

Recki, Birgit

Leiblichkeit und Distanz. Plessner – Blumenberg – Feuerbach

Reitemeyer, Ursula [Hrsg.]; Polcik, Thassilo [Hrsg.]; Gather, Katharina [Hrsg.]; Schlüter, Stephan [Hrsg.]:
Das Programm des realen Humanismus. Festschrift für Ludwig Feuerbach zum 150. Todesjahr. Münster ;
New York : Waxmann 2023, S. 231-240. - (Internationale Feuerbachforschung; 9)



Quellenangabe/ Reference:

Recki, Birgit: Leiblichkeit und Distanz. Plessner – Blumenberg – Feuerbach - In: Reitemeyer, Ursula [Hrsg.]; Polcik, Thassilo [Hrsg.]; Gather, Katharina [Hrsg.]; Schlüter, Stephan [Hrsg.]: Das Programm des realen Humanismus. Festschrift für Ludwig Feuerbach zum 150. Todesjahr. Münster ; New York : Waxmann 2023, S. 231-240 - URN: urn:nbn:de:0111-pedocs-331756 - DOI: 10.25656/01:33175

<https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0111-pedocs-331756>

<https://doi.org/10.25656/01:33175>

in Kooperation mit / in cooperation with:



WAXMANN
www.waxmann.com

<http://www.waxmann.com>

Nutzungsbedingungen

Dieses Dokument steht unter folgender Creative Commons-Lizenz:
<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de> - Sie dürfen das Werk bzw. den Inhalt unter folgenden Bedingungen vervielfältigen, verbreiten und öffentlich zugänglich machen: Sie müssen den Namen des Autors/Rechteinhabers in der von ihm festgelegten Weise nennen. Dieses Werk bzw. dieser Inhalt darf nicht für kommerzielle Zwecke verwendet werden und es darf nicht bearbeitet, abgewandelt oder in anderer Weise verändert werden.

Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use

This document is published under following Creative Commons-Licence:
<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.en> - You may copy, distribute and transmit, adapt or exhibit the work in the public as long as you attribute the work in the manner specified by the author or licensor. You are not allowed to make commercial use of the work or its contents. You are not allowed to alter, transform, or change this work in any other way.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.



Kontakt / Contact:

peDOCS
DIPF | Leibniz-Institut für Bildungsforschung und Bildungsinformation
Informationszentrum (IZ) Bildung
E-Mail: pedocs@dipf.de
Internet: www.pedocs.de

Leiblichkeit und Distanz

Plessner – Blumenberg – Feuerbach

Birgit Recki

1. In seinem Buch *Die Stufen des Organischen und der Mensch* legt Helmuth Plessner 1928 eine philosophische Anthropologie vor,¹ die sich auch als Hermeneutik des Lebendigen definiert und dabei nicht auf das Verstehen von Sprachlichem beschränkt sein soll, sondern auf sämtlichen Ausdruck des menschlichen Lebens geht. Die menschliche Lebensform soll hier zugleich im Zusammenhang einer *Philosophie des Lebendigen* verstanden werden. Ihr methodisches Element soll die phänomenologische Beschreibung sein; deren Autorität hängt aber zugleich an der Informiertheit der philosophischen Reflexion durch die Erkenntnisse der Lebenswissenschaft, die es erlauben, die *Eigenart des Menschen*, die Besonderheit seiner Lebensform im Blick auf die anderen Formen organischen Lebens: auf Tier und Pflanze, zu begreifen. Wie Max Scheler in seiner kurz zuvor veröffentlichten Anthropologie *Die Stellung des Menschen im Kosmos* spricht auch Plessner von der *Sonderstellung des Menschen*; in markantem Unterschied zu Scheler vertritt er indessen einen *Inklusionsansatz des Geistigen*. Er will den Menschen als die höchstentwickelte Form der *Lebendigkeit* verstehen, zugleich in der Kontinuität mit den anderen Formen organischen Lebens *und* in der *spezifischen* Differenz von ihnen – in einer Differenz, die nicht radikal als Diskontinuität zu fassen wäre. In seiner Konzeption des Menschen betont er statt eines Gegensatzes von Geist und Leben dessen Aufhebung in einer komplexen, spannungsreichen Einheit. Konstitutiv für das Wesen des Menschen ist damit nicht ein im Gegensatz zum Leben begriffener *Geist*, sondern das *Verhältnis, das er zu seinem Körper hat*. Leib nennt Plessner dieses Verhältnis, das die elementare Lebendigkeit in sich enthält, wie sie sich darstellt in der Vollzugsform eines Körpers, mit dem die Fähigkeit einhergeht, sich zu sich zu verhalten und darin mehr als *bloßer* Körper zu sein. Plessner unterscheidet derart in den Begriffen von Körper und Leib eigentlich zwei Aspekte von Körperlichkeit. Der Mensch geht in seinem Körper und dessen Vollzügen nicht auf, sondern er setzt sich zu ihnen in ein Verhältnis: Er ist Leib. Körper und Leib sind

