

*Středoevropský institut pro filosofii (SIF) / Mitteleuropäisches Institut für Philosophie*

Univerzita Karlova v Praze, Fakulta humanitních studií  
Karl-Universität Prag, Fakultät für Humanwissenschaften  
Praha 5 – Jinonice

Hans Rainer Sepp

**In**  
**Grundrisse einer oikologischen Philosophie**

Arbeitsfassung Juli 2014

# Inhalt

**Einleitung**      Was ist oikologische Philosophie?

**Grundriss I**      Einrichten: die Gründung

- 1. Erde und Leib**
- 2. Orte des Leibs**
- 3. Ethos und Leib**

**Grundriss II**      Ausrichten: die Ekstasis

- 1. Die erste Person**
2. Die andere Person
3. Die dritte Person

**Grundriss III**      Richten und Hinrichten

- 1. Maß**
- 2. Recht**
3. Ökonomie
- 4. Gewalt**

**Grundriss IV**      Aufrichten: der Aufbruch

- 1. Technik**
2. Freiheit
3. Das Politische
4. Das Mögliche

*Die im Fettsatz hervorgehobenen Kapitel sind im Folgenden zusammengestellt.*

## Einleitung

### Was ist oikologische Philosophie?

Die Phänomenologie lenkte bekanntlich die Frage nach dem *Was*, nach den zu erfahrenden Gegenständen, auf das *Wie*, den gegenständlichen Bezug, der den gegenständlichen Sinn mit einschließt. Dabei kristallisierte sich eine noch andere Richtung der Frage heraus, nämlich diejenige nach dem *Wo*, dem Ort, von wo aus jeglicher Bezug erst möglich und gegebenenfalls wirklich wird. Dieses *Wo*, so sehr es auch das *Was* und das *Wie* noch umfasst, wurde doch als es selbst nicht thematisch – wenngleich es im Kontext des jeweiligen Denkansatzes einzelner Phänomenologien durchaus benannt wurde. So steckt es schon im *in* von Augustinus' Ausspruch *in te redi*, mit dem bekanntlich Husserl seine *Cartesianischen Meditationen* beschließt;<sup>1</sup> es meldet sich ebenso in Heideggers Insein des In-der-Welt-seins wie in der Ortlogik Nishidas, in Schellers „Daseinsrelativität“ wie in Patočkas „Verankerung“ oder Rombachs „Ur-Sprung“ zu Wort. Bei alledem markiert es nicht nur den Ausgangspunkt allen Bezugs, sondern seine problematische ‚Rückseite‘, die Unfassbarkeit seiner Tiefe, auch wenn zugleich versucht wurde, das Unfassliche fassbar zu machen, ja es in hermeneutischen Zirkeln zu domestizieren. Ein solches Aufräumen im Haus – im *Haus des Seins* – macht nur deutlich, dass das Haussein selbst dabei vorausgesetzt ist, und es ist fraglich, ob ihm ein Denken, welches das Bauen und Wohnen bedenkt, den eigenen domestizierenden Zugriff aber nicht in Frage stellt, gerecht zu werden vermag. Das markiert das grundsätzliche Problem: Wenn es so ist, dass das Haus und das Wohnen in ihm nur vom Inneren des Hauses selbst her zu begreifen sind, d. h. von dem *schon-sein-in*, also von dem Ort aus, an dem wir uns bereits befinden, folgt dann daraus, dass das Begreifen von innen sich nur in ihm selbst zu erschöpfen habe – oder müsste es nicht vielmehr darum gehen, sich *im Innen* dem *ganz Anderen* zu ihm auszusetzen, so dass *die Grenze selbst*, das Haussein als solches, zum Problem wird?

Damit steht die Philosophie, die sich darauf bezieht, was *ist*, was gesetzt, was gegründet wurde, selbst auf dem Prüfstand, und nicht nur die europäische. Was aber hat die Philosophie genauer mit dem Haus zu tun? Das Haus ist gewiss

---

<sup>1</sup> „*Noli foras ire, sagt Augustinus, in te redi, in interiore homine habitat veritas.*“ (Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* [*Husserliana*, Bd. I], hg. v. St. Strasser, Den Haag 1950, 183)

älter als die Philosophie. Also lautet die Frage, was das Sesshaftwerden des Menschen für den *Ausbau* seines *Hausens* bedeutet, wobei zu diesem Ausbau nicht nur die *Einrichtungen* von Religion, Mythos und Kunst zählen, sondern, als spätes Produkt, eben auch die Philosophie. M.a.W., es geht darum, die Philosophie rückwärts zu bedenken, und das mit philosophischen Mitteln, und dazu gehört zum Beispiel, die europäische Metaphysik nicht einfach als den Versuch zu nehmen, die Welt und das Denken selbst zu gründen, sondern zu fragen, welche Rolle solches Bestreben nach Gründung, nach Fundamentierung, nach einer nachträglichen Stabilisierung des Hauses für diejenigen spielt, die das Faktum ihrer Sesshaftigkeit auf diese Weise sichern wollen.

Die Philosophie selbst extern zu betrachten, heißt, das Augenmerk auf ihren Drang nach Interiorisierung zu richten, den von der Philosophie betriebenen Innenausbau des Hauses von außen zu betrachten. Denn dieser Drang selbst ist nicht philosophisch, ebenso wenig wie der Drang der Wissenschaft wissenschaftlich ist. Diese Außenbetrachtung ist jedoch keine naturalistische, ja überhaupt keine objektivistische, sondern auf das Leben und seinen Vollzug selbst bezogen, zumal jener Drang mit ursprünglichen Tendenzen des Lebens zu tun hat, mit einem Begehren, das man mit Levinas im besten Fall ein unendliches nennen kann, im schlechtesten (und häufigsten) Fall ein endliches der bloßen Absicht einer Sicherung des Besitzes, des Hausstandes, der Hausmacht. Die ursprüngliche Intention der europäischen Philosophie ist dann nicht ein (besseres) Erkennenwollen, sondern eine Verwandlung des Begehrens, wobei Erkennen nur das Mittel ist. Das Motiv dafür aber, eine solche Verwandlung überhaupt als eine notwendige einzufordern, setzt die kriegerische Gewalt voraus, mit der ein Haus das andere Haus überzieht, d. h., es setzt Sesshaftigkeit voraus. Das aber hat zur Folge, dass ohne den Versuch, Sesshaftigkeit und alles, was aus ihr folgt, im interkulturellen Kontext phänomenologisch aufzuklären, die ersten und letzten Beweggründe – nicht nur für bestimmte Stufen der Religionen (der sogenannten ‚Hochreligionen‘) und den Mythos, sondern insbesondere auch für das Philosophieren und die Wissenschaft selbst – im Dunkeln bleiben und die Existenz sich innerhalb des über die Jahrhunderte eingerichteten Hauses, durch das kein Licht mehr von außen fällt, endlos im Kreise dreht.

Der philosophische Rückzug ins Haus ist also zuhächst ambivalent: Angetreten, um kämpfenden Gegensätzen eine ultimative Alternative zu bieten, sei es im exklusiven Ort einer gedachten Koinzidenz oder im realen Ausstieg in die Einsamkeit, verfängt sich das Denken in seinem eigenen Produkt und vergisst die Herkunft seines Anlasses. Anstatt die Renovierung des Hauses zu betreiben, beschäftigt es sich zusehends mit sich selbst oder, weniger noch, nur mit der Gestalt, die es sich jeweils selbst verleiht. Dabei tritt im europäischen Kontext immer mehr ein Grundzug heraus. Er besteht – nur scheinbar paradox – darin, dass Philosophie und nachfolgend Wissenschaft durchaus *veräußern*. Diese Veräußerung ist eine verkürzte Anwendung. Häuslich, d. h. ökonomisch betrachtet, ist es ein Verkauf mit Aussicht auf schnellen Gewinn: Verkauft wird, was der

Mentalität der Käufer entgegen kommt. Das aber führt die ursprüngliche Absicht einer Re-volution des Aufenthalts in der Welt ad absurdum. Dieser Umstand motiviert Philosophie schon früh zu einer erneuten Kehrtwende oder zu einer Intensivierung ihrer ursprünglichen Lebenskehre. Der ausgezeichnete Ort, der relevante Bezugspunkt wird nun das Subjekt. Deutlich wird jetzt gesagt, dass es nicht darauf ankommt, andere und anderes zu beherrschen, sondern zuallererst sich selbst.<sup>2</sup> Diese deutliche Bezugnahme auf das Eigene, diese „Sorge um die Seele“, führt jedoch zu einer Versteifung auf dieses Innerste des Hauses, Substanz wird allmählich, und bereits in der Antike, im Sinne eines Subjekts buchstabiert. Indem in Aussicht gestellt wird, dass dieses fassbar ist, läuft der Bezug auf dieses Innerste Gefahr, selbst zur wohlfeilen Münze zu werden, mit der gehandelt werden kann, und damit wird allererst die Möglichkeit geschaffen, das Innerste zu veräußern.

In dieser Spannbreite verläuft bis heute die Bewegung von europäischer Philosophie und Wissenschaft: zwischen der Bereitschaft, dem Willen zu vereinfachender Machtergreifung dienstbar zu sein – dem Willen, mit möglichst wenig Einsatz in möglichst kurzer Zeit den größten Gewinn zu erwirtschaften, wobei Bestrebungen zu denkökonomischen Vereinfachung nur die Vorstufe für den erhofften realökonomischen Wert darstellen –, und vereinzelt Versuchen, diese Tendenz zu brechen. In diesem Sinn ist die „natürliche Einstellung“ selbst schon als eine ökonomische zu beschreiben, ja letztlich nur als eine solche fassbar: Das Interesse terminiert einzig darin, dass der Besitzstand gewahrt bleibt – dass Welt *ist* und *je für mich* ist – und gemehrt wird. Das Problem besteht darin, dass auf diese Weise nicht nur kein Ausweg aus der Kollision von Interessen gewiesen, sondern diese Konfliktsituation perpetuiert wird. Philosophie und Wissenschaft treten in dem Moment in den Kreislauf dieser Perpetuierung ein, wo sie veräußern – mit welchen Mitteln auch immer. Gegen diese Haupttendenz richten sich immer erneute Versuche, in Kehren, Um-Wegen den Bezug auf das Eigene zu intensivieren, sei es in den Formen europäischer Mystik, im Zen-Buddhismus oder in der Lebensphilosophie bis hin zur Motivation für die Phänomenologie und ihre Epoché. Diese Versuche sind selbst Ausdruck für die Unzufriedenheit mit einer Situation, in der Hausbestände veräußert werden, ohne aber ein passables Rezept zu bieten, diese Veräußerung zu unterbinden. Sie sind lediglich Indikatoren dafür, dass Leben mit dieser Veräußerung nicht übereinstimmt. Ein Rezept kann aber aus dem Grund nicht bereitgestellt werden, da es eben keinen Ort gibt, von dem aus die Bildung von Orten, die Hausbesetzungen, selbst noch beherrschbar wäre. In diesem Sinn sind wir immer *darin* – im Gefüge eines *oikos*; dies heißt aber nicht, dass es der Zweck des Lebens sei, dieses *in* zu verabsolutieren und im Zuge der Verabsolutierung zu veräußern. Wenn es auch nicht dergestalt überstiegen werden kann, dass es verlassen wird, so ist es

---

<sup>2</sup> Vgl. Sokrates' Antwort an Kallikles in Platons *Gorgias*: „Ich meine, daß doch jeder einzelne über sich selbst herrscht. Oder ist das gar nicht nötig, sich selbst beherrschen, sondern nur die andern?“ (491d, in der Übers. v. Friedrich Schleiermacher)

doch insoweit zu übersteigen, als sein Absolutheitsanspruch zu brechen ist; dieses Brechen schränkt seine je eigentümliche Gestalt nicht ein, sondern erschließt sie erst zu sich selbst, bringt das *in* mit der Ausschaltung seines Egoismus auf die Bahn der möglichen Erfüllung seines Selbst, einer Erfüllung, die nur im Anderen zu leisten ist.

Wie weit können wir aber, wie weit müssen wir *zurückgehen*? Was ist die *Methode* dieses Rückgangs, was das Wie für den Bezug auf das Wo? Es gilt zu sehen, dass das Methodische selbst nichts weiter als eine oikologische Kategorie ist. Als *methodos* weist es auf den Weg, der zu gehen ist und der irgendwohin führen soll, selbst die Bezugnahme auf das Ziel, das im Weg selbst verankert wird, impliziert noch ihre oikologische Relevanz. Es geht darum, von einem Ort zu einem anderen Ort zu gelangen bzw. im Haus die Rückfrage nach den es tragenden Strukturen zu veranlassen. Oikologisch gesehen ist die Rückfrage immer genealogisch, und Genealogie operiert im Bereich des *oikos*. Das Ganze verschärft sich, wenn hinzugenommen wird, dass es den ausgezeichneten Ort, das Paradies, das *fundamentum inconcussum* schlechthin nicht gibt und geben kann, dass es einzig darum geht, sich in der dem Leben selbst angemessenen Richtung *auf den Weg* zu machen, weg von der Auslieferung an das eigene Ego, weg von der Versteifung auf es, weg von der Ökonomie seiner Veräußerung, durch die es bestärkt wird.

Gewiss kann eine oikologische Genealogie auf mehrfache Weise verwirklicht werden. Zwei – ineinander greifende – Möglichkeiten bestehen darin, zum einen die transzendente Genealogie des Lebens selbst in den Blick zu nehmen, die Geburt eines *In*-dividuums als Hauswerdung und als Einbruch in eine Welt, in einen schon bestehenden *oikos*, der dadurch eine Umbildung erfährt, und die Weise, wie sich dies mit dem Sozialbezug verflucht, indem individuelle Leiblichkeit nicht nur Grenz-, sondern Richtungs- und Sinnleiblichkeit in einem ist und im Kontext von Orientierung und Sinn sozial bestimmt wird.<sup>3</sup> Dass sich Leben immer schon in Sozialstrukturen findet, besagt aber nicht, dass individuelles Leben auf diese Strukturen und ihre Welt relativ wären. Zum zweiten hat freilich nicht nur individuelle Leiblichkeit ihre spezifische Genese, sondern auch Gemeinschaftlichkeit. Hier wird es relevant, das Faktum des Sesshaftwerdens und seine Ursprünge in ihrer Funktion für die Hausbildung und alle nachfolgende kulturelle Tätigkeit zu analysieren. Dabei ist die Frage nach der Bedingung von Kulturalität nicht im Kontext einer Kulturphilosophie zu stellen. Während Letztere zu Vieles voraussetzt – wie etwa Kulturalität, Sozialität, Subjektivität, ja

---

<sup>3</sup> Zu der Differenzierung von Grenz-, Sinn- und Richtungsleiblichkeit vgl. v. Vf. „Gabe und Gewalt. Gedanken zum Entwurf einer leibtheoretisch verankerten Anthropologie“, in: Cornelius Zehetner, Hermann Rauchenschwandtner u. Birgit Zehetmayer (Hg.), *Transformationen der kritischen Anthropologie. Für Michael Benedikt zum 80. Geburtstag*, Wien: Löcker, 2010, 133-146, sowie „Linie und Leib. Phänomenologie der Richtung“, in: Guardini Stiftung e.V. (Hg.), *Trigon 10. Kunst, Wissenschaft und Glaube im Dialog*, Berlin: Berliner Wissenschafts-Verlag 2012, 121-136.

Philosophie und Wissenschaft selbst –, gehört es zur Aufgabe einer Oikologie, gerade die transzendente Genesis dieser Bestände aufzuklären. Prozesse der Hausbildung zurückschreitend genealogisch zu explizieren, hätte dann diese beiden ineinandergreifenden Grundaspekte einer Analyse des je individuellen Einbruchs in Welt und des sozialen Aufbruchs von Welt, wie er sich insbesondere mit der Ort-Nahme vollzieht. Bei beiden spielt die Richtungsleiblichkeit in Spannung zur Grenz- und Sinnleiblichkeit die tragende Rolle, denn Erstere ist es, die nach dem Einbruch in bzw. Aufschnitt von Welt Dimensionalität stiftet, indem sie diese allererst ermisst, bevor Sinnhaftigkeit zupacken kann. Und es kommt darauf an zu sehen, welche unterschiedlichen Häuser sich Existenz errichtet, je nachdem, wie Richtungsleiblichkeit in unterschiedlichen Kulturen zu unterschiedlichen Zeiten, ob in europäischen Kontexten oder bei den Aborigines Australiens, fungiert.

Die folgenden Beiträge sind Grundrisse einer noch unvollendeten Untersuchung und als solche der Versuch, oikologische Grundfragen am Leitfaden des Richtungsleiblichen, des Sich-Richtens, in seiner Verspannung mit dem Grenz- und Sinnleiblichen zu behandeln. Dieser Ansatz und die hier gewählte Behandlungsart – indem Stufen des Sich-Richtens jeweils im Ausgang von bestimmten philosophischen Auffassungen untersucht werden – sind ebenso ins Vorläufige gestellt, wie das ganze Projekt ein Torso ist. Dabei sollte nicht vergessen werden, dass ein Unternehmen dieser Art eine prinzipielle Offenheit fordert, eine, die im Kontext der Gemeinschaft der Forschenden nach Ergänzungen verlangt und von Schritt zu Schritt neue Wege motiviert. Denn es mag viele Möglichkeiten geben, oikologisch zu denken und oikologisches Denken als ein Neuschreiben der Philosophie und des philosophisch Relevanten zu verwirklichen.

## Abschnitt I. Erstes Kapitel

### Erde und Leib

#### I

In seiner Studie über *Stabile Ungleichgewichte* schlägt der Biologe und Ökologe Josef H. Reichholf, was den Schutz und Erhalt der natürlichen Lebensgrundlagen betrifft, eine Verabschiedung vom Prinzip des Gleichgewichts vor.<sup>4</sup> Mit seinem Eintreten für das Konzept eines „stabilen Ungleichgewichts“ votiert er für ein Gleichgewicht, das beweglich ist, somit die Alternative eines statischen Gleichgewichts einerseits, einer „blinden Gläubigkeit an die Machbarkeit von allem“ andererseits hinter sich lässt.<sup>5</sup> Das Argument hierfür entnimmt er der Natur, und zwar so, wie diese im Blick des Evolutionsbiologen erscheint: Sie sei stabil ungleichgewichtig – das besage „Bewahrung des Bewährten und Öffnung zum Neuen“ und drücke damit das „Prinzip der Evolution“ aus.<sup>6</sup>

Fraglich ist jedoch, ob diese Anknüpfung an die Evolutionstheorie, mit Berücksichtigung der erstmals in der Thermodynamik formulierten Theorie von den „Fließgleichgewichten“, allein genügt, um sich dem von Reichholf genannten Ziel, die *Zukunft des Menschen* zu gestalten,<sup>7</sup> wirklich zu nähern. Gewiss ist es nötig zu wissen, „wie groß die Energieflüsse und Materialumsetzungen werden dürfen, um den Rahmen nicht zu sprengen und andere Menschen und die örtliche, regionale oder globale Natur nicht zu schädigen“.<sup>8</sup> Reicht es aber aus, sich naturwissenschaftlich auf die Natur zu beziehen, wenn es zugleich um den Menschen als Akteur dieses Programms geht? Muss nicht erst gezeigt werden, dass nicht nur das evolutionsbiologisch zu betrachtende Naturwesen Mensch, sondern auch und vor allem seine lebensweltlich-leibliche Verfasstheit dem Konzept des stabilen Ungleichgewichts genügen müsste, und das heißt der Einsicht, dass Leben gerade in seiner lebensweltlichen Verortung Veränderung ist und auch fordert, sich ihr zu stellen?

---

<sup>4</sup> Josef H. Reichholf: *Stabile Ungleichgewichte. Die Ökologie der Zukunft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2008.

<sup>5</sup> Ebd., S. 128.

<sup>6</sup> Ebd., S. 129.

<sup>7</sup> Vgl. ebd., S. 136.

<sup>8</sup> Ebd.

Früh schon, in einem Brief an Ernst Mach aus dem Jahr 1901, hat Husserl auf diese Verortung hingewiesen.<sup>9</sup> Husserl spricht da, Jahre vor der Ausbildung seiner transzendentalen Philosophie, vom „ursprünglichen Kreise“ alles Erfahrbaren. Das Erfahrene ist nicht schlechthin, sondern nur in Bezug auf den Erfahrenden. Heute pflegt man diesbezüglich von der Perspektive der ersten Person zu sprechen. Die naturwissenschaftliche Sicht, die Sicht der Evolutionstheorie, wäre die Perspektive der dritten Person, der gleichsam neutrale Blick, der weder der meinige noch der deinige ist. Die einzelnen Positionen der Phänomenologie sind sich darin weitgehend einig, dass in der Frage nach der Struktur der Erfahrung eine solche Dritte-Person-Perspektive zur Ersten-Person-Perspektive nicht einfach hinzutritt und schon gar nicht die ‚eigentliche‘ Wahrheit beanspruchen kann.

Die Dritte-Person-Perspektive beherrscht nicht nur das naturwissenschaftliche Denken, sondern auch seine lebensweltliche Sedimentation im Alltag. Dies hat zur Folge, dass es auch kaum ökologische Theorien gibt, die sich von der einseitigen Fixierung an diese Perspektive befreien. Die Welt hat sich, so könnte man sagen, zu sehr dem *Gleichgewicht der dritten Person* verschrieben. Dies führt, wie jedes Gleichgewicht, nicht zu einem stabilen, sondern zu einem eklatanten Ungleichgewicht: dazu nämlich, dass der Mensch, der stets nur aus seinem ‚ursprünglichen Kreis‘ heraus denkt und handelt, sich und alles Übrige in ein anonymes Außen verlagert und für den Tribünenplatz, von wo aus er dem Geschehen dieses Außen beiwohnt, nur die Verlegenheitsbezeichnung des Dritten, also ein Weder-Noch, bereit hält.

Auf der anderen Seite hat die Phänomenologie – vor dem Hintergrund einer Linie, die in der europäischen Philosophiegeschichte von Nikolaus von Kues über Leibniz bis hin zu Nietzsche verläuft – eine Reihe von zentralen Operationen vorgelegt, die gerade zu nichts anderem als zu stabilen Ungleichgewichten führen, wie etwa die Differenz von natürlicher und transzendentaler Einstellung bei Husserl, von uneigentlichem und eigentlichem Seinsmodus bei Heidegger, von Innerweltlichkeit und Weltbezug bei Fink, von endlichem und unendlichem Begehren bei Levinas oder von *idole* und *icône* bei Marion zeigt. In all diesen Fällen geht es nicht darum, einen Bezugsmodus durch den anderen zu ersetzen, sondern um das spannungsvolle Verhältnis beider, wobei die Spannung, das stabile Ungleichgewicht, jeweils durch den zweiten Modus erzeugt und gehalten wird. Schon der junge Jan Patočka hatte energisch betont, dass ein „Leben in der Amplitude“ einem „Leben im Gleichgewicht“ entscheidend vorzuziehen sei.<sup>10</sup>

---

<sup>9</sup> Edmund Husserl, *Briefwechsel*, hg. in Verbindung mit Elisabeth Schuhmann von Karl Schuhmann, Husserliana Dokumente, Dordrecht/Boston/London: Kluwer, 1994, Bd. VI: Philosophenbriefe, S. 256 f.

<sup>10</sup> Vgl. Jan Patočka, „Leben im Gleichgewicht, Leben in der Amplitude“ [1939], in ders., *Texte, Dokumente, Bibliographie*, hrsg. von Ludger Hagedorn und Hans Rainer Sepp, Orbis Phaenomenologicus Quellen 2, Freiburg/München/Prag: Karl Alber und OIKOYMENH, 1999, S. 91-102.

Phänomenologie hat jedoch das Potential ihrer spezifischen Versuche, stabile Ungleichheiten zu denken, bisher kaum für ökologische Fragen fruchtbar gemacht. Und doch gibt es bei Husserl Ansätze, die es zumindest erlauben, an ihn anknüpfend in diese Richtung fortzuschreiten. Die zentrale Problemstellung sollte demzufolge lauten, ob die Ausbildung der Dritten-Person-Perspektive und das Einströmen ihrer theoretischen Implikate in die Lebenswelt nicht nur der Anlass für instabile Gleichgewichte bedeutete, sondern auch dafür verantwortlich zu machen ist, dass es bisher kaum zu Konzepten eines ökologischen Denkens kam, die systematisch am Leitfaden der Frage nach dem Ort dessen, der fragt, entwickelt werden. In den folgenden Ausführungen kann es nur darum gehen, diese Problemstellung noch genauer zu entfalten.

## II

Husserls Phänomenologie des Leibs, die zum Grundmuster für alle nachkommenden phänomenologischen Leibtheorien wurde, ist die konsequente Ausgestaltung seiner Auffassung vom ursprünglichen Kreis, dem alles Erfahren entstammt. Was definiert diesen Kreis, und worin ist er ursprünglich? Besagt diese Ursprünglichkeit, dass alles Erfahren und erfahrene Wissen im fungierenden Leib gründet, dann ist dieser selbst der ‚Kreis‘, für den alles ist, was ihm erscheint. Bekanntlich bezeichnet Husserl diese ursprüngliche Domäne des Leibs auch als „Nullpunkt“: ‚Null‘ meint das nicht mehr hintersteigbare Ursprüngliche – doch der Kreis ist kein Punkt. Sein Punkthafes ist schon Ausdruck einer Relation, dafür, wie dieser Kreis sich organisiert, sich ausrichtet. Leib ist Orientierungszentrum.<sup>11</sup>

Die Perspektive, die im ursprünglichen Kreis verankert ist, wird dort konkret, wo sie auf den Leib und seine grundlegenden Bewegungsmöglichkeiten im Raum bezogen wird. Husserls Anliegen ist es nicht nur, diese ursprüngliche Perspektive, sozusagen die verleiblichte Erste-Person-Perspektive, phänomenologisch zu enthüllen, sondern auch zu zeigen, wie es zu Durchschnittswerten, insbesondere zu der ortlosen Perspektive der dritten Person kommt. Diese Perspektive bildet sich bereits in der objektiven Weltsicht und wird in der neuzeitlichen naturwissenschaftlichen Weltsicht radikalisiert.

---

<sup>11</sup> Zum Leib als „Nullpunkt“ für alle „Orientierungen“ siehe z. B. Edmund Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Zweites Buch, hrsg. von Marly Biemel, Husserliana IV, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1952, S. 158.

In dem bekannten Manuskript „Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur“ aus dem Jahr 1934<sup>12</sup> entwickelt Husserl den Unterschied zwischen der Ersten- und der Dritten-Person-Perspektive – zwischen der Sicht der vor- und außerwissenschaftlichen Lebenswelt und der nachkopernikanischen Naturwissenschaft – in Bezug auf die *Erde*. Das Bemerkenswerte ist, dass Husserl den ‚Nullpunkt‘ unseres Erdbezugs in strenger Analogie zum Nullpunkt unseres Leibs bestimmt. Kann der Nullpunkt unseres Leibs geradezu dadurch bestimmt werden, dass wir keine räumliche Distanz zu ihm entwickeln können – räumlich gegeben sind uns allenfalls Partien unseres Leibs, „leibkörperliche“ Regionen, so gilt für Husserl zunächst das Entsprechende bezüglich des Seins auf der Erde: Diese ist für die ursprüngliche, lebensweltliche Auffassung „Erdboden für alle Körper“. Als dieser Boden ist die Erde das absolute Bezugsfeld: Sie bewegt sich nicht, sondern nur in Bezug auf sie haben Bewegung und Ruhe ihren Sinn.<sup>13</sup> Da Husserls Interesse in diesem Text der Frage gilt, auf welche Weise in der kopernikanischen Weltsicht die Erde nicht mehr als Zentralboden fungiert, sondern zum Körper unter anderen Körpern wird, parallelisiert er diese Konstitution mit der Konstitutionsgenese, die den Leib zu einem Körper werden lässt.

Die Apperzeption des eigenen Leibs als einen Körper setzt den Anderen voraus: In der wechselseitigen Erfahrung eines Körpers als fremden Leibs konstituiert sich zum einen der Körper des Anderen als ein Leib ‚so wie der meinige‘, als ein besonderer Körper folglich, als ein „Leibkörper“; zum zweiten lerne ich mich selbst mit den Augen des Anderen sehen und konstituiere meinen Leib ebenfalls als solch einen Körper. In dieser wechselseitigen Konstitution bildet sich drittens die Auffassung von *einer* räumlichen Welt, angefüllt mit Körpern: Die Leibkörper sind nicht länger (nur) absoluter Nullpunkt, sondern stehen relativ zueinander und in Relation zu der ‚objektiven‘ Räumlichkeit, die sich in ihrer wechselseitigen Ver-Gleichung hervorbildet.<sup>14</sup>

Was Husserl damit beschrieb, ist ein Gleichgewicht. Dieses Gleichgewicht ist insofern notwendig instabil, als die Bestandteile, die dieses Gleichgewicht bilden, je für sich etwas sind, das diesem Gleichgewicht widerspricht: eben jeweilige absolute Nullpunkte. Sofern im Gleichgewicht diese Nullpunkte als solche keine Rolle spielen, tendiert das Gleichgewicht zur Instabilität. Die Perspektive hingegen, die sich auf diese Nullpunkte bezieht, ist ungleichgewichtig und könnte zugleich stabil sein: ungleichgewichtig insofern, als die leiblichen Nullpunkte als solche nicht miteinander zu verrechnen sind, und stabil, sofern es gelänge, ihr

---

<sup>12</sup> Edmund Husserl, „Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur“, in Marvin Farber (ed.), *Philosophical Essays. In Memory of Edmund Husserl*, 2nd ed., New York 1968, pp. 307-325 [= Manuskriptsignatur des Husserl-Archivs: D 17/1-22].

<sup>13</sup> Vgl. ebd., S. 309.

<sup>14</sup> Vgl. z. B. die Standardbeschreibung in Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen*, hrsg. von Stephan Strasser, Husserliana I, Den Haag : Martinus Nijhoff, 1950, §§ 49 ff.

Zueinander zu stabilisieren – nicht in Anrechnung einer prästabilisierten Harmonie, sondern in dem Versuch einer poststabilisierenden Aktion. Eine solche Aktion hätte eine desto größere Aussicht auf Erfolg, je mehr das jeweils Eigene – also das Nullpunktsein, das Ungleichgewichtige – gewahrt würde. Hingegen scheint jede Aktion auf der Grundlage eines Gleichgewichts mehr oder weniger zum Scheitern verurteilt zu sein.

Wie aber im Fall der Erde? Lässt sich die Parallele mit der leiblichen Nullpunktorientierung so weit treiben, dass auch in ihrem Fall von stabilen Ungleichgewichten gesprochen werden könnte? Es besteht ein großer Unterschied zwischen Erde und Leib: Die Erde können wir prinzipiell verlassen, unseren Leib nicht. Besitzt dann die Erde überhaupt noch die Funktion einer absoluten Verankerung, kann also in ihrem Fall noch die Relation einer Ersten-Person-Perspektive mit Recht angenommen werden? Husserl antwortet auf diese Frage mit einem eindeutigen Ja.

Würde jemand, so nimmt Husserl an, in einem „Luftschiff“ geboren sein, so wäre dieses sein Boden, seine ‚Erde‘ – freilich nur solange, bis er oder sie erfährt, dass seine oder ihre „Heimstätte“ nur ein Flugkörper ist, der irgendwann einmal von der Erde aus seine Fahrt angetreten hat.<sup>15</sup> Heimstätten solcher Art würden dann relativ auf die „Urheimat“ Erde werden, da die Geschichtlichkeit einer relativen Heimwelt auf eine „Urhistorie“ zurückverweist.<sup>16</sup> In einer genealogischen Betrachtung kämen die Heimwelten somit zur Deckung. Für Husserl führt dies auf den Nachweis einer nicht mehr hintersteigbaren „Quelle alles wirklichen und möglichen Seinssinnes“, nämlich der „in Gang stehenden Historizität schon konstituierter Welt“.<sup>17</sup> Im Kontinuum dieser Historizität kann die Erde nicht „ihren Sinn als ‚Urheimstätte‘ [...] verlieren“ – und dies, wie Husserl betont, analog zum „Urleib“, d. i. zur primordialen Leiblichkeit vor ihrer Vergleichung.<sup>18</sup> Das Fazit also: Alles „hat Seinssinn nur von meiner konstitutiven Genesis aus, und diese ‚irdische‘ geht voran“.<sup>19</sup>

Das Faktum einer prinzipiell zu vergegenwärtigenden Sinngenesis wäre also dasjenige Moment, mit dessen Hilfe eine Bindung an eine Urheimstätte erwiesen werden könnte und diese als solche in Funktion träte. In diesem Fall ergäbe sich auch eine stabile Ungleichgewichtigkeit, aber eine anders strukturierte als im Fall der Leiblichkeit: Ist es bei letzterer eine Mannigfaltigkeit von ‚Urleibern‘, die als solche nicht miteinander verrechnet werden können, gibt es im Fall der Erde – *eine* Menschheit vorausgesetzt – nur einen einzigen Urboden. Eine mögliche Mannigfaltigkeit von Heimstätten qua sekundären Erden würde jedenfalls einer

---

<sup>15</sup> Husserl, „Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur“, S. 318.

<sup>16</sup> Ebd., S. 319.

<sup>17</sup> Ebd., S. 323.

<sup>18</sup> Ebd.

<sup>19</sup> Ebd., S. 324.

einzigsten Urheimstätte gegenüberstehen (ungleichgewichtig) und zugleich in dieser ihre Verankerung besitzen (stabil).

Gibt es aber, so wäre des Weiteren zu fragen, diesen einzigen Urboden nur aus dem Grunde, weil wir unseren Leib nicht verlassen können, und d. h. weil wir jeweils in ihm unsere absolute Verankerung besitzen? Wenn ja, könnte der Leib es sein, in dem – auf eine noch unklare Art und Weise – aller Bezug auf stabile Ungleichgewichtigkeit gründet. In jedem Fall würde das Verhältnis von Erde und Leib mehr als nur die Aufspannung eines Vergleichshorizonts sein. Husserl deutet dies nur an, wenn er bemerkt, dass „die in Gang stehende Historizität“ nur in Bezug auf ein Ego ist, was sie ist.<sup>20</sup> Sofern genealogische Sinnkonstitution stets egologisch ist, konstituiert von und für ein transzendentes Ego, ist es einsichtig, dass der genealogische Erweis der einen Urheimstätte Erde notwendig an das Faktum eines sinnkonstituierenden Egos gebunden ist. Husserl befragt hier jedoch dieses Ego nicht mehr auf seine Leiblichkeit hin – und das ist der entscheidende Punkt.

Indem die sinngenetische Rückfrage auf einen Urboden führt, zeigt sie nicht nur die Herkunft derjenigen Homogenisierungsleistung auf, aufgrund derer eine Urheimstätte als Körper gesetzt wird; sie belegt auch, unter welchen Bedingungen die Urheimstätte als solche Geltung behält: Für den lebensweltlich eingestellten Menschen auf der Erde ‚geht‘ weiterhin die Sonne ‚auf‘, und zwar nicht infolge einer Gewohnheitssicht, sondern aufgrund von direkter Anschauung. Parallele Rückfragen unternahm Husserl bezüglich der Homogenisierungsleistung in der Herausbildung der neuzeitlichen Naturwissenschaft mit seiner Reduktion auf die vor- und außerwissenschaftliche Lebenswelt und hinsichtlich der ‚früheren‘ Homogenisierung in der Konstitution von Objektivität mit seiner Reduktion auf primordiale Leiblichkeit. Während aber die Reduktion auf die Urheimstätte Erde und die Reduktion auf die Lebenswelt in Bereiche führt, in denen wir zuhause sind oder sein können, führt die Rückfrage auf Primordialität in dem Sinn auf ein Abstraktum, dass Leiblichkeit für Husserl mit einem Ego verbunden ist, das immer schon in einem Prozess der Vergemeinschaftung steht. Verweist dies noch deutlicher auf eine merkwürdige Grenze der sinngenetischen Rückfrage gerade in Bezug auf die Leiblichkeit?

Löst man das Thema der Leiblichkeit aus der sinnkonstitutiven Fragestellung heraus, wird zweierlei fraglich: einmal, ob es genügt, die Verknüpfung des Ego mit dem Leib nur auf dem Weg des Sinns, der Sinnkonstitution, zu denken; zum anderen drängt sich die Frage auf, was diese Verknüpfung für die Aufgabe besagt, stabile Ungleichgewichtigkeit als Rahmen für eine ökologische Theorie zu konzipieren. Nur soviel scheint sicher zu sein: Wird die Grenze des aufgezeigten leiblichen stabilen Ungleichgewichts, also der „ursprüngliche Kreis“, von dem Husserl spricht, überschritten, droht Gefahr: die Gefahr, dass ich in meiner Urleiblichkeit angegriffen und von mir selbst entfremdet werde und ebenso in

---

<sup>20</sup> Ebd., S. 323 f.

die Umkreise anderer vordringe und sie mir angleiche, also die Gefahr der Verletzung durch Überformung und Nivellierung.<sup>21</sup> Ich überschreite aber schon immer, bereits in lebensweltlich-objektivierender Weltsicht. Was aber setzt diese Homogenisierung in Bewegung? Ist sie nur ein Vorgang der Sinnkonstitution oder noch anderes? Liegt ihr Ursprung nicht vielmehr in der *Richtung* des leiblichen Orientierungszentrums, in die sich Sinn erst einschreibt?

### III

Auch für eine Antwort auf diese Frage gibt Husserl einen Fingerzeig. Im Fall der Bildung einer objektiven Welt erkenne ich von meinem leiblichen *Hier* aus den Körper *dort* als einen Leib wie den meinigen, fasse aber darin den anderen Leib wie auch den meinen als besonderen Körper, als Leibkörper, auf. Husserl interessiert sich auch hier für die Sinnbildung dieses Prozesses und nicht für die Frage, welche *Bewegung* die primordiale Leiblichkeit *von hier nach dort* unternimmt. Damit Sinn sich bildet, ist jedoch dieser Übertritt, die Möglichkeit, meinen Leibort verschieben zu können, erforderlich. Da es nicht möglich ist, den eigenen Leib zu verlassen, kann der Bezug meines Hier auf ein Dort nur besagen, dass ich leiblich in der Lage bin, mit meinem Leib meine Leibposition zu verändern, mithin mich zu *bewegen*. Um ein Dort als Dort zu *verstehen*, muss ich selbst einmal von hier nach dort *gegangen* sein, eine Wegstrecke im Realen zurückgelegt haben. Habe ich diese Bewegungsmöglichkeit realiter erfahren, vermag ich via Imagination zu transzendieren. Aber noch in diesem schon ganz im Sinn beheimateten Überschwung verbleibt ein sinnvorgängiges Richtungsmoment, das ihm Dynamik verleiht: Intentionalität ist Sinn *und* Gerichtetheit.

Eine Weise, dem aller Sinnbildung zugrunde liegenden richtungsmäßigen Verhalten des Leibs auf die Spur zu kommen, ist die Analyse der *Perspektive*. Perspektivisches Erleben als Weise der Raumerschließung korreliert mit der Ersten-Person-Perspektive, denn perspektivisches Erleben ist an einen „Nullpunkt“ leiblicher Orientierung gebunden, für den sich eine räumliche Welt öffnet. Der Gesichtsraum mag ursprünglich nur eine „flächenartige (zweifache) Mannigfaltigkeit“ geben, wie Husserl 1893 in Notizen zu seinem unvollendeten Raum-Buch bemerkt;<sup>22</sup> wenn er aber hinzufügt, dass „alles, was sich auf die Tiefe bezieht, erst durch Phantasie und Urteilsbetätigung“ hervorgeht,<sup>23</sup> dann ist auch

---

<sup>21</sup> Vgl. hierzu die Forschungen von Toru Tani, wie z. B.: „Transzendentes Ich und Gewalt“, in Harun Maye und Hans Rainer Sepp (Hg.), *Phänomenologie und Gewalt*, Orbis Phaenomenologicus Perspektiven N.F. 6, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2005, S. 113-122.

<sup>22</sup> Edmund Husserl, *Studien zur Arithmetik und Geometrie*, hg. von Ingeborg Strohmeier, Husserliana XXI (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1983), S. 406.

<sup>23</sup> Ebd.

hier übersprungen, dass Tiefe leiblich erschritten sein muss, damit sie imaginativ erzeugt werden kann.

Ein perspektivisch einheitlich erfahrener und ebenso dargestellter Raum ist schon das Ergebnis einer Homogenisierungsleistung. Dabei ist der Nullpunkt nicht außer Funktion gesetzt, im Gegenteil: In Bezug auf ihn faltet sich der ganze Raum als einheitlicher auf. Die annähernd orthoperspektivische Sichtweise und Darstellung stellt den eigentümlichen Fall dar, wie von einer notwendig in Funktion bleibenden Ersten-Person-Perspektive aus eine Homogenisierung des Raums erfolgt. In der Menschheitsentwicklung tritt sie erst spät in der europäischen Hochantike auf und findet ihren vorläufigen Höhepunkt in der Wandmalerei pompejanischer Wohnräume. Obgleich hier dem Nullpunkt und der von ihm ausgehenden Richtung die entscheidenden Rollen zukommen, werden sie im wahrsten Sinn von der Darstellung ‚überspielt‘: Nicht zufällig ist diese perspektivische Darstellung eine Fortbildung der skenographischen Prospekte des griechischen Theaters. Die Sinnwelten triumphieren hier völlig über die Richtungs-, d. h. Bewegungskapazitäten des Leibs.

Die annähernd orthoperspektivische Gestaltung eines einheitlichen Raums radikalisiert sich in der Frührenaissance zur zentralperspektivischen Konstruktion, wie sie etwa mit dem geometrischen Verfahren von Alberti in seiner 1435 veröffentlichten Schrift *Della Pittura*, nach Brunelleschis etwa zehn Jahre davor schon praktisch erprobter Schnittmethode, erstmals theoretisch begründet wird. Diese Geometrisierung des Anschauungsraums führt zu einer weiteren Radikalisierung des leiblichen Nullpunkts. Zwar bleibt der Nullpunkt weiterhin bestehen – ohne ihn gäbe es auch keine zentralperspektivische Darstellung –, zugleich wird er jedoch völlig entleibt. Als Angelpunkt in der Entfaltung des perspektivisch konstruierten Bildraums wird er zu einem bloßen geometrischen Punkt, dem ein anderer geometrischer Punkt, der Fluchtpunkt, entspricht. Da der Fluchtpunkt in Wirklichkeit ins Unendliche verweist, wird die Verankerung im Hier nicht mehr lediglich durch die Sinnwelt einer theaterhaften Darstellung überspielt, sondern in die Unendlichkeit eines geometrischen Raums fortgerissen, die Gerichtetheit der leiblichen Orientierung also vollends an ein Sinnkonstrukt abgetreten. Der leibliche Nullpunkt und seine Orientiertheit werden durch eine Perspektive ersetzt, die dem System, das sie begründet hat, entspricht. Diese Perspektive ist zwar insofern eine ‚individuelle‘, als sie jeweils von ihrem geometrischen Nullpunkt abhängig ist; da aber die Nullpunkte geometrisiert sind, entsprechend sie nur noch *more geometrico* den leiblichen Nullpunkten. Das Ergebnis – eine starke Subjektivierung (Nullpunkt) von Gnaden der Geometrie (geometrischer Nullpunkt) – ist ein völliger Widerspruch. Er zeigt noch deutlicher, zweihundert Jahre vor Galileis Mathematisierung der Natur, wie sie Husserl in der *Krisis*-Schrift beschreibt, den Beginn einer Entwicklung, in der die Lebenswelt von einem „Ideenkleid“ überlagert wird.

