

# Wie schützt der Mensch sich vor sich selbst?

## Phänomene menschlicher Selbstzerstörung

**Markus Vogt – Barbara Schellhammer**

*Mündet die expansive Moderne in eine ökologische und militärische Selbstzerstörung? Ist der Mensch überhaupt verantwortungs- und friedensfähig oder liefert er sich durch die Fortschritte in Wissenschaft und Technik selbst ans Messer? Die Autoren suchen nach Wegen aus krisenhaften Szenarios, die sich in unserer Zeit abzeichnen. Markus Vogt ist Professor für Christliche Sozialethik an der LMU München. Barbara Schellhammer ist Professorin für „Intercultural Social Transformation“ an der Hochschule für Philosophie in München und leitet das dort ansässige Zentrum für Globale Fragen.*

**E**iner der Begründer der Philosophischen Anthropologie des 20. Jahrhunderts, Helmuth Plessner, formulierte 1937 in einem Text zu deren Aufgabe, der Mensch sei durch sein Können sich selbst zur Bedrohung seiner Zukunft geworden, „weil er sein Können nur durch Mehrkönnen überwinden wird, aber keine Gewähr dafür besteht, daß nicht die Menschheit unterdessen auf der Strecke bleibt“<sup>1</sup>. Im Jahr 2026 sieht die Situation der Menschheit leider nicht viel besser aus. Die Rückkehr von Aggression und Destruktivität in der Politik und die Tatsache, dass die Lüge im Gewand alternativer Fakten wieder salonfähig wird, sind ebenso beunruhigend wie massive Naturkatastrophen in Folge der Klimakrise oder disruptive Entwicklungen in einer digitalen Welt, die in vielerlei Hinsicht die analoge empfindlich unterwandert. Mündet die expansive Moderne, in der koloniale Machtverhältnisse in sublimierter Form fortbestehen<sup>2</sup> und technisch gesteigert werden, in eine ökologische und militärische Selbstzerstörung? Ist der Mensch überhaupt friedensfähig – oder liefert er sich durch die Fortschritte in

Wissenschaft und Technik und der damit „riesenhaft gewachsenen Verfügungsgewalt“ selbst ans Messer, wie Plessner<sup>3</sup> ebenfalls schreibt? Sind die Nachhaltigkeitsideen von Suffizienz, intelligenter Selbstbegrenzung und global-intergenerationeller Verantwortung schon aus anthropologischen Gründen illusionär? Da der Liberalismus ein vornehmlich positives Menschenbild voraussetzt, gegenwärtig aber in individualistische Egozentrik und Verantwortungslosigkeit umzukippen und durch autokratische Modelle in die Defensive gedrängt scheint, müssen auch die anthropologischen Voraussetzungen des Ideals der verantworteten, demokratischen Freiheit neu ausgelotet werden.

Dies geschieht jedoch kaum. Selbst in einer Ära, die wir als *Anthropozän* bezeichnen, muss man lange suchen, um Beiträge zu finden, die sich ernsthaft mit der Frage nach dem *Anthropos* als dem Urheber irreversibler Umweltveränderungen befassen. Wir erleben zahlreiche symptomatische Krisen, bekämpfen die Folgen der massiven Einflussnahme des Menschen auf die biologischen, geologischen und atmosphärischen Prozesse der Erde, betrachten dabei aber selten das eigentliche Problem: die *conditio humana*. Insofern ist es bemerkenswert, dass sich Wissenschaftler und Wissenschaftlerinnen der Geografie auf die Anthropologie besinnen, da der Mensch im „Anthropozän“ zum geologischen Faktor geworden sei.<sup>4</sup> Die akute Gefahr menschlicher Selbstzerstörung wurde zum Katalysator für eine neue Form der Gattungsreflexion.<sup>5</sup> Dabei wird das Verhältnis von Mensch und Natur, Individuum und Gattung, Bewusstem und Unbewusstem sowie Freiheit und Verantwortung in neuer Weise ausgelotet. Aus sozialetischer Sicht ist Geoanthropologie die Suche nach einer Verankerung koevolutiver Denkformen in konkreten Lebenspraxen, die es dem Menschen unter den heutigen Bedingungen ermöglichen, sich besser vor sich selbst zu schützen. Statt eines globalen Denkens, das von ökologischen und soziokulturellen Einbettungen des Menschseins abstrahiert, soll „planetares Denken“ durch ein stärker relationales Verständnis von Freiheit eine Aufklärung 2.0 ermöglichen.<sup>6</sup>

