht zu sehen, wie sich beide Reihen voneinander unterscheiden. Die vitale Reihe ist naturgeschichtlich abgeschlossen, jenseits der exzentrischen Positionierung lässt sich eine Verschränkung mit dem Organischen anthropologisch nicht mehr darstellen. Die horizontale Reihe ist offen, sie bildet die geschichtlichen Weltansichten ab, die hermeneutisch erschlossen werden müssen. Ein allgemeiner Begriff des Menschen lässt sich aus der exzentrischen Positionalität nicht gewinnen, wohl aber die Einsicht in die „notwendigen Möglichkeiten, über die ein Wesen von exzentrischer Position verfügen kann“. (VII:244) Plessner geht es nicht wie Humboldt darum, die „Verschiedenheit der menschlichen Natur in ihrer Idealität auszumessen“; seine Anthropologie soll im Unterschied geschichtlicher Weltansichten, die Frage nach dem Menschen offenhalten. Sie ist auf Vergleich angelegt, weil sich erst im Vergleich die geschichtliche Existenz des Menschen erschließt. Sie ist aber ebenso allgemein, weil sie sich auf einen Begriff des Menschen stützt, der die Einheit von Körper und Geist, das Wechselspiel vitaler und kultureller Bedingungen erfassen soll.

3.5 Vertikal – Leben

Für Plessner verweist die Frage, wie der Mensch möglich ist, auf das Leben. Das phänomenologisch ausgerichtete Interesse an der anorganischen Natur führt zu einer ersten Bestimmung des Organischen. Im Unterschied zum unbelebten Körper hat der belebte Körper eine Grenze, die ihm eigen ist und ihn von einer Umgebung abhebt. Durch diese Relation von Organismus und Umwelt zeichnet sich die Positionalität von Lebewesen aus. „Leben im Sinne von belebt sein besagt Eigenständigkeit im Verhältnis zu dem Milieu, dem der belebte Körper angehört. [...] Diesen Positionscharakter des belebten Körpers besagt Positionalität.“ (VIII:390f.) Um das Lebewesen zu beschreiben, das der Mensch ist, fundiert Plessner sein Programm biologisch. Von Interesse ist auch die methodische Einstellung der Biologie, dass sie Natur auf doppelte Weise behandelt, indem sie empirische Daten erhebt und indem sie das Verhalten organischer Wesen beobachtet.

Die Biologie Jakob von Uexkülls spielt für die philosophische Frage nach dem Menschen eine gewichtige Rolle.²⁶ Sein Programm einer Umweltbiologie steht für eine beschreibende Biologie, die das Leben der Tiere als Verhältnis von Organismus und Umwelt verständlich macht: Jedes Tier lebt in Wechselwirkung mit einer spezifischen Umwelt, die seine Wahrnehmung (Merknetz) und sein Verhalten (Wirknetz) prägt. Der Organismus ist Teil der Umwelt, und Uexküll versteht es als Aufgabe der Biologie, die Umweltverhältnisse zu erfassen als Grundlage zoologischer Klassifikationen. Der Organismus der Tiere ist in eine spezifische Umwelt eingelassen. Sie leben in einem geschlossenen Funktionskreis, der bei höheren Lebewesen von einem zentralen Nervensystem gesteuert wird und Spielräume zwischen Sensorik und Motorik ermöglicht. Der lebendige Organismus der Tiere ist mehr als nur Reiz-Reaktions-Schema, aber er bleibt auf eine bestimmte, artspezifische Umwelt angewiesen, auf eine biologisch garantierte Konkordanz von Merkwelt und Wirkwelt.

Für die Philosophie hat die Umweltbiologie Gewicht, weil sie Leben als Verschränkung von Subjekt und Objekt fasst und nicht als Spaltung. Aus Uexkülls Sicht würde es zum Verständnis des Menschen ausreichen, die Merk- und Wirknetze auszdifferenzieren. Die Philosophie seit Scheler ist dieser Linie nicht gefolgt; sie setzt darauf, dass menschliche Existenz nicht als geschlossener Funktionskreis begriffen werden kann, sondern als weltoffen gelten muss. Was den Menschen möglich

²⁶ Jakob von Uexküll, *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, Berlin 1909.

macht, ist der Bruch zwischen Sensorik und Motorik, der Hiatus zwischen Antrieb und Handlung. Menschliche Motorik ist, so heißt es bei Plessner, „im Unterschied zur tierischen durch ein ursprüngliches und im Grunde nicht ausgleichbares Mißverhältnis zu sich und seiner Sensorik ausgezeichnet“. (III:382) Einen ähnlichen Befund liefert Gehlen. Aber auch Cassirer betont die Notwendigkeit, das Auseinanderfallen zwischen den beiden Polen durch ein drittes Netz zu überbrücken. Das zwischen Merknetz und Wirknetz eingespannte Schema bietet in der Weltoffenheit des Menschen keine ausreichende Orientierung. „Der Mensch hat gleichsam eine neue Methode entdeckt, sich an seine Umwelt anzupassen. Zwischen dem Merknetz und Wirknetz, die uns bei allen Tierarten begegnen, finden wir beim Menschen ein drittes Verbindungsglied, das wir als ‚Symbolnetz‘ oder Symbolsystem bezeichnen können.“²⁷ Der Weg über das Symbolnetz erlaubt es, Reaktionen aufzuschieben und Antworten daraus zu machen, wie es bei Cassirer heißt. An diesem Unterschied wird klar, was Symbol meint: Zeichen, die keine spezifische Reaktion auslösen, sondern mit anderen Zeichen verknüpft werden können, um so Reaktionszeit für Antworten zu gewinnen und Handlungsoptionen durchzuspielen.

Die Modifikationen in Uexkülls Modell zeigen an, dass der Mensch ein organisches Wesen ist, das in die Natur gesetzt ist, in der Natur aber keine ausreichende Orientierung findet. Die zwischen Sensorik und Motorik gespannten künstlichen Netze heben diese prekäre Lage nicht auf, sondern verlagern sie auf die Schauplätze von Kultur und Gesellschaft. Plessner hat diese Konstellation als exzentrische Positionalität kenntlich gemacht: dass wir einen Körper haben, der in der Natur positioniert ist, dass aber unsere leibliche Existenz in der Kultur verankert ist.

„Dem Menschen ist der Umschlag vom Sein innerhalb des eigenen Leibes zum Sein außerhalb des Leibes ein unaufhebbarer Doppelaspekt der Existenz, ein wirklicher Bruch seiner Natur. Er lebt diesseits und jenseits des Bruches, als Seele und Körper und als die psychophysisch neutrale Einheit dieser Sphären. Die Einheit überdeckt jedoch nicht den Doppelaspekt, sie läßt ihn nicht aus sich hervorgehen, sie ist nicht das den Gegensatz versöhnende Dritte [...] Sie ist der Bruch, der Hiatus, das leere Hindurch der Vermittlung.“ (IV:365)

²⁷ Ernst Cassirer, Versuch über den Menschen – Einführung in eine Philosophie der Kultur, Frankfurt a. M. 1990, 49.

Der philosophische Rekurs auf die Umweltbiologie lässt erkennen, wie weit der Mensch von einer Lebensform entfernt ist, in der sich lebendige Körper wie selbstverständlich auf eine Umwelt einspielen können. Auf eine solche Konkordanz kann der Mensch nicht setzen. Daran entzündet sich „die anthropologische Zentralfrage, wie dieses Wesen trotz seiner biologischen Indisposition zu existieren vermag“. Die Antwort, die Blumenberg skizziert, gilt für alle Programme einer philosophischen Anthropologie im 20. Jahrhundert. „Die Antwort lässt sich auf die Formel bringen: indem er sich nicht unmittelbar auf die Wirklichkeit einlässt“: angewiesen auf die Umwege der Kultur.²⁸ Möglich ist Philosophische Anthropologie nur auf einer biologischen Basis, sie kann aber nicht naturalistisch ausgerichtet sein. Vielmehr geht es darum, die idealistische Spaltung in Körper und Geist zu überwinden, wie sie sich exemplarisch in der Begründung von Rationalität bei Descartes findet. Plessner bezweifelt, dass die Teilung in *res cogitans* und *res extensa* fundamentale Geltung hat. Er macht aus dem Dualismus einen Doppelaspekt: der Mensch ist freies Subjekt und zugleich naturgebunden. „Deshalb ist die Einführung eines neutralen, von jeder Deutung menschlicher Wesentlichkeit und Eigentlichkeit sich zurückhaltenden Begriffs wie jenes der ‚exzentrischen Position‘ mit Bedacht gewählt. Unter bewußter Vermeidung belastender, vieldeutiger Worte, welche den anschaulichen Grundbestand verdecken, weist dieser Begriff auf ihn als auf eine Verfassung und Weise des leibhaftigen Daseins hin.“ (VII:243f.)

Im Begriff exzentrischer Positionalität kommen die beiden Richtungen zum Tragen, auf die Anthropologie eingestellt werden soll: Er ruft den vitalen Bereich organischer Formen auf und vermittelt zugleich die Botschaft, dass der Mensch auf eine künstliche Umwelt angewiesen ist. Auch darin wird der Leitfaden in Plessners Anthropologie sichtbar, sich am Verhältnis des Menschen zu seinem Körper zu orientieren. Das erste Thema ist der Körper als Organismus, der sich zur Umwelt verhält. So wird verständlich, was Leben heißt: „Leben im Sinne von belebt sein besagt Eigenständigkeit im Verhältnis zu dem Milieu, dem der belebte Körper angehört. [...] Diesen Positionscharakter des belebten Körpers besagt Positionalität.“ (VIII:390f.) Das trifft auch auf den Menschen zu, aber er lässt sich durch Positionalität nicht angemessen beschreiben. Als Organismus steht er in Wechselbeziehung zu einem Milieu. Zugleich verhält er sich aber zu sich selbst und nimmt eine Stelle ein, die

²⁸ Blumenberg, a. a. O., 295.

ohne Umwelt ist – weltoffen. Der Lebenskreis ist damit unterbrochen, in dem Organismus und Umwelt aufeinander eingespielt sind und eine Mitte ausgebildet haben, von der aus sich der Körper positionieren kann. Über diese Mitte verfügt der Mensch nicht, seine Positionalität ist exzentrisch. Weil er aber als lebendiger Körper auf eine Umwelt angewiesen ist, muss er zu einer vitalen Position zurückkehren, ohne seine exzentrische Lage aufzugeben. Es ist der Bruch im Lebenskreis, der menschliche Existenz ermöglicht: „Leben birgt *als eine seiner* Möglichkeiten Existenz.“ (VIII:390)

3.6 Horizontal – die performative Kraft des Lebens

Plessner legt in den *Stufen* dar, dass die Vertikale ergänzt werden muss durch eine horizontale Reihe, die den Menschen als Subjekt-Objekt der Kultur darstellt. Vertikale und horizontale Reihe bilden die Koordinaten menschlicher Existenz. Sie schneiden sich dort, wo der Lebenszyklus auseinanderbricht und die zentrische Orientierung exzentrisch wird. Das ist die Stelle, an der das Selbst sich nicht nur zur Umwelt verhält, sondern sich selbst wahrnimmt und gleichzeitig bemerkt, dass es andere Lebewesen gibt, die sich ebenso verhalten. In der exzentrischen Position öffnen sich die zentrisch eingespielten Umweltverhältnisse zur Welt: zur Außenwelt, zur Innenwelt, zur Mitwelt. Es geht Plessner darum, Reflexivität, die exzentrisch möglich geworden ist, nicht zu einer Instanz zu machen, die sich von den vitalen Bedingungen der Existenz emanzipiert und autonom agiert. Auch Schelers Konzept, den Geist an die Triebstruktur zu binden und ihn zugleich als Gegensatz zum Lebensprinzip auszuzeichnen, überzeugt Plessner nicht. Die Leistungen, die Scheler dem Geist zuschreibt – wie Weltoffenheit, Distanz und Objektivierung – will Plessner aus der Verschränkung mit der zentrischen Lebensform verständlich machen. „Die Bezeichnung ‚exzentrisch‘ wahrt den Zusammenhang mit der bei den Wirbeltieren in steigendem Maße zum Ausdruck kommenden zentrischen Lebensform und unterstreicht die im zoologischen Rahmen verbleibende *und* ihn sprengende Doppelnatur des Menschen, die nicht statisch zu fassen ist, sondern eine ständig zu durchlebende und zu vollziehende Verschränkung des Leibes in den Körper bedeutet.“ (VIII:396)

Der Bruch im Lebenszyklus – Plessner markiert ihn naturgeschichtlich im Schnittpunkt von zentrischer und exzentrischer Lebensform – erzeugt eine instabile Lage, die ausbalanciert werden muss. Die Natur bietet dafür keinen Schlüssel, der Mensch ist darauf angewiesen, künstliche Formen hervorzubringen, die ihm

Stabilität sichern. „Weil dem Menschen durch seinen Existenztyp aufgezwungen ist, das Leben zu führen, welches er lebt, d. h. zu machen, was er ist – eben weil er nur ist, wenn er vollzieht – braucht er ein Komplement nichtnatürlicher, nichtgewachsener Art. Darum ist er von Natur, aus Gründen seiner Existenzform *künstlich*.“ (IV:384f.)

Mit der exzentrischen Position verändert sich das Verhältnis von Körper und Leib, wie es zentrisch gegeben war. Der Mensch hat seinen Körper nicht nur als Zustand wie die Tiere, sondern zugleich auch als Gegenstand, den er im Handeln instrumentell einsetzen oder zum Resonanzboden seiner Empfindungen machen kann. Die physische Existenz ist doppelt gegeben, als Leib-Sein und als Körper-Haben. „Ein Mensch *ist* immer zugleich Leib (Kopf, Rumpf, Extremitäten mit allem, was darin ist) – auch wenn er von seiner irgendwie ‚darin‘ seienden unsterblichen Seele überzeugt ist – und *hat* diesen Leib als diesen Körper.“ (VII:238)

In der doppelsinnigen Position des Menschen als Leib im Körper bemerkt das Selbst, dass es selbst dieser Leib ist und diesen Körper hat. In „der seltsamen Abgehobenheit von seiner physischen Existenz, die es dem Menschen erlaubt, zu sich Ich zu sagen“, äußert sich die performative Kraft des Lebens, exemplarisch am Schauspieler. Dass es gelingt, eine Figur zu verkörpern, sich mit einem Anderen zu identifizieren, verweist auf die „Abständigkeit des Menschen zu sich“. Das Schauspiel steht für die Möglichkeit, dass sich das Selbst leibhaftig, im „Material der eigenen Existenz“ Ausdruck verschafft und sich in einer Rolle verkörpert.

Erika Fischer-Lichte beruft sich in ihrer *Ästhetik des Performativen* auf Plessner. Sie fasst die Körper-Leib-Differenz als Spannung zwischen phänomenalem Leib und semiotischem Körper. „Denn in dieser Spannung sehe ich die Bedingung der Möglichkeit zum einen für die performative Hervorbringung von Körperlichkeit in der Aufführung und zum anderen für ihre spezifische Wahrnehmung durch den Zuschauer.“²⁹ Die Konsequenz, dass diese Zweiteilung sich nicht aufheben lässt, sondern vollzogen werden muss, rechnet Fischer-Lichte einer performativen Ästhetik zu und hält das als Unterschied zur traditionellen Aufführungspraxis fest. „Verwendungen des Körpers finden im leiblichen In-der-Welt-Sein der Schauspieler/Performer ihr Fundament und ihre Begründung. Damit eröffnen sie die Möglichkeit für eine Wiedereinführung des Begriffs der Verkörperung, allerdings in einer vollständigen und radikalen Neudefinition.“³⁰ Seit Mitte des 18. Jahrhunderts war mit „Ver-

²⁹ Erika Fischer-Lichte, *Ästhetik des Performativen*, Frankfurt a. M. 2004, 130.

³⁰ A. a. O., 139.

körperung“ eine Strategie der Entkörperlichung verbunden, die darauf zielte, den Körper des Schauspielers, seine konkrete Leiblichkeit zurückzunehmen und in einen semiotischen Körper zu verwandeln, der vom Text bestimmt ist. Für die Theatertheorie begründet die Körper-Leib-Differenz eine Aufführungspraxis, die den Körper des Schauspielers nicht zur Projektionsfläche von Texten macht und ihn neutralisiert, sondern vorführt, wie Sinn aus der Spannung von Körper und Leib entsteht. „Der Schauspieler leiht nicht seinen Körper einem Geistigen und verkörpert in diesem Sinn etwas Geistiges – nämlich vorgegebene Bedeutungen –, sondern er bringt den ‚Geist‘ in seinem Leib zur Erscheinung, indem er dem Leib ‚agency‘ verleiht [...]“. ³¹

Für Plessner verweist das Schauspiel nicht nur auf die Möglichkeit des Menschen zu spielen, sondern zugleich auf die Notwendigkeit, dass sich leibliche Existenz eine Form gibt – verkörpert. „Der Mensch verallgemeinert und objektiviert sich durch eine Maske, hinter der er bis zu einem gewissen Grad unsichtbar wird, ohne doch völlig als Person zu verschwinden.“ (V:82) Im Schauspiel zeigt sich die Distanz, die der Mensch exzentrisch gewinnt, auf der anderen Seite aber auch der Handlungszwang, dass exzentrische Positionalität vollzogen werden muss. Existenz ist möglich nur als Vollzug. „Sie vollzieht sich allein als Verkörperung, im wörtlichen wie im übertragenen Sinne. Im wörtlichen Sinne: unsere Existenz als Körper im Körper verwirklicht sich als ein immer erneuter Akt der Inkorporation. Mit ihr schaffen wir den Grund, auf dem wir uns zu dem erheben, woran wir uns zu halten haben: das soziale Gefüge, das uns – nun im übertragenen Sinne – als Jemanden mit Namen und Status inkorporiert. Nur so werden wir zu Personen.“ (VIII:196) Es liegt nahe, Plessners Begriff der Verkörperung als anthropologisches Konzept von Performativität zu verstehen, das an die kulturwissenschaftliche Debatte anschließen kann. Der ethnologisch, dekonstruktivistisch, literatur- oder theaterwissenschaftlich transformierte Begriff des Performativen lockert die Bindung an Sprechhandlungen und führt zu ganz unterschiedlichen Horizonten. Sie treffen sich aber in einer gemeinsamen Intention, die an Austins ursprünglicher Einsicht angelehnt ist. „Performativ ist ein Attribut *symbolischer* Handlungen, deren Eigenart darin besteht, das, was sie bezeichnen, zugleich zu vollziehen. [...] ‚Performativ‘ wird die kulturelle Konstitution bestimmter Phänomene [...] genannt, um zu unterstreichen, dass diesen keine

³¹ A. a. O., 140.

ontologische (oder biologische etc.) Vorgängigkeit zukommt, sondern dass sie durch kulturelle Prozesse hervorgebracht sind.“³²

Die Anthropologie will zeigen, dass die Spielräume, die sich exzentrisch ergeben, keine vom Leben abgehobene Sphäre des Geistes begründen. Verkörperung kann eben nicht heißen, geistige Formen zu repräsentieren, sondern sie zu ermöglichen. Exzentrisch positioniert kann der Mensch nicht auf das Repertoire einer Innenwelt zurückgreifen. Er ist im radikalen Sinn weltoffen, und die Welt muss ihm erst zur inneren Welt werden: „der Mensch hat zu sich selbst kein unmittelbares, kein rein ‚innerliches‘ Verhältnis. Sein Selbstverständnis hat die Struktur der ‚Selbstäußerlichkeit‘“. ³³ Wenn Plessner von „Ausdrücklichkeit als Lebensmodus“ spricht (IV:399), meint er gerade nicht die Ausdrucksseite eines Inneren, sondern dass sich Existenz über ihre Außenseite artikulieren, verkörpern muss, um wahrnehmbar zu sein. Performativität macht in der Anthropologie die Verschränkung von Körper und Leib sichtbar als Übergang vom natürlichen zum künstlichen Körper: Plessner hat das als Irrealisierung gefasst.³⁴ Die exzentrische Position ist keine Lebensform an sich, sie ist auf Ergänzung angelegt. „Exzentrische Lebensform und Ergänzungsbedürftigkeit bilden ein und denselben Tatbestand. Bedürftigkeit darf hier nicht in einem subjektiven Sinn und psychologisch aufgefasst werden. Sie ist allen Bedürfnissen, jedem Drang, jedem Trieb, jeder Tendenz, jedem Willen des Menschen vorgegeben. In dieser Bedürftigkeit oder Nacktheit liegt das *Movens* für alle spezifisch menschliche, d. h. auf Irreales gerichtete und mit künstlichen Mitteln arbeitende Tätigkeit, der letzte Grund für das *Werkzeug* und dasjenige, dem es dient: die *Kultur*.“ (IV:385) Plessner legt exzentrische Positionalität als dynamisches Prinzip aus, das Körper und Leib in ein Gleichgewicht bringen soll, und doch ist jeder Ausgleich proviso- risch, weil es keine ursprüngliche Mitte gibt, die wiedergefunden werden könnte, kein wahres Selbst, das verloren wäre. „Man übersah, daß der Mensch kein eindeu- tiges Verhältnis zu seinem Leib hat, sondern ein doppeldeutiges, daß seine Existenz

³² Sybille Krämer / Marco Stahlhut, in: Paragrana, Bd. 10, 2001, 45.

³³ Blumenberg, a. a. O., 311f.

³⁴ Hans-Peter Krüger hat den Einsatzpunkt für eine Anthropologie des Performativen bei Plessner als spielphilosophische Wende markiert. „Die Performativität der Kulturen (auch der sog. ‚Tiere‘) nistet im und hält das Spiel der lebendigen Natur in Gang. Sie bindet die *Irrealisierung* (gemessen am Physiologischen) der den Körpern eigenen Grenzen sozio- kulturell. Performativität wird vom Lebendigen der Natur her ermöglicht und begrenzt.“ Zwischen Lachen und Weinen, Bd. 2, Berlin 2001, 77.

ihm den Doppelsinn eines ‚leibhaftigen‘ Wesens und eines Wesens ‚im Körper‘ auf-erlegt, der einen realen Bruch für sein Dasein bedeutet. Mit dieser Gebrochenheit ist die Unergründlichkeit im Verhältnis des Menschen zu seinem Körper bezeichnet [...].“ (VII:238; 235) Exzentrische Positionalität markiert den Bruch im Dasein. Sie ist zugleich das Prinzip, das ihn überbrückt, den Bruch lebbar macht, ohne ihn zu heilen. Darin äußert sich die performative Kraft des Lebens.

