

DIE VERBINDLICHKEIT DES UNERGRÜNDLICHEN ZU DEN NORMATIVEN GRUNDLAGEN DER TECHNOLOGIEKRITIK

Gerhard Gamm

*Hominitas ist nicht [...] Humanitas.*¹

In der *Negativen Dialektik*, dem Buch, das neben der *Ästhetischen Theorie* nach Adornos eigenen Worten das versammelt, was er »philosophisch in die Waagschale zu werfen hat«, heißt es:

»Vor aller Erkenntniskritik jedoch, in der einfachsten Besinnung auf den Begriff Mensch in intentione recta verliert dies Heureka seine Evidenz. Was der Mensch sei, lässt sich nicht angeben. Der heute ist Funktion, unfrei, regrediert hinter alles, was als invariant ihm zugeschlagen wird, es sei denn die schutzlose Bedürftigkeit, an der manche Anthropologien sich weiden. [...] Je konkreter Anthropologie auftritt, desto trügerischer wird sie, gleichgültig gegen das am Menschen, was gar nicht in ihm als dem Subjekt gründet sondern in dem Prozess der Entsubjektivierung, der seit unvordenklichen Zeiten parallel lief mit der geschichtlichen Formation des Subjekts. Die These arriierter Anthropologie, der Mensch sei offen – selten fehlt ihr der hämische Seitenblick aufs Tier –, ist leer; sie gaukelt ihre eigene Unbestimmtheit, ihr Fallissement, als Bestimmtes und Positives vor. Existenz ist ein Moment, nicht das Ganze [...]. Daß nicht sich sagen lässt, was der Mensch sei, ist keine besonders erhabene Anthropologie sondern ein Veto gegen jegliche.« (Adorno 1966: 128)

Dieser Einwand Adornos gegen die philosophische Anthropologie – zumal wenn er gegen die plessner'sche gerichtet sein sollte – ist selbst kein besonders erhabener. Allzu offensichtlich ist die Einsicht, dass eine negative Dialektik, die das Nichtidentische zum Dreh- und Angelpunkt des eigenen Denkens gemacht hat, in ihren zentralen Passagen nicht von dem absehen kann, was Plessner die »Unbe-

1 | Plessner (1983e: 134).

Gerhard Gamm stimmtheitsrelation [des Menschen] zu sich« (Plessner 1983a: 188) genannt hat.

Das aber soll an dieser Stelle nicht das Thema sein – so aufschlussreich eine Rekonstruktion in vergleichender Hinsicht auch wäre. Vielmehr geht es darum, die normativen Implikationen zu untersuchen, die mit Plessners Befund der Unbestimmtheitsrelation des Menschen verbunden sind.

Die Frage lautet: Wie könnte eine Ethik aussehen, die in der Unbestimmbarkeit des Menschen ihren Ausgang hat? Oder genauer: Wie können die für Plessners Normativitätskonzept einer ›Verbindlichkeit des Unergründlichen‹ zentralen Strukturmomente – Offenheit und Verbindlichkeit – in ihrer konstitutiven Verschränktheit angemessen expliziert werden?

Meine Überlegungen zu Plessner suchen eine Antwort darin, dass sie seinen Begriff von der Verbindlichkeit des Unergründlichen aufnehmen und ihn sowohl nach der Seite seiner konstitutionstheoretischen Leistung als auch nach der seines kriterialen Sinns befragen. In einem dritten, ›transzendentalhermeneutischen‹ Schritt über die reflexive Anthropologie Plessners hinaus wird das Versprechen als Metainstitution des Normativen aufgefasst, an der und durch die alle übrigen Normen und Regeln (z.B. des Rechts und der Ökonomie) erst ihre Aufklärung und ihren Halt finden. Auf diese Weise glaubt der Autor die Geltungsgrammatik des moralischen Sinns weniger essenzialistisch interpretieren zu können.

Quellen der Normativität

Die von Philosophie und Ethnologie, Geschichte und Kulturtheorie nahegelegten Antworten zu den Quellen der Normativität unserer Selbst- und Weltbezüge scheinen über weite Strecken nicht wirklich ergiebig zu sein. Die Kulturgeschichten einer Genealogie der Sittlichkeit enden häufig im Dunkel mythischer oder hypothetischer Anfänge. Sie sehen sich entweder auf kühne Ursprungserzählungen verwiesen, die, wie bei Freud, über den Gründungsakt der Kultur aus den Schuldgefühlen der Bruderhorde spekulieren oder, infolge einer *Genealogie der Moral* (Nietzsche), von einer Umwertungsgeschichte von Gut und Schlecht in Gut und Böse zu berichten wissen.

Von anderer, aber kaum verlässlicherer Natur sind jene methodischen (Re-)Konstruktionen, die, unter der Annahme eines Naturzustandes des Menschen, darauf sinnen, Normen aus dem Geist des Vertrags zu deduzieren und entweder, um seine Wolfsnatur zu bändigen, bestimmte Formen legitimer Herrschaft zu instituieren suchen oder, wie bei Rawls, Gerechtigkeitspostulate instantiiieren, denen vernünftige Menschen beim besten Willen nicht in der Lage sein sollten, zu wi-

dersprechen. Skepsis regt sich gegenüber beiden Seiten, sie gilt sowohl dem Aspekt der geltungslogischen Rekonstruktion, der, wie man sagen könnte, *Grammatik normativer Geltung* wie jener Ökonomie, die nach der *verpflichtenden Kraft des Normativen* selbst fragt: Warum sie motivational ins Selbstverhältnis übernommen werden sollte/werden muss.

*Die
Verbindlichkeit des
Unergründlichen
Zu den normativen
Grundlagen der
Technologiekritik*

Die Deduktionen der Normativität aus dem (kontraktualistischen) Geist eines aufgeklärten Selbstinteresses oder der klugen Selbstbeschränkung zum Zwecke wechselseitigen Nutzens aller können meines Erachtens nur schwerlich den der (moralischen) Norm anhängenden Charakter einer verbindlich eingegangenen Verpflichtung verständlich machen; sie scheinen den *moral point of view* zu verfehlen, wenn sie annehmen, dass zuletzt die (mehr oder weniger erzwungene) »Einsicht« in die Vernünftigkeit wechselseitiger Verpflichtungen die Grundlage aller Normenkonstitution sei. Dabei ist es gleichgültig, ob sie die Einsicht eher einem projektierten Nutzen oder der Selbsterhaltung, der Eigenliebe, der Sorge um sich und den guten Ruf, der Angst vor Bestrafung, den Konventionen oder der Loyalität gegenüber der eigenen Bezugsgruppe geschuldet sehen.

Die Frage lautet: Können überhaupt Herkunftshypothesen, genetische Erklärungen naturalistischen oder kulturalistischen Zuschnitts etwas zur Erforschung der Quellen der Normativität beitragen? Und – werden nicht auch, wenngleich aus anderen Gründen, geltungslogische Rekonstruktionsversuche jener auf Kant sich berufenden Tradition von dieser Schwäche heimgesucht?

Schon die Frage ist eine ungeheure Provokation. Sie zieht ein Axiom des wissenschaftlichen Denkens in Zweifel. Sie rechnet systematisch mit einem »Bruch«, mit einer »Anfangslosigkeit« (Plessner 1983a: 183) in Bezug auf die Moral der »endlichen vernünftigen Naturen«; sie verhält sich nicht nur skeptisch gegenüber der Möglichkeit, den Sinn des Moralischen über seine evolutionsgeschichtlichen Vorstufen aufklären zu können, sie hegt auch starke Zweifel im Blick darauf, ob seine Erklärung/Deutung aus dem Geist sozial oder wechselseitig begründeter Achtung ausreicht, um jene beiden für den Sinn des Moralischen entscheidenden Hinsichten zu klären: die Frage nach der Grammatik der Geltung wie die nach dem »Grund«, sich einer Verpflichtung zu unterstellen.

