

Dr. Olivia Mitscherlich
Universität St. Gallen
Fachbereich für Philosophie
Gatterstr.1
CH – 9000 St. Gallen
Olivia.Mitscherlich@unisg.ch

Der Mensch als Geheimnis - Helmuth Plessners Theorie des "homo absconditus"

1. These des Vortrags

Die Flut historischer und ethnologischer Forschungen zu den geschichtlichen Formen menschlichen Lebens konfrontieren nicht weniger mit der Frage nach einem innersten Kern des Menschseins als die Fortschritte der modernen Biowissenschaften. Auf der einen Seite wird die Frage nach einem Proprium des Menschseins, das sich nicht wirkkausal erklären und infolgedessen auch nicht "nachkonstruieren" läßt, durch die Erfolge der Naturwissenschaften immer drängender. Die manipulierenden Eingriffe der Biotechnologie dringen immer weiter zum Anfang und Ende des Lebens vor. Auf der anderen Seite wird unser Verständnis des Menschseins in einer Vielzahl seiner Aspekte historisiert. Es stehen sich damit Ansätze gegenüber, die die Wirklichkeit des Menschseins einerseits im Ausgang von genetischer Erbmasse und Neuronenverbindungen und andererseits als kulturell tradierte Menschenbilder zu erfassen versuchen. Die *Wirklichkeit* des Menschseins wird von beiden Seiten in die anonymen Kausalzusammenhänge – der natürlichen Wirkkausalität bzw. der geschichtlichen Gestaltungsmacht – aufgelöst. Unser *selbstverständliches Vertrauen in unser Menschsein* scheint damit heute mehr denn je Gefahr zu laufen, vom neuzeitlichen Natur-Geist-Dualismus zerrieben zu werden. Robert Spaemann führt zur Bezeichnung der Wirklichkeit des Menschseins, in der natürliche Leiblichkeit und geistige Selbstreflexivität verschränkt sind, den Begriff der *Person* ein. In bezug auf die dualistische „Auflösung“ der menschlichen Wirklichkeit spricht er von „Personenvergessenheit“.¹ Wenn die Gesetze des natürlichen Seins zur Grundschicht des menschlichen Seins verabsolutiert werden, wird die Selbstreflexivität der Person unterschlagen. Wenn umgekehrt die Vollzüge der künstlichen Gestaltgebung zum letzten Horizont des Menschseins erklärt werden, wird das körperlich-leibliche Sein der Person übersehen. Die personale Wirklichkeit in ihrer natürlich-künstlichen Verschränktheit entgeht beiden Richtungen. In beiden Spielarten ist die Personenvergessenheit Resultat einer Verabsolutierung der Verabsolutierung von einer Dimension des Menschseins – und genau darin Ausdruck des neuzeitlichen Dualismus, der die natürlich-geistige Einheit der menschlichen Person aus dem Blick verliert. Diese moderne Personenvergessenheit hat nun unmittelbar ethische Konsequenzen. Wenn das Vertrauen in die Wirklichkeit der menschlichen Person seine Selbstverständlichkeit verliert, dann verfügt das Sprechen von der menschlichen Würde über keine Verankerung im alltäglichen Lebensvollzug mehr und muß folglich hohl klingen.

¹ Vgl. Robert Spaemann, *Personen. Versuche über den Unterschied von ‚etwas‘ und ‚jemand‘*, Stuttgart, 1996, hier: z.B. S. 106.