1 H. Plessner: *Die Stufen des Organischen und der Mensch*. Einleitung in die philosophische Anthropologie (1928). In: *Gesammelte Schriften*. Hrsg. von G. Dux, O. Marquard und E. Ströker. Frankfurt am Main 1980 ff. Bd. IV. – Siehe H.-P. Krüger: „Homo absconditus“. Helmuth Plessners Philosophische Anthropologie im Vergleich. Berlin/Boston 2019.

somit nicht völlig verschiedene, womöglich parallel existierende Dinge, sondern die verschiedenen ineinander vermittelten Aspekte, die für den Menschen die Tatsache seiner physischen Existenz hat, je nachdem ob diese gleichsam von außen, vom Standpunkt der Objektivität, oder von innen, aus der Perspektive des integralen Selbsterlebens und Selbstbewusstseins beschrieben werden. Über beide Perspektiven verfügt der Mensch, sie überlagern einander, sie sind ineinander verschränkt, und dies macht seine spezifische Lebensform aus: Er kann sich aus seinem eigenen Zentrum erleben, er kann sich aber wie zu allem anderen auch zu sich selbst in ein objektives Verhältnis setzen, sich gleichsam nach sich selber umdrehen, und bleibt dabei stets integral ein solches Vollzugszentrum, das zu sich selbst „Ich“ sagt.

Um diese komplexe Vollzugseinheit zu analysieren, betont Plessner zwei Begriffe, in denen sich die Eigenart des Menschen gegenüber Pflanze und Tier herausarbeiten lässt: den Begriff der *Grenze* und den der *Positionalität*. „Grenze“ meint die Formbestimmung des lebendigen Körpers, die hier im Unterschied zur bloßen Kontur oder dem Rand eines unbelebten Dinges als dessen eigenes Element begriffen sind: Grenze ist die aktive Vollzugsform der Begrenzung, die der Organismus in elementaren Lebensfunktionen permanent leisten muss. „Positionalität“ soll unter Einschluss der im Grenzbezug bestimmbareren Lebensfunktionen die Stellung und Einstellung des Lebewesens in und zu seiner (Um)Welt bestimmen. Mithilfe dieser Begriffe wird die *Conditio humana* fassbar, die Plessner als den *konstitutiven Doppelaspekt* des Menschen bezeichnet: Der Mensch ist nicht nur körperliches Wesen, das seine Grenze als das Verhältnis von außen und innen auch als Ausprägung der Innenwelt als Seele realisiert; er ist komplexer. Der Mensch „lebt und erlebt nicht nur, sondern er erlebt sein Erleben“,² sagt Plessner und erkennt schon auf der Ebene des Erlebens eine Weise der Reflexivität. Das Selbstverhältnis des Menschen umfasst integral den Körper in seinen lebendigen Vollzügen *und* das Vermögen, sich zu ihm in Beziehung zu setzen, das sich wiederum gleichermaßen in der distanzierten Einstellung zum eigenen Körper als Objekt wie in der vermittelten Unmittelbarkeit der lebendigen Einheit als Leib im Körper realisiert. Der Mensch *hat* einen Körper, und er *ist* Leib, formuliert Plessner diese Komplikation und betont daran im Rekurs auf einen Begriff von Geist als der verselbständigten Sphäre der höheren kognitiven Leistungen den Doppelaspekt der „Versinnlichung des Geistes, Vergeistigung der Sinne“.³ Schon in einer früheren Arbeit hatte er den hier beanspruchten Begriff des Geistes definiert als „die Einheit aller Auffassungsweisen [...], in denen wir verstehen, nach denen wir etwas zum Ausdruck bringen können.“ Im Kommentar zu dieser Bestimmung macht sich schon die später in den *Stufen des Organischen* auffällige Nähe zu Hegels Begriff des objektiven Geistes bemerkbar: „Und bezeichnen wir [...] den Werk gewordenen Geist mit dem Namen

2 Ebd. S. 364.

3 Ebd. S. 71.

der Kultur, dann dürfen wir sagen, ist Philosophie der Kultur, wenn auch nicht der ganzen, der Zugang zur Theorie des Geistes [...]“⁴

Den Leib kann Plessner durch sein Verhältnis zu dem so begriffenen Geist, der dem Leben nicht entgegengesetzt, sondern selbst eine Form des Lebens ist, als Prozess der ständigen Entgrenzung fassen, der sich synchron mit der ständigen Begrenzung des Körpers abspielt. „Positional liegt ein Dreifaches vor: das Lebendige ist Körper, im Körper (als Innenleben oder Seele) und außer dem Körper als Blickpunkt, von dem aus es beides ist“⁵ Man kann diese Zusammenhänge auch in der Unterscheidung zwischen Gegenständlichkeit und Zuständlichkeit zu fassen versuchen, wie er es später in seinem großen Essay über *Lachen und Weinen* vorgeschlagen hat: „Nur dem Menschen ist seine Lage als Körper zugleich gegenständlich und zuständig gegeben. Er erfährt sich als Ding und in einem – Ding, das sich jedoch von allen Dingen absolut unterscheidet, weil er es selbst ist, weil es seinen Intentionen gehorcht oder jedenfalls auf sie anspricht.“⁶