Der Mensch muss die Weltoffenheit einschränken, die ihm aus seiner exzentrischen Lage zukommt. „Weltoffenheit verwirklicht sich daher nur in einer künstlich geschaffenen und geschlossenen, weil von Normen beherrschten Umwelt [...].“ (VIII:192) Die künstlichen Umwelten bilden die Reihe kultureller Formen und müssen als gleichrangig gelten. „Denn der Begriff des Menschen ist nichts anderes als das ‚Mittel‘, durch welches und in welchem jene wertedemokratische Gleichstellung aller Kulturen in ihrer Rückbeziehung auf einen schöpferischen Lebensgrund vollzogen wird.“ (V:186)

4 Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht

Im Übergang von der vertikalen zur horizontalen Einstellung findet die allgemeine Anthropologie ihre Ergänzung in einer „Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht“, die in *Macht und menschliche Natur* konzipiert ist. In der Vielfalt kultureller Formen stellt sich die Frage nach dem Verhältnis von Umweltgebundenheit und Weltoffenheit, das ist von Anfang an Thema der Philosophischen Anthropologie. Scheler hat den Menschen als weltoffen charakterisiert und darin das Motiv für die Ausrichtung seiner Anthropologie am Begriff des Geistes gesehen; Gehlen hält den Menschen durch Weltoffenheit für gefährdet und setzt auf Rückbindung durch starke Institutionen.³⁵ Dagegen besteht Plessner darauf, „daß Umweltgebundenheit und Weltoffenheit kollidieren und nur im Verhältnis einer nicht zum Ausgleich zu bringenden gegenseitigen Verschränkung gelten“. (VIII:182) Daraus folgt, dass die Umwelt des Menschen in sich geschlossen, aber grundsätzlich offen zur Welt ist und zugleich, dass Weltoffenheit durch künstliche Horizontverengung umweltgebunden

³⁵ Zum Verhältnis von Umwelt und Weltoffenheit bei Scheler vgl. Schwemmer, *Die kulturelle Existenz des Menschen*, Berlin 1997, 17f.

ist. Zu dieser Beschränkung ist der Mensch gezwungen, weil er zum Handeln Umwelt braucht, von der allein er wiederum Zugang zur Welt hat. „Die künstliche Horizontverengung ist die Art und Weise vermittelter Unmittelbarkeit, welche das Ganze menschlichen Lebens charakterisiert.“ (VIII:189)

Die exzentrische Lage nötigt den Menschen zur Künstlichkeit. Aus dem Zwang zum Handeln stellt sich für Plessner die Frage des Politischen als Machtfrage. Umwelten oder Kulturen sind künstlich erzeugt, aber dass der Mensch überhaupt auf künstliche Umwelten angewiesen ist, entspricht seiner Kondition, über die er nicht verfügt. Kulturen bilden „heimische Zonen vertrauter Verweisungen und Bedeutungsbezüge“ – eine zweite Heimat. Als Umwelt sind sie geschlossen und abgegrenzt gegen andere Umwelten, sie konstituieren sich durch eine Freund-Feind-Relation. Diese Grenze zu errichten und zu sichern, versteht Plessner als das Geschäft der Politik. Zugleich bezieht er sich auf Freud, um zu zeigen, dass Kulturen als heimische Zonen das Unheimliche ausschließen sollen. Politik hat bei Plessner eine doppelte Aufgabe. Sie schafft Eindeutigkeit durch Abgrenzung und sie demonstriert zugleich, dass jede Grenzziehung eine Machtfrage ist, die auch anders entschieden werden könnte. Politik erscheint so als Verfahren, Kontingenz zu bewältigen, provisorische Antworten zu geben. „Die Freund-Feind-Relation wird [...] als zur Wesensverfassung des Menschen gehörig begriffen, und zwar gerade dadurch, daß eine konkrete Wesensbestimmung von ihm abgehalten, er als offene Frage oder Macht behandelt wird.“ (V:192) Es liegt auf der Hand, dass sich dieses Verständnis von Politik als Kunst, die Frage nach dem Menschen offen zu halten, von Carl Schmitts Politikbegriff als Macht zur Dezision grundsätzlich unterscheidet. Plessner erkennt im Politischen die Struktur vermittelter Unmittelbarkeit. Der Mensch muss sich direkt auf seine Umwelt beziehen, er muss handeln und nimmt so eine zentrische Position ein, ohne über ein Zentrum zu verfügen. Das aber heißt, jede politische Antwort ist provisorisch. Das Politische bestätigt den Menschen darin, dass er unergründlich ist. „Das Prinzip der Verbindlichkeit des Unergründlichen ist die zugleich theoretische und praktische Fassung des Menschen als eines historischen und darum politischen Wesens. [...] In dieser Relation der Unbestimmtheit zu sich faßt sich der Mensch als Macht und entdeckt sich für sein Leben, theoretisch und praktisch, als offene Frage.“ (V:184)

Unergründlichkeit ist ein hermeneutischer Begriff, das bestreitet Plessner nicht, aber ebenso sehr besteht er darauf, dass Unergründlichkeit im anthropologischen Sinn keine bloß geisteswissenschaftliche Kategorie sein kann. „Die Konstituierung

der Hermeneutik als Anthropologie bedarf eines lebenswissenschaftlichen Fundaments, einer Philosophie des Lebens im nüchternen, konkreten Sinn des Lebens“ (IV:76). Unergründlichkeit soll einen Zugang zur geschichtlichen Existenzweise des Menschen ermöglichen. Plessner verknüpft exzentrische Positionalität mit dem Anspruch, die in unterschiedlichen Kulturen manifesten Menschenbilder in elementare Strukturen des Lebens zu übersetzen. In *Macht und menschliche Natur* ist dieser universale Anspruch als Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht formuliert und damit für die Philosophische Anthropologie ein interkultureller Horizont eröffnet.

4.1 Europäische Moderne – der kopernikanische Mensch

Die Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht ist offen für die Verschiedenheit der Kulturen. Sie ist vom hermeneutischen Grundsatz geleitet, dass unser Verständnis fremder Kulturen durch die eigene geprägt ist. Philosophisch ist der Anspruch der Anthropologie immer auch darin, dass sie die historischen Bedingungen klärt, unter denen die Selbstinterpretation des Menschen steht. Die geschichtliche Weltansicht der europäischen Moderne, die so zum anthropologischen Thema wird, ist nachhaltig von der kopernikanischen Revolution geprägt, aber auch von der Kosmologie Brunos, wenn er die Grenzen des Universums ins Unendliche verschiebt. „Unsere Welt ist offen wie unsere Gesellschaft, kein Kosmos, in dem der Mensch zu Hause ist.“ (VIII:161) Wenn in dieser Lagebeschreibung der Mensch als exzentrisch positioniert erscheint, so gilt weiterhin, dass exzentrische Positionalität im strengen Sinn keine historische Selbstbeschreibung meint, sondern als Begriff des Menschen unabdingbar auf die vitalen Bedingungen der Existenz verweist.³⁶ Und doch ist es gerade diese Voraussetzung, an die Plessner den Anspruch knüpft, eine Anthropologie auf den Weg zu bringen, die auf dem Stand der europäischen Moderne ist. Und umgekehrt, exzentrische Positionalität verweist auf die kopernikanische Revolution. Im Spannungsfeld dieser beiden Kontexte – des vitalen und des historischen – steht Plessners Verständnis der Moderne. Die Radikalisierung der kopernikanischen Revolution ist verantwortlich für die Emanzipation des Menschen von der Welt. Aber die Selbstermächtigung, die sich darin äußert, ist nur eine, und eben die

³⁶ Vgl. Pietrowicz, Philosophische Anthropologie und Geschichte, in: Dux / Wenzel (Hg.), Der Prozeß der Geistesgeschichte, Frankfurt a. M. 1994.

falsche Antwort auf die kopernikanische Herausforderung. Eine andere Antwort – die anthropologische – hat Plessner im Prinzip der Unergründlichkeit formuliert. So verstanden, führt die kopernikanische Revolution zu einer anderen Konsequenz, wie Russo sie durchgespielt und im Bild des kopernikanischen Menschen festgehalten hat.

Russo beruft sich auf Plessners Begriffe exzentrische Positionalität und Unergründlichkeit und löst beide entschieden aus ihren vitalen Kontexten. So erscheint Exzentrizität als Merkmal der kopernikanischen Wende „als sich der Mensch in einem Universum wiederfand, das keine Peripherie mehr hatte, wo das Zentrum überall und der Kreisumfang nirgendwo waren.“³⁷ Diese Dezentrierung hat zur Folge, dass die Welt, die jetzt ohne durchgehenden Sinn ist, in ihrer Vielfalt und in ihren Wirkungen sichtbar wird: sie wird unergründlich.

„Die Säkularisierung führt gewiss zur Anthropologie, aber die Anthropologie setzt die astronomische und geographische Revolution voraus, also die Tatsache, dass die ganze Welt, die nun weder Kosmos noch Schöpfung ist, sich vergegenwärtigt hat, sich enthüllt und sich mit all ihrer irdischen und himmlischen, räumlichen und zeitlichen Vielfalt in jedermanns Leben hinein erstreckt. Diese Vielfalt hat den Status einer durchsichtigen Undurchsichtigkeit, einer unendlichen Endlichkeit. [...] Meine Hauptthese ist, dass die moderne Bedeutung der Unergründlichkeit auf die radikale Weltlichkeit zurückgeht, die die kopernikanische Wende kennzeichnet.“³⁸

Die anthropologische Botschaft lautet, dass Exzentrizität keine eindeutige Fixierung erlaubt. Dieser Befund illustriert die geschichtliche Weltansicht der modernen Welt, er lässt sich aber ebenso im Rückgriff auf die Leiblichkeit erläutern. Auch in Plessners Figur des Doppelgängers finden sich Züge des kopernikanischen Menschen. Die Idee des Doppelgängertums ist gegen alle Selbstauffassungen gerichtet, die auf die Einheit des Selbstbewusstseins setzen und das wahre Subjekt im Blick haben. „Mit sich eins, zu sich gekommen, für sich selbst geworden“. (X:236) Dennoch gilt für die Philosophische Anthropologie, dass exzentrische Positionalität die Kondition des Menschen bezeichnet und alle geschichtlichen Deutungen als Antwort auf die vitalen Bedingungen der Existenz verstanden werden müssen. Das steht nicht im

³⁷ Marco Russo, Der kopernikanische Mensch, in: Jahrbuch, Bd. 5, 2015, 54.

³⁸ Russo, a. a. O., 55f.

Widerspruch zu Russos Diagnose der Moderne, dass sie uns mit radikaler Weltlichkeit konfrontiert und wir keinen Standort außerhalb des Lebens einnehmen können.

4.2 Weltalter des Ausgleichs

Bei Scheler wird die europäische Moderne zum Thema der Philosophischen Anthropologie, und zwar als Weltalter des Ausgleichs.³⁹ Voraussetzung dafür ist, dass die Pole, die das Leben bestimmen – Geist und Drang – als Wesensmöglichkeiten des Menschen in den sozialen, kulturellen und psychischen Formen Ausdruck gefunden haben, dass sie „ausgewirkt“ sind und ihre antagonistische Kraft abgekühlt ist. Geist und Drang, Vernunft und Natur, das Apollinische und das Dionysische bilden dann nicht mehr ewig dualistische Gegensätze, und mit den Gegensätzen löst sich auch der Zwang auf, diese Pole für unversöhnlich zu halten. Das macht die Bühne frei für den „Allmenschen“, der sich am Ideal bemisst, Spannungen zwischen vitalen und geistigen Kräften zu integrieren. Scheler grenzt das Weltalter des Ausgleichs gegen ein „vergangenes Weltalter“ ab, das sich durch die Dominanz des Geistes über das Leben auszeichnet, durch die Sublimierung seelischer Energie in geistige Akte. Das Ende dieser Epoche kündigt sich im Prozess einer Re-Sublimierung an, der sich zuerst in irrationalistischen, antiintellektuellen, vitalistischen oder naturalistischen Tendenzen manifestiert, um schließlich zu einem Gleichgewicht von Leben und Geist zu führen. Darin zeichnet sich das Profil des Allmenschen ab. Aber auch zwischen den „Ideen vom Menschen und den Menschen formenden Vorbildern“ in unterschiedlichen Kulturen vermutet Scheler einen „längst eingeleiteten Ausgleich zwischen Europa und den drei großen asiatischen Zentren, Indien, China und Japan“.⁴⁰ Die Moderne ist die Epoche des Ausgleichs, aber der Ausgleich muss hergestellt werden, und Scheler sieht voraus, dass die Überwindung dualistischer Weltbilder nicht ohne Konflikte verlaufen wird.

Plessner hat Schelers Begriff des Menschen „im Weltalter des Ausgleichs“ nicht aufgegriffen, aber die Impulse, die Scheler damit ausgelöst hat, gelten auch für sein

³⁹ Max Scheler, *Der Mensch im Weltalter des Ausgleichs*, in: Scheler, *Von der Ganzheit des Menschen*, Bonn 1991, 135–160.

⁴⁰ Max Scheler, a. a. O., 149.

Programm: die Verpflichtung auf eine Idee vom Menschen, die nicht im Widerspruch zur geschichtlichen Weltansicht der Moderne steht. Allerdings passen die metaphysische Tendenz zum Allmenschen oder die emphatische Rede vom Weltalter nicht zu Plessners Anthropologie; auch die Orientierung an den Polen von Geist und Drang hat dort keine Entsprechung. Plessner stimmt aber mit Scheler darin überein, dass sich Philosophische Anthropologie nicht auf traditionelle Bilder vom Menschen stützen kann und sich historisch positionieren muss; und beide lassen sich von dem Anspruch leiten, dass dualistische Weltansichten überwunden werden müssen.

Zwar gehört Ausgleich bei Plessner nicht in die Liste anthropologischer Begriffe im strengen Sinn und ist doch durchgehend Thema. In den *Stufen* legt Plessner dar, dass die menschliche Kondition durch einen Bruch im Lebenszyklus bestimmt ist, der verantwortlich ist für die „konstitutive Gleichgewichtslosigkeit“. Exzentrisch positioniert ist der Mensch auf eine stabile Mitte angewiesen, die er aber nur in der Künstlichkeit der Kultur erreicht. Seine exzentrische Lebensform nötigt den Menschen zum Ausgleich zwischen dem natürlichen und dem künstlichen Pol seiner Existenz. Eine Logik des Ausgleichs ist in allen Aspekten wirksam, die in Plessners Begriff des Menschen bedeutsam sind. In einem allgemeinen Sinn ist seine Anthropologie auf Ausgleich gerichtet, wenn wir darunter die Notwendigkeit verstehen, die instabile Lage der exzentrischen Position in ein Gleichgewicht zu bringen.

5 Notwendige Möglichkeiten

Plessner versteht die kulturellen Formen auf der horizontalen Achse als Möglichkeiten, über die ein exzentrisch positioniertes Lebewesen verfügt. Diese Möglichkeiten, zu denen die europäische Moderne selbst gehört, erschließen sich in der Philosophische Anthropologie im Vergleich. So stellt sich die Aufgabe, ein anthropologisches Modell zu konzipieren, das den Begriff vom Menschen nicht auf die europäische Moderne festlegt, sondern universell gilt und zugleich voraussetzt, dass die Philosophische Anthropologie sich als Teil der neuzeitlichen Geschichte versteht. Formuliert ist damit der Anspruch, dass Unergründlichkeit als anthropologisches Prinzip universell gelten soll. Darin liegt Plessners Beitrag zur Kritik am Eurozentrismus. „Nur insofern wir uns unergründlich nehmen, geben wir die Suprematiestellung gegen andere Kulturen als Barbaren und bloße Fremde, geben wir auch die Stellung

der Mission gegen die Fremde als die noch unerlöste unmündige Welt auf und entschranken damit den Horizont der eigenen Vergangenheit und Gegenwart auf die zu den heterogensten Perspektiven aufgebrochene Geschichte.“ (V:161) Das könnte das Motto sein für eine vergleichende Anthropologie.

Der Mensch als offene Frage: Wie er die Fragen seiner Existenz beantwortet, hängt von den geschichtlichen Umständen ab und bringt die Vielfalt kultureller Formen hervor. Und doch steht für Plessner fest, dass jede Antwort, sofern sie von allgemeiner Verbindlichkeit ist, das Verhältnis des Menschen zu seinem Körper ausdrückt, wie es die Philosophische Anthropologie als exzentrische Positionalität auf den Begriff gebracht hat. Auf der horizontalen Achse erhalten die vitalen Begriffe einen historischen Index und bilden den Stoff für anthropologische Selbstinterpretationen in den geschichtlichen Weltansichten. Mit den drei anthropologischen Grundgesetzen hat Plessner ein Schema entworfen, das es erlaubt, die geschichtlichen Antworten auf die Frage nach dem Menschen in elementare Strukturen des Lebens zu übersetzen. In *Lachen und Weinen* findet sich eine kurze Skizze dieser anthropologischen Grammatik notwendiger Möglichkeiten.

„Ist mit ihm [Begriff exzentrische Position, J. H.] die menschliche Weise leibhaften In-der-Welt-Seins getroffen, so muß es möglich sein, von ihm aus die spezifisch menschlichen Wesensmerkmale wie Sprache, Werkzeuggebrauch, Tracht, Religiosität, Gemeinschaftsbildung und Machtentfaltung, Kunst, also die Äußerungs- und Darstellungszonen des Menschen zu entwickeln. Als notwendige Möglichkeiten, über die ein Wesen von exzentrischer Position verfügen kann, lassen sie sich in mehrfacher Hinsicht reduzieren. In meinen *Stufen des Organischen und der Mensch*, die den Begriff der exzentrischen Position eingeführt und durch eine Kategorienlehre des Organischen begründet haben, faßte ich diese notwendigen Möglichkeiten in dreifacher Hinsicht zusammen: unter den Gesichtspunkten natürlich-künstlich, unmittelbar-vermittelt, verwurzelt-bodenlos. Die anthropologischen Grundsätze der natürlichen Künstlichkeit, der vermittelten Unmittelbarkeit und des utopischen Standorts vermitteln so zwischen der Grundverfassung der exzentrischen Position und den typischen Weisen menschlichen Wirkens. Sie knüpfen an die geschichtlich bezugten Auslegungen menschlichen Seins an ohne den Anspruch auf Vollständigkeit aller in ihr steckenden Möglichkeiten.“ (VII:244)

5.1 Das Gesetz der natürlichen Künstlichkeit

Naturgebunden und freihandelnd – das ist die Kondition des Menschen, die Plessner auf den Begriff bringen will. Der Mensch kommt als Lebewesen in den Blick, das über keine Mitte verfügt. „Als exzentrisch organisiertes Wesen muß er sich zu dem, was er *schon ist, erst machen*. [...] braucht er ein Komplement nichtnatürlicher, nichtgewachsener Art. Darum ist er von Natur, aus Gründen seiner Existenzform *künstlich*“. (IV:382;385) Die nichtnatürlichen Dinge verfügen über ein Eigengewicht, „auf Grund dessen der Mensch anerkennen muß, daß nicht er ihr Urheber gewesen ist, sondern sie nur *bei Gelegenheit* seines Tuns verwirklicht worden sind“. (IV:385) Seine Lebensform nötigt den Menschen zur Kultur. „Die konstitutive Gleichgewichtslosigkeit [...] ist der ‚Anlass‘ zur Kultur.“ (IV:391) Diese Selbstbeschreibung ist weder unter idealistischen noch unter naturalistischen Voraussetzungen denkbar, sie ist weder in der Natur noch im Geist fundiert. Plessner kritisiert spiritualistische und naturalistische Theorien zum Ursprung der Kultur einschließlich ihrer psychologischen und pragmatischen Varianten, weil sie unfähig seien, „den Menschen als Menschen und doch als Naturwesen in Einer Perspektive zu sehen“. (IV:390) Sie können nicht anders, als einen Aspekt absolut zu setzen und daraus den Ursprung von Kultur abzuleiten. Dagegen nimmt Plessner für die Philosophische Anthropologie in Anspruch, den Menschen als Doppelaspekt von Natur und Kultur verständlich zu machen. Es ist die konstitutive Gleichgewichtslosigkeit, in der die Figur natürlicher Künstlichkeit begründet ist. Exzentrisch positioniert, „bildet Künstlichkeit das Mittel, mit sich und der Welt ins Gleichgewicht zu kommen“. (IV:396)

5.2 Das Gesetz der vermittelten Unmittelbarkeit – Immanenz und Expressivität

„Exzentrizität der Position läßt sich als Lage bestimmen, in welcher das Lebenssubjekt mit Allem in indirekt-direkter Beziehung steht.“ (IV:399f.) Zentrisch positionierte Wesen vermitteln die Beziehung von Organismus und Umwelt selbst. Weil ihnen ihr Selbst aber verborgen ist, nehmen sie ihr Verhältnis zur Umwelt als unmittelbar wahr. Erst von der exzentrischen Position des Menschen aus wird erfahrbar, dass die Beziehung vermittelt ist. Dennoch bleibt der Mensch auf ein unmittelba-

res Verhältnis zur Welt angewiesen. „Seine Beziehung zu anderen Dingen ist zwar eine indirekte, er lebt sie aber als direkte, unmittelbare ganz wie das Tier –, soweit er wie das Tier dem Gesetz der geschlossenen Lebensform und ihrer Positionalität unterworfen ist.“ (IV:401)

Exzentrisch positioniert, steht der Mensch auch zu sich selbst in indirekt-direkter Beziehung. Expressivität „als Lebensmodus des Menschen“ meint dann, das Innere artikuliert sich nur über die äußere Erfahrung. „Jede Lebensregung der Person, die in Tat, Sage oder Mimus faßlich wird, ist daher ausdruckschaft, bringt das Was seines Bestrebens irgendwie, d. h. zum *Ausdruck*, ob sie den Ausdruck will oder nicht. Sie ist notwendig Verwirklichung, Objektivierung des Geistes.“ (IV:415) Intentionen lassen sich aber gar nicht adäquat ausdrücken. Ihre Unbestimmtheit beruht „auf der völligen Verschiedenheit von Geist, Seele und körperlicher Natur“. (IV:411) Objektivieren kann sich Geist nur auf dem Umweg über das, was er nicht ist. Er muss sich verkörpern und erweist sich als Relation indirekter Direktheit. Intentionen erfüllen ihre Ausdrucksfunktion nur, wenn sie den Umweg über die Außenwelt nehmen und unterliegen so dem historischen Wandel. „Nur in der Expressivität liegt der innere Grund für den historischen Charakter seiner [des Menschen, J. H.] Existenz.“ (IV:416)

5.3 Das Gesetz des utopischen Standorts – Nichtigkeit und Transzendenz

Ortlos, zeitlos, ins Nichts gestellt: exzentrische Positionalität meint einen Ort, der ohne Umwelt ist, weltoffen. Er ist utopisch in einem Sinn, der kein Versprechen auf ein anderes Leben enthält, sondern die Lage beschreibt, dass der Mensch genötigt ist, sich eine Umwelt erst zu schaffen. Weltoffenheit ist keine Lebensform, sie ist aber Bedingung menschlicher Existenz. Der utopische Standort bezeichnet die Kondition des Menschen als bodenlos, „sie gibt ihm das Bewußtsein der eigenen Nichtigkeit und korrelativ dazu der Nichtigkeit der Welt. [...] So erwacht er zum Bewußtsein der absoluten Zufälligkeit der Welt.“ (IV:419) Das Selbst, das die exzentrische Position als Ich und Person besetzt, verfügt über keine Verhaltensmuster im Umgang mit anderen Personen. „Denn von Natur, aus seinem Wesen kann der Mensch kein klares Verhältnis zu seinem Mitmenschen finden. Er muß klare Verhältnisse schaffen. Ohne willkürliche Festlegung einer Ordnung, ohne Vergewaltigung des Lebens führt

er kein Leben.“ (IV:422) Plessners Kritik an der Gemeinschaft legt nahe, dass Gesellschaft utopische Spielräume bieten kann, während Gemeinschaft sie ausschließt, weil sie auf der Einheit der Person besteht und das Bewusstsein der Zufälligkeit der Welt nicht zulässt. Am Ende dieses dritten Grundgesetzes scheint ein utopischer Standort in der Idee vom Menschen auf, der die Ambivalenzen seiner exzentrischen Lage auf sich nimmt.

