

Der Mensch als Lebewesen
Elemente menschlichen Verhaltens
Der kategorische Konjunktiv
Trieb und Leidenschaft
Der Aussagewert einer philosophischen
Anthropologie
Zur Anthropologie des Schauspielers
Mit anderen Augen
Das Lächeln
Unmenschlichkeit

ISBN 978-3-15-007886-0



9 783150 078860 € [D] 7,00

Universal-Bibliothek

Helmuth Plessner
Mit anderen Augen
Aspekte einer
philosophischen Anthropologie

Reclam

6 Vgl. hierzu besonders das vierte Kapitel, zumal S. 57ff. Die Beurteilung der 1924 erschienenen Arbeit ist – nicht nur ihres Untertitels und ihrer äußeren Form wegen – merkwürdigen Schwankungen unterworfen. Man vermag heute noch nicht immer die feinen Grenzen zu beachten, die zwischen Soziologie und Sozialphilosophie laufen. Mit der Herausarbeitung des Problemkreises der philosophischen Anthropologie wird sicher der Sinn für den rein theoretischen Charakter dieser Kritik des sozialen Radikalismus geschärft werden, welche die »*Öffentlichkeit*« als *Realisierungsmodus* des Menschen nachweisen will.

Elemente menschlichen Verhaltens

Exzentrische Position

Verdinglichung und Verdrängung

»Ich bin, aber ich habe mich nicht«, charakterisiert die menschliche Situation in ihrem leibhaften Dasein. Sprechen, Handeln, variables Gestalten schließen die Beherrschung des eigenen Körpers ein, die erlernt werden mußte und ständige Kontrolle verlangt. Dieser Abstand in mir und zu mir gibt mir erst die Möglichkeit, ihn zu überwinden. Er bedeutet keine Zerklüftung und Zerspaltung meines im Grunde ungeteilten Selbst, sondern geradezu die Voraussetzung, selbständig zu sein. Handelt es sich um die Beherrschung rein körperlicher Leistungen, die besondere Geschicklichkeit erfordern, dann vollzieht nicht nur die Manipulierung des Umschlags von leibhaftem Körpersein in Körperhaben die Überwindung des Abstandes, sie bildet auch ihr Ziel, ist ihre Sache. Geht es aber um Leistungen, wie sie das Leben ständig von jedem verlangt, Leistungen sozialer Art, dann wird die instrumentale Rolle des eigenen Leibes dabei übersprungen: ein Gespräch, ein Handwerk, ein Vertrag nehmen die Aufmerksamkeit in Anspruch. Es geht um Sachen zwischen Mensch und Mensch, um Dinge und Güter. Sie befriedigen seine Bedürfnisse, die bis in die biologischen Konstanten, Schlaf, Hunger, Durst und Geschlechtstrieb, in ihrer mehr oder weniger eindeutigen Leibbedingtheit große Plastizität zeigen. Der junge Marx suchte ihr mit dem Begriff des zweiten Bedürfnisses gerecht zu werden, worin er die eigentliche Grenze zwischen Mensch und Tier sah. Beide haben primäre, rein vital bedingte Bedürfnisse. Das Tier befriedigt sie unmittelbar, und erst, wenn die Sättigung abgeklungen ist, folgt es wieder den neu erwachten primären Antrieben. Der Mensch aber schafft durch die Befriedigung des primären Bedürfnisses ein zweites, sekundäres, eine

Bedürfnisverschiebung, die ihm Arbeit, Bearbeitung aufzwingt. Eine Welt der Güter entsteht, Gebrauchsdinge, Wohnungen, Kleider, Waffen, Schmuck, Nahrungsreserven, zubereitete Speisen. Tiere bleiben im Zyklus von Drang und Erfüllung auf gleichem Niveau. Der Mensch dagegen hebt sich trotz gleicher Grunddynamik vom Boden ab in ein anderes, höheres Niveau von ausgesprochener Instabilität mit künstlich geschaffenen Mitteln und hat es nun in der Hand, es zu stabilisieren oder einem abermals einsetzenden Verschiebungs- und Umbildungsprozeß auszuliefern. Warum?

Ist es die biologische Unterprivilegiertheit, die schon Herder hervorhob? Klauen und Hörner haben wir nicht, keine Giftzähne und scharfen Gebisse, keinen schützenden Pelz. Unsere Instinkte reichen nicht aus, uns durchs Leben zu führen. Haben wir »Mängelwesen« also, weil nicht genügend ausgerüstet, unspezialisiert für den Kampf ums Dasein und kindlich geblieben, eine virtuelle Kompensation mitbekommen: Intelligenz, Sprache und Abstraktion? Es bedarf offenbar nur geringer Akzentverlagerung, um aus dem Herrschen »Invaliden seiner höheren Kräfte« einen Kriegsteilnehmer seiner niederen zu machen und die Weltoffenheit zu einer, wenn auch effektiven Spielform von Vitalität. Aus den höheren Kräften sind dann Prothesen geworden, der Mensch hat sich in einen Prothesenproteus verwandelt. Aus der Schamade der Natur eine Fanfare geistiger Existenz zu machen, setzt gleichwohl bestimmte Angriffspunkte für die Equilibrierung dieses neuartigen organischen Systems voraus. Der Kompensationsgedanke, biologisch konsequent auf das Ganze menschlichen Daseins bezogen, schließt das Verständnis für das Warum und Wie der Kompensation nicht mit ein.

Vor allem die Tatsache des extrauterinen Frühjahrs gibt dem Menschen die Chance, sich in und mit seinem Körper zugleich zurechtzufinden. Diese Verschränkung der beiden Aspekte begünstigt, um nicht zu sagen erzwingt die Ver-

dinglichung des eigenen Leibes. Das Kind wird mit ihm als ein Innen-Außen vertraut, wird daran gewöhnt, sich mit anderen Dingen wie ein Ding zu behandeln und seine eigene Position im Hier – eine durch nichts und niemanden eingenommene Position – als gegen eine andere Position vertauschbar zu erfahren. Am Leitfaden der Sprache gliedert und versachlicht sich das Gefüge, die in ihm gegebenen Antriebe und Bedürfnisse ebenso wie die ihrer Befriedigung dienenden Aktionen. Verdinglichung und Versachlichung machen damit Bedürfnisse und Befriedigungen zu eigenen Ansatzpunkten und bringen jene Verschiebung zuwege, die den Zivilisationsprozeß trägt. Ohne die spezifische Gabe der Versachlichung oder Abstraktion – das haben schon die Alten gewußt – wäre der Prozeß hinfällig. Das Verständnis für Allgemeines kann in seiner äußeren Genese von Woche zu Woche verfolgt, aber als solches nicht aus anderen hergeleitet werden. Nur die Art und Weise, wie es und wo es eingreift, die Umstrukturierung des Umfeldes und des Verhaltens sind der Analyse zugänglich.

In solcher exzentrischen Position wurzeln Sprechen, Handeln und variables Gestalten als die für den Prozeß der Zivilisation verantwortlichen Verhaltensweisen. Sie bilden mit ihren Produkten die vermittelnden Zwischenglieder, durch welche der vitale Lebenszyklus des Menschen in eine die Vitalität überlagernde Sphäre gebracht wird. Von Natur künstlich, leben wir nur insoweit, wie wir ein Leben führen, machen wir uns zu dem und suchen wir uns als das zu haben, was wir sind. Bedürfnis steht einer Forderung gegenüber, jedem Verhalten entspricht ein Verhältnis, dem es sich zu beugen hat, und diese Forderungen, Verhältnisse, Ansprüche halten sich an *Normen*, die dem Ganzen einer Kultur unangreifbare Selbstverständlichkeit verleihen. Weltoffenheit verwirklicht sich daher nur in einer künstlich geschaffenen und geschlossenen, weil von Normen beherrschten Umwelt, deren Güter und Einrichtungen vitalen Bedürfnissen dienen, dadurch aber wiederum auf diese

zurückwirken, neue hervorrufen, alte verändern, in jedem Falle aber sie formen und regulieren, sie bändigen und domestizieren.