Plessner hat seine Bestimmung des Menschen auf den Begriff der „exzentrische[n] Positionalität“ gebracht,⁷ als Terminus für die Stellung in der und zur Welt, die den Menschen als geistiges Lebewesen in seiner Freiheit auszeichne und aus der alle kulturelle Leistung hervorgehe. Er hat diese *exzentrische Positionalität* in drei *anthropologischen Grundgesetzen* ausgelegt, die man als die Dimensionen der Verkörperung entgrenzter Leiblichkeit und damit als die Elemente des menschlichen Wesens zu lesen hat.⁸ Die drei *anthropologischen Grundgesetze*, in deren Formulierung die paradoxe Verfassung des Menschen zwischen Unmittelbarkeit und Vermittlung, seine konflikthafte Verfassung zwischen Verkörperung und Distanz fassbar werden soll, sind 1. das Gesetz der *natürlichen Künstlichkeit*: Es entspricht der Natur des Menschen und gehört zur Natur des Menschen, sich seine Lebensform in der Hervorbringung von Artefakten und Veranstaltungen aller Art selbst zu schaffen; 2. das Gesetz der *vermittelten Unmittelbarkeit*: Das Bedürfnis nach *Ausdruck* in Mitteilung und Gestaltung erfüllt sich in Beziehungen des Objektbezuges und der Sozialität, die niemand anders herstellt als der Mensch selbst in der „indirekten Direktheit des Bewußtseins“, und in denen er eine Form der Balance zwischen Begrenzung und Entgrenzung realisiert; 3. das Gesetz des *utopischen Standorts*: In der Kultivierung seiner Bedürfnisse ist der Mensch immer schon und immer wieder aufs Neue über sich selbst hinaus. Er ist damit konstitutiv nicht allein auf Mobilität in Raum und Zeit, auf Zukunft, sondern auch in einem ganz formalen Sinne auf *Transzendenz* verwiesen – auf das permanente Hinausgehen über den jeweils erreichten geistigen Ort. In späteren Schriften hat

4 H. Plessner: Die Einheit der Sinne. Grundlinien einer Ästhesiologie des Geistes (1923). In: A. a. O. Bd. III. S. 279.

5 H. Plessner: Die Stufen des Organischen und der Mensch. In: A. a. O. Bd. IV. S. 365.

6 H. Plessner: „Lachen und Weinen“. Eine Untersuchung der Grenzen menschlichen Verhaltens (1941). In: A. a. O. Bd. VII. S. 246.

7 H. Plessner: Die Stufen des Organischen und der Mensch. In: A. a. O. Bd. IV. S. 28 u.ö.

8 Ebd. S. 360–425.

Plessner insbesondere in der Analyse von exponierten Ausdrucksformen wie Lachen, Weinen und Lächeln⁹ oder dem Rollenspiel des Schauspielers¹⁰ die Leistungen des Leibes zu exemplifizieren versucht.

Der Mensch ist als leibliches Wesen nicht nur durch allseitige *Mobilität* im Verhältnis zu allem möglichen Anderen, sondern auch durch *Reflexivität* im Verhältnis zu anderem und zu sich selbst ausgezeichnet. Er ruht in keinem Sinne in sich selbst, vielmehr hat er die beständige Möglichkeit des Abstandnehmens. Und diese Möglichkeit zu realisieren, steht nicht in seinem Belieben, sondern ist eine alternativlose Grundstruktur seiner Existenz: Er kann nicht anders, als sich im Modus der Reflexivität zu sich selber verhalten. Das ist gemeint, wenn Plessner sagt, der Mensch sei „das Subjekt des Bewußtseins und der Initiative“.¹¹ Subjektsein impliziert dabei immer Verfügung über die Vollzüge, deren Subjekt man ist, und diese Verfügung ist nur möglich durch Distanz. Das Zentrum der Positionalität hat zu sich selbst Distanz,¹² sagt Plessner, und das gerade bedeutet: es verhält sich exzentrisch.