Das geometrische System, das den Nullpunkt in sich aufhob, korreliert folglich in erster Linie nicht mehr mit dem verleblichten Nullpunkt der Ersten-Person-Perspektive, sondern schafft etwas völlig Neues: den unverankerten Beobachter, der dem System als solchem entspricht, die Dritte-Person-Perspektive. Die Perspektive der Ersten Person ist als geometrischer Nullpunkt zwar nötig für die Stabilität des Systems, sie wird aber gerade mit ihrer Funktionalität diesem ganz unterstellt. Auf diese Weise schafft das geometrische System in seiner homogenisierenden Aktivität ein Gleichgewicht. Es ist aber dort, wo es auf die Lebenswelt bezogen wird, in einem doppelten Sinn instabil: Da der Nullpunkt entleiblicht ist und der Fluchtpunkt im Unendlichen liegt, besitzt es zum einen keine Verankerung außerhalb seiner selbst, also in der Lebenswelt; zum anderen besitzt es weiterhin einen Bezug zur Lebenswelt nicht nur aus dem Grund, dass es diese überlagert, sondern, in einer verstümmelten Form, Gebrauch von der Subjektivität macht, ja schlimmer noch: die Subjektivität geometrisch, nahezu göttlich, überhöht.

Die byzantinisch-russische Ikonenmalerei bietet ein entgegengesetztes Modell. Nicht zufällig spricht man in ihrem Fall von einem Gebrauch der ‚umgekehrten Perspektive‘. ‚Umgekehrt‘ meint hier, dass sich die Linien nicht gegen den Horizont, den Fluchtpunkt hin verjüngen, sondern beim Betrachter, beim Nullpunkt seines Leibs, zusammenlaufen. Der betrachtende Leib in seiner Endlichkeit wird vom Blick des Göttlichen getroffen. Dadurch wird der Nullpunkt nicht überspielt oder gar entleibt, sondern gleichsam ‚hinaufgehoben‘ in die Begegnung mit einem Anderen, der ihn absolut übersteigt; er wird nicht relativiert, sondern in eine Relation gebracht. Diese Relation bedeutet zwar eine Aufhebung der subjektiven Mächtigkeit des Hier, indem sie aus dem Hier in die radikale Differenz eines Dort versetzt; dieses ist mit dem Hier aber nicht zu verrechnen, weil es als das Göttliche dieses absolut übertrifft. Das aber heißt, dass hier nicht die Relation der Erfahrung des Anderen mit nachfolgender Konstitution einer gemeinsamen, ‚objektiven‘ Welt besteht. Es gibt nicht die Relation „wenn ich dort wäre“, <sup>24</sup> eher die Relation ‚wenn ich ein absolut Anderer wäre‘. Ich erfahre diesen absolut Anderen, ohne aber jemals er sein zu können, d. h., gerade in der Erfahrung dieser vollkommenen Andersheit leuchtet die Differenz zu meinem endlichen Sein auf.

Hier besteht also eine Ungleichgewichtigkeit, da die Differenz zwischen mir und dem absolut Anderen nicht aufgelöst wird; und sie ist insofern stabil, als ich aufgefordert bin, diese Differenz auszuhalten. Zugleich wird deutlich, dass der stabilisierende Faktor nicht der bloße *Sinn* dieses absolut Anderen ist, sondern dass sein mich unendlich übertreffendes Anderssein allein durch die Verweigerung der orthoperspektivischen Sichtweise zustande kommt, und das ist durch den Bruch meiner leiblichen *Orientiertheit*, mit der ich gewöhnlicherweise Dinge und Menschen meiner Umwelt in Relation zu mir bringe. Die Richtungs-

---

<sup>24</sup> *Hua I*, S. 147.

nahme, zu der ich aufgefordert werde, transzendiert sozusagen mein normales Transzendieren, und für einen Moment fühle ich, wie ein absolut Anderer sich mir entgegentut. In dieser ungleichgewichtigen Reversibilität konstituiert sich nicht ein Drittes, es bleibt bei Ich und Du in ihrer unüberbrückbaren Differenz.

#### IV

Bewegungen, die vom Nullpunkt aus nur in *einer* Richtung verlaufen, führen in gleichem Maße zu Hierarchien wie zu Homogenisierungen; in jedem Fall zu instabilen Gleichgewichten. Sie sind unterwegs auf Einbahnstraßen, und der Sinn springt ihnen bei. Da sich der Sinn ihrer bemächtigt, ihre Verläufe also schon voraussetzt, können diese Höllenfahrten ans Ende nicht mit dem methodischen Prinzip der genealogischen Klärung der Sinnkonstitution allein durchhellt werden. Das Wir einer gemeinsamen Welt, auf das sich die Sinnklärung bezieht, ist schon Produkt einer Nivellierung. Das Gegenteil ist jedoch nicht ein *solus ipse*, ein unvollkommenes primordiales Ego, das es so nicht eigentlich gibt, da die von ihm ausgehende Vergemeinschaftung schon ihren Dienst verrichtet hat, sondern eher das Selbst im Sinne der Trennung, von der Lévinas spricht.<sup>25</sup> Sinn ignoriert ortgebundene Endlichkeit, die *Grenze*, die der Leib – räumlich und zeitlich – in seinem Nullpunkt markiert; und Sinn überlagert die *Richtung*, mit der sich ein Leib auf Welt hin öffnet. Sinn ist mit-teilbar und korreliert mit Vervielfältigung; der Leibort ist nicht zu vervielfältigen, er ist in dem Maße das Abgetrennte selbst, als er das abgetrennte Selbst ist.<sup>26</sup>

Das abgetrennte Selbst ist der radikale Ausdruck einer Perspektive der Ersten Person und damit zugleich die Bedingung der Möglichkeit für die Realisierung stabiler Ungleichgewichte. Es besagt, dass der Mensch allein durch sein Faktum (die Grenze seines Leibs) und seine in diesem Faktum gründende Perspektive (die Richtung seines Leibs) ein Ungleichgewicht in die Natur einbringt. Die Aufgabe einer leibtheoretisch fundierten phänomenologischen Oikologie bestünde daher darin zu zeigen, wie diese Ungleichgewichtigkeit in eine stabile überführt und Fälle von instabilen Gleichgewichten vermieden werden könnten.

Der defiziente Modus, mit dem instabile Gleichgewichte vorprogrammiert sind, besteht in einem Überspringen der leiblichen Grenze und der Ausgestaltung nur einer Richtung, wobei beides in der Überlagerung durch den Sinn ver-

---

<sup>25</sup> Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'Extériorité*, Phaenomenologica 8, Den Haag : Martinus Nijhoff, 1961; vgl. Kap.I. B.: „Séparation et Discours“, pp. 23-53, und II. A.: „La séparation comme vie“, pp. 81-94.

<sup>26</sup> Zur Terminologie von Grenz-, Richtungs- und Sinnleib vgl. vom Verf. „Bild und Leib“, in Cathrin Nielsen, Michael Steinmann und Frank Töpfer (Hg.): *Phänomenologie und das Leib-Seele-Problem*, Orbis Phaenomenologicus Perspektiven N.F. 15, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2007, S. 173-183.

gessen wird. Daraus resultieren die Möglichkeiten sowohl einer Überzeichnung des eigenen Orts im Kontext einer Dominanz des Egos wie auch einer Preisgabe des eigenen Orts aufgrund von Nivellierung. Beide Möglichkeiten widersprechen sich nur scheinbar, in Wirklichkeit gehören sie zusammen und arbeiten beide an einer Unterminierung des Selbst. Sie kulminieren und koinzidieren schließlich dort, wo das gesamte Gewicht einer Un-Person, der dritten Person, zuteil wird. *Vom Boden einer Dritten-Person-Perspektive aus ist eine Oikologie, die den Menschen miteinschließt – sei es als Autor, sei es im Thema –, nicht möglich.* Sie ist nicht möglich, weil sie nie die erforderliche Stabilität erlangen wird.

Die grundlegende Frage, wie in Anerkennung der Unhintergebarkeit der Ersten-Person-Perspektive deren Ungleichgewichtigkeit stabilisiert zu werden vermag, betrifft das Problem, wie Perspektiven erster Personen zueinander stabilisiert werden können, und dies in Anbetracht der Tatsache, dass wir es immer schon mit homogenisierten Formen des Zusammenlebens zu tun haben. Diese Frage betrifft nicht eine Ethik als Theorie zwischenmenschlichen Handelns; als *oikologische* Frage muss sie tiefer, früher ansetzen, dort, wo es um die Verankerung der ersten Personen geht, die ihre Ungleichgewichtigkeit garantiert. Ethischen Überlegungen, die von einer Sozialisierung ausgehen und auf sie Bezug nehmen, kann ein vordergründiger, zeitlich und räumlich begrenzter Nutzen zukommen, ins Schwarze treffen sie nicht.

Zwei Minimalbedingungen sind jedenfalls nötig, um eine solche Stabilisierung von Seiten des Menschen her zu erreichen: 1. Zum einen gilt es zu verstehen, dass von Menschen verschuldete Verstöße gegen das stabile Ungleichgewicht nur im Rekurs auf die leiblich fundierte erste Person aufgeklärt werden können. Wenn die Republik Venedig weite Teile der dalmatinischen Küste rodete, um das gewonnene Holz für den Bau ihrer Schiffe zu verwenden, genügt es nicht festzustellen, dass damit das Gleichgewicht der Natur gefährdet war. Abgesehen davon, dass es in bestimmten Fällen schwierig sein mag, ein solches Gleichgewicht auszuweisen, ist die fragliche Problematik auch nicht damit abgetan, dass mit der Feststellung einer Störung des Gleichgewichts ein Verursacher namhaft gemacht wird. Das Verursacherprinzip mag aktualiter seine juristische Berechtigung haben. In Wirklichkeit aber geht es um etwas anderes: nämlich zu verstehen, was eigentlich geschah, d. h. einzusehen, dass eine erste Person (die Vertreter Venedigs) ihren Ort überschritt, indem sie eine bestimmte Richtung auf Wirklichkeit ausbildete, nämlich die eines machtbesessenen endlichen Begehrens, und somit einen Scheck auf etwas zog, das sie selbst zu keiner Zeit decken konnte. Damit ist Instabilität vorprogrammiert.

2. Umgekehrt wird es zu stabilen Ungleichgewichten nur dort kommen können, wo sich der Ausgriff, den eine Person wagt, an ihre faktische leibliche Verortung unter Berücksichtigung der Orte all derer, die davon betroffen werden, anzumessen versteht.

Faktische leibliche Verortung besagt eine jeweilige Konkretion raumzeitlicher Endlichkeit, in die jede und jeder hineingeboren ist. Verortung ist Ziehen einer Grenze, durch welche ich als Person individuiert werde, meine Verleiblichung erfahre. Meine Geburt setzt mich auf den ‚Erd‘-Boden des realen Seins: auf den Boden, auf dem mein Leib aufruht. Dies ist noch kein Boden, der einer sinnkonstitutiven Rückfrage zugänglich wäre. Er ist das nackte Faktum, dass ich mit beiden Beinen einen, ‚meinen‘ Boden berühre – welcher Boden das auch immer ist. Die Schwerelosigkeit wäre lediglich ein abkünftiger Modus, da wir ursprünglich keine schwebenden Wesen sind. Zugleich ist dieser Boden nicht der meinige in dem Sinn, dass ich in ihm verwurzelt wäre. Absolut verankert bin ich allein in dem Faktum, dass ich ‚auf Erden‘ dazu verurteilt bin, mein Leib zu sein, der beweglich ist und den Boden nur berührt. Da ich nicht einmal Wurzeln schlagen kann wie eine Pflanze oder verankert sein kann wie ein Tier im Umkreis seiner Instinktleitung bin ich das Lebewesen, das auf diesen Boden den geringsten Anspruch erheben kann. Alle ‚Besitzansprüche‘ sind eine höchst sekundäre Angelegenheit und verdanken sich Sinnstiftungen in traditionellen Gefügen. Ich habe aber wie jede und jeder andere das volle Recht zu sein, und dieses Recht ist aus dem Grund durch keine Tradition streitig zu machen, da es vor aller Sinnstiftung liegt und mit der Grenzziehung aufgrund meiner Geburt gegeben ist. Zugleich schneidet mich meine Geburt in die Welt: Der generative weltliche Sinnzusammenhang erfährt einen Riss, und in diese Diskontinuität nistet sich mein Leben in der ursprünglichen Raumzeitlichkeit seiner Endlichkeit ein. Dieser Riss hält vieles bereit: dass ich zum Segen der Menschen beitrage oder zu einem Monstrum werde. Monströs werde ich dann, wenn ich meinen Riss weite – auf Kosten Anderer und auf Kosten des Bodens, der mich und die Anderen trägt.

Eine jede Endlichkeit hält somit Möglichkeiten parat; diese scheiden sich in solche, die dieser Endlichkeit entsprechen, und in solche, die ihr zuwiderlaufen. Die ihr entsprechenden Möglichkeiten stabilisieren, die anderen wirken destabilisierend. Möglichkeiten entsprechen dann, wenn sie nicht Verhältnisse ausbilden, die hierarchisieren oder nivellieren. Denn nur so überziehen sie weder das Eigene noch entfremden sie es. Das aber zeigt: Die Frage nach dem Umgang mit der Natur ist von der Frage nach dem Umgang mit den Anderen nicht zu trennen – jedoch *vor* oder *unterhalb* der Sozialisation.

Diese Überlegen führen nur in den Vorhof einer phänomenologischen Ökologie. Eine solche müsste sich im Rahmen einer Analyse der grundlegenden Leibfunktionen von Grenzleib, Richtungsleib und Sinnleib entfalten und sich am Prinzip des stabilen Ungleichgewichts orientieren. Dabei müsste dieses Prinzip selbst seine Verankerung finden, die für uns, die wir Menschen sind, nirgendwo anders als in einer Theorie der ersten Person als verleiblichter liegen kann.

## Literatur

- Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen*, hrsg. von Stephan Strasser, Husserliana I (Den Haag : Martinus Nijhoff, 1950)
- Edmund Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Zweites Buch, hrsg. von Marly Biemel, Husserliana IV (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1952)
- Edmund Husserl, *Studien zur Arithmetik und Geometrie*, hrsg. von Ingeborg Strohmeier, Husserliana XXI (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1983)
- Edmund Husserl, *Briefwechsel*, hrsg. in Verbindung mit Elisabeth Schuhmann von Karl Schuhmann, Husserliana Dokumente (Dordrecht/Boston/London: Kluwer, 1994), Bd. VI: Philosophenbriefe
- Edmund Husserl, „Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur“, in Marvin Farber (ed.), *Philosophical Essays. In Memory of Edmund Husserl*, 2nd ed. (New York 1968), pp. 307-325
- Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini. Essai sur l'Extériorité*, Phaenomenologica 8 (Den Haag : Martinus Nijhoff, 1961)
- Jan Patočka, „Leben im Gleichgewicht, Leben in der Amplitude“ [1939], in ders., *Texte, Dokumente, Bibliographie*, hrsg. von Ludger Hagedorn und Hans Rainer Sepp, Orbis Phaenomenologicus Quellen 2, (Freiburg/München/Prag: Karl Alber und ΟΙΚΟΥΜΕΝΗ, 1999), S. 91-102
- Josef H. Reichholf: *Stabile Ungleichgewichte. Die Ökologie der Zukunft* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2008)
- Hans Rainer Sepp, „Bild und Leib“, in Cathrin Nielsen, Michael Steinmann und Frank Töpfer (Hrsg.): *Phänomenologie und das Leib-Seele-Problem*, Orbis Phaenomenologicus Perspektiven N.F. 15 (Würzburg: Königshausen & Neumann, 2007), S. 173-183.
- Toru Tani, „Transzendentes Ich und Gewalt“, in Harun Maye und Hans Rainer Sepp (Hrsg.), *Phänomenologie und Gewalt*, Orbis Phaenomenologicus Perspektiven N.F. 6 (Würzburg: Königshausen & Neumann, 2005), S. 113-122

In: C. Ierna, H. Jacobs u. F. Mattens (Hg.):  
*Philosophy – Phenomenology – Sciences.*  
*Essays in Commemoration of Edmund Husserl*  
(*Phaenomenologica*, Bd. 200), Dordrecht et al.: Springer, 2010, S. 505-521.

## Abschnitt I. Zweites Kapitel

### Orte des Leibs

#### *I. Vorbemerkung*

Die vom Club of Rome in Auftrag gegebene und zu Beginn der siebziger Jahre des vorigen Jahrhunderts publizierte Studie *The Limits to Growth*<sup>27</sup> konfrontierte zwei Parameter: die Ökonomie, die auf menschlicher Produktivkraft beruht, und die Ökologie, welche die Grenzen der Ressourcen in den Blick nimmt. Die Beziehung zwischen dem Ökonomischen und dem Ökologischen wurde dabei als eine *objektive* Relation aufgefasst; und der kritische Bereich dieser Relation, eben die *limits to growth*, die Grenzen des Wachstums, wurde – entsprechend der Leitfrage ‚Wieviel Produktion kann der Mensch einsetzen, bis die natürliche Umwelt kollabiert?‘ – mit einem Computermodell errechnet. Diese die Zukunft des Menschen kalkulierende Studie, die ihre Verfasser bisher in zwei aktualisierten Versionen erneuerten,<sup>28</sup> erfuhr Kritik von unterschiedlichen Seiten. Bei dieser Kritik spielte jedoch eine Frage kaum eine Rolle, die Frage nämlich, ob das Verhältnis von ökonomischen Ansprüchen und ökologischen Gesichtspunkten allein aufgrund solcher objektiver Relationen zu bestimmen ist. Verknüpft man hingegen das ökonomisch und das ökologisch Relevante unter dem einheitlichen Begriff des *Oikologischen*, wird nicht nur die für sich problematische Entgegensetzung von Ökonomie und Ökologie unterlaufen. Die auf objektive Verhältnisse eingeschränkte Perspektive erhält zudem die Möglichkeit, durch einen Blick auf das subjektive Leben, für das ein *oikos* besteht, erweitert und ergänzt zu werden; oder anders gesagt: Der Vollsinn des Oikologischen ergibt sich erst unter Einbezug eines *lebendigen Subjekts*.

Das Subjektive meint nicht nur das Handeln des Menschen, den Menschen als produzierenden. Jegliches Produzieren setzt die Möglichkeit zu produzieren voraus, und diese Möglichkeit bestimmt notwendig, wenn freilich auch nicht hinreichend die Wirklichkeit des Produzenten. Die Grenzen des Wachstums ergeben sich nicht erst für das Resultat des Produzierens; sie stehen schon an seinem Beginn – dann nämlich, wenn der Autor der Produktion in den Blickkreis rückt und nicht lediglich als eine quantitative Größe genommen wird. Der Autor ist aber stets der individuelle Einzelne und nie eine Gesamtheit. Eine Gesamt-

---

<sup>27</sup> D. Meadows, D. L. Meadows, J. Randers, W. W. Behrens, *The Limits to Growth*, 1972.

<sup>28</sup> 1993 und 2006.

heit, etwa ‚die Gesellschaft‘, ist ebenso eine Abstraktion, wie es, auf andere Weise, der Gesichtspunkt ist, der alles Wirkliche einer Quantifizierung unterwirft. Das ‚Individuum‘ entgeht daher nur dort der Abstraktion, wo es nicht schon vom Kontext des ‚Sozialen‘ her begriffen wird, und noch weniger ist es eine Größe, die Nummer 1 in einer offen-unendlichen Folge von zählbaren Einheiten. Das Individuum ist ein Unteilbares vor allem in dem Sinn, dass es außerhalb der Relation von Ganzem und Teil steht. Das, was es ist, ist es *ab-solut*. Es ist von vornherein ausgegrenzt aus allen Bezügen. Erst aufgrund dieser Ausgegrenztheit kann es ein solches individuelles subjektives Leben sein, das in Bezüge zu anderem, als es selbst ist, eintritt. ‚Ausgegrenzt sein‘ ist jedoch nicht wirklich ein passender Ausdruck für dieses Leben, da diese Bestimmung schon von einem möglichen Bereich der Relationen her unternommen ist. Wenn das Leben absolut ist, heißt dies, dass mit ihm selbst seine *Grenze* gesetzt ist. Es selbst ist Grenze, weil mit ihm eine Grenze vollbracht wird, indem es mit seiner Geburt hineingeschnitten wird in die Welt. Von ‚Grenzen des Wachstums‘ zu sprechen, die Grenzen für die Entfaltung menschlichen Lebens darstellen, ist folglich nur mit Blick auf ein solches Leben möglich, das selbst absolute Grenze ist: ein Leben, das bereits mit seinem Faktum die Grenze in dem Sinn repräsentiert, dass es selbst (nur) *dies* ist, was es ist, und alles andere nicht ist, mit all den darin implizierten Konsequenzen einer Stiftung von Zeitlichkeit und Räumlichkeit, dass es selbst aber nur ist, was es als dieses Da ist, indem es *aus sich heraus* lebt, sich ‚ausleibt‘, einen *Leib*, *seinen* Leib erhält.

Das Faktum, dass Leben in und mit seiner Leiblichkeit dieses absolute Innen, dieses absolute Grenzsein ist, benennt den Ur-Ort des lebendigen Subjektiven. Dieser Ur-Ort des Leibs enthält als absolute Grenze prinzipielle Möglichkeiten bereit, ihn mit den Gestalten anderer Orte zu überformen. Die im Ur-Ort des Leibs verankerten Orte verweisen in den Kontexten ihrer Referenzverweigerungen sowie (auf ‚höherer Stufe‘) ihrer Referenzrealisationen auf einen grundlegenden Sinn des oikologisch Relevanten. Eine Oikologie wäre demnach eine Theorie, welche zum einen die Bedingungen darzulegen sucht, unter denen ein jeweiliges menschliches Leben in die Welt und ihre Kontexte des Mitmenschlichen und Naturhaften eingreifen kann; die aber auch zum anderen zeigt, welche grundsätzlichen Optionen für einen solchen Eingriff bestehen, und was ‚Option‘ hier überhaupt bedeuten kann. Hierzu gehört auch zu zeigen, wie Ökonomie und Ökologie in einer Oikologie gründen können. Hier können wir uns lediglich, und auch dies nur ansatzweise, dem ersten Aspekt widmen. Die Aufgabe, die wir uns stellen, gilt also einer Beantwortung der Frage, welche Orte des lebendigen Subjektiven den Eingriff des Menschen in die Welt und ihre Kontexte des Mitmenschlichen und Naturhaften ermöglichen und regeln.

## II. Drei Thesen

Um die Orte aufzuzeigen, die als Orte lebendiger Subjektivität den Grund für das menschliche Eingreifen in die Welt bilden, formuliere ich zunächst drei Thesen; die zweite These ist dabei schon etwas mehr als bloße These, da mit ihr der Sachverhalt, um den es geht, in Grundzügen beschrieben wird. In diesem Sinne stellt die These 2 in gewisser Weise bereits eine Antwort auf These 1 dar und besitzt ihre Konsequenz in These 3.

1. Die erste These bezieht sich auf die Leiblichkeit des Menschen: *Für eine phänomenologische Theorie des oikos, für eine Oikologie also, die den Ort des Menschen in der Gesamtwirklichkeit zu bestimmen sucht, bildet der Bezug auf die Leiblichkeit die grundlegende Voraussetzung.* ‚Leiblichkeit‘ ist hier in phänomenologischer Hinsicht verstanden, in der das Sichverhalten des subjektiven Selbst in seinem Leib zum Ausdruck gebracht und ‚Subjektivität‘ somit stets mit Rekurs auf ein verleiblichtes Subjekt aufgefasst wird.

2. Die zweite These besagt, *dass der Mensch an Ortsbezügen partizipiert, die sich aus seiner Leiblichkeit bestimmen.* Wenn ‚Verortung‘ das Geschehen meint, wie ein Leib in der Wirklichkeit einen Ort erhält, so ist ‚Ort‘ ein Begriff für den Bezug, den ein Leib durch seine Verortung in das, was ihn ‚umgibt‘, ausbildet. Leiblichkeit bildet mehrere solcher Ortsbezüge aus, die nicht aufeinander rückführbar, vielmehr ineinander verwoben sind.

Ein erster, ursprünglicher Ort ist die Grenze, die ein sich aus sich heraus bewogender Leib selbst darstellt. Wenn ein mit ‚Leiblichkeit‘ begabtes X eine Entität meint, die aus sich selbst, aus einem für sie selbst absoluten Mittelpunkt, heraus lebt,<sup>29</sup> bestimmt dies nicht nur den Sinn dessen, was ‚Subjektivität‘ in sich selbst ist; diese Tatsache ist zugleich eine Ur-Scheidung, sie führt zu einer ersten Differenz, indem sie die Bedingung dafür ist, dass später zwischen dem, was diesen Lebensmittelpunkt selbst betrifft, und dem, was über ihn hinaus liegt, eine weitere Differenz konstatiert werden kann – als eine Differenz, welche die erste Differenz in einem anderen Kontext ist. Die erste, ursprüngliche Differenz betrifft zugleich den ursprünglichen Sinn von ‚Grenze‘, der überhaupt für ein Wesen, das im gekennzeichneten Sinn ein leiblich-subjektives ist, bestehen kann, und in diesem Sinn markiert diese Grenze den unabdingbar ersten Ort, der einem leiblich-subjektiven Wesen sein Gepräge gibt. Erster Ort zu sein, bedeutet, absolut-da zu sein, d. h. in einer Weise zu existieren, für die es einen Plural noch nicht gibt: Da zu sein, ist, absolut dieses Da zu sein. Dieses Da ist zugleich ein absolutes Innensein, ein Innensein, das mit dem Faktum, ergrenzt zu sein, identisch ist. Grenze ist dieses lebendige Innensein. Auch dieses Innensein ist absolut, da es die Grenze selbst ist, also nicht in dem Sinn schon verstanden werden darf, der es zu einem Außen in einen Gegensatz bringt. Die Grenze des leibli-

---

<sup>29</sup> Das meint Husserls Bezeichnung des Leibs als des „Nullpunkts“ für alle „Orientierungen“ (E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Zweites Buch, *Husserliana* IV, hg. von M. Biemel, Den Haag 1952, S. 158).

chen Sich-Auslebens hat auch hier (noch) nicht die Bedeutung eines Zwischen, etwa bezüglich eines ‚Innen‘ und eines ‚Außen‘. Und doch hat die Rede von ‚Innen‘ ihren berechtigten Sinn: Leben entquillt aus sich selbst heraus, ab-solut, es ist an ihm selbst nur dieses Innen.

Die erste, ‚monistische‘ Differenz, die Ur-Scheidung als Abscheidung des absolut singulären Lebens in ihm selbst, ist diesem zunächst verborgen. Solange sich Leben selbst noch nicht als in einem Gegensatz stehend erfährt, ist es für sich selbst in seinem absolut singulären Sein noch nicht erschlossen. Das Innen erfährt sich erst dann als Innen, wenn es auf sich zurückkommt, und es erlebt sich selbst in einem Bezogensein auf sich, wenn es mit einem ganz anderen, als es selbst ist, konfrontiert wird: mit dem *Realen*.<sup>30</sup> Erst in dieser Urerfahrung, in welcher sich die sinn-lose Härte des Realen dem sich auslebenden Leben entgegenstellt, bildet sich jene Differenz, die für das erlebende Leben nicht nur die Grenze markiert, sondern es auch in seine Fassung bringt, und wird so zu einer Differenz, die das Innen mit einem ganz anderen konfrontiert und die Grundlage dafür schafft, dass Leben später den Sinn des Exterioren und in Folge davon die ganze Palette an Unterscheidungen von innen und außen bilden kann. Da die Erfahrung des Realen aber nicht nur das Resultat eines Ausgreifens des Leibes in eine Sphäre außerhalb der Grenze seiner Haut bedeutet, sondern ebenso existenziellen Dispositionen des Selbst entspringt – wie z. B. in Zuständen des Gedächtnisentzugs oder der Angst, also immer dort, wo seinem Ausgriff ein *Widerstand* begegnet –, hat mit dem Erleben des Realen das Andere, ja das Fremde des Außen schon in ihm selbst auf urtümliche Weise Platz genommen.

Dieser Ort der ursprünglichen Grenze, mit der Leben sich entfaltet, ist ein erster Ort auch deshalb, weil sich weitere Ortsbezüge nur auf seiner Grundlage bilden. Wenn Grenze besagt, dass ein Leben nur *dieses-da* ist, was es ist (und alles andere nicht ist), so verleiht diese Grenze dem menschlichen *Da*-sein seinen ursprünglichen Sinn: nämlich *vor* allen sinnhaften Bezügen, die ein Leben ausbilden kann, zunächst schlicht nur das Leben zu sein, das da in ihm selbst, in seiner Leiblichkeit, ist. Erst von diesem da-sein aus ergeben sich alle weiteren Bezüge, welche die gemeinsame Voraussetzung haben, dass mit ihnen Leben über sein Da hinausgreift.

Dies könnte man eine paradoxe Grundbefindlichkeit menschlichen Lebens nennen: dass Leben sich überschreitet, sein mit seiner Leiblichkeit sich bekundendes da-sein transzendiert – ohne doch je die Grenze dieses da-seins wirklich

---

<sup>30</sup> In Hinblick nicht nur auf die europäische Philosophie könnte man bezüglich dieses Sinns von *real* von einer ‚Vergessenheit des Realen‘ sprechen. Vordeutungen auf eine Überwindung dieser Vergessenheit finden sich meines Wissens bisher nur in Max Schelers Anmerkung, dass die Erfahrung von realem Sein außerhalb der Erfahrung von Sinn jeglicher Couleur liegt, und in Jacques Lacans Konzept des „Realen“, das dem Imaginären entgegengesetzt ist und außerhalb des Symbolischen sich befindet. Eine Phänomenologie des Realen hat somit mit der Schwierigkeit zu ringen, eine Sinnbestimmung desjenigen zu geben, das sich im vorhinein aller Sinnbestimmtheit entzogen hat.

hinter sich lassen zu können: Leben bleibt stets in sich leiblich zentriert, mag es nun Ausflüge in die Dimension hinein unternehmen, welche die reale Umgebung seines Leibs ist, oder in sinnhafte Zusammenhänge abschweifen – es bleibt stets leiblich in sich selbst verankert: *Es kann seinen Leib nicht verlassen*. Wichtig ist zu sehen, dass diese dennoch möglichen Überschreitungen jene Grenze, die der Leib selbst ist, stets zu ihrer Voraussetzung haben (und als solche nicht hinter sich lassen können) und dass sich an diesem Faktum auch dann nichts ändert, wenn Leben, in seinen Überschreitungen sich einrichtend, diese Voraussetzung vergisst.

Der Leib kann über sein Da in einer bestimmten Hinsicht hinauskommen: dann nämlich, wenn er sich *ausrichtet*. Schon jegliches Begehren ist in sich ein solches Sich-Richten, das ursprünglich bereits dort am Werk zu ein beginnt, wo ein grenzleibliches Verhalten die Widerständigkeit des Realen erlebt. Dennoch bleibt dabei die ursprüngliche Grenze unangetastet. Nicht nur, dass ich meinen Leib nicht verlassen kann, wenn ich mich bewege. Mein absolutes Da ist auch der absolute, unhintergehbare und nicht zu überholende Bezugspunkt für jegliches Sich-Ausrichten. Solches begehrende Ausrichten bildet sich Hand in Hand mit einem *Einrichten*: Komme ich infolge meines Realkontakts auf mein ursprüngliches Verortetsein im Da zurück, beginne ich mein Da, korrelativ zu der Bewegung meines begehrenden Ausrichtens, zu meinem Ort zu gestalten, und erst beides, Einrichten und Ausrichten, lässt ‚Welt‘ entstehen. In weltlichen Kontexten sind jedoch die Ortsverhältnisse der Grenze sowie der Orientierung stets schon von einem Dritten, dem *Sinn*, überholt: In allem, was ich tue, bin ich auf Sinn bezogen, und dies gilt selbst noch für ein Verhalten, wie es das Begehren ist, in dem sich Sinnbezüge erst aufbauen. Dass ich immer schon in einer sinnhaft strukturierten Welt lebe, darf jedoch nicht zu dem Schluss verleiten, dass alles, was mich betrifft, aus Sinn ist. Orientierende Ausrichtung und Grenzsein bleiben, was sie sind, nämlich vor- und außersinnhafte Ortsbezüge des Leibs, auch wenn sie im weltlichen Leben von Sinn überwuchert sind.

Der Leibort der Grenze sowie der Leibort der Bewegung und Orientierung *unterliegen* also dem Leibort des Sinns. Das ‚unterliegen‘ ist in seiner zweifachen Bedeutung gemeint: Nicht nur nimmt Sinn, bildlich gesprochen, Richtung und Grenze in sich gefangen, macht sie untertän, so dass Richtung und Grenze dem Sinn unterlegen sind; sondern Sinn bleibt auf Richtung und Grenze notwendig als sein doppeltes Fundament bezogen: Sinn beruht auf dem Leibort der Richtung, wie Sinn und Richtung auf dem Leibort der Grenze beruhen. Dies bewirkt, dass auch die Domäne des Sinns leiblich verankert ist: Sinn markiert somit – neben Richtung und Grenze – einen dritten Leibort, der, obgleich auf letztere bezogen, nicht auf sie reduzierbar ist.

3. Die dritte These, die wir hier formulieren wollen, ergibt sich mit einiger Konsequenz aus den ersten beiden Thesen. Als Brücke zu dieser These mag das Fazit gelten, dass der erste Leibort, der Leibort der Grenze, die wichtigste Verortung in dem Sinne darstellt, dass ohne sie die weiteren Orte von Richtung und

Sinn nicht möglich wären: Wenn Leben nicht in jenem erläuterten, ebenso schlichten wie notwendigen Faktum absolut *da* wäre, gäbe es nichts, das sich ausrichten und auf Sinn beziehen könnte. Wenn eine oikologische Theorie die Verortung des Menschen in der Gesamtwirklichkeit zu bestimmen sucht und hierbei den Bezug auf die Leiblichkeit des Menschen als die grundlegende Voraussetzung aufweist, *dann ist* – so die dritte These – *eine solche Theorie in dem Maße radikaler und umfassender, je mehr sie die Spannung zwischen den genannten Orten der Leiblichkeit auszuhalten und aufzudecken versteht.*

Um an eine weitere Klärung des Problemgehalts dieser drei Thesen heranzuführen, betrachten wir die Äußerungen zweier prominenter Vertreter einer phänomenologischen Theorie des Orts: Martin Heidegger und Kitaro Nishida.

### *III. Phänomenologische Theorien des Orts: Heidegger und Nishida*

1. *Heidegger.* Von ‚Ort‘ spricht Heidegger bekanntlich in seinem Aufsatz „Bauen Wohnen Denken“, einem Text, der zuerst als Vortrag im Jahr 1951 gehalten wurde.<sup>31</sup>

Den Begriff ‚Ort‘ gebraucht Heidegger hier, um eine grundlegende Aussage über die menschliche Seinsweise zu machen: „Wohnen“ ist „die Weise, wie die Sterblichen auf der Erde sind“ (GA 7, 150; vgl. 149); es ist, wie es an späterer Stelle des Textes heißt, „der Grundzug des Seins, demgemäß die Sterblichen sind“ (ebd. 163). In diesem Kontext wird ‚Ort‘ zu einem Begriff, der einen zentralen Bereich anzeigt, nämlich das Wohnen als einen „Aufenthalt bei den Dingen“ (ebd. 153), und in diesem Bereich stiftet sich das Zueinander von Mensch und Welt. Der Ort eines bestimmten Dinges – Heidegger wählt hier das Beispiel einer Brücke – konzentriert, er „versammelt“. Er versammelt das „Geviert“ – Erde, Himmel, die Göttlichen und die Sterblichen –, und indem er diese Vier anwesend sein lässt, wird er zu einer „Stätte“ für sie (ebd. 156). Die Stätte, die ein Ort auf diese Weise „verstattet“, ist nicht nur ursprünglicher als jeder ‚Raum‘; über die Vorgabe von Plätzen und Wegen räumt eine Stätte vielmehr erst einen Raum ein (vgl. ebd.). ‚Raum‘ überträgt Heidegger mit der Wendung „freigemachter Platz“, Raum sei demnach ein „Eingeräumtes“, ein „Freigegebenes“, eingeräumt und freigegeben „in eine Grenze, griechisch *péras*“ (ebd.). ‚Grenze‘ bestimmt Heidegger demzufolge als dasjenige, „von woher etwas *sein Wesen beginnt*“, und das Fazit lautet: „*Demnach empfangen die Räume ihr Wesen aus Orten und nicht aus ‚dem‘ Raum.*“ (Ebd.)

---

<sup>31</sup> In: M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze (Gesamtausgabe, Bd. 7)*, hg. v. F.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main 2000, S. 145-164.

In diesem Artikel verwendet Heidegger den Begriff des Raums also in zweierlei Hinsicht: *Der* Raum ist der geometrische homogene Raum, wie er sich seit der griechischen Antike als Parameter der Berechenbarkeit konstituiert hat. Ein *Raum* ist demgegenüber ein Bereich, der seine jeweilige Bestimmung aus dem Orthaften einer Stätte erhält. Im dritten Vortrag des Zyklus 'Das Wesen der Sprache' von 1957/1958<sup>32</sup> erwähnt Heidegger einen dritten Begriff von 'Raum', der als „Zeit-Spiel-Raum“ noch „Ortschaft und Orte einräumt“ (GA 12, 202). Dieser jeweils sich bewegende Zeit-Spiel-Raum ist als „Be-wegung“ (ebd.) das Innerste („Eigenste“), das einen Ort zu einem Ort werden lässt, in und mit dem sich die vier Welt-Gegenden von Erde, Himmel, Gott und Mensch ereignen und der seinerseits Räumlichkeit frei gibt. Das Eigenste, das auf diese Weise je ereignet wird, ist die „Nähe“ („Nahnis“) (ebd.), und das Wesen der Nähe bringt Heidegger in einen besonderen Bezug zur Sprache; und wenn er bemerkt, dass die Sprache „keine bloße Fähigkeit des Menschen“ ist, dass vielmehr ihr Wesen „in das Eigenste der Be-wegung“ der vier Weltgegenden gehört, kann er sagen, dass das Wesen der Nähe und das Wesen der Sprache „das Selbe“ seien (ebd. 203).

Wenn Heidegger also in „Bauen Wohnen Denken“ den Ort so bestimmt, dass er eine Grenze dessen ziehen lässt, „von woher etwas *sein Wesen beginnt*“, ist für ihn der Ort nicht nur der ausgezeichnete Bereich, in dem der Zeit-Spiel-Raum des Gevierts jeweils seine Zeitlichkeit und Räumlichkeit entfaltet: d. h. als solcher west. Solches *wesen* geschieht vielmehr als Sprache, die sich darin zugleich in ihrem Wesen ereignet, so dass Wesen und Sprache einen Chiasmus bilden: „*Das Wesen der Sprache : Die Sprache des Wesens.*“ (GA 7, 189)

Betrachten wir die Architektur dieses Gedankengebäudes, so sehen wir, dass seine Struktur eine zentripedale ist: Denn auch hier gilt – in formaler Analogie zur Bestimmung der ab-soluten Leiblichkeit –, dass mit ‚Grenze‘ ein Geschehen zum Ausdruck gebracht ist, in dem nicht zwei heterogene Bereiche voneinander getrennt werden, sondern mit dem ein Bereich als solcher, als der eigenste (innerste), de-finiert wird. Auch hier besteht eine (jeweilige) ab-solute, d. h. schlechthin unvergleichbare Dimension, die mit dem Chiasmus von Wesen und Sprache bezeichnet werden kann – jedoch *außerhalb* dieses Chiasmus' gibt es nichts mehr. Hier wird kein radikales Außen gedacht, und es zeigt sich auch keine Möglichkeit, ein solches zu denken – ein Außen, das sich mit dem Inneren kon-frontiert und so bewirkt, dass dieses sich auf seine Bestimmtheit zurück bezieht. Heideggers Chiasmus ist, in seinem jeweiligen Ereignen, somit nicht nur ab-solut, er ist absolut er selbst, und er ist dies zudem gänzlich in Hinblick nur auf Sprache, d. h. Sinn.

Hier kann man erkennen, dass Heidegger *zwei Voraussetzungen* macht, die beide nicht weiter begründet werden. Die erste Voraussetzung betrifft den Sachverhalt, dass es nur eine Alternative gibt, die Alternative von „Denken“ in sei-

---

<sup>32</sup> In: M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache (Gesamtausgabe, Bd. 12)*, hg. v. F.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main 1985, S. 147-204.

nem, Heideggers Sinn und dem rechnenden, objektivierenden „Vorstellen“ als dem Erbe der abendländischen Metaphysikgeschichte – in unserem Kontext also den Gegensatz von Ort-Plätze-Räume versus homogenem Raum, wobei ein Fundierungsverhältnis aufgezeigt wird: Dem Ort liegt ein ursprüngliches Maß-Werk zugrunde, das selbst die Bedingung der Möglichkeit darstellt, Räume zu ermessen und auszumessen, letztlich mit geometrisch-mathematischer Methodik (vgl. GA 7, 161 f.). Die kritische, an Heidegger zu richtende Frage lautet, ob es zur errechneten und zu errechnenden Räumlichkeit im „Fortschritt ins Maschinenwesen“ *nur* die Alternative des „Schritts zurück in die Ortschaft des Menschenwesens“ gibt, dorthin, „wo wir schon sind“ (GA 12, 179).

Die zweite Voraussetzung bezieht sich darauf, dass das Ursprüngliche, das im Schritt zurück erreicht werden soll, einerseits nur ein ab-solut in sich Stehendes sein könne und dass es darüber hinaus nur ein Geflecht aus Sinn sei – und dieser Sachverhalt hat, wenngleich nur *ex negativo*, mit einem bestimmten Verhältnis zum Leib zu tun. Bemerkenswerterweise taucht an einer einzigen Stelle in „Bauen Wohnen Denken“ der Leib auf. Die betreffende Passage lautet:

„Wenn ich zum Ausgang des Saales gehe, bin ich schon dort und könnte gar nicht hingehen, wenn ich nicht so wäre, daß ich dort bin. Ich bin niemals nur hier als dieser abgekapselte Leib, sondern ich bin dort, d. h. den Raum schon durchstehend, und nur so kann ich ihn durchgehen.“ (GA 7, 159)

Ist mit dieser Aussage das Verständnis von Leiblichkeit, von den Ortsbezügen des Leibs schon erschöpft? Heidegger unternimmt stillschweigend eine Gleichung, der zufolge gilt: Leib = sein, und Sein = Sinn. „Wenn ich zum Ausgang des Saales gehe, *bin* ich schon dort“: Der leibliche Vorgang des Gehens wird gänzlich vom Schon-Sein-bei her begriffen, d. h., Leiblichkeit untersteht der Direktive der Einräumung, die ein Einräumen als Sinnbestimmung ist (beim frühen Heidegger entspräche dem die Theorie von der vorgängigen Erschlossenheit von Welt). Auch hier denkt Heidegger eine zu enge Alternative: *entweder* die Einsicht in die vorgängige Einräumung des Raums durch den versammelnden Ort, der im *wesen* der Sprache (und nirgendwo sonst) das Wesen der Dinge freigibt, *oder* die triviale Vorstellung von einem Leib, der, obgleich bereits in Sinnkontexten stehend, innerhalb dieser Kontexte als ein in sich isolierter angenommen werden könnte – was in der Tat unsinnig wäre. Nicht gefragt wird jedoch, ob nicht schon dem leiblichen Sich-Bewegen eine eigene Domäne zukommt und ob es nicht ein ursprüngliches Leben im Leib gibt, das sich noch vor der Erschlossenheit von Welt, vor der Aufspannung von Sinnkontexten, manifestiert.