Vor dem Hintergrund dieser zeitgenössischen Entwicklungen möchte ich in meinem Vortrag nach der menschlichen Person als *irreduziblen Wirklichkeit* fragen, die weder in die Gesetzmäßigkeiten der Naturkausalität noch in geschichtliche Gestaltungsmacht auflösbar ist. Die zeitgenössischen Entwicklungen zeigen deutlich, daß sich diese Herausforderung nicht mehr in den Bahnen des neuzeitlichen Dualismus bewältigen läßt. Nach dem Personsein als einer irreduziblen Wirklichkeit zu fragen, bedeutet folglich zugleich danach zu fragen, wie es möglich ist, auf *methodischer Ebene* den neuzeitlichen Dualismus zu unterlaufen. Hierfür ist vom neuzeitlichen Natur-Geist-Dualismus auszugehen, insofern er –nicht zuletzt aufgrund der Aufteilung der wissenschaftlichen Disziplinen – die wissenschaftliche Thematisierung bestimmt. Es gilt folglich, sich in einem natur- und geschichts- bzw. kulturphilosophischen Doppelansatz dem neuzeitlichen Dualismus zu entwinden, um auf diese Weise eine solche philosophische *Erkenntnishaltung* zu erreichen, die Zugang zur menschlichen Person als irreduziblen Wirklichkeit hat.

In der Durchführung dieses Unternehmens folge ich dem von Helmuth Plessner gebahnten Weg. Die Aktualität des Plessnerschen Denkens besteht meiner Ansicht nach genau darin, diese theoretische Überprüfung der eigenen Erkenntnishaltung, in der über das Menschsein gesprochen wird, vollzogen zu haben. Daß dem so ist, zeigt sich, wenn man seine zwischen Mitte der 20er und Mitte der 30er Jahre verfaßten Schriften zur Natur- und Geschichtsphilosophie als einen *einheitlichen* Ansatz einer in sich gebrochenen Lebensphilosophie versteht.² Mit seiner zugleich natur- und geschichtsphilosophisch angelegten Lebensphilosophie unterläuft Plessner den neuzeitlichen Natur-Geist-Dualismus. Im Zentrum seiner doppelt angelegten Lebensphilosophie zeigt sich die Unergründlichkeit des Menschseins. Auf die menschliche Unergründlichkeit bzw. den Umstand, daß sich Menschsein nicht vollständig vergegenständlichen läßt, bezieht sich Plessners Ausdruck des „homo absconditus“. Plessner folgt mit diesem Begriff dem Sprachgebrauch, den Pascal für den „deus absconditus“ geprägt hat. Der Pascalsche Ausdruck meint die Entzogenheit Gottes und das heißt genauer die Präsenz Gottes in der Verborgenheit.³ Vor dem Hintergrund der menschlichen Unergründlichkeit wird es mit Plessner möglich, die natürlich-geistige Wirklichkeit der menschlichen Person zu erfahren. Im folgenden möchte ich nachvollziehen, wie Plessner den neuzeitlichen Dualismus im Ausgang von dessen beiden Dimensionen – des Naturalismus und des Kulturalismus bzw. Historismus – überwindet, um die Wirklichkeit der menschlichen Person in ihrer ganzen natürlich-künstlichen Wirklichkeit in den Blick zu bekommen. In Anschluß daran möchte ich auf die von Plessner eingenommene philosophische Haltung der Unergründlichkeit eingehen

² Vgl. Helmuth Plessner, Die Stufen des Organischen und der Mensch, in: ders., Gesammelte Schriften IV, Frankfurt, 1981; sowie: ders., Macht und menschliche Natur, in: ders., Gesammelte Schriften V, Frankfurt, 1981, S. 135 – 234; sowie: ders., Die verspätete Nation, in: ders., Gesammelte Schriften VI, Frankfurt, 1982, S. 7 – 223.

Vgl. dazu: Olivia Mitscherlich, Natur und Geschichte. Helmuth Plessners in sich gebrochene Lebensphilosophie, Berlin, 2007.