Hintergrund unseres Beitrags ist ein gemeinsames Forschungsprojekt. Dabei fragen wir zunächst, welches Menschenbild dem abendländischen Gesellschaftsmodell zugrunde liegt und ob es angesichts globaler Differenzen, digitaler Entmündigung und heutiger humanwissenschaftlicher Erkenntnisse noch zukunftsfähig ist. Im Anschluss skizzieren wir, welche Antworten die Theologie (insbes. die Sozialetik) und die Philosophie (insbes. in phänomenologischer Spielart) auf die anthropologische Frage bereithalten, um den selbstzerstörerischen Kräften des Menschen entgegenzuwirken sowie fragwürdige Vorstellungen des Post- oder Transhumanismus zurückzuweisen.

## Weiterentwicklung des christlich-humanistischen Menschenbildes

Die abendländische Vorstellung des Menschen ist geprägt durch Einflüsse der Antike, des Christentums und der Aufklärung. Nach wie vor zieht sich dieses Erbe durch unsere Kultur und bedingt unser Verständnis vom Menschen als einzigartiges Individuum, das sozial und vernunftbegabt ist und deshalb freiheitlich moralisch handeln kann. Die dunkle Geschichte des 20. Jahrhunderts stellt jedoch viele dieser positiven Annahmen zum Menschen radikal infrage. So hat beispielsweise die neuzeitliche „Wende der Vernunft nach außen“<sup>7</sup>, die eine methodische Erschließung der Welt als Ressource ermöglichte, ein Ungleichgewicht geschaffen zwischen dem enormen Anwachsen der instrumentellen Vernunft und technischen Weltbeherrschung auf der einen Seite und der nicht in gleicher Weise mitgewachsenen, teilweise sogar fragiler gewordenen ethischen, kommunikativen und responsiven – also antwortfähigen und beziehungsorientierten – Vernunft. Politik und Recht bauen auf Rationalität, während menschliches Verhalten oft emotions- und interessengeleitet ist. Damit wird die Ausdehnung der Macht über die Natur, die immer zugleich auch eine Macht über Menschen ist und die als zivilisatorisches Leitprogramm die expansive Moderne der westlichen Gesellschaften geprägt hat und prägt, zum Faktor der entscheidenden Selbstgefährdung des Menschen in der Gegenwart, da die verantwortliche Kontrolle dieser Macht zu entgleiten scheint.

Vor diesem Hintergrund muss die Frage nach der „Anatomie der menschlichen Destruktivität“<sup>8</sup> heute im Kontext ökologischer, technischer und kolonialismuskritischer Herausforderungen neu gestellt werden. Indigene Traditionen verweisen schon lange auf die Tatsache, dass wir der Natur nicht etwa nur gegenüberstehen, sondern auf existenzielle Weise und unentrinnbar mit ihr verflochten sind. Bietet planetares Denken, das den Menschen geoanthropologisch konsequent als Teil der ökologischen Netzwerke und schöpfungstheologisch als Geschöpf und Mitgeschöpfe denkt, den Ausgangspunkt für tragfähige Neuorientierungen? Nur wenn das verdrängte Andere im Menschen, das Spiel des Unbewussten, das Fremde im Selbst, gehört und ernstgenommen wird, wendet es sich nicht gegen andere.

Wider alle optimistischen Annahmen des Humanismus zeigt sich in der Erfahrung, dass der Mensch *aus gemischtem Garn* ist: Einerseits kann er rational-vernünftig zu sich selbst auf Distanz gehen und andererseits kommt er nie aus seiner leibkörperlichen Verfasstheit heraus. Hinsichtlich seiner Suche nach Anerkennung ist er „im Grunde gut“<sup>9</sup> und zugleich in der Neigung zu Ag-