Mensch sein heißt, von Normen gehemmt, Verdränger sein. Jede Konvention, jede Sitte, jedes Recht artikuliert, kanalisiert *und* unterdrückt die entsprechenden Triebregungen. Seit Freud kennt man Mechanismen der Verschiebung, welche die Triebe dadurch erleiden, und Kompensationen, in denen sie sich verhüllt entladen, Neurose und Sublimierung. Für den Therapeuten in einer skeptischen Spätkultur liegt es nahe, die gesellschaftlich entwurzelten Normensysteme der Religion und darüber hinaus die gesamte ideelle Produktivität auf eine durch Verdrängung bedingte Triebverschiebung zurückzuführen, welche den an ihrer direkten Sättigung gehemmten Triebregungen zu einer indirekten Erfüllung verhilft. »Es ist nichts anderes dahinter, als daß die Kultur auf den Verdrängungsleistungen früherer Generationen beruht und daß jede neue Generation aufgefordert wird, diese Kultur durch Vollziehung derselben Verdrängung zu erhalten«, heißt es bei Freud. Das ist eine anthropologische, nicht nur eine für bestimmte therapeutische Zwecke richtige Diagnose, vorausgesetzt, daß man in sie keine Utopie des unverbildeten, natürlichen Menschen hineinliest, der strenggenommen kulturlos wäre oder durch eine volle Identifikation des triebhaft Vitalen im Menschen mit ihm als geistigem Wesen, also durch eine nachmenschliche, übermenschliche Daseinsform charakterisiert sein müßte. Gleichwohl haben Rousseauisten und Marxisten beide darin eine Stütze ihrer Theorien finden können, da sie als echte Utopisten der ursprünglichen Natürlichkeit eine essentielle Gebrochenheit im Verhältnis des Menschen zu sich nicht anerkennen.

Die Utopie der verlorenen Wildform liefert, was besonders an dem üblichen Verständnis Freuds deutlich wird, wieder ein starkes Argument für die biologische Deutung der Zivilisation als eines Sündenfalls der Natur. Wenn Zivilisation

domestizierten Charakter hat, müssen ihre Rückwirkungen den Menschen zu einem Haustier gemacht haben. Bei domestizierten Tieren hat man ein Anwachsen des Ernährungs- und Sexualtriebes und beim männlichen Geschlecht die Durchbrechung der Brunstperiode konstatiert. Mithin wäre die hypertrophe Entwicklung der gleichen Triebe beim Menschen und seiner Fähigkeit zur Versachlichung entsprechend, um weitere Triebe wie etwa den Machttrieb bereichert, eine Rückwirkung seiner Selbstdomestikation. Dadurch wird ein Kreisprozeß in Gang gehalten: die Triebbremsung steigert den Trieb und ruft reaktiv nach gesteigerter Bremsung. Das von Natur harmloseste, schutzloseste aller Tiere, der Invalide seiner höheren Kräfte, macht sich, ihnen vertrauend, zum Haustier und bewirkt damit ungewollt seine Verwandlung zu einer sekundären Wildform, zum Raubtier, zur blonden Bestie – im Stall.

Als Grundbegriff taugt der Gedanke der Selbstdomestikation nicht, denn um zähmen zu können, muß man selber schon gezähmt sein. Vielleicht unterliegt der Städter im Vergleich zum Nomaden, zum Jäger Rückwirkungen seiner festsitzenden Lebensweise, die Domestikationserscheinungen verwandt sind. Aber der Zwang zur Kultivierung als solcher liegt in der vorgegebenen Lebensform, die das Menschhafte des Menschen ausmacht. Daß er nicht zur Ruhe im Zyklus des ersten Bedürfnisses und seiner Befriedigung kommt, daß er *etwas* sein und tun will, in Gebräuchen und Sitten lebt, die ihm *gelten*, hat seinen Grund nicht im Trieb und im Willen, sondern in der vermittelten Unmittelbarkeit seiner exzentrischen Position.

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. *In* Mitverhältnissen leben und sich, durch Instinkte gesteuert, in ihnen einrichten, vermögen auch Tiere. Nur dem Menschen ist es, in Korrespondenz zu seinen ungerichteten und

schwachen Instinkten, vorbehalten, Mitverhältnisse zu gestalten und sie als eine immer anders strukturierte, nie ganz stabilisierte, nie allen Wechselfällen, die sie selber heraufbeschwört, gewachsene Mitwelt zu behandeln. Sie stellt sich nicht nur in den überkuppelnden Großformen des Staates, der Wirtschaft und Gesellschaft dar. Sie besteht vielmehr überall, privat wie öffentlich, ein Geflecht aus Person und Sache, eine Welt des Wir, in der jeder zu jedem in der ersten, zweiten, dritten Person Rückbezüglichkeit und Gegenseitigkeit seiner Verhältnisse zu beachten hat.

War man früher geneigt, die sozialen Verhältnisse der Tiere zu tief anzusetzen und ihre – vor allem bei den staatenbildenden Insekten sehr differenzierten – »Rang«ordnungen und Funktionsverteilungen zu übersehen oder anthropomorph zu deuten, also zu hoch zu bewerten, so hat sich durch die moderne Verhaltensforschung unser Blick für den Unterschied zwischen tierischer und menschlicher Vergesellschaftung geschärft. Individuelle Differenzierung im Verband der Gruppe, des Rudels, der Herde und des »Volkes« reicht viel weiter, als man früher vermutete. Nur hat sie immer einen vitalfunktionellen Charakter. Sie ist stets durch den jeweiligen Lebenszyklus des Verbandes definiert und an die besonderen Leistungen der Begattung, Brutpflege, Nahrungssuche und der Abwehr gekoppelt, welche die Ordnung des Ganzen tragen. Die Ordnung für sich hebt sich von den Leistungen nicht ab. Könnte sie das, wären die Tiere verummumte Menschen. Wie dem Tier sein Umfeld nie gegenständig als ein Zusammenhang von Sachverhalten, sondern als ein unmittelbar vertrautes und verfügbares Zuhause und Zuhandensein erscheint, als eine Zone des Zutraglichen und des Abträglichen, so umfaßt es auch alle seine Mitverhältnisse: Sein Umfeld ist zugleich sein Mitfeld.

Wie schwer dem Menschen die Abhebung einer eigenen Mitwelt von seiner ihm durch Geburt, erste Kindheitseindrücke und Erziehung vermittelten Umwelt wird, weiß jeder aus Erfahrung. Sympathien und Antipathien, Freund-

schaft und Feindschaft, Gefühl für Treu und Glauben, Konventionen und Sitten, Gebote und Verbote durchdringen und beleben uns. Sie bestimmen unser Verhalten, aber verheimlichen uns gerade damit ihre Zugehörigkeit zu einer Welt der Normen, welche die nachträgliche Besinnung aufgrund unvermeidlicher Konfliktsituationen in ihnen entdeckt. Nur hochentwickelte Kulturen mit systematisierten Moral- und Rechtsordnungen vermitteln ihren Angehörigen in mythischer oder rationaler Form die Tatsache, einer sozialen Welt unterworfen zu sein.

Verkörperung I: Rolle und Darstellung

Daß ein jeder ist, aber sich nicht hat; genauer gesagt, sich nur im Umweg über andere und anders als ein Jemand hat – so heißt es –, gibt der menschlichen Existenz in Gruppen ihren institutionellen Charakter. Ihre Mitglieder sind füreinander ansprechbar, insofern Personen, auch wenn in vielen Kulturen bloß ein bestimmter Kreis von ihnen als frei galt, der über Unfreie und Sklaven wie über Sachgüter gebot. Für unsere christlich geprägte Auffassung zumal begründet der personale Bau des Menschen seinen unverlierbaren Anspruch darauf, nicht als Sache behandelt zu werden. Jeder hat seine unsterbliche Seele, die ihm eine unersetzliche Individualität verbürgt, aber sie gehört ihm nicht. Ihr Herr ist Gott und ihr Verwalter die Kirche.