2. *Nishida*. Kitaro Nishida verfasste 1945, am Ende seines Lebens und sechs Jahre vor Heideggers „Bauen Wohnen Denken“, die Studie „Ortlogik und religiöse Weltanschauung“.<sup>33</sup> Nishida hatte sich rund zwanzig Jahre lang intensiv mit

---

<sup>33</sup> Jap. „Bashoteki ronri to shukyoteki sekaikan“ (heute in der japanischen Gesamtausgabe der Werke Nishidas im Bd. 11, S. 371-464, abgedruckt); dt. Ausgabe in: K. Nishida,

der Problematik des Orts (japanisch *basho*) auseinandergesetzt. Seine grundlegenden Gedanken zum Ort könnte man anhand dieses späten Textes und in aller Kürze in diese vier Punkte zusammenfassen.

a. Auch für Nishida betrifft ‚Ort‘ die Verortung des Menschen in der Welt und hat mit ‚Grenze‘ zu tun. Die Grenze tritt dort auf, wo versucht wird, eine *de-finitio* des Weltorts des Menschen zu geben. Eine solche Bestimmung als Abgrenzung könnte zunächst negativ erfolgen, indem man festlegt, was das einzelne Individuum *nicht* ist. Nishida zufolge ist das menschliche Individuum durch zwei Momente zu charakterisieren, die zudem insofern ein Paradox darstellen, als sie sich eigentlich widersprechen: Zum einen muss man konstatieren, dass dem einzelnen Individuum *nicht* ein absoluter Ort in dem Sinn zukommt, dass es eine absolute Identität besäße; denn faktisches Leben übersteigt sich unablässig. Zum anderen ist zu sagen, dass das Individuum auch *nicht* einen relativen Ort einnimmt, denn es ist, was es ist, nicht in der Weise, dass es wie eines unter anderen ist. Man muss vielmehr die Individuation als eine dennoch absolute so denken, dass sie zugleich die eigene Negation mitenthält: Denn es gibt stets noch anderes, als es nur das eigene individuelle Sein ist. Das Faktum der absoluten Individualität, die doch zugleich eine absolute nicht ist, fasst Nishida mit dem berühmten ‚ortlogischen‘ Begriff der „widersprüchlichen Selbstidentität“: Ein menschliches Individuum ist nur in dem Sinne absolut es selbst, dass es nicht absolut es selbst ist.

b. Das Bemerkenswerte von Nishidas Ansatz ist, dass er bei seinem Versuch, das Individuum in seiner Grundstruktur zu erfassen, den *Anderen* miteinbezieht. Der Andere erfährt eine wesentliche Rolle bei dem Geschehen, wie ein Individuum seine widersprüchliche Identität vollzieht. Die Rolle des Anderen beinhaltet auch hier zunächst zwei heterogene Momente: Einerseits kann die Begegnung mit dem Anderen das Individuum in seiner Tendenz bestärken, sich Identität zu verleihen, d. h., sich von allen Anderen abzugrenzen; andererseits provoziert der Andere das Individuum dazu, sein absolutes Sein zu negieren, indem ihm in der Begegnung mit dem Anderen implizit das Angebot unterbreitet wird, sich in ihm widerzuspiegeln und damit sein absolutes Sein-bei-sich-selbst preiszugeben.

c. Die Folge ist eine Entfremdung, die wieder zwei Formen aufweisen kann: Das Individuum kann sich in sich verhärten, indem es auf seiner Individualität beharrt; oder es kann sich im Gegenteil im Spiegel des Anderen verlieren. Beide Male wäre das spezifische Gleichgewicht, das der Begriff der „widersprüchlichen Selbstidentität“ anzeigt, das *stabile Ungleichgewicht*, gestört: Im ersten Fall fiele das Widersprüchliche fort, im zweiten Fall die Identität – in jedem Fall fiele aber die Spannung zwischen zwei Grundmomenten weg, die eigentlich unaus-

---

*Logik des Ortes. Der Anfang der modernen Philosophie in Japan*, übers. u. hg. v. R. Elberfeld, Darmstadt 1999, S. 204-284.

gleichbar sind und die nur dann gewahrt bleiben, wenn das Unausgleichbare zwischen ihnen intakt bleibt.

d. Folglich geschieht die Rücknahme der Entfremdung im Prozess einer Überwindung, man könnte sagen, in einem Übersteigen des Übersteigens: dann, wenn zum einen das egohafte Selbst, das als Ego die Tendenz besitzt, sich in sich einzuschließen, sich selbst also in die Isolation übersteigt, selbst noch übersteigen wird: nämlich hin zur Anerkennung des Faktums, dass das absolute Selbst nicht alles ist; und wenn zum anderen das Selbst, das seine Identität auf die Anderen hin übersteigen hat und sich primär in ihnen spiegelt, diesen Überstieg selbst noch übersteigt, hin zur Anerkennung des Faktums, dass es auch in absoluter Selbstidentität lebt. Beide Weisen der Übersteigerung eines Übersteigens realisieren die widersprüchliche Selbstidentität, jetzt nicht bloß als Faktum menschlicher Existenz, sondern als eine *Tat* – eine Tat, die dieses Faktum, das stets bedroht ist, vor dem Verfall sichert.

Überblickt man diesen Gedankengang, so gilt es vor allem auf einen bedeutsamen Aspekt hinzuweisen, mit dem sich Nishidas Ansatz von demjenigen Heideggers unterscheidet: Der von Nishida unternommene ‚Schritt zurück‘ bedeutet nicht eine Einkehr in das Geschehen eines ursprünglichen Zeit-Spiel-Raums, in dem sich die Weltgegenden ‚versammeln‘, wobei das Versammeln ein absolutes Ereignis in dem Sinn darstellt, dass es nicht mehr zu einem ganz Anderen zu ihm in Spannung steht. Das In-Sein des Orts erhält bei Nishida eine radikal gedachte Grenze dadurch, dass nicht nur mit und für dieses In-sein selbst eine Grenze vollbracht wird, sondern dass es in seinem Innen noch diese Grenze erfährt – m.a.W., dass es möglich wird, Differenz und Identität dergestalt zusammen zu denken, dass ein Außen nur von einem Innen her zu bestimmen ist, das doch zugleich vom Außen absolut übertroffen wird.

#### *IV. Akzeptanz des Realen*

Zusammenfassend könnte man sagen, dass Heidegger eine schwache Grenze des Sinnbezugs denkt, Nishida hingegen eine starke, da er – im Gegensatz zu Heidegger – ein radikales Anderssein, ein radikales Außen von einem absoluten Innen her, konzipiert. Beiden Konzepten aber ist gemeinsam, dass sie auf Sinnhaftigkeit überhaupt bezogen bleiben. Die radikale Grenze, die bei Nishida in den Blick rückt, ist also immer noch eine Grenze im Kontext von Sinnhaftigkeit überhaupt – und ebenfalls noch nicht die Grenze von allem Sinn selbst. Die Grenze radikal zu denken, heißt, sie als vor- und außersinnhafte denken, als Grenze, die ein absolutes Innen *von diesem selbst her* von einem Außen als *dem Realen* scheidet. Rein formal gesehen, würde auch dieses Verhältnis noch ein solches der ‚widersprüchlichen Selbstidentität‘ sein, nur mit dem wichtigen Unterschied, dass das Widersprüchliche das Reale ist. Spätestens hier zeigt sich, dass die Rede von ‚dem Realen‘ dann zu einer Sprachfalle wird, wenn sie gegenständ-

lich im gewöhnlichen Sinn verstanden ist. Der Ausdruck meint nicht das Referenzobjekt einer substanzontologischen Bestimmung, sondern verweist mit der Aufhebung solcher Bestimmung auch auf die Grenze jeglicher direkter, ‚positiver‘ Sagbarkeit. Somit ist gerade ‚das Reale‘ nur mit einem formalen Schema wie dem der ‚widersprüchlichen Selbstidentität‘ auszusprechen und nur als das zu fassen, was unser Sagenkönnen und den mit ihm verkoppelten Modus des Sinnhaften übersteigt.

Dieser Widerspruch – sozusagen die paradoxe Situation in *diesem* Fall – betrifft diejenige Wirklichkeit, die ich als Mensch bin: nämlich ab-solut zu sein als das uraffektive Leben, das ich absolut selbst *bin*, *und* zugleich eingelassen zu sein in das Reale, das ich absolut *nicht bin*. Dieser existenzielle, anthropologische Widerspruch ist nicht nur der Vollsinn meiner Faktizität, er betrifft nicht nur mich als Faktum; er ist darüber hinaus *notwendig*, damit ich bin, wie ich bin, nämlich als mit Imagination begabtes Wesen real zu sein. Ohne das Eingebettetsein in das Reale könnte meine Existenz in der Tat nicht von einer nur imaginierten, geträumten, in jeder Hinsicht virtuellen unterschieden werden. Selbst wenn ich im Traum Angstzustände durchleide, meldet sich auf diese Weise noch das Reale, dem ich im Wachleben stets ausgesetzt bin, sogar noch in den Momenten der Imagination, die sich so als privativ in dem Sinne erweisen, dass sie jeweils ein Rückzug vom Realen darstellen, in ihrer Abwendung aber gerade das voraussetzen und bekunden, wovon sie sich abkehren.

Das Reale wurde von meiner Existenz, meiner Leiblichkeit immer schon angenommen, nicht jedoch von der theoretischen Reflexion; und dies ist nicht zufällig so: Denn wie die Imagination generell verdankt sich auch die theoretische Reflexion einem Abstoß von einem dominierenden Angewiesensein an das Reale; in diesem Sinn ist es nur ‚natürlich‘, dass Reflexion dasjenige vergisst, wovon sie sich abwendet. Auch die transzendentalphänomenologische Reflexion beinhaltet noch diesen Rest an spezifischer Natürlichkeit, den Husserl selbst nicht im Blick hatte und den es gleichwohl noch aufzulösen gilt. Nur wenn diese Natürlichkeit noch beseitigt wird, wenn die Verdeckung der realen Differenz meiner Existenz, des Faktums meines Eingelassenseins in das Reale, aufgehoben und diese Differenz selbst anerkannt wird, kann jenes stabile Ungleichgewicht gehalten werden, das sich formal in Nishidas Begriff der „widersprüchlichen Selbstidentität“ ausspricht. Es gilt also, den Sinnbezug auf Reales so auszuschalten, dass die *Bedingung* dieses Sinnbezugs, nämlich das Reale selbst, nicht mitgeschaltet, sondern im Gegenteil erst ‚sichtbar‘ wird.

Aus dem Faktum, dass unser Eingelassensein in das Reale notwendig ist, folgt, dass es auch zwingend wird, die Frage nach diesem Faktum, die Frage ‚Was ist das Reale?‘ zu stellen – zwingend in dem Sinn, um die notwendige Verankerung im Realen phänomenologisch zu erhellen. Um eine Behandlung dieser Frage zu unternehmen, bedarf es einer besonderen Hermeneutik, einer Hermeneutik, die sozusagen an ihre Grenze geht, zum Hermetischen ihrer selbst vordringt: Wenn es das Signum des Realen ist, außerhalb von aller Sinnhaftigkeit zu stehen,

wird es zu einer besonderen Herausforderung, diesem Sinn-Freien, Sinn-Vorgängigen noch eine Bestimmung abzurufen. Dies kann hier abschließend nur in einer sehr rohen, vorläufigen Skizze erfolgen.

Ohne den Umkreis meiner Erfahrung des Realen zu verlassen, kann über dieses noch gesagt werden, dass es nicht nur Beschränkung meines Drangs zu leben ist, indem es dem Drang Widerstände entgegensetzt; es ist selbst so etwas wie ein positives Kraftfeld, ein Kräftefeld des Widerständigen, das mit dem Schaffen von Grenzen Möglichkeiten eröffnet, ja das Möglichsein des Möglichen selbst bewirkt. Die Tatsache, dass das Reale Bedingung für Möglichkeit selbst ist, führt zu einer grundsätzlichen Unterscheidung in der Art und Weise, wie nach dieser Bedingung gefragt wird: Ihre Tatsache aufzuklären, bedeutet zum einen, nach dem Realen selbst zu fragen, sozusagen nach seiner ‚Potenz‘, die Bedingung des Möglichen sein zu können; zum anderen danach zu fragen, wie sich der Bereich des Möglichen von Möglichkeit eröffnet, das heißt, die Frage nach der Zeiträumlichkeit des Daseins, seiner Weltlichkeit, zu stellen. Letzteres hat die Phänomenologie stets unternommen, ersteres so gut wie nie; Bestimmungen, die letzterem gelten, sind z. B. das System von Intention und Erfüllung bei Husserl, das In-Sein des In-der-Welt-seins beim frühen Heidegger, das Ereignis beim späteren Heidegger, der Chiasmus bei Merleau-Ponty usw. Doch auch hier gilt, dass sich eine phänomenologische Analyse der Zeiträumlichkeit des Daseins erheblich verwandelt, wenn sie vom Versuch einer Bestimmung des Realen als der Bedingung der Möglichkeit dieser Zeiträumlichkeit aus unternommen wird.

Das Reale in seiner Widerständigkeit ist als das uns Widerstehende ein Feind, doch ein solcher, der es uns erst erlaubt zu sein. Das Reale trägt somit menschliche Existenz, indem es der Träger ihrer sinnhaften Ränder ist: Wenn das Reale es ermöglicht, dass Existenz die Zeiträumlichkeit ihres Daseins bildet, so deshalb, weil Existenz sich mit der Maß-Gabe dieses imaginativen Zeitraums vor dem harten, sie bedrängenden Träger zu schützen sucht. Das aber heißt, dass eine dergestalt in das Reale eingebettete Entität wie die menschliche Existenz auf diese Einbettung ebenso angewiesen ist, wie sie gerade aufgrund dieses Angewiesenseins verletzbar ist. Ihre Maß-Gaben werden somit zu Mitteln, um diese Verletzbarkeit zu kompensieren. Noch die Bildung der Idee einer ‚harmonischen Natur‘ z. B. ist ein Versuch, sich gegen die Härte des Realen zu behaupten. Wenn jegliche Maß-Gabe in Sitte, Brauch, Gesetz, Paradigma etc. eine Antwort auf den Zudrang des Realen ist, erwächst für eine Phänomenologie des Realen die Aufgabe zu zeigen, wie ein Maß aussehen könnte, das sich nicht dadurch bildet, dass Existenz sich vom Realen abkehrt und dieses und seine Verortung in ihm vergisst – sondern das im Wissen um die Verortung im Realen erst zu stiften wäre: Und das ist ein oikologisches Maß.

Jetzt, am Ende unseres Gedankengangs, zeigt sich: Die Orte des Leibs – des Leibs in seinem Sinnbezug, seiner Ausrichtung und dem Vollbringen seiner Grenze – sind auf den letzteren Ort, den Grenzort als den grundlegenden Ort

des menschlichen Lebens, zurückverwiesen. Das Leben erringt sein Selbstsein nur im Aushalten seines widersprüchlichen Faktums: wenn es die Spannung seiner Grenze dadurch aufrecht erhält, dass es dem Widerständigen des Realen ein Widerstehen entgegensetzt; und es hält diese Spannung dann am stärksten aus, wenn es sich nicht in den Sinnformen seines Widerstands einrichtet, sondern seine Sinngestalten noch dem Realen als dem Jenseitigen von Sinn überhaupt entgegenhält: Denn erst auf diese Weise *entspricht* es ganz dem Faktum des Widersprüchlichen seiner Existenz.

## Abschnitt I. Drittes Kapitel

### Ethos und Leib

#### I

„ÉTHOS ANTHRÓPO DAÍMON.“ Diesen Satz von Heraklit (Fragment 119) zitiert Heidegger im „Brief über den Humanismus“<sup>34</sup> und übersetzt ihn mit den Worten: „Der (geheure) Aufenthalt ist dem Menschen das Offene für die Anwesenung des Gottes (des Un-geheuren).“<sup>35</sup>

Das griechische ÉTHOS überträgt Heidegger mit „Aufenthalt, Ort des Wohnens“ als dem „offenen Bezirk, worin der Mensch wohnt“.<sup>36</sup> Er deutet somit das Wohnen des Menschen als ein Leben, das dem Aufgang einer Welt, ihrer „Lichtung“, eine Stätte verschafft. In diesem Sinn kann Heidegger ein paar Seiten davor sagen: „Der Mensch west so, daß er das ‚Da‘, das heißt die Lichtung des Seins, ist.“<sup>37</sup> Die Aussage, dass der Mensch die Lichtung ist, beinhaltet, dass er nur ein – wenn auch wesentlicher – Teil eines ihn umfassenden Geschehens ist; dass er also nicht selbst es ist, der kraft seiner Subjektivität dieses Lichtungsgeschehen bewirkt.

Bedeutsam ist somit, dass Heidegger den Sinn des Ethos von einer bestimmten Tendenz europäischen Denkens ablöst, von der Tendenz einer neuzeitlichen Subjektivierung dieses Begriffs. Die Frage ist jedoch, ob er damit nicht über das Ziel hinausschießt, sofern auf diese Weise jeglicher Subjektbezug zurückgewiesen wird. Fraglich ist, ob die Sache ‚Subjekt‘ darin aufgeht, lediglich ein Topos in einer bestimmten seinsgeschichtlichen Epoche, der Epoche der abendländischen Metaphysik, zu sein. Um dieser Auffassung ein Korrektiv zur Seite zu stellen, gilt es, wieder an Husserl anzuknüpfen, dies jedoch auf eine Weise, die es gestattet, über Husserl hinauszugehen, *ohne* den Weg Heideggers einzuschlagen. Es gilt zu fragen, ob die Problematik des Ethos als eine Vor-Frage aller Ethik im Kontext einer Subjekt-Konzeption zu verhandeln ist, die nicht den Weg der neuzeitlichen Metaphysik einschlägt.

---

<sup>34</sup> Martin Heidegger, „Brief über den Humanismus“ [1946], in: ders.: *Wegmarken (Gesamtausgabe, Bd. 9)*, hg. v. F.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976, 313-364; hier: 354.

<sup>35</sup> Ebd. 356.

<sup>36</sup> Ebd. 354.

<sup>37</sup> Ebd. 325.

Diese Überlegungen stehen im Kontext einer Oikologie. Eine Oikologie wäre eine Theorie, welche aufzeigt, unter welchen Bedingungen menschliche Existenz in die Welt und ihre Kontexte des Mitmenschlichen und Naturhaften *eingreifen* kann, wobei es hier darum geht, jene Bedingungen für solche Eingriffe im Rekurs auf den Begriff des Ethos im Kontext der Leiblichkeit aufzudecken.

## II

Um einen Ausgangspunkt zu gewinnen, fragen wir, worin genauer die Grenze von Heideggers besteht. Bedeutsam ist, wie eingangs erwähnt, dass Heidegger den Begriff des Ethos von einer Orientierung am neuzeitlich aufgefassten Subjekt löst, positiv ausgedrückt, dass er ihn mit dem Begriff des Orts verbindet. Den Begriff des Ethos auf Ort zu beziehen, bedeutet, den Menschen nicht zu isolieren, sondern ihn in ein Umfeld einzustellen, in dem er verankert ist. Der Nachteil dieser Bestimmung liegt darin, dass mit ihr, wird keine Gegenkraft beigegeben, die Verortung des Menschen nur bezüglich einer Mitte zu fassen gesucht wird. Diese Mitte hat der frühe Heidegger bekanntlich mit dem Begriff des In-seins des In-der-Welt-seins ausgedrückt, während der spätere Heidegger den Gedanken eines Versammelns in das Ereignis formuliert – wobei, so Heidegger selbst, der latente Subjektivismus von *Sein und Zeit* dadurch überwunden werden soll, dass das Prinzip der Mitte nicht mehr nur mit der menschlichen Existenz selbst verknüpft wird, mit deren In-sein in einer Welt. Der Mensch wird vielmehr seinerseits in eine in sich spannungsreiche Mitte, diejenige des Gevierts von Erde und Himmel, Göttlichen und Sterblichen, eingefügt. Wenn auf diese Weise der Mensch in seinem, wie es in Heideggers Übertragung von Heraklits Fragment lautet, „geheuren Aufenthalt“ ein Offenes ist, welches das „Un-geheure“ des Gottes anwesen lässt, wird die Mitte-Position des Menschen radikalisiert. Denn das Ungeheure, das doch in Differenz zu allem Geheuren steht, ereignet sich hier in dessen Mitte.

Vor diesem Hintergrund besagt die ontologische Differenz eine zweifache Art und Weise, sich zu diesem Mitte-Ort menschlicher Existenz zu verhalten: entweder eines der Glieder, nämlich sich selbst, zu bevorzugen und damit einen Subjektivismus zu realisieren, der nicht nur alles Übrige zu seinem Objekt hat, sondern sich selbst aus diesem Objektsein versteht, oder aber die Mitte-Position, sein Ethos zu akzeptieren: eingefügt zu sein in eine Welt-Architektur, in den „Zeit-Spiel-Raum“ des Seins.<sup>38</sup> Mit anderen Worten: Die ontologische Differenz stellt nicht nur nicht die Position der Mitte in Frage, im Gegenteil: Sie ist die Erfahrung dieser selbst. Dies aber bedeutet wiederum, dass die Grenze, in der

---

<sup>38</sup> Vgl. z. B. Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache (Gesamtausgabe, Bd. 12)*, hg. v. F.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1985, 202.

dieses Mittesein eingefügt ist, also die ganz andere Differenz von Mitte und Peripherie, in Heideggers Denken keine Rolle spielt.

Anders bei Husserl. Hier steht Subjektivität in einer Spannung, in derjenigen Spannung, ein transzendental sich verweltlichendes Subjekt und zugleich das Resultat dieser Verweltlichung, Subjekt in der Welt, zu sein.<sup>39</sup> Der Leib steht dabei im Schnittpunkt dieses Spannungsverhältnisses, denn Husserl bezeichnet den Vorgang der Verweltlichung des transzendentalen Subjekts, das mittels des „körperlichen Leibs“ in der Welt „lokalisiert“ wird.<sup>40</sup> Der Leib ist somit der eigentliche Umschlagplatz zwischen der sich verweltlichenden und der verweltlichten Subjektivität, derjenige Ort, an dem beides, Transzendentalität und Mundanität, zusammentrifft *und* geschieden bleibt.

Husserl spricht vom Leib als dem „Nullpunkt“ für alle „Orientierungen“.<sup>41</sup> Der Leib ist beides, er ist Nullpunkt und ist als dieser Ursprung und Träger all seiner Orientierungen. Nullpunkt zu sein beschreibt sein absolutes Hier, seine Verankerung als denjenigen ausgezeichneten Grenzbereich, in dem transzendente Subjektivität Fuß gefasst hat und zur weltlichen Subjektivität wird. Orientierung ist nur möglich auf dem Grund dieser Verankerung; der Leib bildet so in steter Relation zu ihm Systeme der Bewegung in einer sich korrelativ damit erschließenden Räumlichkeit, aber auch des instinkthaften und schließlich intendierenden Ausgriffs im Kontext imaginativer Räume bzw. im Ineinander von Imagination und Realitätsbezug. Da aber der Leib als Nullpunkt Grenze ist, ist er nicht nur zur Welt hin, ist nicht nur der Ursprung aller Orientierung in Kontexten der natürlichen Einstellung. Er ist und bleibt ebenso transzendental bestimmt, sofern er das Relais darstellt, an dem sich Transzendentalität in Mundanität kehrt. Der Leib ist Einbruch in Welt.

Ist der Leib solcherart ein Garant dafür, dass Subjektivität nicht im In-sein der Welt aufgeht, sondern die Spannung zur Welt aushält, ja vielleicht sogar dasjenige ist, was Welt erst öffnen lässt, wird die Frage virulent, in welchem Verhältnis der Leib zu einem sich bildenden Ethos, dem weltlichen Aufenthalt des Menschen, steht.

An dieser Stelle mag es nützlich sein, einen kurzen Blick auf Schelers Bestimmung des Ethos zu werfen. In rein formaler Übereinstimmung mit der Rolle des Leibs bei Husserl ist das mit dem Begriff des Ethos bei Max Scheler Gemeinte Grenze und Übergang, ein Umschlagplatz. Für Scheler markiert das Ethos einen

---

<sup>39</sup> Diese Spannung zwischen transzendentaler und mundaner Subjektivität zeigt sich für letztere als die „Paradoxie der menschlichen Subjektivität“, eine Paradoxie, welche „Subjektsein für die Welt und zugleich Objektsein in der Welt“ besagt (Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* [*Husserliana*, Bd. VI], hg. v. Walter Biemel, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1954, § 53 f.).

<sup>40</sup> Ebd., 214.

<sup>41</sup> Edmund Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Zweites Buch (*Husserliana*, Bd. IV), hg. v. Marly Biemel, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1952, 158.

Bereich, in dem transgeschichtliche apriorische Strukturen im jeweiligen Wie einer konkreten Erlebnisstruktur geschichtlich werden.<sup>42</sup> ‚Ethos‘ meint dabei sowohl das Geschehen der Ethosbildung wie auch das jeweilige Resultat solcher Bildung: Ersteres bezieht sich auf die im konkreten Ethosbezug zumeist verhüllte genetisch-dynamische Entfaltung des Ethos, letzteres auf das darin Erwirkte, wie es, überdeckt von Beurteilungsregeln, im konkreten Lebenszusammenhang in Erscheinung tritt. Auch hier liegt also ein Modell vor, das den Ort des Menschen im Schnittpunkt von Geschichtlichkeit (Weltlichkeit) und Transgeschichtlichkeit (Vor-Weltlichkeit) lokalisiert, *ohne* dass beide ‚Bereiche‘ auseinander gerissen werden. Sie sind vielmehr in einem Geschehen geeint und geschieden zugleich.

Vor diesem Hintergrund erscheint diejenige Bestimmung ungenügend, die das Ethos, verstanden als Aufenthalt, in einer korrelativen Auffaltung der Welt – etwa in Gestalt des Gevierts – denkt. Denn das Ethos ist nicht vollständig damit zu erfassen, dass es allein im Rekurs auf Welt bestimmt wird. Ethos, so unsere These, entspringt nicht *in*, sondern *mit* Welt; es ist selbst solches, das stets im Umbau begriffen ist und darin Welt formt. Solcher Umbau geschieht vor allem dann, wenn mit der Geburt ein neues transzendentes Subjekt, sich selbst verweltlichend, in (eine) Welt einbricht. Die mit der Leibwerdung sich vollziehende Ethosbildung hat auf diese Weise einen zweifachen Bezug zur Mundanität: einmal darin, dass sich ein transzendentes Subjekt verweltlicht, zum anderen, dass es in und mit diesem Prozess seiner Verweltlichung in eine bereits konstituierte Welt eindringt und ihr Gefüge stört – zum Besseren oder zum Schlechteren.

### III

Ein Ethos hat die Potenz, Welt auszumessen, einer Welt ihren Grundriss zu verleihen. Ihre Potenz als Orientierungskraft ist jedoch nur möglich auf der Grundlage einer sich verweltlichenden Leiblichkeit, welche die Bedingung der Möglichkeit von Orientierung ist. Eine sich im und durch den Leib verweltlichende Subjektivität ist ein Schnitt in die bereits relativ endkonstituierte Welt, in die sie einbricht. In dieser Öffnung einer bestehenden Welt widerfährt dem Leib, der Grenze, Nullpunkt, ist, selbst eine Grenzziehung, und zwar derart, dass er nicht nur in Welt, sondern ins *Reale* geschnitten wird: Er benötigt Raum, und er erhält nur den Raum, den seine Füße jeweils bedecken, und die Luft, die seine Lungen jeweils aufnehmen können. Während der Leib in eine Welt einbricht, erfährt er zugleich die Wucht der Endlichkeit seines Fleisches, das sich wie eine Woge in der Brandung an der Widerständigkeit des Realen bricht.

---

<sup>42</sup> Vgl. Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik (Gesammelte Werke, Bd. 2)*, hg. v. Maria Scheler, Bern/München: Francke, 5. Aufl. 1966, 306.

Der Leib als Nullpunkt der Orientierung – das ist der Leib als trennend-verbindende Grenze zwischen dem Transzendentalen und dem Mundanen, das ist der Leib als die Grenze der faktischen Unhintergebarkeit, die sich in Welt schneidet, und das ist er als diejenige Grenze, die das Reale zieht und ihn damit in seine Fassung bringt. Die erste Grenzüberschreitung, die darin besteht, dass Transzendentales sich verweltlicht, hat die beiden anderen Grenzziehungen zu ihrer Folge, und diese sind Ausdruck einer zweifachen ursprünglichen Gewalt: Die Geburt ist ein gewaltsamer Schnitt, gewaltsam für eine schon bestehende Welt und gewaltsam für den Leib, der sich an der Härte des Realen verletzt – und der selbst die Härte des Realen verwendet, um seiner Welt Gewalt anzutun.

Zugleich ist diese zweifache Gewalt nötig, damit ein Neues werden kann: damit Welt einen Umbau dadurch erlebt, dass eine in sie eindringende Leiblichkeit zunächst ihren egoistischen primordialen Umkreis ausbildet, sozusagen den Stoff heranreifen lässt, mit dem eine bestehende Welt gestört werden kann. Dieser Umkreis ist egoistisch, da zum einen seine Bildung ohne Rücksicht auf das Bestehende erfolgt; er ist egoistisch, weil sein Träger dazu tendiert, das eigene Produkt absolut zu setzen, d. h. insgeheim den Unterschied zwischen seinem spezifischen Ort und dem Bestehenden negiert, und er ist egoistisch, weil sein Träger nur in dieser Tendenz lebt und sich selbst nicht in ein Verhältnis zu ihr bringt.

Ödipus stört das bestehende soziale und familiäre Sozialgefüge, er tötet seinen Vater Laios und schläft mit seiner Mutter Jokaste, ohne zu wissen, dass er den Vater mordet und mit der Mutter verkehrt, d. h. diejenige Welt verletzt, die ihn gebar. Die Sühne ist die Blendung. Die Welt rächt sich dadurch, dass sie den Eindringling in sich aufnimmt und ihm so seine Radikalität raubt. Doch die Welt ist schon durch ihn gestört, und so geht der Eindringling in sie in der Weise auf, dass er auch von seiner eigenen (Mit-)Schöpfung gefangen genommen wird. Aber von all dem weiß er nichts mehr, die Blendung nimmt ihm den Blick, die Einsicht in sein individuelles Geschick: Wie er zuvor nicht von der Zugehörigkeit zu der Gemeinschaft wusste, der er selbst entstammte, von der Verwurzelung in seiner Generativität, so jetzt nichts mehr von seiner Individualität. Er vergisst seine Individualität, er wird sozialisiert. Sein egoistisches Proto-Ethos kehrt sich in ein Ethos aller, und dort, wo er erstmals zu sich findet, entdeckt er sich als ein Gemeinschaftswesen.

#### IV

Eine transzendentalgenetische Analyse des Mythos im Kontext überlieferter Mythen könnte die Struktur dieser in ihnen sich manifestierenden Formen des Ethos sichtbar machen. Am Anfang der Analyse stünde die Befragung einer doppelten Perspektive: Derjenigen Seite, welche die Genese der Perspektive des Einzelnen betrifft, der in eine schon bestehende Welt und in ihr Ethos hineinge-

boren wird, steht die Perspektive dieser Welt selbst und die Genese ihres Ethos gegenüber. Der Mythos von Ödipus berichtet davon, wie es einen ethischen Bereich des Wissens gibt, der den Horizont des Einzelnen schon überstiegen hat, nämlich in dem Wissen, welches das Orakel von Delphi für sich beansprucht. Es ist im selbstverständlichen Besitz der Wahrheit und kann diese doch nur stückweise preisgeben; und es muss sie Stück für Stück preisgeben, wenn stets die Gefahr besteht, dass der Einzelne, der schon dadurch fehlt, dass er geboren wird, ein faktisch-gültiges und in diesem Sinne ‚natürliches‘ Ethos in Frage stellt. Aus Furcht, die eigene Stabilität zu verlieren, ist ein natürliches Ethos immer einen Schritt voraus; es muss den Einzelnen schließlich scheitern lassen und dabei den Anschein der Rechtmäßigkeit wahren, d. h., es darf nur die halbe Wahrheit sagen.

Die Bildungsform eines solchen Ethos, das eine Anzahl Menschen zu einer Gemeinschaft organisieren und den Bestand dieser Vergemeinschaftung garantieren soll, weist ein Kulturen übergreifendes Grundmuster auf. Auch dies steht in enger Beziehung zur Leiblichkeit, wobei der *Mythos* selbst Inbegriff einer bestimmten Form leiblichen Verhaltens darstellt. Der Richtungssinn des Mythos setzt jedoch noch die Struktur des *Magischen* voraus: Das Magische, das durch eine Linearität seiner Bewegungsstruktur gekennzeichnet ist – als ein rudimentäres Begehren, das sich die Objekte seines Begehrens aneignen will und überdies die Macht, diese Ziele zu erlangen<sup>43</sup> – ist aufgrund dieser Relation in sozialer Hinsicht destabilisierend, es führt nur zu losen Gemeinschaftsformen. Das Magische ist daher die Bewegungsform eines noch rudimentär Egoistischen.

Um den magischen Weltzugang zu konsolidieren, bedarf es des Mythos, und dies erfolgt in der faktischen Weltgeschichte erstmals dort, wo der Mensch von der Seinsweise des Jägers und Sammlers zu derjenigen der Sesshaftigkeit übergeht. Sesshaftigkeit bildet ein bestimmtes Verhältnis zum Ort aus; der Mensch verankert sich, und dieses Sich-Verankern hat zur Folge, dass er sowohl den Kontakt zu seinen Genossen wie auch zu den Ahnen und zu den Göttern stabilisieren muss. Bildlich gesprochen wird der Richtungssinn des magischen Pfeils zu demjenigen der Pflugschar gebogen; der Kreis löst vordergründig die Linie ab. Damit Ansiedlungen, Städte entstehen können, müssen Grenzen gezogen werden: Romulus zieht eine Grenzlinie um den Bereich, den er ausgewählt hat, den Hügel Palatin. Die Grenzlinie ist der sichtbare Garant für das Bestehen der Sozialität.

Hier konvergieren zwei Typen von Räumlichkeit: zum einen eine Räumlichkeit, die dem Realen abgerungen wird, und das ist diejenige Stätte, die als Stadt der Wildnis entgegengesetzt wird; sie wird zum realen Inbegriff des Eigenen, des Ausgewählten und Auserwählten, zur Heimwelt, die in Gegensatz zu allem Nicht-Heimischen, Barbarischen, Fremden steht. Mit ihr korrespondiert

---

<sup>43</sup> Jean Gebser spricht diesbezüglich von einem „tragischen Zwang zur Macht“ (*Ursprung und Gegenwart. Erster Teil [Gesamtausgabe, Bd. II]*, Schaffhausen: Novalis, 1986, 96).

die Bildung einer imaginativen Räumlichkeit, der Raum des Mythos, wobei sich reale und imaginative Strukturen auf eigentümliche Weise übereinander lagern, sich durchdringen und vermischen. Den Bestand des Sozialwesens garantiert beides: die reale Grenzlinie und das Dogma des Mythos. Sich mit einer Grenzlinie umgeben und die Zirkularität des Mythischen entdecken, sind zwei Wege für ein Ziel, dafür, wie Leiblichkeit reflexiv auf ihre ursprüngliche Grenze, nämlich in Welt geschnitten zu sein, zurückkommt, aber nur um diese individuelle Grenze zu überhöhen (zu ‚sublimieren‘) und als solche dem Vergessen anheim zu stellen.

Das sich schließende Ganze von Grenzlinie und Mythos verschmilzt zu einem unbedingten Maß, das es „auf Erden gibt“; und nur aus dem Grund, weil diese Maß-Gabe im Plural zu buchstabieren ist, kann Hölderlin sagen, dass es auf Erden *kein* Maß gebe,<sup>44</sup> nämlich nicht das *eine* Maß, nicht eine einzige natürliche, endkonstituierte Norm. Diese (jeweilige) Norm gilt jedoch für diejenigen, die ihr unterstehen oder ihr unterworfen werden, unbedingt. Verstöße gegen sie werden ebenso unnachgiebig geahndet: mit der ultimativen Möglichkeit, dem Verräter das Leben zu nehmen. Als Remus das *pomerium*, den Grenzgraben der neuen Stadt übersprang, beging er den größten Frevel, der für die Gültigkeit dieser durch das *pomerium* begründeten und darin ihre Beständigkeit findenden Sozialität denkbar ist: nämlich sich buchstäblich *über* sie hinwegzusetzen. Romulus reagierte, wie die innere Logik dieses Maßes es erforderte: Er tötete Remus, seinen Bruder. Die neue Ordnung des überindividuellen Maßes setzt sich über familiäre Bande hinweg.

## V

Eine durch das Mythische zusammengehaltene Welt läuft jedoch eine doppelte Gefahr: Die Bewegungsstruktur des Zirkulären kann einen Sog erzeugen, der die Mitglieder der durch den Mythos definierten Welt völlig in dieser aufgehen lässt. Dies wäre die Gefahr einer Verselbständigung des Maßes, d. h. eines Vergessens ihrer Ränder, eines Vergessens der Differenz, in der das Innen dieses Maßes zu allem anderen steht, das *nicht* in ihm enthalten ist. Wenn sich das Innen des Eigenen soweit ausdehnt, dass es keinen Widerstand mehr fühlt, kommt paradoxerweise dasjenige zum Erliegen, das gerade dieses Innen, sein Maß, garantierte: die Grenzlinie. Mit der Ausdehnung des Innen, das an keine Grenze mehr gelangt, verschwindet diese selbst und damit letztlich die Garantie für das Bestehen dieses sozialen Nullpunkts der Orientierung.

---

<sup>44</sup> „Giebt es auf Erden ein Maaß? Es giebt / Keines.“ (Friedrich Hölderlin, „In lieblicher Bläue ...“, in ders.: *Gedichte*, Wintherthur 1944, 374.

Dies ist der strukturell-phänomenologische Sinn der Auflösung der griechisch-antiken Welt im Hellenismus, wie Nietzsche ihn in der *Geburt der Tragödie* andeutet und dann im *Nutzen und Nachteil der Historie* näher herausarbeitet. Dabei korrelieren auch hier Realkontakt und Imagination: die erste Globalisierung in der Geschichte der Menschheit, Alexanders reales, wenn auch zugleich mythisch überhöhtes Weltreich, mit der Verflüchtigung des Realitätskontakts in die virtuelle Welt des Sinns: Der Buchstabe, die Schrift im Kontext bewahrter Erinnerung in den endlosen Regalen einer Bibliothek werden zum Selbstzweck. Eine solche Gemeinschaft löst sich in dem Moment auf, wo sich das *Über-Maß*, die Transzendenz des Maßes – also die funktionale Rolle, alle Angelegenheit der Sozialität, der es vorgegeben ist, zu regeln – in ein solches *Übermaß* verkehrt hat, das keine Differenz mehr kennt.

Die zweite Gefahr, der ein mythisches System ausgesetzt sein kann, besteht in einer Auflösung, die nicht aufgrund einer schrankenlosen Ausdehnung der Mitte dieses Systems zustande kommt, sondern umgekehrt ihr aus ihr selbst heraus Grenzen setzt. Dies tritt ein, sobald für die Mitglieder einer Sozialität oder für eine Gruppe von ihnen das Maß des Mythos kraftlos wird und nicht mehr überzeugt, und dies erfolgt, wenn sich die Transzendenz des Maßes in ein Übermaß wandelt, das den Bedürfnissen der Mitglieder dieser Sozialität entgegensteht, also innere Differenz erzeugt. Revolutionen, Umbrüche durchschneiden das Band, das eine Gemeinschaft bis dahin zusammenhielt, zumeist jedoch nur, um ein Maß zu schaffen, das erneut mit einem absoluten Anspruch auftritt.

Welchen Ausweg – welches Ethos – kann es angesichts dieser doppelten Gefahr geben?

## VI

*Ne quid nimis* – nichts im Übermaß.<sup>45</sup> Das Ethos, das sich in diesem Augustinischen Ausspruch manifestiert, würde einen spezifischen Umgang mit Differenz zur Folge haben. Es geht sozusagen um die Differenz, die sich sowohl von einer Einebnung des Differenten wie auch einer Differenzierung im selben Medium unterscheidet. Strukturell gesehen, fällt nämlich beides – Einebnung und innere Grenzziehung – in eins: Beide Weisen denken keine radikale Differenz, keine Differenz, die sich der Grenzlinie ihres Systems selbst noch entgegen setzen würde. Was aber ist das Kriterium für ein Verhalten, das diese Grenzlinie selbst vor Augen brächte?

---

<sup>45</sup> Augustinus, *De doctrina christiana*, hg. v. J. MARTIN, Turnhout 1962, 2,58 [dt.: *Die christliche Bildung*, Übersetzung, Anmerkungen und Nachwort v. K. Pollmann, Stuttgart 2002]. – Mit dieser Wendung bezieht sich Augustinus wörtlich auf Terenz (*Andria* 61) und der Sache nach auf die Forderung nach Einhaltung des Maßvollen in der griechischen Ethik (Aristoteles).

Die Grenze eines Systems wird durch einen Sozialität garantierenden Mythos stabil gehalten; gleichzeitig definiert sich der Stabilisator selbst durch das, was er stabilisiert: durch den Bezug auf das Soziale. Eben darin zeigt sich die Grenze des Mythos: seine Zirkularität. Die Zirkularität wird stets durch den begehrenden Einzelnen gestört, so dass die Maß-Gabe, die Aufgabe der Gesetz-Gebung, darin besteht, die Begierde des Einzelnen aufzuheben, und zwar dadurch, dass er oder sie (durch die mythische Erzählung) *überredet* werden, an einem sozialen Verhältnis zu partizipieren.

An dieser Stelle wird deutlich, dass das Problem nicht schlechthin darin besteht, dass die Grenze des Mythos den Bezug auf Sozialität stabilisiert, sondern vielmehr in der Weise, *wie* dies geschieht, nämlich durch die Gewalt der Überredung. In der Überredung erhält der Einzelne nicht nur nicht Gelegenheit, Wissen über seinen Ort, den Ort des Hineingeschnittenseins in die Welt, zu erlangen; dieser Ort wird ihm im Vorhinein entzogen, indem er angewiesen wird, im Überort eines konstruierten Sozialen Platz zu nehmen. Diese Sublimierung vermag ihren Ursprung jedoch nicht zu verleugnen: In jeder Revolution, also in der inneren Differenzierung, rächt sich der seiner selbst Entfremdete dadurch, dass er dem Ganzen, das ihm Gewalt antat, im Namen eines neuen Ganzen ebenso Gewalt zufügt.

Da der Schnitt in die Welt, der mit jeder Geburt erfolgt, ein absolutes Faktum darstellt, das nicht zur Disposition steht, kann es nur darum gehen, zu dieser Ort-Nahme in ein ihr gemäßes Verhältnis zu gelangen – d. h. ein Wissen darüber zu gewinnen, *wo* man jeweils ‚auf Erden‘ steht. Ein solches Wissen um die absolute Grenze, die je mit meiner Verleiblichung erfolgt, wäre ein Verhältnis zu je meiner In-dividualität, das über die Annahme dieser absoluten Differenz das Strukturganze all derjenigen, die sich ‚sozialisieren‘, stabilisieren würde. Diese Differenz wäre ein *stabiles Ungleichgewicht*, sofern die Differenz, die zwischen einem einzelnen Einbruch in Welt und dem Bestand von Welt ausgehalten wird, zugleich den Bezug zwischen beiden garantiert.