gression „dem anderen ein Wolf“<sup>10</sup>. Vor diesem Hintergrund führt die ethisch konnotierte Frage, wie es der Mensch vermag, sich vor sich selbst zu schützen, unmittelbar zu der ihr zugrundeliegenden anthropologischen Frage: Was ist der Mensch? Ist er eher gut oder eher **böse**, auf Verständigung, wechselseitige Hilfe und Kooperation angelegt, oder aggressiv, egoistisch, zu Lüge und Gewalt bereit? Macht es überhaupt Sinn, so grundsätzlich zu fragen oder muss man primär nach den Bedingungen fragen, unter denen die verschiedenen Dispositionen dominant werden und sich in eine destruktive oder konstruktive Richtung entfalten? Wie können mögliche Gleichzeitigkeiten, die sich häufig als dialektisch und komplex ineinander verwoben zeigen, sinnvoll beschrieben werden?

Sowohl die Theologie als auch die Philosophie verweisen auf die nie endende Aufgabe des Menschen, sich zu sich selbst verhalten zu müssen, d. h. seine eigenen biopsychischen Antriebe auf ein Ziel hin zu gestalten, zu zähmen und umzuformen, nicht als Gegenprogramm zur naturalen Veranlagung des Menschen, sondern eher als Integration und Balance. Dazu gehört auch, dass der Mensch nur mit der Offenheit seiner eigenen Natur zurechtkommt, wenn er sich Regeln gibt. Weder das Recht noch die Vernunft allein reichen, um den Menschen vor sich selbst zu schützen. Es braucht auch eine kulturelle, religiöse und soziale Formung bzw. Einhegung der Emotionen – dies gilt nicht zuletzt angesichts der ökologischen, technischen und politischen Grenzerfahrungen im Anthropozän, die existenzielle Ängste und destruktive Konkurrenzprozesse auslösen. Der Freiheitsoptimismus des christlich-humanistischen Menschenbildes steht geanthropologisch in neuer Weise auf dem Prüfstand.

## Theologisch-sozialethische Überlegungen zum Schutz des Menschen vor sich selbst

Man darf die politischen Faktoren der massiven Gefährdungen des Friedens und der Umwelt durch Aggression, Gier und Hybris nicht kurzschlüssig verharmlosen, indem man die Anthropologie dafür verantwortlich macht – so einfach ist es nicht. Es sind auch systemische Ursachen, politische Kontexte und technische Dynamiken als Bedingungen wirksam, unter denen Menschen sich als gut oder schlecht präsentieren. So untergraben beispielsweise heutige Waffensysteme bewusst die natürliche Tötungshemmung des Menschen. Aus sozialethischer Sicht ist die vielschichtige Wechselwirkung zwischen anthropologischen und strukturellen Faktoren von entscheidender Bedeutung.

Die Frage, wie der Mensch sich vor sich selbst schützt, ist eine entscheidende Pointe der biblischen Anthropologie: Der Mensch ist ein stets gefährdetes Doppelwesen, einerseits zu Staunenswertem fähig, andererseits immer in Gefahr, sich in Aggression und Selbstüberschätzung zu verstricken. Er ist einerseits Ebenbild Gottes (Gen 1,26) und „nur wenig geringer als die Engel gemacht“ (Ps 8,6). Zugleich ist seine Geschichte ein ständiges Scheitern an diesem Anspruch: Er isst von den verbotenen Früchten und wird aus dem Paradies vertrieben, er erschlägt seinen Bruder Kain aus Neid, er überschätzt im Turmbau zu Babel seine Fähigkeiten und verliert die Sprache gemeinsamer Verständigung. Die biblischen Erzählungen sind voller Gewalt, insbesondere im Alten Testament. Aber genau diese nüchterne und phänomenologisch differenzierte Benennung der Realität von Gewalt ist ein wichtiger Beitrag für die Möglichkeit von Umkehr, Frieden und den Schutz des Menschen vor sich selbst.