Diese Glaubenstatsache kann die Eigenart der Persönlichkeit als solche für ihre Argumentation nur bedingt in Anspruch nehmen, denn Persönlichkeit ist offenbar zunächst ein formaler Grundzug unserer leibhaften Existenz, welche zwischen körperlichem Sein und dem Zwang, dieses körperliche Sein zu beherrschen, das heißt es zu haben, einen Ausgleich finden muß. Er erfolgt wiederum nur unter Führung derjenigen Verhaltensweisen, welche das soziale Gefüge der Individuen bilden und tragen, im Sprechen, Handeln und varia-

blen Gestalten. Person ist also durch ihr Verschränktheitsein in ein körperliches Ding und einen sozialen Sachzusammenhang nicht ohne weiteres aus der Welt der Sachgüter herausgehoben. Alle uns vertrauten begrifflichen Unterscheidungen zur Bestimmung ihrer Eigenart sind vielmehr eine späte Errungenschaft, die eine Fülle archaischer Deutungen hinter sich gelassen hat.

Selbstdeutung und Selbsterfahrung gehen über andere und anderes. Der Weg nach Innen bedarf des Außenhalts. Wie er gegangen wird, ob über den Toten, den Traum, das Spiegelbild, durch magische Praxis oder reflektierende Versenkung, entspricht stets der Auffassung der Außenwelt und der sozialen Verfassung. Daß er gegangen werden mußte und muß, liegt jedoch in der menschlichen Personalität als Zwang und Chance begründet, die sich dem direkten Zugriff nur öffnet, wenn sie vollzogen wird. 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 Person. Der Prozeß der Personifikation, den das Kind mit seiner Geburt beginnt, macht das Individuum für sich selber wie für die anderen zu einem Individuum, indem er ihm Ansprechbarkeit durch den Namen erwirbt. Die Namensgebung ist das Siegel seiner unteilbaren Einheit. Wie wir Stehen, Gehen und Sprechen selbst lernen müssen, so findet dieses Selbst seinen Halt nur am Namen, nach außen wie nach innen.

Mit diesem Namen findet der einzelne seinen sozialen Ort, seinen Status, der um so mehr durch komplizierte Verwandtschaftsordnungen gesichert und um so genauer umschrieben sein muß, je weniger eine Gesellschaft Raum für individuelle Beweglichkeit und individuellen Staterwerb

bietet. Geschlossene Gesellschaften, deren kulturelles Instrumentarium und Lebensfürsorge ganz von Traditionen geprägt sind, die am alten nicht rütteln lassen, brauchen eine feste, oft ausgeklügelte Platzordnung für den einzelnen, der hinter seinem Blutsverband zurücktritt. Dieses archaische Prinzip, das uns heute lebendig nur noch in Resten gegenübertritt, hat hoher Entwicklung nicht im Wege gestanden. Die Hochkulturen der Alten und Neuen Welt legen davon beredtes Zeugnis ab. Offene Gesellschaften dagegen mit mehr oder weniger freigegebener vertikaler Mobilität, mit schrumpfender Traditionalität, Gesellschaften neuzeitlichen Typus, in denen der einzelne größere Beweglichkeit besitzt und seinen Status, vor allem durch persönliche Leistung, verändern kann, geben dem Blutsverband nicht mehr die gleiche ordnungstiftende Bedeutung. Der *ascribed status* verblaßt hinter dem *achieved status*.

Namenlos ist niemand. Als Kind des X aus dem Hause Y gibt sein Name dem Menschen das, womit er sich identifizieren kann. Die äußerliche Funktion der Kenntlichkeit ist in die eingreifendere der Einordnung und Unterordnung verwoben. Dem Schutz der Götter und Heiligen empfohlen oder auf ein Vorbild verwiesen, im Vertrauen auf die beschwörende und verbindende Kraft des Namens sieht das Kind an ihm bereits die Welt aufgehen, in die es gehört. Ihm ist eine Rolle zugefallen, die vielleicht nur Nachahmung und Nachfolge eines vergangenen, eines unerreichten Helden und Halbgottes bedeutet oder Wiederverkörperung eines sich in der Geschlechterfolge stets erneuernden Menschen: ein Abraham, ein Eliezer. Wenn in späten Kulturen ein vergleichsweise abstrakter Funktionalismus das gesellschaftliche Gefüge bestimmt, werden andere Vorzeichnungen als Name und Herkunft für den einzelnen wichtig. Aber sie fehlen nie. Soziale Zugehörigkeit, Wunschbilder und Vorurteile, konfessionelle Vorentscheidungen durch Elternhaus und Schule, politische Steuerung des Lebensganzen sind es heute, welche ihre Netze knüpfen, in denen der einzelne

gefangen seine Möglichkeiten findet. Sie fallen ihm zu, und er hat sie zu verwirklichen, eingespannt von Anfang an in den Rollenplan, den jede noch so naturnahe Sozialordnung in sich befaßt.

Denn es ist ein durch unser Sozialverständnis und unsere auf Leistung gestellte Lebensauffassung genährtes Vorurteil, daß die elementaren Lebensbeziehungen, wie Kindschaft, Mutterschaft, Vaterschaft, überhaupt verwandtschaftliche Zugehörigkeiten, der Rollensphäre entzogen seien und »Rolle« nur an solchen gesellschaftlichen Aufgaben hänge, deren Bewältigung eine besondere Leistung darstellt. Die Abgrenzung gegen solche elementaren Beziehungen ist aber nur da möglich, wo den Menschen der Sinn für Natur und Natürlichkeit aufgegangen ist und zugleich der Sinn für eine private Sphäre Gewicht beansprucht. Von seiten der Natürlichkeit und der Privatheit, die in der Intimität ihre höchst respektable Verbindung eingehen, beschränkt, bekommt dann der gesellschaftliche Rollenbegriff die uns vertrauten Konturen eines ausgesprochenen Doppelgängertums, in welchem die Privatperson X eine öffentliche Rolle spielt. Dieses Doppelgängertum erläutert sich, da Rolle hier als Maske verstanden wird, am Bilde des Schauspielers. »Rolle« und »Spiel« sind nicht mehr in dem fundamentalen Sinn genommen, der vor jeder gesellschaftlichen Differenzierung gesellschaftliches Zusammenwirken als solches trägt, sondern als Formen eines herausgehobenen und für die Gesellschaft repräsentativen Verhaltens, welche sie ihren prominenten Figuren zumutet. Der zu solcher Funktion Gekommene schlüpft in diese Rolle und hat dafür zu sorgen, daß er sie gut spielt. Wer aus der Rolle fällt und zum Spielverderber wird, stört die Gesellschaft und macht sich in ihr unmöglich.

»Rolle« ist also bisher in zwei Bedeutungen verstanden worden: *Erstens* als ein mit der Verkörperung gegebener fundamentaler Zug leibhafter Existenz, die eines Namens bedarf, woran sie zur Person wird. Verkörperung, Identifi-

kation, Personifikation umschreiben dann eine Struktur elementarer Rollenhaftigkeit, die – invariant gegenüber jeder Art von Gesellschaftsverfassung – das Grundverhältnis eines Individuums zu seinem Verband von vornherein festlegt. Als was und als wen sich das Individuum versteht, ist völlig offengelassen. Unsere Personauffassung etwa wird in gleicher Weise getragen wie die uns kaum mehr zugänglichen Personauffassungen naturvölkischer oder archaischer Prägung. Der offenbar weit verbreitet gewesene urtümliche Zoomorphismus, unter dem Menschen sich mit Tieren identifizierten, Tiere als Stammväter und Götter verehrten, hat darin ebenso eine seiner Wurzeln wie der spätere Anthropomorphismus, zu dem bestimmte Hochkulturen fortschreiten konnten.

Immer aber kommt aus dieser elementaren Wurzel das spezifische Vermögen der Darstellung, die sowohl Selbstdarstellung (Schauspielerei, oft hieratisch gebunden und bei gewissen Zeremonien und festlichen Anlässen geübt) als auch Fremddarstellung mit den Mitteln der Malerei und Skulptur sein kann. Imitation ist demnach in der menschlichen Grundverfassung verankert.