„[...] wie die exzentrische Positionsform Vorbedingung dafür ist, daß der Mensch eine Wirklichkeit in Natur, Seele und Mitwelt faßt, so bildet sie zugleich die Bedingung für die Erkenntnis ihrer Haltlosigkeit und Nichtigkeit. Dem menschlichen Standort liegt zwar das Absolute gegenüber, der Weltgrund bildet das einzige Gegengewicht gegen die Exzentrizität. Ihre Wahrheit, ein existentielles Paradoxon, verlangt jedoch gerade und darum mit gleichem inneren Recht die Ausgliederung aus dieser Relation des vollkommenen Gleichgewichts und somit die Leugnung des Absoluten, die Auflösung der Welt.“ (IV:425)

Zweiter Teil – Zwischensein. Anthropologische Annäherung an die *Ethik*

6 Kontexte

Während sich in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts die Philosophische Anthropologie formiert, macht der japanische Philosoph Tetsurô Watsuji die Frage nach dem Menschen zum Thema seiner *Ethik (Rinrigaku)*, veröffentlicht zwischen 1937 und 1949. Watsuji gehört zu den Philosophen des modernen Japan, das seit der Mitte des 19. Jahrhunderts an die westliche Welt angeschlossen ist. Nach einer Phase intensiver Beschäftigung mit der westlichen Tradition erscheinen zu Anfang des 20. Jahrhunderts die ersten japanischen Beiträge zur philosophischen Kultur, prominent geworden ist Nishida mit seinen *Studien über das Gute* (1911).⁴¹ Die moderne japanische Philosophie ist an einem Welt- und Selbstverständnis interessiert, das nicht dualistisch ausgerichtet ist. Dafür gibt es gute philosophische Gründe. Es geht aber auch um einen Ausgleich mit der ostasiatischen Tradition, in der sich dualistische Weltbilder nicht durchgesetzt haben.⁴² So ist es die Botschaft des Buddhismus, vor allem des Mahâyâna, dass nichts durch sich selbst Bestand hat, das Sein leer ist (*shûnyatâ*); dafür steht das Prinzip vom Entstehen in Abhängigkeit (*pratîtya-samutpâda*); die Rede von der Gleichheit benennt Elemente einer nichtdualistisch aufgefassten Wirklichkeit (*tathatâ*): Einheit von materieller und spiritueller Welt, Durchdringung aller Seinselemente. Von zentraler Bedeutung im Buddhismus ist der Körper. Als Teil der Natur steht er für die Bindung an die Welt materieller Bedürfnisse, und er ist zugleich Medium für einen spirituellen Zustand, der sich von der Not des Lebens befreit weiß, weltoffen ist. Vom Heilsweg ist der Körper nicht ausgeschlossen, vielmehr

⁴¹ Kitarô Nishida, *Über das Gute*, Frankfurt a. M. 1989.

⁴² Näheres dazu: Peter Pörtner / Jens Heise, *Die Philosophie Japans*, a. a. O.

geht es in religiösen Übungen wie der Meditation darum, den natürlichen Körper in einen spirituellen umzuwandeln, im esoterischen Buddhismus findet sich dafür eine reichhaltige Praxis.

In den *Studien über das Gute* beschreibt Nishida mit dem Begriff reiner Erfahrung das Selbst als Teil einer Umwelt, mit der es zwanglos interagiert wie im Spiel oder in den Routinen des Alltags. Vorausgesetzt ist hier schon der Körper als Einheit ambivalenter Eigenschaften: Der Körper ist Subjekt und zugleich Objekt; aktiv und passiv; naturbedingt und kulturell geprägt; er ist mit Empfindung und Wahrnehmung ausgestattet und kann wahrgenommen werden. Im Zusammenspiel solcher Gegensätze wird das Modell für ein Selbst- und Weltverständnis greifbar, das gegen den Dualismus gerichtet ist.⁴³

6.1 Ethik

Watsuji geht es in der *Ethik* um ein Verständnis des Menschen, das sich im Einklang mit den Weltbildern der ostasiatischen Kulturen sieht, Buddhismus und Konfuzianismus vor allem.⁴⁴ Im japanischen Ausdruck *ningen* (人間), geschrieben mit den Zeichen „Mensch“ und „zwischen“ legt er eine doppelte Bedeutung frei. *Ningen* verweist auf die Welt des Menschen (*ôyake*) und bezeichnet zugleich den einzelnen Menschen (*hito*). Auf diese Doppelstruktur (*nijû no kôzô*) aber kommt es an. „[...] *ningen* meint die öffentliche, soziale Welt und zugleich die Individuen. Der Begriff bezieht sich weder ausschließlich auf den einzelnen Menschen noch ausschließlich auf Gesellschaft. Was wir hier sehen, ist die dialektische Einheit dieser doppelten Auszeichnung, die dem Menschen eigen ist.“ (15/17)⁴⁵ Diese Doppelstruktur ist das

⁴³ Vgl. Joel W. Krueger, Nishida, Agency, and the ‚Self-Contradictory‘ Body, in: *Asian Philosophy*, Vol. 18, No 3, 2008, 213–229.

⁴⁴ Watsujis Werk ist in seinen historischen und politischen Voraussetzungen durchaus umstritten. Die Kritik richtet sich gegen die Rolle, die dem Kaisertum als Kristallisationspunkt japanischer Identität zugeschrieben wird. Während des Zweiten Weltkriegs hat Watsuji Schriften im Sinne der imperialistischen Ziele der japanischen Regierung verfasst. Es ist nicht zu sehen, dass die politische Verblendung des Autors den philosophischen Kern der *Ethik* berührt hätte. Bellah hat dazu das Nötige gesagt. Vgl. Robert N. Bellah, Japan's Cultural Identity: Some Reflections on the Work of Watsuji Tetsuro, in: *Journal of Asian Studies*, Vol. 24, No 4 (1965), 573–594.

⁴⁵ Seitenangaben: japanischer Text/englische Übersetzung.

Thema der *Ethik*. Die Zweiteilung lässt sich nicht aufheben: Der Mensch ist ‚dazwischen‘. Zum Individuum wird er erst im Horizont des Sozialen, aber er geht in keiner sozialen Rolle auf. Über keine der beiden Seiten kann er zu sich kommen. Zweigeteilt hat der Mensch kein direktes Verhältnis zu sich. Auch diesen Sinn transportiert das Schriftzeichen für ‚zwischen‘ (間): ikonographisch zwei Torpfosten, zwischen denen die Sonne steht, bedeutet es Intervall, Abstand, Lücke, Raum, Pause, Zeit, Zeitpunkt. Watsuji stützt seine Auslegung des Menschen aber noch auf einen anderen Ausdruck: *aidagara* (間柄), geschrieben mit den Zeichen für zwischen und Muster, meint Zwischensein als soziale Dimension menschlicher Existenz und ruft die Formen auf, durch die wir mit Anderen verbunden sind.

Was wir mit Ethik übersetzen – *rinri* – besteht aus den Schriftzeichen *rin* und *ri*. „*Rin* [...] bezeichnet einen Korpus oder ein System von Beziehungen, die für eine bestimmte Gruppe von Personen untereinander gilt; zugleich meint es aber auch die einzelnen Personen, soweit sie durch diese Beziehungen bestimmt sind.“ (10/12f.) Watsuji erläutert das an den fünf klassischen Beziehungen, die Mengzi beschrieben hat: Eltern und Kind, Herrscher und Untertan, Mann und Frau, Jung und Alt, Freund und Freund. Es geht aber nicht um eine neokonfuzianische Begründung der *Ethik*, vielmehr liefert das historische Beispiel die entscheidenden Stichworte: dass der Mensch als Zwischensein erscheint und unter der doppelten Perspektive individueller und sozialer Bestimmtheit auftritt. Das zweite Zeichen, mit dem wir *rinri* schreiben, *ri*, bedeutet Grund oder Regel und soll sicherstellen, dass wir es in den Beziehungen zwischen Mensch und Mensch mit Handlungsmustern in einer symbolischen Ordnung zu tun haben. „*Rinri* meint also die Regeln oder Muster, die dem Menschen eine kommunale Existenz ermöglichen.“ (11/13)

Wo diese Regeln verhandelt werden, in den moralischen Diskursen der ostasiatischen Tradition, stellt sich die Frage nach dem Menschen. Das ist für Watsuji ausdrücklich keine Frage der Anthropologie, die er im westlichen Verständnis auf das Individuum fixiert sieht: Anthropologisch lässt sich der Mensch in einer Doppelstruktur als Zwischensein nicht erfassen. „Denn der Versuch, Individuum und Gesellschaft als doppelte oder duale Bestimmung des Menschen zu verstehen und dort den substantiellen Kern des Menschen aufzudecken, kann nicht von einer Position aus gedacht werden, in der eine grundsätzliche Trennung zwischen Individuum und Gesellschaft schon vorausgesetzt ist.“ (14/16) Andererseits hat es die *Ethik* auch nicht mit Problemen moralischer Entscheidung des Individuums zu tun. In dieser Distanz von westlicher Anthropologie und Moralphilosophie bestimmt Watsuji die

Aufgabe seiner Philosophie darin, nach dem Zwischensein des Menschen zu fragen. Darauf zielt das Programm einer „*Ethik als Wissenschaft vom Menschen*“.

6.2 Cogito

Watsuji gehört zu den ersten japanischen Lesern von *Sein und Zeit*, und er findet hier den Anspruch formuliert, Subjektivität nicht wie die Bewusstseinsphilosophie als innerliches Verhältnis zu begreifen, sondern als Sich-Verhalten zur eigenen, zeitlich bestimmten Existenz, als Dasein.⁴⁶ Für das Programm seiner *Ethik* orientiert Watsuji sich an *Sein und Zeit* und betont dennoch vor allem den Unterschied zu Heidegger: Es ist nicht Versäumnis, sondern fundamentaler Mangel, dass der Raum in der Daseinsanalyse ausgeblendet ist. Für Watsuji bedeutet das, Heidegger hält am Vorrang des Individuums fest und er ist ohne Verständnis für die Doppelstruktur menschlicher Existenz. So heißt es schon in *Fûdo*: „Der Versuch, menschliches Dasein als bloß zeitlich strukturiert zu begreifen, verfällt der Einseitigkeit, welche darauf aus ist, das Wesen des menschlichen Daseins einzig im Grunde des individuellen Bewusstseins zu suchen.“⁴⁷ Watsuji liest *Sein und Zeit* als Kritik an der Idealität des Ich und kritisiert zugleich, dass die Überwindung der idealistischen Tradition unvollständig ist. Er ist davon überzeugt, dass auch Heideggers Ontologie noch geprägt ist von einer dualistischen Logik. Weil sie den Raum nicht beachtet, hat sie keinen Zugang zu Körper, Sichtbarkeit und Leiblichkeit des Menschen und sie schließt den Raum als soziale Dimension aus. So steht für Watsuji fest: Heidegger radikalisiert das Seinsverständnis, belässt aber das Cogito in seinen alten Bahnen.⁴⁸

Der Schnitt zwischen Subjekt und Körper gilt Watsuji als Schlüsselattitüde, die neuzeitliches Wissen ermöglicht, die aber auch die abendländische Kultur in ihrer Besonderheit auszeichnet. Im Cogito manifestiert sich die Tendenz, den Menschen zentral als Ich, Subjekt oder als Individuum auszulegen und ihn von seinen reflexiv nicht einholbaren Voraussetzungen abzukoppeln, von der Welt. Das hält Watsuji

⁴⁶ Vgl. Hans Peter Liederbach, Martin Heidegger im Denken Watsujis Tetsurôs, München 2001.

⁴⁷ Watsuji Tetsurô, *Fûdo – Wind und Erde. Der Zusammenhang zwischen Klima und Kultur*, Darmstadt 1992, 13.

⁴⁸ Watsuji bezieht sich in seiner Kritik an Heidegger ausschließlich auf *Sein und Zeit*.

für den Irrweg der Neuzeit. Cogito steht nicht nur für eine epochale Wende im europäischen Denken, sondern bezeichnet zugleich gravierende Unterschiede zu den ostasiatischen Kulturen.

Wenn Watsuji zum Thema macht, wie sich der Mensch im Kontext der japanischen Kultur versteht, dann nicht als Anthropologie, in der er nur eine weitere Spielart der Subjektphilosophie wahrnimmt. In Schelers Liste traditioneller Selbstauffassungen des Menschen findet er die Fixierung auf den Begriff eines abstrakten Individuums bestätigt.⁴⁹ „Diese fünf Typen isolieren ohne Ausnahme den Menschen von sozialen Gruppen und behandeln ihn so, als würde er aus sich selbst heraus existieren.“ (13/15) Darin ist abgebildet, was die Sprachen der europäischen Philosophie kennzeichnet, „dass solche Begriffe wie *anthropos*, *homo*, *man* oder *Mensch* sich auf nichts Anderes beziehen können als auf ein Individuum.“ (13/15) Was grundsätzlich fehlt, ist der Bezug auf die öffentliche, gesellschaftliche Seite der Existenz.

Heideggers Begriff vom In-der-Welt-Sein nimmt Watsuji zum Anlass, Unterschiede im Verständnis von Welt zu diskutieren. Einzig bei Löwith bemerkt er eine Öffnung von Welt auf eine soziale Dimension, während sonst Welt nur noch die Gesamtheit von Gegenständen bezeichnet. Watsuji weiß sehr wohl, dass *Sein und Zeit* sich gegen das Konzept weltloser Subjekte richtet und die Fixierung von Philosophie auf Erkenntnistheorie beenden will. Entscheidend aber ist für ihn, dass in Heideggers Begriff vom In-der-Welt-Sein kein Bezug auf den Anderen erkennbar ist, weil Dasein wesentlich durch das Verhältnis zu Gegenständen, das Zuhandene, erschlossen ist. „[...] Watsuji’s primary criticism of Heidegger is that the ontological core of Dasein is an individuated center of action and experience, so that the concept of Dasein still grasps the human only as the essentially individual being that is at the center of so much Western theorizing about the self.“⁵⁰ Es ist offensichtlich, dass für Watsuji die dualistische Logik erst mit der Erkenntnis überwunden ist, dass Subjektivität sich im sozialen Verhältnis von Ich und Anderen konstituiert.⁵¹

⁴⁹ Max Scheler, *Mensch und Geschichte*, in: *Philosophische Weltanschauung*, München 1954.

⁵⁰ David W. Johnson, *Watsuji on Nature – Japanese Philosophy in the Wake of Heidegger*. Northwestern University Press 2019, 73.

⁵¹ Watsuji unterstellt, dass *Sein und Zeit* nicht auf der Höhe dieser Erkenntnis ist. Das erklärt vielleicht, warum er Heideggers Anspruch übersieht, im Mitsein einen Zugang zum Anderen zu öffnen. Zu dieser Frage vgl. Johnson a. a. O., 74–79.

Wenn in der *Ethik* vom Individuum im Kontext westlicher Philosophie die Rede ist, meint das nicht nur den Einzelnen im Unterschied zur Gesellschaft, sondern in einem allgemeinen Sinn das Individuum als Erkenntnissubjekt, das sich als Ursprung und Zentrum seiner Handlungen begreift. Watsuji kritisiert den Standpunkt isolierter Subjektivität als neuzeitliche Fehlkonstruktion, zu der er auch die Anthropologie zählt und ihr vorhält, sie würde ausschließlich vom vernünftigen Menschen handeln. Dass Heideggers Auslegung vom In-der-Welt-Sein in Ausdrücken der japanischen Alltagssprache (*yononaka, seken*) interpretiert wird, macht deutlich, wie nachhaltig die Welt, die in der *Ethik* thematisiert wird, von elementaren Beziehungen zwischen den Menschen geprägt ist.

Watsujis Kritik an der neuzeitlichen Philosophie, sie sei fixiert auf den vernünftigen Menschen, trifft sicherlich auf den harten Kern der Subjektphilosophie zu, aber gerade nicht auf die Anthropologie. Sie steht von Montaigne bis zur Philosophischen Anthropologie des 20. Jahrhunderts für den Blick auf den ganzen Menschen. Wenn Herder den Purismus der Transzendentalphilosophie beklagt, ist das gegen die Reduzierung von Philosophie auf erkenntnistheoretische Fragen gerichtet. Seine Forderung nach „Einziehung der Philosophie auf Anthropologie“, an die Humboldts Plan einer vergleichenden Anthropologie anschließt, plädiert für eine Revision dualistischer Konzepte von Körper und Geist und rückt das Verhältnis des Menschen zu seinem Körper in den Blickpunkt. Das sind allerdings Themen, die sich ebenso in der *Ethik* finden und sich anthropologisch erschließen lassen.

6.3 Zur Übersetzung von *ningen*

Für Watsuji steht fest, dass sich in den philosophischen Sprachen Europas kein angemessenes Vokabular für das Selbstverständnis findet, das Ausdrücke wie *ningen* geprägt hat. Sein Argument, in der europäischen Tradition habe Anthropologie den Menschen immer nur als abstraktes Individuum begriffen, ist wenig überzeugend. Montaigne, Herder, Humboldt und eben Plessner sind Gegenbeispiele, und vielleicht trifft die Kritik nicht einmal auf Hegel zu. Wie Heidegger lehnt auch Watsuji die Philosophische Anthropologie ab, weil er sie für naturalistisch fundiert hält und sie fixiert sieht auf ein reduziertes Bild vom Menschen.

Die Übersetzer der englischen Ausgabe der *Ethik* haben daraus die Konsequenz gezogen, *ningen* nicht zu übersetzen.⁵² Gegen die Übersetzung von *ningen* mit Dasein wiederum spricht, dass Watsuji auch Heideggers *Sein und Zeit* unter dem Einfluss dualistischer Logik sieht. Die Philosophische Anthropologie liefert aber gute Gründe, *ningen* mit „Mensch“ zu übersetzen. Für Plessner heißt, den Menschen als offene Frage zu begreifen, dass keine Selbstauffassung absolut gilt – wir könnten uns auch anders verstehen, als wir es gerade tun. Im Prinzip der Unergründlichkeit ist die Vielfalt von Welt- und Menschenbildern anerkannt. Wenn in der Philosophischen Anthropologie von „Mensch“ die Rede ist, dann verweist dieser Ausdruck auf den utopischen Standort: dass sich der Mensch erst zu dem machen muss, der er schon ist. Erst in den kulturellen und sozialen Formen der Mitwelt nimmt dieser Ausdruck einen konkreten Sinn an, ohne den Bezug auf die Unergründlichkeit zu verlieren, die den allgemeinen Begriff des Menschen trägt. „Es muß offenbleiben, um der Universalität des Blickes willen auf das menschliche Leben in der Breite aller Kulturen und Epochen, wessen der Mensch fähig ist. Darum rückt in den Mittelpunkt der Anthropologie die Unergründlichkeit des Menschen.“ (V:161) In diesem Sinn können wir *ningen* mit „Mensch“ übersetzen und als notwendige Möglichkeit verstehen.⁵³

7 Kritik am ontologischen Dualismus – Radikalismus, Weltentfremdung

Die Kritik am Dualismus gehört zu den starken Impulsen der Philosophischen Anthropologie. Sie will den Vorrang des Selbstsein-Könnens abbauen, der sich seit Descartes manifestiert in der „Konzeption eines von Umwelt und Mitwelt abgedrängten und auf sich zurückgeworfenen Subjekts“. (V:208) In dieser Konzeption äußert sich eine Weltansicht, die Teil der europäischen Geschichte der Neuzeit ist, „während es Lebensumstände gegeben hat und auch noch gibt, denen ein derartiger Rahmen

⁵² Vgl. Rinrigaku – Ethics in Japan, a. a. O.

⁵³ Die Anführungszeichen sind in der Philosophischen Anthropologie immer mitgedacht. Sie verweisen darauf, dass der Mensch sich erst zu dem machen muss, der er ist. Gehlen teilt diesen Grundsatz: „Aber die Aufgabe, die ihm gestellt ist, die müßte mit seinem bloßen Dasein schon gegeben sein, also eben in seiner Bestimmtheit als ‚Mensch‘ liegen. Genau das hat Nietzsche einmal gesehen, als er den Menschen ‚das noch nicht festgestellte Tier‘ nannte.“ Gehlen, Der Mensch, a. a. O., 10.

fremd ist“. (V:208) Um diesen geschichtlichen Rahmen zu sprengen, fundiert Plessner sein anthropologisches Programm in einer biologischen Philosophie des Lebens. Der lebendige Körper, der sich so erschließt, ist mehr und Anderes als bloß physisches Ding. Zentrisch positioniert, ist der Körper Teil einer bestimmten Umwelt; exzentrisch positioniert, aber offen für mögliche Umwelten. Seine hybride Struktur übersteigt jedes Alternativprinzip und gerade deswegen ist das „Verhältnis des Menschen zu seinem Körper“ das zentrale Motiv der Philosophischen Anthropologie. Dabei bezweifelt Plessner nicht, dass wir uns als Körper und als Geist erfahren, „als körperliche Erscheinung von außen, als ein Für-sich-Selber von innen“. Aber der Zwang zur Alternative, dass wir uns jeweils nur über eine Seite verstehen können, verkennt die Verklammerung des Ich – und aller Monopole des Menschen – mit dem Organismus. Erst die Auflösung des ontologischen Dualismus gibt den Blick frei auf die Wechselwirkungen zwischen Subjekt und Körper und lässt ihn in seiner Doppelnatur erscheinen. Von diesem anthropologischen Kern aus kann Plessner die Kritik am Subjekt aufnehmen und es zur Aufgabe der Anthropologie machen, gegen die Emanzipation des Menschen von der Welt ein anderes Bild vom Menschen zu setzen.