Im Grunde ist es der zentrale Gedanke seines frühen Beitrags zur Kritik des Kommunitarismus *avant la lettre* und der Verteidigung des politischen Liberalismus, dem Plessner in seinem Hauptwerk das anthropologische Fundament verschafft: *Dass der Mensch aufgrund der Verletzlichkeit seiner Seele mediale Distanz nötig hat.*¹³

2. Das Distanzmotiv, das derart stark zur Geltung gebracht ist, spielt auch in der Anthropologie Hans Blumenbergs, die wir seit ihrer Veröffentlichung aus dem Nachlass kennen, die Hauptrolle.¹⁴ In ihrem Zentrum steht die Bestimmung des Menschen auf dem *Umweg* der Frage nach den Bedingungen seiner Möglichkeit und die Formulierung dessen, was Blumenberg den „einen grundlegenden Sachverhalt[] der Anthropogenese“ nennt: „Distanz“.¹⁵ „Eine Antwort auf die Frage, wie der Mensch möglich sei, könnte daher lauten: *durch Distanz*“, heißt es im Kapitel „Existenzrisiko und Prävention“.¹⁶ Im Sinne der durch diese Formulierung insinuierten methodischen Entscheidung kann man von einem *anthropologischen Distanz-Apriori* sprechen. In einem nur scheinbar einfachen Narrativ entwirft Blumenberg das, was er die „Kryptogenese“ des Menschen nennt, d.i. die nicht durch petrifizierte Fußabdrücke oder andere objektive Fundstücke dokumentierte Menschwerdungs-Geschichte von der Selbstaufrichtung beim Übergang von den Wäldern in die Savanne. Er sucht dabei das

9 H. Plessner: Das Lächeln (1950). In: A. a. O. Bd. VII. S. 419–434.

10 H. Plessner: Zur Anthropologie des Schauspielers (1948). In: A. a. O. Bd. VII. S. 399–418.

11 H. Plessner: Die Stufen des Organischen und der Mensch. In: A. a. O. Bd. IV. S. 361.

12 Ebd. S. 362.

13 H. Plessner: Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus (1924). In: A. a. O. Bd. V. S. 7–133.

14 H. Blumenberg: Beschreibung des Menschen. Aus dem Nachlass hrsg. v. M. Sommer. Frankfurt am Main 2006.

15 H. Blumenberg: Beschreibung des Menschen. A. a. O. S. 608.

16 Ebd. S. 570.

Problem eines biologisch auf Selbstbehauptung festgelegten Wesens so anschaulich wie möglich zu machen: das Problem eines Lebewesens von schwacher physischer Konstitution, den Bedingungen eines unwirtlichen Biotops ausgesetzt, das ihm zwar die Entwicklungschance eines offenen Horizonts bietet, es durch die gesteigerte eigene Sichtbarkeit aber zugleich mit „viel Rücken“ belastet,¹⁷ d. h. ungeschützt der ungesesehenen und unvorhergesehenen Bedrohung von hinten ausgesetzt. Wie das Fluchttier zum Kampftier wird, wie ihm in der Not des Angriffs das erste okkasionelle Werkzeug, der im Geröll der Savanne aufgehobene Stein, nicht anders zufällt als im Modus der Waffe; und wie mit der Nötigung zur *Selbstbehauptung durch Steinwurf gegen den Angreifer* der entscheidende Entwicklungssprung in die Selbstaufrichtung zum aufrechten Stand habitualisierbares Ereignis wird – in diesem spekulativen Präparat wird zugleich die Methode einer entgrenzten (nämlich als „beschreibendes Verhalten“ auf Welt und Wirklichkeit statt auf das reine Bewusstsein angewendeten) Phänomenologie Ereignis, zu der sich Blumenberg im Zuge seiner lebenslangen Auseinandersetzung mit Husserl durchgerungen hat.¹⁸ Von dieser Urszene der Menschwerdung kann Blumenberg die Kaskade der Kompetenzdiversifizierung zur allseitigen Ausprägung von *Distanz im Dienste der Selbstbehauptung* entfalten, und den Distanzgewinn, der für ihn den Ursprung aller Kultur bezeichnet, metaphorisch als Ausprägung methodischer Umwege qualifizieren: „Nur wenn wir Umwege einschlagen, können wir existieren. Gingen alle den kürzesten Weg, würde nur einer ankommen. Von einem Ausgangspunkt zu einem Zielpunkt gibt es nur einen kürzesten Weg, aber unendlich viele Umwege. Kultur besteht in der Auffindung und Anlage, der Beschreibung und Empfehlung, der Aufwertung und Prämiiierung der Umwege. [...] Die Umwege sind es aber, die der Kultur die Funktion der Humanisierung des Lebens geben.“¹⁹ *Umweg* als privilegiertes Verfahren des Distanzgewinns prägt sich aus in allen möglichen Weisen der Antizipation, der Prävention, der Delegation, der Repräsentation: vom Steinwurf bis zur Bildung von Institutionen einerseits (pragmatisch-praktisch), von abstrakten Begriffen andererseits (epistemisch-theoretisch), dabei immer auch in der Entwicklung instrumenteller Verstärkung, also: von Techniken aller Art. Blu-

17 H. Blumenberg: *Arbeit am Mythos*. Frankfurt am Main 1979, S. 193. Vgl. Ders.: *Beschreibung des Menschen*, A. a. O. S. 785.