Meine Annahme lautet: Um den mit der moralischen Norm verbundenen Geltungsaspekt sowie die motivational bindende Kraft der Verpflichtung verständlich explizieren zu können, muss man auf ein Moment des Unbestimmbaren oder Unergründlichen Bezug nehmen; es bedarf eines überschüssigen, in keiner Klugheitskalkulation aufgehenden Rests, um den Sinn des Moralischen, den der Normativität des Normativen durchsichtig zu machen. Ein wirkliches Verständnis des moralischen Sinns wird nur erreicht, wenn jener Sinn auf eine unaus-

Gerhard Gamm deutbar bleibende Mitte menschlicher Subjektivität zurückbezogen wird. Alle Zentralbegriffe einer (moralischen) Norm (Gerechtigkeit, Würde, kategorischer Imperativ usw.) können nur schwerlich ohne Rekurs auf das expliziert werden, *was sich entzieht*, auf einen Nicht-Ort, ein Unbedingtes, das gleichwohl – begrifflich wie faktisch, als *Voraussetzung* und als *Schranke* ein *bestimmtes* Handeln aus sich entlässt. Es scheint, dass erstens ein zeitlich wie kategorial Unbestimmbares allen Grundbegriffen der Moral (der Würde, der Gerechtigkeit, der Verantwortung, dem ›Faktum der Vernunft‹) eingeschrieben ist, und dass zweitens ohne seine Explikation die normative Kraft des moralischen Sinns, und das heißt der moralischen Verpflichtung, nicht einsichtig erläutert werden kann.

Was im Blick auf diese Annahme allzu leicht übersehen wird, ist der Umstand, dass das Unbestimmtsein in diesem Sinn *nicht privativ*, nicht als Defizit, nicht als Mangel an Sein oder Erkenntnispräzision zu verstehen ist, es ist vielmehr in seiner positiven Bedeutung zu fassen; die philosophische Tradition hat von ihr als einem ›nicht nichts‹ gesprochen. Dass gegenüber jedem einzelnen Menschen eine Verpflichtung besteht, ihm Achtung zu zollen, scheint nur einen Grund zu kennen: *Weil* er letzter Zweck in sich selbst ist. Von allen Verpflichtungen, die sich auf die menschlichen Belange beziehen, ist jene Verpflichtung keinen weiteren Bedingungen unterworfen, sie gründet nicht in ›Etwas‹. Und darin liegt keine Unvollkommenheit der Bestimmung der Subjektivität menschlicher Wesen, vielmehr ist ihre Offenheit allererst der grundlose Grund, auf dem alle Bestimmungspraxis aufruht. Seine Unbestimmtheit allein bildet den einzig möglichen Schutz gegen die Verletzung seiner Unversehrbarkeit; aber auch gegen jene Strategien (Vorverurteilungen) von Wissenschaft und Philosophie, ihm eine bestimmte, eindeutige Identität zu attestieren (vgl. Gamm 2000: 207 ff. und Gamm 2004: 55 ff.).

Die ›Verbindlichkeit des Unergründlichen‹

Die angedeutete Ausgangslage zwischen einer ›Anfangslosigkeit‹ der normativen Natur des Menschen und dem wissenschaftlichen Credo einer gradualistischen Anthropologie ist auch die Startbedingung der Anthropologie Helmuth Plessners. Er sieht die Sonderstellung des Menschen in der geschichtlichen Welt (nicht des Kosmos, wie er in seiner Kritik M. Schellers betont) durch drei wissenschaftlich relevante Diskurse bestimmt und gefährdet; sie haben, wie er schreibt, eine »aufklärend-auflösende Wirkung«: die biologische Entwicklungsgeschichte, die Psychoanalyse und die soziologische Kulturkritik (Plessner 1983b: 133 f.).

Sein Begriff einer »exzentrischen Positionalität« erscheint mir – auch wegen der historischen und systematischen Ausgangslage – hilfreich, die Quellen der Normativität freizulegen, gleichfalls Überlegungen, die er in *Macht und menschliche Natur* (1931) daran anschließt. Sie lassen ihn zu einem Begriff gelangen, der für die Frage nach den Quellen der Normativität erhebliche Relevanz besitzt: den Begriff vom »verbindlich Nehmen des Unergründlichen« (oder von der »freien Anerkennung der Verbindlichkeit des Unergründlichen«) (Plessner 1983a: 182). Ohne eine Unbestimmbarkeit des Subjekts zu unterstellen – so die These – bleibt eine Einsicht in die Quellen der Normativität verschlossen. Die Schwierigkeiten der herkömmlichen Klärungsversuche der Normativität resultieren meines Erachtens aus einer gleichsam hobbesianisch verengten Phantasie; sie brechen nicht mit einem der Selbsterhaltungslogik instrumenteller Vernunft entlehnten Begriff. Dieser führt in aller Regel auch Regie in der Konzeptualisierung jener Ethiken, die sich auf die wechselseitige Achtung als moralische Grundnorm beziehen. Eine Ökonomie der Selbstsorge grundiert – trotz gegenteiliger Beteuerungen – diese Auffassung von moralischer Normativität.

*Die
Verbindlichkeit des
Unergründlichen
Zu den normativen
Grundlagen der
Technologiekritik*

Plessners Begriff der »exzentrischen Positionalität« erschließt die Subjektivität der Menschen über eine *paradoxe Situation*, der zufolge jeder Versuch einer reflexiven Selbstbesinnung fehlschlägt: Im Vollzug seiner Selbstbestimmung bleibt der Bestimmende – in des Wortes doppelter Bedeutung – seiner Bestimmung unendlich *entzogen*. Das Subjekt lässt sich in nichts feststellen; es liegt in seiner Existenz, dass es sich in den propositionalen Bestimmungen als so oder so, als so und nicht anders beschaffen zu sein, fortlaufend performativ überschreitet. Die Strukturformeln der reflexiven Anthropologie (natürliche Künstlichkeit, vermittelte Unmittelbarkeit und utopischer Standort, Plessner 1975: 309 ff.) lassen daher alle Definitionen über den Menschen scheitern; sie halten das Bewusstsein wach, dass das menschliche Wesen *weder* in den Grenzen seiner Objektivierung und Vergegenständlichung aufgeht (wie das die naturalistischen Konzepte der Philosophie und der Wissenschaften immer wieder aufs Neue behaupten) *noch* sich als Zentrum seiner selbst – im Rückzug nach innen – erreichen kann. Der Mensch lebt, »in seine Grenze gesetzt, [...] über sie hinaus« (Plessner 1975: 292). Er führt sein Leben im Medium des *Sich-Vorwegseins* und dem Bewusstsein der *Unmöglichkeit, ankommen zu können*. Kraft einer »ständig jeder theoretischen Festlegung sich entziehenden Macht seiner Freiheit« bleibt seine Existenz auf einen »ortlosen Ort«, ein »Nirgendwo«, auf ein »Stehen im Nichts« verwiesen, das, sobald es identifiziert oder propositionalisiert werden soll, sich auch schon entzogen hat. In diesem Sinn bezeichnet Plessner den Menschen auch als »homo absconditus«: als sich verbergenden und verborgenen Menschen, der in seiner doppelten Verborgenheit

Gerhard ein normatives Maß zu sehen lehrt, das, paradox genug, seine Verbindlichkeit aus der Unergründlichkeit der menschlichen Natur zu schöpfen scheint.²

Philosophische Anthropologie, ihre praktischen Implikationen

Der plessner'schen Anthropologie geht es in erster Linie *nicht* um die Bestimmung oder um die Darstellung einer unwandelbaren Natur des Menschen, sondern darum, dass mit jeder Aussage über seine Natur eine Verantwortung in die theoretischen Bestimmungen eingespielt wird, die dazu aufrufen, die unbestimmbare Mitte des Selbst nicht durch dogmatische, naturalistische oder kulturalistische Bestimmungen zu verschließen. Die Unergründlichkeit der menschlichen Natur gewinnt dadurch eine *kritische*, oder wie Plessner auch schreibt, »offenhaltende Funktion«. Sie verteidigt die Unausdeutbarkeit des Menschen gegen alle Strategien einzelwissenschaftlicher Forschung, welche immer im Begriff stehen, »das ganze Wesen endlicher vernünftiger Naturen« (Fichte) zu vereinseitigen und zu verdinglichen.