In seiner Spätphilosophie, zu der auch der Aufsatz „homo absconditus“ gehört, gibt Plessner den hier rekonstruierten Ansatz philosophischer Selbstüberprüfung auf. Dies zeigt sich besonders deutlich daran, daß er ab Mitte der 30er Jahre nur noch *über* die menschliche Gebrochenheit, aber nicht mehr *aus* dem Horizont der Gebrochenheit spricht. Für die hier vorgetragenen Überlegungen entnehme ich dem Spätwerk deswegen allein den Begriff des „homo absconditus“ als Ausdruck für die menschliche Unergründlichkeit. In der Rekonstruktion des Ansatzes der Unergründlichkeit halte ich mich dagegen an die Texte aus der oben bestimmten mittleren Phase des Plessnerschen Werks. Vgl. Helmuth Plessner, Homo absconditus, in: ders., Gesammelte Schriften VIII, Frankfurt, 1983, S. 353 -366.

³ Vgl. Blaise Pascal, Gedanken, hrsg. von Jean-Robert Armogathe, Stuttgart, 1987, S. 234, Fragm. 427 (Lafuma).

und danach fragen, wie sie sich zu den zeitgenössischen wissenschaftlich-technischen Herausforderungen verhält.

2. *Die künstliche Natürlichkeit*

Wie geschieht nun das Sich-dem-Naturalismus-Entwinden? In bezug auf das zu überwindende naturalistische Vorgehen ist gleichermaßen an Arnold Gehlens Interpretation der menschlichen Kultur als einem Instrument zur Bewältigung des natürlichen Überlebens, wie an bestimmte gegenwärtige Strömungen zu denken, die geistige Selbstverständigungsleistungen auf Hirnaktivitäten zurückführen. So gibt es etwa Stimmen innerhalb der sog. "Neurotheologie", die die Ursachen von religiöser Erfahrung in einer Überstimulierung des Schläfenlappens in der linken Hirnhälfte finden, die auch bei epileptischen Schüben vorkommt.⁴ In diesem Sinne wird dann behauptet, daß Paulus Epileptiker gewesen sei und daraus die Forderung abgeleitet, sein Offenbarungserlebnis als Halluzination zu interpretieren, die von einem Schub zerebraler Überstimulierung verursacht worden sei. Dem naturalistischen Zugriff entzieht sich allerdings die Sinndimension geistiger Selbstverständigung. So können die erwähnten "Neurotheologen" nicht verstehen, warum intelligente Menschen ihre Schläfenlappenüberreizungen für göttliche Offenbarungen halten.

Vor dem Hintergrund dieser Begrenztheit der naturalistischen Haltung lassen sich die Anforderungen an den naturphilosophischen Blick auf das Menschsein konkretisieren. Wenn geistige Selbstverständigung in ihrer Sinnhaftigkeit ernst genommen werden soll, dann muß über das natürliche Leben des Menschen in einer Weise gesprochen werden, die neben der Natürlichkeit die Künstlichkeit des Menschen als gleichursprünglich erfassen kann. Hierbei handelt es sich - dies sollte aus den Schwierigkeiten des naturalistischen Theorietyps deutlich geworden sein - um ein Problem, das die theoretische Haltung betrifft, in der über den Menschen gesprochen wird. Ein theoretisches Vorgehen, das von bestimmten natürlichen Eigenschaften ausgeht, um von dort aus, auf die geistige Selbstverständigung auszugreifen, nimmt in seiner methodischen Anlage (bewußt oder unbewußt) diese natürlichen Eigenschaften für die gattungsspezifische Grundschicht des Menschseins - und verabsolutiert damit einen bestimmten Aspekt des natürlichen Lebens zum Ganzen der menschlichen Wirklichkeit überhaupt. Demgegenüber gilt es, ein solches Sprechen über das natürliche Leben des Menschen zu erreichen, das sich in seiner methodischen Einstellung einer Bestimmung der menschlichen Natur enthält.