Zwei Momente sind es, welche die Voraussetzung für das Herbeiführen eines solchen stabilen Ungleichgewichts bilden: Zum einen ist ein Rückgang des Aufgehens des Selbst in Welt erforderlich. Die *Reduktion des Sozialen*, das sich die einzelne Existenz angeglichen hat, führt nicht nur auf die Ur-Grenze des Leibs, sie ist auch eine erste Bedingung für eine Aufhebung der Gewalt. Befreit aus den Fesseln der sozialen Konditionierung wird das Selbst frei und beantwortet nicht mehr länger Gewalt mit Gegengewalt. Das Selbst wird aber nicht nur in Bezug auf sich frei; es wird auch frei, im Sozialbezug den Anderen als *Anderen* zu entdecken, als einen solchen, der in einer unaufhebbaren Differenz zu mir steht, da er selbst an die Ur-Grenze *seines* Leibs gebunden ist.

Zum zweiten gilt es, den Schnitt in die Welt, der mit der Geburt erfolgt, zu übernehmen und auszuhalten. Diese Übernahme bedeutet das Faktum, mit der eigenen Leiblichkeit in das Reale geschnitten zu sein, anzunehmen. Der Schnitt ins Reale, der mit meiner Leiblichkeit erfolgt, ist die erste Bedingung für die

Möglichkeit, auch in Welt geschnitten zu werden. Dieses Bedingen ist nicht lediglich als eine Vorgängigkeit zu verstehen. Denn sofern der Schnitt in das Reale keine Distanz zulässt, provoziert er als Rettung vor der Zudringlichkeit des Realen die Auffächerung einer imaginativen Urräumlichkeit, den Baustoff der Welt. Zugleich bedeutet die Annahme, ins Reale geschnitten zu sein, eine *Reduktion des ursprünglichen Egoismus*, da die Zurückführung des Selbst auf seine Leiblichkeit das Selbst nicht nur als ausgeliefert an das Reale erfährt, sondern ebenso als *angewiesen* auf es.

Angewiesensein drückt hier weniger ein Abhängigkeitsverhältnis aus als vielmehr den Umstand, dass das Selbst unwiederbringlich an das Reale verwiesen ist, selbst wenn es mit der Auffaltung von Welt von ihm abrücken will. Da aber Welt vom Realen abhängt, kann sie per se nicht nur nicht als ein solches Prinzip des Angewiesenseins fungieren; und weil sie nicht als dieses Prinzip zu wirken vermag, ist sie auch nicht in der Lage, den Egoismus zu reduzieren. Das gestufte Ineinander meiner leiblichen Verortung im Realen und meiner leiblichen Öffnung in Welt stellt für meine Existenz einen Schuldschein aus, dessen Schuld nur dadurch beglichen werden kann, dass ich das Angewiesensein auf das Reale und die durch es angestoßene Öffnung von Welt akzeptiere.

Wenn der Mensch ein Wesen ist, das im Verhalten zu sich selbst auf sich zurückzukommen vermag, so wird in diesem Zurückkommen auf den Schnittpunkt, der ich bin, den ich leiblich lebe, ein OIKOS, ein Gleichgewicht im Haushalt des Wirklichen, ermessen. Dieser OIKOS ist das Maß, das ich mit meiner Existenz *bin*. Um das Maß eines solchen OIKOS zu finden, ist es mithin nötig, noch die Möglichkeit des Selbstverhältnisses als einer *relatio* zu übernehmen, die mich zu dem Grundriss, der mich in das Reale und die Welt einfügt, in Bezug setzt. Diese Übernahme umschreibt einen ursprünglichen Sinn von Ethos, der ursprünglich ist aus dem Grunde, weil er die strukturelle Bedingung für alle Ethos-Verhältnisse darstellt, die sich mit der Öffnung von Welt manifestieren. Lebe ich in meinem leiblichen Angelpunkt je diese Differenz zum Realen und zur Welt, so finde ich mich folglich dort, wo ich in die Lage komme, ein stabiles Ungleichgewicht als das Prinzip eines OIKOS zu realisieren. Dies wäre die Bedingung für eine andere Sozialität, die Sozialität wahrer Anderer, die sich in einem gemeinsamen OIKOS zusammenfinden. Ein solcher OIKOS bezeichnet eine Utopie, einen OUTOPOS, der jedoch nicht imaginativ entworfen, sondern mit der Struktur meines leiblichen Urorts vorgezeichnet ist. Um ihn wirklich werden zu lassen, hat die Phänomenologie Husserls den Zugang zu ihm einen Spalt weit geöffnet.

Konferenz „Filosofia come scienza rigorosa“,  
Istituto Italiano di Studi Germanici, Roma, 6.-7. Oktober 2009

Publiziert: „Ethos und Leib. Grundfragen zu einer phänomenologischen Oikologie“,  
in: Vincenzo Cappelletti und Renato Cristin (Hg.):  
*Filosofia come scienza rigorosa. Edmund Husserl a centocinquant'anni dalla nascita*,  
Soveria Mannelli: Rubbettino Editore, 2012, S. 167-181.

## Abschnitt II. Erstes Kapitel

### Person – das maskierte Selbst

Begriff und Sache der Person ist mit der Entfaltung der europäischen Zivilisationen verknüpft und bilden grundlegende Bausteine dafür, wie Europa sich in der Welt einrichtete, seinen Haushalt organisierte. Die folgenden Ausführungen werden von der These geleitet, dass ‚Person‘ eine Weise darstellt, das ‚Selbst‘ zu realisieren. ‚Person‘ verweist damit auf einen Prozess, eine Bewegung, innerhalb derer heute gängige Bestimmungen der Person, ausgedrückt mit Begriffen wie Freiheit, Autonomie, Menschenwürde, späte Stationen sind, deren Möglichkeit in Früherem gründet. Dieser Prozess, in welchem sich der Sinn der Person bewegt, sich verschiebt, ist das fluktuierende Medium, über das sich der *oikos* Europa ein gutes Stück weit definiert und in der Wirklichkeit Fuß fasst. Der Schauplatz dieses Geschehens ist das europäische Theater, das sich damit selbst erfindet; dessen Grundkoordinaten werden zur Wohnstätte des europäischen Menschen und verbreiten sich von hier aus über die ganze Welt. Es wäre eine eigene Aufgabe, diesen Gang detailliert nachzuzeichnen. Hier kann es nur darum gehen, die strukturellen Schemata dieses Prozesses herauszuarbeiten, und zwar im Kontext einer *Oikologie*, deren Aufgabe es ist aufzuzeigen, unter welchen Bedingungen menschliche Existenz in die Welt und ihre Kontexte des Mitmenschlichen und Naturhaften *eingreift*.

Da es um die Strukturen einer Sache selbst geht, verfährt eine solche Analyse anders als eine begriffsgeschichtliche Untersuchung. Ihr ist – um im Bild zu sprechen – nicht an einer nur materialtechnischen Rekonstruktion der Errichtung des Gebäudes gelegen, sondern sie befragt in erster Linie seine Architektur und will die Entscheidungen freilegen, die zu den faktischen Ergebnissen des Gebauten führten – letzten Endes zu dem oikologischen Zweck, über die in den Sinndimensionen des Gebäudes steckenden Möglichkeiten orientiert zu werden, um ein künftiges Wohnen in ihm besser gestalten zu können.<sup>46</sup> Aus dem Raum,

---

<sup>46</sup> Denn es gilt der Satz: „Wo der Ursprung vermisst wird, kann nichts erfasst werden“ (Dean Komel, *Tradition und Vermittlung. Der interkulturelle Sinn Europas* [*Orbis Phänomenologischer Studien*, Bd. 10], Königshausen & Neumann, Würzburg 2005, S. 115). Dem könnte man hinzufügen: ‚Und wo nichts erfasst wird, kann, vor dem Offenen des Künftigen, nicht wirklich Gegenwart gestaltet werden.‘ – Komel setzt mit seiner Arbeit die reichhaltigen phänomenologischen Ansätze zu einer philosophischen Europa-

der mit den Ursprüngen der *europäischen Tragödie* (im doppelten Sinn dieses Ausdrucks) abgesteckt ist, resultiert ein Bau, der von vornherein durch Fragilität, Schnelllebigkeit, Wandelbarkeit gekennzeichnet und von Instabilität bedroht ist. Mit dem Theater führt sich der europäische Mensch gleichsam selbst auf, und so möge auch der Versuch, sein eigentümliches Spiel, bei dem es um das Haus Europa geht, ans Licht zu bringen, entsprechend gegliedert sein: nämlich in eine *Exposition*, einen Ausgangspunkt, in eine *Peripatie*, in der sich die Krise zeigt und zu einer Entscheidung drängt, und in eine *Katastrophé*, eine Auflösung des Konflikts.

### *I. Exposition*

Der Begriff der Person wird bekanntlich auf *persona* zurückgeführt – einen Ausdruck aus der Theatersprache, der ‚Maske‘ bedeutet und damit ‚Person‘ im Kontext der Ursprünge des europäischen Theaters lokalisiert. Die Schauspieler trugen Masken – ein Relikt aus der Geburtszeit der Tragödie, die sich aus den Dionysos-Kulten entwickelt hatte. Das Bedeutsame aber ist, dass die Maske, indem sie zur *persona* wurde, einen eklatanten Bedeutungswechsel erfuhr. Masken kennt wohl nahezu jede Kultur. Ihre gemeinsame Grundbedeutung liegt darin, für eine bestimmte Zeit, an ausgezeichnetem Ort ein Anderer oder eine Andere zu sein. Das rituelle Fest entrückt den einzelnen aus dem Zusammenhang seiner täglichen Verrichtungen, und eine besondere Kleidung und insbesondere die Maske dienen dazu, diese Entrückung zu vollziehen. Die Maske verbirgt ihren Träger, um ihn dem Gott zu nähern. Die Maske der attischen Tragödie verbirgt auch, und zwar ihren Träger, den Schauspieler. Zugleich aber *enthüllt* sie – nicht jedoch die mögliche Partizipation an einem Urgrund –, sondern sie zeigt eine neue Weise der Herausgehobenheit, die Abgesondertheit der Individualität, die sich ebenso scharf oder noch konturenreicher von ihrem gemeinschaftlichen Hintergrund abhebt, wie sich zur selben Zeit der einzelne Mensch von seiner Gemeinschaft zu emanzipieren beginnt.

In der Maske der *persona* birgt sich das Selbst nicht zurück in einen namenlosen Grund, sondern stellt sich umgekehrt als Individuum ins Licht: in den Lichtkegel der Spielfläche der *orchestra*. Die Haltung der *persona* ist selbst durch und durch *expositio*: ein *Heraus-Stellen*. Ihre Bewegungsrichtung intensiviert die *ekstasis*, das triebhaft fundierte Wollen, und ergreift Zeit und Raum – zunächst den Raum ihrer Spielfläche und die Zeit ihrer Spieldauer. Die *expositio* des Dramas ist solche nur, weil das sich in ihm herausstellende Individuum eine Zeitlichkeit will, sie usurpiert, besetzt. Seine Zeitlichkeit legt der Zeit des Dramas

---

Forschung fort (vgl. auch sein Buch *Intermundus. Hermeneutisch-phänomenologische Entwürfe* [Orbis Phänomenologicus Studien, Bd. 19], Königshausen & Neumann, Würzburg 2009). Unser Absehen gilt dem Versuch, solche Forschung zum Ort oder zum ‚Haus‘ Europa einer zu entwickelnden phänomenologischen Oikologie einzupassen.

den Grund; sein Wollen spannt den dramatischen Bogen. Das Herausstellen des Individuums vermöge der *persona* öffnet einen Zeit-Raum, öffnet *Welt*. Hand in Hand damit geht eine Versichtlichung, die noch einmal die Besonderheit dieser Maskierung unterstreicht. Das Individuum verhüllt sich nicht, sondern zeigt sich – wenngleich nicht nur mittels der, sondern vor allem *als* Maske. Sein Herausstellen als maskiertes Selbst ist zugleich ein *Aus-Stellen*. Indem es sich unter der Voraussetzung seiner Maskierung rückhaltlos präsentiert, wird es nicht nur greifbar, sondern auch angreifbar.

Mittels des Konzepts der *persona* präsentiert sich das Selbst in einer von ihm selbst miterwirkten Welt, über die es jedoch von vornherein keine Macht hat, so sehr seine *persona* auch versucht, in ihr sich zu behaupten – und scheitert. Ja man könnte sagen, dass die *persona* das durch sie maskierte Selbst in den Strudel der Ereignisse zieht, die sie heraufbeschwört. Die *persona* bewirkt somit letzten Endes nicht eine Entlastung des Selbst, ist nicht ein Stellvertreter, dem man das Existieren überlässt, ist letztlich auch nicht probates Mittel zur Selbsterkundung, zu einer Reinigung und Maß-Regelung des Selbst. Es ist vielmehr Dokument eines Selbst, das auszog, sich durch (Über-) Sichtlichkeit die Welt untertan zu machen, und dessen Drama es ist, sich in seinen eigenen Kreationen zu verfangen – zunächst in einer Schöpfung wie dem Drama, welches gerade die Hybris des Einzelnen brandmarken will. Andererseits sind solche Kreationen die einzigen Spuren, die zum ‚Selbst‘ als einem solchen führen, das sich im Vorhinein schon entzogen hat, immer im Rücken liegt, wobei es das Eigentümliche dieser Spuren ist, dasjenige, worauf sie verweisen, noch zusätzlich zu verdecken. Die Anklage, welche die attische Tragödie erhebt, fällt hinter ihre Absicht zurück; sie kann diese nicht verwirklichen, weil offenbar ihre Mittel ungeeignet sind.

Was also liegt mit der *persona* der attischen Tragödie, die in diesem fünften vorchristlichen Jahrhundert mit den Namen Aischylos, Sophokles und Euripides bezeichnet wird, vor? Was sind die phänomenalen Bestandteile, die durch sie erwirkt werden? Da ist zum einen die *persona*, die Maske selbst: Sie verdoppelt. Indem sie das Individuum herausstellt und ausstellt, gibt sie es noch einmal – und sichtbarer, in der sichtbaren Begrenzung durch ein *peiron*, die ausgrenzende Einräumung des Zeit-Spiel-Raums der *orchestra*. Zum anderen wird dadurch eine weitere Differenz gestiftet, die Dichotomie zwischen innen und außen. Fortan muss man zwischen dem unterscheiden, was sich – mittels der Maske – aus sich heraus entbirgt, zum Austrag bringen will, und dem, was auf diese Weise ausgetragen wird, sich zeigt. Das Sichzeigen aber zeigt sich nicht: ein unüberwindbarer Hiatus trennt das selbstaffektive Leben und seine Versichtlichung, Veräußerlichung und Veräußerung, die ersteres doch bewirkt und sich selbst damit nach außen transportiert, ohne wirklich im Außen sein zu können. Und der dritte Punkt ist die Erfindung der Perspektive, einer bestimmten Perspektive, derjenigen Perspektive, die in der Lage ist, sich selbst zu vervielfachen. Nacheinander erfinden Aischylos und Sophokles den Protagonisten, die erste Person,

und den Gegenspieler, die zweite Person. Die dritte Person wird stillschweigend dazuerfunden: Die dritte Person ist der *Zuschauer*. Er korreliert von Anfang an mit der Maske, der *persona*, also der ersten Person, *sofern* sie sich schon gezeigt hat. Denn das Sich-Ausstellen, in die Sichtbarkeit-Bringen durch die Maske verlangt nach einem Blick, dem sich diese Ausstellung präsentieren kann. Mit der Verschiebung der Maske hin zum Herausstellen tritt auch der Zuschauer auf; und indem das Herausstellen einen Zeitspielraum schafft, ist auch der Verfügungsbereich des Zuschauers definiert: Er befindet sich nicht auf der Bühne, er ist *unbeteiligt*. Er ist gegenüber dem *peiron* der Bühne in einem *apeiron* lokalisiert – einem relativen *apeiron* allerdings, da seine Existenz ja von der Maske abhängt. In diesem Sinne ist er beteiligt-unbeteiligt, beteiligt als Unbeteiligter. Er wird gebraucht, das Drama braucht ihn. Er ist auf *exzentrische* Weise zentrisch – außerhalb der Bühne befindlich, aber auf ihr Geschehen bezogen und von ihm im Ganzen gefordert.

Indem sich diese erste Selbstobjektivierung zur *persona*, die Verschiebung des Selbst hin zur ersten Bühnenperson, vollzieht, erfolgt auch schon die Stiftung der Dritten-Person-Perspektive: als die Geburt der *theoria* im Medium des Dramas, die Inauguration eines Zuschauers, der sich erhaben dünkt – so wie die Ränge des Theaters allmählich ansteigen – und doch von der Verweltlichung des Selbst abhängig bleibt. Wie sich das Selbst in seine *persona* entäußert (und in ihr sich verfängt), wird das eigentliche Drama auf der Bühne von einem Drama zweiter Ordnung umgriffen, das die *persona* und ihre Bühne mit ihren Zuschauern in einen Umkreis bringt – baulich das *amphitheatrum*, woraus sich später die „Guckkastenbühne“ entwickelte. Damit der theatralische Raum des Dramas und auch der Raum des Theaters selbst in Funktion treten können, ist nicht nur die Betonung der – bezogen auf das Ganze – relativen Grenze zwischen beidem, zwischen dem *peiron* und seinem relativen *apeiron*, also die sogenannte Rampe, von Bedeutung, sondern auch der Bühnenhintergrund. Er entfaltet die Tiefe der Welt, indem er sie verbaut. Die Verbauung, die Kulisse, erzeugt die Illusion, dass hier in der Tat eine Welt geschaffen ist, die ins Endlose durchschritten werden könnte, wenn man dies nur wollte und nicht vom Geschehen auf der Bühne abgehalten würde. Das Bühnengeschehen und die nur auf illusionäre Weise transparente Rückwand der Bühne halten die Zuschauer sozusagen auf ihren Sitzen. Ja mehr noch: Sie fixieren sie.

Entfaltet das dramatische Geschehen einen Zeitspielraum, so entwickelt es ein Mythisches: einen Umkreis eben, eine Zirkelfigur. Die Bewegungsfigur des Mythos', der in der attischen Tragödie steckt, leibt sich auch auf der Bühne und mit ihr selbst aus. Diese mythische Figur wird jedoch durch eine unsichtbare magische Figur unterlaufen, die insbesondere das Zueinander von Bühnengeschehen und Zuschauer stabilisiert. Auch in der Ausrichtung der mit dem Herausstellen der *persona* verbundenen ekstatischen Bewegung liegt ja ein Magisches, das nicht nur die angenommene Existenz glaubhaft erscheinen lassen will, sondern das mit dieser Glaubhaftigkeit vor allem treffen und fangen, den Blick

des Zuschauers bannen will. Dieser Bann stiftet den Zusammenhalt von *persona* und Zuschauer – und sein Ausbleiben löst ihn auf. Diese fixierende Bannung wird durch ein Mittel verstärkt, das besonders dazu angetan ist, den Blick des Zuschauers zu stabilisieren, und das ist der Bühnenhintergrund. Es ist das griechische Theater, das mit der Skenographie, des perspektivisch angelegten Bühnenhintergrunds, das europäische Konzept der Perspektive schuf, das sich später zur Zentralperspektive fortbildete. Diese Art von Perspektive ist das streng geordnete Blickschema, das den Blick des Zuschauers domestiziert: Von welcher Seite des Zuschauerraums es auch betrachtet wird, es zieht den Blick auf die Mitte seiner blickschematischen Organisation und festigt mit der strengen Korrelation von Blicknötigung und erzwungener Blickantwort das Band zwischen dem Zuschauer und dem Geschehen auf der Bühne. Im Ganzen gesehen ist dies freilich der Vorgang einer Selbstbannung und ein Symptom dafür, wie sich das Selbst in seinen Konstruktionen von *persona* und Zuschauer immer mehr verfängt. Denn der erste Zuschauer ist der Konstrukteur dieser in sich gestuften Welt von Bühnenraum und Theaterraum.

Obleich oder vielmehr gerade weil der Zuschauer auf das Bühnengeschehen angewiesen bleibt, ist sein Ort in Relation zu ihm ein Un-Ort. Der Zuschauer ist, bezogen auf das Bühnengeschehen, im Nirgendwo, ortlos. Die Erfindung des Zuschauers ist zugleich die Entdeckung der Unbehautheit. Seine Ortlosigkeit wird sogar leiblich spürbar, indem nur sein Blick, angezogen vom Geschehen auf die Bühne, dort hinüberwandert, während sein Leib im Hier verbleibt, jenseits der Rampe. Später versinkt der Zuschauerraum allmählich ins Dunkel, bis das Kino den Zuschauer schließlich mit einem tiefschwarzen Raum umhüllt, schlaglichtartig erhellt von einer lichten Membran, auf der sich die Wirklichkeit in ihrer Lebendigkeit dem Zuschauer noch einmal gibt – als eine letzte Konsequenz seiner Anonymität, seiner Verlassenheit. Wenn aber der Zuschauer aus der Korrelation mit der Maske hervorging, nistet das Nichts, der Abgrund, der sich zwischen ihm und der Bühne auftut, schon in dieser selbst, in der Verschiebung vom Selbst, in der sie sich konstituierte. Und in der Tat, wollte sich das Selbst durch seinen eigenen Hinaus-Wurf in die Maske, durch diese Selbstobjektivation, retten, indem es sich den Spiegel vorhielt und sich anblickte und dadurch Läuterung und Reinigung erhoffte, gewann es nichts von alledem; hinausgetrieben aus sich erfand es sich unablässig neu, fand aber nicht das, was es ersehnte: Selbstgewinn und Selbsterhalt. Im Gegenteil. Zersplittert in seine Reflexionen verlor es noch den Halt, der es an die Götter zurückband. Bei Euripides ist die Emanzipation des Menschen vollendet, der Gott schwebt nur noch als *deus ex machina* herab.

## II. Peripatie

Die Ortlosigkeit des Zuschauers verweist auf den Status der Maske: Die *persona* ist ebenfalls ortlos, sofern ihr Ort das Resultat einer illusionären Schöpfung ist, und darin liegt zunächst ein Zweifaches: Als geschaffene besitzt sie ein Sein aus zweiter Hand, und sie ist reine Oberfläche, Sichtbarkeit und dadurch von Flüchtigkeit gekennzeichnet. Und mehr noch: Ihr Status ist illusionär auch deswegen, weil sich das Selbst mittels der Maske verankern, sich dadurch ein Antlitz geben und sich ganz im Antlitz geben will, ohne dies jedoch wirklich zu vermögen, da es im Sichtbaren nicht fassbar ist. Die *persona* hat so vor und hinter sich einen Abgrund – nach vorne zum Zuschauer, nach rückwärts zum Selbst. Sie ist damit von Anbeginn an der Inbegriff für ein Verschobensein und wird zugleich zum Ausdruck für die Unmöglichkeit, das Selbst zu ‚stellen‘, es im Außen festzuhalten. Und daran ändert auch der Zuschauer nichts: Angewiesen auf die *persona* kann er nur das Außen, die Maske selbst, bestätigen.

Das Ziel, das Selbst durch die Erfindung der *persona* zu festigen, ja es durch sie zu legitimieren, schlägt fehl. Geht es aber überhaupt darum, durch die *persona* das Selbst zu stärken? Ist es nicht vielmehr so, dass die attische Tragödie gerade darauf zielt, jegliche Absicht, die das Selbst als das erwachende Individuum aus den Fängen einer den natürlichen Weltlauf akzeptierenden Gemeinschaft befreien will, scheitern zu lassen? Das ist zweifelsohne der Fall. Das Merkwürdige ist jedoch, dass in der Entwicklung der Tragödie von Aischylos bis hin zu Euripides dieses Ziel nicht nur nicht erreicht, sondern umgekehrt das Individuum immer mehr an Selbststand gewinnt und sich von den Göttern distanziert. Der Protagonist scheitert dennoch, und das bedeutet, dass die *persona* eben beides evoziert: sowohl die Vertreibung aus dem natürlichen Urgrund wie auch das Nicht-Ankommen in einer neuen ‚Heimat‘.

Ist die Maske selbst schon Verschiebung, da sie, mit illusionären Mitteln zumal, die *persona* die Stelle des Selbst einnehmen lässt, so intensiviert sie diese Verschiebung noch, indem sie das Individuum nicht ankommen lässt. Wie könnte sie dies auch, schließt doch die Maske hier noch jegliche Individualität aus. Die Maske entzweit sich damit selbst, und die *persona* ist es, die, aufgeladen mit der verführerischen Verlockung zur individuellen Existenz, an einen ortlosen Ort vertrieben wird, dorthin, wo sie nicht mehr Selbst und noch nicht Selbst ist, da sie nicht wirklich eine neue Verortung im Imaginativen der Maske erlangt. Die *persona* entweicht wie ein Geist aus der Wandung der Maske; sie nistet sich in das Spannungsfeld von Selbst und Maske ein und wird – *ad personam* sozusagen – zum Ausdruck dafür, dass das Selbst – als das, was aus dem natürlichen Weltlauf heraus fiel und sich in der neu geschaffenen Welt verankern wollte – es nicht wirklich vermag, sich durch die Maske, die Inszenierung, den Zuschauer repräsentieren zu lassen. Diese Konstellation deutet schon an, dass das europäische Konzept der Person einen Schwebezustand herbeiführt, wobei sich das Selbst immer wieder zu konkretisieren versucht, ohne sich auf diese Weise doch

wirklich ‚haben‘ zu können. Es scheint so, dass sich das Selbst als Person nur so hat, dass es sich nicht hat.

Die griechische Tragödie führt auf diese Weise ein zweifaches Scheitern vor: Sie überführt die Hybris des Protagonisten, das Scheitern des Individuums, und sie zeigt die Vergeblichkeit, sich im Außen zu verankern; ersteres ist das Thema des Dramas, letzteres wird durch die Phänomenalität des Theaters vorgeführt. Die eigentliche Intention, die Verselbständigung des Individuums mit den Mitteln des Theaters anzuprangern, scheidet jedoch ebenfalls, und das Theater selbst ist hierbei der Komplize. Denn die Darstellung imaginiert nicht nur eine verselbständigte Existenz; sie bannt diese ins Außen transportierte und doch nur imaginäre Existenz in eine Zwischenwelt, in der Existenz weder vorwärts noch zurück kann, so dass sie im imaginären Mittel der Maske real gefangen ist. Auf diese Weise arbeitet das Theater an der Individuation des Einzelnen und leitet den individuierenden Prozess zugleich in die Irre, indem sie ihn nicht nur unvollendet sein lässt, sondern die bedrohliche Stimmung einer existenziellen Verunsicherung kreiert.

Die Lösung konnte nur eine neue, eine ebenso erzwungene wie willentlich durchgeführte Verankerung sein, die sich von ihren Ausgangspunkten so weit entfernte, dass sie die phänomenale Grundstruktur des Theaters hinter sich ließ – ohne freilich die Erfahrung ablegen zu können, gegen die sie sich wandte. Mit Sokrates und Platon wird die Spannung konstituiert, die, unter ausdrücklicher Umgehung jeglichen Bildcharakters, den Bezug auf das Innere mit der Korrelation zu einer es ebenso übersteigenden wie fundierenden Ideenwelt zu stabilisieren suchte, um der Existenz Halt zu verschaffen. Die Struktur des Theaters lieferte nichtsdestotrotz *ex negativo* den Grundriss auch noch für diesen Versuch, sich von einem bestimmten Konzept des Phänomenalen zu befreien. Denn dieser Rücksprung ins Selbst konnte nur von dort seinen Ausgang nehmen, wohin die *persona* auf der Suche nach ihrem Selbst versetzt wurde: ins Äußere der Maske. Das sokratisch-platonische Unterfangen, der ortlosen *persona* eine Heimstätte im Selbst, der Seele, zu verschaffen, wird sich fortan an der Dichotomie von Innen und Außen orientieren und als Rückgang nach innen vollziehen, so wie noch Husserl sein gesamtes Konzept der transzendentalen „Rückfrage“ mit der Augustinischen Aufforderung „*in te redi*“ begründete.<sup>47</sup> Im Christentum war offenbar die Gewissheit lebendig, dass der Erfolg dieses Rückgangs davon abhing, inwieweit es gelänge, den okularen Bezug des griechischen Erbes, den Hinauswurf des Selbst in die Sichtbarkeit, rückgängig zu machen. Dies musste zumindest im Feld der Theorie scheitern, die selbst nur als griechisches Erbe eingesetzt werden konnte. Wenn Tertullian und nach ihm vor allem Boethius den Begriff der Person aus seinem Niemandsländchen erneut verschoben, zurück ins Selbst der Seele, und ihm den zusätzlichen Namen *substantia* verliehen, belegt

---

<sup>47</sup> Mit diesen Worten beschließt Edmund Husserl seine *Cartesischen Meditationen* (*Husserliana*, Bd. 1), hg. v. Stephan Strasser, Verlag Nijhoff, Den Haag 1950, S. 183.

dies nicht nur die Anknüpfung an die griechische Philosophie; übernommen ist damit implizite die gesamte Genealogie der *persona*, deren Entwicklungsgang jedoch dem Dunkel anheim fällt.

Aus der allmählichen Marginalisierung des griechischen Theaters gingen weitere Verschiebungen der *persona* hervor, die ihrerseits keineswegs von marginaler Bedeutung waren. Bezeichnend für diese Verschiebungen war es, dass sie nicht mehr das Selbst auf einen imaginären Ort bezogen, sondern auch dies verschoben, das Spiel in den Ernst versetzten. Im Kontext der römischen Gerichtsbarkeit, deren Vollzug auch eine Inszenierung ist, aber eine solche, die es mit Realien zu tun hat, verschob sich die Bedeutung der *persona* hin zur Bezeichnung der Rollen, die man jeweils als Advokat, Ankläger oder Richter annehmen kann. Gleichzeitig vollzog sich mit der Aufführung realer Kämpfe im geschlossenen Rund des Amphitheaters die Umkehr der Bühne in einen Schauplatz, auf dem es um Leben und Tod ging. Von den Akteuren war im wahrsten Sinn die Maske abgefallen; sie kämpften ums nackte Überleben, es ging um ihre Substanz, und nur der, der eine innere Substanz konstituiert hatte, konnte sich auf ein Unzerstörbares in ihm berufen.

Die Kirche suchte den unbeteiligten Zuschauer der Idee nach wieder in den Status eines engagierten Mitglieds einer *communio* zurückzuführen; da jedoch ihr reflexives Potential in Gestalt der Theologie die griechischen Fundamente nicht zu überwinden vermochte, wirkten diese im Untergrund fort und bestimmten auch die Strategien ihrer Verankerung in der Welt. In diesem Zusammenhang wäre es freilich wichtig, auf die unterschiedlichen Phänomenalitätskonzepte der Ost- und Westkirche Bezug zu nehmen. Ungelöst in dieser Entwicklung blieb das Grundproblem des Verhältnisses von Selbst und seiner Erfassbarkeit, also das Verhältnis, wie es sich im Horizont des antiken Griechentums erstmals im Bezug von Selbst und Maske manifestiert hatte. Da diese Problematik nicht als solche verhandelt wurde, pendelte der faktische Verlauf des Christentums zwischen dem Versuch, die Kirche in der Heraus-Stellung ihrer machtvollen Potenz im Außen zu verankern, sich sozusagen Masken zuzulegen, die immer weniger als solche empfunden wurden, und, gegenläufig dazu und vom Leben an der Oberfläche ausgehend, in dem Bestreben, immer wieder den Rückzug auf das Innere des untangierbaren Bereichs des Selbst einzufordern. Dass sich die Kirche veräußerlichen musste, um nach dem unbefragten griechischen Konzept der Phänomenalität in der Welt Fuß zu fassen, erzwang aber nicht nur individuelle Gegenwendungen, sondern kollektive, die, als ‚Reformationen‘ mehr geahnt als gewusst, den Geist der Umkehr, der dem Christlichen ursprünglich innewohnt, für sich reklamierten.

Mit Platon und dem Platonismus hatte sich das Schwergewicht verschoben – von der Relation, die zwischen Selbst und Maske (und ihrem Korrelat des Zuschauers) besteht, hin zu einer Relation, die sich zwischen einem Urgrund und dem Selbst aufspannt, mit der Möglichkeit, dass das Selbst in der Welt maskiert auftritt. Dem entspricht der platonische Dreischritt von Ideenwelt, Welt und

Fiktion innerhalb der Welt. Mit der Reduktion der Bedeutsamkeit der Maske als desjenigen Orts, an dem das Selbst in die Sichtbarkeit der Welt tritt, wird auch die Rolle des Zuschauers minimalisiert, während das Selbst sein substanzhaftes Sein vom Urgrund her erhält, als das Nachbild eines Urbildes. Nicht nur der Bezug des Nachbildes auf sein Vorbild verweist noch auf seine Herkunft aus der Relation von Selbst und Maske, sofern das Nachbild das welthafte Selbst, die weltlich maskierte Seele, bezeichnet; eingeschlossen in seine Weltform partizipiert das Selbst am göttlichen Urfunken und ist insofern *substantia*, Person. Während also im vorplatonischen Denken im Kontext der Tragödie das Selbst sich in seine Maske veräußerlichte, verinnerlicht es sich im Platonismus in Richtung auf das Göttliche in ihm; und verschiebt sich die Person im ersten Fall in den Raum zwischen der Maske und dem Selbst, so im zweiten Fall zwischen dem Selbst in der Welt und seinem Urgrund. Beide Male aber wird das Selbst nur in Relation zu solchem bestimmt, was es schon nicht mehr oder noch nicht ist – nicht mehr nur Maske, und noch nicht bei Gott.

Zu Beginn der europäischen Neuzeit tritt eine weitere Verschiebung ein. Diese Zeit wartet mit einer Karriere des Zuschauers auf, Maske und Zuschauer gehen einen neuen Bund ein. Damit ließe sich geradezu die kopernikanische Wende beschreiben: In dem Moment, da sich der exklusive Bezug des Göttlichen auf die irdische Welt insofern verschiebt, als die Erde nicht mehr länger das Zentrum des Laufs der Gestirne ist, macht sich der Zuschauer selbst zum Zentrum: Er wird zum großen Subjekt, das sich sein Bild gibt. Der neue Bund zwischen Zuschauer und Maske sieht vor, dass der Zuschauer es ist, der die Perspektive dirigiert. Er übernimmt den absoluten Nullpunkt der Orientierung und lässt das Weltschauspiel um sich herum sich entfalten. Die Mittel, diese Zentralstellung einzurichten und auszubauen, sind vor allem die Kunst, etwas später die Mathematisierung der Natur und die transzendente Philosophie sowie die politische Theorie. Einer seiner Bestimmungen bleibt der Zuschauer jedoch treu: Er verharret weiterhin im Dunkeln. Als der archimedische Punkt, als den er sich jetzt generiert, zieht er alles so auf sich, dass kein Raum mehr zu bleiben scheint, in dem er noch in Distanz zu sich treten könnte. Bei jeder Absicht, sich zu sich selbst in Relation zu setzen, stilisiert er das Resultat des Gewaltakts seiner Zentralstellung zur neutralen dritten Person.

Der Enthüllungsstil, mit dem die Mathematisierung der Naturwissenschaften auf den Plan tritt, vollendet die Neutralisierung des Zuschauers, indem diesem die Möglichkeit zugesprochen wird, einen vermeintlich ‚objektiven‘ Standpunkt einnehmen zu können. Der Zuschauer setzt sich selbst eine Maske auf, mit deren Hilfe er die Leistung seiner extremen Subjektivierung als das Gegenteil, als Entsubjektivierung der Welt, erscheinen lassen kann. Glaubhaft wird seine Maskierung durch die korrelative Veränderung der ästhetischen Maske der

Welt, durch den „Formelsinn“,<sup>48</sup> der die Maske so sublimiert, dass sie ihren Gebrauch als Bedingung für unanfechtbare Wahrheit verkaufen kann. Im Namen dieser Wahrheit erfolgt das Schauspiel der großen Enthüllung, eine Demaskierung, welche doch nur die Maskierung als den Glauben an die Enthüllbarkeit eines Ansich der Wirklichkeit auf die Spitze treibt. Dort, wo es um die Enthüllung des Ansichseins des Selbst geht, im Bereich der medizinischen Wissenschaften, wird sogar das Schauspiel selbst fortgesetzt – vom *theatrum anatomicum* der Renaissance bis hin zu Gunther von Hagens *Körperwelten*.<sup>49</sup> Noch das Faktum, dass die Maske, also der Vollzug der Enthüllung, als Demaskierung ausgegeben wird – welche nicht nur aufgrund des Nachweises chemischer und physikalischer Prozesse, sondern insbesondere mittels bildgebender Verfahren glaubt, auf diese Weise ein wahres Selbst freilegen zu können –, bestätigt, scheinbar paradox, die Maskierung des Selbst.

Dieser drohende Verlust des Selbst im Verleugnen des eigenen impliziten Subjektivismus und seiner oberflächhaften Inszenierung von Objektivität mochte als Gegenreaktion die Transzendentalphilosophie motiviert haben, wobei der hier intendierte Rekurs auf die Subjektivität eine Verbindung zwischen dem Zuschauer und dem Selbst zu stiften beabsichtigte. Dabei darf nicht übersehen werden, dass Transzendentalphilosophie und mathematische Naturwissenschaft in der Hinsicht konform sind, als beide von einer starken Position des Zuschauers ausgehen, in dessen reflexiver Potenz die Transzendentalphilosophie die Bedingung der Möglichkeit erblickt, das Selbst als Grundinstanz des Wirklichen zu erschließen. Ebenfalls nicht außer Acht zu lassen ist, dass Objektivismus und Subjektivismus derselben Quelle entstammen: der Unsicherheit nämlich, für die schon in ihrem Ursprung heimatlos gewordene *persona* eine Verankerung zu finden. Mit solchem Rekurs auf ein *fundamentum inconcussum* sollte ein Selbst gewonnen werden, von dem man nach wie vor annahm, dass es, das sich stets ins Dunkle davontiehlt, doch zu stellen sei, so wie ein Dieb in der Nacht ertappt werden sollte. Wir wissen freilich, dass es nicht dazu kam und nicht dazu kommen konnte, wenn eben die Möglichkeit des Bedürfnisses zu solchem Tun gerade eine unüberwindbare Differenz zu dem von ihm Begehrten impliziert.

Der nicht nur aus dem Spiel herausgehaltene, sondern nun auch noch zum Angelpunkt avancierte Zuschauer vollzieht eine *Absolution* in doppeltem Sinn: Er separiert sich absolut, (ver-) ab-solutiert sich, sofern er sich auf den von ihm behaupteten archimedischen Punkt zurückzieht, und unternimmt in eins damit eine Entschuldung im Vorhinein, erteilt sich selbst die Absolution, da er in keinem Bezugsverhältnis mehr steht, von dem er abhinge. Dieser Vorgang ist nicht nur in der Darstellung der Perspektive, der Mathematisierung der Wissenschaft

---

<sup>48</sup> Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (*Husserliana*, Bd. VI), hg. v. Walter Biemel, Verlag Nijhoff, Den Haag 1954, § 9f.

<sup>49</sup> Vgl. vom Vf. „Dall’immaginazione all’ideologema: i mondi corporei di Gunther von Hagens“, in: *Magazzino di filosofia* (Milano), 17 (2010), S. 180–194.

und in einem gewissen Sinn im transzendentalen Idealismus anzutreffen, er prägt auch eine Hauptlinie der politischen Theorie der Neuzeit: den Gedanken der Souveränität. Die Position des souveränen Herrschers, wie ihn zuerst Jean Bodin entwirft, ist durch dieselbe doppelsinnige Absolution gekennzeichnet – der Souverän als absoluter Herrscher ist darin absolut, dass er zum einen sich selbst aus dem seiner Verfügungsgewalt unterstehenden Zusammenhang herausnimmt und zum anderen in dem Sinn schuldunfähig ist, dass er, als außerhalb des weltlichen Gesetzes stehend, von diesem nicht belangt werden kann. Bei seiner Konzeption des souveränen Herrschers geht Bodin vom Vorbild des *pater familias* aus: Wie dieser seinem Haushalt vorstehe und ihn bedingungslos führe, habe auch der Souverän seine Untertanen zu lenken und zu leiten.<sup>50</sup> Bodin überträgt also die Struktur des antiken *oikos* auf das Ganze des Staats, verschmilzt die ursprüngliche Bedeutung des *oikos* mit derjenigen der *polis*. Ist der Unterschied zwischen dem privaten Haushalt und dem öffentlich-politischen Bereich aufgehoben, resultiert daraus die Möglichkeit zu einer Genealogisierung noch ganz anderer Art, als es die genealogische Abfolge in der Vererbbarkeit monarchischer Titel ist: Mit seiner Geburt steht der Mensch in eine Sphäre hinein, in der der häusliche Umkreis von vornherein auf den Staat bezogen ist, so wie umgekehrt der absolute Herrscher seine Allmacht bis hin auf das Entstehen menschlichen Lebens erstreckt.

Auch im Fall des absoluten Herrschertums gibt sich der souveräne Zuschauer sein Bild: Was andernorts das spekulative System oder der Formelsinn ist, gerät hier, bestenfalls noch, zur repräsentativen Fassade, lässt sich aber auch zu umfassenden Kontroll- und Propagandamechanismen oder zur Einrichtung von Schauprozessen totalisieren, und das alles bis hin zu einer Strategie der Vernichtung, die noch das Sichtbare ihrer Maske mit in den Abgrund nehmen mag, ohne dabei die Maske selbst zerstören zu können; diese verrät immer noch die Spur dessen, der die Welt mit der von ihm usurpierten Macht vergewaltigen will. Mit der Neutralisierung und Verabsolutierung des Zuschauers, der solcherart schließlich zum Diktator moderner Couleur wird, wächst die Gefahr, dass sich der archimedische Punkt in einen blinden Fleck wandelt. Der neutrale und absolute Zuschauer läuft Gefahr, sich in das zu verstricken, über das er sich erhaben dünkt, nicht mehr nur zu manipulieren, sondern manipulierbar zu werden. Am Ende sind alle Opfer, und es wird schwer, die Täter unter ihnen zu identifizieren. Und das Ende, die große Katastrophe, nahte nach rund dreihundert Jahren in einem Geschehen, bei dem die souverän sich dünkenden Nationalstaaten Europas in einer bis dahin beispiellosen Vermengung von Rationalität und Orgie aufeinander los gingen, nahte in Gestalt des Ersten Weltkriegs, der, einer Wen-

---

<sup>50</sup> Vgl. Jean Bodin, *Les six livres de la République*, Paris 1583, Buch I, Kap. 3 u. 9.

dung Patočkas zufolge, eine Zeit einleitete, mit der „das Jahrhundert als Krieg“ heraufzieht.<sup>51</sup>

### III. Katastrophé

Schon in der *Kritik der reinen Vernunft* findet sich eine Stelle, an welcher der Versuch spürbar wird, dem Ritt in den Untergang etwas dagegen zu stellen. Die Überlegungen, die in diese Richtung zielen, setzen bezeichnenderweise beim Zuschauer an und so, dass diesem seine entschuldigte Position nicht unbefragt überlassen wird, dass er vielmehr selbst in die Reflexion genommen und damit in Relation gebracht wird. In der „Kritik des dritten Paralogismus“ stellt Kant die Bestimmbarkeit der Identität der Person und damit der Seele als Substanz in Frage – zumindest, was, wie Kant formuliert, eine „Erweiterung unserer Selbsterkenntnis durch reine Vernunft“ betrifft, „welche uns eine ununterbrochene Fortdauer des Subjects aus dem bloßen Begriffe des identischen Selbst vorspiegelt“.<sup>52</sup> Die Identität der Person sei nämlich nur soweit verbürgt, als aufgrund der Form der inneren Anschauung der Zeit eine formale Bedingung des Zusammenhangs meines Bewusstseins erfüllt werde; nicht aber lässt sich so die Identität der Person im vollen Sinne ausmachen, was für Kant durch synthetische Erkenntnis geleistet werden müsste. Hierzu wäre, so Kant weiter, ein Beobachter vonnöten, der das Selbe wie ein Anderer sehen könnte, ohne aber ein Anderer zu sein. Da es einen solchen Beobachter schlechterdings nicht gibt, kann eine Selbstbeobachtung nur zu einer, wie Kant es nennt, „tautologischen“ Lösung des Problems gelangen: „Da ich aber, wenn ich das bloße Ich bei dem Wechsel aller Vorstellungen beobachten will, kein ander Correlatum meiner Vergleichen habe, als wiederum mich selbst mit den allgemeinen Bedingungen meines Bewußtseins, so kann ich keine andere als tautologische Beantwortungen auf alle Fragen geben: indem ich nämlich meinen Begriff auf dessen Einheit den Eigenschaften, die mir selbst als Object zukommen, unterschiebe und das voraussetze, was man zu wissen verlangte.“<sup>53</sup>

Es wird deutlich, dass wir hier an einem Scheideweg stehen. Der Befund des ‚Tautologischen‘ könnte noch als ein Schatten des Versuchs gelten, den Anspruch auf eine independente Position des Zuschauers zu retten. Zugleich aber wird deutlich, dass sich der Zuschauer multipliziert hat, in jeden und jede von uns, und dass gerade das Tautologische nicht als hinreichend angesehen wird, um eine Zuschauerposition bezüglich der eigenen Person zu begründen. Wenn der Zuschauer aber nicht einmal das Vermögen hat, im eigenen Haus den Überblick

---

<sup>51</sup> Der Titel von Jan Patočkas sechstem und letztem Essay seiner *Ketzerischen Essays zur Philosophie der Geschichte* lautet: „Die Kriege des 20. Jahrhunderts und das 20. Jahrhundert als Krieg“ (neu übers. v. Sandra Lehmann, Suhrkamp-Verlag, Berlin 2010).