Zweitens, Rolle als theatralischer Begriff, im eigentlichen wie im übertragenen Sinne. Voraussetzung hierfür ist, daß es einen Rollenträger gibt, der seine Existenz wechselt, um die Rolle zu spielen. Das in der ersten Bedeutung von Rolle als Rollenhaftigkeit latente Spielelement, das in die Konstitution der Person durch die Verkörperung eingeht und in ihr gebunden bleibt, wird freigesetzt und gestattet nun einer Person, eine andere zu sein. Sie tritt an ihre Stelle. Der Verkörperungsprozeß wiederholt sich, nur durch die außer dem Spiel bleibende, bereits gesicherte Identität des Spielers getragen, auf höherem Niveau. Überall da, wo Repräsentation einen wesentlichen Bestandteil sozialen Lebens bildet, im Kult der Gottheit oder des Staates, erweitert sich der theatralische Rollenbegriff zu einer gesellschaftlich-politischen Kategorie. Die hohen Würdenträger haben ihre Rolle zu spielen.

Was sich aus der Grunderfahrung solchen Doppelgängertums als das Bild von Rollenspieler und Maskenträger anbietet, führt von selbst auf den ehrwürdigen Topos vom großen Welttheater, dem unsere Welt freilich keine Resonanz mehr bietet. Ihr ist seit dem 18. Jahrhundert die sinnhafte Geschlossenheit einer kosmischen Ordnung verlorengegangen, die sich von der Antike bis ins 17. Jahrhundert unter wechselnden Vorzeichen zu erhalten mußte. Die vorchristliche, christliche und selbst die nachchristliche Kosmosidee legte die Metapher vom *theatrum mundi* nahe, weil Menschen und Dinge das Gelingen eines Ganzen bezeugten, das sich zwar an ihrem Wirken ablesen, aber doch nicht aus ihm allein ableiten ließ, ihm vielmehr als Plan zugrunde lag. Darum paßt der alte Topos gut zum Platz vor dem Salzburger Dom, aber nicht mehr zu den offenen Horizonten von heute, denen die Geschlossenheit einer dramatischen Szene nach dem Willen ihres Schöpfers und Regisseurs widerspricht und unter denen nicht nur sechs Personen ihren Autor suchen.

Die Verwendbarkeit des theatralischen Rollenbegriffs im soziologischen Sinne bleibt allerdings merkwürdigerweise von diesen Veränderungen unberührt. War früher den Leuten von Stand von allen zugestanden, eine Rolle zu spielen, was dann in der bürgerlichen Honoratiorengesellschaft auf einen weiteren, wenn auch immer noch geschlossenen Personenkreis übergang, so hat auch die Demokratie von heute ihre Prominenz und ihre Szene. Sie ist nicht mehr abgehoben, es gibt keine Gründlinge mehr im Parkett, eher könnte man sagen: sie ist überall; die Öffentlichkeit ist diffus und allgemein geworden und ihr Korrelat, die Privatheit, nicht minder.

Rolle als gesellschaftliches Funktionselement, gelegentlich noch mit einem Rest von Theatralik und Repräsentation, nicht als beliebiges Verhaltenskorsett genommen (sie spielt das *enfant terrible*, er macht den wilden Mann), steht mit-samt den von ihr ausgehenden und an sie geknüpften Erwar-

tungen einer Leistung dem Individuum objektiv gegenüber. Daher billigt man unter dem Begriff der Rolle dem Menschen einen Abstand von seiner gesellschaftlichen Existenz zu, der etwas Tröstliches haben kann: der Mensch, der einzelne ist nie ganz das, was er »ist«. Als Angestellter oder Arzt, Politiker oder Kaufmann, als Ehemann oder Jungeselle, als Angehöriger seiner Generation und seines Volkes ist er doch immer »mehr« als das, eine Möglichkeit, die sich in solchen Daseinsweisen nicht erschöpft und darin nicht aufgeht.

Gerade die weite Spannung des Rollenbegriffs, die den *ascribed status* und den *achieved status* zusammen umfaßt, also das, was einer durch Geburt und Umstände im sozialen Felde ist, und das, was er aus sich macht, ermöglicht das Reservat eines *individuum ineffabile*, einer sozialen Unberührtheit, einer Zone der Privatheit, der Intimität, der persönlichen Freiheit. Insoweit gewährt der Rollenbegriff Achtung vor dem einzelnen als dem einzelnen und schirmt ihn gegen sein öffentliches Wesen ab. Als ein unbestreitbar anpassungsfähiges Mittel zur theoretischen Bewältigung sozialer Getriebe wird der Begriff damit zugleich zu einer moralischen Erinnerung an das persönliche Reservat des einzelnen, an seine Privatexistenz.

Offensichtlich entspricht der Rollengedanke insoweit unserem modernen Gesellschaftstyp, dessen Träger ihr Zusammenspiel rational an Leistungen messen, die als Leistungen verstanden und in Wechselbeziehung zueinander gebracht werden. Sie weisen nicht über sich hinaus, auf eine von außen, von oben gegebene Ordnung und bekommen nicht von einer vor- oder außergesellschaftlichen Macht ihr Maß und ihren Sinn – dies zu glauben, bleibt Sache des einzelnen, dessen Privatexistenz durchgängig geachtet und geschützt ist.

Der Rollenbegriff hat mit dieser erneuten Formalisierung eine dritte Bedeutung bekommen. Er ist zum gesellschaftlichen Funktionsbegriff geworden. Wir meinen nicht die ihn

leicht überdeckenden Begriffe, wie Position, Stellung, Status, denen sich natürlich auch die Bedeutung von »Leistung« anpassen muß. Wenn »Vater« eine Rolle bedeutet, die einen Status verleiht, gilt der Busch-Vers mit Recht: Vater sein dagegen sehr. Wir meinen die Verschiebung, welche der Rollenbegriff, dem das Doppelgängertum privat-öffentlich zugrunde liegt, in Richtung auf einen reinen Funktionsbegriff erfährt, der an Menschen und ihr Verhalten nicht gebunden ist. Diese Verschiebung wird nicht bemerkt, weil der sich immer mehr in der modernen Welt durchsetzende Gedanke von der rationalen Funktionärs-gesellschaft ihr soziales Wirken in Bildern von Maschinen verdolmetscht.

Für eine um das rational möglichst bruchlose Ineinandergreifen von sozialen Dienstleistungen besorgte Gesellschaft ist die Ablösbarkeit der Leistungen von den Leuten, die sie entsprechend ihrer Rolle produzieren, ebenso eine Selbstverständlichkeit wie für die Leute selber, die daran freilich ihren persönlichen Halt gewinnen. Durch die Rolle, die er vor allem als Träger eines Ranges in Amt und Beruf spielt, hat der moderne Mensch seinen Status, stellt er etwas dar. Er ist für sich und andere etwas, er ist »wer«. Dieses fundamentale Doppelgängertum braucht der einzelne, um sich in der Leistungsgesellschaft zurechtzufinden: Neben einer mehr oder weniger nebelhaften Privatexistenz macht jeder, so gut er kann, eine öffentliche Figur.

Die Analyse des Rollenplans eines solchen Systems mit seinen spezifischen Rollenerwartungen und Leistungen kann sich also auf die Gesellschaftsauffassung der ihm zugehörigen Menschen berufen, wenn sie die Rollenspieler nur mit ihrer Funktion, nicht in ihrer privaten Existenz in Betracht zieht. Ihre Anlagen, Neigungen und Auffassungen von dem, was sie zu tun haben, interessieren nicht. Indem sich die Leute selber zu Funktionären machen, haben sie sich dem funktionellen Rollenbegriff angepaßt, mit dem wir auch sonst operieren, wenn es um das Verständnis eines gegebenen Funktionssystems geht (die Rolle der Kardanwelle im

Automotor, der Vegetation im Wasserhaushalt der Erde), und der auf die gegenseitige Verzahnung objektiv gegebener oder zu erbringender Leistungen zielt. Diese sind die Elemente, die den Wirkungszusammenhang ermöglichen, nicht die mehr oder weniger begabten, zufriedenen oder rebellierenden Menschen.