Meiner Ansicht nach weist Helmuth Plessner in seinem Hauptwerk "Die Stufen des Organischen und der Mensch" den hier gesuchten Weg. Er spricht darin über das natürliche Sein des Menschen, das dieser mit Tieren, Pflanzen, aber auch mit unbelebten Körpern teilt, ohne den Menschen dadurch auf einen oder die Gesamtheit dieser Aspekte festzulegen. Vielmehr erreicht er mit seiner naturphilosophischen Theorie von der "exzentrischen Positionalität" ein solches Verständnis des menschlichen Lebens, das das Wesen des Menschen offenhält. (Vgl. SOM, S. 360 ff.) Die exzentrische Positionalität bezeichnet ein dreifaches Verhältnis des menschlichen Lebewesens zu seinem Ort in Raum und Zeit. Zunächst existieren Menschen wie Steine als physische Körper. Darüber hinaus geschieht menschliches wie tierisches Leben in reflexiver Beziehung zum eigenen Körper. Es ist dem einzelnen Menschen wie dem einzelnen Tier möglich, den eigenen Körper und dessen Umfeld als Leib zu erleben. Schließlich ist

⁴ Vgl. Michael Persinger, *Neuropsychological bases of God beliefs*, New York, 1987.

menschliches Leben nochmals reflexiv auf das eigene Erleben bezogen. Dadurch ist es dem einzelnen Menschen möglich, das eigene Erleben zu erleben. In bezug auf Plessners Ansatz der exzentrischen Positionalität ist es entscheidend, die darin ausgedrückte Heterogenität des menschlichen Lebens ernst zu nehmen. Indem menschliches Leben im Unterschied zum tierischen Leben reflexiv nochmals auf das eigene Erleben bezogen ist, fehlt dem einzelnen Menschen an seiner Leiblichkeit ein letzter, gattungsmäßig festgelegter Lebenshorizont. Einen solchen feststehenden Sinnhorizont vermittelt ihm auch die geistige Selbstreflexivität nicht. Zwar kann der einzelne Mensch von einem Standpunkt im "Nichts" auf das eigenen Erleben reflektieren, im Erleben bleibt er jedoch zugleich an seinen Lebensmittelpunkt im Zentrum dieses physischen, in Raum und Zeit situierten Körpers rückgebunden. Genauso wie ein natürlicher, leiblich vermittelter Lebenshorizont ist dem Menschen folglich auch ein universal gültiger geistiger Sinnhorizont entzogen. Indem Plessner diese Heterogenität des menschlichen Lebens herausarbeitet, hält er den Grund des menschlichen Seins gegenüber einer naturalistischen Festlegung offen. Zugleich wird es Plessner möglich, einzusehen, daß menschlichen Leben aufgrund seiner Heterogenität von Natur aus auf künstliche Selbstgestaltung angewiesen ist. Mit seinem Ansatz der exzentrischen Positionalität erreicht Plessner folglich die Überwindung des Naturalismus auf methodischer und inhaltlicher Ebene.

Die körperlich-leiblich-geistige Heterogenität des menschlichen Lebens markiert die Grenze des naturphilosophisch Aussagbaren. Die exzentrische Positionalität kann nicht als Natur bzw. als vorgängige Grundschicht in Anspruch genommen werden, um die unterschiedlichen kulturellen Lebenshorizonte zu beurteilen. Damit geriete man nämlich erneut in die naturalistische Sackgasse, einen kulturunabhängigen Zweck des natürlichen Lebens und die Kultur als Instrument zu seiner Erreichung zu behaupten. Zugleich verspielte man die eigentliche Errungenschaft des Plessnerschen Denkens: durch die Heterogenität das eigene Denken in der Schwebe zu halten, um auf diese Weise die ganze Breite der natürlich-künstlichen Wirklichkeit des menschlichen Lebens in den Blick zu bekommen.

3. Die menschliche Ohnmacht "hinter" der künstlichen Selbstgestaltung

Der neuzeitliche Dualismus mit seiner Personenvergessenheit wäre noch nicht überwunden, wenn man aus der natürlichen Künstlichkeit des Menschen des kulturalistischen Schluß zöge, daß die „erste Natur“ des Menschen ganz in seine „zweite Natur“ aufgehoben würde und die Künstlichkeit somit den äußersten, nicht mehr zu transzendierenden Sinnhorizont darstellte, innerhalb dessen sich alles Menschsein bewegte. Damit verfielen man, um nochmals mit Robert Spaemann zu sprechen, in das zum Naturalismus antagonistische Extrem eines Akosmismus.⁵ Wenn man die Wirklichkeit der menschlichen Person in ihrer ganzen Breite zu fassen sucht, so gilt es vielmehr, sich nicht nur dem Naturalismus, sondern gleichermaßen auch des Kulturalismus zu entwinden.