7.1 Leere

Aus Watsujis Sicht liefert der cartesianische Schnitt zwischen Subjekt und Körper nicht nur den Stoff für ein theoretisches Konzept, sondern ist Ausdruck europäischer Weltansicht. So ist die Zurückweisung dualistischer Positionen in erster Linie als Kritik an der philosophischen Tradition des Westens gemeint. Das betrifft auch die Anthropologie, die Watsuji durch die Einstellung auf die Autonomie des vernünftigen Menschen in besonderem Maße für dualistisch kontaminiert hält: Zentriert auf das Individuum, blendet Anthropologie aus, dass der Mensch Teil einer sozialen Umwelt ist; so hat sie auch keine Antwort auf die entscheidende Frage nach dem Ausgleich von Individuum und Gesellschaft. Watsuji will demonstrieren, dass Weltentfremdung als Folge einer dualistischen Logik in den ostasiatischen Kulturen keine Entsprechung hat. Mit den philosophischen Begriffen allerdings, die zur theoretischen Grundlage der *Ethik* werden, kommt der Dualismus dennoch ins Spiel. Wie Plessner betreibt auch Watsuji Entfundamentalisierung. Das lässt sich an den Begriffen für Subjekt und Intentionalität ablesen, die er gegen Descartes und Husserl

wendet und es äußert sich allgemein in einer Rhetorik der Distanz von allen philosophischen Konzepten der Neuzeit. Wesentlich geht es Watsuji um eine nichtdualistische Idee vom Menschen, wie er sie im buddhistischen Begriff der Leere vorgedacht findet: Nichts hat seinen Grund in sich selbst, alles existiert durch etwas Anderes. Dafür steht das Prinzip vom „Entstehen in Abhängigkeit“ (*engi*), das Nagârjûna mit dem Begriff der Leere verknüpft. Zwar bezieht Watsuji sich nicht ausdrücklich auf buddhistische Erörterungen, dennoch ist Leere (*kû*) von zentraler Bedeutung für die *Ethik*. „The Buddhist notion of *pratiya-samutpâda*, or dependent coorigination, relationality, conditioned coproduction, dependent coarising or codependent origination implies that everything is empty; that is to say, that everything is deprived of its substantiality, nothing exists independently, everything is related to everything else, nothing ranks as a first cause, and even the *self* is but a delusory construction.“⁵⁴

Watsuji koppelt den Begriff der Leere von den religiösen Voraussetzungen ab und überträgt das Konzept wechselseitiger Abhängigkeit auf die Frage nach dem Menschen. Die Doppelstruktur von individuell und sozial fasst er als Korrelation auf, so rigoros, wie der Buddhismus das verlangt: Das Individuum existiert nicht, es ist leer. Individualität vollzieht sich als Negation von Gesellschaft. „Das Wesen von Individualität liegt in der Negation allgemeiner Eigenschaften. [...] Individualität existiert nicht unabhängig für sich selbst. Sie ist wesentlich Negation, das heißt Leere.“ (84/80) Watsuji folgt der negativen Dialektik Nagârjûnas, die darauf abzielt, den Schein von unabhängigem Sein aufzulösen, indem sie etwas als Negation von etwas anderem auslegt, sodass beide überhaupt nur in dieser Beziehung Bestand haben. Daraus folgt dann: der Mensch ist weder individuell noch sozial und er ist beides zugleich. „Individuen unterscheiden sich grundsätzlich von Gesellschaft und gehen doch in Gesellschaft auf. *Ningen* bezeichnet die Einheit dieser Widersprüche.“ (13/15) Zwischensein ist die Matrix dieses Widerspruchs, Leere ihr Grundbegriff, wie LaFleur dargelegt hat. „Nevertheless, the Buddhist notion of emptiness functions as the fulcrum of his thought. [...] For the social side of human existence ‚empties‘ the individuated side of any possible priority or autonomy and the individuated side

⁵⁴ Robert E. Carter, Interpretative Essay: Strands of Influence, in: *Ethics in Japan*, a. a. O., 350.

does something exactly the same and exactly proportionate to and for the social side. There can be no doubt, I think, that for Watsuji emptiness is the key to it all.“⁵⁵

Watsuji ist nicht an einer Revision der cartesianischen Logik interessiert, auch die epochale Leistung Descartes' ist ihm keine Erwähnung wert. Seine Botschaft ist, dass die ostasiatischen Kulturen keine dualistischen Weltbilder ausgebildet haben, dass es keine Instanzen für die Emanzipation des Menschen von der Welt gegeben hat und daher die Überwindung von Weltentfremdung auch nicht auf dem Programm steht.

7.2 Cartesianismus

Für Watsuji ist die Wirkung der dualistischen Logik in der Philosophie ungebrochen, die Kritik am Dualismus ist durchgehendes Motiv der *Ethik*. Die nachhaltige Wirkung dualistischer Positionen stellt Watsuji auch in der Dominanz der Zeit vor dem Raum fest. Während Zeit zu den Bedingungen von Subjektivität zählt, wird Raum als bloß physikalische Größe angesehen, die als Teil der Natur objektiviert wird. Dagegen stellt Watsuji, dass Subjektivität sich nicht als innerliches Verhältnis artikulieren kann, sondern nur als Verkörperung, als Verschränkung von innen und außen. Er schließt Subjekt und Körper zusammen und eröffnet damit eine Dimension subjektiver Räumlichkeit; sie steht dafür, dass sich der natürliche Körper immer schon als sozialer Körper verhält. Diese doppelte Einstellung auf den Körper kann nach Watsujis Überzeugung nicht dualistisch interpretiert werden. In der *Ethik* ist der Körper Leitfaden für ein Selbstverständnis, das sich abhängig weiß von den unverfügbaren Bedingungen, die in der leiblichen Existenz begründet sind. So erhält der Körper ein eigenes Gewicht, das ihn als Subjekt ausweist.

Dass Watsuji die dualistische Logik dem westlichen Denken zurechnet, findet in der aktuellen Kulturanthropologie eine Entsprechung. Tatsächlich kommt dem Cartesianismus auch hier die Rolle zu, Unterschiede in den kulturellen und sozialen Formen festzustellen: „[...] immaculate distinctions between ‚inner‘ and ‚outer‘ spheres create Cartesian distinctions between mind and world, private and public,

⁵⁵ William LaFleur, *Buddhist Emptiness in the Ethics and Aesthetics of Watsuji Tetsurô*, in: *Religious Studies* 14 (1978), 250.

and emotional and social.“⁵⁶ Die Kulturanthropologie ist von dem Befund geleitet, dass in den kulturellen und sozialen Formen in Japan solche cartesianischen Trennungen nicht wirksam geworden sind. „The Japanese perspectives on self and social order, which were considerably influenced by China, form a distinct counterpoint to those of the West and reveal a perspective on human nature that defines society as profoundly human, and the self as quintessentially social. In the Japanese reading of Confucianism, the centerpiece of the cosmos is human society and its manifold human relationships.“⁵⁷ Diese Orientierung ist im Kontext der japanischen Kultur durch die Überzeugung geprägt, dass Natur sich nicht von der sozialen Welt trennen lässt. Für Watsuji drückt Zwischensein aus, dass der natürliche Mensch immer schon der soziale Mensch ist, und er entnimmt dem Konfuzianismus die Botschaft, dass die soziale Welt moralisch geordnet ist. Und schließlich geht aus dieser Konstellation hervor, dass die moralische Ordnung als gesellschaftliche Praxis öffentlich und sichtbar sein muss – dass sie verkörpert werden muss.

Plessner kann nicht auf ein Instrumentarium wie die buddhistische Logik zurückgreifen. Aber die für seine Anthropologie grundlegende Differenz von Leibsein und Körperhaben lässt sich durchaus im Modus abhängigen Entstehens interpretieren: der Mensch ist sowohl Körper als auch Leib, aber er lässt sich weder ganz über den Leib noch über den Körper definieren. „Ich bin, aber ich habe mich nicht“ heißt der anthropologische Grundsatz, der sicherstellen soll, dass der Unterschied von Körper und Geist als Ambivalenz erhalten bleibt, sich aber nicht zur Alternative verfestigt. In Plessners Kommentar zu Macht und Ohnmacht des Menschen spiegelt sich das Verhältnis von Körper und Geist und es klingt dann fast buddhistisch. „Keins von beiden ist das Frühere. Sie setzen einander nicht mit und rufen einander nicht logisch hervor. Sie tragen einander nicht und gehen nicht ontisch auseinander hervor. Sie sind nicht ein und dasselbe, nur von zwei Seiten aus gesehen. Zwischen ihnen klappt Leere.“ (V:225) Plessners Verfahren der Entsubstantialisierung hat denselben Zweck wie das Prinzip des abhängigen Entstehens bei Watsuji: den Doppelaspekt in der Erfahrung, sich als naturbedingt und als freihandelnd wahrzunehmen, nicht dualistisch zu verschärfen, sondern als Pole einer Differenz zu verstehen: Körper und Geist, Physisches und Psychisches, natürliche und kulturelle Existenz, Aus-

⁵⁶ Jane M. Bachnik / Charles J. Quinn, eds., *Situated Meaning*, Princeton University Press 1994, 19.

⁵⁷ A. a. O., 21.

dehnung und Innerlichkeit nicht zu trennen und dem Zwang zur Alternative auszusetzen, sondern als Korrelationen zu begreifen. Plessner folgt hier dem Grundsatz psychophysischer Indifferenz, den Scheler als Forderung an eine Philosophische Anthropologie aufgestellt hatte. Sie kann auch für Watsuji gelten und wird manifest in der Bestimmung, dass zwischen Körper und Subjekt kein ontologischer Unterschied gilt. Auch hier geht es um eine nichtdualistische Einstellung, wie sie Johnson kurz skizziert hat. „The logic of nondualism transcends this binary disjunction between one and many by denying and affirming both disjuncts. The very fact that something exists means, as we have seen, that it depends on other things and conditions for its existence.“⁵⁸

7.3 Grundlos

In Japan tragen die Instanzen der philosophischen Kultur einen Topos der Unergründlichkeit: dass der Mensch ohne zureichenden Grund existiert. Vor allem der Buddhismus ist gegen eine Metaphysik der Begründung gerichtet, während er die Formen des begründenden Denkens ausschließlich der materiellen Existenz des Menschen zurechnet. Die buddhistische Skepsis legt zunächst ein Nichtwissen frei: dass die Welt grundlos ist, wissen wir für gewöhnlich nicht. Das ursprüngliche Nichtwissen ist durch diskursive Verfahren nicht zu beheben; möglich aber ist ein Wissen, das sich als Nichtwissen weiß. Dieses umgekehrte Nichtwissen leistet im Buddhismus das, was Haas als Nebeneinanderstellung charakterisiert hat: Es soll das abbauen, was als objektive Welt erscheint und Gegenstand für ein Wissen aus abstrakten Prinzipien ist.⁵⁹ Das vollendete Nichtwissen liegt in der Erkenntnis, dass nichts seinen Grund in sich, aber auch nicht in einem anderen hat, und dass Sein ohne bestimmte Eigenschaften – leer ist. „Offene Weite – nichts Heiliges drin“, wie es im Zen heißt.

Allerdings kennt der Buddhismus eine Form der Kausalität, die strenger wirkt als es die logische Regel jemals vorschreiben könnte. Die Kausalität der Vergeltung trifft auf die natürliche Weltordnung ebenso zu wie auf die moralische und unterstellt

⁵⁸ Johnson, a. a. O., 115.

⁵⁹ William S. Haas, *Östliches und westliches Denken – Eine Kulturmorphologie*, Reinbek 1967, 36–60.

beide Ordnungen einem Gesetz. „Die Ordnung der Welt ist eine moralische, weil alles Geschehen von einer moralischen Vergeltungskausalität beherrscht wird. Da jeder Akt des Leibes, der Rede oder des Denkens, sofern er von moralischer Bedeutung ist, eine gute oder schlechte transzendente Folge zeitigt, ist der ganze Kosmos gleichsam eine riesige moralische Anstalt, in der jede Entfaltung positiver oder negativer Kräfte Wirkungen hervorbringt, die nach einiger Zeit in allen Verhältnissen zum sichtbaren Ausdruck kommen.“⁶⁰ Diese Kausalität des Schicksals entzieht sich dem logischen Kalkül. Sie lässt sich vom Standpunkt des Individuums überhaupt nicht erfassen, sondern setzt eine Dezentrierung in Gang, sodass die Bedingungen erkennbar werden, in die jeder einzelne verstrickt ist. Individuelle Existenz verdankt sich der nachwirkenden Kraft einer Tat: Das *karma* stellt es unter Voraussetzungen, die das Subjekt nicht einholen, und unter Folgen, die es nicht tragen kann. Die Netze der Kausalität zu durchschauen und zu durchbrechen, hat der Buddhismus als Ziel der Erlösung bestimmt. Im buddhistischen Sinn ermöglicht der Topos der Grundlosigkeit erst die Frage nach dem Absoluten: allerdings sind dessen Eigenschaften so angelegt, dass jede begriffliche Annäherung scheitert. Conze hat eine Liste von Synonymen für das Absolute zusammengestellt: „Nicht-Dualismus, der Bereich der Nicht-Unterscheidung, Nicht-Erzeugung, die wahre Natur des *dharma*, das Unsagbare, das Unbedingte, das Unbehinderte, die wirkliche Tatsache, das wirklich Seiende, die Wahrheit, die wahre Wirklichkeit, Loslösung, Buddhaschaft, welche man aus sich selbst heraus gewinnen muß, der *dharma*-Leib, der Buddha usw.“⁶¹ All diese Namen stehen jedoch weniger für eine Theologie des Unaussprechlichen; vor allem der Mahâyâna-Buddhismus besteht auf der Gleichsetzung des Unbedingt-Absoluten mit dem Bedingten. An dieser Gleichsetzung scheitert jedes Begründungsdenken, das hier als hartnäckiges Zeichen der Verblendung gilt. Für den Verzicht auf eine Metaphysik der Begründung finden sich im Buddhismus Motive, die wir einer Anthropologie zurechnen können: Sie liegen in der mangelhaften Ausstattung des Menschen; im Besonderen ist die Sprache außerstande, das Wirkliche als nicht-dualistisch zu erfassen. Die Sprache gliedert die Welt nach den materiellen Bedürfnissen der Menschen, vor allem aber ruft sie die Illusion hervor, es würde eine objektive

⁶⁰ Helmut von Glasenapp, *Die Philosophie der Inder – Eine Einführung in ihre Geschichte und ihre Lehren*, Stuttgart 1985, 397.

⁶¹ Edward Conze, *Buddhistisches Denken – Drei Phasen buddhistischer Philosophie in Indien*, Frankfurt a. M. 1988, 324.

Welt der Phänomene existieren. Diese Diagnose hat jedoch nicht die Aufhebung von Mängeln zum Ziel. Die Sprache lässt sich nicht perfektionieren, ihr Mangel steht in Relation zu einem Wissen, das noch in den Illusionen des Bewusstseins befangen ist. Die buddhistische Skepsis läuft keineswegs darauf hinaus, die Möglichkeit von Wissen überhaupt zu leugnen, sie nötigt allerdings dazu, die Instanzen diskursiver Sprache zu überschreiten. Deswegen müssen die Aussagen über die Verfassung der Wirklichkeit an den unergründlichen Kern der Subjekte rückgebunden werden.

8 Das Verhältnis des Menschen zu seinem Körper: Subjekt und Körper

Die Philosophische Anthropologie demonstriert am Körper, dass der Mensch exzentrisch positioniert ist. Die naturphilosophische Ausrichtung und der Vergleich mit den Tieren legen nahe, dass menschliche Existenz aus einem Bruch im Lebenszyklus hervorgeht und der lebendige Körper nicht mehr wie selbstverständlich auf eine Umwelt eingestellt ist, ein Missverhältnis, das schon Herder bemerkt hat. „Bei dem Menschen ist alles in dem größten Mißverhältnis – Sinne und Bedürfnisse, Kräfte und Kreis der Würksamkeit, der auf ihn wartet, seine Organe und seine Sprache –.“ (I:715). Die Einsicht, dass der Mensch biologisch indisponiert ist, liefert den Stoff für die anthropologische Rhetorik vom Lebewesen ohne eigenes Gleichgewicht, „ins Nichts gestellt“. Dass der Mensch kein eindeutiges Verhältnis zu seinem Körper hat, gehört zu den Grundsätzen der Philosophischen Anthropologie. „Die Gebrochenheit im Verhältnis des Menschen zu seinem Körper ist vielmehr die Basis seines Daseins, die Quelle, aber auch die Grenze seiner Macht.“ (VII:236) Die spezifischen Leistungen des Menschen gehen aus dem Abstand zu seiner physischen Existenz hervor und sie bleiben zugleich mit dem menschlichen Organismus verklammert – verstanden als Differenz von Leibsein und Körperhaben.

Watsuji sucht für den Begriff des Menschen als Zwischensein keinen Anschluss an biologische Theorien. Organische Ausstattung, Vital- und Triebsschicht des Menschen sind nicht Thema der *Ethik*. Ohne Resonanz bleibt auch, dass der philosophische Rekurs auf die Natur im Kontext von Darwinismus, Biologie oder Naturalismus seit der Mitte des 19. Jahrhunderts Motor einer vehementen Vernunftkritik war, die das Selbstverständnis nachhaltig irritiert hat. Die *Ethik* ist wie *Sein und Zeit* abgegrenzt gegen die empirischen Wissenschaften und ausdrücklich gegen die Anthro-

pologie.⁶² Es geht um den Menschen, aber Watsuji schließt aus, dass Zwischensein Gegenstand der Anthropologie sein kann. Und auch als Lebewesen wird der Mensch nicht zum Thema, so stellt sich die Frage nach anderen Lebensformen nicht. In der *Ethik* kommt der Körper auf eine andere Weise ins Spiel. Für Watsuji besteht kein Anlass, den Menschen für biologisch indisponiert zu halten. Im Gegenteil, charakteristisch ist vielmehr die Erfahrung, dass Sensorik und Motorik aufeinander eingespielt sind und leibgebundene Ausdrücke Zugang zur sozialen Welt eröffnen. In dieser Konkordanz erweist sich, dass Körper und Subjekt miteinander verschränkt sind und dass Subjektivität als Körper eine sichtbare Außenseite hat. Für die *Ethik* ist nicht das Missverhältnis in der organischen Ausstattung des Menschen entscheidend, sondern das zwanglos alltägliche Verhältnis zu seinem Körper – zwischen Lachen und Weinen.

Eine Differenz von natürlich und künstlich ergibt sich in der *Ethik* nicht aus dem Spektrum organischer Formen, sondern durch die Orientierung am Raum und am Körper. Das wird offensichtlich, wenn wir den Körper eines Individuums beobachten. „Es besteht darüber kein Zweifel, scheint mir, dass der Körper ein Organismus von der Art ist, wie ihn die Physiologie untersucht.“ (62/59) Aus dieser Sicht präsentiert sich der Körper in seiner natürlichen Ausstattung und objektiven Ausdehnung; zugleich erscheint er in einem anderen Blickpunkt als handelndes Subjekt. „In den Bewegungen des menschlichen Körpers, also in seinem Verhalten, erfassen wir den Ausdruck eines handelnden Subjekts und eben nicht nur ein Objekt der Physiologie.“ (63/60) So ist der Körper hier doppelt bestimmt: unter dem Aspekt von Materie und Ausdehnung in einem physikalischen Raum und zugleich in einem subjektiven Raum, den er mit anderen Körpern teilt. Der Mensch, so lautet das Resümee, muss als Körper und als Subjekt verstanden werden. Dafür steht der Satz: „Es gibt keinen Unterschied zwischen Subjekt und Körper.“ (68/65) Mit diesem Grundsatz neutralisiert Watsuji den Dualismus von Subjekt und Körper, sodass sich beide Pole als ontologisch identisch thematisieren lassen. Hier findet sich in der *Ethik* eine Entsprechung für das anthropologische Postulat, wie es zuerst Scheler vertreten hat, dass alle Lebensprozesse als psychophysisch indifferent gelten müssen.

Es ist bemerkenswert, dass Watsuji die Subjektphilosophie als Irrweg der Neuzeit kritisiert und doch den Menschen wiederum als „Subjekt“ bezeichnet, allerdings im

⁶² Vgl. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen ¹¹1967, § 10 („Die Abgrenzung der Daseinsanalytik gegen Anthropologie, Psychologie und Biologie“).

Japanischen mit einem anderen Begriff.⁶³ Die Verschränkung von Körper und Subjekt erlaubt es, Existenz über ihre Räumlichkeit zu beschreiben. Der Körper ist natürliche Bedingung und organische Grundlage der Existenz, er überschreitet aber seine physiologischen Grenzen und öffnet einen künstlichen Raum, den Watsuji als subjektive Räumlichkeit (*shutaiteki kūkansei*) bezeichnet. Physikalischer und subjektiver Raum sind über den Körper vermittelt und lassen sich der Doppelstruktur zurechnen, die Zwischensein auszeichnet. So kann verständlich werden, wie die Mechanik von Körpern in die Handlung von Subjekten übergeht, aber auch, dass Subjektivität als Verkörperung verstanden wird. Watsuji setzt jederzeit den lebendigen Körper voraus, ohne auf vitalistische oder naturalistische Begriffe zurückzugreifen.⁶⁴ Gerade darin, dass der lebendige Körper als nicht einholbare Voraussetzung der Existenz in Anspruch genommen wird, sind Übereinstimmungen von Philosophischer Anthropologie und *Ethik* wesentlich begründet. Was den Menschen zum Zwischensein auszeichnet, macht Watsuji am Körper fest. „[...] for Watsuji to be a body is to possess capacities and features that are always already attuned to and directed towards others; these enable the body to bear and express a meaning for them that exceeds the merely organic. Indeed, it is only in the expression of this kind of social significance that the body is truly a human body.“⁶⁵

8.1 Subjekt und Raum

Auch für Watsujis Raumtheorie gilt, was für alle Grundbegriffe der *Ethik* zutrifft, dass sie als Kritik an der abendländischen Tradition zugleich auf einen interkultu-

⁶³ „For Watsuji as for Heidegger, the practical and engaged standpoint of the self is prior to and more primordial than the theoretical stance. Unlike Heidegger, however, Watsuji continues to use the term ‚subject‘ (shutai 主体) to name this self. But this is not the universal, timeless, and placeless subject of Descartes’ cogito or Husserl’s transcendental consciousness. Both of these entities can be translated into Japanese with the term shukan 主観, which is used to indicate the epistemological subject of observation and knowledge. Watsuji’s shutai is an embodied (tai 体) and acting subject (shu 主).“ Johnson, Watsuji’s topology of the self, in: *Asian Philosophy*, Vol. 26, No. 3 (2016), 219.