18 Siehe Blumenbergs Charakterisierung der phänomenologischen Einstellung in einer Notiz zum 50. Todestag Edmund Husserls 1988 (H. Blumenberg: *Phänomenologische Schriften 1981–1988*. Hrsg. v. N. Zambon. Berlin 2018, S. 509; vgl. Ders.: *Lebenswelt und Technisierung unter Aspekten der Phänomenologie* (1963). In: *Schriften zur Technik*. Hrsg. v. A. Schmitz und B. Stiegler. Berlin 2015 (S. 163–202), S. 171). Auch nach der Kritik und Distanzierung von Husserls Orthodoxie der reinen Erkenntnis (siehe *Beschreibung des Menschen*) bleibt Blumenberg Phänomenologe im Sinne der Habitualisierung in die methodische Kultur genauer Beobachtung und Beschreibung seiner Gegenstände jeglicher Art, die deren begrifflicher Konstruktion und theoretischer Erörterung zugutekommt.

19 H. Blumenberg: *Die Sorge geht über den Fluß*. Frankfurt am Main 1987, S. 137.

menberg spricht von der „Schaffung einer kulturellen Zone um den eigenen nackten Leib herum“, und er beschreibt diese Zone als „angefüllt mit Werkzeugen und allen Arten von Lebenssicherungen institutioneller und dinglicher Art“.²⁰ Pointierter noch spricht er – offenbar hier wiederum aus der Perspektive der Frage nach den Ermöglichungsbedingungen menschlicher Existenz, also auch des Distanz-Aprioris: von der Voraussetzung des „kulturellen Puffers zwischen Realität und Leib“.²¹

„Die Umwege sind es aber, die der Kultur die Funktion der Humanisierung des Lebens geben.“²² In der Konsequenz der so artikulierten Einsicht nimmt er eine kompensatorische Überformung der biologischen durch eine „instrumentelle Evolution“ an.²³ Entscheidend ist an dieser Stelle der notgedrungen sehr kurzen Skizze für den gegenwärtigen Kontext, dass der Leib als Zentrum der Existenzproblematik explizit erwähnt wird, dem Blumenberg in der Folge auch tatsächlich einiges Problembewusstsein widmet. In dem Kapitel *Leib und Wirklichkeitsbewußtsein* (sic!) folgt er vor allem der phänomenologischen Intuition, *Leib und Lebenswelt* hätten ihre Gemeinsamkeit im Modus einer nicht durch intentionale Akte gestörten *Selbstverständlichkeit*. Die *selbstverständliche Gegebenheit des Leibes* reformuliert Blumenberg hier metaphorisch als *Durchsichtigkeit des Eigenleibes* und setzt sie zu Episoden der Undurchsichtigkeit ins Verhältnis. Die Frage, die sich dabei aufdrängt: Kann denn im Ausgang von der Vulnerabilität der leiblichen Verfassung die Betonung der *Durchsichtigkeit des Eigenleibes* jemals überzeugen? Ist nicht umgekehrt diese fraglos selbstverständliche Gegebenheit dazu verurteilt, Episode zu bleiben?

Blicken wir dazu auf Blumenbergs Explikation in einer extremen Variante der Verhältnisbestimmung von Kultur und Leib: „Kultur ist der Inbegriff dessen, was uns gestattet, so schwach und nackt unter ihren Hüllen zu sein“²⁴ – eine denkwürdige Stelle, da hier eine Inkonsistenz der Konzeption sichtbar wird. In der umstandslos geläufigen (wie selbstverständlichen) Formulierung von der *Schwachheit und Nacktheit* ist erstens der Leib nicht nur unmissverständlich wie eine Naturkonstante behandelt – unerachtet der *sophistication*, der auch er, der Leib, in der kulturellen Entwicklungsdynamik des allseitigen medialen Distanzgewinns bis hin zu Begriffsbildung und Theoriebildung *eigentlich* ausgesetzt sein müsste. Und zweitens wird damit zugleich der behauptete Modus der Selbstverständlichkeit in dem hier artikulierten *Bewusstsein von Schwachheit und Nacktheit* geradezu konterkariert. Man sollte ruhig fragen: Wessen Bewusstsein ist es, das in dieser Formulierung thematisch ist? Wem ist die Schwachheit und Nacktheit bewusst? Dass es nur der reflektierende Theoretiker

20 H. Blumenberg: Beschreibung des Menschen. A. a. O. S. 539.

21 Ebd. S. 570.

22 H. Blumenberg: Die Sorge geht über den Fluß. A. a. o. S. 137. – Siehe auch B. Recki: Durch Distanz. Hans Blumenberg über Technik und Kunst. In: Vorträge aus dem Warburg-Haus. Bd. 15. Hrsg. v. U. Fleckner et al. Berlin/Boston 2021 (S. 77–91), S. 77–89 und S. 117–119. <https://doi.org/10.1515/9783110746099-004>