<sup>52</sup> KrV A 366.

<sup>53</sup> Ebd.

zu behalten, um wie viel weniger noch mag er in der Lage sein, Anderes, als er selbst ist, zu erkennen?

Das Fazit lautet also, dass die Potenz des Zuschauers nicht ausreicht, um die Einheit der Person auszuweisen, da er nicht wirklich eine archimedische Position besitzt, die für eine Feststellung dieser Einheit genügen könnte. Daraus könnte man folgern – was Kant *expressis verbis* nicht macht –, dass sich die Identität der Person *ihrer Beobachtbarkeit entzieht*. Dieses Entzogenensein enthielte sodann ein Mehrfaches – vor allem würde zum einen die Annahme einer selbstverständlich bestehenden Relation zwischen dem absoluten Zuschauer und seinen Masken, mit denen er Selbst und Welt dominieren will, aufgekündigt; zum anderen würde sich abzeichnen, dass es doch immer wieder Masken sind, mit denen ein Beobachter seiner selbst sich zu fassen sucht, ohne sich wirklich fassen zu können, dass m. a. W. die ‚Person‘ etwas ist, das eher einer flüssigen Struktur, einer Bewegungsfigur gleicht, die zwischen Maske (Zuschauer) und dem ‚Selbst‘ unterwegs ist, und dies entspräche genau dem Ort der Person, wie er sich schon in der griechischen Antike abgezeichnet hatte.

Gut anderthalb Jahrzehnte später stellte Novalis in seinen Fichte-Studien das „Selbstgefühl“ der „Selbstbetrachtung“ zur Seite und machte damit implizit deutlich, dass die Frage nach der Identität der Person falsch gestellt sei, wollte man sie im Rahmen der Alternative einer inneren Form des Bewusstseins einerseits oder der Möglichkeit zur Selbstbeobachtung andererseits zu beantworten suchen.<sup>54</sup> Das heißt nicht nur, dass es noch einen anderen Weg gibt, Wissen von sich selbst zu haben, als über den Weg der reflexiven Selbstobjektivierung; es deutet vielmehr auf das hin, was die eigentliche Domäne des personalen Lebensvollzugs ist. Diese Domäne wird später als der Bereich des *Erlebens* bezeichnet werden, von dem zugleich gesagt werden wird, dass es je als dieses selbst – und damit auch das ‚Zentrum‘ aller Erlebnisse, die Person – nicht zu vergegenständlichen sei.

Dass die Person generell nicht fassbar, nicht objektivierbar ist, ja dass gerade dieses *nicht* positiv ihr Wesen beschreibt, wird von Max Scheler kurz vor Ausbruch des ersten Weltkriegs betont.<sup>55</sup> Helmuth Plessner schließlich wird in den Jahren nach dem Weltkrieg diesen Befund mit den deutlichen Worten formulieren: Die Existenz der Person „ist wahrhaft auf Nichts gestellt“.<sup>56</sup> Sie steht im Nichts, weil das Erleben selbst „nirgends“ sei. Der Mensch besitze eine Mitte nur darin, dass er seine Erlebnisse vollzieht – mit Plessners eigenen Worten:

---

<sup>54</sup> Novalis, *Werke, Tagebücher und Briefe*, hg. v. Hans-Joachim Mähl u. Richard Samuel, Verlag Carl Hanser, München / Wien 1978, Bd. 2, S. 18.

<sup>55</sup> Vgl. Max. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* [1913] (*Gesammelte Werke*, Bd. 2), hg. v. Maria Scheler, Francke-Verlag, Bern / München, 5. Aufl. 1966, S. 386 ff.

<sup>56</sup> Helmuth Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch* [1928], 3. Aufl. Berlin 1975, S. 293.

„Eine positionale Mitte gibt es nur im Vollzug.“<sup>57</sup> Damit dieser Satz ausgesagt werden kann, muss etwas vorliegen, das man mit Novalis ‚Selbstgefühl‘ nennen könnte: ein vorgegenständliches Wissen um den eigenen Erlebnisvollzug. Wenn der Mensch sich aber ausdrücklich auf sein Erleben bezieht, verhält er sich, so Plessner, exzentrisch zu sich selbst. Da sich zu sich verhalten zu können und sich auch faktisch so zu verhalten, erst die Position des Menschen im vollen Sinne beschreibt, ist diese selbst als exzentrisch zu bezeichnen. Nur im Exzentrischen positioniert sich der Mensch; da die positionale Mitte nur zu leben, aber nicht zu erfassen ist, könne auch das Erleben selbst nicht festgestellt werden. In diesem Sinne ist es ‚nirgend‘ – bezüglich einer Feststellbarkeit seiner Position, und weil das Erlebnis nirgend ist, kann gesagt werden, dass das „Subjekt seines Erlebens“, die Person, auf Nichts gestellt sei.

Hier gilt es genau auf die Relation zu achten, bezüglich der dieses Nichts ausgesagt wird: Die Person ist deshalb auf Nichts gestellt, weil sie nicht fixierbar ist, und d. h., nicht beobachtet werden kann. Sie ist unsichtbar für jeden Blick eines potentiellen Zuschauers. Folglich kommt keinem Verhältnis von Erscheinung (Maske) und Anschauung das Vermögen zu, das Erlebnis selbst (d. i. in seinem Vollzug) zu geben; und daraus folgt wiederum, dass keine beobachtende Position mit Recht dasjenige positiv zu bestimmen vermag, was Person und eine konkrete Person sei. Wenn es aber andererseits möglich ist, das Erlebnis zu fassen und die Person zu bestimmen – da erst die exzentrische Position das Sein des Menschen ausmacht –, so muss solches Bestimmen immer in Relation zum Bestimmenden gesehen werden und kann nur für diese Relation von Maske und Zuschauer Geltung haben. Aus dem Befund, dass Person nicht zu fassen ist, folgt also nicht, dass sie nicht doch bestimmt werden könnte – dies aber unter der Voraussetzung, dass ein Bewusstsein von der Möglichkeit und Grenze der jeweiligen Erfassung diese begleitet. Die Person ist also nicht nur deswegen auf Nichts gestellt, weil sie als solche, wie das Erleben selbst, nicht fixierbar ist, sondern genau genommen aus dem Grund, weil sie sich in einem Niemandsland, *zwischen* dem nicht zu vergegenständlichenden Selbst und den Versuchen, es doch zum Gegenstand zu machen, ausspannt, wobei diese Versuche in sich selbst wiederum fungierende Erlebnisse sind.

Daraus folgt ein Dreifaches:

1. Plessners Bestimmung der Person hebt die beiden geschichtsmächtigen Fortbildungen des griechischen Sinnes von *persona* in sich auf, nämlich die spätantike-christliche Bestimmung als seelische Substanz mit ihrer Tendenz zur Innenperspektive und die neuzeitliche Betonung des Zuschauers, der mit seiner Außenperspektive das Innen nur in der Maske seiner Körperlichkeit wahrnimmt. Dabei darf freilich nicht vergessen werden, dass die Bestimmung der Seele als Substanz, indem sie vergegenständlichend verfuhr, ebenfalls von einer äußeren Sichtweise aus vorgenommen wurde. Plessner denkt beides, die Innenperspekti-

---

<sup>57</sup> Ebd., S. 290.

ve der Person als ‚Seele‘ und ihre Außenperspektive als ‚Körper‘, in eins, und zwar derart, dass sie für den Menschen, wie er formuliert, „einen unaufhebbaren Doppelaspekt der Existenz, einen wirklichen Bruch seiner Natur“ darstellen.<sup>58</sup> Dieser Doppelaspekt bezeichnet den Spannungsbereich von Selbst und Maske bzw. das Verhältnis von Sichtbarkeit und ihrem nie zur Gänze einholbaren Überschuss – im Ganzen ein Bewegungsfeld, das nun als die Domäne des Personalen angesehen werden kann.

2. Die Akzeptanz dieses Bruches, die Anerkennung der Tatsache, dass sich das Personale in der in sich selbst exzentrischen Spannung von Erleben und Reflexion vollzieht, setzt offenbar ein anderes Bruchgeschehen voraus: die Erfahrung, dass es den einen und allseits verbindlichen Blick des Zuschauers nicht geben kann. Bezogen auf die Tendenz der Neuzeit bedeutet solche Erfahrung eine Kehrtwendung, eine Umdrehung der Perspektivik – ähnlich wie bereits die Ostkirche in den Jahrhunderten davor mit ihrer Tradition der Ikone die ‚umgekehrte‘ Perspektive erprobte, eine Blickweise, bei der sich die Welt nicht vor einem sie betrachtenden Auge entfaltet, sondern bei der der Mensch vom Göttlichen in den Blick genommen wird. Eine ähnliche Umkehr innerhalb der neuzeitlichen Perspektive erfolgte im Westen um 1900, als die Kunst der Moderne, etwa im Kubismus, die Brechung der tradierten Perspektive unternahm – ein Vorgang, der in Husserls Phänomenologie durchaus ein Pendant besitzt.<sup>59</sup> Hier ermöglicht es eine spezifische Epoché, die Blicktendenz, die auf Einheiten terminiert, so zu brechen, dass die Facettierung des Wirklichen, ihre Abschattungs-mannigfaltigkeit und damit das Instrumentarium selbst, diese Mannigfaltigkeit zu bündeln, hervortritt. Beides sind Weisen, die Bedingungen einer Sichtbarkeit ihrerseits sichtbar zu machen.

3. Methodisch gesehen springt daraus das Verfahren einer Phänomenologie heraus, der es darum gehen könnte, jeweils die Potenz einer faktischen Relation personalen Selbstverständnisses aufzudecken. Eine Relation beträfe die schon erfolgte Festschreibung eines Personalen, in Husserls Terminologie ausgedrückt, die endkonstituierte Form eines Konstitutionsprozesses, dessen genealogische Entfaltung rekonstruierbar wäre. In der Rekonstruktion solcher Genealogie würden sich evtl. nicht nur die Etappen eines faktischen, faktisch werdenden Verlaufs enthüllen, sondern auch nicht zum Zuge gekommene Möglichkeitshorizonte, mit einem Wort: die Potenzialität dieser oder jener sich so und so entwickelnden Relation. Der relationale Aufweis sogenannter ‚Menschen-Bilder‘ würde das Profil bestimmter passiver Leistungen aufzeigen, die schon festgestellt haben, und zwar solches, das nicht festzustellen ist. Ein derartiger Aufweis verfährt freilich seinerseits feststellend, wenngleich in dem Bewusstsein, dass das, was er fixiert, eigentlich nicht zu halten ist – da die thematisch gefasste personale

---

<sup>58</sup> Ebd., S. 292.

<sup>59</sup> Vgl. vom Vf., „Der Kubismus als phänomenologisches Problem“, in: Ernesto Garzón Valdés und Ruth Zimmerling (Hg.): *Facetten der Wahrheit*. Festschrift für Meinolf Wel, Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1995, S. 295–321.

Existenz in ihr selbst nichts weiter als das Spannungsfeld einer jeweiligen Relation und ihres fluktuierenden Hintergrunds ist.

Unter solchem Vorbehalt mögen sich mit der Analyse von Menschenbildern Formen des *oikos* aufzeigen lassen. Diese verwiesen auf konkrete Orte, unter deren Bedingungen sich jeweils Stile des Erlebens herausgebildet haben, die ihrerseits die in Natur und Sozialität ausgreifende Gestaltungskraft des Menschen bedingen. Solch ein Versuch, ein maskiertes Selbst auf die Relation, die Perspektive hin zu befragen, in der sein Bild in den Blick genommen ist, wäre eine Demaskierung, die sich nicht ohne weiteres von der Maske ihrer eigenen Perspektive einfangen ließe. Diese Art der Dekonstruktion von Masken fördert stets ein Wahres zutage, ein Wahres freilich, das nur für die Relation seiner Blicknahme besteht und diesbezüglich unvergleichbar ist, so dass der Versuch, dieses Wahre aufzuzeigen, sich der Versuchung zu dominieren ebenso entzieht, wie es aufgrund seiner Unvergleichbarkeit nicht von anderem dominiert werden kann – und doch offen dafür bleibt, jederzeit durch die Resultate anderer Relationen ergänzt zu werden. Eine solche Position würde sich dort einrichten, wo es darum geht, das Spannungsgefüge, das die Person *ist*, zu realisieren. Es ist eine exzentrische Position, die allein dadurch sich rechtfertigt, dass sie dem exzentrischen Ort der Person zu entsprechen sucht. Sie wäre jedenfalls nicht der *oikos* einer Dritten-Person-Perspektive, die im Anspruch ihrer Erhabenheit noch dem überlebten Zeitalter des Souveränentums angehört; im erschlossenen Kontext der auf Nichts gestellten Person entbehrt sie jeglicher Grundlage und ist in ihrer Verabsolutierung lediglich Fiktion.

„New concepts in modern phenomenology: genetic method and interdisciplinary problems“,  
Konferenz in der Staatlichen Universität St. Petersburg, 3.-5. Juni 2010

Publiziert: „Das maskierte Selbst. Zu einer oikologischen Phänomenologie der Person“,  
in: Dean Komel (Hg.): *Outlook (Phainomena XIX / 74-75, November 2010)*, S. 3-19

## Abschnitt III. Erstes Kapitel

### Measure

#### *I. Measure*

“Is there a measure on earth?” Hölderlin asks and answers, “there is none.” How can this negation – that there is not any measure on earth – be understood; what does its ‘no’ mean? Obviously the meaning of this statement could not be that there is not any measure – because we encounter measures at every turn and make use of various modes of measurement. It seems that it rather expresses the impossibility of finding a totally binding, absolute measure – on earth, where we dwell and establish our households in manifold ways. On earth, there is no fixed measure that has been passed onto us and remains in eternity, that is, engraved in the world. Hölderlin’s statement hints at a mistrust of the human capacity to avoid making a measure into an absolute.

In this sense, Hölderlin’s poem formulates a paradox – the first one of three which we will set up here – and this paradox says that *there are* measures on earth (i.e. many finite measures in time and space) and at the same time *there is not* any measure (i.e. no absolute measure). This paradox indicates an objective uncertainty, vagueness, instability, namely, that the basic mode of our dwelling on earth tends between two extremes: on one hand, the factual establishing of limited measures and on the other hand, the belief that establishing measures gets one a ticket to paradise. However, normally the latter conceals the former, the fact of finiteness, so that the paradox as such disappears, and perhaps only a kind of a deep disappointment can dispel the delusion that we can establish an absolute measure on earth and thus be confronted with the paradox. The result is not only a mistrust in the possibility for attaining such a measure but could also give rise to the insight that the only adequate mode of dwelling on earth is to bear up under the contraries. That is, we must accept the finiteness of any mode of measurement and at the same time challenge finiteness itself – without displacing our life on earth through the assumption of a realm defined by an absolute measurement. Therefore, the solution is not an *either – or*: to vote either in favor of the finiteness of human existence or its idolization but to hold the tension between them, that is, to live the paradox.

In this way we have a preliminary outline for our task: in order to understand the topic of measure, we have to deal with at least three questions, namely:

What is a measure? What is the mode of its excess? And what happens when such an excess is broken by disappointment? Answering these questions will make use of a kind of analysis that works out the *structural elements* of a dynamic process called measuring. Movements of forming measures and establishing measurements mark a basic problem for a philosophical oikology. A *philosophical oikology*, based on phenomenological research, is the attempt to clarify, on one hand, the conditions that enable human beings to intervene in the world and in its social and natural contexts and, on the other hand, demonstrates the basic options available for such an intervention. By dealing with the movements that create what we call ‘measure,’ we find that a measure defines a life-worldly realm by finding ways and means of sense. However, what is the condition for defining or constructing a place for dwelling, for establishing a household?

Establishing a measure defines a place: a measure clears a realm through the domain of validity that will be determined by the measure itself. This circular process or this auto-creation of a measure not only takes place within imagination but also in reality, and one overlays the other and *vice versa*; this is a reciprocal process: imagination creates measures and marks out reality through them while reality gives them concrete shapes and determines ways of imaging them. The creation of measure and measurement might go back to the origins of human settlement when a man engraved a circle in the earth by using his plowshare to stake out space for colonization and the foundation of a city. The movement of the plow cut out a specific area, and by defining it, imagination could actually be said to have found a measure on earth. At this moment, one can distinguish between the conditioning movement of establishing a ground for installing a measure and the movements that move within the realm already opened up – but on the level of the second movement, the first one is usually forgotten. In its relation to the cleared area, human existence settles down by establishing the institution of possession, enabling it to change places into properties and to develop the means to keep and defend them. This institution thus also transforms the structures of power and desire.

The straight arrow used first in magical worlds in order to kill animals and enemies has now been curved into the shape of a plow, and at a first glance, it seems as if settlement and the founding of cities could have tamed the brutality of a society of hunters – by establishing a measure, by law and order. However, on the contrary, brutality is not subjugated but ‘sublimated,’ giving it many more possibilities to prevail by endowing and covering it with new robes. When the simple, direct and straight line of a magical act – the archetype of any intentionality that tends to catch the object of its desire – is bent back upon itself, then it changes into a form that *places* much more potential at the disposal of egoistic tendencies by creating places – sizes and sites – for settling. In this way, magical energy is integrated into the new shape but not dispersed. Its permanent urge *to acquire* is transformed into holding out a prospect of possessing, the temporality of which promises greater durability and stability. Moreover, the archaic

will to satisfy all of one's desires also takes possession of the new stage of holding one's own by the creation of a new temporality and spatiality.

Insofar as the tie between life and its place gets such a relevant interpretation of extension in space and time, and since its possession must be protected as well, the mode of securing life will also be changed and receives a status of continuity that should mould life permanently. The permanent burden to guard life, i.e. its properties that took the place of life, causes a continuously unstable situation. This means not only the vulnerability of being open to attack but to live a paradox – and this is the second paradox. This paradox says that there is a contradiction between opening and arresting oneself at the same time: setting up a measure on earth by cutting out an area of time and space for itself, life gives itself room to move. This kind of movement, however, normally takes its course in its own dimension: life tends to make its own way of measuring an absolute. Because life does not see the true borderline between its measurement and the measurements done by other ways of occupying one's own place, it becomes its own prisoner by extending its measure to the whole.

Only on the basis of such settlement does the relation between an 'inner' and an 'outer' in fact arise. Though settled life tends to circulate in itself, it will permanently be confronted with the outer, the worlds beyond its walls, and though it uses its supposedly strongest arms to defend itself against real and imaginary attacks by making use of its all-binding kind of measuring and by ignoring its limitation, it develops ideas of the places that surround it – and this fact marks a third kind of a paradox. Of course, ideas like the uncertain, unfamiliar, indeed, the 'barbarian' are either vague or try to objectify and dominate the strange and the foreign, and as such they result from the fear of losing one's own and are not evidence of knowing the limit of one's own way of measuring the world. However, to idealize (and appropriate) surrounding worlds by applying one's own measurement to them is not the only way of thinking the exterior. In addition to this 'horizontal' relationship, human existence normally establishes a 'vertical' relation, the relation to *heaven*, to that which is superior and which we cannot overcome. But even in this case, existence normally objectifies (and dominates) what has eluded all human affairs in advance and tries to partake in it; and this means that human existence drags what completely exceeds its existence down to itself. For Hölderlin, on the contrary, the relation to the divine is only intact when human beings do not try to extend their measuring to the gods because only the divine – which is "the measure for man," as Hölderlin stated – gives the measure to them. This suggests that measuring on earth must not be closed – whether it closes its size and site to others or whether it adjusts the absolute by throwing itself out of the world into a hereafter – but must be *transparent* to what surpasses it.

Let me come back to the paradoxes I have mentioned so far. Both paradox two and three – that settled life lives between opening and arresting itself and secondly tends to circulate in itself and is permanently be confronted with the

outer – can be solved in one go: *when life decides* to open its prison onto that from which it has banished itself. However, what this means is not sufficiently clear. What kind of openness is at stake here? Obviously it is different from the kind of openness that happens when life enroots itself in reality by taking its place because opening its prison refers back to the opening (and presupposes it) that tends to circulate in itself. Before we try to answer this question, we must confront this result with the paradox with which we began: that there are measures and at the same time no measure on earth. Provided that such an opening of a previous openness is possible, this radical opening of a circle of existential movement perhaps allows a better understanding of the first paradox. Grasping the difference of the contrary elements expressed by the first paradox, however, obviously depends on the realization of the opening of the openness such that we can say: only on this basis does this paradox appear as such. Solving paradoxes two and three by an existential act by the opening of a previous openness also opens our understanding of paradox one. Therefore, grasping the statement that there is no measure on earth necessitates that the natural attitude toward measures and which handles outer zones beyond them must first be suspended.

## 2. *Exceeding the Measure*

What it means to exceed a measure could be three-fold. First it could mean the relationship to the outer: a measure exceeds its domain (i.e. the space that has been defined by the measure itself) when it relates to an outer zone; secondly, it could characterize the radicalization of the internal relationship, and this happens when a measure exceeds itself. We saw above that a relation to the outer is not really established as long as measurement does not experience its own borderline. Thirdly, a true exceeding could happen when the measure becomes the force to get past the fixation of its inner relation to itself; this happens when the measure's relationship to itself, its „inner horizon,“ becomes internally unstable and thus ruptures its domain by „exceeding its own excess“, and this means that it will be able to radicalize its relationship to the outer. It is possible that such exceeding demands a previous rupture of an excessive exaggeration of one's own realm – in any case, before we can try to understand this third way, we have to clarify the second step: what does the excess of a measure, its tendency to totalize its inner circle, concretely mean?

Obviously, the tendency to exceed a measure is localized within the measure itself. To cut out a place by molding time and space implies the tendency to make the coordinates of this place, the measure itself, an absolute. To be a measure means normally (in the 'natural attitude') and firstly to be the unique, absolute measure on earth. That a measure under normal circumstances not only contains but *is* its tendency to radicalize itself results from the second paradox we mentioned above: that opening is at the same time a self-incarceration. The

strong drive towards an inner circle that has been defined by founding a place on earth continues and will not be stopped as long as it is not put in check by a counter movement.

We also saw that there is a close connection between exceeding the measurement of the world from a single point of view, on one hand, and the tendency to safeguard one's own on the other. Now we can ask in what way this characteristic of protecting one's own can elucidate the condition and structure of a measure's excess. The permanent concern to secure possessions is obviously only a function of a metaphysical anxiety—the anxiety of losing one's place. This anxiety not only simply breaks into a pre-given world but creates one's own perspective on a world; it is anxiety in the face of losing the world as it is for me, and this anxiety is 'metaphysical' because it conceals itself within the concrete fear of losing what one possesses: securing one's property thus also secures one against this anxiety. Protecting one's possessions rather than attempting to make sure of one's own place therefore determines both the relation to the outer as well as to the self: this relation to the outer increases the structure of the ego that originally has come into being by defining one's own place, and as this kind of relation to the outer will be increasingly established, the more the ego becomes egocentric. The close correlation of this inner and outer caused a vicious circle: driven by the necessity to guard oneself (in the form of one's own property), life desires all that it can get and expands the realm of things that have to be protected; at the same time it can come back to itself only insofar as it finds itself as what has been determined by its desirous style of appropriating reality. This endless process can be intensified but normally cannot be broken. The only usual instrument to "break it in," like horses, to domesticate its ego, is establishing a new measure. Since measuring does not have the force to change this style radically, it stays dependent on it so that it becomes an expression of this correlation of the inner and outer, a correlation that is always under way in the circle of the closed relation of *ego* and *alter ego* and does not allow one to turn towards one's own self or to the other beyond. Thus, measuring is the attempt at stabilization by means that are bound by a relation that is itself unstable and fragile. This circle demonstrates that there is no measure on earth – no measure that is able to stand it still; and at the same time, human existence tries to find the one, unique, absolute measure that can dominate this circle of being in the world and give strength to it for grasping the world. This is the origin of the possibility that measurement can exceed within its own realm, within the circle being determined by the relation of the inner and the outer which have been defined by the desire to secure one's own possessions. However, though measurement exceeds while simultaneously being unable to transcend the realm on which it is dependent, the form of its movement could be figured by a spiral. The spiral is the signal for the excess of measurement.

The figure of the spiral is composed by the movements of the magical as well as of the mythical; it integrates both the arrow of magical desire and the

cyclical form of mythical placements. One could also state that the mythical attempt at domestication could not reach its goal of bringing peace on earth by creating the measure – because magic will never submit to it. Measures will be expressed by mediums, particularly by the mythos and by stones. A mythos forms the stability of a community; it creates a circle, that is, it defines the demarcation of a place where “we” are. However, since it presupposes this placement and does not (and cannot) try to get to the bottom of it, the stability it brings about is always fragile, and every measurement in its turn presupposes this structure. Moreover, measurement is the attempt to consolidate, to reinforce the boundaries defined by the mythos using the legendary force of the mythos itself. At the same time it uses the stone: to stabilize the inner zone in itself by laws written on stone plates; to defend it against enemies from outer zones by erecting city walls of stone; and to secure it against death by building magnificent tombs of stone. In fact, stability of these kinds of measurement is just as fragile as stone is itself.

However, the relative weakness of measures is not only caused by the fact that they presuppose what stays hidden, even when human existence reflects upon itself by mythos, letters, and pictures – namely the *factum brutum* that our existence broke into a X to whom we give a name and which occupies a place where no place was before. Above all, measurement is weakened by a tendency existence is endowed with from an earlier stage of its life, i.e. its magical attitude, its boundless desire to possess and its clinging to all that it has hoarded, no matter what. This gives rise to the fact that every order in itself permanently tends to transcend itself – *no measure on earth endures*.

There is a civilization on earth that establishes a measurement by realizing a radical form of exceeding a measure, and this is Europe, starting with ancient Greece. Generally, measurement already moves within a fragile stability because it grounds itself on a relation between the inner and the outer that does not allow for a confrontation between the extremes of being-in-the-world, i.e., with the inscrutable depths of the self and the other, but tends to radicalize the centre, the ego, by becoming an egocentric shape. Regarding this general situation, early Greece was standing at a crossroad – and took the wrong path. Obviously, one wanted to surpass the narrowness of an existence thrown back to itself after its relation to reality had been recognized in its relativity. The problem was that only a surface phenomenon has been exposed as the cause of existence’s self-assertion, namely the fact that measurement has been handed down to a single human being who usually does not have the power to bring his influence to bear. As everybody knows, the result was a revolt of the separate, the discovery of the individual. Since the true reason for having been caught by itself was as of yet not unveiled – the fact that the self tends toward an egocentric position – the assertion of the individual actually did not have the force to remedy this egocentrism, and worst of all, it radicalized it to an extent not known before. The scene of this drama is not only the origin of European philosophy but also – in the

first place – the scene of drama itself, that is, Attic tragedy. The century in which tragedy existed not only shows how the individual rebels against traditional measure and measurement and how a new rationality revolts against the mythical structure of an old empire full of gods. More importantly, it shows that the theatre of Aeschylus, Sophocles and Euripides perform the entry into the *catastrophé* much more clearly, much more directly than the philosophy of its time: it does not simply show hubris as a revolt against authorities, rather it performs the impotence that the hero of this new age suffers in the face of the new status of his own radicalized egocentrism.

Thus, hubris is the loss of the tension between the dark side of life, its Dionysian aspect, and the light one, the Apollinian – that is, the tension between a disposable world, which is full of sense and relatively stabilized by measure, and its hidden margins. The more the light side of existence will be emphasized, the more measure changes into its own excess; inflating itself, it gradually loses its power of stabilization while existence tends to accomplish its own incarceration. The urge to do so is a result of the fact that the magic will grows strong; the magic that originally haunts the dark side of life could not be domesticated by the mythical, and it also cannot be dominated by rationality. On the contrary, like an alien parasite, it feeds on rationality itself – when rationality grows more and more to expand intentionality, the dark side of life will snatch all that it has converted into its objects. Against the backdrop of the Greek or European tragic event, then, one could say that the fragile balance between the Dionysian and Apollinian gets lost the moment the Apollinian *will* dominates, when magic has infected it and haunts it.

In this way, the excess of measuring in its spiral movement of egocentric will has been fulfilled to a certain extent. The spiral has radicalized itself so that one cannot decide whether rationality integrated all the power of magical will or whether magic dominated rationality. Oddly enough, this disastrous development of rationality was felt from the beginning: there was no paradise in sight when the European *logos* prepared for its own ascension. When European rationality set about walking onto the stage, it brought in its wake an unholy trinity of the intertwined three: failure, loss, and the permanent desire to escape.

The *Iliad* already tells us that nobody wins. The Greeks left their home behind and many of them lost their lives while the Trojans lost both life and city because of the rational capacity and will of one of the Greeks, Odysseus. But Odysseus also failed and lost years of his life when he was forced to go astray, only finally escaping thanks to the power of his rationality. Islands of perfect happiness and later the homeland of the soul move a long way off, and maybe they have been invented only as markers for an inaccessible place named the Great Escape as the last aim of an objectifying desire. The counterpart to such divine lands is the attempt to devise endless complexity in a system on earth from which human beings must try to escape. Minos from Crete instructed Daedalus to build a labyrinth – a first step on the way to radicalizing the security

of the inner by finding a virtually perfect measure that complicates all attempts of getting in and out. This masterpiece of rational planning already intensified both the figure of the spiral and the will not to lose oneself; but in the midst of this centered structure, where the inaccessible dark self might be, the Minotaur wreaks havoc – the final resting place of a fallen Dionysian principle. And then came Theseus. Grasping the correct intentionality by the thread of Ariadne, he killed the Minotaur, left the labyrinth, and sublimated the Dionysian by incorporating it into a new world of an unambiguous rationality. This marks a further step of the spiral movement to radicalize the major project of securing oneself: the attempt to dominate measurements through a totally new style of measuring, that is, establishing the super-measure, the ideal of the one, absolute truth. But we know that this is not yet the end of the story. Icarus, Daedalus' son, wanted to leave this prison; his attempt at fleeing by flight failed because he was burnt by the light of the sun and fell down into the dark bottom of the sea – and this final step demonstrates that there is no way out, in the end, with the exception of consenting to a rationality that tries to subjugate everything that is not of its nature. The world itself becomes more and more labyrinthine, and the only true wish was and is the call for escape – *get out of here!* – but without any guarantee of success.

The Greek constriction of reality onto an Apollinian world – this commitment to the relation to the inner by arresting itself – is at the same time a determination of the outer through a restless expansion into an open world, defined as a huge object that could be subjected to an unrestrained will. This opens the long European history of conquering the outer. Followed the footsteps Odysseus' odyssey left behind, European history started on a large scale with Alexander's trip to India, the invention of globalization, followed by the construction of the Roman Empire, and continued to the era of conquering the whole world and finally the universe in the modern age. The early reaction of Christianity, in the footsteps of Platonism, actually wanted to turn back to the roots of the self but was finally swept away by the tendency of the over-all subjugation of the world and became the *sacrum imperium*, which included the hope for a final escape reaching the paradise at the very end.

Perhaps the unstable situation resulting from the fact that a measure tends to exceed itself can be found in most civilizations. However, the question is in which way civilizations differ from this basic modus. While Europe developed a structure that can be expressed by the figure of a spiral coming more and more to a head, Chinese culture for example developed a structure of energies that move within a field. Ancient Chinese life-worlds normally tried to avoid exaggerating the parts of their realms. In this way, they began with the similar starting point that endangered dwelling on earth but ultimately had a different kind of reaction to it. Having found that one cannot gain stability on earth once and for all people, they realized that is necessary to establish a system of balances always anew. Thus, a dynamic realm of common life emerged, remaining under

continuous reorganization and remodeling. This presupposes a certain kind of renunciation: not only abstaining from hypertrophying the ego but above all from the simple belief that the one truth can be unveiled once and for all and every time. Zhuangzi recommends a renunciation of the intention to measure all things by saying that if one wants to measure them, there will be no end because the differences between things change incessantly. Of course, this mode of being on earth does not know the European tendency of quantifying all fields of reality.

### 3. *Exceeding the excess?*

However, some basic structures of the development of Chinese culture are not the only alternative to the main line of European civilizations. It is peculiar that not only in China but also in Europe there has been found what could be characterized as an alternative path to Europe's excessive conquering the outer, though it played only a very minor role. Even within European rationality itself, a potentiality whose only intention is to reverse is veiled. This secret characteristic of European rationality was a vital midwife of *theoria* but was restrained by the latter, which found that it can get a ticket to dominate the world. *Theoria* began to forget that it was born from a mood, the mood of a strong disappointment that is still totally free of any theoretical attitude.

This deep, existential disappointment is related to metaphysical anxiety; it is also 'metaphysical' because in its similarity to the metaphysical anxiety it surpasses, namely, the fear of losing one's own property. But it goes even deeper than this anxiety because it has the force to surpass the anxiety of losing one's place which creates one's own perspective of a world. This kind of disappointment is so strong that it is just the expression of the experience of having already lost one's place on earth but nevertheless being still alive. This can cause an attitude of knowing that one can live without claiming one's 'own place.' Therefore, the advantage that results from this is the conviction of having lost a claim one's own place but having won the liberty of relating to all possible places on earth. What we know in the name of occidental science results from this big game. However, there emerges not only a certain kind of knowledge that is satisfied as long as this oscillation continues, but there also remains the principle possibility for activating an attitude anew that is able to turn back from directing itself into a world that has been created by placing and establishing a measure on earth. That means: such attitude can break itself off from the direction of dealing with things, guided by the supervision of a measurement. In this case, the response to such a metaphysical disappointment will not take refuge within a playful manner but bears up under and provokes an attitude by which the confrontation with any magical will becomes apparent as such; it will be established in the way one can call for a confrontation with the negativity of measure, since existence does

not tend towards a fixed concrete measure full of sense but will be confronted with the brute fact of measuring itself.

Whether one might call this latter consequence of metaphysical disappointment the experience of *satori* in Zen Buddhism or the practice of the epoché – the common topic is that such an attitude, one that exceeds the excess of measuring all at once, comes before all that will be established as ‘ethics’ or ‘moral philosophy.’

The way back, refraining from the whole system of a fixation on things as objects of one’s magical will, is a reversal of the normal style of being oriented into a world that has been opened up by the means of placing and measuring. Such breaking off, that which leads to a dispersal of the basic structure of our normal dwelling and settling on earth, is not caused by knowledge but by a collision with the net of measurement at the moment one feels only the pure opposition of a ‘world’ that has lost all its value and all validity for me. Such a pre-theoretical experience still hides in *theoría* itself insofar as theory is understood as a contact with the world, contact in a way that does not touch the things in order to bring them to heel but tries to face the ‘things themselves.’ While theory covered over this exceptional experience at its beginnings, phenomenology may be in fact the late start of an open and endless attempt to reach what had already happened at the formation of European *theoría*.

Keeping in mind that the capacity for rationality to, in principle, try and reach back to the roots where settling, placements, measuring have arose and always arise anew in their uniqueness, a new field open to phenomenological analysis presents itself. However, one must not overlook the position of the person that I am as the author of any research. For as such, I have to bring myself into a tension with my own roots, roots which I can never completely reveal, as well as with the hidden backgrounds of the very other whom I cannot really grasp at all. I must take up this tension such that I can realize a stable imbalance – instead of an unstable balance.

As far as a basic question of how a phenomenological oikology can trace out an *ethos* of dwelling on earth, one might begin by considering the human ability to live through worlds and in worlds, and the answer could be a negative one: measuring must *not* be tied with the ego. One must find a practice of establishing measures without instituting them. With this last paradox I come back to the first one I mentioned above. This last paradox does not mean that measuring sinks down to nothing but a game. On the contrary, all of our power and skill should be invested in building measures *and* at the same time our intention should be to refrain from intending them as an absolute. Then we can say that there are measures on earth while simultaneously there is not a single measure. Maybe this is the true breath of our existence on earth: setting and offsetting in one moment, with not-ending succession.

Keynote-Speech at OPO-IV:  
„Razón y Vida“, Universidad de Segovia, Sept. 19.-23, 2011

# Maß

## I. Maß

„Giebt es auf Erden ein Maaß?“ fragt Hölderlin und antwortet: „Es giebt keines.“<sup>60</sup> Wie ist diese Verneinung – es gibt kein Maß auf der Erde – zu verstehen, was bedeutet das ‚kein‘? Offensichtlich kann die Bedeutung *nicht* darin liegen, dass es *keine* Maße gibt – denn bei jeder Gelegenheit stoßen wir auf Maße und machen von vielen Arten des Messens Gebrauch. Die Aussage scheint eher eine Unmöglichkeit auszudrücken, die Unmöglichkeit, eine völlige Bindung, ein absolutes Maß finden zu wollen – hier auf der Erde, wo wir wohnen und unsere Haushalte auf mannigfache Weise einrichten. Auf Erden gibt es kein festes Maß, das uns überliefert ist und in Ewigkeit weiterbestehen wird, sozusagen eingraviert in die Welt. Hölderlins Bemerkung deutet ein Misstrauen in die menschliche Fähigkeit an, die jederzeit drohende Verabsolutierung eines Maßes wirklich vermeiden zu können.

In Hölderlins Gedicht steckt demnach ein Paradox – ein erstes von insgesamt dreien, die wir hier behandeln wollen – und dieses Paradox besagt, dass es auf Erden *Maße gibt* (nämlich viele nach Zeit und Raum endliche Maße) und dass es zugleich *kein Maß gibt* (nämlich kein absolutes Maß). Meint man, dieses Paradox sei damit gelöst, dass man es in zwei Auffassungen unterteilt – so wie man Doxa und Episteme voneinander sondert –, dass es Illusion sei, an das eine Maß zu glauben, und Wirklichkeit, ihre Pluralität anzuerkennen, ist es doch fraglich, ob so der Art und Weise, auf der Erde sein zu können, in der Tat entsprochen ist. Vielleicht geht es gar nicht darum, dieses Paradox ‚aufzulösen‘, sondern im Gegenteil um den Versuch, die mit ihm zum Ausdruck kommende Spannung auszuhalten. Denn dieses Paradox zeigt eine Ungewissheit, eine Vagheit und Instabilität an, die darin zum Ausdruck kommen, dass der Grundmodus unseres Wohnens auf der Erde an zwei Extreme verwiesen ist: einerseits an die Möglichkeit des Errichtens von Maßen mit absolutem Anspruch zu glauben oder aber einer Desillusionierung eben dieses Glaubens zu erliegen. Zumeist (und zuerst) überwiegt das erstere gegenüber dem Letzteren; und vielleicht vermag nur eine tiefe Enttäuschung die Täuschung aufzulösen, dass es wirklich gelingen könnte, auf Erden ein absolutes Maß zu etablieren, ohne in die bloße Feststellung zu flüchten, dass es Maße nur im Plural gibt. Das Ergebnis wäre nicht nur ein Misstrauen in die Möglichkeit, ein absolutes Maß erlangen zu können, sondern könn-

---

<sup>60</sup> Waiblinger 1823, 154.

te auch eine tiefere Einsicht befördern: die Einsicht, dass die Art und Weise, auf der Erde zu wohnen, die den Möglichkeiten, in die Existenz geworfen ist, entspricht, darin bestünde, die Gegensätzlichkeit, die in jenem Paradox zum Ausdruck kommt, selbst anzunehmen. Das bedeutet, dass wir die Endlichkeit jeglicher Maß-Nahme akzeptieren und gleichzeitig diese Endlichkeit transzendieren – ohne dabei unser Leben auf Erden gegen den Anspruch auf eine Eintrittskarte ins Paradies einzutauschen. Daher bietet nicht ein Entweder-Oder die Lösung, nämlich zwischen der Endlichkeit menschlicher Existenz oder ihrer Überschreitung zu wählen, sondern das Aushalten der Spannung zwischen beidem, und das heißt, das Paradox zu leben.

Auf diese Weise gewinnen wir einen ersten Umriss für unsere Aufgabe: Um die existenzielle Struktur des Maßes zu verstehen, gilt es zumindest diese drei Fragen zu behandeln: Was ist ein Maß? Was ist der Modus seiner Übersteigerung, sein Übermaß? Und was geschieht, wenn ein Übermaß durch Enttäuschung gebrochen wird? Eine Antwort auf diese Fragen kann eine Analyse bereithalten, welche die *Strukturelemente* des dynamischen Prozesses herausarbeitet, der als *Maß-Nahme* bezeichnet werden kann; die also nach der Struktur der Bewegung fragt, die einen relativ einheitlichen Ort einräumt und damit am Anfang all der in ihm möglichen *Maßnahmen* steht. Maß-Nahmen ins Werk zu setzen und Maße zu bilden, bezeichnet ein Grundproblem einer *philosophischen Oikologie*. Eine auf phänomenologischer Forschung basierende philosophische Oikologie ist der Versuch, einerseits die Bedingungen zu klären, die es Menschen erlauben, in ihre Welt mit ihren sozialen und kulturellen Kontexten einzugreifen und andererseits die grundlegenden Möglichkeiten für einen solchen Eingriff aufzuzeigen. Eine Untersuchung der Beweggründe, die das zuwege bringen, was man ‚Maß‘ nennt, stößt zunächst darauf, dass ein Maß in der Weise ‚genommen‘ wird, dass sich mit Mitteln der Sinnstiftung ein lebensweltlicher Bereich de-finiert, in und für sich selbst ausgrenzt. Was aber bedeutet es genauer, einen Ort des Wohnens aus- und abzugrenzen, einen Haushalt einzurichten?