Die christliche Theologie benennt die Realität von Schuld, Aggression und Gewalt, ohne den Menschen endgültig zu verurteilen. Trotz seiner Schwäche wird dem Menschen immer wieder die Möglichkeit zum Gutem offengehalten. Gott schützt den Menschen vor sich selbst, indem er ihm immer wieder die Chance eines Neuanfangs gewährt. Die damit verbundene Praxis von Beichte und Seelsorge ist heute jedoch weitgehend marginalisiert; auch das Verhältnis von individueller und kollektiver Schuld ist klärungsbedürftig. Traditionell wird die postparadiesische Existenzform als durch Erbsünde geprägt verstanden. Zu dieser gibt es jedoch sehr unterschiedliche Deutungen und sie muss heute neu interpretiert werden, um verständlich zu sein.<sup>11</sup>

Das christliche Menschenbild gilt als Grundlage der Katholischen Soziallehre und auch als Grundlage der Politik Christlicher Parteien und Institutionen. Oft wird dies aber mehr beschworen als mit Inhalt gefüllt und scheint zur Leerformel und unverbindlichen Floskel geworden. Dem neu einen theologischen, anthropologischen und ethischen Gehalt zu geben, wäre ein wesentlicher Beitrag zur Stärkung der Synthese aus christlichem und säkularem Humanismus, der das europäische Gesellschaftsmodell prägt.<sup>12</sup> In der Tradition vernachlässigte Elemente einer solchen Reflexion sind Distanz gegenüber dem Perfekten, Anerkennung des Fragmentarischen der Existenz,<sup>13</sup> größere Aufmerksamkeit für die nicht individuell-subjektbezogen einholbaren Dimensionen des Bezogenseins auf Andere und Anderes, des Emotionalen, Unbewussten

**Auch das Verhältnis von individueller und kollektiver Schuld ist klärungsbedürftig.**

und Körperlichen und der Verletzlichkeit sowie des Fremden in uns, das interkulturelle, postkoloniale und ökologische Aufdecken von blinden Flecken des europäisch-abendländischen Menschenbildes. Dazu gehört auch eine psychologische, theologische und soziale Reflexion der Möglichkeiten und Grenzen eines angemessenen Umgangs mit Schuld, Kränkung und Umkehr. Hier trägt die Vorstellung der Barmherzigkeit Gottes, der Schuld vergibt, einen Neuanfang ermöglicht und auch für das Verhältnis der Menschen untereinander als Vorbild für jede Nachfolge gilt.

Man kann das zugleich affirmative und kritische Naturverhältnis der christlichen Anthropologie mit Thomas von Aquin soteriologisch vertiefen: „Gnade setzt die Natur voraus und vollendet sie.“<sup>14</sup> Daraus folgt für die Ethik: Nicht die Negation der natürlichen Veranlagung des Menschen ist ihr Grundduktus, sondern deren Deutung und Integration. Das setzt jedoch Formen kultureller Erneuerung voraus.<sup>15</sup> Entscheidend ist dabei die Bereitschaft zu ehrlicher und radikaler Selbstkritik, ohne in Sarkasmus abzugleiten. Die Annahme der eigenen Schatten im Sinne einer „Spiritualität von unten“ ist Voraussetzung dafür, sie zu bewältigen. Menschsein ist von einer tiefen Sehnsucht nach Anerkennung und Versöhnung geprägt, aber immer lagern sich Irritationen, Entfremdungen von uns selbst, Konflikte, Fremdheitserfahrungen und Kränkungen darüber. Dieser ehrliche, kritische, zugleich aber auch wohlwollende Blick auf den Menschen mit all seinen Schwächen und Stärken ist der Kern des christlichen Menschenbildes.

Die Anthropologie ist eine Menschheitsfrage, die in den verschiedenen Religionen unterschiedlich beantwortet wird. Die jeweiligen Gottesbilder sind ein Spiegel der Menschenbilder und umgekehrt. Insofern ist die Theologie in gewisser Weise eine Tiefendimension der Anthropologie. Umgekehrt eröffnet die anthropologische Dimension auch den Zugang zu den jeweiligen Auffassungen des Göttlichen. In einer immer dichter verwobenen Welt gilt es, interreligiös-vergleichend nach anthropologischen Entwürfen in anderen Weltreligionen zu fahnden – nicht zuletzt auch, um problematische Annahmen der eigenen Tradition zu hinterfragen. So lässt sich beispielsweise mit Ryōsuke Ōhashi der westliche Humanismus, wie er heute aufgrund seiner Autonomie- und Subjektfokussierung fehlschlägt, kritisieren:<sup>16</sup> Vom nicht-substantialistischen Standpunkt der Leere (*śūnyatā*) aus, von dem her das Selbst nur im Mitsein mit Anderen existiert, ist die zentrale Stellung des Menschen als isoliertes Individuum nicht zu rechtfertigen. Menschsein ereignet sich im Zwischen, im Verbundensein, das Nichtmenschliches einschließt.<sup>17</sup>