»Der Mensch als Gegenstand der Wissenschaft fällt unter die Gesetze der Objektivität. Objektivierung macht verfügbar durch Subsumierung des Besonderen unter das Allgemeine, den Typus, die Regel, den Kausal- oder den Funktionszusammenhang.« (Plessner 1983b: 139)

Das wirft auch einen kritischen Blick auf eine Philosophie, die sich im Umkreis von Naturalismus und Pragmatismus gleich welcher (erster oder zweiter) Ordnung zu Hause fühlt. Sie erfüllt Plessners Auffassung zufolge nicht (mehr) die doppelte Aufgabe einer »heterogenen Grenzreflexion auf das, was auf der einen Seite »innerwissenschaftlich« – durch die Arbeitsteilung der Wissenschaften und ihre Methoden – an relevanten, das Ganze des reflexiven Lebensvollzugs betreffenden Einsichten abgeschnitten, auf der anderen durch die fehlende Reflexion auf die »philosophisch-moralische« Seite verweigert wird (Plessner 1983b: 133).

Wie bei Fichte »Sich selbst setzen und Sein, vom Ich gebraucht, völlig gleich sind« – auf vergleichbare Weise schieben sich für Plessner *exzentrisches Selbstverständnis* und *Sein* ineinander. Jede theoretische Bestimmung hat gleichzeitig als Antizipation einer Praxis zu

2 | Dieser reflexive Entzug oder die Gebrochenheit seines Selbstverhältnisses schreibt sich konstitutiv in alle Lebensvollzüge ein: Der Mensch »lebt und erlebt nicht nur, [...] er erlebt sein Erleben« (Plessner 1975: 292). Auch ein affektives Betroffensein setzt eine interne Öffnung des Raumes, eine Selbstdifferenz voraus, in der wir uns selbst gegenüber wie gegenüber der Welt passivisch oder aktivisch erfahren können.

gelten, welche sich im »Gesichtskreis der Freiheit« verantworten muss.

*Die
Verbindlichkeit des
Unergründlichen
Zu den normativen
Grundlagen der
Technologiekritik*

Plessner spricht im Zusammenhang jenes Unergründlichen auch von einem »wohlthätigen Dunkel« (Plessner 1983b: 129), das wir nicht herzustellen, nicht mutwillig herbeizuführen brauchen: Es stellt sich durch den Vollzug oder das Performative unseres Handelns und Sprechens immer aufs Neue ein. Das Faktum der Performativität ermöglicht es, jede Schließung oder Totalisierung: die Festlegung der Subjektivität auf bestimmte Kriterien seines Mensch- oder Akteurseins wieder aufbrechen zu können; an der Philosophie ist es, genau daran zu erinnern. In der Unergründlichkeit, die uns aus der performativ-reflexiven Struktur unseres Handelns und Sprechens erwächst, liegt zugleich eine (normative) Verbindlichkeit, eine Aufforderung zur Verteidigung der inneren wie äußeren Freiheit, das heißt, wir können uns von Anfang an nicht anders als im Horizont praktischer Vernunft begreifen. Selten oder gar nicht hat man Plessner auf diese, der praktischen Philosophie verpflichteten Weise gelesen oder verstanden, obgleich er, wie kein zweiter Autor im Umkreis der philosophischen Anthropologie des 20. Jahrhunderts, sie in diesen Zusammenhang gestellt hat.³

Insofern ist die reflexive Anthropologie Plessners nicht mehr im herkömmlichen Sinn »Anthropologie«, die, wie er schreibt, ein »neutrales Bild über die neutrale Struktur« des menschlichen In-der-Welt-Seins verfasst, ihre Koordinaten verschieben sich auf eine mehrfache Weise. Nicht »abschließend-theoretisch«, sondern »aufschließend-exponierend« habe sie zu verfahren; eine einzig in der Beobachterperspektive angestellte Beschreibung und Wesensanalyse des Menschen sei unzureichend. Erst ein Vorgriff auf eine im Medium der Freiheit und der Verantwortung organisierte Praxis setze die anthropologischen Unterscheidungen ins Recht.

Überhaupt seien Fragen der Anthropologie nicht theoretisch entscheidbar; sie sehen sich nicht nur in die Abhängigkeit geschichtlicher Horizonte gestellt, auch der historischen Entdeckung des – jenseits zoologischer Klassifikationen existierenden – Menschseins wird ein praktischer Anspruch eingeschrieben. Plessner sieht diese Forderung als Resultat »einer bestimmten Geschichte, der griechischen Antike und der jüdisch-christlichen Religiösität« (Plessner 1983c: 39). Selbst die Leitkategorie »Mensch« habe nicht die Aufgabe, eine Spezies namens *Homo sapiens* zoologisch zu klassifizieren, sie sei nicht dafür geschaffen, im Überblick über Völker, Kulturen und Religionen allgemeine Merkmale seiner Existenz zu evaluieren. »Der Zusatz »als Mensch« zielt auf einen »theoretisch nicht [...] einlösbaren An-

3 | Eine unter dem Stichwort einer »Verteidigung der Freiheit« aufschlussreiche Interpretation liefert Kämpf (2001, Kap. 4 und 6).

Gerhard spruch« (Plessner 1983c: 36). Sein Sinn ergibt sich in erster Linie aus
Gamm der Verantwortung, welche aus dem Verbindlichkeitscharakter des
Unerreichbaren und seiner bestimmt-unbestimmten Normativität
spricht. »Hominitas ist nicht gleich Humanitas«; die Humanitas stellt
die theoretische Bestimmung der Anthropologie auf praktische Ver-
nunft um, sie sprengt in einem systematischen Sinn die (soziobiologi-
sche) »Kette der Wesen« von Anfang an, entsprechend anti-evolutioni-
stisch kennzeichnet Plessner den Menschen – im Unterschied zum
Tier – auch durch seine »Anfangslosigkeit«. Er greift in diesem Zusam-
menhang zu derselben Metapher wie Hegel; beide sprechen vom »Ein-
schlagen eines Blitzes«.

Was philosophische Anthropologie heißt, hängt vom Vollzug eben
dieses Prinzips ab: das Kriterium für die Richtigkeit der anthropologi-
schen Aussagen über sich selbst, ist ihm selbst überantwortet:

»Man darf nur nicht dabei übersehen, daß ihm in dieser Wesensaussa-
ge das Kriterium für die Richtigkeit der Aussage selbst *überantwortet*
ist. Denken wir, daß »offene Frage sein«, die Macht als eine Essenz im
Menschen, dann kann ihre Wahrheit nur durch die Geschichte selbst
erhärtet werden.« (Plessner 1983a: 191)⁴

Aber diese Überantwortung seiner selbst ist nicht so wiederum in sein
Belieben gestellt, als könne er nach Gutdünken entscheiden, was er
sein oder bleiben wolle; die »offene Frage«, die er »ist«, ist kein sozio-
kulturell relativierbares Attribut, keine Resultante prädikativer Be-
stimmungen, sondern ein (historisches) Apriori, unter dessen Voraus-
setzung er überhaupt in der Lage ist, ein System selbstbestimmter
symbolischer Repräsentationen für unsere Selbst- und Weltverhältnis-
se zu entwickeln. Die »theoretischen Grenzen« der philosophischen
Anthropologie – so Plessner – werden im Blick »auf ihre praktische
Verantwortung gegen die Unergründlichkeit des Menschenmögli-
chen« (Plessner 1983c: 39) gezogen.