Für Gesellschaften anderer Prägung, etwa für die des vorindustriellen Europas, die zur Idee der Arbeit noch kein selbstverständliches Verhältnis hatten, wohl Ämter und Dienste kannten, dem *achieved status* wenig Raum boten und dafür um so mehr in der Vorstellungswelt des *ascribed status* lebten, wäre ein Selbstverstehen unter dem funktionellen Rollenbegriff undenkbar. Wie erst für die Gesellschaften archaischen oder naturvölkischen Gepräges mit einem dem unsrigen fremden Bewußtsein von Individuum, Stamm und Vergangenheit, Werk und üblichem Tun, Gesellschaften ohne das Doppelgängertum ihrer Glieder, denen der Sinn für die rein private Basis ihrer Rollenfigur fehlt! Merkwürdigerweise versagt nun auch gegenüber diesen altertümlichen Typen von Gesellschaft, die den Funktionalismus der Arbeit nicht kennen und von keiner Gespaltenheit in private und öffentliche Existenz wissen, die funktionelle Analyse nicht.

Um Gesellschaft in jeder Form als ein Geflecht von Stellenwerten und Rollenfiguren in einem Gleichgewicht von Funktionen sehen zu können, ist also offenbar vorausgesetzt, daß die Deutung, die der Mensch seiner sozialen Existenz gibt, sein Verhalten nicht deckt. Oder, zu uns hin gesprochen: Offenbar ist die Deutung, die wir unserer sozialen Existenz geben, nämlich Träger von Rollen, von Funktionen zu sein, auf eine Formalisierung hin angelegt, die andere Gesellschaftstypen primitiver, archaischer, theonomer Prägung mit einbegreift – allerdings unter Verzicht auf deren Selbstdeutung. Unser rationales Selbstverständnis gewinnt seine Formalisierbarkeit aber aus der Idee des Menschen als eines zwar auf eine soziale Rolle überhaupt verwie-

senen, aber nicht durch eine bestimmte Rolle definierten Wesens. Der Rollenspieler oder Träger der sozialen Figur fällt zwar nicht mit ihr zusammen, kann jedoch nicht für sich völlig abgelöst gedacht werden, ohne seine Menschlichkeit zu verlieren. Was Rolle ihm nach unserer Gesellschaftsauffassung grundsätzlich und jederzeit gewährt, nämlich eine Privatexistenz zu haben, eine Intimsphäre für sich, hebt nicht nur nicht sein Selbst auf, sondern schafft es ihm. Nur an dem anderen seiner selbst hat er – sich.

An dieser Struktur von Doppelgängertum, in welchem Rollenträger und Rollenfigur verbunden sind, glauben wir eine Konstante zu erkennen, welche für jeden Typus menschlicher Vergesellschaftung offen ist und eine ihrer wesentlichen Voraussetzungen bildet. Der Doppelgänger hat immer die Möglichkeit, sich als solchen zu vergessen oder gar nicht erst seiner Duplizität gewahr zu werden und damit sich an seine soziale Rolle zu verlieren oder – wie es offenbar ein Vorrecht hoher Kulturen ist, die spezifische Berufsmoralen entwickelt haben – ein Gleichgewicht, einen Ausgleich zwischen der privaten und der öffentlichen Hälfte seiner selbst herzustellen und durchzuhalten. Aus diesem Grunde vermochte sich etwa aus lutherischer Frömmigkeit die »Innerlichkeit« zum Ort eigentlicher Menschlichkeit zu gestalten und die Rollenfigur von ihr abzusetzen. Gleichwohl ist darin nur *eine* Möglichkeit des Verhältnisses zwischen dem einzelnen und seiner sozialen Existenz getroffen. Dem Doppelgängertum des Menschen als solchen, als einer jedwede Selbstauffassung ermöglichenden Struktur, darf die eine Hälfte der anderen keineswegs in dem Sinne gegenübergestellt werden, als sei sie »von Natur« die bessere. Er, der Doppelgänger, hat nur die Möglichkeit, sie dazu zu machen.

Die ursprünglich wohl im religiösen Interesse gelegene Gleichsetzung von Innerlichkeit und Eigentlichkeit, Öffentlichkeit und Uneigentlichkeit – eine für die Moral nicht weniger als für die Erkenntnis verhängnisvolle Deutung –

lebt in dem berühmten Theorem von der menschlichen Selbstentfremdung weiter. Vom religiösen Gehalt weitgehend gelöst, gewann es seine Kraft an den Rückwirkungen der industriellen Gesellschaft auf den Menschen. Diesem Theorem stellen wir den Gedanken vom Doppelgängertum des Menschen entgegen: den Menschen als ein Wesen, das sich nie erholt, weil es sich verkörpern muß. Entäußerung bedeutet keine Entfremdung seiner selbst, sondern – auch unter den heutigen Bedingungen einer hochdifferenzierten Arbeitswelt – die Chance, ganz er selbst zu sein.

Nichts ist der Mensch »als« Mensch von sich aus, wenn er, wie in den Gesellschaften modernen Gepräges, fähig und willens ist, diese Rolle und damit die Rolle des Mitmenschen zu spielen: nicht blutgebunden, nicht traditionsgebunden, nicht einmal von Natur frei. Er ist nur, wozu er sich macht und versteht. Als seine Möglichkeit gibt er sich erst sein Wesen kraft der Verdoppelung in einer Rollenfigur, mit der er sich zu identifizieren versucht. Diese mögliche Identifikation eines jeden mit etwas, was keiner von sich aus ist, bewährt sich als die einzige Konstante in dem Grundverhältnis von sozialer Rolle und menschlicher Natur. Sie bewährt sich für die Analyse menschlicher Gesellschaften dank ihrer Abwandlungsfähigkeit auch in sozialen Funktionssystemen, deren Selbstverständnis die Idee des Menschen verschlossen ist und welche damit ihre Identifikation mit sich nicht als solche durchschauen und vollziehen. Sie bildet in unserer Welt Prinzip und Richtschnur für den optimalen Ausgleich zwischen Privatheit und Öffentlichkeit in den industriellen Gesellschaftsordnungen, deren ideologische Gegensätze nur der von einem vergangenen Denken geprägte Ausdruck ihrer fundamentalen Gemeinsamkeit sind.

Verkörperung II: Lachen, Weinen, Lächeln

»Das Lachen ist ein Rudiment aus der Affenzeit, ein widerlicher und schamloser Ton aus der falschen Kehle. Wenn man mich unter dem Kinn kitzelt, wird es irgendwo aus meinem Körper herausgetrieben«, heißt es bei Knut Hamsun, und es ist wohl nur dem Respekt vor den überwiegend schmerzlichen Anlässen zuzuschreiben, daß nicht auch das Weinen unter sein Verdammungsurteil fällt. Lachen und Weinen passen schlecht in das Bild vom beherrschten, redewaltigen Menschen, der seine körperliche Existenz zu kultivieren sucht und sich, mit den Worten der Bibel, seiner Nacktheit schämt. Macht man sich aber die ganze Skala der Anlässe klar, auf welche der Mensch mit Lachen und Weinen reagiert und offenbar nicht anders reagieren kann, so verliert sich das Unpassende und gewissermaßen Untermenschliche der Reaktionen. Sie passen zum Menschen, auch wenn es sich vielleicht nicht immer paßt, ihnen ihren Lauf zu lassen.

Lachen und Weinen sind Reaktionen auf Grenzen, an welche unser Verhalten stößt. Sie sind Äußerungen eines Unvermögens, das freilich nicht an den zahl- und regellosen kleinen oder großen Niederlagen abgelesen werden darf, die unser Leben durchziehen. Sie haben vielmehr prinzipiellen Charakter und hängen mit der menschlichen Verhaltensstruktur als solcher zusammen. Was ihr zuwider ist, nicht weil es unseren Mitteln unangemessen ist, die zu seiner Bewältigung nicht ausreichen, sondern weil es Verhalten überhaupt von sich aus außer Kraft setzt und abweist, erregt Lachen und Weinen. Durch sie bezeugt der Mensch, auf Grenzen möglichen Verhaltens gestoßen zu werden, und zwar in des Wortes eigentlicher Bedeutung. Diese Erfahrung, mit seinem Latein zu Ende gekommen zu sein, hat nicht den Charakter eines aus Überlegungen und Probierversuchen resultierenden Eingeständnisses, sondern muß – sonst lassen sich die vorsprachlichen Äußerungsformen auf-

quellenden Gelächters und aufsteigender Tränen nicht erklären – mit der Verkörperung als Instrument der Verhaltensbildung selber in Zusammenhang stehen.