## Philosophische Überlegungen zum Grenzwesen Mensch

Ein ebenso schwieriges, wie schwer zu bewältigendes Erbe der europäischen Tradition ist, dass sie gerade in der Annahme, die eigene Natur rational übersteigen zu können, das Gefühl vermittelt, der Natur insgesamt enthoben zu sein. Natur ist das „Andere“ des Menschen, das „Urwüchsige“, welches es zu kultivieren, zu zivilisieren und zu moralisieren gilt – in uns selbst und in allem, was uns als naturhaft und damit unterentwickelt oder chaotisch erscheint. Wie sehr die Grenzen, die wir ziehen, bereits in unserem Menschsein verankert sind, beschreibt Plessner<sup>18</sup> mit der ambivalenten Bestimmung des Menschen als „exzentrisch positioniert“. Damit meint er, dass der Mensch in seiner leibkörperlichen Existenz untrennbar in die natürlichen Gefüge der Welt eingebunden ist, und so immer auch instinkthaft-emotional reagiert, er sich dabei aber gleichzeitig durch seine Vernunftbegabung selbst gegenüber-treten und über sich reflektieren kann. „Der Mensch, in seine Grenze gesetzt, lebt über sie hinaus“, schreibt Plessner pointiert und fährt fort: „Er lebt und erlebt nicht nur, sondern er erlebt sein Erleben.“<sup>19</sup> Somit leben wir nicht diesseits oder jenseits des Bruchs, sondern aus ihm heraus – mehr noch: Wir *sind* dieser Bruch und müssen unser Leben aus ihm heraus gestalten.

Insofern ist der Mensch von Anfang an ein Grenzwesen. Wie sehr er Grenzen braucht und zugleich immer danach trachtet, sie zu überschreiten, zeigt sich besonders deutlich in den Extremen auf beiden Seiten, die jeweils zahlreiche Gefahren des Menschen für sich selbst heraufbeschwören: Hermetisch abgeriegelte Grenzen der Abschottung sind ebenso wenig lebensdienlich wie die Auflösung aller Grenzen. Denn diese haben oft die wichtige Funktion eines Stoppschildes. Die Etablierung moralischer Grenzen ist für jede Gemeinschaft überlebensnotwendig. Verantwortung setzt unserem Handeln Grenzen zwischen dem Erlaubten und dem, was wir zwar können, aber nicht dürfen. Grenzziehungen müssen jedoch stets so ausgehandelt werden, dass sie von möglichst vielen als gerecht empfunden werden und dass sie diesen als allgemein vernünftig und notwendig zustimmen können. Als das „nicht festgestellte Tier“ (Nietzsche), haben wir notwendigerweise unsere Freiheit zu gestalten. Unsere Freiheit ist uns also immer schon begrenzt – paradoxerweise durch unsere Freiheit. Wie sehr wir

**Unsere Freiheit ist  
uns also immer schon  
begrenzt – paradoxer-  
weise durch unsere  
Freiheit.**

uns in verhängnisvoller Freiheit wortwörtlich selbst das Wasser abgraben, zeigen klimabedingte Dürreperioden in einigen afrikanischen Ländern, aber auch zunehmend in Europa. Vom Raubbau, den wir scheinbar grenzenlos an uns selbst betreiben, zeugen sogenannte Zivilisationskrankheiten wie Burnout, Borderline oder Depression. Die „kulturellen“ Grenzen, die wir ziehen, bieten Sicherheit und Schutz, sie grenzen aber immer auch ein und aus. Etwas ist nur, indem es sich von anderem abgrenzt. Die Faszination, über Grenzen zu gehen, zeugt ebenso von Kreativität, Neugier und Entdeckergeist wie von Gier, Überheblichkeit und Destruktivität. Carolin Amlinger und Oliver Nachtwey<sup>20</sup> belegen auf erschreckende Weise, wie sich derzeit vielerorts Letzteres in Form einer ungebremsen Zerstörungslust Bahn bricht. Eigentlich sei die Lust an der Zerstörung keineswegs nur nihilistisch, sondern könne auch schöpferisch sein, weil sie es ermögliche, aus alten Steinen ein neues Gebäude zusammenzusetzen. Das erschreckend Neue sei, dass es der gegenwärtig politisch dominant werdenden Zerstörungslust rein darum gehe, der Destruktion zu frönen, einfach nur Freiheit und menschliche Entfaltung zu zerstören.