⁶⁴ Anschlüsse würden sich aber daraus ergeben, dass Watsuji Handlung auf die Unterbrechung einer ursprünglichen Bewegung zurückführt wie in den vitalistischen Modellen bei Bergson (Intervall) oder Driesch (Suspendierung). Vgl. Robert Seyfert, *Poststrukturalistische und Philosophische Anthropologie der Differenz*, in: *Jahrbuch*, Bd. 3, 2012, 65–80.

⁶⁵ Johnson, *Watsuji on Nature*, a. a. O., 94.

rellen Horizont verweisen. Bei Descartes erkennt Watsuji die Tendenz, Raum auf Subjektivität zu beziehen; allerdings bleibt diese Ausrichtung überlagert vom Dualismus zwischen Subjekt und Objekt, und der Raum erscheint als Eigenschaft der Objekte. Bei Kant erreicht die Subjektivierung des Raums eine neue Qualität, wenn Raum als Form der Anschauung verstanden wird. Aber Kant bleibt auf halbem Weg stehen, weil Räumlichkeit ausschließlich bezogen ist auf die Konstitution von Gegenständen. Hier erscheint wiederum das in sich zentrierte, isolierte und auf Erkenntnis fixierte Subjekt, für das Watsuji die abendländische Idee des Individuums verantwortlich macht. So bleibt auch bei Kant der Raum ohne Bezug auf die Praxis. „[...] Kant geht es um die Beziehung zwischen Mensch und Natur, nicht aber um die Beziehung zwischen den Menschen.“ (176f./169) Daher findet sich bei Kant kein Begriff subjektiver Ausdehnung, denn als ausgedehnt kann nicht das Subjekt gelten, sondern nur der physikalisch bestimmte Körper, *res extensa*. Um ein Konzept subjektiver Ausdehnung aber geht es Watsuji. Bei Heidegger schließlich wird die Räumlichkeit des Subjekts selbst zum Thema, Dasein und In-der-Welt-Sein verweisen auf räumliche Orientierungen der Existenz, „Für Heidegger, der ‚Dasein‘ für fundamentaler hält als den Gegensatz von Subjekt und Objekt, ist Raum weder im Subjekt noch die Welt im Raum. Zwar ist ‚Dasein‘ schon in der Welt, aber Räumlichkeit entsteht erst aus dem Bezug zu dem, was ‚zuhanden‘ ist.“ (183/173f.) Watsuji bemerkt durchaus, dass in *Sein und Zeit* die Frage nach dem Verhältnis von Raum und Sein grundsätzlich gestellt ist; aber auch gegen Heidegger besteht der Einwand, dass Dasein auf das Individuum zentrierte Subjektivität meint. „Seine Ontologie des ‚Daseins‘ bleibt Descartes’ Konzeption des Cogito verpflichtet, und Heidegger setzt von Anfang an einen Begriff von Existenz voraus, der individuell bestimmt ist, aber nicht sozial.“ (185/176) Dass etwas zuhanden ist, deutet nach Watsujis Verständnis auf ein Individuum, das sich mit seinen Vermögen und Möglichkeiten zur Welt verhält. Und in der Sorge wird erkennbar, dass Heidegger die Räumlichkeit des Daseins zeitlich fundiert, weil es um die Öffnung der Existenz auf ihre Geschichtlichkeit geht. Am Vorrang der Zeit vor dem Raum liest Watsuji ab, dass auch die Fundamentalontologie Heideggers noch an die reflexive Innerlichkeit der Subjekte gebunden ist.

Für Watsuji belegt dieser Rekurs die Kontinuität einer Philosophie, in der Subjektivität monologisch auf sich selbst zentriert und eigentlich ohne Raum ist, raumvergessen. Dagegen steht das Konzept einer in den Raum gestellten Subjektivität als Zwischensein, die mit *ningen* gemeint ist. „Soweit also dieser historische Überblick über das Raumthema. Es steht fest, dass die Subjektivierung des Raums einer der

Haupttrends in der modernen Philosophie ist. Zu beachten ist aber: Weil das Subjekt, um das es hier geht, auf die Beobachtung der Natur eingestellt oder ein isoliertes Individuum ist, konnte in keinem dem Begriff angemessenen Sinn subjektiver Raum zur Räumlichkeit des Subjekts werden. Für ein solches Subjekt aber ist der Ausdruck *ningen* gedacht: ein Subjekt, das doppelt gekennzeichnet ist als individuell und als sozial.“ (185/175)

Wenn Watsuji kritisiert, dass die philosophische Tradition den Raum ausgeblendet hat, ist das in erster Linie gegen Heidegger gerichtet. Aber für die *Ethik* entscheidend ist, dass ohne Raumperspektive der Körper ausgeschlossen bleibt und die Subjekte deswegen auf ihre Innerlichkeit verwiesen sind. Watsuji geht es um die Veräumlichung des Subjekts: wie der physikalische Raum zu einem Raum subjektiver Ausdehnung wird und wie der Körper immer schon künstlich, und das heißt für Watsuji, sozial ist.

8.2 Ich ist ausgedehnt

Um den Menschen als Zwischensein zu denken, muss Watsuji die aufs Individuum zentrierte Subjektivität überschreiten. Es ist offenkundig, dass es dabei nicht in erster Linie um eine Theorie der Intersubjektivität geht, sondern grundsätzlich um eine Dezentrierung des Subjekts, die sich als Verschiebung von innen nach außen beschreiben lässt: von den Positionen reflexiver Innerlichkeit auf die Äußerlichkeit des Seins. In seiner Kritik an der Reflexionsphilosophie folgt Watsuji den Einwänden, die seit Mitte des 19. Jahrhunderts gegen die Idee eines souveränen Subjekts vorgetragen worden sind. In Arbeiten über Nietzsche und Kierkegaard hatte er die Krise des Ich selbst zum Thema gemacht. Aber um eine geschichtsphilosophische Stellungnahme geht es ihm nicht; entscheidend ist vielmehr, dass in der Begründung neuzeitlicher Rationalität ebenso wie im Vernunftbegriff der idealistischen Systeme und noch in Heideggers Daseinsanalyse der Raum aus der Selbstbestimmung des Subjekts ausgeschlossen ist. Descartes' Modell selbstbezüglicher Reflexivität bildet den Gegenpol zum Zwischensein. Vom Cogito aus ist die entscheidende Einsicht nicht zu erreichen, dass sich Subjektivität auf den Umwegen der Räumlichkeit entfaltet, die Descartes sperrt. Verkehrt ist die Trennung von Denken und Ausdehnung. Watsuji will dieses Verhältnis umkehren in eine Konstellation, die nicht dualistisch gedacht ist: Das Subjekt ist ausgedehnt, es ist positioniert als Körper im Raum, res

cogitans und res extensa zugleich. Der Körper, von dem hier die Rede ist, präsentiert sich als verkörperte Subjektivität, als „subjektive Ausdehnung“ (*shutaiteki hirogari*), wie es bei Watsuji heißt. „[...] die Position des Cogito, die den Körper nur als ‚Materie‘ nimmt, sollte einer strengen Kritik unterzogen werden. Der Körper ist nicht einfach ein Gegenstand wie jeder andere, sondern er ist grundsätzlich subjektiv.“ (160f./152)

In der Trennung von Denken und Ausdehnung erweist sich das Subjekt bei Descartes als getrennt nicht nur vom eigenen Körper, es ist zugleich isoliert von allen anderen Subjekten. Deshalb ist das Cogito „in Wahrheit nichts anderes als ein Symptom für den Standpunkt individualistischer Abstraktion“. (32/30) Watsuji verschiebt Subjektivität von innen nach außen, sodass sich eine Oberfläche bildet, an der jeder Selbstbezug abprallt. Als Zwischensein lässt sich der Mensch über die Außenseite seiner Existenz begreifen. Deutlich wird, dass die beiden fundamentalen Bestimmungen, Dopplung von Individuum und Gesellschaft einerseits und zum anderen Räumlichkeit des Zwischenseins, aufeinander verweisen und Watsujis Bild vom Menschen ein theoretisches Fundament verschaffen. „Von daher können wir sagen, dass subjektive Ausdehnung schließlich die Grundstruktur menschlicher Existenz ausmacht.“ (173/165)

Watsuji will belegen, dass die Verschränkung von Subjekt und Körper sich mit Descartes nicht verständlich machen lässt oder doch nur als Paradox, wie Blumenberg es formuliert hat. „Im cartesianischen Paradox gesprochen: die res cogitans ist eine res extensa.“⁶⁶ Der Rückgriff auf diese begriffliche Verschiebung gehört zu den Voraussetzungen in Blumenbergs Begriff des Menschen. Dass der Mensch einen Körper hat, dass er gesehen werden kann, wenn er aus dem Urwald in die Savanne tritt, ist das anthropologisch entscheidende Datum. In der Bewältigung dieser Kondition sind Ich und Körper verschränkt. Das Ich ist kein materieller Nullpunkt, lautet der Einwand gegen die Phänomenologie, sondern eine „Betreffsgröße“; es hat eine Außenseite, an der es sichtbar ist. Die Anthropologie muss sich auf eine passive Optik einstellen, sehen und gesehen werden. „Visibilität heißt jedoch: das Ich ist ausgedehnt.“⁶⁷ Bei aller Kritik an Husserl öffnet Blumenberg durch die Relation von Ich und Körper der Anthropologie eine phänomenologische Orientierung, in der Subjektivität durch die Verschränkung von innen und außen zugänglich wird.

⁶⁶ Blumenberg, Beschreibung des Menschen, Frankfurt a. M. 2006, 831.

⁶⁷ Blumenberg, ebd.

Das Ich ist ausgedehnt – das ist Watsujis Hauptsatz, und er steht in der *Ethik* für die Auffassung, dass sich Subjektivität über die Außenseite der Existenz entfaltet, dass sie verkörpert werden und dass sie präsent sein muss, um wirksam zu sein. „The physiological body, simultaneously a bodily subjectivity, is therefore always saturated with expressive significance. This idea is crucial for understanding the potentially radical import of Watsuji’s model of the social body.“⁶⁸

Hier offenbart sich der Sinn von Zwischensein im Medium des Körpers – zwischen zwei Räumen und zwei Dimensionen der Ausdehnung. Der Körper präsentiert sich als Wahrnehmungsding; in seiner objektiven Ausdehnung ist er aber zugleich subjektiv ausgedehnt. Er wird zur Schaltstelle, die sinnfällig macht, dass Subjektivität ihren Ursprung zwischen dem natürlichen und dem sozialen Körper hat und schließlich, dass Watsuji Künstlichkeit im Medium des Sozialen begreift: Dass der Mensch sich als Zwischensein verstehen muss, ist in der *Ethik* Anlass zur Gesellschaft. Und erst das Soziale schafft einen Ausgleich zwischen Natürlichkeit und Künstlichkeit. Von Kultur ist bei Watsuji nicht die Rede, aber sein Begriff von Gesellschaft (*shakai*) schließt kulturelle Formen ein.

An Blumenbergs anticartesianischer Formel vom ausgedehnten Ich lässt sich ablesen, dass auch Anthropologie die Frage nach dem Menschen an den Raum knüpft: Der Grundsatz seit Scheler, dass Anthropologie sich auf die psychische ebenso wie auf die physische Seite des Menschen einstellen muss, der Vergleich mit den Tieren, der Rückgriff auf eine Theorie des Organismus, das Verhältnis von Organismus und Umwelt – all das sind Linien, die auf den Raum verweisen und damit auf die Präsenz des Körpers. Plessners Begriff der Positionalität steht für die Orientierung seiner Anthropologie am Raum, an der Außenseite menschlicher Existenz. Plessner verschränkt Körper und Geist auf der Basis einer philosophischen Biologie: Lebendige Körper haben nicht nur einen Rand, an dem sie aufhören, sondern ihren Rand als Grenze, über die hinaus sie sich ausdehnen – sie sind grenzrealisierend und insofern ausgedehnter, verkörperter Geist. Ihre Positionalität unterscheidet lebendige Körper von unbelebten Dingen. „Leben im Sinne von belebt sein besagt Eigenständigkeit im Verhältnis zu dem Milieu, dem der belebte Körper angehört. [...] Diesen Positionscharakter des belebten Körpers besagt Positionalität.“ (VIII:390f.) Der Körper wird durch sein Verhalten beschreibbar, darin liegt die phänomenologische Ausrichtung

⁶⁸ Joel Krueger, Watsuji’s Phenomenology of Embodiment and Social Space, in: *Philosophy East and West*, Vol. 63, No 2, April 2013, 129.

der Philosophische Anthropologie. Diese Relation von Subjekt und Körper gilt aber auch für die *Ethik* und macht verständlich, dass die Theorie des Zwischen den lebendigen Körper, der sich im Raum positioniert, zum Thema hat.

8.3 Zwischen als funktionaler Begriff

Das Prinzip, es gebe keinen Unterschied zwischen Subjekt und Körper, setzt voraus, dass der Körper, der hier gemeint ist, sich vom physikalischen Körper unterscheidet. Dieser Unterschied ist im japanischen Begriff für zwischen (*aida*) mitgedacht als Lücke, Öffnung oder Intervall. Es zeichnet den Menschen aus, die Bewegung des natürlichen Körpers zu unterbrechen und am Anderen zu orientieren: aus einer motorischen Bewegung (*dōsa*) eine Handlung (*kōi*) zu machen. „[...] Wenn wir eine bestimmte Bewegung am Körper unseres Gegenübers wahrnehmen, setzen wir unseren eigenen Körper ebenfalls in eine bestimmte Bewegung. In solchen Fällen behandeln wir den menschlichen Körper nicht als ‚Materie‘ wie in der Physiologie. Und genau dann ist die Bewegung des Körpers nicht einfach eine physikalische Relation oder eine biologische. [...] Wir sind sicher, dass genau hier konkret greifbar wird, was eine Handlung ist.“ (249/238)

Von einer mechanischen Relation unterscheidet sich Handlung, weil sie auf einen Sinn verweist und damit ein Subjekt ins Spiel bringt, ein Individuum, das sozial ansprechbar ist. Wir können uns auch in der *Ethik* den Ursprung von Subjektivität als performativen Akt verständlich machen, der aus der Verschränkung von Körper und Subjekt hervorgeht: eine Bewegung des Körpers, in der ein Abstand zum Körper am Körper sichtbar wird; eine Bewegung, die sich als Handlung ausweist, und den natürlichen Körper zu einem sozialen Körper macht. In Watsujis Konzept des sozialen Körpers ist vorgezeichnet, was die Kulturanthropologie als *wrapping culture* bezeichnet und damit die stark ausgeprägte Tendenz in der japanischen Kultur meint, Objekte durch Verpacken mit einer künstlichen Oberfläche zu versehen, um sie in soziale oder kulturelle Kontexte einzupassen. „A Western perception of the practice prepares us to regard wrapping as a means to obscure the object inside, whereas in a Japanese view it would seem that the function of wrapping is rather to refine the object, to add to it layers of meaning which it could not carry in its unwrapped

form.“⁶⁹ Für die Suche nach Verpackungen in Japan findet sich überaus reichhaltiges Material. Es geht aber nicht nur um die Verpackung materieller Gegenstände, Hendry charakterisiert wrapping in einem allgemeinen Sinn als performative Kraft, die das Gegebene in einem sozialen Raum verortet.

8.4 Sozialer Körper

Am Körper wird der Unterschied von natürlich und künstlich manifest, dafür steht der Begriff subjektiver Ausdehnung in der *Ethik*: ein natürlicher Körper, positioniert in einem künstlichen Raum. Aus dieser Spannung entsteht Subjektivität. Dass der Mensch zugleich privat und öffentlich, sichtbar und unsichtbar, natürlich und künstlich, Subjekt und Körper ist – das macht seine hybride Kondition aus. So werden die gegensätzlichen Pole der Existenz sichtbar, die der Mensch ausgleichen muss, ohne sich auf ein inneres Zentrum zu berufen. Dass die Subjekte erst als soziale Wesen Orientierung gewinnen können, hat Watsuji immer wieder hervorgehoben.

Der Leitsatz der *Ethik*, dass Subjekt und Körper verschränkt sind, bindet das Subjekt an den Körper und öffnet den Körper auf die Welt. Er beschreibt den Menschen in seiner natürlichen Künstlichkeit als Körper in einem subjektiven, und das heißt für Watsuji in einem öffentlichen, sozialen Raum. Die elementare Leistung von Subjekten besteht darin, eine Stelle in diesem Raum einzunehmen. Weil aber der natürliche Raum dafür keine Hinweise enthält, bietet nur die Beziehung zu anderen Subjekten Orientierung. „Soweit Zwischensein konstituiert ist, ist ein menschlicher Körper mit dem anderen verbunden.“ (71/68) Subjektivität ist auf die Teilhabe an einer Soziokultur angelegt, die Watsuji als Gegenseitigkeit versteht. Sie reicht so weit wie das Zwischensein, das sie verbindet. Ego und Alter machen sich in einem radikalen Sinn voneinander abhängig, sodass sie sich für ihre Beziehung auf nichts außerhalb dieser Beziehung berufen können; worauf sie sich aber berufen können, muss innerhalb der Beziehung präsent sein. Auf diese Reziprozität der Perspektiven stützt Watsuji sich für seine Kritik am Begriff von Intentionalität. „Intentionalität wird niemals Gegenstand von Intentionalität, aber im Zwischensein ist intentionale

⁶⁹ Joy Hendry, *Wrapping Culture: Politeness, Presentation, and Power in Japan and Other Societies*, Oxford 1993, 27.

Aktivität bestimmt als Objekt von Intentionalität. [...] Im Zwischensein ist die Aktivität des Sehens des einen bestimmt vom Gesehenwerden durch den Anderen.“ (36/33)

Der Begriff subjektiver Räumlichkeit macht verständlich, wie grundsätzlich Watsuji Zwischensein als Verhältnis von natürlich und künstlich denkt: Was den Menschen auszeichnet, liegt zwischen Materialität des Körpers und verkörperter Subjektivität. Daraus folgt, dass der soziale Körper künstlich ist, eine expressive Oberfläche hat, die adressiert ist. Der soziale Körper ist so ausgestattet, dass er sich in einer Umwelt positionieren und sich als Subjekt verhalten kann. Die Verschränkung von Körper und Subjekt wird als Differenz von natürlich und künstlich aufgefasst, sie geht aus dem Selbstwiderspruch des Körpers hervor. Natürliche Künstlichkeit ist in der *Ethik* nicht als Problem der Naturgeschichte formuliert, an anderer Stelle aber, in der Klimatologie (*Fūdo*), wird die natürliche Umwelt in ihrem Verhältnis zur Kultur Thema der Philosophie Watsujis.

8.5 Topologie der Subjekte – Kontextualismus

Johnson markiert in Watsujis *Ethik* das Thema einer Topologie des Subjekts.⁷⁰ Das lässt sich am Begriff subjektiver Räumlichkeit demonstrieren, aufgerufen wird hier ein Verhältnis von Subjekt und Umwelt: dass die Subjekte an einem Ort präsent sind, sich zu ihrer Umwelt verhalten und sich positionieren müssen. Locozentrismus ist das Stichwort, unter dem Berque solche Tendenzen in der japanischen Philosophie und Kulturtheorie zusammenfasst. „In der japanischen Tradition ist weder der Logos noch das Subjekt unabhängig von der Welt denkbar. Es gibt kein Prinzip, das die Realität transzendierte. Und die Realität ist die Welt der Erscheinungen, die wir nehmen müssen, wie sie ist, kontingent, am vorgegebenen Ort, basho, wie der Philosoph Nishida Kitarō (1870–1945) bekräftigte, und zur vorgegebenen Zeit.“⁷¹ Dahin-

⁷⁰ Johnson bezieht sich auf Arbeiten von Malspas und Casey. „Thinking can be characterized as topological insofar as it reverses the usual and taken-for-granted ontological primacy of discrete objects or entities over the places, contexts, structures, fields, and relations in which these are located and by which they are engulfed. Topos and entity, moreover, belong to one another in such a way that one could not exist without the other.“ Johnson, Watsuji on Nature, a. a. O., 211.

⁷¹ Augustin Berque, Das Verhältnis der Ökonomie zu Raum und Zeit in der japanischen

ter steht die Erfahrung, dass die Subjekte unverfügbar eingelassen sind in die Orte der Tradition, denen ein symbolisches Potential zukommt, das die Selbstinterpretation der Subjekte ermöglicht und trägt. Die philosophisch relevanten Instanzen in Japan haben einen radikalen Bruch mit der Tradition nicht nahegelegt. Die Skepsis an der Wahrheitsfähigkeit des Menschen führt nirgendwo zu einem methodisch ausgewiesenen Zweifel, der sich nur in der Selbstbegründung von Wissen aufheben ließe. So findet sich in den ostasiatischen Kulturen auch keine radikale Skepsis, die von einer Logik des Verdachts in Gang gehalten wird. Dass die Subjekte in der Kultur Japans nicht mit dem Anspruch autonomer Individualität auftreten, ist immer wieder bemerkt worden. „It is now commonly accepted that whereas European culture has tended to give the subject a stable, central, or even transcendental position, Japanese culture (like many other cultures) tends to give the subject a relative position.“⁷² Berque, von dem diese Beschreibung stammt, hat die Stellung des Subjekts in der japanischen Kultur durch zwei Eigenschaften charakterisiert: Dezentrierung und Lokalisierung.