Nach dem üblichen Schema gehört Lachen auf die helle und heitere, Weinen auf die dunkle und traurige Seite des Gefühlslebens, und Gefühle sollen es sein – und sind auch immer im Spiel –, denen sie Ausdruck verleihen. In einem sehr vagen Sinn lassen sie sich als Ausdrucksbewegungen bezeichnen, nur dürfen sie dann nicht mit den echten mimischen Expressionen zusammengebracht werden, in denen sich die Affekte entladen: Angst, Schrecken, Zorn, Wut, Freude, Neid, Verlegenheit – Bilder, die an manchen hochentwickelten Tieren ebenso zu beobachten sind. Zwar beteiligen sich Lachen und Weinen auch an Affektentladungen, aber kaum eindeutig. Vor Freude, vor Wut, aus Verlegenheit können wir ebensogut lachen wie weinen. Aber dann werden wir von der Äußerung übermannt. Die Bildersprache unserer Affekte ist zwar nicht einfach in unsere Gewalt gegeben, aber sie ist transparent auf die seelische Verfassung, die sich in ihr malt und spiegelt. Lachen und Weinen sind dagegen völlig opak. Das gurgelnd-glücksende Gemecker, an welchem Zwerchfell und Atmung beteiligt sind oder der Knödel im Hals, die stoßweise Inspiration und der Tränenfluß, haben weder mit der Gemütsverfassung noch mit dem ihr zugrunde liegenden Anlaß irgendeine erkennbare, malend-spiegelnde Verwandtschaft. Deshalb lassen sie sich als Ausdrucksbewegungen nicht fassen. Daß wir von ihnen übermannt werden, bildet einen Hinweis auf ihre mit einer offenbaren Störung der Verhaltensbildung irgendwie verknüpfte Funktion.

Menschliches Verhalten entspricht immer irgendwelchen Verhältnissen, die ihm Abstand gewähren, zu Dingen und Situationen wie zu sich selber. Irgendeine Ordnung muß herrschen, in der und mit der es sein Bewenden hat. Diese Bewandnis trägt den Wortgebrauch, das verfügende Umgehen und planvolle Handeln. Sobald diese Ordnung nicht

einfach in Unordnung geraten ist, die sich wieder beseitigen läßt, sondern als Ordnung sich begrenzt zeigt, das heißt das andere ihrer selbst in Erscheinung tritt, wird das Verhalten gebremst. Der Schock verschlägt uns die Sprache und setzt uns außer Gefecht. Ist unser Abstand im Verhältnis zur Sache selber nicht aufgehoben, so erheitert uns die Situation, wir finden sie komisch oder witzig, wir lachen. Sind wir selber aber betroffen und um jeden Abstand gebracht, so erliegen wir dem Schmerz, dem Leid, der Rührung und Ergriffenheit, wir weinen.

Komik und Witz zeigen beide eine Überkreuzung von Ordnung: die unmögliche Situation, den Doppelsinn, den Widersinn. Bald ist es ein Mensch, der wie eine Vogelscheuche oder wie eine Marionette wirkt, bald stößt er an Tabus oder verheddert sich. Bald ist es ein Wort, ein Satz, der versteckten Sinn enthält, bald verblüfft ein Argument, das in aller Logik das Gegenteil seiner These beweist. Bald trifft die karikierende Übertreibung, dann wieder das Mißverhältnis zwischen *understatement* und dem Gewicht der Sache. Satirische, ironische, humorvolle Einklammerung der gewohnten Verhältnisse heben nachdrücklich oder versteckt die Welt aus ihren normalerweise unbemerkten Angeln. In dieses Relativierungsverfahren vermögen Selbstironie und Humor den Betrachter selber mit einzubeziehen, um ihn seiner Distanz zu sich nur um so mehr zu versichern. Ob sie immer mit einem Gefühl der Überlegenheit getränkt sein wird, bleibe dahingestellt. Sicher aber verstärkt sie das Bewußtsein einer gewissen Freiheit und Erleichterung, welche dem plötzlichen Druckverlust entspricht, den die übliche Ordnung der Verhältnisse, das Korsett unseres Lebens, dadurch erleidet.

Die andere Möglichkeit der Unterbindung des Verhaltens ist für uns dann gegeben, wenn der Ansatz zu einer Ordnung durch Aufhebung der Distanz (zu mir, zu anderen und anderem) fehlt, wenn wir vom Schmerz gepackt, von Leid erfüllt, von Freude überwältigt, von Schönheit und Erha-

benheit ergriffen sind. Vom rohesten Ausgeliefertsein bis zur sublimsten Ergriffenheit breitet sich die Skala der Anlässe des Weinens. Wir geben uns an ihnen auf und lassen uns fallen, denn die Verhältnismäßigkeit unseres Daseins ist in der unmittelbaren Konfrontation mit ihnen aufgehoben. Das kann beschämend, niederdrückend, aufreizend, aber auch beseligend empfunden werden. Entscheidend ist immer nur der Anlaß selbst, der – ob nichtig oder gewaltig, ob schmerzhaft oder beglückend – dadurch, daß er uns trifft, außer allem Verhältnis zu uns steht. Das Unverhältnismäßige, nicht im relativen, gebräuchlichen, sondern im absoluten, losgelösten Sinne verstanden, im Modus des Gepackts beantwortet der Mensch mit Tränen.

Mit Lachen und Weinen meldet sich die Unterbindung der Verkörperung als des Mittels zur geregelten Bildung menschlichen Verhaltens. Sie stellen sinnvolle Fehlreaktionen auf die Unmöglichkeit dar, zwischen der Person und ihrem Körper das zum Verhalten entsprechende Verhältnis zu sichern. An ihnen wird die Distanziertheit der Person als Bruch im Verlust ihrer auf Ordnung der Verhältnisse bezogenen und gestützten Selbstbeherrschung sichtbar. Einem Wesen ohne Distanz, ohne Exzentrum kann das nie passieren. Darum können Tiere weder lachen noch weinen. Nur der Mensch hat die Höhe, aus der er sich fallen läßt. Nur der Mensch kennt mit dem Sinn zugleich Doppelsinn, Unsinn und das, was darüber hinausreicht.

Wie zum Ausgleich für die in jedem Sinne unbeherrschten, explosiven und desastreusen Ausbruchsformen, in welche der Mensch durch die Unterbindung seines vermittelten Verhältnisses zur Welt gerät, verfügt er über eine, und zwar echte mimische Gebärde, das Lächeln. Unter allen Ausdrucksformen hat sie das Privileg der geringsten Bindung an eine besondere Emotion. Die leichte Auflockerung des Gesichts, in der sich alle Erregungen mit schwacher, unausgesprochener Antriebsform unmittelbar und unwillkürlich spiegeln: Staunen, Zufriedenheit, Geöffnetheit zum ande-

ren, Verständnis, bietet sich von selbst als ein Spielfeld dar. In den starken Affekten und in den explosiven Reaktionen des Lachens und Weins sind wir hingegenommen und überwältigt. Jede Distanz zum eigenen Gesicht ist ausgelöscht. Im Lächeln dagegen herrscht ein Gleichgewicht zur eigenen Gebärde, die damit Maskenfunktion annehmen kann, mit der Zärtlichkeit wie Aggressivität, Geöffnetheit wie Verschlussenheit gleichermaßen zum Ausdruck kommen. Wie von selbst gleitet das Lächeln aus dem Bereich der unwillkürlichen mimischen Gebärde in den der abgewogenen Geste über, die unergründlich wirken kann, weil sie alles und nichts sagt. So bewahrt der Mensch seine Distanz zu sich und zur Welt und vermag sie, mit ihr spielend, zu zeigen. Lachend und weinend ist er das Opfer seiner exzentrischen Höhe, lächelnd gibt er ihr Ausdruck.