Somit zeugt auch der philosophische Befund von der ambivalenten Widersprüchlichkeit des Menschen, von seiner Fragilität. Wegen seiner inneren Ambivalenz ist der Mensch so verletzbar: angewiesen auf Bedingungen, unter denen er sich zum Guten entfalten und Selbstzerstörung vermeiden kann. Fragilität ist die existenzielle Kehrseite der Ambivalenz und Offenheit des Menschen. Gerade in ihr, so unser Argument, steckt jedoch nicht nur eine Schwäche, sondern eine zentrale Stärke, die es nicht zuletzt gegen post- oder transhumanistische Strömungen auch in einem normativen Sinne in Stellung zu bringen gilt. Gerade das Bewusstsein der Verletzlichkeit des Menschen kann zum größten Schutz gegen die bedrohlichen Kräfte seiner Selbstzerstörung werden.

## Demut angesichts menschlicher Fragilität

Wie aber kann ausgerechnet die verletzliche Brüchigkeit des Menschen positive Wirkung entfalten? Anzuzielen wäre eine *Ethik der Fragilität* als kritische Revision des nach wie vor dominanten europäisch-abendländischen Konzeptes des unabhängigen, autonomen Subjektes. Denn es war und ist diese Vorstellung eines Subjekts, das mit beinahe unerschütterlichem Vertrauen in seine rationale Fähigkeit alles Urwüchsige, Unbändige und Irrationale zu beherrschen sucht, das die europäische Expansion bis heute vorantreibt.<sup>21</sup> Zu einer Ethik der Fragilität gehört, sich mit den eigenen Brüchen zu befassen und sich einzugestehen, dass wir

unseres Selbst nie völlig habhaft werden können bzw. dass das, was da in uns rebelliert, so sehr zu unserem Selbst gehört wie alles rational Geordnete. Selbst in Momenten größter Präsenz erleben wir uns doch von uns entzogen. Darüber kann man klagen – vor allem sollten wir dafür aber dankbar sein, denn so widersprüchlich es klingen mag: Nur im Erleben größter Hingabe sind wir doch auch ganz bei uns selbst.

Wieder ist es Plessner,<sup>22</sup> der diese seltsame Erfahrung in Anlehnung an Formulierungen der negativen Theologie auf den Begriff bringt, wenn er vom *homo absconditus* spricht. Die Verschleierung des Menschen vor sich selbst ist die dunkle Seite seiner Offenheit gegenüber der Welt. Es ist aber auch die oftmals geschmähte Seite, die ihn vor sich selbst zu schützen vermag. Denn die Negativität des *homo absconditus*, durch die der Mensch sich selbst verborgen bleibt, trotz allen rationalistischen, kolonialistischen oder technizistischen Homogenisierungs- oder Normalisierungsversuchen. Nicht die Autonomie des von seinen dunklen Trieben freien Menschen hilft ihm, sich vor sich selbst zu schützen, sondern Formen einer epistemischen Bescheidenheit und Demut, die Platz machen für Anderes, sogar Fremdes, das sich unserem rationalen Zugriff entzieht. Das heißt selbstverständlich nicht, alle Vernunft über Bord zu werfen – ganz im Gegenteil. Treffend bringen dies Hartmut und Gernot Böhme<sup>23</sup> auf den Punkt, wenn sie schreiben: „Vernünftig sein heißt dem Realitätsprinzip folgen und: Abstand nehmen, sich zurückhalten, sich nicht unmittelbar betreffen lassen, um nüchtern zu sehen, wie die Verhältnisse sind. Nötig wird das, weil der Mensch sich gegenüber ‚Mächten‘, die ihn ergreifen, stabilisieren muß [ ...], weil er seinen Begierden folgend, sich selbst in Gefahr bringen kann. [ ...] Aber in dieser reflexiven Absetzung sollte das Andere als das Nicht-Rationale anerkannt sein, als Willen, Forderung, Begehren.“