In bezug auf das zu überwindende historistische bzw. kulturalistische Vorgehen wäre an alle Ansätze von Carl Schmitt über Michel Foucault bis Judith Butler zu denken; also an solche Ansätze, die das Politische bzw. Machtdispositive als den letzten Horizont annehmen, in dem wir uns immer schon vorfinden. Vor diesem Hintergrund kommt es dann zu der Behauptung, daß die "Materie des Körpers (...)" als die Wirkung einer Machtdynamik (zu fassen sei; O.M.), so daß die Materie der Körper nicht zu trennen (... sei; O.M.) von den regulierenden Normen,

⁵ Vgl. Robert Spaemann, *Personen*, a.a.O.

die ihre Materialisierung beherrschen, und von der Signifikation dieser materiellen Wirkung."⁶ In solchen Aussagen zeigt sich das Problem der sog. "Dialektik der Grenze": daß es nicht möglich ist, im Ausgang vom Horizont der Geschichtlichkeit bzw. der Machtpraktiken deren Grenzen in Richtung auf das natürliche Sein zu transzendieren; alles, was sich in solchem Ausgriff erreichen läßt, muß sich nur sofort wieder den Einwand gefallen lassen, ein geschichtliches Konstrukt darzustellen. Der Versuch, die Grenzen der Geschichtlichkeit zu übersteigen, erreicht insofern allein ihr Sich-Hinausschieben. Damit scheint eine Verabsolutierung der Macht unabwendbar. Allerdings wird solch ein verabsolutierter Historismus bzw. Kulturalismus unserem Menschsein nicht gerecht. Das natürliche Sein kann er, wenn überhaupt, dann allein noch als ein sich allem direkten Zugang entziehendes "An-Sich-Sein" verstehen. Dann aber sind alle natürlichen Lebensherausforderungen aufgelöst, die wir zu bewältigen haben und an denen wir auch scheitern können. Dem Menschsein ist damit seine eigentümliche "Schwere" als dem Sein genommen, das wir zu gestalten versuchen, weil wir an ihm teilhaben und von ihm bedingt sind. Wenn man diese Rückbezogenheit des Gestaltens auf das natürliche Sein übersieht, dann erscheint die „zweite Natur“ als frei schwebende Sinnsphäre, die deswegen leer und bedeutungslos ist, weil sie von keiner Wirklichkeit mehr getragen wird, für die es "um etwas gehen" könnte.⁷

Spiegelbildlich zur Naturphilosophie muß es folglich jetzt darum gehen, neben der Künstlichkeit das natürliche Sein mitzuberücksichtigen, wenn dem menschlichen Leben seine "Schwere" gelassen werden soll. Wiederum meine ich, daß Helmuth Plessner den Weg weist, wie es möglich ist, in der Perspektive auf das geschichtliche Selbstentwerfen die Gleichursprünglichkeit des natürlichen Lebens zu halten. Da es nicht möglich ist, die Grenzen der Geschichtlichkeit in Richtung auf das natürliche Sein zu übersteigen, schlägt Plessner in der Schrift "Macht und menschliche Natur" den umgekehrten Weg ein, hinter das geschichtliche Selbstentwerfen zurückzutreten. Es geht ihm mit anderen Worten um eine Neuausrichtung des Blicks auf die Phänomene des Menschseins: um eine Entschränkung des auf die Geschichtlichkeit fixierten Blicks auf die verstellten Dimensionen des natürlichen Seins.