Eine Maß-Nahme räumt einen Ort ein, dessen Aus-Maß die Gültigkeit stützt, die durch das Maß bestimmt ist. Dieser zirkuläre Prozess oder diese Selbstkreation eines Maßes – dass ein Maß einen Ort de-finiert, der selbst die Erstreckung des Maßes trägt – vollzieht sich nicht nur imaginativ, sondern auch in der Wirklichkeit, und eines überlappt das andere. Es ist ein wechselseitiger Prozess: Imagination erschafft Maße und richtet nach ihnen Wirklichkeit ein, während ihnen in der Wirklichkeit konkrete Gestalt verliehen wird und damit auch Wege vorgezeichnet werden, auf welche Weise sie jeweils imaginiert werden können. Die Bildung von Maßen mag bis dorthin zurückreichen, wo Menschen sesshaft wurden, wo mit einem Pflug ein Kreis in die Erde gezogen wurde, um so – beispielsweise von Mari im Zweistromland bis hin zur Gründung Roms – einen Ort für die Besiedlung und die Gründung einer Stadt ‚auszuschneiden‘. Die Bewegung des Pflugs, einen bestimmten Bereich auszugrenzen und ihn so zu definieren, verschafft der Imagination die Grundlage, ein Maß auf Erden zu be-

gründen. Von diesem Moment an kann man zwischen der Bewegung, die den Boden für die Installierung eines Maßes bereitstellt, also dem Maß-Nehmen, Definieren, Herausschneiden, Ermessen, und den Bewegungen der Maßnahmen innerhalb des freigeräumten Orts unterscheiden – wenngleich hier, im Freien des Orts, die Bedingungen seiner Möglichkeit und die Bedingtheit seiner Faktizität zumeist schon vergessen sind. In diesem herausgehobenen Ort lässt sich menschliche Existenz nieder, um die Institution des Besitzstandes zu etablieren, der es erlaubt, Orte in Besitztümer zu verwandeln, und die Mittel zu entwickeln, sie zu halten und zu verteidigen. Diese Institution transformiert damit auch die Strukturen von Macht und Begehren.

Der geradeaus gerichtete Pfeil, in magischen Welten dazu verwendet, um Tiere und Menschen zu töten, ist nun zu einer Pflugschar gebogen, so dass es auf den ersten Blick scheinen möchte, als ob Sesshaftwerden und Stadtgründung die Brutalität einer Gemeinschaft von Jägern zu zähmen vermochten – durch das Errichten eines Maßes, durch Recht und Gesetz.<sup>61</sup> In Wirklichkeit ist dieses Gewaltpotential nicht aufgehoben, eher wurde es sublimiert, indem es Möglichkeiten erhielt, sich fortan zu verkleiden, sich sozusagen mit Roben auszustatten, die seine Brutalität schlecht und recht verhüllen. Wenn die einfache, direkte und geradeaus gerichtete Linie des magischen Akts – dieser Archetypus jeglicher Intentionalität, die darauf aus ist, das Objekt ihres Begehrens zu ergreifen – auf sich selbst zurückgebogen wird, dann wandelt es sich in eine Form, die den egoistischen Bestrebungen, im De-finieren von Stätten Orte des Sesshaftwerdens zu bilden, weit mehr Potential zur Verfügung stellt. Auf diese Weise wird magische Energie in diese neue Gestalt integriert, aber nicht beseitigt. Der permanente Drang, im Hier und Jetzt zu ergreifen, transformiert sich in die Ständigkeit einer Aussicht auf Besitz, in eine Zeitlichkeit, die Dauer und Stabilität verspricht. Und mehr noch: Der archaische Wille, das Begehren zu befriedigen – das Begehren, das sich durch die Möglichkeit, befriedigt zu werden, bestimmt –, nistet sich auf dieser neuen Stufe ein, bei der es darum geht, sich mit der Schaffung zeitlicher und räumlicher Erstreckung zu behaupten.

Sofern die Verbindung von Leben und seinem Ort zu einer Dehnung von Raum und Zeit führt, verändert sich auch der Modus des Sicherheit intendierenden Lebens und erhält in der gefühlten Notwendigkeit der Wahrung seiner Besitzstände den Status einer das Leben beständig bestimmenden, darin aber gerade auch bedrohten Kontinuität. Die permanente Last, das Leben in Gestalt der an seine Stelle gerückten Besitztümer zu schützen, schafft so eine kontinuierliche Instabilität. Dies bezieht sich nicht nur auf die Verwundbarkeit gegenüber mög-

---

<sup>61</sup> Dafür ist die sog. „Standarte von Ur“ (datiert etwa 2850 bis 2350 v. Chr.), die auf der einen Seite Friedens-, auf der anderen Seite Kriegszeiten darstellt, ein gutes Beispiel, und nicht nur für eine frühe Aufteilung von ‚innen‘ und ‚außen‘. Frieden und Krieg, Ausgleich und Gewalt sind durch dieselbe Maß-Nahme verbunden, den ‚Ort‘ der Standarte, die sowohl in der beidseitigen Unterteilung selbst wie im Binnenfeld einer jeden Seite ‚ordentlich‘, ‚maß-voll‘ gefügt ist.

lichen Angriffen von außen, sondern auf eine paradoxe Art und Weise zu leben – und eben dies verweist auf ein *zweites Paradox*. Dieses Paradox lautet, dass ein Widerspruch zwischen der Tatsache, offen zu sein und zugleich sich selbst festzusetzen, eintritt: Ein Maß auf Erden aufzustellen, indem dadurch ein nach Zeit und Raum definierter Bereich herausgeschnitten wird, bedeutet, dass sich Leben Raum für sein Bewegen und Bewegenkönnen verschafft. Doch die damit erlangte Art der Bewegung richtet sich zumeist gegen sich selbst: indem Leben dazu tendiert, dass sich in und mit ihm seine Weise der Maß-Nahme absolut setzt. Denn sofern Leben gemeinhin nicht auf die Grenze achtet, die zwischen seiner Maß-Nahme und denjenigen Maß-Nahmen besteht, die von anderen Weisen, einen Ort zu besetzen, herrühren, wird es dadurch, dass es sein Maß auf alles bezieht, zu seinem eigenen Gefangenen, zum Gefangenen seiner auf das Ganze sich entwerfenden Egoität.

Nur auf der Grundlage eines solchen Sesshaftwerdens, solcher Orts-Nahme, entsteht die Relation von ‚innen‘ und ‚außen‘. Obgleich sesshaftes Leben dazu tendiert, sich um sich selbst zu kreisen, wird es ständig mit einem Außen konfrontiert, mit den Welten jenseits seiner Mauern; und obgleich es seine stärkste Waffe nutzt, um sich selbst gegen wirkliche und imaginäre Angriffe zur Wehr zu setzen, nämlich sein allverbindliches Maß, entwickelt es Vorstellungen von den Orten, die es umgeben – und diese Tatsache, ganz das eigene Maß zu leben und zugleich auf das Außen bezogen zu sein, bezeichnet ein *drittes Paradox*.

Indem Vorstellungen wie das ‚Ungewisse‘, ‚Nichtvertraute‘, das ‚Barbarische‘ entweder vage bleiben oder das Fremde zu objektivieren und somit zu beherrschen suchen, verraten sie ihren Ursprung aus der Furcht, den eigenen Ort zu verlieren, und sind gerade nicht ein Beleg dafür, um die Grenze der eigenen Art und Weise, die Welt zu ermessen, zu wissen. Umgebende Welten durch die Applizierung der eigenen Maß-Nahme auf sie zu vereignen, ist jedoch nicht der einzige Weg, sich zum Äußeren zu verhalten. Neben diesem ‚horizontalen‘ Bezugsverhältnis etabliert menschliche Existenz zumeist eine ‚vertikale‘ Relation, den Bezug zum Himmel, zu dem, was höher ist und sie nicht zu bewältigen vermag.<sup>62</sup> Doch selbst in diesem Fall objektiviert und dominiert menschliche Existenz normalerweise das, was allen menschlichen Angelegenheiten entzogen ist, und versucht, an ihm teilzuhaben. Menschliche Existenz zieht damit zu sich herunter, was vollkommen über sie hinausgeht. Im Gegensatz dazu ist für Hölderlin der Bezug zum Göttlichen nur dann intakt, wenn Menschen nicht versuchen, ihr Maß-Nehmen auf die Götter auszudehnen, denn nur das Göttliche – das dem Menschen sein Maß ist („Des Menschen Maaß ist’s“)<sup>63</sup> – gibt ihnen das Maß. Dies deutet an, dass irdisches Maß-Nehmen nicht geschlossen werden darf

---

<sup>62</sup> Im Fall der religiösen Orte bilden die vertikal aufgerichteten Steinquader Kontrapunkte zu der horizontalen Grundfläche der eine heilige Stätte ausmessenden relativ geschlossenen Kreise (vgl. etwa Göbekli Tepe in der Türkei oder Stonehenge in England).

<sup>63</sup> Waiblinger 1823, 154.

– sei es, dass es sein Aus-Maß gegenüber dem Anderen abschließt oder dass es das Absolute sich anpasst, indem es dieses auf die eigene Maß-Nahme bezieht oder sich aus der Welt in ein Jenseits verlegt –, sondern dass es gegenüber dem, was über es hinaus ist, *transparent* bleibt.

Kommen wir auf die Paradoxe zurück, von denen bisher die Rede war. Sowohl Paradox 2 – dass sesshaftes Leben zwischen Öffnung und Selbsteinkerkerung lebt – wie auch Paradox 3 – dass es dazu tendiert, in sich selbst zu kreisen, und doch ständig mit dem Außen konfrontiert ist – könnten, im Gegensatz zu Paradox 1, aufgelöst werden, wenn Leben sich entschließt, den Kerker zu öffnen, in den es sich selbst eingeschlossen hat. Was dies meint, ist noch keineswegs klar. Um welche Art von Öffnung geht es hier? Augenscheinlich ist dies nicht die Art und Weise von Offenheit, die vorliegt, wenn Leben, seinen Ort ergreifend, sich in der Realität verankert – denn die Öffnung des Gefängnisses weist zurück auf die frühere Öffnung (und setzt sie damit voraus), die allererst die Möglichkeit zulässt, sich selbst gefangen zu setzen. Bevor wir versuchen, auf die Frage zu antworten, müssen wir dieses Ergebnis mit dem Paradox konfrontieren, mit dem wir begonnen haben: dass es Maße auf Erden gibt und dass es zugleich kein Maß gibt. Angenommen, dass solch eine Öffnung einer vorgängigen und zugleich einschränkenden Offenheit möglich ist, erlaubt diese radikale Öffnung eines Zirkels existenziellen Bewegens vielleicht ein besseres Verständnis des ersten Paradoxes. Die Erfassung der Differenz der gegensätzlichen Elemente, wie sie im ersten Paradox zum Ausdruck kommen, scheint von der Verwirklichung der Öffnung jener ersten Offenheit abzuhängen, so dass man sagen könnte: Nur auf dieser Basis erscheint dieses Paradox als ein solches. Die Auflösung von Paradox 2 und 3 durch den existenziellen Akt der Öffnung einer vorgängigen Offenheit eröffnet damit auch ein Verstehen von Paradox 1, das als solches nie aufzulösen ist, allenfalls ignoriert werden kann. Demnach erfordert die wirkliche Erfassung der Aussage, dass es auf Erden kein Maß gebe, die Suspendierung einer ersten, ‚natürlichen‘ Einstellung in der Weise, wie sie mit Maß-Nahmen und den Zonen außerhalb ihres Umkreises umgeht.

## 2. Übermaß

Ein Maß zu überschreiten, kann ein Dreifaches bedeuten. Zuerst kann damit der Bezug zum Außen gemeint sein: Ein Maß überschreitet seinen angestammten Ort (das heißt den Raum, der durch das Maß selbst de-finiert ist), wenn es sich auf einen äußeren Bereich bezieht – etwa wenn die Gültigkeit des eigenen Gesetzes auf unterworfenen fremde Gemeinschaften ausgedehnt wird. Zweitens kann es die Radikalisierung des Innenbezugs meinen, und dies liegt vor, wenn ein Maß sich selbst überschreitet. Wir sahen bereits, dass ein Bezug zum Außen (und damit auch zum eigenen Innen) nicht wirklich besteht, solange die Maß-Nahme nicht ihre eigene Grenze erfährt, sondern von ihr in Bann gehalten wird. Drit-

tens kann eine Überschreitung dort erfolgen, wo das Maß die Kraft erhält, den Bann zu lösen und das eigene Gefängnis zu verlassen: die Fixierung auf seine Innenrelation preiszugeben. Dies geschieht, wenn das Maß seine Selbstverständlichkeit verliert und fragwürdig wird und in Folge davon sein Geltungsumfang dadurch gebrochen wird, dass sein *Überschreiten selbst überschritten* wird. Auf diese Weise erwächst auch die Möglichkeit, den Bezug zum Außen zu verändern. Möglicherweise resultiert solch ein Überstieg aus einer exzessiven Übersteigerung des eigenen Bereichs – wie auch immer, bevor dieser dritte Weg verstanden werden kann, gilt es den zweiten Schritt zu klären: Was bedeutet das Überschreiten eines Maßes, seine Tendenz, den eigenen inneren Umkreis zu totalisieren, konkret?

Die Tendenz, ein Maß zu überschreiten, ist offensichtlich im Maß selbst schon angelegt. Einen Ort auszuschneiden, indem Zeit und Raum geformt werden, impliziert die Tendenz, die Koordinaten dieses Orts, das Maß selbst in dem Sinn absolut zu setzen, dass nur noch es selbst gilt. Dass ein Maß unter gewöhnlichen Umständen die Tendenz, sich selbst zu radikalieren, nicht nur enthält, sondern sie geradezu ist, folgt aus dem zweiten genannten Paradox: dass hier Öffnung zugleich Selbsteinkerkerung bedeutet. Der starke Zug, einen inneren Zirkel zu befestigen, der bei der Gründung eines Orts de-finiert wurde, wird nicht eher unterbunden, als sich ihm nicht eine gegenläufige Bewegung in den Weg stellt.

Besteht eine enge Verbindung zwischen der Übersteigerung einer Maßnahme von ihrem singulären Gesichtspunkt aus und der Tendenz, den eigenen Besitz zu schützen, ist zu fragen, inwiefern dieser Drang nach Bewahrung des Eigenen Bedingung und Struktur der Übersteigerung eines Maßes erhellen kann. Die beständige Sorge, den Besitz zu sichern, ist offenbar die Funktion einer metaphysischen Angst – derjenigen Angst, den eigenen Ort zu verlieren. Diese Angst bricht nicht nachträglich in eine schon vorgeprägte Welt ein, sie gründet vielmehr die jeweilige Perspektive auf Welt. Es ist eine Angst im Angesicht dessen, die Welt, wie sie für mich ist, preisgeben zu müssen, und diese Angst ist ‚metaphysisch‘, weil sie sich in der konkreten Furcht davor, den eigenen Besitz zu verlieren, verbirgt: Den eigenen Besitzstand zu sichern, bewahrt implizite vor dieser Angst selbst. Mehr daran interessiert zu sein, den eigenen Besitz zu wahren – oder zu mehren –, als den Versuch zu unternehmen, sich auf den Weg einer (nie abzuschließenden) Vergewisserung des eigenen Orts zu begeben, bestimmt sowohl den Bezug zum Außen wie zum eigenen Selbst: Die diesen Bezug charakterisierende Tendenz zur Ergreifung des Außen intensiviert die Dominanz des Egos, das dadurch ursprünglich ins Sein trat, dass es seinen Ort de-finierte, und je mehr sich diese vom Ego diktierte Art und Weise des Bezugs zum Außen verstärkt, desto mehr wird das Ego selbst egozentrisch – es findet sich vorweg schon in allem, was es nicht ist. Diese enge Korrelation von innen und außen bewirkt einen unentrinnbaren Zirkel: Getrieben von der Notwendigkeit, sich selbst zu schützen (in der Weise des eigenen Besitzstands), begehrt Leben alles,

dessen es habhaft werden kann, und erweitert damit den Bereich der Dinge, die es zu verteidigen gilt. Zugleich kann es auf sich selbst nur so zurückkommen, als es sich als dasjenige vorfindet, das von seiner Begierde nach Aneignung der Wirklichkeit bestimmt wird.

Dieser endlose Prozess ist normalerweise nur noch weiter zu intensivieren, nicht zu brechen. Das gebräuchliche Mittel, ihn zu bändigen, so wie man Pferde zureitet, also das Ego zu *domestizieren*, besteht darin, ein neues Maß aufzustellen. Da aber Maß-Nahmen nicht die Kraft haben, diese Begierde wirklich umzuwandeln, bleiben sie im Gegenteil von ihr abhängig und werden zum Ausdruck eben dieser Korrelation zwischen innen und außen, einer Korrelation, die stets im Kreis sich dreht, innerhalb der geschlossenen Relation von *ego* und *alter ego* und die es nicht erlaubt, sich mit dem eigenen Selbst oder dem jenseitigen Anderen zu konfrontieren. Damit ist die in solchen Maßnahmen sich fortsetzende Maß-Nahme der Versuch, durch solche Mittel eine Stabilisierung herbeizuführen, denen Instabilität und Fragilität wie Schatten folgen. Dieser Zirkel demonstriert in der Tat, dass es kein Maß auf Erden gibt – kein Maß, das imstande wäre, Stabilität, den erhofften Stillstand herbeizuführen; und doch versucht menschliche Existenz immer wieder – und nicht zuletzt durch das Medium der Wissenschaft – das eine, einzigartige, absolute Maß zu finden, das diesen Zirkel beherrschen kann und die Kraft verleiht, die Welt (auch im Begreifen) zu ergreifen. Dies markiert einen Ursprung der Möglichkeit, dass sich eine anfängliche Maß-Nahme durch die sich in ihren Grundriss einschreibenden Maßnahmen in ihrem eigenen Bereich überschreiten kann, innerhalb des Zirkels, den das Begehren, die eigenen Besitzstände zu sichern, dirigiert. Dadurch, dass die Maß-Nahme sich überschreitet und zugleich nicht in der Lage ist, sich selbst zu entkommen, gleicht die Form ihrer Bewegung einer Spirale. Sie ist das Zeichen für die Selbst-Überschreitung der Maß-Nahme.

Die Figur der Spirale setzt sich aus magischen und mythischen Komponenten zusammen; sie integriert in sich sowohl den davonschießenden Pfeil magischen Begehrens als auch die zyklische Form mythischer Verortungen. Man könnte auch hinzufügen, dass der damit zusammenhängende mythische Versuch der verstärkten Domestikation sein Ziel, Frieden auf Erden zu schaffen, indem er das Maß kreierte, nicht wirklich erreicht – denn das Magische wird sich ihm nie unterwerfen. Maße finden ihren Ausdruck in Medien, in Frühgeschichten vor allem im Mythos und im Stein. Ein Mythos beschwört die Stabilität einer Gemeinschaft; er bildet einen Zirkel, und das besagt, er de-finiert die Demarkation eines Orts, wo ‚wir‘ sind. Soweit aber die daraus resultierende Stabilität diese Verortung voraussetzt und sich nicht dazu entschließt, zu Grunde zu gehen: sich zu ihrem Ursprung (den sie nie erreichen kann) aufzumachen, bleibt sie fragil, wie auch jegliche Maß-Nahme diese Struktur impliziert. Mehr noch: die Maß-Nahme ist der Versuch, die durch den Mythos de-finierten Grenzen in der Weise zu konsolidieren und zu stärken, dass sie von der legendären Kraft des Mythos selbst Gebrauch macht. Und zugleich nutzt sie den Stein: um den Innenbereich

in ihm selbst durch Gesetze zu stabilisieren, die auf Steintafeln geschrieben sind; um ihn gegen Feinde aus dem Außenbereich zu verteidigen, indem Stadtmauern aus Stein errichtet werden; und um ihn vor dem Vergehen zu bewahren, indem überdimensionale Grabstätten gebaut werden. In der Tat, eine Stabilität von dieser Art der Maß-Nahme ist geradezu so fragil, wie der Stein selbst es ist: imaginativ auf Ewigkeit hin entworfen, verfällt er doch real mit der Zeit zu Staub.

Die relative Schwäche der Maße wird nicht nur durch die Tatsache bewirkt, dass sie voraussetzen, was der Glaube an den Stein nur vordergründig kaschiert, nämlich das *factum brutum*, dass unsere Existenz in ein X einbricht, dem wir einen Namen geben, und einen Ort besetzt, wo vordem kein Ort war. Die Maß-Nahme wird auch durch eine Tendenz geschwächt, die das Leben aus einer frühen Stufe seiner Existenz mitbringt: seine magische Haltung, seine grenzenlose Begierde zu besetzen und zu besitzen und an allem festzuhalten, was auch immer es gehortet hat. Dies bewirkt, dass jegliche Ordnung dazu tendiert, sich selbst zu überschreiten – *kein Maß auf Erden bleibt bestehen*.

Europa hat, angefangen mit der minoisch-griechischen Kultur, eine radikale Form, die Maß-Nahme in ihr selbst zu überschreiten, entwickelt. Jegliche Maß-Nahme bewegt sich innerhalb einer fragilen Stabilität, sofern sie eine Relation zwischen einem Innen und einem Außen setzt, die eine Konfrontation zwischen den Extremen des In-der-Welt-seins – den unauslotbaren Tiefen des Selbst und des Anderen – nicht erlaubt, dafür aber dazu tendiert, das Zentrum, das Ego, zu stützen, indem es eine egozentrische Gestalt annimmt. Mit Blick auf diese allgemeine Situation befand sich das frühe Griechenland an einem Scheideweg – und schlug einen riskanten Pfad ein. Man wollte die Enge einer auf sich selbst zurückgeworfenen, ‚mythischen‘ Existenz überwinden, nachdem ihr Bezug zur Wirklichkeit in seiner Relativität erkannt worden war. Dabei wurde in der Tat nicht nur ein bestimmtes tradiertes Maß überstiegen, sondern die Forderung laut, jegliches Maß-Nehmen einer Rechtfertigung unterziehen zu können. Wie man weiß, bestand das Ergebnis in einer Revolte der Separation, der Weckung des nach rationalen Gründen verlangenden Einzelnen, der sich gegen den Mythos der Gemeinschaft stellt – der Entdeckung des Individuums. Da dadurch der wahre Grund für die Selbsteinkerkerung nicht berührt wurde – die Tatsache, dass das Selbst zu einer egozentrischen Position tendiert –, hatte die Durchsetzung des Individuellen nicht die Kraft, diesem Egozentrismus wirklich etwas entgegen zu setzen, ja sie verstärkte ihn noch bis zu einem Grad, wie dies bis dahin unbekannt war.

Die Bühne für dieses Drama bilden nicht nur die Anfänge der europäischen Philosophie, sondern auch – und in erster Linie – die dramatische Bühne selbst: die attische Tragödie. Das Jahrhundert der altgriechischen Tragödie führt nicht nur vor, wie das Individuum gegen traditionelle Maße und Maßnahmen rebelliert und wie eine neue Rationalität gegen die mythische Struktur eines alten Reichs voll von Göttern revoltiert. Bedeutsamer ist, dass es zeigt, dass das Theater von Aischylos, Sophokles und Euripides den Eintritt in die *catastrophé* weitaus klarer

und direkter vorführen als die Philosophie ihrer Zeit: Es demonstriert nicht einfach nur eine Hybris gegen Autoritäten, vielmehr enthüllt es die Hilflosigkeit, mit der der ‚Held‘ dieses neuen Zeitalters im neuen Zustand seines eigenen radikalisierten Egozentrismus sein Leben fristet.

Wie schon Nietzsche sah, besteht daher die wirkliche Hybris nicht im Verrat an der mythischen Gemeinschaft, sondern in der unvollkommenen Realisierung des neuen Individuums, dessen Entfaltung sozusagen auf halbem Wege stehen blieb, indem es sich dem neuen Mythos des Lichts unterwarf und damit die Spannung selbst zwischen der dunklen Seite des Lebens, seinem dionysischen Aspekt, und der lichten, apollinischen Seite preisgab: die Spannung zwischen einer verfügbaren Welt voll von Sinn und relativ stabil gehalten durch ein Maß, und ihren ihr selbst verborgenen Rändern. Je mehr die lichte Seite sich verstärkt, umso mehr wandelt sich das Maß in sein Übermaß; aufgeblasen verliert es nach und nach die Kraft zur Stabilisierung, während Existenz dabei ist, ihre Selbsteinkerkerung zu vollenden. Der Zwang, dies zu tun, resultiert aus der Tatsache, dass der magische Wille erneut an Kraft gewinnt; das Magische, das ursprünglich im Dunklen der Existenz haust, konnte vom Mythischen nicht domestiziert werden, und es kann ebenso nicht vom Rationalen beherrscht werden. Im Gegenteil, wie ein Parasit nährt es sich vom Rationalen – und wenn Rationalität danach trachtet, Intentionalität sich mehr und mehr dienstbar zu machen, greift die dunkle Seite des Lebens nach allem, was rational zu Objekten umgeformt wurde. Der tragische Ausgang zeichnet sich bereits dort ab, wo die fragile Balance zwischen dem Dionysischen und Apollinischen verloren geht, d. h. das Apollinische dominieren *will*, nachdem das Magische es ansteckte und fortan in ihm hauste.

Man kann es auch so ausdrücken: Der rationale Typus Mensch ist darin irrational, dass er mit dem Dunkeln in sich nicht umzugehen vermag. Die Spirale hat sich selbst so radikalisiert, dass man nicht entscheiden kann, ob nun Rationalität alle Macht des magischen Willens integriert oder aber das Magische die Rationalität beherrscht. Seltsamerweise fühlte man diese desaströse Entwicklung der Rationalität von Anfang an und wollte sie doch wenig später nicht mehr wahrhaben: Es war kein Paradies in Sicht, als der europäische *logos* seinen Aufstieg vorbereitete. Denn als Europa sich anschickte, die Weltbühne zu betreten, folgte in ihrem Kielwasser vielmehr die unheilige Trinität dreier miteinander verschwisterter Elemente: Scheitern, Verlust und das ständige Aufbegehren zur Flucht.

Die *Ilias* berichtet davon, dass keiner gewinnt. Die Griechen ließen ihr Heim hinter sich und viele von ihnen verloren ihr Leben, während die Trojaner sowohl ihr Leben wie ihre Stadt preisgaben – aufgrund der rationalen Befähigung und dem Willen eines einzigen der Achäer, Odysseus. Doch auch Odysseus scheiterte und verlor Jahre seines Lebens, als er gezwungen war, in die Irre zu gehen und schließlich einen Ausweg nur dank seiner Rationalität fand. Inseln der Glückseligkeit und dann die Heimat der Seele liegen stets in weiter Ferne, und vielleicht wurden sie nur aus dem Grund erfunden, um einem Un-Ort, genannt *die große Flucht*, als dem letzten Ziel eines objektivierenden Begehrens einen

fassbaren Platz zuzuweisen. Das Gegenstück zu solchen nur gleichsam göttlichen Orten bildet der Versuch, eine endlose Komplexität in ein irdisches System zu imaginieren, wobei Menschen versuchen müssen, aus ihm zu entkommen, um sich zu ‚bewähren‘.

König Minos' Auftrag an Dädalus, ein Labyrinth zu errichten, war ein erster Schritt auf dem Weg, die Sicherung des Innen dadurch zu radikalieren, dass ein wahrhaft perfektes Maß gefunden wurde, das alle Unternehmungen, hinein oder heraus zu kommen, erschwert. Dieses Meisterstück rationaler Planung intensivierte bereits die Bewegung der Spirale und den Willen, nicht sich selbst zu verlieren. Doch in der Mitte dieser in sich zentrierten Struktur haust das unzugängliche Dunkel, treibt der Minotaurus – dieser Rest eines gefallenen dionysischen Prinzips – sein Unwesen. Nachdem dann Theseus die ‚treffende‘ Intentionalität in Gestalt des Fadens der Ariadne ergriffen und den Minotaurus getötet hat, kann er das Labyrinth verlassen, und er sublimiert das Dionysische dadurch, dass er es in eine neue Welt von unzweideutiger Rationalität einbaut. Dies markiert einen weiteren Zug der spiralartigen Bewegung, das große Vorhaben der Selbstsicherung voranzutreiben: den Versuch, über Maßnahmen mittels eines völlig neuen Stils des Maß-Nehmens zu befinden, im Aufstellen eines Supermaßes, dem Ideal der einen, absoluten Wahrheit.

Auch Ikarus, Dädalus' Sohn, wollte das Gefängnis, das sein Vater errichtet hatte, verlassen; sein Versuch, durch Fliegen zu flüchten, schlug fehl, da das Licht der Sonne das Wachs, das seine Flügel zusammenhielt, schmelzen und ihn in die Tiefe der See stürzen ließ. Dieser letzte Schritt belegt, dass es am Ende keinen Ausweg gibt, mit Ausnahme der Möglichkeit, einer Rationalität beizupflichten, die alles, was nicht von ihrer Natur ist, sich unterwerfen will. Die Welt jedoch wurde daraufhin selbst mehr und mehr labyrinthisch, und der einzig wahre Wunsch war und ist seitdem der Ruf nach einem Davonkommen – *nur weg von hier!* –, doch stets ohne Garantie auf Erfolg.

Die griechisch-hellenistische Eingrenzung der Wirklichkeit auf der Grundlage einer apollinischen Welt – diese Bindung durch Selbstgefangennahme – ist zugleich die Festlegung des Außen auf die Bedeutung einer bloßen Verlängerung des Innen, eines Felds möglicher restloser Expansion, eines übergroßen Objekts, das einem ungehemmten Willen unterworfen werden kann. Dies eröffnet die lange europäische Geschichte, das Außen zu erobern. Odysseus' Odyssee folgend, begab sich Europa auf große Fahrt, mit Alexanders Zug nach Indien, dieser Erfindung der Globalisierung, über die Errichtung des römischen Imperiums bis hin zur Eroberung der ganzen Welt und schließlich des Universums. Die frühe Reaktion des Christentums wollte, in den Fußspuren des Platonismus, zurück zu den Ursprüngen des Selbst, wurde aber rasch vom Sog der Weltunterwerfung hinweggefegt und wandelte sich in das *sacrum imperium*, das in der Imagination eines gegenständlichen Paradieses die Hoffnung auf ein am wirklichen Ende stehendes Entkommen nährte.

Möglicherweise ist die instabile Situation, die aus der Tatsache folgt, dass ein Maß sich selbst übersteigt, in den meisten Kulturen anzutreffen. Die Frage ist jedoch, inwiefern sich Kulturen in ihrem Umgang mit dieser Anlage zum Übermaß voneinander unterscheiden. Während Europa eine Struktur zum Austrag brachte, die mit der Figur der sich zunehmend intensivierenden Drehbewegung einer Spirale ausgedrückt werden kann, entwickelte zum Beispiel die chinesische Kultur die Struktur von Energien, die sich in einem Feld bewegen. Altchinesische Lebenswelten suchen gemeinhin eine Übersteigerung von Teilen ihrer Bereiche zu vermeiden. Auch bei ihnen mochten Schritte am Anfang gestanden haben, die das Wohnen auf der Erde gefährdeten, sie bildeten aber eine andere Art und Weise aus, darauf zu reagieren. In Anerkennung der Tatsache, dass auf Erden Stabilität nicht ein für allemal zu erlangen ist, kamen sie zu dem Schluss, dass es nötig sein, ein Gefüge von Balancen zu schaffen, das sich immer wieder von neuem konfiguriert. Auf diese Weise entstand – unter der Oberfläche einer hierarchischen, pyramidalen Gliederung der Gesellschaft – unter ständiger Neuorganisation und Umschichtung ein dynamisches Feld sozialen Lebens, was eine bestimmte Entsagung mit einschließt: nicht nur die Absage an eine Übermacht des Egos, sondern vor allem an den einfachen Glauben, dass die eine Wahrheit ein für allemal festgelegt werden kann. So empfiehlt Zhuangzi darauf zu verzichten, alle Dinge messen zu wollen, mit dem Hinweis, dass, will jemand sie messen, es dann kein Ende des Messens gebe, da sich die Unterschiede zwischen den Dingen unablässig verändern.<sup>64</sup> Der europäischen Tendenz, alle Bereiche der Wirklichkeit zu quantifizieren, ist dieser Modus, auf Erden zu sein, unbekannt.

### 3. Über das Übermaß hinaus?

Freilich bilden Grundmomente chinesischer Kulturen nicht die einzige Alternative zu der Hauptroute, die europäische Kulturen eingeschlagen haben. Bezeichnenderweise kann man nicht nur in China, sondern auch in Europa antreffen, was man als alternative Wege zu Europas exzessiver Eroberung des Außen bezeichnen kann, wenngleich sie eine nur untergeordnete Rolle spielten. Inmitten der europäischen Rationalität verbirgt sich eine Potenz, dessen einzige Absicht darin besteht, das Steuer herumzureißen. Dieses geheime Merkmal europäischer Rationalität war eine entscheidende Geburtshelferin der *theoria*, wurde aber von dieser unterdrückt, die sich stattdessen für den Erwerb eines Fahrscheins zur Beherrschung der Welt entschied. *Theoria* begann zu vergessen, dass sie selbst

---

<sup>64</sup> Zhuangzi, *Das wahre Buch vom südlichen Blütenland* [bzw. *Nan-hua chen-ching: Wahres Buch von Nan-hua*], Buch 17, Kap. 2 („Wie kann man die Dinge messen?“), von Richard Wilhelm übertragen als „Groß und Klein“: „Wenn man die Dinge messen will, so gibt es damit kein Ende. Es gibt auch keinen Moment, in dem die Zeit stillsteht. Die Unterschiede zwischen den Dingen verändern sich unablässig und niemand kann ein Ende oder einen Anfang bestimmen.“ (Übersetzung von Henrik Jäger; Zhuangzi 2009, 152).

einer Desillusionierung entsprungen war, einer abgrundtiefen Enttäuschung, die jeglicher theoretischen Haltung voraus liegt.

Eine derartige, die ganze Existenz erschütternde Enttäuschung besitzt einen Bezug zur metaphysischen Angst; sie ist ebenfalls ‚metaphysisch‘, da sie in ihrer Verwandtschaft mit der metaphysischen Angst den Impetus besitzt, diese und damit auch die Furcht, den eigenen Besitzstand zu verlieren, noch zu übertreffen. Sie reicht tiefer als diese Angst, da sie die Kraft hat, die Angst vor einer Preisgabe des eigenen Orts, der die eigene Perspektive auf Welt bewirkt, hinter sich zu lassen. Diese Weise der Enttäuschung ist so gravierend, dass sie geradezu Ausdruck der Erfahrung ist, den eigenen Ort auf Erden bereits verloren zu haben – und dennoch am Leben zu sein. Solche Erfahrung kann ein Bewusstsein dessen bewirken, dass man auch leben kann, ohne einen ‚eigenen Ort‘ als ein Objekt zu beanspruchen. Freilich läuft solche Befreiung Gefahr, sich erneut festzusetzen – in dem vermeintlichen Vorteil, den Anspruch auf den eigenen Ort zwar preisgegeben, dafür aber die Freiheit eingetauscht zu haben, sich zu allen möglichen Orten auf Erden verhalten zu können. Was wir unter dem Namen ‚westliche Wissenschaft‘ kennen, resultiert aus diesem großen Spiel. Hier erwuchs jedoch nicht nur ein bestimmter Trieb zum Erwerb von Wissen, der solange befriedigt wird, wie diese Oszillation zwischen Orten andauert, und der sich allzu rasch und auf breiter Front mit dem magischen Trieb zur Unterwerfung des Außen verbündete. Hier erschien auch die prinzipielle Möglichkeit einer Haltung, die fähig ist, vom Stil eines direkten Sichrichtens auf Welt, wie dieses sich in Orts- und Maß-Nahmen zunächst ausgebildet hat, Abstand zu nehmen. Eine solche Haltung kann die Richtung, mit Dingen unter Leitung einer Maß-Nahme umzugehen, selbst aufbrechen. In diesem Fall wird die Antwort auf eine metaphysische Enttäuschung darin bestehen, nicht Zuflucht in Denkspiele zu suchen, sondern eine Einstellung zu erwirken, die jegliches magisches Wollen selbst zutage treten lässt und sich ihm aussetzt, ohne es unter den Teppich zu kehren. Eine derartige Haltung mag auf eine Weise Fuß fassen, die man eine Konfrontation mit der *Negativität des Maßes* nennen kann, sofern Existenz nicht mehr im Licht eines bestimmten Maßes sich vollzieht, sondern erstmals mit dem brutalen Faktum der ihm vorausliegenden Maß-Nahme selbst konfrontiert wird. Ob man die Kraft zu einer solchen metaphysischen Enttäuschung in der Erfahrung des Nirvana oder des zen-buddhistischen Satori oder in der Praxis einer Epoché ausfindig macht – der gemeinsame Nenner besteht darin, dass eine Haltung, die befähigt ist, das Übermaß selbst noch zu übertreffen, allen praktischen oder theoretischen Handlungen, die man als ethische oder als Ethik bzw. Moralphilosophie zu bezeichnen pflegt, noch voraus liegt.

Der Weg zurück, die Abstandnahme von einem System der Fixierung auf Dinge als Objekte eigenen magischen Wollens, bedeutet eine Umkehr des normalen Stils, auf Welt hin orientiert zu sein, eröffnet mit den Mitteln der Orts- und Maß-Nahme. Ein solcher Auf-Bruch, der zu einer Auflösung der fundamentalen Struktur unseres normalen Wohnens auf Erden zu führen in der Lage ist, ist

nicht durch Wissen bewirkt, sondern vielmehr durch eine Kollision mit dem Netz an Maß-Nahmen, und zwar in dem Augenblick, in dem man nur mehr die pure Widerständigkeit einer ‚Welt‘ erfährt, die all ihren Wert und all ihre Gültigkeit für mich eingebüßt hat. Eine derartige vortheoretische Erfahrung steckt noch in der *theoria* selbst, dort, wo Theorie in dem Sinn als ein Kontakt mit der Welt verstanden wird, der die Dinge nicht aus dem Grund berührt, um sie gefügig zu machen, sondern ihnen, in Abwendung von einem Dingbezug der Gewalt, als den ‚Sachen selbst‘ ins Gesicht zu blicken vermag, um so aus dem uneigen-nützigen Kontakt zu ihnen den höchsten Nutzen zu ziehen. Während aber Theorie von ihren Anfängen an diese besondere Erfahrung verdeckte, mag Phänomenologie in der Tat der späte Beginn eines offen-endlosen Versuchs sein, dasjenige zu erreichen, was sich in der Bildung der europäischen *theoria* längst schon ereignet hat.

Behält man diese prinzipielle Befähigung der Rationalität im Blick, sich zu den Gründen zu wenden, wo Orts- und Maß-Nahme in ihren einzigartigen Formungen aufbrachen und beständig aufbrechen, so erwächst ein neues Feld phänomenologischer Untersuchung. Dabei ist die Stellung der Person, die faktische Relation, die ich aufgrund meiner leiblichen Existenz bin, als Autorin oder Autor einer jeglichen Forschung nicht übersehen. Daher muss ich stets auch mich selbst in eine Spannung sowohl zu meinen Gründen versetzen – zu Gründen, die ich niemals werde völlig enthüllen können – wie auch zum Anderen, das ich ebenfalls nicht wirklich fassen kann. Diese Spannung auszuhalten, bedeutet, an einem stabilen Ungleichgewicht zu arbeiten und nicht dem aussichtslosen Unterfangen hinterher zu jagen, ein instabiles Gleichgewicht installieren zu wollen.

Will man sich der Frage stellen, wie eine philosophische Oikologie ein *ethos* des Wohnens auf der Erde zu umreißen vermag, könnte man damit beginnen, das menschliche Vermögen, mittels Welten und in ihnen zu leben, in Betracht zu ziehen, und eine erste Antwort könnte dann eine negative sein: *Die Maß-Nahme darf nicht mit dem Ego verknüpft werden.* Es müsste eine Praxis gefunden werden, Maße zu begründen, ohne sie zu instrumentalisieren. Dieses letzte Paradox schlägt den Bogen zu jenem ersten Paradox zurück, von dem eingangs die Rede war. Es geht nicht darum, Maßnahmen als eine beliebige Spielerei anzusehen. Im Gegenteil, all unser Vermögen und Geschick sollte darin investiert werden, Maße aufzustellen, Maße, die uns zur Verfügung stehen und uns leben lassen. Zugleich aber sollte es gerade unsere Absicht sein, davon abzusehen, sie auf ‚uns‘ so zu beziehen, dass wir aus ihnen ein Argument für die angebliche Exklusivität ‚unserer‘ Welt gewinnen. Dann können wir sagen, dass es Maße auf Erden gibt, während es doch nicht ein einziges, aber sehr wohl dieses jeweils einzige Maß gibt. Vielleicht ist dies der eigentliche Atemzug unseres Lebens auf dieser Erde: zu setzen und aufzuheben im selben Moment, und ohne damit je aufzuhören.

*Literatur*

Waiblinger, Wilhelm Friedrich (1823): *Phaëthon*, Stuttgart: Friedrich Franckh.

Zhuangzi (2009): *Mit den passenden Schuhen vergißt man die Füße. Ein Zhuangzi-Lesebuch*, aus dem Chinesischen übertragen u. hg. v. Henrik Jäger, Zürich: Ammann.

Publiziert: „Maß. Ein Kapitel aus der philosophischen Oikologie“,  
in: Silvia Stoller und Gerhard Unterthurner (Hg.):  
*Entgrenzungen der Phänomenologie und Hermeneutik.*  
*Festschrift für Helmuth Vetter zum 70. Geburtstag (libri nigri, Bd. 21),*  
Nordhausen: Traugott Bautz, 2012, S. 129-145.

## Abschnitt III. Drittes Kapitel

### Law

#### *Starting point*

“Human being is being-in-world.” This is the first sentence of Gerhart Husserl’s essay on “Law and World,” which he dedicated to his father Edmund.<sup>65</sup> The article was published in 1929 in the *Festschrift* for Edmund Husserl on the occasion of the Husserl’s 70<sup>th</sup> birthday. The main thesis of this article is that law is *transcendent* – that means, transcendent to the “naïve,” natural experiencing of the world, as Gerhart Husserl stated.<sup>66</sup>

A central question already arises here, namely: how can both statements – the statement that man lives only within the world and the other statement that law transcends world – be valid? How can one deal with such an obvious paradox – being in world and crossing world at the same time? Following the problematic structure that is indicated by these questions, we shall try to decipher a subtext that is kept or enclosed in Gerhart Husserl’s exposition, a more or less hidden problematic written into the explicit topic. Already at the beginning we want to formulate the thesis that this way of dealing with law does not simply mean a reference to an objective dimension. On the contrary, the decisive moment is the *relation itself*, the relation to law, does not only concern human existence as such – and not only a specific region of existence – but refers to existence in a way that provides it with its most rigorous tension, a tension that simply says: I am here and extend to something that is completely different from my here.

In order to develop the problematic in question, first, I summarize Gerhart Husserl’s view on the position of law by explaining its temporal structure; secondly, I take a look at the methodological background of Gerhart’s phenomenological analysis, mainly contrasting it with Edmund Husserl’s and also Heidegger’s phenomenological standpoint. Both steps can prepare the ground for a

---

<sup>65</sup> “Das menschliche Dasein ist ein In-der-Welt-sein.” See Gerhart Husserl, „Recht und Welt“, in: *Festschrift. Edmund Husserl zum 70. Geburtstag gewidmet*, Halle a. d. Saale 1929, pp. 111-158; published again in his *Recht und Welt. Rechtsphilosophische Abhandlungen*, Frankfurt a. M. 1964, pp. 67-114; here: p. 67. The following quotations are cited from the second edition (page numbers in brackets).