Die Ethik der Fragilität gründet auf einer Anthropologie, die sich ihrer selbst nie sicher ist. Sie folgt keinen Strukturformeln und keiner Klassifikation des Menschen, sie beansprucht keinen abschließend-theoretischen, sondern lediglich einen aufschließend-exponierenden Wert. Denn es geht ihr nicht um die Bestimmung, sondern um die „Sicherung der Unergründlichkeit“<sup>24</sup> des Menschen. Sie bedient sich deshalb einer Methode, die in der Erfahrung der Brüchigkeit gründet und sich in rückhaltloser Skepsis übt. Plessner<sup>25</sup> spricht auf paradoxe Weise vom Mut, sich durch Selbstentsicherung wiederzufinden. Damit erfüllt sie eine Funktion, welche alle Skepsis in der Geschichte des Wissens hatte, nämlich „falsche Autoritäten abzuwehren und durch ihre Erschütterung den Weg zu echter Sicherheit freizumachen“<sup>26</sup>. Eine so verstandene Anthropologie ist von Anfang an ethisch gehaltvoll – und umgekehrt kann eine Ethik, die in der Fragilität des

Menschen gründet, selbst immer nur fragil und vorläufig sein. Vor allem aber muss sie sich dem Anspruch des Fremden stellen, relationale und ökologische Abhängigkeiten sehen und dem „dicken, unerbitterlichen Ego“ entsagen, wie Iris Murdoch<sup>27</sup> schreibt. Entscheidend dafür sei eine liebende Aufmerksamkeit für alles, das wir nicht im Griff haben, eine Aufmerksamkeit, die „entselbstet“, beispielsweise die „selbstvergessene Freude an der schieren, fremdartigen, zwecklosen, unabhängigen Existenz von Tieren, Vögeln, Steinen und Bäumen“<sup>28</sup>. Das Gute existiere in eigener Souveränität unabhängig vom Menschen. Es sei nicht deshalb unergründlich, weil es irrational oder übernatürlich wäre, sondern weil der Mensch begrenzt, egozentrisch und fehlbar ist. Es ist kein bloßes Regel- oder Nutzenprinzip, sondern ein transzendierender Maßstab, der Aufmerksamkeit, Wahrhaftigkeit, Selbstüberwindung und Demut fordert.

„Das Gute ist mysteriös aufgrund der menschlichen Gebrechlichkeit“, schreibt Murdoch<sup>29</sup> knapp und bestätigt damit aus moralphilosophischer Richtung, was Plessner<sup>30</sup> in anthropologischer Hinsicht mit dem „kategorischen Konjunktiv“ meint: Gerade, weil wir „kategorisch“ gebrochene Wesen sind, gelingt es dem Möglichen immer wieder, ins Wirkliche durchzubrechen. Der Mensch hat keine stabile moralische Mitte, sondern bestenfalls eine höchst fragile Offenheit für das Mögliche. Könnte aus dem Bewusstsein der erschreckenden Phänomene menschlicher Selbstzerstörung als Gegenpool eine neue Energie der Hoffnung auf das Mögliche entstehen? So spricht beispielsweise Klaus Dicke<sup>31</sup> in einem Beitrag der Vereinten Nationen vom „kategorischen Konjunktiv der Friedenssicherung“ und meint damit die Bedeutung der Imagination der UN-Generalversammlung beim Blick auf scheinbar unlösbare Konflikte mit furchtbaren Folgen für die Menschheit. †

## Anmerkungen

- 1 Helmuth Plessner: Die Aufgabe der Philosophischen Anthropologie. In: Ders.: *Conditio humana*. Gesammelte Schriften VIII. Frankfurt am Main 2019, 51.
- 2 vgl. Ryōsuke Ohashi: *Phänomenologie der Compassion*. Pathos des Mitseins mit den Anderen. Baden-Baden 2018; Rolf Elberfeld: *Dekoloniales Philosophieren*. Versuch über philosophische Verantwortung im Horizont der europäischen Expansion. Hildesheim 2021. 3 Ebd., 50.
- 4 vgl. Serge Middendorf, Sebastian Purwins und Christiana Walter: *Anthropogeographie im Anthropozän, der Anthropos und darüber hinaus: Lektüre von Helmuth Plessner*. In: *Geogr. Helv.* 77, 459–466. Auf: <<https://doi.org/10.5194/gh-77-459-2022>>.