Wie für Fichtes Tathandlung des Ich, die einen vor allen anderen
Handlungen ausgezeichneten Sinn darin besitzt, dass ihre Performa-
tivität (wie in einem Sprechakt) existenzstiftend ist, und das heißt, in
ihrer Transpropositionalität auf einen vom herkömmlichen prädikati-
ven Satzverständnis gänzlich unterschiedenen Satzmodus verweist –
entsprechend fußt die Aufgabe der *reflexiven Anthropologie* darauf,
sich kritisch den vereinseitigenden und vergegenständlichenden Be-
stimmungen, welche die wissenschaftlichen Disziplinen über den

4 | Vgl.: »In seiner Unbestimmtheit zu sich gestaltet sich ihm der merkwürdi-
ge Horizont, innerhalb dessen ihm alles bekannt, vertraut und natürlich, sei-
nem Wesen gemäß und notwendig, außerhalb dessen ihm alles unbekannt,
fremdartig und unnatürlich, seinem Wesen widrig und unverständlich er-
scheint. Wo diese Horizontlinie läuft, kann er nicht vorausbestimmen und liegt
nicht eher fest, als bis es durch ihn festgelegt wird« (Plessner 1983a: 192).

Menschen verbreiten, entgegenzusetzen. Die Humanitas verwandelt alles, sie konfiguriert, sie öffnet im Blick auf den Menschen ein grundsätzlich von den Wissenschaften unterschiedenes Portal; es hat eine von Anfang an praktische Rahmung, oder wie Plessner auch schreibt, ein »primär [...] praktisches Anliegen«, das eine Neukonfiguration von »Wirklichkeit« und »Selbst«, »Vergegenständlichung« und »menschlichem Wesen« zu einer Aufgabe macht, die nicht ohne normativen Bezug auf das entworfen werden kann, was eine selbstbestimmte Praxis möglich macht.

*Die
Verbindlichkeit des
Unergründlichen
Zu den normativen
Grundlagen der
Technologiekritik*

Angesichts dieser Konfiguration der reflexiven Anthropologie könnte man auch von einer transzendentalen Hermeneutik Plessners sprechen oder davon, dass seine transzendentalhermeneutische Sinnexplikation – Heidegger gar nicht so unähnlich – sich davon leiten lässt (was Heidegger in seiner Kritik der philosophischen Anthropologie übersieht), eben das zu exponieren, was es für den Menschen heißt, sich in seiner Welt zurechtfinden zu müssen.⁵ Nicht »was ist der Mensch« lautet Plessners anthropologische Frage, sondern »in theoretischer Abgrenzung und praktischer Verbindlichkeit [...], was es bedeutet und wie es möglich ist: ein Mensch zu sein« (Plessner 1983c: 43; Hervorhebung G. G.). Sie ist *transzendental* insofern sie die Bedingungen der Möglichkeit, ein Mensch zu sein, zu klären versucht; sie ist *hermeneutisch* in ihrer auf Sinn und Bedeutung abzielenden Auslegung des Menschseins, nicht aber derart, dass sie es (wie bei Heidegger) in ein anonymes Sinngeschehen hineingenommen sieht. Sie begreift die Weisen der Selbstausslegung vielmehr *praktisch*, das heißt (kritisch gegenüber der Hermeneutik) als Weisen der Selbstbestimmung; darin aber ist sie, wegen des ihr eingeschriebenen paradoxalen Fluchtpunkts der Freiheit, auch *dekonstruktiv*.

Der konstitutionstheoretische Sinn

»Eine Erkenntnis, welche die offenen Möglichkeiten im und zum Sein des Menschen, im Großen wie im Kleinen eines jeden einzelnen Lebens verschüttet, ist nicht nur falsch, sondern zerstört den Atem ihres Objekts: seine menschliche Würde. Der homo absconditus, der unergründliche Mensch, ist die ständig jeder theoretischen Festlegung sich entziehende Macht seiner Freiheit, die alle Fesseln sprengt, die Einseitigkeiten der Spezialwissenschaften ebenso wie die Einseitigkeiten der Gesellschaft.« (Plessner 1983b: 134)

Dass wir für uns selbst und für einander unergründlich oder unausdeutbar sind, ist der Grund oder die transzendentalanthropologische

5 | Freilich setzt Plessner, wie sich im Folgenden zeigen wird, eine Reihe unterschieden anderer Akzente als Heidegger.

Gerhard Bedingung dafür, dass wir für einander *offen sein* können. Dass ego
Gamm für sich selbst und gegenüber *alter ego* in das »wohl-tätige Dunkel« der
(reflexiven) Selbstentzogenheit des Menschen getaucht ist, ermög-
licht es überhaupt, Verantwortung für uns und andere übernehmen zu
können. Erst die »Unbestimmtheitsrelation [des Menschen] zu sich«
(Plessner 1983a: 188) oder die doppelte Entzogenheit des eigenen
wie fremden Selbstseins eröffnet überhaupt den Spielraum für moral-
konstitutive Verbindlichkeit⁶; sie entwirft den Ereignishorizont, unter
dem von Verpflichtung zu sprechen Sinn macht. In einer quasi-trans-
szendenten Einstellung gibt sie den Blick frei auf das, was wir mei-
nen, wenn wir davon sprechen, dass wir uns zu diesem oder jenem
verpflichtet fühlen. Kurz, erst unter Voraussetzung jener Relation
geht uns der Sinn des Normativen auf: Wenn wir uns als weltoffen ver-
stehen wollen, können wir der Unterstellung einer leeren, unbe-
stimmbaren Mitte des Selbst nicht entraten. Sie ist in einem ersten
konstitutionstheoretischen Sinn Quelle des Normativen.

Um den Sinn des Unergründlichen in seiner für Normativität kon-
stitutiven Bedeutung besser zu erfassen, könnte es sich anbieten, die
wechselseitige Implikation von Unergründlichkeit/Unausdeutbarkeit
und Verbindlichkeitserfahrung herauszustellen. Offenheit und Ver-
pflichtetheit stehen in einem Verhältnis paradoxer Fügung, sie schlie-
ßen sich *prima facie* gegenseitig aus, denn bloße Offenheit scheint
zunächst zu nichts zu verpflichten, aus schierer Unbestimmtheit kei-
ne verbindliche Norm zu entspringen.

In provisorischer Anlehnung an Fichte könnte man zwei Formen
des (performativen) Selbstverhältnisses unterscheiden: jenen Voll-
zugssinn des Sich-Selbst-Setzens, demzufolge »sich selbst setzen und
Sein, vom Ich gebraucht, völlig gleich« sind und eine *reflexive Perfor-*
mativität, welche nicht nur die (im Vollzugssinn erzeugte) Einheit von
Sein und Selbstsetzen beschreibt, sondern darüber hinaus auch noch
jene Handlung herausstreicht, in der sich das Sich-Selbst-Setzen als
setzend weiß. Diese reflexive Doppelung ist für Plessners Exzentri-
zitätskonzept zentral, sie spiegelt sich in jener Formel, in der es heißt,
dass der Mensch in seiner Subjektivität in/auf eine Grenze gesetzt
sei, derzufolge er nicht nur lebe und erlebe, sondern »ein Erleben er-
lebt« oder sich »in seinem Vorwegsein vorweg ist«. Der Begriff der
»totalen Reflexivität des Lebenssystems« (Plessner 1983a: 290) weitet
diesen Befund auf alle Beziehungen von Ich und Welt aus. Nicht nur
leiden exzentrische Wesen an diesem oder jenem, sondern leiden
(und erleiden) ihr Leiden, sind melancholisch nicht nur wegen des
unaufhörlichen Verrinnens der Zeit, den durch die Zeit bewirkten Zer-

6 | In Anlehnung an Hegel müsste man wohl genauer vom doppelsinnigen
Entzug (Aufheben) seines doppelsinnigen Anderseins sprechen. Auf diese
komplexe Struktur wird unter VI. Bezug genommen.

fall aller Ordnungen, sondern sind schwermütig ob ihrer Schwermut. Dieses ›Erleben erleben‹, welches sich nicht mehr, wie Plessner hervorhebt, auf ›Etwas‹ bezieht – als »reines Ich« nicht mehr in »Gegenstandsstellung« (Plessner 1983a: 292) tritt – zeigt unsere Existenz von einer ins Nichts weisenden Reflexion übergriffen oder an eine Grenze zum Nichts gehalten, an der unsere kognitiven Bemühungen ins Leere laufen. In dieser radikalen Dezentrierung oder diesem Ausgesetztsein ins Nichts sind wir mit einer Offenheit konfrontiert, die jede Selbstverständlichkeit verloren hat, sie deutet auf einen grundlosen Grund, von dem her sich rein gar nichts mehr erklären oder ableiten lässt.