Mag man diese seltsamen, wiewohl zu den menschlichen Konstanten gehörenden Ausdrucksweisen für Randerscheinungen halten: auch Randerscheinungen sind aufschlußreich. Die übliche Analyse menschlicher Natur bleibt freilich – wenn sie nicht eine Lehre vom Sein daraus macht – durch die kulturellen Vermögen der Sprache und des variablen Gestaltens in Kunst und Technik, Kult und sozialer Verfassung ebenso gefesselt wie durch die für die Daseinsbeherrschung durchgängig entscheidenden Fragen nach Leben und Tod, Sicherheit, Austausch und geselliger Ordnung. Aber nach der Wurzel dieser Sorgen und der Möglichkeiten, ihnen zu begegnen, die in der menschlichen Daseinsstruktur gegeben ist, wird nicht gefragt. Mit dem Schema von Vermögen und Trieben hat man nur ein Modell geschaffen, das unserer Art, uns zu verstehen, also einer historisch hochbelasteten Art, entspricht. Davor warnt uns das historische Gewissen. Wir müssen die *conditio humana* unterhalb ihrer geschichtlichen Prägungen ansetzen und sehen uns deshalb auf die elementarste, gegen alle Deutungen invariante Daseinsweise verwiesen, die wir mit Verkörperung bezeichnen.

Entkörperung

Nur der Mensch weiß, daß er sterben wird. Zwischen Geburt und Tod eingeschlossen, erfährt er an sich und seinesgleichen Grenzen, die ihn auf anderes verweisen, in das er übergehen muß, sichtbar-unsichtbar, und an denen sein Leben versagt. Die Radikalität solcher unüberholbaren Erfahrungen weiß sich offenbar nicht erst in späten und zu hoher Abstraktion gediehenen Kulturen Antworten zurechtlegen, die ausdrücklichen Fragen entsprechen, wie auch wir sie stellen: wo nun der Verstorbene sei, ob und wie er weiterlebe, ob und wann er wiederkomme. Seelenglaube und Seelenkult haben darum noch lange keinen bloßen Erklärungswert, als bedürfe erst der Verlust körperlicher Sichtbarkeit zusätzlicher Annahmen unsichtbarer Kräfte, sondern Todeserfahrung und Lebenserfahrung bilden von allem Anfang an eine Einheit, weil in der Verkörperung die Entkörperung als ihr Gegenzug mit enthalten ist. Im Außenfeld des Handelns gehören »Nichts« und »Leere« als Hintergrund und Gliederungsmedium zu dem in zerstreuten Dingen aufgesplitterten Realitätsbild, Kommen und Verschwinden, Machen und Zerstören sind ihre hantierbaren Übergangsweisen, und erst das vom unmittelbaren Bezug zur Praxis sich lösende Denken entdeckt an ihnen begriffliche Schwierigkeiten und die Rätsel des Werdens und Vergehens, des Nichts und des Seins.

Die Vertrautheit mit dem Negativen, die den Tieren fehlt, bildet ihrerseits die Grundlage für die Todeserfahrung und die Sorge um das eigene Leben. Sie hat sich seit den frühesten Tagen menschlichen Daseins den verschiedenen kulturellen Formen entsprechend gestalten müssen. Bei einem weitgehend isolierten Trupp schweifender Jäger etwa des Aurignacien steht die Sorge um das Tier im Mittelpunkt, seine überlegene Kraft, seine Fruchtbarkeit, sein und das eigene Weiterleben, die Macht der Waffe. Mit dem Übergang zur siedelnden Lebensweise, zur Domestikation von

Tieren, zum Anbau von Pflanzen, zur Gründung von Städten, die Jahrtausende später an die Schwelle der Frühgeschichte führen, verschiebt sich der Horizont der Sorge. Götter erscheinen, mythische Figuren dauerhaften Charakters, die den beharrend wiederkehrenden Gewalten der Erde und Gestirne, dem Zyklus der Jahreszeiten zugeordnet sind. Ihre Ordnung korrespondiert wiederum mit der sozialen Verfassung. Die magische Weltbewältigung aus der Jägerzeit wird von der jüngeren des Kults an heiligen Stätten überlagert, umgeformt, aber nicht völlig verdrängt. Die alten Symbole der Identifikation mit dem machtvollen Tier überdauern den Transformationsprozeß und werden zu Tiergottheiten. Erst sehr spät, unter Führung der Griechen, vermenschlicht sich das Götterbild, um mit der Vorstellung des bildlosen Einen Gottes, die eine Leistung der Juden ist, den Kulminationspunkt der Theomorphie zu erreichen.

Für den Durchbruch der Rationalität als dem gestaltenden Entwicklungsprinzip der neueren Welt ist die Verbindung des griechischen mit dem jüdischen theologischen Gedanken entscheidend gewesen. Denn jeder für sich hat an der Freilegung einer Profansphäre mitgeholfen, die griechische Vermenschlichung wie die jüdische Entmenschlichung und Transzendierung göttlichen Wesens. Die Vaterfigur, von der man sich kein Bild noch Gleichnis machen soll und die den Raum für Gesetz und Prophetie freigibt, und die gesteigerten Spiegelfiguren des homerischen Pantheons, die der Philosophie und aufkeimenden Wissenschaft keinen Widerstand bieten, haben der Vergeistigung des Menschen gedient und den Gott-Menschen vorbereitet, in dem Profanität und Sakralität ihre Synthese fanden. In ihr sind, was die nachchristliche Theologie und Geistesgeschichte offenbart haben, ebenso die Möglichkeiten der Heiligung des Profanen wie die Profanierung des Heiligen gleichermaßen, der totale Anspruch der Kirche wie die totale Aufklärung angelegt. Versucht man von dieser unermeßlichen Vielfalt religiöser

Erfahrung Abstand zu gewinnen und an ihre menschliche Wurzel heranzukommen, so zeigen sich zwar Tod und Sorge um das Fortleben als die einschneidenden Anlässe für Zauber und Beschwörung, magische Übung und mystische Versenkung, Opfer und Gebet, aber das spezifische Vermögen, welches den religiösen Verhaltensweisen zugrunde liegt und aus den erwähnten Anlässen ins Spiel kommt, ist damit noch nicht bestimmt. Auch fehlt die Einsicht in eine durchgängige Verbindung mit den Momenten der Herausgehobenheit und Unnahbarkeit, des *tremendum* und *fascinosum*, die das Heilige auszeichnen. Daß es gefährlich ist, religiös bereits präformierte Begriffe an dieses gesuchte Fundament heranzubringen, weil sich auf diese Weise das Problem bereits in einer seiner geschichtlichen Fassungen zeigt, die seine Wurzel verdecken, Begriffe wie Ich, Seele, Geist oder spezifische Zustände und Bedürfnisse wie Angst, Schutzbedürfnis, Trieb nach Verehrung, das versteht sich zwar von selbst, wird aber sehr häufig übersehen. Denn die Angabe einer formalen Struktur scheint gerade an dieser Stelle der überwältigenden Eindringlichkeit der Sache besonders unangemessen zu sein.

Exponiertheit und beschränkte Weltoffenheit als Kennzeichen menschlicher Grundverfassung geben einer ambivalenten Lage Ausdruck, die bald in Überlegenheit, bald in Schwäche und Unsicherheit manifestiert wird. Unbehaustheit und planend-gestalterisches Können, das die Dinge im Griff hat, begegnet auf Schritt und Tritt der Chance einer übermächtigen Drohung, den Dingen ausgeliefert zu sein und ihnen zu erliegen. Jedem Verhalten stellt sich ein offenes, überschießendes Plus entgegen, das räumlich in der ständig sich verschiebenden Horizontlinie jeweils übersehbarer Umgebung, zeitlich als Zukunft, an den Dingen als verborgene Möglichkeit, überall also ein Nichtgegebenes in Erscheinung tritt. Dieses gilt es zu bannen, abzuwehren wie in die Gewalt zu bekommen. Nur ein Außeres bildet zu dieser Aufgebrochenheit das Gegengewicht und gibt ihm

entsprechenden Rückhalt, ein Äußerstes an Macht und Hoheit. Nähe und Ferne müssen in ihm aufgehoben sein, weil beide in räumlich-zeitlichem Sinne das Verhalten beherrschen. Beobachtung und Berechnung, von Imagination getragen und verbunden, brauchen daher eine imaginäre Führung und Begrenzung.