- 5 vgl. Jürgen Renn: Die Evolution des Wissens: Eine Neubestimmung der Wissenschaft für das Anthropozän. Berlin 2022.; vgl. Webseite des Instituts zur Geoanthropologie: <<https://www.mpg.de/9347744/geoanthropologie>>.
- 6 vgl. Corine Pelluchon: Das Zeitalter des Lebendigen. Eine neue Philosophie der Aufklärung. Darmstadt 2021.
- 7 Wilhelm Korff: Was ist Sozialethik? In: MThZ 1/1987, 327.
- 8 Erich Fromm: Anatomie der menschlichen Destruktivität. Hamburg 252025.
- 9 Rutger Bregmann: Im Grunde gut. Eine neue Geschichte der Menschheit. Reinbek 2020.
- 10 Thomas Hobbes: Leviathan. Materie, Form und Macht eines kirchlichen und staatlichen Gemeinwesens. Hamburg 2004.
- 11 vgl. Christof Breitsamter: Schuld und Vergebung. Eine theologische Neukonturierung. Freiburg 2022.
- 12 vgl. Markus Vogt und Ivo Frankenreiter (Hgg.): Mensch werden. Christlicher Humanismus zwischen Philosophie und Theologie. Basel 2024. Auf: <<https://doi.org/10.24894/978-3-7965-5139-0>>.
- 13 Henning Luther: Leben als Fragment. Gesammelte Aufsätze. Stuttgart 2023.
- 14 vgl. Stephan Goertz: Gracia supponit naturam: Theologische Lektüren, praktische Implikationen und interdisziplinäre Anschlussmöglichkeiten eines Axioms. In: Ottmar John und Magnus Striet (Hgg.): „... und nichts Menschliches ist mir fremd.“ Theologische Grenzgänge. Regensburg 2010, 221–243.
- 15 vgl. dazu das Programm der Stiftung für kulturelle Erneuerung: <[www.kulturellerneuerung.de](http://www.kulturellerneuerung.de)>.
- 16 vgl. Ōhashi (Anm. 2).
- 17 vgl. Pelluchon (Anm. 6).
- 18 vgl. Helmuth Plessner: Mit anderen Augen. Aspekte einer philosophischen Anthropologie. Stuttgart 1982, 10. 19 Ebd.
- 20 Carolin Amlinger und Oliver Nachtwey: Zerstörungslust. Elemente des demokratischen Faschismus. Berlin 2025, 8.
- 21 vgl. Elberfeld (Anm. 2).
- 22 vgl. Helmuth Plessner: Homo absconditus. In: Ders.: Conditio humana. Gesammelte Schriften VIII. Frankfurt am Main 2019, 359.
- 23 vgl. Hartmut Böhme und Gernot Böhme: Das Andere der Vernunft. Frankfurt am Main 1996, 12.
- 24 Plessner: Philosophischen Anthropologie (Anm.1), 39; vgl. dazu auch Gabriela Wozniak: Auf der Todeslinie. Die Theologie der Spannung des Erich Przywara SJ, in: StdZ 3/2026, 211–219.
- 25 Ebd., 46. 26 Ebd., 47.
- 27 Vgl. Iris Murdoch: Die Souveränität des Guten. Frankfurt am Main 2023, 68.
- 28 Ebd., 101. 29 Ebd., 116.
- 30 vgl. Helmuth Plessner: Der kategorische Konjunktiv. In: Ders.: Conditio humana. Gesammelte Schriften VIII. Frankfurt am Main 2019, 338–352.
- 31 vgl. Klaus Dicke: Der kategorische Konjunktiv der Friedenssicherung. In: Vereinte Nationen 3/1989, 91–95. Auf: <<https://zeitschrift-vereinte-nationen.de/suche/zvn/artikel/der-kategorische-konjunktiv-der-friedenssicherung>>.