Ablesen lässt sich die Dezentrierung zum Beispiel an der Grammatik der japanischen Sprache. Berque weist darauf hin, dass Aussagesätze im Japanischen gebildet werden können, ohne ein Subjekt zu bezeichnen. „Given a statement as *samui* (‘I am cold’) where, at least on a grammatical level, it is not clear whether it is the subject or the environment which is or feels cold, ought we to say that the environment (or the predicate) is subjectivized, or that, on the contrary, the subject is, so to speak, ‘environmentalized’ or contextualized?“⁷³ Der Verzicht auf eine grammatisch eindeutige Codierung der Aussage öffnet die Sprache auf Kontexte. Es hängt vom Kontext ab, ob sich das Satzsubjekt bezeichnen soll oder nicht; kontextabhängig ist es aber auch, welchen Ausdruck das Subjekt jeweils wählt, wenn es sich sprachlich repräsentiert: Dafür steht ein umfangreiches Register von Personalpronomen zur Verfügung Und schließlich lässt sich selbst die Kopula auf unterschiedliche Weise ausdrücken. Die Sprache drückt aus, dass die Dezentrierung der Subjekte mit ihrer Lokalisierung einhergeht; für diese Verschränkung steht in der Kulturtheorie Japans das Stichwort Kontextualismus (*jōkyōshugi*).

Kultur, in: Barloewen, C. / Werhahn-Mees, K. (Hg.), Japan und der Westen, Bd. 1, Frankfurt a. M. 1987, 25.

⁷² Augustin Berque, Identification of the self in relation to the environment, in: Rosenberger, N. R. (Hg.), Japanese Sense of Self. Cambridge 1992, 95.

⁷³ Ebd., 96.

Unmittelbar erfahrbar ist dieser Kontextualismus in den japanischen Städten. Sie sind nicht (bis auf Kyôto) nach allgemeinen geometrischen oder politischen Mustern ausgerichtet, sondern orientieren sich an der jeweiligen Topographie sozialer Gegebenheiten oder der Landschaft. Deswegen bleiben die Städte ohne Zentralperspektive, in der sie sich als Ganzes erschließen könnten. „Es gehört zu den Folgen dieser Einstellung, wenn man in Tokyo – außer in begrenzten Gebieten wie dem Ginza-Viertel – keine freien Durchblicke findet wie auf dem Champs-Élysées oder der Fifth Avenue und auch keine umfassenden Ausrichtungen weder kosmologischer Art wie in Peking noch politischen Charakters wie in Karlsruhe oder Versailles.“⁷⁴

Argumente für eine solche Zuschreibung hat William Haas in seiner Kulturmorphologie des östlichen Denkens benannt: Sie liegen vor allem im Vorrang des Subjekts vor der objektiven Welt. Haas hat dargelegt, dass im östlichen Denken die Welt als ungeschaffen vorgestellt wird, sodass sich die Frage nach einem Schöpfer nicht stellt; zugleich erscheint die ungeschaffene Welt nicht als Inbegriff objektivierbarer Tatsachen. Dem Faktum der Welt gegenüber postuliert das Subjekt sich zuerst – darin besteht der Kern östlichen Denkens. Diese Setzung ist nicht vom Willen zur Selbstbegründung getragen, vielmehr zielt sie auf Begrenzung ab, um das Subjekt an einen Ort zu binden, der durch Sprache, Tradition und Geschichte vorgegeben ist: das entspricht der Bestimmung des Subjekts in Watsujis *Ethik*. Für diese Beziehung von Subjekt und Welt steht die Formel Nebeneinanderstellung und Identität.

„Wenn, wie im Osten, zuerst das Subjekt postuliert wird, wird es zur zentralen Einheit. Dementsprechend wird das Nicht-Subjekt – das Andere – dann als eine Vielfalt erscheinen, als die indifferente, unorganisierte Nebeneinanderstellung der Phänomene. Der geeignete Weg, sich mit dieser Vielfalt auseinanderzusetzen und sich von ihr zu befreien, wird dann sein, die Zahl ihrer Komponenten soweit wie möglich zu reduzieren und den Rest zum Zwecke einer potentiellen Identifikation mit dem Subjekt näher an das Subjekt heranzubringen. Dies ist dann die Struktur des östlichen Geistes – Nebeneinanderstellung und Identität.“⁷⁵

⁷⁴ Augustin Berque, *Japan und der Westen*, Bd. 1, a. a. O., 30.

⁷⁵ William S. Haas, *Östliches und westliches Denken – Eine Kulturmorphologie*, a. a. O., 86.

9 Klima – natürliche Künstlichkeit

Natürliche Künstlichkeit als anthropologischer Index wird noch an anderer Stelle zum Thema. In Watsujis Auslegung des Zwischensein erscheint der Mensch nicht nur als Teil der sozialen, sondern auch der natürlichen Umwelt. Das ist nicht naturalistisch gemeint, vielmehr geht es um den Nachweis, dass sich Subjektivität nicht nur durch soziale Beziehungen konstituiert, sondern auch im Verhältnis zur Natur. Die Botschaft aber lautet in beiden Fällen gleich: dass der Mensch sich als Teil von Umwelten verstehen muss.

Die Natur wiederum erscheint als subjektive Räumlichkeit; sie wird selbst zum sozialen Körper: als „Klima“ (*fûdo*, geschrieben mit den Zeichen für Wind und Erde). *Fûdo* ist der Titel einer Arbeit, die Watsuji 1935 nach einer Europareise veröffentlicht hat. Eine „anthropologische Betrachtung“ lautet der Untertitel, der ankündigt, dass es hier um die Beziehung von Mensch und Umwelt geht. „Mit dem japanischen Wort *fûdo* ist die natürliche Umwelt eines bestimmten Landes gemeint, nämlich sein Klima, sein Wetter, die geologische und produktive Beschaffenheit seines Bodens, seine topographischen und landschaftlichen Charakteristika [...] Ich möchte hier nun diese natürliche Umgebung des Menschen nicht als ‚Natur‘, sondern als ‚Klima‘ (*fûdo*) in dem oben genannten Sinn verstehen.“⁷⁶

Watsuji geht es nicht um eine Naturbetrachtung. Die klimatischen Phänomene treten den Menschen nicht als Objekte gegenüber, sondern als Teil ihrer Subjektivität. Der Mensch ist durch den Körper auf die Natur bezogen, aus dieser Verschränkung ist der Klimabegriff abgeleitet. An der Empfindung von Kälte macht Watsuji anschaulich, dass es hier nicht um die Vergegenständlichung natürlicher Eigenschaften geht, sondern darum, Natur in subjektive Räumlichkeit umzusetzen – als Existential. Mit Heidegger nimmt er den Sinn von *existere* in Anspruch, um zu zeigen, dass es in dieser Erfahrung nicht um das Erfassen klimatischer Daten geht, sondern um eine Weise der Selbstbegegnung. Das Klima stellt aber nicht nur einen Selbstbezug im individuellen Bewusstsein her, sondern, symbolisch vermittelt, ermöglicht es einen Bezug auf das andere Ich. So eröffnet das Klima einen subjektiven Raum als Zwischen. „Dieses ‚Wir‘ ist es, nicht das bloße ‚Ich‘, für das das ‚Hinaustreten‘ die grundlegende Daseinsstruktur ist. Das ‚Hinaustreten‘ besteht nicht in erster Linie darin, in etwas wie Kälte, sondern in das andere ‚Ich‘ hinauszutreten. Dies ist nun

⁷⁶ Watsuji, *Fûdo*, a. a. O., 6.

keine intentionale Beziehung mehr, sondern eine wechselseitige Beziehung, die ich mit dem Begriff ‚Zwischen‘ bezeichne. Und diese ursprüngliche Beziehung des Zwischen ist es, die wir als uns selbst in der Kälte entdecken [...] Wir finden uns selbst – uns selbst, als ein Element im ‚Zwischen‘ – im Klima.“⁷⁷

In der Klimatologie verbindet sich der Einfluss Heideggers auf eigentümliche Weise mit der Anthropologie Herders, auf die Watsuji sich ausdrücklich bezieht. In den *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* will Herder ein Verhältnis zur Natur erfassen, das nicht auf Objektivierung beruht, sondern ein Wechselspiel von Mensch und Natur ist. Herder greift in seinem Klimakonzept auf das zurück, was er in der *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* dargelegt hat: dass die Menschen sich das Ausdruckspotential der Natur wiederum nur als Sprache verständlich machen können. In den *Ideen* erscheint Klima als Sprache der Kräfte: Als menschliche Sphäre ist Klima an die Sprache angeschlossene, interpretierte Natur und zugleich „Inbegriff von Kräften und Einflüssen“ (VI:167). Die Natur versieht sich selbst mit Merkmalen, die es erlauben, ein Kontinuum von Wahrnehmung, Empfindung und Sprache zu bilden: ein Gemälde des Klimas, in dem Naturgeschichte und Geschichte des Menschen ineinander verschränkt sind. „Endlich die Höhe oder Tiefe eines Erdstrichs, die Beschaffenheit desselben und seiner Produkte, die Speisen und Getränke, die der Mensch genießt, die Lebensweise, der er folgt, die Arbeit, die er verrichtet, Kleidung, gewohnte Stellungen sogar, Vergnügen und Künste, nebst einem Heer anderer Umstände, die in ihrer lebendigen Verbindung viel wirken; alle sie gehören zum Gemälde des vielverändernden Klima.“ (VI:266)

Wie Herder geht es Watsuji um eine Konstellation von Natur und Kultur, in der sinnfällig wird, dass die Subjekte unter dem Einfluss des Klimas stehen, das sie zugleich hervorbringen.

„[...] it is intended to express the way in which the natural and the cultural are interwoven in a setting which is partly constitutive of, and partly constituted and opened up by, a group of people inhabiting a particular place. Such metaphysical commitments will mean that we will need to somehow think nature together with culture and the self as what belongs to, emerges from, and shapes this matrix.“⁷⁸

⁷⁷ Watsuji a. a. O., 9.

⁷⁸ Johnson, Watsuji's topology of the self, a. a. O., 217.

Attraktiv an Herders „Klimatologie des Geistes“ ist für Watsuji der Leitsatz, dass auch die Glückseligkeit klimatisch bedingt sei: Die Urteile darüber, was ein vollendetes Leben ist, bleiben an die bestimmten Umstände des Klimas gebunden. Watsuji hat das ohne weiteres als Kritik am Eurozentrismus gelesen, und er findet sie darin bestätigt, dass Herder die Kulturen in der Ordnung eines Nebeneinander verstehen will. „So versucht Herder, die schöne stille ‚Seinsordnung‘ des Lebens zu entdecken, die im Gegensatz zu einer dialektischen Bewegung steht. [...] Weiter versucht er im Gegensatz zu dem Standpunkt, der das Wesen eines Volkes in dessen dramatischer Tätigkeit sieht, von allen Seiten her das beständige Sein eines Volkes in seiner statischen Struktur zu begreifen. Schließlich zollt er der Besonderheit jedes Volkes die gleiche Achtung [...]“⁷⁹

Watsuji geht es um die Besonderheit jedes Volkes gemäß der Parole Herders, „jede Nation hat ihren Mittelpunkt der Glückseligkeit in sich, wie jede Kugel ihren Schwerpunkt“. Er will die japanische Kultur in ihrer Selbständigkeit herausstellen und sie von historischen Bezügen der universalistisch bestimmten westlichen Kulturen abkoppeln. Die unaufhebbare Bindung an das Klima, die darin vorausgesetzt ist, nimmt er als Leitfaden für die Frage nach dem Menschen. Das greift die beiden Voraussetzungen auf, unter denen seine Klimatologie steht: Die Kulturen aus ihren klimatischen Bedingungen heraus zu verstehen; die Menschen aus ihren kulturellen und sozialen Bedingungen.

10 Gegenseitigkeit und Leere – Doppelgänger

Für Plessner folgt aus der exzentrischen Positionalität, dass der Mensch zweigeteilt ist, Doppelgänger seiner selbst. Die Idee des Doppelgängertums ist gegen alle Selbstauffassungen gerichtet, die auf die Einheit des Selbstbewusstseins zielen und das wahre Subjekt im Blick haben: „Mit sich eins, zu sich gekommen, für sich selbst geworden“ (X:236) In solchen Formeln bemerkt Plessner idealistische Impulse, die auf die Identität des Selbstbewusstseins gerichtet sind. Auch die Rhetorik der Entfremdung bei Hegel oder Marx setzt darauf, dass der Mensch mit sich selbst identisch werden müsse. Dieses Selbstporträt des Menschen will die Philosophische Anthropologie verabschieden. „Diesem Theorem stellen wir den Gedanken vom Doppel-

⁷⁹ Watsuji, Fúdo, a. a. O., 194.

gängertum des Menschen entgegen: den Menschen als ein Wesen, das sich nie einholt. [...] Unser rationales Selbstverständnis gewinnt seine Formalisierbarkeit aber aus der Idee des Menschen als eines zwar auf seine Rolle überhaupt verwiesenen, aber nicht durch eine bestimmte Rolle definierten Wesens.“ (X:235; X:237)

Von Rolle oder Maske ist in der *Ethik* nicht ausdrücklich die Rede, aber Watsujis Begriff von Gegenseitigkeit steht dafür, dass die Individuen als Subjekte durch die anderen Subjekte bestimmt sind und dennoch ihre Unbestimmtheit nicht verlieren. Sie bleiben leer: auf eine Rolle verwiesen, aber nicht durch eine Rolle definiert. Wenn die *Ethik* mit einem alltäglichen Verständnis von Zwischensein beginnt, ist diese Einstellung verbunden mit einer Kritik an den Voraussetzungen philosophischer Betrachtung. „Ich beschränke mich jetzt auf dieses Studierzimmer, in dem ich allein bin und diese Sätze schreibe. Das ist eben diese Situation, in der andere Philosophen über die Evidenzen des Ich geschrieben haben.“ (51/49) Es ist offensichtlich, dass hier ein anderer Anfang gemacht werden soll, als ihn zum Beispiel Descartes in den *Meditationes* beschwört: nicht die einsame Zurückgezogenheit, kein Monolog, der die Umwelt auf Null setzt, um die Vernunft erscheinen zu lassen. Nicht das Bewusstsein ist das Erste, sondern die Frage des schreibenden Philosophen nach den Bedingungen des Schreibens. Zum Thema werden die Sprache und die Adressaten des Schreibens. „Wie wir schreiben, ist bestimmt durch die, die es lesen.“ (53/51) Im Verhältnis von Autor und Leser aber wird etwas Grundsätzliches erkennbar: „Das ist Zwischensein als Gegebenheit, die sich vor unseren Augen abspielt. Ein Autor wird zum Autor durch seine Leser, und umgekehrt wird der Leser durch den Autor zum Leser [...] Ohne Wechselverhältnis als wesentliche Grundlage wäre die Beziehung von Autor und Leser nicht denkbar.“ (55/52) Watsuji entnimmt dieser Rückfrage, dass es sinnlos wäre, elementare Fragen menschlicher Existenz am Ich-Bewusstsein festzumachen, selbst wenn das Ich schon als Weltbezug gedacht ist, wie das die Rede von der Intentionalität vorgibt. Watsuji nimmt den phänomenologischen Begriff der Intentionalität auf, aber doch nur, um zu demonstrieren, dass Zwischensein auf eine Welt verweist, die weder bei Husserl noch bei Heidegger vorkommt. „[...] what Heidegger does not grasp is that not only is the self what it is by belonging to a world, but also that the self is constituted through its relations to other selves in an ontological condition that Watsuji calls being-in-relation-to-others, or Aidagara.“⁸⁰

⁸⁰ Johnson, Watsuji on Nature, a. a. O., 74.

Im Konzept von Intentionalität bleibt verdeckt, dass der Bezug auf den Anderen zugleich Orientierung am Anderen ist. Für Watsuji heißt das, die Doppelstruktur des Zwischen lässt sich nicht angemessen durch die Erste-Personen-Perspektive beschreiben. Das Ich muss sich zugleich am Du orientieren. Die Reziprozität der Perspektiven läuft auf eine Subjektivität der zweiten Personen hinaus, das hat Mori gezeigt. „Im Kontext japanischer Erfahrung sind die Subjekte nicht vorrangig durch den Bezug auf sich selbst bestimmt, sondern durch den Bezug auf den anderen. Subjektivität ist hier als reziprokes Verhältnis verstanden. Was die Subjekte jeweils sind, bestimmt sich wechselseitig im Verhältnis zueinander: eine Subjektivität der ‚zweiten Personen‘.“⁸¹ Krueger hat diese Zweite-Personen-Perspektive auf Nishidas Begriff von Verkörperung bezogen, sie kann aber auch für Watsujis Verständnis von Gegenseitigkeit gelten. „For Nishida, our body is literally a social or extended body, whose structure consists of both (bodily) self and world co-existing in a relation of interpenetration and reciprocity. It is the body considered not simply in its first or third personal aspects, but in its second-personal relatedness. The everyday animate body is thus a dynamic process that is both formed and informed by the world and other bodies.“⁸²

Fundamentaler als Intentionalität ist das Zwischen von Ich und Anderem. „Das wesentliche Merkmal des Zwischen liegt darin, dass die Intentionalität des Ich von Anfang an durch ein Gegenüber begrenzt wird, das seinerseits durch das Ich bestimmt ist.“ (53/51) Auch Intentionalität rechnet Watsuji noch zu den Formen monologischer Evidenz, die verantwortlich dafür ist, dass Zwischensein verdeckt bleibt. So erscheint Zwischensein in der alltäglichen Erfahrung gesellschaftlicher Verhältnisse als wechselseitige Verknüpfung von individueller und sozialer Bestimmung – als Ambivalenz, die sich nicht aufheben lässt, sondern den Menschen als zweiseitig ausweist. Entscheidend ist, dass hier nicht autonome Subjekte auftreten, die sich dann zum Beispiel wie Autor und Leser zueinander verhalten; sondern dass Subjektivität sich verkörpern und positionieren muss. Die Orientierung am Anderen schließt aus, dass die Subjekte füreinander unmittelbar zugänglich sind. Darin liegt in der *Ethik* das anthropologische Gesetz vermittelter Unmittelbarkeit. Die Individuen sind darauf angewiesen, sich in einer Rolle zu verkörpern, aber sie heben damit den Doppelaspekt von individuell und sozial nicht auf, sondern bestätigen

⁸¹ Mori, Zenshû, Bd. 12, 1978–82, 63f.; 87.

⁸² Krueger, Nishida, a. a. O., 222.

ihn nur. „Denn Rollen sind keine Form der Selbstverfügung; sie indizieren nur, was man in der jeweiligen Rolle ist, ohne sich dadurch etwa schon haben zu können.“⁸³ Zweigeteilt zu sein ist die Signatur des Menschen, sie prägt die exzentrische Positionalität ebenso wie das Zwischensein. Deswegen gilt die Differenz von individuell und sozial, die Watsuji's Begriff vom Menschen fundiert, auch für die Anthropologie. Anders als Watsuji hat Plessner die Mitwelt nicht in den Mittelpunkt gestellt, sie ist dennoch konstitutiv. „Daß ein jeder ist, aber sich nicht hat; genauer gesagt, sich nur im Umweg über andere und anders als ein Jemand hat, gibt der menschlichen Existenz in Gruppen ihren institutionellen Charakter. Mitverhältnisse tragen alles, was lebt“ (VIII:194)

Dass sich der Mensch durch Rollen objektivieren muss, Rollen aber keine Selbstverfügung ermöglichen, markiert eine Grenze, die in der Figur des Doppelgängers angelegt ist: zwischen dem in Rollen und Masken sichtbaren Teil der Existenz und dem verborgenen. Mitwelt ist öffentlich, aber sie umfasst nur die Rolle, nicht den Rollenträger. „Nur der Mensch erscheint als Doppelgänger, nach außen in der Figur seiner Rolle und nach innen, privat, als er selbst.“ (X:224) Es ist die Aufgabe sozialer Ordnungen, Grenzen zwischen Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit zu definieren. Was am Individuum öffentlich wird, ist von historischen Umständen abhängig, aber in seiner Sichtbarkeit bleibt das Individuum in jeder Gesellschaft unvollständig, darin liegt sein Doppelgängertum, seine Zweideutigkeit und das Motiv für seine Unergründlichkeit. Auch in der *Ethik* geht es um die Sichtbarkeit des Menschen. Watsuji verschiebt in der Verknüpfung von Subjekt und Körper das Gewicht der Innenwelt auf die Außenseite der Existenz, auf die Sichtbarkeit des Ich. McIntyre hat diese Grenze für die Moralvorstellungen in Japan beschrieben, ohne Watsuji zu erwähnen, es trifft aber auf die *Ethik* zu.

„In a Japanese understanding there is that in the individual which is manifest, which is presented, which is facial expression and spoken words and actions, all of them to significant degrees conventionally ordered, and there is by contrast that which is concealed, what belongs to the heart, the sphere of unspoken thoughts and feelings. The former is not only what is socially presented, it is what in and through its conventional orderings constitutes social life. There is not the individual with inner and outer aspects and then, independent of

⁸³ Wolfgang Iser, *Das Fiktive und das Imaginäre – Perspektiven literarischer Anthropologie*, Frankfurt a. M. 1993, 149f.

these in some way, the institutionalized social order. The outer aspects of the individual are the social order.“⁸⁴

10.1 Reziproke Beziehungen

In Watsuji's *Ethik* findet sich Gegenseitigkeit (*sōi*) als fundamentale Kategorie ausgezeichnet wie anthropologisch sonst nur bei Gehlen, nämlich „im Sinne einer ‚durchlaufenden‘, menschliches Verhalten durch alle Schichten hindurch charakterisierenden Struktur“.⁸⁵ Diese Struktur fasst Gehlen im Anschluss an Mead in die Formel, „die Rolle des Anderen übernehmen“. Das ist auf den Symbolgebrauch in Sprache und Geste bezogen; die Form der Rede soll jedoch für Reziprozität überhaupt gelten. Dass sie „sprachmäßig“ ist, macht ihren fundamentalen Charakter aus. „Die Sphäre der Antriebe und Bedürfnisse ist selbst ‚sprachmäßig‘, sofern ein orientiertes Bedürfnis in sich selbst schon die Vorempfindung der vom Gegenstand ausgehenden Eindrücke enthält oder sofern, auf höherer Ebene, man sich mit einem Menschen, einer Gruppe ‚identifiziert‘ [...] Und schließlich haben wir die Sprachförmigkeit der Gegenseitigkeit in der einsamen Handlung, wo die sensible Bewegung die vorempfundene Dingantwort schon einbaut.“⁸⁶ Aus Gehlens Sicht zählt Gegenseitigkeit zu den fundamentalen anthropologischen Kategorien, weil sie Antrieb und Bedürfnisse des Menschen bindet und so den riskanten Triebüberschuss lebbar macht. Watsuji geht es weder um Probleme der Triebstruktur noch um eine Ontogenese des Zwischenseins, zentral aber handelt die *Ethik* davon, dass die Kondition des Menschen sich nur als Wechselwirkung zwischen seiner individuellen und seiner sozialen Bestimmung verständlich machen lässt.