23 H. Blumenberg: Beschreibung des Menschen. A. a. O. S. 552.

24 Ebd. S. 863.

wäre, der quasi kontrafaktisch zum Bewusstsein der kulturellen Subjekte deren Zustand erkannte, während die Menschen in der Kultur als dem Generalmedium der Distanz von der Schwachheit und Nacktheit ihrer Leiber nichts mehr spürten und ahnten, wäre nicht allein die höchst ungläubwürdige Lesart – es würde vor allem den Anspruch auf phänomenologische Beschreibung *ad absurdum* führen. So liegt die kritische Lesart nahe: Die zitierte Stelle handelt von einem Bewusstsein, das allgemein verbreitet ist – und dieses bezeugt daher das Gegenteil der selbstverständlichen Gegebenheit des Leibes. Zu vermuten ist eher: Der Eigenleib tritt allenfalls in geglückten Momenten der selbstvergessenen Aktion in den Modus der Durchsichtigkeit zurück. Er kann jeden Augenblick in den Modus der Krise übergehen.

3. Die Frage, die sich mit Blick auf die Überschneidungsmenge und den möglichen Synergieeffekt zweier markanter leibphilosophischer Ansätze stellt: Hat das alles etwas mit Feuerbach zu tun? Die Antwort lautet in Kürze: Bei Blumenberg mehr als bei Plessner. Letzterer geht in den *Stufen des Organischen* ebenso wie in *Lachen und Weinen* gar nicht auf Feuerbach ein, in seiner späten Vorlesung zur Philosophischen Anthropologie würdigt er Feuerbach als den großen Vorgänger in der philosophischen Anthropologie,²⁵ und in der 17. Vorlesung als Vorläufer seiner eigenen Konzeption von *Verkörperung*. Nach einer Passage der Auseinandersetzung mit der Religion heißt es dort unter explizitem Hinweis auf die Kategorie, die der Religionswissenschaftler Rudolf Otto in seiner Studie über *Das Heilige* geprägt habe: „Ich frage mich, soll das nun heißen, das Numinose sei eine Schöpfung des Menschen? Und wenn nicht gerade eine bewußte Schöpfung, dann jedenfalls doch eine Spiegelung und Projektion, der er verfällt, weil er von sich nicht loskommt, weil er ein Wesen ist, das sich verkörpert und entkörpern muß.“ Grund genug, den deutschen Philosophen, der „sozusagen zu den Kirchenvätern des Marxismus gehört“, als Autor der Vorstellung von der Projektion einer transzendenten Welt in Erinnerung zu bringen. „Weil die Welt hier nicht in Ordnung ist und gespalten ist, spaltet sie sich projektiv ab in eine jenseitige Welt. Das ist der Grundgedanke von Feuerbach gewesen [...] Der Mensch ist also ein projizierendes Wesen. Und die Projektion einer solchen Hinter-Welt und Über-Welt wird in dem Maße verschwinden müssen und können, indem [sic] der Mensch sich selbst in die Hand bekommt, sein Leben gestaltet und mit sich eins wird.“²⁶ Diese Anknüpfung bleibt erkennbar *grosso modo* – und im Hinblick auf den dynamisch komplizierten Charakter der leiblichen Verkörperung, wie Plessner sie in den *Stufen des Organischen* gefasst hat, auch eher äußerlich.

Wie umstandslos geläufig der Begriff der Projektion im Verständnis von Feuerbachs Anthro-Theologie ist, wird in Plessners (wie auch in Blumenbergs) Kommentaren zu seinen Einsichten exemplarisch. Für die Einsicht, dass die Verwendung des Terminus „Projektion“ zur Explikation seines Gedankens nicht *per se* darum pro-

25 H. Plessner: Philosophische Anthropologie. Göttinger Vorlesung vom Sommersemester 1961. Hrsg. v. J. Gruevska, H. Lessing und K. Liggieri, Berlin 2019, S. 27; S. 39.

26 Ebd. S. 206 f.

blematisch ist, weil Feuerbach ihn selbst nicht verwendet, ist nur an die methodische Differenz zwischen Begriff (conceptus; conception) und sprachlichem Ausdruck (terminus) zu erinnern. Will man *Begriffsgeschichte* nicht als Wortgeschichte, sondern als Problemgeschichte betreiben, muss man sich zutrauen, den *Begriff als Bestimmung der Sache* auch dort zu erkennen, wo der konsensuell einschlägige Terminus nicht gebraucht wird, womöglich *noch nicht* geprägt ist.²⁷ Entscheidend ist allein, ob Projektion in der Sache den Vorgang der Idealisierung und Konstitution von Transzendenz trifft, den Feuerbach in seiner These von der Selbsterziehung der Menschheit am Leitfaden ihrer Gottesvorstellungen im Sinn hat.