An diesem Punkt, an dem alle Unterscheidungen kollabieren, an dem über die Relevanz und Rechtmäßigkeit von Deutungshinsichten nicht mehr eindeutig unterschieden werden kann, haben *wir* die Möglichkeit zu entscheiden. ›Nur die Fragen, die prinzipiell unentscheidbar sind, können wir entscheiden‹, heißt es bei von Foerster. Die Unentscheidbarkeit konfrontiert uns mit einer Situation, die uns dazu drängt, nicht nur für die eine oder andere Deutung zu votieren, nicht nur im Raum der Gründe und Motive, der Rechtfertigungen und Rationalisierungen zu agieren; der Entscheidungsspielraum, der durch die Unentscheidbarkeit geöffnet wird, zeigt uns auch in einer Lage, für unsere Selbstdeutungen und ihre möglichen Folgen die Verantwortung übernehmen zu müssen. In strenger Analogie zu dem bekannten kommunikationstheoretischen Axiom, demzufolge wir *nicht nicht kommunizieren* können, könnte das erste Axiom einer dekonstruktiven Moral darin bestehen, zuzugeben, dass wir uns auch *nicht nicht verantwortlich* zeigen können. Es konfrontiert uns mit einer in sich gebrochenen Situation, mit einem konstitutiven Ungleichgewicht unserer selbst, das nur unter Bezug auf normative Regulative ausbalanciert werden kann. Sie sind in unser symbolisch vermitteltes Universum auf eine mehr oder weniger dramatische Weise eingelassen, auch wenn sie durch die lebensweltlich eingespielten Verhaltens- und Verstehensschemata je schon kulturell überformt und beantwortet sind. Gleichwohl geht dieser Riss durch alle Identifikationen und Einstellungen, Überzeugungen und Wünsche hindurch. Von diesem Riss, der uns immer wieder unsere Verantwortung bewusst macht, können wir uns nicht suspendieren. Wir tragen auch Verantwortung dafür, wer oder was wir sind. Unsere Selbstdeutung ist nicht unabhängig von dem, was wir sind oder sein wollen. Retroaktiv wird das, was Folge sein kann, Voraussetzung der Entscheidung. Das fichte'sche ›Setzen der eigenen Voraussetzung‹ macht einen Perspektivenwechsel unausweichlich. Es zeigt im Spiegel einer dilemmatisch kognitiven Ordnung die (notwendige) Forderung, sich auf eine praktische Orientierung umzustellen. Nur im Horizont einer theoretisch wie praktisch qualifizierten Weltoffenheit kann sich die Möglichkeit,

*Die
Verbindlichkeit des
Unergründlichen
Zu den normativen
Grundlagen der
Technologiekritik*

Gerhard
Gamm etwas bestimmterweise zu verantworten, zeigen. Verantwortung ohne dieses Moment eines radikalen Ausgesetztseins aller kognitiven und evaluativen Selbst- und Weltbezüge wäre keine.

Dieser Auffassung zufolge stehen wir von Anfang an – primordial – in diesem Raum des Normativen, dessen Verständnis nur gegeben ist, wenn sowohl *ego* und *alter ego* die Kenntnis ihrer selbst und aller anderen in eine prinzipielle Offenheit oder Unbestimmtheit (Entzug) getaucht sehen, die es allererst ermöglicht, ein Verhalten nicht als Zwang oder konditionierte Reaktion, sondern als frei oder sich selbst verpflichtend zu verstehen.⁷ Es wäre in diesem Sinne verfehlt anzunehmen, die Unergründlichkeit sei die (bloße) Folge davon, dass wir die Vielfalt menschlichen Sein-Könnens nicht überblicken können; die Unbestimmtheit resultiere einzig aus einer (zum Beispiel chaostheoretisch interpretierten) Komplexität, die im Zeichen von Nichtlinearität und Emergenz aus prinzipiellen Gründen kognitive Systeme nach Art menschlicher Informationsverarbeitung überforderte. Dieses Argument verbliebe nicht nur im Rahmen einer theoretischen Bestimmung der Vernunft; es könnte vor allem die Normativität, die mit Verpflichtung und Verantwortung, mit dem Sein-Sollen, der Unabdingbarkeit eines (moralischen) Anspruchs einhergeht, nicht verständlich machen.⁸

Das Medium der Weltoffenheit scheint einzig erschlossen und gesichert durch eine Unergründlichkeit, die auch eine Verpflichtung in sich selbst enthält bzw. freisetzt: »Sich und seiner Welt offen, weiß er [der Mensch] um seine Verborgtheit« (Plessner 1983d: 357). Sie bietet die Basis, die Gewähr dafür, vom »Verbindlichnehmen des Unergründlichen« zu sprechen.⁹

»Darum rückt in den Mittelpunkt der Anthropologie die Unergründlichkeit des Menschen, und die Möglichkeit zum Mensch-Sein, in der beschlossen liegt, was den Menschen allererst zum Menschen macht,

7 | Die Grammatik des normativen Sinns stellt den Akteur/Passer unter die Bedingung des Selbstvollzugs. Nicht nur muss man sie selbst ergreifen, oder, wie Fichte sagt, »durch Freiheit in sich selbst hervorbringen«. Um dem anderen und sich selbst die Freiheit des Handelns auch nur absprechen zu können, muss man mindestens für dieses Urteil oder genauer, für die Gültigkeitsunterstellung dieses Urteils (das auch eine Handlung ist), die Möglichkeit einräumen, eine echte Urteilsalternative gehabt zu haben.

8 | Man sollte nicht jene Differenz in der Deutung von Ungewissheit außer Acht lassen, die besteht zwischen der Wahrscheinlichkeit, dass ein Würfel auf diese oder jene Seite fällt und der individuell oder sozial bedeutsamen Zurechnung von Handlungen: zwischen Aleatorik und Verantwortung. Der Diskurs über diese Differenz ist, wie sich an allen Institutionen unserer sozialen Realität ablesen lässt, immer noch das historische Apriori, die letzte Metasprache unserer Kommunikation.

jenes menschliche Radikal, muss nach Maßgabe der Unergründlichkeit fallen. Nur wenn und weil wir nicht wissen, wessen der Mensch noch fähig ist, hat es einen Sinn, das leidvolle Leben auf dieser Erde zu bestehen. Die Unergründlichkeit seiner selbst ist das um des *Ernstes* seiner Aufgabe willen verbindliche Prinzip seines Lebens und seines Lebensverständnisses.« (Plessner 1983a: 161)

*Die
Verbindlichkeit des
Unergründlichen
Zu den normativen
Grundlagen der
Technologiekritik*

Stellt man diese Reflexion in einen Kontext intersubjektivitätstheoretischer Überlegungen und fragt nach der Vertretbarkeit oder Unvertretbarkeit des einzelnen Menschen (ohne das an dieser Stelle in extenso darstellen zu können), könnte man mit Plessner zu folgendem Schluss gelangen:

»Sie [die Menschen] wissen voneinander nicht, es sei denn in Grenzfällen, was sie denken, was hinter ihren Stirnen, in ihrem Herzen vorgeht. [...] Im Licht seiner Personalität wird das Individuum zu einem primär undurchdringlichen und vieldeutigen Bereich, der in sich und mit sich allein ist und zu dem nur indirekte Kontakte führen. [...] Gäbe es sie [die Personalität] nicht, die jedem Individuum die Versenktheit in sich verleiht, so wäre ihm die Möglichkeit genommen, sich als jedermann, als ein jeder *und* als kein anderer zu verstehen, »als ein jeder« besagt Nivellierung aber nicht sozialer Art, die nur da Sinn hat, wo schon von hoch und niedrig gesprochen werden kann. Vielmehr nimmt sie eine Reduzierung an den Individuen mit Hilfe der Persönlichkeitsstruktur als Reduktionsmittel vor. Durch diese Reduzierung gewinnt der einzelne Mensch seine Würde, weil die Unersetzlichkeit seiner individuellen Person (kein anderer) nur im Durchblick auf seine prinzipielle Ersetzbarkeit als Person sichtbar wird.« (Plessner 1983c: 299 f.)