Dass Gegenseitigkeit eine fundamentale Kategorie ist, lässt sich auf allen Ebenen der *Ethik* feststellen. So bemerkt Watsuji reziproke Strukturen schon in den elementaren Formen von Empfindung und Wahrnehmung. Aber es geht vor allem darum zu zeigen, dass Gegenseitigkeit nicht den Individuen zugerechnet werden kann, sondern als Struktur verstanden werden muss, die einen Unterschied von Selbst und

⁸⁴ Alasdair McIntyre, *Individual and Social Morality in Japan and the United States: Rival Conceptions of the Self*. *Philosophy in East and West* 40, No 4, 1990, 493.

⁸⁵ Arnold Gehlen, *Urmensch und Spätkultur*, Wiesbaden 1986, 46.

⁸⁶ Gehlen, a. a. O., 47.

Anderen erst ermöglicht. Was als individueller Ausdruck in den Affekten, den Gesten, der Sprache manifest wird, ist nicht Abbild eines Innenlebens, sondern wird im Zwischensein von Selbst und Anderem hervorgebracht: Weil die Empfindungen am Anderen orientiert sind, lassen sie sich kommunizieren. Vom Standpunkt der *Ethik* aus ist der Mensch nicht als Individuum begreifbar, sondern erschließt sich nur als Antwort, als Effekt des Zwischeneins. Es liegt auf der Hand, dass sich Zwischensein von den Voraussetzungen der Subjektphilosophie her nicht zugänglich machen lässt.

10.2 Werte des Indirekten

Watsuji sichert den Sinn von Zwischensein zunächst durch eine Analyse alltäglicher Erfahrungen, die den philosophischen Anspruch belegen soll, dass sich der Mensch beschreiben lässt ohne Rückgriff auf zentrale Instanzen wie Individuum, Subjekt oder Geist; dass er immer schon Teil der sozialen Welt ist und sich in einem Netz reziproker Beziehungen befindet. In der *Ethik* fehlen die skeptischen Töne in der Beschreibung des Menschen. Wenn von Leere oder von der negativen Struktur der Existenz die Rede ist, ruft das nicht Bedrohungslagen auf, sondern ist im strikten Sinn funktionell gebraucht. Der Mensch hat weder im Kosmos noch in der Natur einen ihm zgedachten Ort, dass seine Stellung in diesem Sinn utopisch ist, folgt aus der Zweiteilung als Leitfaden in Watsujis Auffassung vom Menschen. Aber es ist gerade die Zweiteilung, seine Auszeichnung als Zwischensein, die den Menschen gesellschaftsfähig macht. Darum findet das Individuum in der Gesellschaft seine eigentliche Bestimmung.

Einen Sinn von Gegenseitigkeit, der es erlaubt, den Menschen als Doppexistenz zu denken, sieht Watsuji in der westlichen Tradition nicht. Es ist dagegen der buddhistische Topos der Leere (*kû*), in dem die Idee radikal gefasster reziproker Beziehungen sich manifestiert. Der Rückgriff auf diesen Topos erschließt Gegenseitigkeit als Zwischensein und offenbart nach dem Verständnis Watsujis eine anthropologische Alternative – als Unterschied der Philosophien ebenso wie der Kulturen. Gegenseitigkeit und der buddhistische Topos der Leere liegen für die *Ethik* nahe beieinander. Watsuji erläutert die reziproke Struktur des Sozialen an Nâgârjunas Beispiel von Vater und Sohn. „Es ist nun nicht so, dass Vater und Sohn zunächst getrennt existieren und dann eine solche Beziehung eingehen. Vielmehr erlangt der Vater seine Eigenschaft, Vater zu sein, durch diese Beziehung und ebenso der Sohn.“ (13/11)

Das ist offensichtlich eine Anspielung auf eine Textstelle aus der *Streitabwehrerin*. Nāgārjuna demonstriert am Gleichnis von Vater und Sohn das buddhistische Verfahren vom Entstehen in Abhängigkeit, das die Grenzen des konventionellen Denkens markieren soll, um es für die höchste Wahrheit zu öffnen: Wenn der Sohn vom Vater hervorgebracht wird, und der Vater erst durch seinen Sohn entsteht, wer von beiden ist dann Vater und wer Sohn? Für Watsuji macht dieses Paradox den Kern reziproker Beziehungen aus. „Hier zeigt sich wiederum, dass reziproke Beziehungen gleichzeitig entstanden sind und wir sie nicht als zeitlich aufeinander folgend verstehen können.“ (59/56) Die Korrelation, die damit bezeichnet werden soll, ist ohne Bezug auf einen Begriff von Leere nicht denkbar. Beides lässt sich wechselseitig explizieren. Diesem Modell folgt Watsuji, wenn er Gegenseitigkeit und Leere so verknüpft, dass Zwischensein als abhängiges Entstehen bestimmt werden kann.⁸⁷

In der *Ethik* liefert der Topos der Leere das Motiv für eine Kritik an allen Spielarten subjektiver Selbstbegründung und bietet zugleich ein Konzept für die Auslegung des Menschen als Zwischensein, das alle Weltbezüge betrifft und nicht nur die sozialen. Für Watsuji steht fest, dass Leere den ostasiatischen Kulturen zuzurechnen ist, und er versteht es als Aufgabe der *Ethik*, diesen Topos als Kritik am Dualismus philosophisch zu entfalten. Die Verknüpfung von Gegenseitigkeit und Leere gilt als Voraussetzung dafür, menschliche Existenz durchgehend als Wechselverhältnis zu interpretieren, in dem nichts aus sich selbst Bestand hat. Dafür steht die Formel Selbst-anderer-nicht-Zwei (*jita-funi*). Das Selbst ist bestimmbar nur in Relation auf den Anderen: auf das Du der zweiten Person ebenso wie auf das Ich der ersten. Rimbauds Parole „Ich ist ein Anderer“, die im Strukturalismus so prominent geworden ist, hat in Watsujis Theorie des Zwischensein eine exakte Stelle.

Für die moralischen Konsequenzen gelten in Watsujis *Ethik* dieselben Bedingungen wie für die Auffassung von Menschen. Moralisches Handeln setzt die Einsicht voraus, dass die Individuen leer sind, ohne substantielle Basis, auf die sie zurückgreifen könnten; und dass sie sich als Teil einer sozialen Ordnung verstehen müssen, um Individuum zu sein. „[...] the individual without and apart from his or her social role is not yet complete, is a set of potentialities waiting to be achieved, just as the social

⁸⁷ Dafür könnte er sich auf Nāgārjuna berufen, zum Beispiel: „The ‚originating dependency‘ we call ‚emptiness‘; This apprehension, i.e., taking into account (all other things), is the understanding of the middle way. Since there is no dharma whatever originating independently, no dharma whatever exists which is not empty.“ Zit. LaFleur, a. a. O., 244.

role is empty until brought into actuality by a particular person's self-completion through it."⁸⁸

Als Zwischensein ist menschliche Existenz durch einen fundamentalen Widerspruch gekennzeichnet: in den symbolischen Welten seiner sozialen Existenz kann sich das Individuum weder vollständig ausdrücken noch verstehen. Jede Selbstbeziehung bleibt individuell leer, während der Bezug auf den Anderen rückgebunden ist an die Individuen. In diesem Zwiespalt wird der Mensch als Doppelgänger seiner selbst erkennbar – unauflöslich bezogen auf einen sozialen und einen individuellen Horizont, auf Weltoffenheit und Umweltbindung, auf symbolische Artikulation und Leere. Und es ist Watsujis Botschaft, dass dieser Widerspruch gelebt werden muss. Die Doppelstruktur macht verständlich, dass die *Ethik* die Werte der Indirektheit ebenso konsequent vertritt wie die Philosophische Anthropologie. Der Grundsatz, dass Direktheit und Indirektheit sich nicht widersprechen, sondern ergänzen, ist in der japanischen Kultur fest verankert. Er bezieht seine Wirksamkeit aus der Bedeutung, die dem Körper zukommt, dass er nämlich Subjektivität erst ermöglicht: „Zwischen Körper und Subjekt gibt es keinen Unterschied“. Dieses Prinzip aus der *Ethik* findet im Zen-Buddhismus ein prägnantes Beispiel. Gefordert als spirituelle Haltung ist ein so hohes Maß an Direktheit, dass die konventionellen Einstellungen auf die Wirklichkeit außer Kraft gesetzt werden: direkt auf das Herz der Dinge zeigen, lautet die Anweisung. Ermöglicht wird die Spontaneität aber erst durch die langwierigen Übungen des Körpers, die das Ziel haben, aus dem physischen Körper einen spirituellen zu machen, der das Gesetz vermittelter Unmittelbarkeit bestätigt, indem er es überspringt.⁸⁹

⁸⁸ McIntyre, a. a. O., 494. Dass sich unter diesen moralischen Bedingungen das Subjekt nicht über ein inneres Selbst definieren kann, das unabhängig von den äußeren Aspekten einer sozialen Ordnung wäre, hat McIntyre auch am Nô-Theater demonstriert. „The mask in the Noh play expresses what is stereotypically given, a role which completes the incompleteness of self that the actor brings to that role.“ (a. a. O., 493)

⁸⁹ Zum Zen: Toshihiko Izutsu, Philosophie des Zen-Buddhismus, Reinbek 1986; H. Dumoulin (Hg.) Mumonkan, Die Schranke ohne Tor – Meister Wu-mens' Sammlung der 48 Kôan, Mainz 1975.

11 Geschichtsauffassungen und Weltbilder

11.1 Geschichte

Die *Ethik* vermittelt die Botschaft, dass die ostasiatischen Kulturen ohne eine Geschichte der Emanzipation von der Welt geblieben sind und deswegen Befunde wie Radikalismus oder Weltentfremdung nicht greifen. Watsuji koppelt die Frage nach dem Menschen von der europäischen Neuzeit ab. Die Impulse der kopernikanischen Wende, die Philosophische Anthropologie aufzufangen versucht, laufen in Japan leer. Dabei ist die Kritik am Dualismus immer wieder an unterschiedlichen philosophischen Positionen festgemacht, doch Watsuji ist davon überzeugt, dass die Idee vernünftiger, aber weltloser Subjekte das europäische Denken nachhaltig bestimmt. Es geht in der *Ethik* um ein Bild vom Menschen, das nicht europäisch geprägt ist. Der Rekurs auf konfuzianische und buddhistische Positionen soll keine traditionellen Menschenbilder aktualisieren, sondern an die Kondition des Menschen erinnern: dass er Teil der Welt ist, der sozialen, der moralischen und der natürlichen Welt. Von der radikalen Skepsis als Folge der Kopernikanischen Revolution zeigt sich Watsuji unberührt, die Neuzeit nimmt er als Beispiel für ein fehlgeleitetes Selbstverständnis des Menschen. Die europäische Kritik an der dualistischen Logik hält er für unvollständig, die Philosophie von Descartes bis Heidegger scheint ihm durchgehend dualistisch ausgerichtet. Watsuji hält sich an ein anderes Geschichtsverständnis als Plessner: Geschichte nicht als Abfolge sich wechselseitig ausschließender Weltansichten, sondern als Überlagerung historischer Schichten und Traditionen.

In Japan findet sich keine Vorstellung von Zeit als Evolution, als in sich gegliedertes Ganzes, das zu Fragen provoziert nach Anfang und Ende, nach Perioden und dem Verhältnis der Teile zum Ganzen.⁹⁰ Anstelle dieser geradezu organisch gedachten Zeit lassen sich in der Kultur Japans (aber auch Chinas) zwei Aspekte unterscheiden. Zum einen erscheint Zeit als neutrales Medium, durch das die Ereignisse durchlaufen, wie es die unzähligen Chroniken belegen, die China hervorgebracht hat; zum anderen bleibt Zeit untrennbar an die Phänomene der sinnlich-anschaulichen Welt gebunden und gilt als Eigenschaft der Dinge. Cassirer hat die Zeit im My-

⁹⁰ Vgl. William S. Haas, *Östliches und westliches Denken. Eine Kulturmorphologie*, a. a. O., 37ff.; 45ff.; 53ff.

thos durch Zeitgestalten charakterisiert: „keine gleichmäßige Dauer und keine regelmäßige Wiederkehr oder Sukzession ‚an sich‘, sondern es gibt immer nur bestimmte inhaltliche Gestaltungen, die ihrerseits bestimmte ‚Zeitgestalten‘, ein Kommen und Gehen, ein rhythmisches Dasein und Werden offenbaren“.⁹¹ Wenn diese Konstellation auf die japanische Kultur zutrifft, die wir als Kultur jenseits des Mythos kennen, findet das eine Erklärung darin, dass die Vorstellung einer evolutionär-linearen Zeit nicht ausgebildet worden ist. Hier ist der Übergang vom Mythos zum Logos nicht als Rationalitätsfortschritt verbucht, die Zeitgestalten haben Bestand über ihren historischen Ort hinaus, um an anderer Stelle aktualisiert zu werden.

Watsuji hat diese Art historischen Bewusstseins als „Überlagerung“ (*jūsōsei*) bezeichnet. „Es ist eines der unübersehbaren Kennzeichen der japanischen Kultur, dass sie auch das Überwundene, und zwar als Überwundenes weiterleben lässt.“⁹² Im Unterschied zu einer solchen Schichten-Kultur nimmt Watsuji die westliche Kultur als abstrakt wahr, weil sie Identität nur aus der Negation von Widersprüchen gewinnen kann. „Es ist eine Art von Abstraktion, das Widersprüchliche nicht weiterleben zu lassen, sondern es zu eliminieren.“⁹³ Die japanische Kultur ist dagegen konkret, weil sie als Doppelzeit angelegt ist, in der Widersprüche sich nicht ausschließen, sondern ergänzen. Watsujis Schichtenmodell entwirft das Bild einer Kultur, die sich nicht durch Negation, sondern durch Integration von Widersprüchen entfaltet und deswegen wesentlich durch eine Ordnung des Nebeneinander charakterisiert ist.

Dieses Nebeneinander lässt sich mit Watsuji als kontextuelle Dimension von Zeit verstehen: das sind die elementaren Strukturen des Zwischenseins, die in symbolischen Formen aktualisiert werden und das Thema einer Topik bilden. Das kulturtheoretische Modell der Überlagerung historischer Momente verweist aber noch auf eine andere Tendenz in Watsujis Analyse historischer Zeit, die im Vorrang des Raums liegt. Erfahrbar wird die zeitliche Dimension von Existenz erst durch die konkrete Gliederung des Zwischenseins in gesellschaftlich und individuell. Die Veräumlichung von Zeit korrespondiert mit dem Nebeneinander der Räume, aus dem die Subjekte hervorgehen. Der Mensch bleibt stets dazwischen. Das Individuum bezieht aus den gesellschaftlich vermittelten Lokalitäten seine Identität. Als Individuum negiert, gewinnt es einen Status als Selbst, der jedoch ebenso wenig ein substan-

⁹¹ Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Bd. 2, Darmstadt 1987, 133.

⁹² Watsuji, *Zenshū*, Bd. 4, 314.

⁹³ A. a. O., 320.

tielles Sein garantiert. Das Selbst, von dem hier die Rede ist, ist nicht durch Identität mit sich bestimmt, sondern wesentlich über die Stellung in den Orten, an die es gebunden ist.

11.2 Welt

Watsuji sieht die europäische Neuzeit entscheidend geprägt durch die dualistische Logik, wie sie in der zentralen Stellung des Subjekts zum Ausdruck kommt. Die *Ethik* soll demonstrieren, dass die Emanzipation des Menschen von der Welt in den ostasiatischen Kulturen kein Motiv hätte, weil Existenz immer als leibliches und soziales In-der-Welt-Sein gedacht worden ist. Gerade das fehlt in Heideggers Weltbegriff. Nichts macht den Unterschied zu Heidegger sinnfälliger als Watsujis Übersetzung von In-der-Welt-Sein mit einer alltagstauglichen japanischen Wendung: „[...] *seken* (世間), which denotes the world in the sense of the public, society in general, or that domain of human affairs about which one can be knowledgeable, or ‚worldly‘.“⁹⁴ Watsuji stellt fest, dass Heidegger Existenz als Weltverhältnis auslegt; dass sie verstanden wird in ihrer Beziehung zu einer erschlossenen Welt aus Bedeutungen und Gegenständen. Seine Kritik macht er aber daran fest, dass es immer noch das Cogito ist, das sich, getrennt von der Welt, jetzt als Teil der Welt reflektiert. Sein Einwand gegen Heideggers Auslegung von Dasein ist, dass der Mensch in seiner Leiblichkeit als Körper und in seinem Verhältnis zu Anderen nicht vorkommt. Es müsste mehr in einer Welt von Belang sein als nur das Zuhandene. „Watsuji’s conception of the way in which a world is always woven out of physical and material elements in addition to nonmaterial ones is considerably more extensive and far-reaching than this: a world relies on equipment, but it also requires, for Watsuji, the presence of other people and their natural surroundings.“⁹⁵

Watsuji diskutiert Heideggers Begriff vom In-der-Welt-Sein auf dem Hintergrund eines Konzepts, in dem Welt nicht als Schöpfung ausgezeichnet ist. Die Vorstellungen von der Weltentstehung lassen sich zwei Modellen zurechnen: Für Europa kennzeichnend ist, dass die Welt von einem Weltenschöpfer geschaffen wurde; für die ostasiatischen Kulturen, dass die Welt ungeschaffen ist, Produkt

⁹⁴ Johnson, Watsuji on Nature, 132.

⁹⁵ A. a. O., 130.

eines spontanen, überzeitlichen und paradoxen Selbstdifferenzierungsprozesses.⁹⁶ Die beiden Modelle unterscheiden sich vor allem darin, dass in einer geschaffenen Welt alles als Muster verstanden werden und als Repräsentation für etwas verbindlich Allgemeines gelten kann. Die Idee eines autonomen Modells durchzieht in verschiedenen Variationen die religiösen, philosophischen und wissenschaftlichen Doktrinen der westlichen Kulturen. Vorausgesetzt ist hier ein planender göttlicher Geist, ein Agent, der eine Idee, einen idealen Entwurf realisiert. Auf diese Weise entstehen zwei Welten. Das Sichtbare, das Hörbare, das Tastbare, das sinnlich Wahrnehmbare, das Sagbare verweisen auf eine andere Wirklichkeit, die in der sinnlich-anschaulichen Welt nicht aufgeht. Charakteristisch für das Konzept einer ungeschaffenen Welt ist, dass sie einer Logik der Ereignishaftigkeit folgt, die sich nicht in Kategorien wie Essenz und Attribut, Ursache und Folge ausdrückt, sondern in Konfigurationen oder Konstellationen von wechselseitig abhängigen Teilen, deren gegenseitige Abhängigkeit Spielräume eröffnet, wie es das *Buch der Mitte* beschreibt: „So gedeihen alle Dinge miteinander zusammen, und keines tut dem anderen Eintrag. Alle Wege (Tao) werden miteinander zusammen begangen und stören einander nicht.“ Alles, was existiert, ist Teil der Welt; sich von der Welt zu emanzipieren, ist keine Option. Eine ungeschaffene Welt legt es nicht nahe, das Subjekt an die Stelle der Welt zu setzen.⁹⁷

⁹⁶ Vgl. Pörtner / Heise, a. a. O., 79–82.

⁹⁷ Plessner hat in einem Brief von 1928 an Josef König bemerkt, dass wir uns erst dann von der Apokalypse befreien könnten, wenn wir die Welt nicht mehr als *ens creatum*, sondern als *atelos* verstehen. Und seit Nietzsche stellt sich ja die Frage, wie eine Welt ohne Schöpfung denkbar ist. Vgl. Hans-Peter Krüger, in: *Jahrbuch*, Bd. 5, 2015, 30.

Zum Schluss

Doppelgänger

Plessner geht es ebenso wie Watsuji um eine Interpretation des Menschen, die nicht dualistisch ausgerichtet ist; die sich dem Zwang entzieht, Physisches und Psychisches voneinander zu trennen, wie es das cartesianische Alternativprinzip fordert. Das heißt vor allem, Körper und Geist, die natürliche und die kulturelle Existenz des Menschen als gleichnotwendige Bedingungen gelten zu lassen. Aber der ganze Mensch, der jetzt zum Thema wird, erweist sich als zweigeteilt. Schon Herder hatte diese Ambivalenz bemerkt. „Er stellt also zwei Welten auf einmal dar und das macht die anscheinende Duplizität seines Wesens“. Der Schnittpunkt dieser zwei Welten ist unergründlich leer. Darin stimmen Plessner und Watsuji überein. Exzentrisch positioniert verfügt das Subjekt nicht über sich selbst, sondern erfährt sich als Doppelgänger seiner selbst. Auch in der *Ethik* ist der Mensch auf die Doppelstruktur individueller und sozialer Bedingungen verwiesen, auf eine Position dazwischen. Die Zweiteilung lässt sich nicht aufheben, deswegen kann sich das Subjekt auch nicht als übergreifende Einheit verstehen.

In der Figur des Doppelgängers haben beide Beschreibungen des Menschen eine gemeinsame Basis. Aber auch darin stimmen Plessner und Watsuji überein, dass die Dopplung am Körper ablesbar ist. Watsuji erklärt das Ich für ausgedehnt und macht es damit zum Element subjektiver Räumlichkeit. Im verkörperten Subjekt wird die Zweiteilung in einen natürlichen und einen sozialen Körper manifest. Plessner transformiert das cartesianische Modell der zwei Substanzen in die Differenz von Leibsein und Körperhaben. Der lebendige Körper weist über sich hinaus und nimmt eine exzentrische Position ein, die jedoch seine vitale, zentrische Lage nicht aufhebt. Wie Watsuji bestreitet Plessner, dass der Mensch, von der Idee eines wahren Subjekts angeleitet, zu dem werden könnte, der er ist: „mit sich eins, zu sich gekommen, für sich selbst geworden“. (X:236) Im Verzicht auf dieses Ideal liegen die

Spielräume menschlicher Existenz, utopische Standorte, die Plessner als Unergründlichkeit, Watsuji als Leere benannt hat.

Grundlegend verschieden sind die Voraussetzungen. Für Plessner ist eine Beschreibung des Menschen nur möglich als Kritik am Radikalismus, am ideologischen Kern der westlichen Moderne. Anthropologie versteht sich als Teil dieser Moderne, immer noch unter dem Einfluss der Aufklärung. Sie will die radikalen Impulse der permanenten kopernikanischen Revolution auffangen, indem sie zur Einsicht nötigt, dass die Subjekte sich als Lebewesen verstehen müssen: dass am Leben aber die Emanzipation von der Welt ihre Grenze findet, weil wir uns nicht jenseits des Lebens verstehen können. Plessner stellt sich den naturalistischen Herausforderungen und zieht daraus die Konsequenz, dass Anthropologie nicht im Widerspruch zu den Ergebnissen der Naturwissenschaften stehen darf; und er macht zugleich deutlich, dass sich der Mensch nicht naturalistisch begreifen lässt. Aus dieser Konstellation ergibt sich das Programm einer Biophilosophie als Grundlage der Philosophischen Anthropologie.