Bei beiden Denkern, bei Blumenberg wie bei Plessner, finden sich zu Feuerbach *keine extensiven Erörterungen*, sondern nur kurze Bemerkungen. In *Beschreibung des Menschen* ist Feuerbach in gelegentlichen geistreichen Verweisen präsent. Bei Blumenberg lassen diese aber anders als bei Plessner im Hinausgehen über das allgemein Bekannte eine intensive Beziehung auf Feuerbachs Gedanken erkennen; so etwa auf seine Einsicht in die *Funktion der Erinnerung* oder seine ironische Bemerkung in den *Fragmenten zur Charakteristik meines philosophischen curriculum vitae* zur Klage über die Kürze des Lebens als eine „Finte der Gottheit“, „[...] durch die sie sich den Weg zu unserem Geist und Herzen bahnt, um uns die besten Säfte zum Nutzen anderer Wesen abzuzapfen.“²⁸ Blumenberg kommentiert: „Er hat eine Welt vor sich, in der die gewonnene Zeit sich nicht mehr von selbst verwendet. Es bedarf der Kraft, sie zu nutzen, und die Kraft steigert sich unter dem Druck der Enge ihres Spielraums.“²⁹ Und wiederholt deutet Blumenberg eine kritische Auseinandersetzung an – mit Feuerbachs These von der *Theologie als Vorbereitung einer Anthropologie* bzw. von der *Anthropologie der Religion*, an der er die Einsicht in die „Umwegstruktur

27 Siehe als Vergleichsfolie den Terminus „Organprojektion“ in Ernst Kapps Technikphilosophie (E. Kapp: Grundlinien einer Philosophie der Technik. Zur Entstehungsgeschichte der Kultur aus neuen Gesichtspunkten (1877). Hrsg. v. H. Maye und L. Scholz. Hamburg 2015). Zur Plausibilisierung seiner terminologischen Prägung „Organprojektion“ rekurriert Kapp auf Autoren, die – wie Karl Rosenkranz in seinem ausdrücklichen Bezug auf Feuerbach – die menschlichen Vor-Stellungen von der äußeren oder der transzendenten Welt mit Blick auf den Vorgang der Entäußerung, des Hinausstellens oder Hinauswerfens (pro-jacere) von Erfahrungen aus dem Bereich des Inneren der Subjekte erklären. Für den damit in Anspruch genommenen Begriff des Unbewussten beruft sich Kapp auf Carl Gustav Carus. Projizieren ist für Kapp damit „das Vor- oder Hervorwerfen, Hervorstellen, Hinausversetzen und Verlegen eines Innerlichen in das Äußere“ (Ebd. S. 41); siehe auch Birgit Recki: Leibliches Selbstbewusstsein im pragmatischen Objektbezug. Ernst Kapps *Philosophie der Technik* als Versuch der Überwindung des psychophysischen Dualismus. In: Ernst Kapp und die Anthropologie der Medien. Hrsg. v. H. Maye und L. Scholz (unter Mitarbeit von E. Kolossoff). Berlin 2019 (S. 89–103).

28 L. Feuerbach: Fragmente zur Charakteristik meines philosophischen curriculum vitae [1846]. In: Ders.: Gesammelte Schriften: Hrsg. v. W. Schuffenhauer. Band 10. Berlin 1971, S. 166.

29 H. Blumenberg: Beschreibung des Menschen. A. a. O. S. 610.

des Selbstbewußtseins“ positiv betont.³⁰ Was er hingegen nicht überzeugend findet: dass die so verstandene Projektion des menschlichen Wesens „in die Ferne, in die Transzendenz, in die Übermäßigkeit“ als „ein abgeschlossenes und inferiores Kapitel der Menschheitsgeschichte“ angesehen werden soll, „nicht mehr als die Möglichkeit, Einsichten zu entschlüsseln, die allererst nachgeholt werden müssten oder gar dem Risiko des gänzlichen Verlustes ausgesetzt wären.“³¹ Mindestens ebenso stark wie dieser Vorbehalt gegen eine geschichtsphilosophische Relativierung der Funktion von religiösem Bewusstsein, insbesondere in der Variante einer Fortschrittskonzeption (von Rationalität), ist ein anderer Einwand, den Blumenberg im Anschluss an ein Alleinstellungsmerkmal der Kantischen Ethik gewinnt. Es ist der Gedanke Kants in der *Metaphysik der Sitten* 1797 von der Pflicht der Eltern zum Ausgleich der metaphysischen Asymmetrie der Selbstbestimmung am Anfang des Lebens: Da die Eltern ihre Kinder nämlich im Zeugungsakt ohne deren Zustimmung *ins Leben herübergebracht* hätten, sei von ihnen zu verlangen, dass sie alles in ihren Kräften Stehende täten, um die Kinder wenigstens im Nachhinein mit ihrer Existenz zufrieden zu machen. „[D]a das Erzeugte *eine Person* ist, und es unmöglich ist, sich von der Erzeugung eines mit Freiheit begabten Wesens durch eine physische Operation einen Begriff zu machen: so ist es eine *in praktischer Hinsicht* ganz richtige und auch nothwendige Idee, den Act der Zeugung als einen solchen anzusehen, wodurch wir eine Person ohne ihre Einwilligung auf die Welt gesetzt und eigenmächtig in sie herüber gebracht haben; für welche That auf den Eltern nun auch eine Verbindlichkeit haftet, sie, so viel in ihren Kräften ist, mit diesem ihrem Zustande zufrieden zu machen.“³²