Kriterialer Sinn und Offenheit

Der sprachlichen Formel von der »freien Anerkennung des Verbindlich Nehmens des Unergründlichen« lässt sich noch ein weiterer, wie man sagen könnte, *kriterialer* Sinn entnehmen. Er konkretisiert die Rede

9 | Dass wir nicht aus dem wohlthätigen Dunkel der Exzentrizitätsstruktur heraustreten können, dass wir ihm, wie Plessner schreibt »überantwortet sind«, heißt nicht nur mit einem Moment der Selbstentmächtigung, der Einschränkung unseres kognitiv bestimmten Wollens zur Selbst- und Fremdverfügung rechnen zu müssen; diese Einsicht korrespondiert auch einer Konsequenz, die der Kybernetiker Heinz von Foerster (anders als N. Luhmann) aus der Diskussion um den blinden Fleck gezogen hat: Wenn jede Unterscheidung so oder auch anders getroffen werden kann, wenn keine der Kontingenzen entbehrt, also jede Unterscheidung ein Moment der Entscheidung enthält, dann ist es an uns, darüber Rechenschaft ablegen zu müssen.

Gerhard von der Quelle des Normativen insofern, als er ein bestimmtes, wenn-
Gamm gleich *negatives Resultat* enthält, in dem aber, wie Plessner hervor-
hebt, eine ›sehr positive Haltung im Leben zum Leben‹ zum Ausdruck
kommt. Danach weist jener Sinn *imperativisch* alle Möglichkeiten ab,
unter denen das paradoxe Selbstverhältnis exzentrischer Akteure –
einer Selbstgegebenheit qua Selbstdistanz – entparadoxiert werden
könnte, unter denen die Quelle des Normativen, der *homo absconditus*,
verschlossen werden könnte, unter denen – wie es heute in der
moralphilosophischen und bioethischen Debatte vielfach geschieht –
die ›Bestimmung des Menschen‹ in einer natürlichen oder kulturellen
Bestimmtheit, seinem aufgeklärten Selbstinteresse, seiner Reflexions-
fähigkeit, seiner Natalität, seines Angewiesenseins auf andere, seiner
intentionalen Kompetenz, seiner Wahlfreiheit und was dergleichen
Kriterien mehr genannt werden, liegt. Die Unbestimmtheitsrelation
verpflichtet uns darauf, alle diejenigen Bestimmungen abzuhalten,
die den Sinn praktischer Vernunft auszustreichen drohen.

Der Grundgedanke zielt darauf, dass zwischen dem transzenden-
talen Sinn und der kriterialen Bedeutung ein überaus enger Zusam-
menhang besteht, und dass dieser Zusammenhang sowie seine beiden
Bedeutungsmomente den plessner'schen Imperativ vom ›Verbindlich
Nehmen des Unergründlichen‹ explizieren könnten.

Ihm liegt der Gedanke zugrunde, dass ein wie immer geartetes
Verhalten die formale Grammatik normativer Geltung nicht verletzen
darf, dass es nicht gegen die Ermöglichungsbedingungen verstoßen
darf, die an der Konstitution der symbolischen Realität, und das heißt
an der Unverfügbarkeit der sozialen Akteure, beteiligt sind.

Wenn wir exzentrische oder ortlose Wesen sind, dann scheint es
unausweichlich zu sein, dass wir uns unter normative Bedingungen
gesetzt verstehen müssen, dann müssen wir das, was definitiv unent-
scheidbar ist, entscheiden (können). Wenn es keine letzte Sicherheit
gibt, keine wirkliche Garantie für die Richtigkeit unserer Gründe und
Meinungen, keine durch eine externe göttliche oder gesellschaftliche
Instanz beglaubigte Wahrheitsnorm, dann müssen wir mit unserem
Urteil auch die Verantwortung für dieses Urteil, mit der Entscheidung
auch die Verantwortung für diese Entscheidung übernehmen. Um
aber nicht einem Dezisionismus oder Voluntarismus orientierungslo-
ser Entscheidung das Wort zu reden, müssen das Urteil und die Ant-
wort so ausfallen, dass wir in Zukunft auch unser Urteil oder unsere
Antwort verantworten können: Unsere Antwort sollte zu den in der
Grammatik normativer Geltung entwickelten Bestimmungen einer un-
ausdeutbaren Subjektivität nicht im Widerspruch stehen.¹⁰

Eine Totalisierung des (wissenschaftlich) objektivierenden Zu-
griffs auf den Menschen kann vor diesem Kriterium seiner Unbe-
stimmbarkeit so wenig bestehen wie seine (teleologische) Bestim-
mung über einen (propositionalisierbaren) Kanon irreduzibler Eigen-

schaften; auch ein Rückzug nach innen, welcher auf eine Unmittelbarkeit der Selbsterfahrung im leiblichen Spüren hofft, verschließt den durch jenen Begriff eröffneten praktischen Sinn.

Wie Plessner sagt, handelt es sich bei der Formel von der Verbindlichkeit des Unergründlichen um ein *methodisches Prinzip*. In seiner Prinzipialisierung wird die Unbestimmtheitsrelation des Menschen zu sich und zu anderen zur Quelle der Normativität: Weil wir für uns selbst und für andere unausdeutbar sind, können und müssen wir in unsere Verantwortung für uns und andere eintreten – tritt die Verantwortung in uns ein: als *Ermöglichungsbedingung* im konstitutiven Sinn einer notwendigen Voraussetzung solcher Wesen, denen es obliegt, ein Leben führen zu müssen, sowie als praktisches Kriterium: als *Norm* oder *Schranke*, die dafür steht, dass jenes die Freiheit der Menschen begleitende Selbstaufgegebenheit möglich bleibt.

Was letztens an ein weiteres Moment erinnert, das bereits zuvor dargestellt worden ist: den Vorrang der praktischen Vernunft. Man würde die reflexive Anthropologie Plessners entschieden verkürzen, wenn man sie nicht in den Kontext geschichtlicher und politischer Fragen stellte und einer letztlich an Freiheit orientierten Praxis ausgerichtet sähe. Eine Antwort lässt sich nur formulieren auf der Ebene praktischer Vernunft. Nur auf dieser Ebene können wir dem *Bruch* entsprechen – jenem Bruch, der nach Selbstbestimmung verlangt. Oder – erst in der Bereitschaft, uns als normativ bestimmte (und bestimmende) Wesen zu verstehen, lösen wir das Problemniveau, ex-zentrische Akteure zu sein, ein. Dieser Bruch (diese Lücke im Sein), der mit der Exzentrizitätsformel angesprochen ist, kann von uns erst in der Übernahme praktischer Vernunft ratifiziert werden. In der theoretischen Beobachterperspektive bleibt die Frage unbeantwortbar, wem Exzentrizität zugesprochen werden kann; sie entzieht sich jedem Versuch, objektiv validierbare Kriterien anzugeben. Die Fundierung des Exzentrizitätsbegriffs in einem ontologisch oder speziezistisch angelegten Vokabular der menschlichen Natur erscheint nicht zwingend. Auch wenn Plessner in den ›Stufen‹ jenes Konzept komparativ einführt und zu den übrigen ›Daseinsweisen des Lebendigen‹ in Beziehung setzt, verankert er es in den späteren Schriften doch wohlweislich nicht in einem Gattungssubstrat.

Die Quellen der Normativität fließen nicht ohne dieses Moment des Unergründlichen, das aus der exzentrischen Mitte des Menschen erwächst. Das Offenhalten, die Unbestimmtheitsrelation des Men-

*Die
Verbindlichkeit des
Unergründlichen
Zu den normativen
Grundlagen der
Technologiekritik*

10 | Die in Gestalt der Unverfügbarkeit des Selbst transparent gemachte Form muss durch den Entwurf einer dekonstruktiven Moral legitimer Selbstverhältnisse komplementiert werden, die hilft, diejenigen gesellschaftlichen Konventionen, kulturellen Habitusformen und wissenschaftlichen Problemverständnisse der Kritik zu unterziehen, welche gegen das Geltungsfundament verstoßen.