Watsuji erkennt in der dualistischen Logik den Motor der europäischen Neuzeit und eben auch der Philosophie. Darin ist seine Kritik an den philosophischen Begriffen begründet, die er für seine Theorie des Zwischenseins einsetzt, das gilt vor allem für seine Interpretation von *Sein und Zeit*. Dabei übersieht Watsuji nicht, dass es Heidegger um die Kritik an einer weltlosen Subjektivität geht und stellt doch zugleich fest, dass im Konzept des In-der-Welt-Seins die soziale Dimension ebenso wenig zum Tragen kommt wie die Leiblichkeit. Er schließt daraus, dass Heideggers Konzept des Daseins immer noch von der reflexiven Kraft des Cogito lebt. Aber auch die Anthropologie bleibt aus Watsujis Verständnis fixiert auf das Individuum und letzten Endes doch nur interessiert am vernünftigen Menschen. Für seine Sicht auf den Menschen lässt sich Watsuji von der Botschaft des Konfuzianismus leiten, dass Dasein heißt, im Verhältnis zum Anderen zu sein; und er beruft sich auf die buddhistischen Konzepte von Leere und abhängigem Entstehen: dass menschliche Existenz grundlos ist. Unberührt von den Impulsen kopernikanischer Revolutionen, scheinen diese Weltansichten frei von den Zwängen dualistischer Logik zu sein. Watsuji kann sich auf die Lebenswelt stützen, die von der Tradition geprägt ist. Und entscheidend für die *Ethik* ist, dass die japanische Moderne ihr Selbstverständnis nicht aus der Kritik traditioneller Menschenbilder bezieht, sondern das Prinzip geschichtlicher Überlagerungen bestätigt.

Desto bemerkenswerter sind die Übereinstimmungen mit Plessners Anthropologie. Sie laufen zusammen in der Idee vom Menschen als Doppelgänger seiner selbst. Vielleicht lässt sich daran ablesen, dass die Philosophische Anthropologie Plessners und die *Ethik* Watsujis schon Zeugnisse sind für ein Zeitalter des Ausgleichs.

Resonanzen

Not to look for fine draughtsmanship nor fine color – perhaps no color – but directness of spirit will become for us a new point of view as the arts of the East and of the West draw closer together. (Mark Tobey)⁹⁸

Die *Ästhetik des Performativen* versteht sich als Kritik an der dualistischen Logik in der Aufführungspraxis. Die Zwei-Welten-Theorie, wie es bei Fischer-Lichte heißt, verpflichtet den Schauspieler dazu, seinen Körper zur Projektionsfläche für die Bedeutungen zu machen, die im Text vorgegeben sind. „Alles, was auf den organischen Körper verweist, auf das leibliche In-der-Welt-Sein des Schauspielers, muss seinem Leib ausgetrieben werden, bis ein ‚rein‘ semiotischer Körper zurückbleibt.“⁹⁹ Für das Konzept performativer Verkörperung nimmt Fischer-Lichte anthropologische Voraussetzungen in Anspruch, in erster Linie die Verschränkung von Leib und Körper. Eine Praxis, die sich daran orientiert, muss „konsequent von der Dopplung von Leib-Sein und Körper-Haben ausgehen“.¹⁰⁰ Für Plessner erweist sich in der doppelsinnigen Kondition als Leib im Körper die Unergründlichkeit im Verhältnis des Menschen zu seinem Körper. Darauf bezieht sich Fischer-Lichte, wenn sie die Ästhetik des Performativen mit dem Versprechen verknüpft, die Unverfügbarkeit des Lebens in den Aufführungen erfahrbar zu machen. „Damit reflektieren die Aufführungen zugleich die ihnen zugrundeliegenden anthropologischen Bedingungen. Der Mensch bedarf, wie Plessner gezeigt hat, in seiner Abständigkeit von sich selbst der Schwelle, die es zu überschreiten gilt, wenn er sich selbst als einen anderen (wieder) finden will. Als mit Bewußtsein begabter Organismus, als *embodied mind*, kann er nur er selbst werden, wenn er sich permanent selbst neu hervorbringt [...]“¹⁰¹

⁹⁸ In: Wulf Herzogenrath / Andreas Kreul (Hg.), Klänge des Inneren Auges. Mark Tobey, Moris Graves, John Cage, München, Paris, London, o. J., 107.

⁹⁹ Fischer-Lichte, a. a. O., 133.

¹⁰⁰ A. a. O., 139.

¹⁰¹ A. a. O., 359.

Motive einer Ästhetik des Performativen finden sich auch im Abstrakten Expressionismus, Schauplatz der modernen Malerei, auf dem das Verhältnis des Menschen zu seinem Körper offenkundig wird. In der radikalen Abkehr von der Gegenständlichkeit, die in den Werken von Pollock, de Kooning oder Tobey Programm ist, verschiebt sich die Wahrnehmung von der äußeren zur inneren Welt seelischer Zustände. Aber entscheidend ist, dass in dieser Umstellung der Körper direkt ins Spiel kommt als Resonanzboden seelischer Impulse, die motorisch in Gesten umgesetzt werden. Die Gesten selbst haben keinen Ausdruckswert, symbolisch geprägt als Signaturen seelischer Kräfte werden sie erst durch die ästhetische Form. Plessner hat Abstraktion in der modernen Kunst als Wechsel von der Distanz des Sehens zur Resonanz des Hörens beschrieben. In der *Anthropologie der Sinne* heißt es zum Unterschied von Sehen und Hören: „Sehend erblicken wir irgendetwas, nah oder fern von uns, über einen Abstand hinweg. Im Hören fällt das Moment des Abstandes fort [...] Ton dringt ein, ohne Abstand.“ (III:344) Es ist Plessners These, dass sich abstrakte Malerei als Musikalisierung des Sehens fassen lässt. Musik – exemplarisch gegenstandsfrei – dient dann als Modell zur Klärung anthropologischer Fragen in der modernen Kunst.¹⁰² Über das musikalische Modell lässt sich verständlich machen, dass die Wahrnehmung psychischer Impulse so wie die Klänge „eine durchgreifende oder ergreifende Wirkung auf die Haltung und Motorik des Leibes ausüben“. Und es könnte dann auch gelten: „*Sie sind der leidenschaftlichen Position des Menschen konform.*“ (VII:189) Wenn diese Analogie zutrifft, würden sich auch die künstlerischen Verfahren des Abstrakten Expressionismus anthropologisch erschließen. Vom surrealistischen Automatismus motiviert, zielen sie darauf ab, – vor allem im action painting – die Empfindung seelischer Zustände direkt in die Motorik von Gesten zu übertragen: Bewusstsein und konstruktiven Verstand zu überspielen, um Leibsein und Körperhaben für einander zu öffnen. Deswegen wird Geschwindigkeit zur ästhetischen Frage. Der Malakt muss beschleunigt werden, um den Abstand zwischen Sensorik und Motorik aufzuheben. „Zum ersten Mal taucht im Westen die Geschwindigkeit beim Malen als Folge einer notwendigen Konzentration *psychischer* Energien auf, die nichts mit der klassischen ‚Eingebung‘ zu tun hat.“¹⁰³ Die Improvisation erfordert ein Bewusstsein, das von Inhalten leer ist und verlangt eine Haltung, die psychi-

¹⁰² Vgl. Joachim Fischer, „Ästhetische Anthropologie“ und „anthropologische Ästhetik“, in: *Jahrbuch für Philosophische Anthropologie*, Bd. 9, Heft 1, 2020, 73–94.

¹⁰³ Zit. Jürgen Claus, *Theorien zeitgenössischer Kunst in Selbstzeugnissen*, Reinbek 1963, 72.

sche Impulse spontan in Motorik umsetzt, sodass „die Begriffe Prämeditation und Beziehung auf ein Modell oder eine bereits angewandte Geste endgültig verschwunden sind“.¹⁰⁴

Es ist den Künstlern des Abstrakten Expressionismus und in Europa des Informel nicht verborgen geblieben, dass ihre Auffassung von Malerei als Ablauf und als Übung der Konzentration auf die Traditionen ostasiatischer Malerei verweist. Zum Beispiel André Masson: „Die Tusche hinspucken wie die Mönche der Tschan-Sekte [...] Für einen Ästhetiker des 5. Jahrhunderts in China ist die Hauptsache: die Schwingungen des Geistes, die der Bewegung Leben verleihen und die einer passiven Nachahmung sofort Grenzen setzen.“¹⁰⁵ Aufmerksam geworden ist Masson auch auf die Kalligraphie. Das enorme Interesse an Zeichen und Schrift entsteht aus der Notwendigkeit, für die auf Höchstgeschwindigkeit gebrachten Malgesten Psychogramme zu finden: Zeichen ohne Bezug auf die gegenständliche Welt, die nicht als figürlich oder als geometrische Abstraktionen artikuliert sind. „Von jeher bestand zuerst ein Ding und erst danach wurde ihm ein Zeichen gegeben. Von nun an kehrt sich dieses Verhältnis um. Von nun an geht das Zeichen seiner Bedeutung voraus.“¹⁰⁶

Mark Tobey hat in der kalligraphischen Tradition Japans Hinweise auf das Konzept einer informellen Schrift gesehen und als *White Writing* umgesetzt. Was Tobey seinen „kalligraphischen Impuls“ genannt hat, veranlasst ihn, die ästhetischen Mittel auf japanische Vorgaben einzustellen: Einfachheit, Unmittelbarkeit, Tiefe.¹⁰⁷ Vom Verdacht exotischer Schwärmerei ist Tobey frei. Es ist offensichtlich, dass sein Interesse an der Kalligraphie durch die Frage der modernen Malerei bestimmt ist, wie Bilder zu schreiben wären. „Es wurde für mich zur Notwendigkeit, ein Bild, sei es in Farbe oder in neutralen Tönen, zu ‚schreiben‘. Ich dachte oft an diesen Arbeitsvorgang als Veranstaltung, denn er musste in einem ausgeführt werden oder gar nicht – das Gegenteil des Bildaufbaus, wie ich ihn vorher verstanden hatte.“¹⁰⁸ Kalligraphie eröffnet einen Spielraum zwischen der Freiheit der Geste und der Notwendigkeit, lesbar zu sein. Tobey sucht nach einer Schrift, „*der leidenschaftlichen Position des Menschen konform*“, wie es bei Plessner von der musikalischen Resonanz heißt.

¹⁰⁴ Ebd.

¹⁰⁵ A. a. O., 20.

¹⁰⁶ A. a. O., 104.

¹⁰⁷ Wie Tobey ist auch Brice Marden von der Kalligraphie beeindruckt, in der Serie *Cold Mountain* kommt das zum Ausdruck.

¹⁰⁸ A. a. O., 87.

Und er hat das mit den Zeichen seiner weißen Schrift einzulösen versucht. Was wir auf seinen Bildern sehen, ist ein feingliedriges Raster aus Linien, die unterschiedlichen Bewegungsimpulsen folgen und im Netzwerk ihrer Überlagerungen Perspektiven freigeben – auf Stimmungen, aber auch auf Gegenstände, die in der Schrift sichtbar werden. „Was durch die Vitalität der Linie und ihr farbiges Filigran heraufkommt, ist nicht eigentlich ein Bild im klassischen Verstande, es ist ein Ereignis in der psychischen Region, das sich als psychographisches Geflecht aus Ausdrucksspuren hinterläßt. Es ist im klassischen Verstande formlos – ‚informel‘ – denn das Bild repräsentiert keine Welt von Formen, sondern von motorischen Kräften.“¹⁰⁹

„Unmittelbar aufs Herz zielen“, heißt es im Zen. In solcher Anleitung zur direkten Aktion sieht Tobey ein Konzept, das seine Malerei mit traditioneller Kunst in Ostasien verbindet. Ästhetisch zeigt sich, worum es anthropologisch geht: die Unergründlichkeit im Verhältnis des Menschen zu seinem Körper erfahrbar zu machen.

¹⁰⁹ Werner Haftmann, *Malerei im 20. Jahrhundert*, München 1954, 479. Kommentiert ist hier das Werk Pollocks, aber es trifft ebenso auf die Bilder Tobeyes zu.

Literaturverzeichnis

- Hannah Arendt, *Vita Activa oder vom tätigen Leben*, München 2002.
- Jane M. Bachnik / Charles J. Quinn, eds., *Situated Meaning*, Princeton University Press 1994.
- Robert N. Bellah, *Japan's Cultural Identity: Some Reflections on the Work of Watsuji Tetsuro*, in: *Journal of Asian Studies*, Vol. 24, No. 4, 1965, 573–594.
- Augustin Berque, *Das Verhältnis der Ökonomie zu Raum und Zeit in der japanischen Kultur*, in: C. Barloewen / K. Werhahn-Mees (Hg.), *Japan und der Westen*, Bd. 1, Frankfurt a. M. 1987.
- Augustin Berque, *Identification of the self in relation to the environment*, in: N. R. Rosenberger (Hg.), *Japanese Sense of Self*. Cambridge 1992.
- Hans Blumenberg, *Anthropologische Annäherung an die Aktualität der Rhetorik*, in: J. Kopperschmidt (Hg.), *Rhetorik*, Bd. 2, Darmstadt 1991.
- Hans Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, Frankfurt a. M. 2006.
- Tilman Borsche, *Sprachansichten – Der Begriff der menschlichen Rede in der Sprachphilosophie Wilhelm von Humboldts*, Stuttgart 1981.
- Ernst Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, Bd. 2, Darmstadt 1987.
- Ernst Cassirer, *Versuch über den Menschen – Einführung in eine Philosophie der Kultur*, Frankfurt a. M. 1990.
- Robert E. Carter, *Interpretative Essay: Strands of Influence*, in: *Rinrigaku – Ethics in Japan*, State University of New York Press, 1966.
- Jürgen Claus, *Theorien zeitgenössischer Kunst in Selbstzeugnissen*, Reinbek 1963.
- Edward Conze, *Buddhistisches Denken – Drei Phasen buddhistischer Philosophie in Indien*, Frankfurt a. M. 1988.
- René Descartes, *Discours de la Méthode*, Hamburg 1960.
- H. Dumoulin (Hg.), *Mumonkan, Die Schranke ohne Tor – Meister Wu-men's Sammlung der 48 Kōan*, Mainz 1975.
- Joachim Fischer, *Philosophische Anthropologie – Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*, München 2008.
- Joachim Fischer, *Exzentrische Positionalität. Plessners Grundlagen der Philosophischen Anthropologie*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 48, 2000, 2, 265–288.

- Joachim Fischer, „Ästhetische Anthropologie“ und „anthropologische Ästhetik“, in: Internationales Jahrbuch für Philosophische Anthropologie, Bd. 9, Heft 1, 2020, 73–94.
- Erika Fischer-Lichte, *Ästhetik des Performativen*, Frankfurt a. M. 2004.
- Arnold Gehlen, *Der Mensch – Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Wiesbaden ¹³1986.
- Arnold Gehlen, *Urmensch und Spätkultur*, Wiesbaden ⁵1986.
- Helmuth von Glasenapp, *Die Philosophie der Inder – Eine Einführung in ihre Geschichte und ihre Lehren*, Stuttgart 1985.
- Goethes Werke, Hamburger Ausgabe in 14 Bänden, Hamburg 1948ff.
- William S. Haas, *Östliches und westliches Denken – Eine Kulturmorphologie*, Reinbek 1967.
- Werner Haftmann, *Malerei im 20. Jahrhundert*, München 1954.
- Kai Haucke, *Das liberale Ethos der Würde*, Würzburg 2003.
- Kai Haucke, *Plessners Kritik der radikalen Gemeinschaftsideologie und die Grenzen des deutschen Idealismus*, in: W. Eßbach / J. Fischer / H. Lethen (Hg.), *Plessners „Grenzen der Gemeinschaft“*, Frankfurt a. M. 2002, 103–130.
- Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen ¹¹1967.
- Jens Heise, *Herder zur Einführung*, Hamburg ²2006.
- Jens Heise, *Präsentative Symbole – Elemente einer Philosophie der Kulturen. Europa und Japan*, St. Augustin 2003.
- Jens Heise, *„Hot“ and „Cold“ and „Cool“: Toward a Climatology of Japanese Culture*, in: Haselstein / Hijiya-Kirschner (ed.), *The Cultural Career of Coolness*, Lexington Books, Plymouth 2013.
- Joy Hendry, *Wrapping Culture: Politeness, Presentation, and Power in Japan and Other Societies*, Oxford 1993.
- Johann Gottfried Herder, *Werke in zehn Bänden*, Frankfurt a. M. 1983ff.
- W. Herzogenrath / A. Kreul (Hg.), *Klänge des Inneren Auges. Mark Tobey, Morris Graves, John Cage, München, Paris, London, o. J.*
- Wilhelm von Humboldt, *Werke in fünf Bänden*, Darmstadt ³1980.
- Wolfgang Iser, *Das Fiktive und das Imaginäre – Perspektiven literarischer Anthropologie*, Frankfurt a. M. 1993.
- Toshihiko Izutsu, *Philosophie des Zen-Buddhismus*, Reinbek 1986.
- David W. Johnson, *Watsuji on Nature – Japanese Philosophy in the Wake of Heidegger*, Northwestern University Press 2019.
- David W. Johnson, *Watsuji's topology of the self*, in: *Asian Philosophy* Vol. 26, No. 3, 2016, 216–240.
- Immanuel Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, in: Immanuel Kant, *Werke*, Bd. 6. Darmstadt 1964.

- Sybille Krämer / Marco Stahlhut, *Das Performative als Thema der Sprach- und Kulturphilosophie*, in: Paragana, Bd. 10, 2001, 35–84.
- Joel W. Krueger, *Nishida, Agency, and the ‚Self-Contradictory‘ Body*, in: Asian Philosophy, Vol. 18, No 3, 2008, 213–229.
- Joel W. Krueger, *Watsuji’s Phenomenology of Embodiment and Social Space*, in: Philosophy East and West, Vol. 63, No 2, April 2013, 127–152.
- Hans-Peter Krüger, *Zwischen Lachen und Weinen*, 2 Bde. Berlin 1999 und 2001.
- Hans-Peter Krüger, *Die Unergründlichkeit des geschichtlichen Lebens*, in: Internationales Jahrbuch für Philosophische Anthropologie, Bd. 5, Heft 1, 2015, 15–32.
- Hans-Peter Krüger, *De-Zentrierungen und Exzentrierungen – Die quasi-transzendentalen Unternehmungen von Heidegger und Plessner heute*, in: Internationales Jahrbuch für Philosophische Anthropologie, Bd. 3, 2012, 17–48.
- Hans Peter Liederbach, *Martin Heidegger im Denken Watsuji’s Tetsurōs*, München 2001.
- William LaFleur, *Buddhist Emptiness in the Ethics and Aesthetics of Watsuji Tetsurō*, in: Religious Studies 14, 1978, 237–250.
- Karl Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche – Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*, Hamburg 1995.
- Alasdair McIntyre, *Individual and Social Morality in Japan and the United States: Rival Conceptions of the Self*. Philosophy in East and West 40, No. 4, 1990, 489–497.
- Arimasa Mori, *Zenshū*, Tōkyo 1978–82.
- Friedrich Nietzsche, *Werke*, hg. von K. Schlechta, München ⁶1969.
- Kitarō Nishida, *Über das Gute*, übers. von P. Pörtner, Frankfurt a. M. 1989.
- Stephan Pietrowicz, *Philosophische Anthropologie und Geschichte*, in: G. Dux / U. Wenzel (Hg.), *Der Prozeß der Geistesgeschichte*, Frankfurt a. M. 1994.
- Stephan Pietrowicz, *Helmuth Plessner – Genese und System seines philosophisch-anthropologischen Denkens*, Freiburg 1992.
- Helmuth Plessner, *Gesammelte Schriften*, 10 Bde, Frankfurt a. M. 1982.
- Peter Pörtner / Jens Heise, *Die Philosophie Japans*, Stuttgart 1996.
- Hans Redeker, *Helmuth Plessner oder die verkörperte Philosophie*, Berlin 1993.
- Marco Russo, *Der kopernikanische Mensch*, in: Internationales Jahrbuch für Philosophische Anthropologie, Bd. 5, 2015, 53–72.
- Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Hamburg 2018.
- Max Scheler, *Von der Ganzheit des Menschen*, Bonn 1991.
- Max Scheler, *Mensch und Geschichte*, in: *Philosophische Weltanschauung*, München 1954.
- Volker Schürmann, *Die Unergründlichkeit des Lebens – Lebens-Politik zwischen Biomacht und Kulturkritik*, Bielefeld 2011.

- Robert Seyfert, *Poststrukturalistische und Philosophische Anthropologie der Differenz*, in: Internationales Jahrbuch für Philosophische Anthropologie, Bd. 3, 2012, 65–80.
- Oswald Schwemmer, *Die kulturelle Existenz des Menschen*, Berlin 1997.
- Tetsurô Watsuji, *Zenshû*, Tôkyô, Bd. 10–11, 1961–63.
- Tetsurô Watsuji, *Rinrigaku – Ethics in Japan*, translated by Yamamoto Seisaku and Robert Carter. State University of New York Press, 1966.
- Tetsurô Watsuji, *Ethik als Wissenschaft vom Menschen*, Darmstadt 2005.
- Tetsurô Watsuji, *Fûdo – Wind und Erde*, Darmstadt 1992.
- Christian Wolff, *Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele, auch allen Dingen überhaupt*, Frankfurt und Leipzig 1720.

Jens Heise vergleicht zwei Beschreibungen des Menschen im Kontext unterschiedlicher anthropologischer, geschichtlicher und kultureller Einstellungen. Für Plessner zeigt sich der Mensch unter einem Doppelaspekt: Als Teil der Natur ist er zugleich aus dem Bruch mit der Natur hervorgegangen und deswegen auf kulturelle Umwelten angewiesen. Für den japanischen Philosophen Watsuji erschließt sich Existenz über den Raum, hier präsentieren sich die Subjekte als sozialer Körper.

Jens Heise studierte Philosophie und Japologie und ist Privatdozent für Philosophie an der HU-Berlin. Seine Arbeitsthemen sind Philosophische Anthropologie, Kulturphilosophie, Psychoanalyse, Philosophie in Japan.

www.wbg-wissenverbindet.de

ISBN 978-3-534-27600-4



wbg Academic