Diese Funktion der Neuausrichtung erfüllt im Plessnerschen Ansatz das geschichtsphilosophische Prinzip der "menschlichen Unergründlichkeit". Inhaltlich besagt die These von der menschlichen Unergründlichkeit, daß sich der Grund des Menschseins nicht festlegen lasse: nicht auf einen natürlichen Lebenshorizont, aber genauso wenig auf die geschichtliche Macht, das eigene Menschsein zu entwerfen. Als geschichtsphilosophisches Prinzip erreicht das Unergründlichkeitstheorem nun die Umwendung des geschichtsphilosophischen Blicks. Innerhalb des geschichtsphilosophischen Horizonts übt es die Funktion aus, die Verabsolutierung der Geschichtlichkeit zum Ganzen des Menschseins zu unterbinden. Damit wird es möglich, an den Phänomenen des Menschseins neben der Macht zum Selbstentwerfen die Ohnmacht des Menschen als einem Lebewesen zu erfahren, das den Naturgesetzen unterworfen ist. Nun erscheinen die Gestalten des Menschseins nicht mehr als kulturelle *Selbstentwürfe*, sondern vielmehr als *Ereignisse der Verschränkung*.

⁶ Vgl. Judith Butler, Körper von Gewicht. Gender Studies, Frankfurt / Main, 1977, S. 22.

⁷ Bereits Leo Strauss hat gegen Carl Schmitt eingewendet, daß "die Bejahung des Politischen als solchem die Bejahung des Kampfes als solchem (ist; O.M.), ganz gleichgültig, wofür gekämpft wird. Damit ist gesagt: wer das Politische als solches bejaht, verhält sich *neutral* gegenüber allen Freund-Feind-Unterscheidungen." (Leo Strauss, Anmerkungen zu Carl Schmitt, Der Begriff des Politischen (1932), in: ders., Gesammelte Schriften, Bd. 3, Stuttgart u.a., 2001, S. 217 - 242, hier: S. 236 f.

Die Verschränktheit von Natürlichkeit und Künstlichkeit ist ihrerseits kein Produkt der menschlichen Gestaltungsmacht mehr. Das Ineinandergreifen von natürlichem Sein und künstlicher Gestaltung vollzieht sich vielmehr "hinter dem Rücken" des künstlichen Gestaltens - und nur deswegen kommt den Gestalten des Menschseins die ihnen eigene "Schwere" zu. Das Menschsein findet mit anderen Worten allein in der *konkreten Wirklichkeit der besonderen Gestaltungen* statt: "hinter" der besonderen Wirklichkeit steht der Lebenshorizont der Gattung *homo sapiens* und die geschichtliche Macht zur Selbstkonstruktion - und dieses *Zugleich* setzt den einzelnen Menschen in seiner *Besonderheit* frei. Schritt für Schritt von einem natürlich-künstlich Verschränkungsgeschehen zum nächsten ereignet sich ein besonderer Lebensweg, in dem sich *dieser* Mensch in seiner Besonderheit bildet und gebildet wird. Die Frage nach dem Menschen ist somit an die konkreten Gestalten der natürlich-kulturellen Verschränkung verwiesen. Eine Bestimmung des menschlichen Wesens wird auf diese Weise freilich nicht erreicht, wohl aber läßt sich Einsicht in die konkreten Gestalten gewinnen, in denen und als die menschliche Personen leben. Um auf das Beispiel der Geschlechteridentität zurückzukommen, gilt es neben den kulturellen Rollen die heute oft übersehene natürliche Dimension des Empfangens, Gebärens, Zeugens ernstzunehmen, um einsehen zu können, wie Männer und Frauen ihr Mann- bzw. Frausein gestalten und von ihm geprägt und bestimmt werden. Das Wesen des Menschseins entzieht sich folglich auch dem geschichtsphilosophischen Zugang. In ihrer Begrenztheit wirft die Geschichtsphilosophie die Frage nach den Gesetzen des natürlichen Seins des Menschen auf, denen die künstliche Selbstgestaltung unterworfen ist. Wie Naturphilosophie über sich auf Geschichts- bzw. Kulturphilosophie hinausweist, so schlägt umgekehrt Geschichtsphilosophie an ihren Grenzen in Naturphilosophie um.