Gerhard schen zu sich ist zugleich das, woraus sich die Normativität speist, die
Gamm *Ermöglichungsbedingung* von Normativität und die verbindliche
Schranke, die sie dadurch setzt, dass sie dem Gebot einer Proliferation
der Freiheit nachkommt. Anders gesagt, die diese Interpretation lei-
tende Idee besteht darin, die Unbestimmtheitsrelation so anzusetzen,
dass sie uns darauf verpflichtet, alle jene Bestimmungen zu verwer-
fen, die den Sinn praktischer Vernunft zu verschließen suchen.

In der Verwirklichung der kritischen Funktion des Offenhaltens
zeigen sich auch solche Verhaltensweisen, die die menschlichen Ak-
teure nach der freien Anerkennung dieses Dispositivs nicht mehr ha-
ben, alle, die auf die Totalisierung dieser oder jener Bestimmung oder
auf ihre Verdinglichung hinauslaufen. In diesem Sinn zielt jene For-
mel auf den Entwurf einer dekonstruktiven Moral, welche gewisserma-
ßen einen Rahmen legitimer Selbstverständnisse entwickelt.

Versprechen als Metainstitution

Meine abschließenden Überlegungen gelten einem transzendental-
hermeneutischen Rekonstruktionsversuch dieser von Plessner ent-
wickelten Struktur; er zielt darauf, den Vorrang der praktischen Ver-
nunft intern aus dem Verhältnis oder der wechselseitigen Implikation
von Selbstbezug (Exzentrizität) und Normativität an der Grammatik
des Versprechens zu explizieren und zwar in der Weise, dass das Ver-
sprechen als eine transzendente Institution des Normativen aufge-
fasst wird. Das Versprechen wird als Metainstitution dargestellt, an
der oder durch die alle anderen Regeln, zum Beispiel solche des Ver-
trags, erst ihre Aufklärung und Bestätigung finden. Dem Vertrag wie
allen Propositionen des Rechts und der Ökonomie ist das Versprechen
als quasi-transzendente Institution vorgestaltet; durch diese Insti-
tution werden sie ›gesetzt‹ und, wie man sagen könnte, ihr und in ihr
sind sie auch ›ausgesetzt‹ (Ermöglichungsbedingung und Dekon-
struktion).

Wie die Belegstellen zeigen, gelingt es Plessner entgegen seiner
Programmatik nicht immer, sich von essenzialistisch grundierten
Überlegungen freizuhalten. Trotz der erklärten skeptischen Quer-
schreibung ›des Menschen‹ scheint der Begriff der menschlichen We-
sens- oder Gattungsnatur im Hintergrund Regie zu führen. Meine Hy-
pothese lautet daher, ob nicht vielleicht – unter Wahrung von Pless-
ners Intention – sein Grundgedanke von einer ›Verbindlichkeit des
Unergründlichen‹ besser (und weniger essenzialistisch) verstanden
werden könnte, wenn man, anstatt die Geltungsgrammatik des mora-
lischen Sinns an fundamentalanthropologische Grundsätze zu binden,
ihn erstens transzendentalhermeneutisch zu explizieren versucht und
zweitens annimmt, dass die damit verbundene Absicht sich am besten

in der Darstellung des sozialen Instituts des Versprechens verwirklichen lasse, weil in ihm die beiden für Plessners Normativitätskonzept zentralen Strukturmomente – Offenheit und Verbindlichkeit – ihre konstitutive Verschränktheit auf exemplarische Weise zeigen.

Worin liegt die Besonderheit des Versprechens, dass man von einer gleichsam metalogischen Grundnorm sprechen kann?

Was das Versprechen vor anderen Sprechakten und Handlungen auszeichnet, ist seine implizite Selbstbezüglichkeit; es konstituiert sich performativ, im Vollzug seiner selbst, es ist als dreistellige Relation angelegt: um *anderen etwas* versprechen zu können, muss das Versprechen sich selbst versprechen, ein Versprechen zu sein.¹¹ So irritierend – wie bloßes Rauschen im Kommunikationskanal – es auch klingen mag, das Selbst verspricht nicht nur (jemand anderem) *etwas*, sondern (im Versprechen) *sich selbst*, und zwar unter Bezug auf ein Wesen, das über seinen ›faseligen Augenblicks-Verstand‹ (Nietzsche) hinaus sich eine Souveränität zuerkennt, aufgrund der es in der Lage zu sein behauptet, auf das Versprochene zurückkommen zu können. Die Selbstbezüglichkeit performativer Akte verlangt, dass, um anderen etwas versprechen zu können, es sich selbst muss versprechen können. Ohne diese (freie) Selbstverpflichtung scheint kein Versprechen denkbar zu sein. Nietzsche hat das ausdrücklich hervorgehoben, als er von der ›paradoxen Aufgabe‹ sprach, ein Tier heranzuzüchten, ›das versprechen darf‹: das von der Kette ›der Sittlichkeit der Sitte wieder losgekommene‹, ›soveräne‹ oder ›übersittliche‹ Individuum. Es muss auf seine sich und anderen präsenzte Entzogenheit, seine exzentrische Natur, Bezug nehmen, um für sich und andere jenen Raum zu schaffen, in dem eine Selbstverpflichtung eingegangen werden kann.¹² An dieser Unbestimmtheitsrelation zu sich und im Blick auf andere hängt die Möglichkeit der Selbstverpflichtung, es zeigt die normative Kraft der Verpflichtung als durch *nichts* getragen. Ein Versprechen, ohne seine selbstinklusive Unterstellung (der Selbstverpflichtung), es zu halten, wäre keines.

Die Phänomenologie des Versprechens zeigt in ausgezeichneter Weise nochmals die paradoxe Verschränkung von Offenheit und Verbindlichkeit, Unbestimmtheit und Verpflichtetheit.

11 | »Noch bevor es jemand anderem etwas verspricht, verspricht das Versprechen sich selbst – es verspricht, ein Versprechen zu sein« (Hamacher 1998: 65).

12 | Nietzsche freilich schöpft diesen Sinn nicht wirklich aus. Seine ›aristokratische‹ Perspektive vor allem verhindert eine gründliche, modernen Verhältnissen entsprechende Rekonstruktion. Sie müsste nicht nur das doppelsinnige Aufheben des doppelsinnigen Andersseins (Hegel) darstellen, sondern auch eine Antwort auf die in diese Struktur eingespielten Asymmetrien finden.

Gerhard
Gamm Verbindlichkeit gewinnt ein Versprechen erst, wenn die an ihm beteiligten Akteure sich wechselseitig im Blick darauf *freigeben*, ob sie es einhalten wollen oder nicht, wenn offen bleibt, ob sie sich – über die Zeit des Versprechens – an es gebunden fühlen. Es ist jeweils in die *Freiheit* des anderen gestellt, sich daran zu halten und nicht, weil die Erwartung einer positiven oder negativen Sanktion oder eine Risikoabwägung der Grund für seine Einhaltung wären, sondern eine im Versprechen gewährte Verbindlichkeit, die einzig unter Voraussetzung jener Offenheit Realität gewinnt. Zwar ist auch die Erfüllung eines auf dem geltenden Recht beruhenden Vertrags mehr oder weniger unsicher, aber diese Unsicherheit ist keine, die für den moralischen Sinn spezifisch wäre; die Einlösung des Vertrags kann erzwungen werden. Sein strategischer Sinn zielt insgesamt auf die Reduktion der Unsicherheit, während die im Versprechen sich ereignende Offenheit die *conditio sine qua non* zu seiner (verantwortungsbasierten) sozialen Konstitution ist, eine, die jedem Sprechakt dieser Art vorausliegt und ihn je erneuert. Man könnte sagen, im Fall des Versprechens muss das Ungewisse *positiviert* werden, soll überhaupt der mit ihm verbundene Sinn eingelöst werden können. Nur weil im Versprechen dieser soziale Prozess der Kommunikation eröffnet wird, durch die der andere in seine Handlungs- und Optionsfreiheit entlassen wird und (gewollte) Ungewissheit über den Ausgang (des Versprechens) herrscht, kann jene moralspezifische Bestimmtheit der Verpflichtung entspringen. Ohne den unbestimmten Horizont, den das Versprechen auftut, keine Bestimmtheit des Verpflichtetseins zu dieser oder jener Handlung.