Ohne ein solches Gegenüber kommt offenbar menschliches Verhalten in seinem ambivalenten Verhältnis zu seiner fragmentarischen Welt nicht aus. Wie es gestaltet und als was es verstanden wird, ob als anonyme Macht oder als Person, hängt von der Art der Daseinsbewältigung ab, in der es sich spiegelt und die es wiederum stützt. Im engen, bedürfnisarmen Lebenskreis schweifender Jäger der Steinzeit hält sich die Imagination an vergleichsweise simple Symbole. Ackerbauer, Viehzüchter, Städtegründer wiederum leben in Kontinuität und begrenzten Gebieten. Ihre Mächte haben eine Dauerordnung zu tragen und eine Herrschaftsordnung zu legitimieren. Dem Priester und Fürsten, dem Gebieter und Hüter entspricht die Gottheit. Von ihr her sieht sich der Mensch, nach ihr formt er sich, auf sie lebt er hin. Hier steht er bereits unter dem Gesetz der Theomorphie, das bis in die Gegenwart der hochindustriellen Welt Geltung beansprucht. Noch in der Erklärung des Menschenbildes durch die Aufklärung wirkt es weiter, die sich dabei des Rückhaltens an den klassischen Vorbildern nicht zufällig bedient. Und wenn heute in einer gottlosen, gottfernen Gesellschaft archaische Symbole in Plastik und Malerei ihre zunächst rätselhafte Anziehungskraft auf die Imagination wiederzugewinnen scheinen und eine *préhistoire moderne* in seltsamer Korrespondenz zu den entdeckten Felsbildern und Bildwerken der Frühzeit aus verschütteten Tiefen ans Licht drängt, möchte die Vermutung einige Wahrscheinlichkeit für sich haben, daß diese Phänomene Symptome jener Weigerung sind, dem Gesetz der Theomorphie das menschliche Leben noch länger unterzuordnen.

Soll das nun heißen, das Numinose sei eine Schöpfung des

Menschen, und wenn nicht eine bewußte Schöpfung, dann jedenfalls doch eine Spiegelung und Projektion, der er verfällt, weil er von sich nicht loskommt? Feuerbach hat so gedacht und die Abspaltung einer überirdischen Sphäre auf die unerfüllten Bedürfnisse zurückführen wollen, denen kein anderer Ausweg gelassen sei. Sicher ist das Problem so nicht zu lösen. Wenn die Genesis sagt, Gott schuf den Menschen ihm zum Bilde, trifft sie mit der Ebenbildlichkeit genauer das Verhältnis der Korrespondenz. Diesseits der Theologie läßt sich nur behaupten, daß beide füreinander sind und sich die Waage halten. Daß – so hieß es an früherer Stelle – Personifikation mit Identifikation gleichbedeutend sei, die dem Individuum kraft des Namens gewährt wird, zeigt im Kleinen den gleichen Vorgang wie hier im Großen: die Angewiesenheit des Menschen auf ein Gegenüber, mit dem – mag es auch keine personenhaften Züge besitzen – er sich gleichsetzen kann: als der Macht, durch die er lebt – gleichsetzen nur in dem paradoxen Abstand, der äußerste Ferne und unvermittelte Nähe vereint.

Das Ineinander von Verkörperung und Entkörperung bevölkerte einmal die menschliche Welt mit magischen Kräften und mythischen Figuren, Praktiken und Riten, die uns nur unvollkommen noch zugänglich sind, weil uns der Zugang zu einem kosmischen Verständnis der Dinge verlorengegangen ist und ihre sympathetische Ordnung an dem mechanisierten Naturverständnis und der von ihm geleiteten Arbeitsgesellschaft keine Stütze mehr findet. Was heute noch an kosmische Bezüge glaubt und sie zu effektuieren sucht – mit Horoskop und archaischen Heilpraktiken –, führt ein verstohlenes Dasein, genährt zwar von der Wundergläubigkeit breiter Halbbildung, aber machtlos, weil geistig und gesellschaftlich entwurzelt. Ihr Inventar an Formen, dankbares Objekt der Tiefenpsychologie, zeigt in all seiner geschichtlichen Prägung tieferreichende Wurzeln. Es wäre verkehrt, die menschliche Grundverfassung, die zu solchen Gestaltungen dränge, für erschöpft zu halten. Sie

wird, unendlicher Transformationen fähig, als machtvolle Konstante auch in den uns noch verborgenen Weltkonzeptionen weiterwirken.

Geschichtlichkeit

Aus großem Abstand gesehen, zeigen die Geschichtsverläufe der einzelnen Kulturen, wie man weiß, gewisse gemeinsame Verlaufsformen und Ähnlichkeiten, die dem alten Gedanken des Zyklus oder dem modernen der Gesetzmäßigkeit als Stütze dienen. Verringert sich der Abstand, so rücken die Dinge auseinander und erscheinen in der Perspektive ihrer jeweiligen Gegenwart als kaum noch vergleichbar. Die unerbittliche Analyse des Historikers dringt durch die überlagernden Konturen, die sich dem vergleichenden Überblick wie eine Mannigfaltigkeit von Formen aufdrängen, bis zu den ehemaligen Konstellationen der handelnden Personen und den von ihnen ausgelösten Ereignissen vor, in denen das Element der Planung, Vorwegnahme und Voraussicht mit dem Element der Überraschung seine spezifisch geschichtliche Verbindung eingeht. Warum sollte es anders sein? Die Landschaften der Geschichte werden aus großer Höhe den Charakter von Reliefkarten bekommen, und wenn wir sie durchwandern, sieht alles anders aus, wird die Wegbiegung entscheidend, die uns den plötzlichen Durchblick gewährt.

Menschen machen und erleiden Geschichte erst unter der spät von ihnen erworbenen Voraussetzung ihrer Denkwürdigkeit, die an die Entdeckung der kontinuierlichen Zeit gebunden ist. Sie wiederum bedarf entsprechender Interessen: kontinuierlicher Sorge um Siedlung, Besitz und Herrschaft. Quer durch den Zyklus der Jahreszeiten bahnt sich unter dem ständigen Druck der Zukunft eine stetige Vergangenheit ihren Weg, der die Aufzeichnung folgt. Sie dient, ob in monumentalisierender oder archivalischer Absicht, der

Fortdauer des Gewesenen und bietet sich erst in differenzierten sozialen und politischen Verhältnissen als ein Instrument der Kritik am Bestehenden, als ein Organ der Besinnung und Mahnung an. Geschichtsschreibung schließlich nach wissenschaftlichen Gesichtspunkten um der Wahrheit willen, aus reiner Neugier an dem, wie es wirklich war, ist, aus allen ihren früheren Funktionen befreit und gegen sie womöglich abgeschirmt, ein spätes Kunstprodukt, über dessen Lebensfähigkeit man geteilter Meinung sein kann, auch wenn wir diese Spät- und Höchstform als eine sittliche Pflicht und einen unersetzlichen Weg zur Erkenntnis menschlichen Wesens ansehen. Diese immer sich wieder revidierende, zur Quellenkritik und Selbstkritik der eigenen und der überlieferten Darstellung angehaltene Geschichtsschreibung hat uns den Blick nicht nur für die Vergänglichkeit menschlicher Dinge und Errungenschaften geschärft, sondern, was vielleicht noch entscheidender ist, auch das Vertrauen in die Sonderstellung unseres Blickpunktes und seines Panoramas allmählich erschüttert. Sie hat uns gegen Fortschrittsbilder und Phasenkonstruktionen, gegen Dramatik und Logik, mit einem Wort gegen die Vernunft in der Geschichte skeptisch gemacht, die einer universalen Zusammenschau das Rückgrat gaben, aus methodischen wie selbst aus geschichtlichen Gründen. Denn – wir sagten es schon zu Anfang – das 19. Jahrhundert mit seiner politischen und seiner industriellen Revolution, seinem Klassenantagonismus und Ideologienkampf war nicht mehr dazu angetan, in den Bahnen des christozentrischen Europäismus weiterzudenken.

Im Wettbewerb national-legitimer Geschichtsschreibungen, von einem durch die Entdeckung bis dahin vernachlässigter Geschichtsräume und früherer Kulturen, durch Ethnologie und Soziologie ins Vor- und Außergeschichtliche immens erweiterten Hintergrund, gegen den sich die alte Universalhistorie wie ein Sonnensystem vor vielen anderen abhob, reicherte sich das Wissen vom Menschen im gleichen Maße