4. *Der Mensch als Geheimnis*

Die beiden Achsen des Plessnerschen Denkens - seine Natur- und seine Geschichtsphilosophie - kommen darin überein, daß sie in die Einsicht in das Ineinandergreifen von Natürlichkeit und Künstlichkeit münden und darin aufeinander verweisen. Was sagt diese Verschränktheit von Natürlichkeit und Künstlichkeit nun aber über das Menschsein überhaupt aus?

Das Ineinandergreifen von Natürlichkeit und Künstlichkeit des Menschseins geschieht über einen Bruch hinweg. Das natürliche Sein und die künstliche Gestaltung verweisen in ihrer *Verschiedenheit* und nicht im Sinne eines kontinuierlichen Übergangs aufeinander. Ohne die Grenze zwischen natürlichem und künstlichem Sein präzise festlegen zu können, muß man folglich daran festhalten, daß sie besteht. In dieser Verschränktheit *per hiatus* erweist sich das Menschsein als unergründlich bzw. der Mensch als *Geheimnis*.

Im Unterschied zum Naturalismus und Kulturalismus (bzw. Historismus) bestimmt die Haltung der Unergründlichkeit das Ganze der menschlichen Wirklichkeit nicht durch einen bestimmten Aspekt des Menschseins, sondern hält es in der Frage. Indem sich die Unergründlichkeitshaltung solcherart dem neuzeitlichen Dualismus mit seiner Verabsolutierung des natürlichen oder geistigen (bzw. künstlichen) Seins entwindet, erreicht sie die Entgrenzung des Blicks auf die menschliche Person in ihrer natürlich-geistigen Wirklichkeit. Damit zeigt sich der Unergründlichkeitshaltung nicht nur die ganze Breite personaler Wirklichkeit in ihren beiden Dimensionen der körper-leiblichen Natürlichkeit und selbstreflexiven Geistigkeit. Vielmehr – und dies ist hier das Entscheidende – tritt vor dem Hintergrund der offengehaltenen Frage nach dem Grund des Menschseins allererst die Verschränkung von natürlichem und geistigem Sein als einem irreduziblen, sich Schritt für Schritt ereignenden Geschehen hervor.

In diesem besonderen Lebensgeschehen kommt die menschliche Person zur Wirklichkeit. Weil sich die Unergründlichkeitshaltung einer Bestimmung des menschlichen Wesens enthält, kann für sie die Wirklichkeit der besonderen Person aus dem Status eines kontingenten Exemplars der menschlichen Gattung heraus- und als *irreduzible Wirklichkeit* hervortreten. Die Frage nach dem Menschsein ist damit an das Geschehen verwiesen, in dem sich Schritt für Schritt die besondere Lebensgeschichte einer menschlichen Person ereignet.