<sup>66</sup> “Naive Erfahrung ist [...] überhaupt nicht imstande, dem Menschen Rechtliches zu originärer Selbstgegebenheit zu bringen.” (Ibid.)

third and final step: better understanding what the paradox mentioned above really indicates.

### *I. In the difference of time*

When Gerhart Husserl states that law is transcendent, what do “transcendent” and “transcendence” in this context mean? The answer is that the meaning of “transcendence” must be understood in relation to *temporality*. Gerhart’s main thesis seems to be in accordance with the standpoint of his father when he says that the natural attitude of experiencing the world cannot grasp law in its original self evidence (*in originärer Selbstgegebenheit*). Why can natural experience not realize the evidence of law? Gerhart answers: because the natural attitude has a certain kind of temporal understanding, a certain relation to temporality; in her or his natural attitude, the person stays in the stream of world-experiencing life, and this life is characterized by an uncertainty in relation to time – one cannot know for sure what will happen tomorrow (see 68).

In view of this fundamental instability of life, the relation to law seems to be intended to find relatively secure places. Here one could mean that mankind created the sphere of law only with the object of rescuing oneself from the transitoriness of life. Maybe this is a necessary reason for establishing the law, but it is hardly sufficient; one must take into consideration that the dimension of law typifies a specific kind of temporality that is not identical with the normal passing of time because it makes possible those circumstances relevant for life continue as if they were islands within the not-lasting stream of life.

It is important that Gerhart emphasizes that this dimension of law is not totally independent; it is not a sphere beyond the world. It is for us only in the way that we relate to it, and this relation starts from our living in the world by a specific kind of “ekstasis” (70), of an “ascent” (*Aufstieg*, 68) or “upturn” (*Aufschwung*, 114). This ekstasis is not an annihilation of the world but an “alienation toward world” (*Weltentfremdung*, 69); it is the correlate of an area that allows a certain stability – the sphere of law, relatively free of doubt, a dimension that is – in relation to normal life-worlds – transcendent and finite at the same time. The act that gets access to this dimension in its specific temporal character and participates in it, this act of ekstasis, Gerhart calls “de-temporalization” (*Entzeitung*, *ibid.*). It refers to a realm that is established by the will of a “legal community” (*Rechtsgemeinschaft*, 79) while everybody who participates in this community is part of it as a “legal companion” (*Rechtsgenosse*, *ibid.*). To be such a companion means to express the attitude of a common will as the basis of the concerning legal order. As long as law lasts, it gets no change, no modification, no development – in one word: it has no future. It is not tending to an end, it is, of course, not for ever, but for all time. This time-character Gerhart calls “abstract time” (*ibid.*)

However, this “completed world” (ibid.) of law and its abstract time are not without a relation to people in their historical contexts, so that one can say that the sphere of law in its temporal structure is Janus-faced: characterized in itself by an abstract time, it is also able to be applied to the concrete historical world in question. The access to the sphere of law, the *ekstasis*, caused the attitude of a permanent will and includes a personal change. Gerhart remarks: The man who becomes a legal companion speaks up for law from now on; this commitment unveils the instability of the social reality and gives the certainty of law by subordinating the unsteady egoistic will to the permanent will of the law.<sup>67</sup> He adds: such a commitment for law has an ethical-religious character (thus one can understand the “divine” origin of law in many civilizations) (80f.), but the man or woman who speaks up for law does not have the will for finality. Since she or he does not (and cannot) want an access to a world that is *totally* free of doubt, his or her interest differs from a religious ambition as such. This is the reason why Gerhart determines the dimension of law in its correlation of being grasped by the transcending ascent as a “forecourt” (*Vorhof*), a *region of in-between* (*Zwischenregion*, 81).

It is not superfluous to ask what the genuine structure of this in-between is. At a first glance, one may understand this “between” simply as a sphere between two other spheres, so as one can say that the character “b” is located between “a” and “c.” And indeed, one could say that the dimension of law is between the world being grasped by the natural attitude, on the one side, and on the other, a world-beyond that may be accessible to a deep religious experience. However, whether such an interpretation is sufficient for an adequate understanding of this “between” can rightly be called in question. Rather, it is not a matter of a relation of three parts but a play between two sides since the topic of law transcends as well as concerns the factual world whose social structures claim more stability. But why should one part of this relation, the law’s dimension, play the part of an in-between?

In order to answer this question, we should consider that Gerhart does not only speak of the *ekstasis*, of a de-temporalisation as an ascent to the abstract time of the region of law. He also mentions the necessity of returning, to undertake a “re-temporalisation,” a *Verzeitung* (82). Of course, the relation to law is for human beings only useful when law can function in its social role, namely to apply its power of banishing arbitrariness and despotism, that is, in order to realize law, it is necessary to temporalize legal norms by their application to social facts, or, as Gerhart states, to change abstract law in a *concrete* one (ibid.). The temporal modus of concrete law, the temporally fixed law in historical time, is different from the temporal mode of the abstract principles of law. Nevertheless, concrete law is, as Gerhart emphasizes, *not* a given part of the naturally

---

<sup>67</sup> “[...] die Gewißheit des Rechts, dessen bleibendem Willen der schwankende eigene Wille untergeordnet ward.” (80)

experienced world (83). Taking this into account, we can find the third step for which we were looking, because now we can see that the applied, i.e. the *concrete law*, obviously functions as a *mediator between* our natural world and the region of (abstract) law. However, since the relation of these three parts to each other depends on the movements of de-temporalization and re-temporalization, it is not adequate to speak in the first place of three objective regions but of a movement that connects and mediates them. *This movement, which will be realized by the figures of ascending and of descending, is the true mediator of the whole event.* In other words, the dimension of law is a region of in-between only on the basis of the fact that it allows itself to be transmitted to the natural world by two directions – namely by the means of its own establishing, on the one hand, and obtaining concretization on the other. The subjects of these two-fold movements are the legislator and the judge. While Gerhart pays less attention to the function of the legislator in his article, he devotes a detailed explanation to the judge, and this is not by chance: the administration of justice is the place where the whole movement attains its immanent purpose, which is to judge concrete cases of social disturbances.

Coming to this point, we can see that the fact of establishing a de-temporalized region of law caused the principle possibility for realizing a very specific movement. This movement allows that life can undertake the incredible: to cross the borderline of its natural style of experiencing without leaving its worldly existence – in order to come back to worldly experiencing, albeit strongly transformed. The region of law that transcends the natural world is persisting but at the same time fragile insofar as it depends both on its rootedness in its legal community and on successful ways of concretization. In fact, it ‘lives’ only in the movement itself that realizes the succession of de-temporalization and re-temporalization, again and again.

## II. A methodological insertion

In the context of the development of a phenomenological philosophy, it is noteworthy that Gerhart’s article was published in 1929 – in the same year when Husserl visited Paris and gave his famous lectures there, the nucleus of his *Cartesian Meditations*.<sup>68</sup> This year, 1929, is also framed by the dates of two other important phenomenological texts: by Martin Heidegger’s *Sein und Zeit*, published two years before in 1927,<sup>69</sup> and the *Sixth Cartesian Meditation*, written by Husserl’s assistant Eugen Fink about three years later in 1932. While Heidegger’s book set out to conquer the philosophical world immediately after its pub-

---

<sup>68</sup> See Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge (Husserliana, vol. I)*, ed. Stephan Strasser, Den Haag 1950, pp. 3-39.

<sup>69</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit. Erste Hälfte*, Halle a. d. Saale 1927. – *Gesamtausgabe*, vol. 2, ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt a. M. 1976.

lication, Fink's text remained unpublished until the eighties,<sup>70</sup> and before this date, only a few readers were familiar with his phenomenological investigation. However, where does Gerhart's article of 1929 come into this?

Gerhart's article has no footnotes, and there are no references to texts written by his father or Heidegger. Nevertheless, one can come across numerous signs that refer to the standpoints of both. Gerhart does not only use certain concepts like natural experience or original self evidence, following his father, or Heideggerian concepts or neologisms like *Dasein*, *In-der-Welt-sein*, *Ekstase* – true evidences of the fact that he was among the first readers of Heidegger's *Being and Time*. However, the most important fact is that – in the context of his aim to undertake a phenomenological clarification of the relation of law and world – Gerhart tries to combine Husserl's and Heidegger's standpoints. The result of this confrontation is already expressed in the first sentence quoted above, that human being is being-in-world, and also by the statement that the relation to law transcends the natural world. Both claims together, that is the mentioned paradox itself, is the result of this confrontation. This is not a simple mixture but a new philosophical answer to two different positions.

Gerhart avoids two extremes: emphasizing the genuine place of human being, namely to be in the world, he avoids the trap that one understands the transcending act as a real withdrawal from world – this was, as everybody knows, the main point on which Heidegger reproached Husserl for establishing a transcendental sphere where 'world' is the constitutional product of transcendental subjectivity. On the other side, he borrows from his father the radical step to detect, outside of worldly experience, an Archimedean point that is able to determine the natural attitude just in its social respect. This combination of both steps is far from a hollow compromise; rather, it opens the view to the possibility of a new perspective of phenomenological research. What superficially looks like a simple connection is in fact the founding of a new, a third position. In order to see in which way this position differs from both Husserl's and Heidegger's standpoints, we will have a look at the concept of *transcendence*.

Edmund Husserl characterized the problem of transcendence as the central one for phenomenological research already in his lectures on *The Idea of Phenomenology* in 1907. While natural experience relates to objects that are transcendent to the consciousness grasping them, the task for phenomenological analysis is to fade out or switch off the function of this relation. What is left after the reduction of the relation to objects is the relation itself, so that this very relation can first be made a theme of investigation; then one can see that transcendent objects have been changed into immanent intentional senses in correlation to acts of a consciousness that "constitutes" these intentional contents in correlation to the acts presenting them. Therefore, transcendence is, for

---

<sup>70</sup> Eugen Fink, *VI. Cartesianische Meditation. Teil 1: Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre (Husserliana Dokumente, vol. II/1)*, ed. Hans Ebeling, Jann Holl, and Guy van Kerckhoven, Dordrecht/Boston/London 1988.

Husserl, the permanent constitution of a net of possible relations terminating in what he calls “world” by constituting processes of subjectivity.

One could say that the Husserlian phenomenologist transcends the natural attitude (first step) in order to clarify the process of tending to transcendent objects by the means of transcendental subjectivity (second step). Gerhart Husserl only takes over the first step; when he states that the relation to law has to transcend any worldly experiencing, he does not mean that the relation to law has to be clarified as a process constituted by subjectivity. However, the first step is the decisive one since the *borderline* of the natural attitude, of our being-in-the-world, is in question.

In *Being and Time*, Heidegger uses the concept of *Ekstase* in order to describe the phenomena of the future, past and presence as the *Ekstasen* of a temporality that marks the *original* process of temporalizing, i.e., the fact of “being-out-of-itself” as such. For him, temporality is the *ekstatikón* per se,<sup>71</sup> and he calls the ecstatic temporality the primary regulative force that organizes the “possible unity of all relevant existential structures of the *Dasein*” as being-in-the-world,<sup>72</sup> so that he can state: “World temporalizes itself by temporality”.<sup>73</sup> This means that the temporal condition for the possibility of the world lies in the fact that temporality, as an ecstatic unity of the structure of a being-out-of-itself, has an original extension, a “where,” a “horizon,” called “world”.<sup>74</sup> And now Heidegger remarks that the world is *transcendent* insofar as it grounds in the horizontal unity of the ecstatic temporality.<sup>75</sup> A little later, in his essay “*Vom Wesen des Grundes*”, published in 1929 too, he defines transcendence as the inner character of human existence itself: to exist means to transcend,<sup>76</sup> and transcendence is identical with being-in-the-world.<sup>77</sup>

Heidegger’s definition of transcendence is, in its structure, not so far from Edmund Husserl’s attempt to bring transcendence back to the level of an absolute inner living. The difference is that Husserl set up a higher level called the *phenomenological spectator* who can view how subjectivity generates its relations to the inhibited outer, while Heidegger tries to analyze the original fact of transcending in itself. In order to establish such a spectator, Husserl must leave the

---

<sup>71</sup> Heidegger, *Sein und Zeit* (*Gesamtausgabe*, vol. 2), p. 435.

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 464.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 485.

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 484.

<sup>75</sup> *Ibid.*

<sup>76</sup> Martin Heidegger, *Wegmarken* (*Gesamtausgabe*, vol. 9), ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt a. M. 1976, p. 138.

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 139.

dimension of worldly experiencing whereas Heidegger does not cross the borderline of being-in-the-world and does not have to do so.<sup>78</sup>

Coming to this point, one can clearly see the specific structure of Gerhart Husserl's model. Though he emphasizes the necessity of transcending the natural attitude (in order to get access to the dimension of law), at the same time, he points out that such a transcending does not mean leaving the world, ignoring the fact that human existence means to live in a world. In this way, he formulates a third position, different from the architecture of Husserl's as well as Heidegger's phenomenology. However, what does this mean, what is the specific feature of this third position? In order to answer this question, we have to remember how Gerhart explains the process of transcending.

A key word is Gerhart's concept of *ekstasis*, and, of course, this notion differs from Heidegger's *Ekstase*. While the latter one characterizes the temporal structure of being-in-the-world, Gerhart's *ekstasis* means a change of human existence in relation to its being in the world so that one could say that *transcendence as being-in-the-world* will here *be transcended in itself* – but *without transcending the world as such*, for example by the institution of a phenomenological spectator. Gerhart not only avoids setting such an institution, he also eludes the contrary, namely, as Heidegger shows, that self-experiencing existence comes back to itself in a circular way only *within* its worldly existing. In this sense, the person who tends toward the law by an *ekstasis* stretches beyond the world without leaving its worldly character.

From a Heideggerian point of view, one could ask whether such tending toward a mark beyond the world in fact no longer belongs to the European tradition of metaphysics. Does Gerhart Husserl not use concepts like 'ascent,' 'participation' in a transcendent region, 'de-temporalization'? We know that Parmenides already begins his philosophical poem on being with the account of his ascent to the sphere of the divine and that Plato's remark on the participation of the soul in the realm of ideas where the soul comes home after death both determined the philosophical and religious mind in Europe for a long time. However, there are at least a few moments we can find in Gerhart's essay that give evidence for the fact that the movement of ascent and descent differs from this tradition.

First, the ascent in question does not mean a voyage that knows its destination and will reach a final mark; its movement is not a tending toward a *telos* where the ascent should get fulfillment. Certainly, de-temporalization is the condition for coming into contact with a law that, as such, has no development, no future – but at the same time it is also true that it is not forever. Therefore, the dimension of law is also not a regulative idea because such an idea is always beyond: one cannot ascend to its region itself. On contrary, one can come onto

---

<sup>78</sup> Cf. Hans Rainer Sepp, "Husserl, Heidegger und die Differenz," in: Rudolf Bernet, Alfred Denker, and Holger Zaborowski (eds.), *Heidegger und Husserl (Heidegger-Jahrbuch*, vol. 6), Freiburg/München 2012, pp. 233-248.

the level of law but cannot grasp it totally. So the eidetic status of law is obviously neither such of a substantial 'pure idea' nor of a regulative one; it is more a typical structure that has another expiration date than the objects of practical activities. Secondly, and this is still more important: law is not only not for ever but also fragile in the sense that it lives, as we saw, only in the realization of its establishing as well as its concretization, i.e., in the in-between of the double movement of ascending and descending. Though the region and status of law are finite, the ways of realization are endless – endless in the strict sense that not any concretization could claim to fulfill the law totally and for all times. The door remains open: every concretization being evident for the moment can be outstripped by a better one. Every convicted man or woman can appeal against his or her condemnation in principle.

It is worth noting that the structure of this ascent and descent is, strangely enough, similar to the structure Eugen Fink developed in his *Sixth Cartesian Meditation* three years later. In Fink's analysis, the position of the phenomenological spectator becomes the focus of attention. This is not by chance since the task of this meditation, which should close Husserl's series of five meditations, is a reflection on phenomenological methodology, a "phenomenology of phenomenology." And the I of the phenomenological spectator tips the scales because it functions as *mediator* between the natural and the phenomenological attitude, from worldly to transcendental experience, and back; that is, between the manner of *deworldling* and *re-enworldling* – in an obvious analogy with Gerhart Husserl's conception of ascending and descending. Within this scope, not only the natural and the phenomenological attitude moved closer, but phenomenology reflects its inextinguishable rooting in worldly existence – insofar as the person of the phenomenologist is an inhabitant of two regions and lives the split personality of the worldly as well the transcendental ego. The result is that the existential position of the phenomenologist is to bear up under a strong tension: his or her worldly attitude realizes its own transcending in itself.

In this way, Fink also realized a third position since he confronted Husserl's and Heidegger's standpoints and integrated both. He keeps the radicalism of the transition into the sphere of transcendental subjectivity, on the one side, and withholds the rooting in world on the other. And from this a new mode of movement, follows insofar the focus of attention is no longer the question of how one can get access to the original dimension of phenomenological research. Rather, the continuous succession of phenomenological *deworldling* and *re-enworldling* rises to the position of the main emphasis. In other words, instead of a simple linear movement from a starting point to the opening of a new region, one can find a circular moving in the in-between of two regions, a "circling in itself" (*In-sich-Kreisen*),<sup>79</sup> namely in and by the movement of the phenomenological "I" in its two-fold citizenship. Insofar the phenomenologist can never

---

<sup>79</sup> Fink, VI. *Cartesianische Meditation*, p. 125.

move his or her worldly affiliation out of the way, he cannot grasp evidences once and for all but can, and must, move again and again. In this endless manner of research, he or she can unveil evidences free of empirical doubt – but not forever.

Husserl already spoke about the necessity that phenomenological research is an open-endless movement. Maybe, only by the structure that Fink developed in his meditation, and Gerhart Husserl found before in his analysis of the relation of law and world, does the statement of this necessity can get its phenomenological justification.

### *III. The difference of law*

1. In his unfinished novel, *The Trial* from 1914, Franz Kafka integrated the short story “Before the Law.” I quote a few lines here:

“Before the law stands a doorkeeper. To this doorkeeper there comes a man from the country and prays for admittance to the Law. But the doorkeeper says that he cannot grant admittance at the moment. The man thinks it over and then asks if he will be allowed in later. ‘It is possible,’ says the doorkeeper, ‘but not at the moment.’” The man sits down and waits – “for days and years.” At the end of his life, “his eyesight begins to fail, and he does not know whether the world is really darker or whether his eyes are only deceiving him. Yet in his darkness he is now aware of a radiance that streams inextinguishably from the gateway of the Law. Now he has not very long to live. Before he dies, all his experiences in these long years gather themselves in his head to one point, a question he has not yet asked the doorkeeper. [...] ‘Everyone strives to reach the Law,’ says the man, ‘so how does it happen that for all these many years no one but myself has ever begged for admittance?’ The doorkeeper recognizes that the man has reached his end, and, to let his failing senses catch the words, roars in his ear: ‘No one else could ever be admitted here, since this gate was made only for you. I am now going to shut it.’” (Translated by Willa and Edwin Muir)

Telling us about the failure of an intention, the story implicitly shows three modes of realizing the relation to law, and the first two modes belong together like two sides of the same coin insofar they correlate with a natural attitude. The first mode is the expression of the naïve belief that it is easy enough to get access and come *into* the law. This way only exists in imagination, backed by a natural expectation of guaranteed fulfillment. The second one is characterized by the hard facts: the one who wants to get direct access to the law gets no entry and has to wait *before*. This inconspicuous word *before* – the first word of the text itself – describes both the spatial and temporal situation of this relation to law. What is interesting is that the place does not change while time passes. Only at the end will a third possibility be disclosed: it has been possible to go but now it is too late. The third way appears at the moment where it was already impossible to tread it. But in principle, the possibility of going forward exists, of passing through the door. Of course, this possibility is only for the one who decides to

change the place, to exchange the *before* for a *forward*, to have courage in going *really* forward, ahead, and this means to change the mode of temporality itself. The man from the country makes do with his wish so that his desire coordinates his time and his life. Would he have decided to go, he must first give up his desire because he cannot know for sure what is in store for him. To go forward is to accept a fundamental uncertainty. Reaching the gate is like coming to a crossroad, to the borderline of worldly existence; and it is there that the possibility of getting insight into the uncertainty of human existence arises, and only the acceptance of this fact could be the key for getting real access to the dimension of law. Is this true, then the decision to actually cross the borderline is at the same moment the approval to undertake the task of *mediation*, to mediate a world in which egoistic desire exists along the line from the cradle to the grave and requests fulfillment at every phase of its life, on the one side, and an established region of norms that cannot be applied to the factual world in the relation of 1:1, on the other side. Such mediation presupposes the attempt to break that line and the style of its temporal course, the belief that one can and must gain fulfillment within a finite time, and rather than looking for stability, just accepting the fact of the fundamental imbalance of human existence.

2. The *judge* is for Gerhart Husserl a mediator *par excellence* since the institution of the judge is a “bridge” (85) – but without any safe buttress. The subject of this institution surrenders itself to the fact of uncertainty insofar as it accepts that there is no permanence and stability within the world, while the dimension of law is both an abstract and finite one whose norms are to be concretized and proven from case to case. In this sense, the judge, as Gerhart describes this institution, in fact mediates between the life-world and the law, in the in-between of both and marks a genuine place where the law in its original self-evidence will be revealed. One could say that the judge is *an agent of the de- and re-temporalization*, since he or she must undertake a double effort: first, for ascending to the region of law – that is, to the will of the legal community – making a reduction of his or her person to the position of being a legal companion is required (84). However, because the assignment of a judge is to administer justice in concrete situations, it is secondly necessary to see that it is impossible to simply apply the legal norms being fixed in abstract time to the case in hand. Therefore, in order to relate the law to the case, it is not only necessary to refer to the law but at the same time to withdraw just this relation – that is “to become temporarily a stranger to the law that should be applied”,<sup>80</sup> i.e., to set up an “I” that abstains both from the legal attitude of being a companion in a legal community and correlatively from the legal norms as such that could be applied here in principle. One can clearly see that the I that correlates to the law (the legal commu-

---

<sup>80</sup> “[...] dem anzuwendenden Recht sich für Zeit und rechtszweckbegrenzt als Erkennender entfremden, mithin – vom Standpunkt der Rechtsgemeinschaft gesehen – ein *Anderer* werden [...]” (89).

nity), as well as the I that withdraws from this relation, correspond to the movements of arising and decline or de- and re-temporalization. With a view of the worldly situation, the abstaining I may be the inner factor of the whole moving process, the genuine in-between between the relations both to world as to the law; and maybe, this I is related to the I of the phenomenological spectator who should not only function by a deworldling act as being “neutral” against the natural mode of worldly experiencing but also turn back to the world by reworldling – similar to the judge.

But this I can only move since it also relates to the natural I and the legal I, that is, since the judge constitutes in her- or himself a vivid tension of all three dimensions of the natural, the legal, and the application to worldly situations. This tension will be too weak if the judge is either not able to reach the dimension of law in order to firmly make use of its force or when he or she has not the capacity to open her- or himself to the case in hand by a concurrent reducing of that force. At the same time, one must realize that such a movement can only be an approach; as already mentioned it is also a symptom of the finiteness of human existence that the final judgment doing justice to all persons involved cannot be spoken on earth. Gerhart fittingly remarks (96) that the German word *richten, to judge*, shows just the kind of movement that is always *being oriented by* a goal that transcends natural experience and can never totally reached. Both the judge as well the phenomenologist are thus perpetually “on the way.”

3. The *criminal* Gerhart Husserl describes as a mirror image of the judge, in the sense of a mirror-image reversal. By injuring certain legal norms, the criminal, in effect, opposes the law. Similar to the judge, the criminal abstains from the law – but in order to violate it. This violation Gerhart describes as an inconsistency of willing: The criminal does not intent to get rid of the legal order as such; by still remaining a companion of his legal community, he abstains from law by his criminal act and opposes his own legal attitude. Therefore the criminal also constitutes a splitting of his personality, and similar to the judge, he undertakes a re-temporalization of the law. In this sense, the criminal also orientates law to the world. However, the counterpart of his abstaining from law and its worldly temporalization is, of course, not the task to judge a concrete case but the intent to tie the law to an egoistic will. Gerhart speaks of an “inverse judging” (*inverses’ Richten*, 100). The criminal prevents the law from taking effect in the world, can become real as such; his temporalization is just a negative one: he hands the law over to world so that one could say that he repeals the law by moving out its difference.

Insofar as the criminal violates certain legal norms, he opposes to the law itself since he tied it to his own will and let it perish in the context of the natural attitude. This ‘dying’ of the relation to law is the negative counterpart of the act to live the difference and to continuing being on the way.

In his essay, Gerhart Husserl distinguishes the criminal from the one who breaks legal norms as such. The criminal opposed the law by injuring certain

norms whereas the norm-breaker jeopardizes the condition of law, the legal system as such, that is, the constitution itself. Gerhart calls the constitution, as the legal state of the legal community, the beginning and the end of the law (93). While every concretization of the law presupposes the fact that applicable laws will be called into doubt, the constitution itself is impervious to being concretized. To make the constitution uncertain nevertheless requires a revolutionary act. The constitution is the expression of the law in effect for a legal community and if it is abolished, the region of the law has been left behind. Therefore the norm-breaker disperses the legal community by the will to form the law anew.

Gerhart does not mention the case in which a norm-breaker becomes criminal. However, latest after 1933, one must ask the question of under which circumstances the norm-breaker, the one who disperses the law and the constitution as such, can be found to be guilty of a crime. After all, what we learned from Gerhart's analysis is that one could simply say that a norm-breaker is then a criminal when he or she fulfills the distinguishing structure of a criminal, and this structure has been characterized by the attitude of referring any relation to law to one's own ego and of restricting the relation to law by pulling it down to the natural world. Obviously, there is no recess in human existence that really allows for being innocent with regard to the question of being guilty. The same goes for the so-called ordinary man too, as Kafka's story shows, and that tells us that we all are not out of danger of becoming guilty, since we do not and maybe cannot relate to the limits of our natural attitude. So it is not far-fetched to state that the natural attitude is certainly not already criminal as such but the essential precondition of any criminal act. It is not by chance that phenomenologists like Husserl or Scheler convicted the natural attitude of supporting *totalizing* and *identifying*, when life normally tends to the belief of a totality of a world *in* which it exists<sup>81</sup> or when the ego first and mostly tends to identify with its whole surrounding.<sup>82</sup>

4. One can find the same structure of a natural attitude in Carl Schmitt's conception of the sovereign or the *nómos*. In Schmitt's essay on *Political Theology* from 1922, the famous first sentence runs: "The sovereign is who decides on the state of emergency,"<sup>83</sup> and a little later one can read: the sovereign "is out of the legal order that is normally effective and belongs to it nevertheless because he is com-

---

<sup>81</sup> Cf. Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch (Husserliana, vol. III/1)*, ed. Karl Schuhman, Den Haag 1976, § 30.

<sup>82</sup> "Unter Egozentrismus verstehe ich die Illusion, die eigene 'Umwelt' für die 'Welt' selber zu halten, d. h. die illusionäre Gegebenheit der eigenen Umwelt als 'die' Welt." (Max Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie [Gesammelte Werke, vol. 7]*, ed. Manfred S. Frings, Bern/München 1973, p. 69.

<sup>83</sup> "Souverän ist, wer über den Ausnahmezustand entscheidet" (Carl Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, Berlin 2009, p. 13).

petent for the decision whether the constitution can be suspended *in toto*".<sup>84</sup> In contrast with Gerhart Husserl's exposition, one can see that by introducing the sovereign, Schmitt establishes an unimpeachable position: like the norm-breaker, the sovereign stands outside of the legal order, but unlike the norm-breaker, it belongs at the same time to it. The sovereign has not only the force to reform a legal system but the power to dominate it and, maybe, not any interest to change an existing system but to exploit all its resources. In which way one could judge this? At least insofar as this kind of sovereignty radicalizes those central elements of the natural attitude that are preconditions of a criminal act, namely the preferred tendency towards gaining totality and identity. This conception of sovereignty ties a legal order totally to an identical power outside of the constitution. That means: the basis is not longer the constitution itself or the will of a legal community but an artificial identity, the product of an imagination caused by the ordinary man who stands outside and will finally gains control over all.

After the disastrous crimes of Nazism, Schmitt changed his theory and replaced the sovereign by the *nómos* in his book *The Nomos of the Earth* from 1950. But the structure remains the same. The initial sense of *nómos*, the Greek word for law, is, as he writes, *nomós*, and means the whole of original traditions and customs, simply the primeval measure (*Ur-Maß*).<sup>85</sup> This measure is, furthermore, for him *legitimacy* and as such the condition of any *legality*. By analogy with the conception of sovereignty, the institution of *nomós* marks an absolute starting point as well; it does not depend on any other things; it is selfish in itself; and at the same time, it is the first condition of any legal order so that a constitution cannot achieve another measure than its *nomós* itself. It is certainly justified to look for structures based in a life-world that are implicit components of a certain legal system, but it is alarming when such a structure will be isolated and declared an absolute nucleus; moreover, when the impression will be given that such a nucleus can clearly be identified in every folk or community, and when the movement in relation to the law will be brought to a standstill in advance insofar any legal structure is tied to one that has already been happened and is kept in the heart of a people. Obviously Carl Schmitt did not notice that not only *nómos* but also just *nomós* are linked with the verb *nomizein* as, for example, the etymological dictionary by Walther Prellwitz from 1892 clearly tells:<sup>86</sup> *nomizein* means also *to believe* and gives evidence for the fact that there is nothing other than a belief, the expression of a desire, when the natural attitude refers to the alleged fact of own identity. Every subjective life has already tran-

---

<sup>84</sup> Der Souverän "steht außerhalb der normal geltenden Rechtsordnung und gehört doch zu ihr, denn er ist zuständig für die Entscheidung, ob die Verfassung in toto suspendiert werden kann" (ibid., p. 14).

<sup>85</sup> Carl Schmitt, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Berlin 1997, p. 16.

<sup>86</sup> Walther Prellwitz, *Etymologisches Wörterbuch der Griechischen Sprache mit besonderer Berücksichtigung des Neuhochdeutschen*, Göttingen 1892; article "*nómos / nomós*."

scended itself when it is faced with itself for the first time and is already affected by what has its origin in the outer.

5. The last sentence of Gerhart's article says that one can realize the paradox of creating *in* one's own home-world a sphere that refers to the region of law *beyond*, and this worldly sphere can be extended to a "world-region of legal life" when one is "*fore-running to law*".<sup>87</sup> Our final reflection should aim at the sense of this *fore* and unveil its relationship to the preposition of *trans-* in the word *transcending*. The *fore* corresponds with a *forward*, with the fact to keep being on the way. But it is not be equivalent to the "fore-running to death" Heidegger develops in § 53 of *Being and Time*.

The specific relation to death is, for Heidegger, the actualization of a unique possibility because it is a behavior that concerns all possibilities in the world. While the ordinary worldly possibilities are related to objects, the relation to death is unique: not only because death is simply the last possibility of our life but because this relation, as a "being to death" ("*Sein zum Tode*"),<sup>88</sup> sets the possibility of possibilities "free" as such. Therefore, this possibility is both the impossibility of all relation to inner-worldly possibilities and the possibility of all such possibilities, since all possible worldly relations are only possible on the basis of understanding the final possibility of the end of one's life. For Heidegger, the "fore-running" to death is a specific mode of understanding; it is the possibility for understanding a so-called "authentic existence." Such an existence reveals a status where it already was and is but without knowing its own ability insofar as it is lost in relations to things in the world. This movement describes the circular structure of understanding. By opening its formerly hidden mode of existence, it changed itself into what it really is – by understanding the sense of its true being. From this it follows that the extreme possibility as the being unto death marks an impervious borderline, a border that could not be crossed. Heidegger characterizes this unique possibility by saying that it cannot be outstripped ("*unüberholbar*").<sup>89</sup> Of course, the emphasis on the finiteness of human existence does not simply mean that we are mortal; it rather indicates that all changes that human existence can accomplish will end in the beginning where the fact that existence knows what it is authentically coincides with the fact that existence really is itself. This existential *tautology* will be reflected by Heidegger's central thesis that the opening of the extreme possibility includes the possibility of an existential anticipating of the *whole* being-there ("*des ganzen Daseins*").<sup>90</sup>

---

<sup>87</sup> "[...] daß der Mensch diesen [...] *ekstatischen* Aufschwung seines Personseins zu leisten imstande ist, wirkt in die vergängliche Daseinswelt fließender Erlebnisse gestaltend zurück: durch Schaffung einer auf die jenseitige Rechtswelt bezogenen Daseinssphäre, die der Mensch auf das Recht vorlaufend zur Weltregion des Rechtslebens ausweitet." (114)

<sup>88</sup> Heidegger, *Sein und Zeit (Gesamtausgabe, vol. 2)*, p. 345.

<sup>89</sup> *Ibid.*, p. 350.

<sup>90</sup> *Ibid.*, p. 351.

Having untied the bond that connects existence with the world of objects, it will be possible for one's life to gain access to this whole of one's own existence.

Gerhart Husserl's conception of transcending world by relating beyond to the region of law cannot be integrated into Heidegger's understanding of world and being-in-the-world. The reason is that in the case of the relation to law, the structural figure of orienting is completely different from the circular structure of being-in-the-world in Heidegger's sense. Gerhart's fore-running does not come back to myself, setting up an authentic existence by transforming the existential relation of *before* – namely the mode of being-before-objects – into catching up with its final possibility that is my existing itself; its style of the *fore* shakes the *structure itself*, the structure of being-in-the-world, and does not merely concern different *relations* to a “structural whole” (*Strukturorganzes*)<sup>91</sup> that is latent in inauthentic existence and becomes patent for the authentic mode of existing.

The *ekstasis* orienting the law is a departure without any guarantee of arriving at a zone where authenticity will be realized; rather, it is an expression of the experience that such a kind of authenticity cannot be decisive for human beings in their individual and social relations. That is precisely why the existence that does not prefer to stand still has no choice but to undertake permanent transcending. Therefore, the alternative is not either to lose itself in worldly objects or to gain authenticity by winning oneself, and there is no the alternative of gaining a transcendent world like an object or referring to an original mode of existing that is able to constitute all possible relations. Finally, there is also no alternative of believing in a region of law that is totally taken away from human will by a quasi-divine power or being convinced that legal matters can absolutely be controlled by man. The third way besides these alternatives is to go forward, to undertake the transcending: that means, to withdraw one's own desire of gaining certain objects and instead setting up such what Emmanuel Levinas calls a never-ending desire, a desire that does not tend toward an end and is free of the will to grasp precisely what never can be appropriated – whether it is an eternal paradise or the authenticity of one's own self.

In this sense, one could say that Gerhart Husserl's analysis of the relation to law, by the double movement of arising and decline, not only anticipates the basic structure of Fink's attempt to develop a phenomenology of phenomenology three years later; the described transcending relation of the *ekstasis* also tells what has come more than thirty years later in Levinas' book on *Totalité e infini*.<sup>92</sup> Perhaps no one better put into practice than Edmund Husserl, the “eternal beginner,” the fact that it is not possible to reach the beginnings but to undertake the attempt to begin anew, ever and ever again, by riding into uncertain lands. Perhaps it is this ‘spirit’ that also haunts Gerhart's and finally Levinas' attempts

---

<sup>91</sup> Cf. Heidegger, *Sein und Zeit* (*Gesamtausgabe*, vol. 2), p. 340.

<sup>92</sup> Emmanuel Levinas, *Totalité e infini. Essay sur l'extériorité* (*Phaenomenologica*, vol. 8), Den Haag 1961.

to include the possibility as well necessity of a desire that is relating to infinity within the finite human existence – not to an infinite aim but to an infinite tending. Such an attempt focuses on the movement itself, whether it is the conception of an infinite desire or a transcending ascent, or, as Edmund Husserl in his very late writings remarks, the fact of being teleologically (*teleologischsein*) instead of letting the movement die in the relation to an objective *télos*.<sup>93</sup>

#### *Post scriptum*

Precisely this idea is the central one in the thinking of Nietzsche, the not yet really accepted godfather of phenomenology. Already in his *Use and Abuse of History for Life* from 1873 (in his *Untimely Meditations*) he formulates the paradox in question when he says that human existence must realize the tension expressed by the simultaneity of these both steps: every living can be “healthy, strong, and prolific only within a horizon” so that it is necessary “to draw a horizon around myself” – at the same time, however, one must not absolutely be anchored in one’s own self but has rather to try to transcend the region of one’s “own selfishness” by “including one’s own view in the horizon of the strange”.<sup>94</sup>

Nothing other than this tension moves the person who is called Zarathustra. The whole book *Thus Spoke Zarathustra* is the report of an infinite being on the way in the sense that Zarathustra transcends himself, again and again, and, of course, the end of the book is not the end of this movement. This movement is not simply endless in the sense of a never-ending linear sequence; it is infinite because there is no time at which a goal will be completely reached, and no place where the other as well one’s own self can finally be seized so that human existence must affirmatively endure the tension in relation both to its self and to the other. The end is always pending. But at the same time, what will be reached is not nothing, not worthless; what will be gained increases the experience and is a valid evidence until the moment where it will be suspended by a better evidence. Nietzsche calls the movement that stands up for such an infinite tending “transcending” (*Übergang*), and he uses the metaphor of a bridge, emphasizing that human being is a bridge and not a *télos*. To realize the so-called *Übermensch* is only to *accept* this fact and to undertake the movement of rise and decline – in

---

<sup>93</sup> Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (*Husserliana*, vol. VI), ed. Walter Biemel, Den Haag 1954, p. 275.

<sup>94</sup> “Und dies ist ein allgemeines Gesetz: jedes Lebendige kann nur innerhalb eines Horizontes gesund, stark und fruchtbar werden; ist es unvermögend einen Horizont um sich zu ziehen und zu selbstisch wiederum, innerhalb eines fremden den eigenen Blick einzuschließen, so siecht es matt oder überhastig zu zeitigem Untergange dahin.” (Friedrich Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie. Unzeitgemäße Betrachtungen* (KSA, vol. 1), ed. Giorgio Colli and Mazzino Montinari, Berlin 1999, pp. 251)

Nietzsche's words the *Übergang* and *Untergang*.<sup>95</sup> The irony and the tragedy of philosophical development is that the radical structure of Nietzsche's thinking fades away in positions taken up by authors like Carl Schmitt or even Heidegger, whereas it lives unidentified in such positions that seem to be so far away from it but in fact let this structure display itself more and more – like the philosophies of Levinas and already of Edmund and Gerhart Husserl.<sup>96</sup>

Husserl Memorial Lecture 2012  
Husserl-Archiv Leuven, April 2012

---

<sup>95</sup> Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra* (KSA, vol. 4), ed. Giorgio Colli andazzino Montinari, Berlin 1999, p. 17.

<sup>96</sup> I want to thank Keith Whitmoyer for his kind revision of my English written text.

## Abschnitt III. Viertes Kapitel

### Domestizierte Gewalt

1

„Wenn die Gewalt sich mehr Zeit läßt, wird sie zur Macht.“ (Canetti 1984: 323)

Der als Motto genannte Satz findet sich in Elias Canettis *Masse und Macht*. Er behauptet, dass ein enger Zusammenhang zwischen Gewalt und Macht bestehe, ja dass beides unter einem bestimmten Gesichtspunkt dasselbe sei, dasselbe aber auch nur bezüglich dieser Perspektive, welche die Zeit ist. Die Zeit ist dabei offensichtlich nicht einfach als ein Medium oder gar als ein Rahmen verstanden, innerhalb dessen etwas seine Gestalt verändert, so wie man sagt, dass am menschlichen Gesicht das Verstreichen der Zeit abzulesen sei. In der Bemerkung, dass Gewalt sich Zeit lässt, um zur Macht werden zu können, schwingt mit, dass Gewalt auch die Gewalt hat – und sich darin als Gewalt bezeugt –, dass sie Zeit nimmt und sie sich gibt. Die Gewalt besetzt die Zeit, so wie man ein Haus besetzen kann. Sie richtet sich buchstäblich ein, und das hieße dann, sie gibt sich nicht nur Zeit, sondern auch den nötigen Raum. Macht in diesem Sinn, als Produkt einer Metamorphose der Gewalt, wäre so die Besetzung einer von ihr selbst de-finierten, aus der Wirklichkeit gleichsam herausgeschnittenen Raumzeitlichkeit. Diese eingeräumte Zeit ist es erst, welche das Haus, den Ort der jeweiligen Macht und damit diese selbst charakterisiert. Es könnten sich nun Fragen aufdrängen wie z. B. nach dem Vorverständnis von Gewalt und von Macht, das hier leitend ist, man könnte auch die Intention des Satzes ganz in Frage stellen, also bezweifeln, ob es nicht kurzschlüssig ist, Gewalt und Macht derart miteinander zu verklammern. Auf der anderen Seite enthält der Satz in seiner Direktheit etwas Zwingendes, von dem man sagen könnte, es würde sich lohnen, die Linie, die er vorgibt, zu verfolgen.

Der Satz benennt ein *oikologisches* Problem. Denn er verweist mit den Koordinaten von Zeit- und Raumnahme, Besetzung und Einrichtung auf die Errichtung eines *oikos*, einer Wohnstätte. Macht ist in diesem Sinn stets Haus-Macht, wobei es offen bleibt, ob es einen *oikos* geben könnte, der nicht durch Macht strukturiert und damit nicht auf Gewalt gegründet wäre. Die These, die in Canettis Satz angelegt ist, lautet, dass Macht nicht nur auf Gewalt gebaut ist, sondern dass Gewalt in ihr steckt, so wie ein Mensch die Erbschaften seiner Vorfahren in sich trägt.

Das eigentlich Problematische ist das ‚darin stecken‘ und damit die Metamorphose selbst, von Gewalt zur Macht, über eine Dehnung und In-Besitznahme von Zeit und Raum. Das Problem ist folglich durch die Frage benannt, was, vor dem Hintergrund dieser eigentümlichen Verwandlung, an Gewalt noch in der Macht steckt und welche Folgen dies impliziert. Und die weitere Frage lautet, ob sich nicht in diesem engen Verhältnis von Gewalt und Macht – eng in dem Sinn, dass eines aus dem anderen hervorgeht – eine *Unverhältnismäßigkeit* bekundet, die gerade dort zum Ausdruck kommt, wo Gewalt auf die Möglichkeit trifft, sich Zeit zu lassen, Zeit und Raum zu rauben, damit aber häuslich zu werden, ohne doch häuslich werden zu können. Das Unverhältnismäßige läge damit im Aufeinandertreffen der Verhäuslichung und ihrer Einrichtung, der Raum- und Zeitgabe, mit einem Wort: des Hausfriedens, mit dem als Eigentümer in Erscheinung tretenden Hausvater, dem *Ego*, das nichts als Macht will und zu diesem Zweck Raum und Zeit raubt, um sie sich zu geben. Das Ganze wäre eine Domestikation, die von vornherein zum Scheitern verurteilt ist, weil unvereinbare Momente, die in Macht sich umgießende Gewalttat einerseits, der Hausfrieden andererseits, aufeinander träfen bzw. ein Domestizieren vorläge, das sich gerade ob seiner Unmöglichkeit endlos vorwärts schiebt. Und die These würde lauten, dass ein solcher Domestizierungsversuch, der Gewalt umbilden will, zähmen will, häuslich machen will, also auch erhalten will, nur eben nicht als Gewalt, sie auch nicht los wird.