Blumenberg stimmt mit dieser Position so entschieden überein, wie es in seinem in permanenter Auseinandersetzung mit den Denkern der Tradition entwickelten Werk nur ganz selten einmal vorkommt.³³ Und er extrapoliert sogleich von diesem Ansatz der Problematisierung des Eltern-Kind-Verhältnisses auf die theologische Konzeption des Verhältnisses von Gott und Mensch: „Es ist immerhin erstaunlich, daß die biblische und christliche Tradition niemals bis zu diesem Gedanken vorgedrungen ist, auch der Schöpfer einer Welt schulde dieser Welt in allen ihren Teilen Versöhnung

30 Ebd. S. 879.

31 Ebd. S. 801.

32 I. Kant: Die *Metaphysik der Sitten*. *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* (1797). In: Akademie-Ausgabe Bd. 6. Berlin 1968, § 28, S. 280 f. Fortsetzung des Zitats: „Sie können ihr Kind nicht gleichsam als ihr *Gemächsel* (denn ein solches kann kein mit Freiheit begabtes Wesen sein) und als ihr *Eigenthum* zerstören oder es auch nur dem Zufall überlassen, weil an ihm nicht bloß ein Weltwesen, sondern auch ein *Weltbürger* in einen Zustand herüber gezogen, der ihnen nun auch nach Rechtsbegriffen nicht gleichgültig sein kann.“ – Siehe auch B. Recki: „... was sich von selbst versteht“? Über Elemente und Motive der ungeschriebenen Ethik Hans Blumenbergs. In: *Blumenbergs Verfahren. Neue Zugänge zum Werk*. Hrsg. v. H. Bajohr und E. Geulen. Göttingen 2022 (S. 119–139). <https://doi.org/10.5771/9783835348080-119>

33 H. Blumenberg: *Beschreibung des Menschen*. A. a. O. S. 648–651.

mit dem ungewollten Verhängnis ihrer Existenz. [...] Warum bewirbt sich dieser Gott nicht um die nachträgliche Zustimmung seiner Geschöpfe zu der über sie durch ihre bloße Existenz verhängten Willkür? Die Theologie erweist sich hier *nicht*, nach dem Entwurf Feuerbachs, als die Projektion des menschlichen Selbstbewußtseins an den Himmel. Denn der Mensch ist, neben anderem, das Wesen, das auf dem insistiert, was ihm verweigert wird, und das von seinen wesentlichen Bedürfnissen gerade erst erfährt, wenn deren Erfüllung ihm vorenthalten wird.“³⁴

Mit anderen Worten: Feuerbachs methodischer Zugriff auf den Status der Theologie enthält nach Blumenberg ein Defizit, dessen Behebung auf zwei Wegen möglich wäre: durch die Korrektur der allzu freundlichen Unterstellung, die Theologie wäre ein adäquates Medium der anthropologischen Erkenntnis – oder durch größeren phänomenologischen Aufwand in der Bestimmung des menschlichen (Selbst-) Bewusstseins. In dieser Kritik kündigt sich bereits die gnadenlose und untröstliche Empörung des Autors von *Matthäuspassion* ein Jahrzehnt später an.³⁵

Indessen schmälert die Kritik nicht die emphatische Würdigung, die er Feuerbach für seine *spezifische* anthropologische Einsicht in die prekäre Verfassung der menschlichen Visibilität zuteilwerden lässt: „Wir sehen nicht nur, wir sind auch gesehen“, so zitiert er Feuerbach aus seinen *Nachgelassenen Aphorismen*.³⁶ „Dies ist noch keine Phänomenologie, enthält aber ein ganzes Programm für sie“, konzediert er, um sogleich auf dessen entscheidenden Punkt überzuleiten: Feuerbachs Einsicht in die „Äquivalenz von Leibgewißheit und Selbstgewißheit“, mit welcher der Primat des Cartesischen Cogito gebrochen und insofern „die Ausschaltung eben des Cartesianismus“ erreicht sei.³⁷ Größere Anerkennung, als dieses Urteil, die Zuschreibung dieser Leistung sie enthält, dürfte von diesem Autor kaum zu haben sein, und natürlich stellt sich hier die Frage, ob dies nicht auch ein Dokument ist, das auf den Anteil von Feuerbachs Denken am Ursprung von Blumenbergs systematischem Ansatz hinweist.

34 Ebd. S. 652.

35 H. Blumenberg: *Matthäuspassion*. Frankfurt am Main 1988.

36 H. Blumenberg: *Beschreibung des Menschen*. A. a. O. S. 787.

37 Ebd.