Nun ist es jedoch nicht nur so, daß sich die Unergründlichkeitshaltung jeder abschließenden Bestimmung des Menschseins enthält. Vielmehr ist sie – man erinnere sich an Plessners Vorbild Pascal – dadurch ausgezeichnet, daß sie sich auf das Ganze des Menschseins in seiner Entzogenheit bezieht. Mit anderen Worten hält sich die Unergründlichkeitshaltung in der Frage – und ist dadurch sowohl von abschließenden Antworten als auch von der Verabschiedung der Frage zu unterscheiden. Beide Fragerichtungen gehören zusammen: von der Unergründlichkeit zur personalen Wirklichkeit natürlich-geistiger Verschränktheit und von der besonderen Person zur Frage nach dem Grund, dem diese – weder auf Natürlichkeit noch auf Geistigkeit reduzierbare – Wirklichkeit entspringt. So wie sich die besondere Person in ihrer irreduziblen Wirklichkeit vom Hintergrund der menschlichen Unergründlichkeit abhebt, so konfrontiert sie andererseits mit der Frage nach ihrem Grund. Die Rede, daß der Mensch als Geheimnis hervortrete, stellt damit keinen Rückzug aus der Sprache in diffuses Gefühl dar. Vielmehr vergegenwärtigt sie die Frage, wie der Geist in den Körper kommt, bzw. wieso physische Körperlichkeit, leibliche Erfahrung und geistige Selbstreflexivität ineinandergreifen. Diese Frage läßt sich nicht mehr theoretisch beantworten. Jeder Antwortversuch verfiere nur wieder einseitig in die Fahrwasser entweder des Naturalismus oder des Kulturalismus – und verlöre damit die natürlich-geistige Einheit der menschlichen Person aus den Augen. Die Frage nach dem Grund des sich faktisch ereignenden Ineinandergreifens von natürlichem und künstlichem Sein konfrontiert damit nicht mit einem wissenschaftlich noch zu lösenden Rätsel, sondern markiert die menschliche Geheimnishaftigkeit als Fluchtpunkt der Theorie.

Menschsein in der Spannung von konkreter Besonderheit und Geheimnishaftigkeit zu fassen, stellt kein moralisches Denkverbot dar. Es geht nicht darum, aller Erkenntnis ein Objektivierungsverbot entgegenzuhalten. Vielmehr soll umgekehrt die Erkenntnis nicht vorschnell zum Abschluß gebracht werden und damit die Chance zur philosophischen Selbstüberprüfung erhalten bleiben. Jenseits aller Theorien, die bestimmte Rätsel des Menschseins - von genetischer Vererbung über Schizophrenie bis zu kulturell vermittelten Rollenverhalten - lösen, hält die Unergründlichkeitshaltung die Frage nach dem Grund der körper-leiblich-geistigen Wirklichkeit der menschlichen Person offen. Wenn Plessner auf die Unergründlichkeit des Menschen verweist, so geschieht dies dementsprechend nicht als Gegenprojekt zu, sondern im Durchgang durch die Erkenntnisse der modernen Wissenschaften. Auf diese Weise ist es möglich, mit Plessner die sowohl theoretische als auch praktische Gefahr zu unterlaufen, sich an Theorien über den Menschen zu verlieren. Philosophische Anthropologie verkommt damit nicht zur bloßen Theorieschmiede - mit dem zufälligen Erkenntnisgegenstand "Mensch" -, sondern bewahrt sich das Potential zu philosophischer Selbstüberprüfung angesichts des Geheimnisses des Menschseins. Nur wenn man nämlich mit dem Menschsein im Erkennen nicht fertig wird, die Erkenntnis gerade zu keinem abschließenden Ende führt, kann das eigene Menschsein mit all seinen Herausforderungen erfahrbar gemacht werden. Allein solch ein Rückbezug des gegenständlichen Erkennens auf das eigene Leben vermittelt Selbsterkenntnis

und bahnt solcherart einen Weg für das traditionelle Geschäft der Philosophie, Weisheit durch Erkenntnis anzustreben.

Praktisch wird die Unergründlichkeitshaltung dementsprechend nicht durch Anwendung ihrer Erkenntnisse auf die einzelnen Fälle menschlichen Seins, sondern vielmehr im klassischen Sinn des Strebens nach Weisheit. Sie stellt damit keinen theoretischen Maßstab zur Verfügung, um etwa in bioethischen Konfliktfällen zu entscheiden. Vielmehr konfrontiert sie mit einer letzten Offenheit, die ein Leben als menschliche Person überhaupt erst freisetzt. Auf diese Weise stellt sie die Haltung dar, die in der Begegnung mit Menschen deren Würde als besonderen Personen wahrt – und vermittelt dadurch auch in den zeitgenössischen bioethischen Diskussionen Orientierung.