Die vielfach verschränkte und paradoxe Einheit von Verbindlichkeit und Offenheit wird im Versprechen erst geschaffen. Wenn Fichte schreibt, dass man Freiheit nicht »demonstrieren« könne, jeder Einzelne sie vielmehr »durch Freiheit in sich selbst hervorbringen« müsse, dann zielt er vermittels eines mentalistisch bestimmten Vokabulars auf denselben Sachverhalt: Das soziale Institut des Versprechens existiert nicht, ohne dass man (selbst-)tätig in es eintritt, ihm qua reflexiv-performativem Sprechakt auch seine symbolisch vermittelte Realität verschafft. Der Eintritt in das soziale Institut ist aber eine Gefangenschaft *sui generis*, in ihr ist die Bestimmtheit durch die (verpflichtenden) Schranken paradoxerweise genau daran gebunden, sich in jedem Augenblick aus ihnen befreien zu können; *nur* weil mir die Möglichkeit offen steht, mich ihrer zu entledigen, bin (fühle) ich (mich) an sie und durch sie gebunden. Die (normative) Kraft oder Wirksamkeit der (verbindlichen) Schranken beruht auf nichts anderem als auf der Unbestimmtheit oder Offenheit der Situation und der Unausdeutbarkeit jener Akteure, welche die für ein Versprechen notwendige Kraft aufzubringen verneinen.

Gleichzeitig gewinnt derjenige, der aus freien Stücken verspricht, eben darin seine *symbolische Identität*; er übernimmt jene Bestimmtheit, auf die das gebrochene oder das gehaltene Versprechen zugerechnet werden kann. In dieser Übernahme oder der je getätigten Festlegung auf dies oder jenes, liegt der bestimmende oder die Person individuierende Charakter, sie gewinnt ihren Rang oder ihr Statut im Versprechen. Dass aber jene Bestimmtheit oder Zurechenbarkeit moralisch möglich wird, setzt gewissermaßen jene Ungewissheit oder jenes »wohltätige Dunkel« voraus, von dem Plessner spricht, das nicht aufgehoben werden kann, soll die im Versprechen ausgelöste normative Kraft der Verpflichtung nicht zunichte werden.

*Die
Verbindlichkeit des
Unergründlichen
Zu den normativen
Grundlagen der
Technologiekritik*

Eine Semantik unbestimmter Bestimmtheit erlaubt nicht nur die Strukturmomente des Versprechens zu beschreiben, sie bezeugt auch ein basales praktisches Interesse an der Erhaltung und Fortschreibung dieser Struktur – nicht zuletzt deshalb, weil auch ein (kritisches) Verständnis der auf Recht und Ökonomie basierenden Verkehrsformen auf sie zurückgreifen muss. Sie nimmt ein fundamentales (selbstinklusive) Interesse daran, dass ein in diesem Medium (der Verantwortlichkeit) sich entwickelnder Bestimmtheitssinn auch weiterhin ein irreduzibles Moment der sozialen Praxis ist. Die Explikation dieser bestimmt-unbestimmten Verschränkung von Offenheit und Verbindlichkeit (als konstitutionslogischer Voraussetzung des Versprechens) ist verknüpft mit einem selbstinklusive praktischen Interesse, das heißt der Forderung, die Bedingungen nicht zu verletzen, auf denen das Versprechenkönnen und -dürfen beruht. Anders gesagt, die transzendentalhermeneutische Explikation des praktischen Sinns der Vernunft birgt einen kriterialen Bedeutungskern, der, wengleich negativ, fordert, ein kritisches Verhältnis zu *den* kulturellen und wissenschaftlichen Interpretationsmustern zu entwickeln, die gegen die das soziale Institut des Versprechen ermöglichenden Medien verstoßen. Wenn spiel- oder nutzentheoretische Erklärungen, evolutionsbiologische Modelle u. a. das Drehbuch des Versprechens nach der Logik des römischen Rechtsgrundsatzes *do ut des* geschrieben sehen und glauben, es in Form von Strategiespielen hinreichend erfassen zu können, bringen sie es um einen nicht unwesentlichen Teil seiner sozialen, mit radikaler (praktischer) Offenheit assoziierten Bedeutung.

Erst der unbestimmbare Horizont, der im Versprechen aufgespannt wird, macht also deutlich, wodurch die moralspezifische Bestimmtheit der Norm ihre Gültigkeit gewinnt oder überhaupt bestimmte Regeln in ihrem moralverbindlichen Charakter verstanden und beschrieben werden können. Das Verständnis dieser Grammatik freilich ist derart, dass in ihm das Motiv (Interesse) und Kriterium transparent werden, nicht gegen das Geltungsfundament der Grammatik zu verstoßen.

Gerhard Auch wenn sich der Verdacht, einer negativen Theologie zu folgen, verstärken sollte, die faktisch oder zunächst deskriptiv angesetzte exzentrische *conditio* der menschlichen Subjektivität wird erst verständlich oder durchsichtig in dem, was sie sein soll: in einer normativ ausgelegten *destinatio*. Aber diese bleibt ambigue, offen, insofern ihre definitorische Schließung verwehrt bleibt. Vor diesem Hintergrund erscheint es nicht abwegig zu behaupten, dass ein wirkliches Verständnis von geregelterm Tausch und Vertrag zuletzt ohne die Explikation einer um normative (und gesellschaftlich-geschichtliche) Grundlegungsfragen erweiterte Anthropologie nicht auskommt, die im Versprechen als einer Metainstitution erst die Voraussetzung für das Verständnis jener (sozialen) Verkehrsformen findet.

Literatur

- Adorno, Th.W. (1966):** *Negative Dialektik*, Frankfurt a. Main.
- Gamm, G. (2000):** *Nicht nichts. Studien zu einer Semantik des Unbestimmten*, Frankfurt a. Main.
- Gamm, G. (2004):** *Der unbestimmte Mensch. Zur medialen Konstruktion von Subjektivität*, Berlin.
- Hamacher, W. (1998):** *Entferntes Verstehen. Studien zu Philosophie und Literatur von Kant bis Celan*, Frankfurt a. Main.
- Kämpf, H. (2001):** *Helmuth Plessner. Eine Einführung*, Düsseldorf.
- Plessner, H. (³1975):** *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Berlin, New York.
- Plessner, H. (1983a):** »Macht und menschliche Natur«, in: ders., *Gesammelte Schriften*, G. Dux/O. Marquard/E. Ströker (Hrsg.), Bd. V, Frankfurt a. Main.
- Plessner, H. (1983b):** »Über einige Motive der Philosophischen Anthropologie«, in: ders., *Gesammelte Schriften*, G. Dux/O. Marquard/E. Ströker (Hrsg.), Bd. VIII, Frankfurt a. Main.
- Plessner, H. (1983c):** »Die Aufgaben der Philosophischen Anthropologie«, in: ders., *Gesammelte Schriften*, G. Dux/O. Marquard/E. Ströker (Hrsg.), Bd. VIII, Frankfurt a. Main.
- Plessner, H. (1983d):** »Homo absconditus«, in: ders., *Gesammelte Schriften*, G. Dux/O. Marquard/E. Ströker (Hrsg.), Bd. VIII, Frankfurt a. Main.
- Plessner, H. (1983e):** »Ungesellige Geselligkeit«, in: ders., *Gesammelte Schriften*, G. Dux/O. Marquard/E. Ströker (Hrsg.), Bd. VIII, Frankfurt a. Main.