‚Gewalt lässt sich Zeit‘ – das meint, sie stürmt nicht vorwärts, stürzt sich nicht auf das Objekt ihrer Tat, sondern hält sich darin zurück. Sie biegt gleichsam den geradlinigen, davonschießenden Pfeil des Magischen auf sich selbst zurück und grenzt so einen Zeitraum aus, der ihr ein relativ stabiles Wirkungsfeld verschafft. Zeit lassend gießt sie das Magische in das Mythische um und erwirkt auf diese Weise den Kreis einer durch den Mythos bestimmten Zeiträumlichkeit, der fortan für sie ist, ihr zur Verfügung steht. Das Zurückhalten vom ekstatischen Verschossensein auf ihre Objekte verschafft im Akt der Distanznahme die Möglichkeit, dass Imagination sich entfalten kann. Zeit lassen, Zeitraum gewinnen geht Hand in Hand mit einer Ausbildung imaginativer Kräfte, so dass das Raffinement der Gewalt, ihre Kaschierung in der scheinbaren Beschränkung, den Anschein, das Erscheinen von Welt, zulässt – um darin, verwandelt, selbst Platz zu nehmen.

Das Mythische mit seinen zyklischen Modellen, seinen jeweiligen Zeit- und Raum-Gaben, die Kreation seiner Geschichten und seiner Geschichtlichkeit, wird zur hohen Stunde der Sinnstiftung, die es vergessen lässt, dass diese Welt auf der Gewalttat der Bodennahme gründet, dort, wo Gewalt sesshaft wird und sich ein Territorium aneignet und andichtet. Die Stiftung von Sinn und immer neuem Sinn überdeckt die Brutalität und Direktheit der Gewalttat, durch deren Überdeckung jene Stiftung erst ermöglicht wurde. Der verdrängte Grund der Gewalt meldet sich jedoch spätestens immer dort, wo die Früchte ihrer Meta-

morphose, ihrer Verschiebung in den Sinn hinein, geerntet werden: im neuen Kleid der Macht.

Macht stützt sich nicht nur auf das reale Territorium, sondern vor allem auf dessen sinnstiftende Überhöhung durch die Kraft einer Maß-Nahme. Die durch die Zeit- und Raumnahme definierte Welt wird zum unbedingten Maß für diejenigen, die unter ihr befasst sind. Solcher Maß-Nahme und ihrer Anwendung ist von vornherein ein Widersprüchliches inhärent: Im Licht des Tages erstrebt das Maß geordnete Verhältnisse; im Schatten dieses Lichts aber schwimmt die *Grenzlinie*, die in der taghellen Ordnung die Regelung durch das Maß von der gewaltbereiten Maßregelung scheidet. Darin liegt nicht nur, dass Ordnung stets auch von der Gier des Egos nach Herrschaft versucht werden kann; indem diese Gier gerade kein Maß kennt, sich aber des Maßes bedient, steckt im Maß selbst ein Unmäßiges. Dieses Unmäßige im Maß ist ein Indiz für jene Unverhältnismäßigkeit im offenbar nicht ohne weiteres aufzuhebenden Widerstreit zwischen Versuchen der Domestizierung und der sich allem Maß entziehenden, wenngleich sich seiner bedienenden Gewalttat.

Der immer wieder scheiternden völligen Transformation von Gewalt in Macht wird freilich nicht tatenlos zusehen. Auf das Unverhältnismäßige im Verhältnis der auf die Maß-Nahme sich stützenden Macht und der das Maß usurpierenden Gewalt reagieren Versuche, das Rohe der Gewalt aus den Kontexten der Macht zu tilgen – was nicht gelingt, da Gewalt in der Macht steckt, so dass keine Macht auf gleichsam neutralem Boden steht, in einem Zustand ursprünglicher Unschuld sich befindet.

## 2

Es mag sein, dass mit dieser Beschreibung nur ein bestimmter *oikos*, nämlich der *oikos* Europas, umrissen ist, so dass es um das Geschehen einer lediglich regionalen Domestikation geht. Die Gewalt, die diesen *oikos* kennzeichnet, liegt nicht nur in der Spannung von Zeit (Raum) und Macht, sie vollendet sich in dem besonderen, einen jeglichen Grund legenden Vermögen, das dieser Weltteil ausgebildet hat: in der *Wissenschaft* als einer im Prinzip alle Häuslichkeit fundierenden und darin einzigartige Macht erlangenden Kraft, die sich den Grund, über Gründe befinden zu können, angeeignet hat. Erst mit der europäischen Wissenschaft und ihrer neuzeitlichen Radikalisierung vollendet sich das europäische Programm, Zeit und Raum zu rauben, indem magische Potenz und mantische Kunstfertigkeit so gesteigert werden, dass sie Zeit und Raum wirklich beherrschen, und herrschen, weil sie Macht über Zeit und Raum erlangt haben. Um sich Zeit und Raum gefügig zu machen, bedarf es einer kontrollierenden – man könnte auch sagen: domestizierten und selbst domestizierenden – Distanzierung. Dort, wo das Feld meines Verfügens nicht nur schlichte Ausdehnung erfährt, sondern ihm ein *principium* der Dehnbarkeit unterlegt wird, ist die Bedin-

gung erfüllt, dass objektive Zeit buchstäblich länger, objektiver Raum weiter und, zumindest dem Anschein nach, auch der durch diese Zeit und diesen Raum markierte Bereich stabiler wird. In Europa begann dies alles mit dem Auge, mit der Bevorzugung des Gesichtssinns, wie dies die Philosophie seit dem Ausgang des 19. Jahrhunderts, von Yorck von Wartenburg bis hin zu Michel Henry, in immer neuen Anläufen kritisch vermerkte. Erst der Gesichtssinn schafft die Bedingung für eine möglichst intensive Dehnung: Das Auge überfliegt die Distanz zwischen hier und dort, bringt das fremde Hier auf mein Dort zurück, *ohne* dass ich meinen Ort verlassen muss. *Es transzendiert*. Ausdruck wie zugleich Medium für diese Zeit und Raum vereinnahmende Dehnung ist nicht nur die europäische Findung der zentralen Perspektive, sondern vor allem die systematische Applikation mathematischer Ideen auf die naturhafte Welt, diese große Klammer, mit deren Hilfe der ferne Bereich des Idealen auf das zufällige Hier zurückgezwungen wird, und der Beginn der exakten Fixierung all dessen, was magische Voraus-sicht und mantische Voraus-sage immer schon regelnd treffen wollten.

Im Rahmen dieser imaginativen Erstreckung, die sich durch ein bestimmtes Imaginatives, genannt Wissenschaft, zu stabilisieren sucht, sind Zeit und Raum neu verknüpft: Die imaginativ geweitete Zeit schafft selbst einen imaginären Raum, und dieser imaginäre Zeitraum durchwirkt seinerseits das, was man als naturhafte und kulturelle Welt zu bezeichnen pflegt. Bildet also Europa Zeit vor allem durch das imaginative Konstrukt der Wissenschaft und der von ihr imaginativ geprägten Welt und generiert es auf diesem Boden einen einzigartigen Stil von Macht – denn wer Zeit und Raum hat, hat auch die Macht –, so unterlag diese in der Bevorzugung des Gesichtssinns verankerte Genese, dieser eine genuine Geschichtlichkeit stiftende ‚Augenaufschlag‘, doch von Anfang an einer *Blendung*. Je stärker die Fixierung und je intensiver die Macht, desto größer auch der Bereich dessen, was sich solcher Fixierung entzieht. Vielleicht besteht das tatsächliche Paradox darin, dass gerade dort, wo *alles* intendiert wird, die Tendenz auf völlige Beherrschung und totale Macht wirkt, in Wirklichkeit *nichts* aufsteigt, die dunklen Zonen dessen, was aus- oder abgeblendet bzw. verblendet wird und das sich in dem einen sammelt, das wir selbst sind: als Verblendete. Diese Verblendung von der Philosophie aus zu korrigieren, gab den ebenso späten wie grundlegenden Anstoß nicht nur für die sogenannte Lebensphilosophie, sondern insbesondere für die Phänomenologie. Bereits Husserl benannte diese Verblendung mit einem Terminus: „natürliche Einstellung“, und er machte darauf aufmerksam, dass das *punctum saliens* des Problems in einem Bereich verankert ist, der (zeitlich wie räumlich) *vor* der Wissenschaft liegt, den aber die *bisher* ausgebildete Form europäischer Wissenschaftlichkeit nicht einmal zu berühren vermochte. Dieser sich in die Wissenschaft fortschleppenden Verblendung setzte Husserl, der noch an eine Selbstheilung der Wissenschaft glaubte, ein alternatives Sehen entgegen: die Sicht des „transzendentalen Zuschauers“, die ein alternatives Konzept der Wissenschaftlichkeit begründen sollte.

Es gibt auf Erden keinen Bereich der Unschuld, auch Wissenschaft ist nicht wertfrei und kann es nicht sein; die Verpflichtung auf ‚Begründen‘ stellt keinen Freifahrtschein dar, der selber keiner weiteren Rechtfertigung mehr bedürfte. Worum es eigentlich geht, ist also, zu verstehen, was mit dem Begründen selbst geschieht und was mit der Welt geschehen ist, seitdem das Prinzip des Begründens Einzug in sie hielt – welchen Voraussetzungen, Vorentscheidungen eine Weltsicht unterliegt, die dergestalt auf ein Begründen setzt, dass die Bedingtheit dieses Setzens selbst nicht fragwürdig erscheint. Letztlich geht es um den grundstürzenden Unterschied zwischen einer sich selbst genügenden (und folglich *de facto* nie genügenden) Form des Begründens und einer Suche, die weiß, dass ein Finden auch hinsichtlich der Form nie an ein Ende kommt. Ob ein solches Verstehen, das seinerseits methodisch auszubilden wäre, selbst noch als ‚Wissenschaft‘ bezeichnet werden kann, ist nicht die entscheidende Frage. Entsprechend handelt es sich auch nicht darum zu sagen, dass Wissenschaft Gewalt ist oder Gewalt im Kielwasser hat, sondern zu verstehen, welche spezifische Gewalt in der besonderen, europäischen Wissenschaft steckt, und wie Wissenschaft dieser Gewalt eine Heimstätte bot. Das Verhängnis ist daher auch nicht die Wissenschaft selbst, sondern die Egoität, die vor ihr da war, die sich in jene einnistet und durch sie neue Macht erlangt. Die Wissenschaft meinte, der Egoität dadurch Herr geworden zu sein, dass sie das Nur-Subjektive ausgetrieben hat – ein folgenschwerer Trugschluss. Der Verzicht auf den Rekurs auf Subjektivität lässt ins Gegenteil stürzen. Der (un)heimliche Herr im Haus bleibt die Egozentrik, nur noch gestärkt.

An Leitfäden ist es möglich, bestimmte Linien dieser Genese im fortwährenden Versuch der Verhäuslichung von Gewalt und des dies beides noch tragenden Egoismus‘ aufzudecken. Eine Linie dieser Art, wie sie Canettis Aussage bereitstellt, kann hier nur umrissen, aber nicht voll ausgedeutet werden, denn eine solche Deutung zu unternehmen, würde ein monografisches Werk erfordern. Diese Linie betrifft den Gesichtssinn und seine Rolle bei der Domestikation von Gewalt im Kontext europäischer Wissenschaftlichkeit. Das Besondere dabei ist, dass diese Genese lange vor der Setzung von Philosophie (und Wissenschaft), also vor dem, was Husserl als die „Urstiftung“ der Philosophie bezeichnete, ihren Anfang nimmt. Das aber bedeutet wiederum, dass diese Gewalt nicht erst im Humus der Metaphysik als deren „Geschick“ aufkeimt. Die von Heidegger bis Derrida geäußerte Kritik an der europäischen Metaphysik wäre also neu und anders zu schreiben. Der Aufstieg von Philosophie und Metaphysik in Europa mag vielmehr schon eine Antwort auf eine vorgängige problemgeladene Situation sein, eine Situation, in der sich bereits der griechische Mythos befand, die er zu benennen und zu überwinden versuchte – durchaus erfolglos, wie man weiß.

Prägt ein fortwährender Kampf der Macht gegen die dunklen Gründe der Gewalt die Gestalt Europas, so sind die wesentlichen Ecksteine ihrer Bildung jene genannten Momente: die ins Unermessliche ausgreifende Erstreckung der

Transzendenz, die zugleich darin endlich ist, dass sie an das terminierende, auf Erfüllung gerichtete Begehren des Egos, an das Begehren in der „Form des Bedürfnisses“, wie Levinas es nennt (Lévinas 1987: 148), gebunden ist; dann der Nullpunkt dieses Egos, der es sich anmaßen wird, das Unermessliche seinem Maß zu unterwerfen, und schließlich die Maß-Nahme selbst, das *Sehen* (*videre* – Wissen), womit sich das Ego im Kontext der *theoria* die Erstreckung der Transzendenz in ihrer Zeiträumlichkeit einverleibt und damit seine Macht festigt. Ein Blick auf die zenbuddhistisch grundierte Kultur Japans zeigt ein Gegenmodell: Hier gibt es nicht nur keine Transzendenz, es findet sich auch kein vergleichbares Konzept, das eine Zeiträumlichkeit erschloss, die, wie in Europa, durch ihre sich ins Unendliche verlängernde Präsenz in Zusammenhang mit einem diese Unendlichkeit usurpierenden individuellen Ego die Grundlage für ein Machtsystem schuf. Zeitlichkeit erfüllt sich hier in ihren Phasen und aus diesen heraus – sie entfaltet sich damit diskontinuierlich, jegliche Kontinuität ist abgeschnitten. Das hat zur Folge, dass Gewalt hier oft eruptiver in Erscheinung tritt und nicht wie in Europa in derart zeiträumlich gedehnte, imaginativ gestützte Systeme der Macht eingegossen wird – bis zu dem Moment, da Japan auch den europäischen Nationalismus importiert und bis zu einem gewissen Grad dessen Voraussetzungen übernimmt.

3

Der Kampf der Macht gegen die dunklen Gründe der Gewalt in ihr ist der eigentliche Motor, der in Europa die Metamorphose des Mythischen hin zum sogenannten Rationalen bewirkt und damit auch Polis und Philosophie grundiert. Und wie bei jedem Kampf kommt es früh schon zu Ermüdungserscheinungen, zur Enttäuschung darüber, dass dieser Kampf, so wie er geführt wird, aussichtslos ist, dass Ordnung, wie sie hier versucht wird, nicht der Gewalt entgegenkommen kann.

Im antiken Mythos wird ein solcher Kampf im Rahmen einer Abweichung des Einzelnen von einem Gesamt vorgeführt – und damit, zumindest an der Oberfläche, entkräftet, sofern der Kampf, den die Helle der Ordnungsmacht mit dem dunklen Grund der Gewalt, ihrem eigenen Grund, führt, auf den Konflikt des Individuums mit der Weltordnung verschoben wird. Ödipus scheitert trotz oder gerade wegen bester Vorsätze. Er entkommt nicht der Gewalt, sie holt ihn buchstäblich ein, ja mehr noch: Sie ist vor ihm schon da – wenn er, um dem gewissagten Vaternord zu entgehen, auf der Landstraße seinen leiblichen Vater trifft und ihn erschlägt. Der entschiedene Wille, Gewalt zu vermeiden, beschwört sie herauf.

Demgegenüber ist Pentheus, der Herrscher von Theben, der Prototyp eines Machtmenschen, der, geblendet durch das Licht, meint, mit der Helle der Vernunft, der Maß-Gabe der Staatsräson, könne das Dunkle der Gewalt getilgt wer-

den. Die Gewalt tritt hier im Gewand des dionysischen Kults, des Orgiastischen, Ungezähmten auf, das sich jeder Maßregelung verweigert. So sehr die beiden Welten, hier die Welt des Maßes, dort die Welt des Un-Maßes, kontrastieren, sind sie doch zugleich unheilvoll verschwistert.<sup>97</sup> Nicht nur im Ödipus-Mythos wird die Dialektik von Gewaltausbrüchen und Zähmungsversuchen in einem engen genealogischen Zusammenhang, einer Familiengeschichte, vorgeführt; bei Pentheus ist es die eigene Mutter, die sich der Gefolgschaft des Dionysos anschließt und am Ende – geblendet durch den dionysischen Zauber – ihren von einer verstiegenen Rationalität verblendeten Sohn in Stücke reißt. Es bleibt in der Familie: Gewalt und Macht sind, zumindest im Kontext der Letzteren, untrennbar.

Auch die Rationalität der europäischen Wissenschaft nimmt den Kampf auf, das „Irrationale“, wie Husserl es nennt, einzudämmen. Wenn die brutale Faktizität schon nicht zu domestizieren ist, muss sie einer Kontrolle unterworfen, das zu Kontrollierende durch ein Wissen überholt werden. In Wahrheit aber hinkt auch das Wissen hinterher. Für Ödipus sind nicht nur seine guten Vorsätze Grund für sein Scheitern, sondern vielleicht mehr noch sein Wissen. Da das Wissen immer zu wenig ist, wird versucht, zumindest einen Schritt voraus zu sein, *vorauszusehen*. Der Wille zur Voraussicht und zur Voraussage verklammert nicht nur Mantik und Wissenschaft; er demonstriert im Begehren nach schrankenloser Enthüllung, nach Versichtlichung, auch einen dunklen Trieb der Besitzergreifung und belegt, wie sich Gewalt im Wissen eingenistet hat. Wissen scheidet dort, wo es die *Grenze* nicht sieht, seine Grenze, die zugleich Grenze zum Anderen in ihm selbst, zur Gewalt, ist.

Steckt Gewalt schon im Grund der grenzenlosen Versichtlichung – selbst im *prima facie* unverdächtigen Konzept der ‚*theoria* um der *theoria* willen‘ –, dann umso mehr dort, wo Wissen zu Machtzwecken eingesetzt wird. Denn die aufdämmernde Erkenntnis, dass die Gewalt der Macht in den Gliedern steckt, schürt Angst, die Macht zu verlieren – an diese selbst, durch innere Aushöhlung, Auflösung. Wissen und seine Funktionalisierung zu Kontrollmechanismen zeigen, dass das ‚Unsichtbare‘ nicht nur Pendant eines Sichtbaren ist, sondern letztlich auf die Sichtbarkeit / Unsichtbarkeit noch untersteigende Brutalität des Gewalttätigen und seiner Metamorphosen verweist. Somit scheidet der antike tragische Held nicht wegen seiner Unwissenheit, nicht einfach aufgrund von zu wenig Wissen, sondern wegen des Glaubens, ein über das *factum brutum* der Gewalt sich hinwegsetzendes Wissen könne dieses Faktum aus der Welt schaffen. Dieses Faktum wird als etwas Unantastbares, als sakrosankt angesehen; es ist im wörtlichen Sinn nicht antastbar: Es kann vom Sinn nicht berührt werden. Diese Grenze des Sinns, des Sichtbaren, des Wissbaren, des Maßes nicht zu akzeptieren, bedeutet eine Verblendung, sozusagen ein Nicht-Sehen der Grenze

---

<sup>97</sup> Schon Jan Patočka (2010) geht in seinen *Ketzerischen Essays* bekanntlich der Frage nach, inwiefern sich in der Geschichte Europas Orgiasmus und rationalistische Maßregelung aneinander entzünden und letztlich miteinander verbünden und verbinden.

des Sehbaren. Die konsequente Strafe für Ödipus ist die Blendung. Als Beraubung des Augenlichts ist sie zugleich göttliche Rechtsprechung: Ödipus wurde – gewaltsam – das zuteil, was ihm fehlte und ihn fehlen ließ, ohne beabsichtigte Verschuldung: nämlich der Schnitt ins Fleisch, das Ausstechen der Augen, welches das Ende allen Begehrens, die Wege des Sichtbaren auszuloten, ‚sehen‘ lässt. Nur ein Seher, dem induktives Wissen und berechnende Mantik genommen wurde – der bereits seines Augenlichts beraubte Teiresias – ist mit der göttlichen Gabe der Voraussicht betraut. Nur als Nicht-Involvierter, außerhalb der Dialektik von Gewalt und Macht Stehender, ist es ihm gestattet, weiter als die noch ungebrochen in Geschichten Verstrickten zu sehen. Für diese aber hat er keinen Nutzen, er kann weder das Scheitern des Ödipus noch den Untergang des Pentheus verhindern. So geht hier auch von dem Wissen, das um die Grenze allen Wissens weiß, keine Hoffnung aus.

4

Das Drama um Gewalt und Macht, wie es der europäische Mythos vorführt, zeugt vom Zusammenbruch und damit von der Grenze eines Sinnsystems, einer Welt, die um alles in der Welt ihre Macht bewahren will; dabei vollzieht sich diese Bezeugung selbst im Kontext eines sinnhaften Ganzen, des Mythos. Noch darin bewährt sich der zirkuläre Stil des Mythischen, das antrat, Gewalt zu domestizieren und sich in den eigenen Domestizierungsversuchen verfängt. Es bleibt mit dem Sprengstoff in ihm allein und hat nur den Ausweg einer fortschreitenden Radikalisierung seiner imaginativen Mittel, die ebenso stets verfehlen, wie sie treffen. Wie das Wissen vermag auch die Verbildlichung die Arbeit der Domestizierung der Gewalt nicht zu Ende zu führen und, schlimmer noch, nicht nur der Machtanspruch, auch die Gewalttat bedient sich ihrer, um sich selbst zu radikalieren.

Eine erste weitere Stufe einer Radikalisierung der imaginativen Mittel bildet die Erfindung der attischen Tragödie. Der Mythos wird auf die Bühne gebracht. Hier zeigt sich besonders deutlich, dass die gedoppelte Spiegelung – der Mythos wiederholt und bricht reflektierend, distanzierend und sehen lassend – die unheilvolle Verschwisterung von Gewalt und Macht, das Drama wiederholt diese Brechung mit den imaginativen Mitteln, die ihr eigen sind – nicht zu einer wirklichen Lösung dieser Bande führt, im Gegenteil: Nicht nur sitzt das Orgiastische der griechischen Tragödie tief in den Knochen; die Tragödie wiederholt zudem mit ihrer Spielwelt, also mit einem Mittel, das den Augenschein weit mehr als die Erzählung überzeugt, den Akt der Kosmogonie, der eine machtvolle Welt entstehen lässt, für welche Gewalt mit ihrer Zeit- und Raumnahme den Grundriss liefert.

Für den Augenschein mag die Wiederholung und die ihr inhärente Intensivierung eindrücklicher sein als die sie begleitende Brechung. Und der Augen-

schein zählt gerade hier, wo das Theater den Zuschauer erfindet. In zunehmendem Maße übernimmt der Zuschauer die Rolle des göttlichen Blicks; er mag nicht so viel sehen wie ein Gott, aber er sieht und weiß mehr als die Personen im Drama. In jedem Fall markiert er einen archimedischen Punkt, um den sich alles dreht, ohne dass er selbst involviert wäre. Und doch trifft zugleich das genaue Gegenteil davon zu: Denn er ist zur Gänze eingebunden, als der erste und letzte Adressat der Aufführung, und überdies real eingebunden, nämlich als das konkrete Individuum, das er oder sie ist und sich nicht wie die Spieler hinter einer Rolle verstecken kann.

Der Zuschauer befindet sich also in einer höchst ambivalenten Situation. Zum einen wird ihm in doppelter Spiegelung das Geschehen einer Domestikation vorgeführt; und diese kann hier nicht nur aus dem Grund den Anschein erwecken, sie sei gelungen, weil sie noch einmal vor Augen geführt wird, sondern weil aufgrund der Doppelung der imaginativen Mittel von Mythos und Theater der Druck der Realität reduziert und damit das Orgiastische von vornherein relativiert ist. Zum anderen zielt die Aufführung selbst wie schon der Mythos auf das Gegenteil, nämlich darauf zu zeigen, dass solche Domestizierungsarbeit scheitern muss. Indem jedoch dieses Scheitern mit imaginativen Mitteln vorgeführt wird, spricht diese Aufklärungsarbeit nur das imaginative Erleben an und weckt nicht die nackte Angst vor solchen Versuchen einer Verabsolutierung von Macht.

Es mag kein Zufall sein, dass Euripides, der letzte der drei bedeutenden Dichter der attischen Tragödie, sein Werk und damit das griechische Jahrhundert der Dramatik mit dem Pentheus-Stoff der *Bakchen* beschloss. Hier prallen nicht nur die unvereinbaren Welten des Orgiastischen und Rationalistischen aufeinander (und werden doch in ihrem Zusammenstoß im Imaginären relativiert), es gibt hier auch keinen Gott mehr – es sei denn jenen imaginativen Abglanz eines *deus ex machina* –, der rettend, vermittelnd eingriffe. Da der Zuschauer nicht die Kraft besitzt, den frei gewordenen archimedischen Ort zu besetzen, findet er Surrogate, z. B. Pentheus selbst, wenn dieser, ein Zuschauer im Stück, ein Zuschauer, dem man zusehen kann, von Dionysos verblendet und genötigt wird, inkognito, als Frau verkleidet, dem bacchantischen Ritual zuzusehen, bevor er von den Bacchantinnen entdeckt und zerrissen wird. Indem der Zuschauer Vertreter im Stück selbst findet, vermag er sich gänzlich aus der ihm dargebotenen Welt zurückzuziehen. Er wird zum ‚unbeteiligten Zuschauer‘.

5

Parallel zur Entfaltung des Konzepts der ‚*theoria* um der *theoria* willen‘ vollendet auch die Genese des Zuschauers einen Prozess, der zu einer Geschichte der *Entlastung* wird. Es arbeiten und sterben immer die Anderen – die Sklaven für die Denker, und die Schauspieler für diejenigen, die *Zerstreuung* suchen. Dieser

*Rückzug* ins Ego ist ein letzter Schritt, der durch das unmögliche Unterfangen einer Domestizierung der Gewalt mit Mitteln ihres eigenen Produkts, der Macht, provoziert wird. Es ließe sich eine Geschichte dieses Rückzugs schreiben, der Europa sozusagen sein oikologisches Profil verpasste und zugleich eine Geschichte der sich radikalierenden Unverhältnismäßigkeit ist, wobei stets Mittel des Imaginären das *factum brutum* der Gewalt in ihre Gewalt bringen wollen. Dieser Rückzug auf *fundamenta inconcussa*, etwa heilige Bezirke der absoluten Herrschaft und der Unfehlbarkeit, der Propagierung imaginärer Identitäten, aber auch der ausschließenden Sonderzonen, Anstalten, Lager, besitzt die Tendenz, immer engere Territorien zu de-finieren, für die eine immer höhere Sicherheitsgarantie ausgesprochen wird. Vor allem aber weist dieser Rückzug den Charakter einer *Blendung* auf.

Der Rückzug blendet ab, indem er sich konzentriert. Er blendet aus, da er sich nur auf *sein* und sein *jeweiliges* Sichtbares einlässt. Daher hat gesteigerte Sichtbarkeit Blindheit im Gefolge; partielle Überhellung wird mit Verdunkelung des Übrigen erkaufte. Solche Rückzüge setzen immer mehr imaginative Mittel zwischen sich und der Realität, Verblendungen, die das *factum brutum* verdecken. Vergisst man mit der Zeit, dass solche Verblendungen nur potemkinsche Dörfer sind, so wird das Imaginative an der Oberfläche wie eine reale Kraft aufgefasst, die es, wenngleich nur in der Tiefe seiner Gewalt, auch tatsächlich ist: Rückzüge dieser Art blenden sich mit ihren Verblendungen nicht nur ab, sondern diese blenden selbst, dort, wo sie mit der Oberfläche ihres Blendwerks vorgeben, ein Wirkliches zu sein, dem es zukommt, für sich den Status eines Notwendigen zu fordern. Allerdings halten noch so potenzierte, extreme Rückzüge keine wirklichen Fluchtmöglichkeiten bereit, solange nicht das Konzept der Entlastung selbst in Frage steht. Denn die mit dem Rückzug verbundene Blendung ist selbst ein Akt der Gewalt, in dem sich die Gewalt zurückmeldet, und diese wird durch die mit dem Rückzug beanspruchte Selbstmächtigkeit nicht nur nicht aufgelöst, sondern noch forciert.

Bei Carl Schmitt erlangt das Konzept des absolut auf sich zurückgeworfenen, des souveränen Subjekts konsequent seine totalisierende Radikalität, wobei Schmitts politisch-theologische Theorie exakt den Vorgang einer Aus- bzw. Ablendung als Symptom einer Verblendung im Doppelsinn von verdeckender Täuschung und Selbsttäuschung beschreibt: Der Souverän „steht außerhalb der normal geltenden Rechtsordnung und gehört doch zu ihr, denn er ist zuständig für die Entscheidung, ob die Verfassung in toto suspendiert werden kann“ (Schmitt 2009: 14). Der Souverän ist der Rechtsordnung in dem Maße enthoben, wie es nötig ist, damit seine Unantastbarkeit gewährleistet bleibt; er bleibt zugleich soweit mit ihr verbunden, dass er weiterhin Einfluss auf sie nehmen kann. Da er aber außerhalb der Rechtsordnung steht, kann diese Einflussnahme letztlich nur darin bestehen, die Rechtsordnung außer Kraft zu setzen: Der Souverän ist daher derjenige, der „über den Ausnahmezustand entscheidet“ (Schmitt 2009: 13). Indem er die Gültigkeit der Rechtsordnung für sich ausblendet,

zugleich sich aber den Anschein gibt, weiterhin für sie da zu sein (er „gehört zu ihr“), verblendet, kaschiert er sein wahres Motiv – den egoistischen Besitz der Entscheidungskapazität, sie jederzeit außer Kraft setzen zu können – mit der Selbstdarstellung, dass der mögliche Vollzug solcher Suspendierung dasjenige ist, wofür er als Souverän eigentlich „zuständig“ sei. Der Souverän avanciert so zu einer sich aus sich selbst heraus legitimierenden Einrichtung und konstituiert in der von ihm beanspruchten Independenz eine Totalität. Die Verblendung im Sinne einer Selbsttäuschung beruht aber darin, dass der Souverän sich über seinen eigenen Egoismus täuscht, indem er etwa naiverweise annimmt, die Exklusivität seiner Position (wie noch der Hobbesche Leviathan) zum Gemeinwohl einzusetzen, also gerade nicht eine Verblendung im Sinne der Kaschierung zu inszenieren. Die Selbstblendung schließt noch die Tat, den eigenen Egoismus zu verkleiden, mit ein – ein Faktum, das diesen jedoch um keinen Deut weniger entschuldbar macht.

Im Spätwerk modifiziert Schmitt nur die Fassade und lässt die Struktur des Gebäudes unberührt, wenn er dem Anschein nach eine Entsubjektivierung vollzieht, indem er das totale Subjekt des Souveräns durch den „Nomos der Erde“ ersetzt. Gilt jetzt die „Landnahme als ein rechtsbegründender Ur-Akt“, als „Ur-Maß“, das als „ein erstes Maß [...] alle weiteren Maße in sich enthält“ (Schmitt 1997: 16), hat sich strukturell gesehen nichts geändert: Legitimität stiftet sich außerhalb und vor der Legalität und begründet diese zugleich, definiert einen absoluten Umkreis, der nur für das Prinzip dieser Legitimität selbst aufkommt: „So ist die Landnahme für uns nach Außen (gegenüber andern Völkern) und nach Innen (für die Boden- und Eigentumsordnung innerhalb eines Landes) der Ur-Typus eines konstituierenden Rechtsvorganges. Sie schafft den radikalsten Rechtstitel, den es gibt [...]“ (Ebd.: 17)

Indem Schmitt auf den ursprünglichen Sinn von *nómos* (Gesetz, Brauch) bzw. *nomós* (Weideplatz, Haus) als sich abspaltende, sich in sich selbst de-finierende, ein erstes, absolutes (nicht vergleichbares) Maß gebende Landnahme verweist (was durchaus plausibel ist), also Nomos noch nicht im Kontext von Legalität und noch nicht im Gegensatz zur Physis begreift, vergisst er, dass Nomos auch die genau gegensätzliche Grundbedeutung einer Selbsttranszendenz besitzt – im Sinn einer Bewegung, in der das eigene Haus, die ‚Habe‘ implizit schon überschritten sind; denn Nomos verweist auf *nomizein*, das ‚als Brauch anerkennen‘, *glauben* – also gerade *nicht* schon haben im Sinne der Landnahme besagt.<sup>98</sup> Nomos als „Ur-Teilung“ (Schmitt 1997: 36) ist dann nicht allein im Sinne einer Souveränität generierenden absoluten Abspaltung zu verstehen, sondern die untilgbare Ungewissheit, die im Nomos als Glauben steckt, macht, anders als Schmitt es will, zugleich auf die *Grenze* dieser Ab- und Eingrenzung aufmerksam und damit *ex negativo* auf solches, das dieser eine Nomos selbst absolut nicht ist: das wirklich *Andere*, der je andere Nomos, der in sich selbst

---

<sup>98</sup> Vgl. Prellwitz (1892), Eintrag *nómos* / *nomós*.

gleichfalls ein Ergrenzes (‚Teil‘) und darin implizit auf seine Grenze verwiesen ist.

6

Was ist das vorläufige oikologische Ergebnis dieser Überlegungen?

1. Das vielschichtige Phänomen der Gewalt gilt es als ein solches zu erkennen, das sich auch *oikologisch* strukturiert und ausdifferenziert. Als ein oikologisches tritt es in kulturspezifischen Formungen auf. Um diese Formungen zu analysieren, greift die Institution der ‚Kulturwissenschaften‘ zu kurz, sofern sie von einem selbst nicht radikal aufgeklärten Begriff der europäischen Wissenschaft Gebrauch machen.<sup>99</sup> Der oikologische Ansatz muss demgegenüber die Bedingung der Möglichkeit des Weltzugangs, genannt ‚Wissenschaft‘ selbst noch in sein thematisches Feld aufnehmen, und zwar als einen interkulturellen Problem- punkt. Daher ist es nur ein erster Schritt, nach der oikologischen Voraussetzung der europäischen Spielart von Wissenschaft zu fragen.

2. Das gilt im Besonderen für den Umgang mit *Methode*. Die Methode ist im europäischen Kontext der Vollendung von Macht durch Wissenschaft das bewege- nde Moment. Um zu sehen, welche Rolle das Methodische als Bewegungsmoment bei dem großen Projekt spielt, den imaginativen Zeitraum der Wissen- schaft aufzuspannen, kommt es nicht nur darauf an, Forschungen durch Metho- de einen Rahmen zu geben bzw. nach der angemessenen Methode zu fragen, sondern Methodik selbst zu einem oikologischen Problem zu machen. Eine oikologische Philosophie des Methodischen, welche insbesondere die Methode im eigentlichen Wortsinn, also im europäischen Kontext, befragt, hat auf das Verhältnis von *Methode und Grenze* zu achten – auf die Grenze, die nicht erst in der Wendung auf sinngenetische Voraussetzungen von Methodik selbst sowie von bestimmten methodischen Griffen aufscheint, sondern, früher als dies, im Einbruch der Maß-Nahme des Methodischen in eine sinnhaft gegliederte Welt durch einen sinnvorgängigen Akt der Gewalt gezogen wird. Wenn Methode das bewegende Moment einer Domestikation durch Wissenschaft ist, diese Domes- tikation aber die in ihre Fundamente eingelassene Gewalt nicht los wird, beför- dert das Methodische nicht nur Wissenschaft, sondern auch Gewalt. Diese Ge- walt wird nicht nur überall dort freigesetzt, und d. h. in die Maß-Nahme selbst integriert, wo eine bestimmte Methode alles andere über ihren Kamm scheren will, sondern das Methodische selbst sich als eine unangreifbare Größe präsen- tiert – was nichts mit der Frage zu tun hat, ob die Berufung auf das Methodische wahr oder falsch ist. Schon der Gewaltakt dieser Selbstpräsentation zieht dem

---

<sup>99</sup> Zur Kritik des Kulturbegriffs und seiner Verwendung siehe Nowotny / Staudigl (Hg.) (2000).

Methodischen eine Grenze, denn besäße das Methodische tatsächlich die behauptete Größe, bräuchte sie diese nicht einzufordern. Die Einforderung verweist auf etwas, das verteidigt werden muss, und was verteidigt wird, sind Grenzen. Gleichzeitig wird die Grenze nicht eingestanden, denn sie einzugestehen, würde bedeuten, dass das Methodische, um Wissenschaft zu gründen, noch etwas anderes als es selbst anerkennen müsste – auch wenn es dieses nicht kennt. Sich zu seiner Grenze nicht zu bekennen, verschafft dem Methodischen erst die Möglichkeit, dass seine Akzeptanz in Funktion tritt und es somit keinen Beweggrund gibt, es in Frage zu stellen. Würde hingegen die Grenze respektiert, verlöre das Methodische seine absolute, sich selbst separierende Verbindlichkeit, seine Zeit und Raum aneignende Dogmatik. Mit ihr würde sich auch der Sinn von Wissenschaft verändern, Möglichkeiten, Wissen zu schaffen, mit ihren Paradigmen des Zugangs, würden auftauchen können. Das Faktum, sich durch die Berufung auf Griffe wie das Methodische abzugrenzen, ohne den Vollzug dieser Abgrenzung einzugestehen, bietet jedoch eine Evidenz für die darin steckende Gewalt, die im Normalfall nicht nur nicht eingestanden wird, sondern auch nicht ohne weiteres einzugestehen ist, da sie nicht auf der Linie der Methode, ja des Sinnhaften überhaupt liegt und daher auch von der Frage nach Voraussetzungen des Sinns im Kontext des Sinnhaften nicht einzuholen ist. Entsprechend ist auch die Grenze zunächst nicht nur nicht im Blick, sie kann schlechterdings nicht in den Blick kommen, sie kann nur berührt und nur als diese zu berührende zu einem sinnhaften Moment werden, zu einem Moment, das allein auf diese paradoxe Art und Weise kommunizierbar wird.

Ist die implizit verteidigte Grenze des Methodischen sinnvorgängig verankert, so erhält diese Verteidigungsanlage ihre Zurüstung erst durch eine Sinnstiftung, die dem Methodischen seinen Sinn und seine sich fortsetzende Sinngenesse verleiht. Auf die Grenze des Methodischen zu achten, bedeutet somit nicht nur, an sein nichtsinnhaftes Gewaltpotenzial zu rühren, sondern auch, seine Sinngenesse zum Vorschein zu bringen. Dies heißt allerdings nicht, dass es in seiner Sinngestalt ein für alle Mal zu fassen, gleichsam auszuschöpfen wäre: Die nie wirklich zu ergreifende Grenze und das nie an ein wirkliches Ende gelangende Erfassen der Sinnimplikationen des von ihr Ergrenzten verhindern jegliche fest-stellende Identifikation.

3. Ein solcher Umgang mit den Bedingungen eines Denkens, welches sich das Methodische erfand, war für europäische Philosophie und Wissenschaft nicht leitend. Verhindert hat dies die Tendenz auf Entlastung – in der doppelten Form eines separierenden Rückzugs entweder auf Objektivität oder auf Subjektivität, beides geleitet von demselben egoistischen Willen, das Haus in eine Festung umzubauen: sich von einem nicht angreifbaren Posten aus zu behaupten. Lässt sich jedoch der *eine* Schlüssel zur Erklärung von allem nicht finden, entlarvt sich das Bestehen auf Allverbindlichkeit als *Glauben*, als bloße Präntention – als eine solche, die haben will, die begehrt, die mit ihrem Stil des Transzendierens fest-stellen will. Wie schon im Fall des Nomos-Begriffs angedeutet, sind auch

hier Glauben und Grenze aufeinander so verwiesen, dass die Präention die Grenze ignoriert – die Grenze im Zweifachen ihrer Stiftung durch einen ursprünglichen Akt der Gewalt und der daraus resultierenden Möglichkeit der Umgrenzung einer Maß-Nahme. Dazu, ihre Grenze zu ignorieren, wird die Präention nicht nur aus dem Grund verleitet, weil sich die Grenze in ihrem sinnvorgängigen Gewaltgrund einer sinnhaften Kon-frontation mit ihr widersetzt; die Grenze wird auch deshalb übersprungen, weil das egovertankerte Begehren in seinem Hinausschießen keine Grenze kennt. Gerade das ~~Begehren~~ des begehrende Ego selbst ist es, das im Gewaltakt des Einbruchs des Methodischen eine Grenze zieht, die es aufgrund seiner vereinnahmenden und verabsolutierenden Egoität, die sich auf das durch den Einbruch ermöglichte Sinnganze stürzt, in eins damit überfliegt.<sup>100</sup>

Auf diese Weise verlängert sich Gewalt in den transzendierenden Akt und nistet sich in ihm ein. Die Unverhältnismäßigkeit im Verhältnis von Maß-Nahme einerseits und Maßlosigkeit im Sinne des Unmäßigen andererseits gründet somit darin, dass im Bezug von Glauben und Grenze das eine Bezugsmoment, der Glauben, nur dadurch besteht, dass es das andere Moment, die Grenze, negiert, was zugleich besagt: Die in der Präention hausende Gewalt verbirgt ihren eigenen Ursprung, da der Glauben als Sinnbezug die Grenze, die ihn ermöglicht, von Anbeginn hinter sich lässt, die Gewalt aber mit sich führt. Daher tritt auch die Unverhältnismäßigkeit von Glauben und Grenze bzw. Maß-Nahme und Unmäßigkeit nicht zutage, sondern wird kaschiert, verblendet und damit der Träger dieses Glaubens entlastet. Solche Verblendung stellt sich im Fall der neuzeitlichen mathematischen Wissenschaften durch die tatsächlichen Erfolge der Applizierbarkeit mathematischer Ideen auf naturhafte Vorgänge ein. Diese Erfolge liefern jedoch keinen Beweis gegen das Faktum der Unverhältnismäßigkeit, im Gegenteil: Sie bestehen nur, weil das Subjektive weggesperrt, ausgeschlossen bzw. – was dasselbe ist – mit objektiven Verhältnissen kaschiert wird, indem man nur auf diese rekurriert; drängt sich das Subjektive unvermittelt auf, so dass auch die Unverhältnismäßigkeit auftaucht, wird diese vom begehrenden Ego ignoriert. Die Unverhältnismäßigkeit bestehen zu lassen, indem man sie nicht gewahren will, sondern gewahren lässt, bedeutet, Zeit und Raum, den absoluten, Geschichtlichkeit bildenden Maßstab dieses Zugriffs, zu verlängern, bedeutet ein Andauern bzw. eine Intensivierung der Macht; und ein solcher Weltzugriff behält solange seine Macht, wie das negative Verhältnis von Grenze und Glauben in Funktion bleibt, d. h. nicht nur die Grenze selbst nicht

---

<sup>100</sup> Bezüglich der Grenze ist zudem ein Dreifaches auseinanderzuhalten: Vom egobestimmten Ignorieren der als solche unangetasteten Grenze und seinem Schon-sein-beim-Anderen im Sinne des von Bedürfnissen geleiteten endlichen Begehrens ist (a) ein nicht-egobestimmter Zugang zum Anderen im Durchlässigwerden der eigenen Grenze, in der „Maßlosigkeit, die im Begehren ermessen wird“, sofern das Begehren als unendliches selbst zum Maß geworden ist (Lévinas 1987: 81), ebenso zu unterscheiden wie (b) ein nicht-egobestimmter Bezug auf die Grenze des Eigenen.

berührt, sondern auch der die Bedingungen des methodischen Zugriffs tragende Glauben nicht tangiert wird.

Lediglich die Kehrseite dieses Vorgangs einer Abblendung des Innen mit ihrem Sturz ins Außen bildet der Drang nach Innen mit einer Abblendung des Außen (wobei die Bedeutungen von ‚innen‘ und ‚außen‘ sich allererst konfigurieren): die Gegenwendung einer Entlastung durch einen separierenden Rückzug auf das Subjekt, von Sokrates über das Christentum bis in die Neuzeit und von der Transzendentalphilosophie radikalisiert. Denn sofern auch hier im Rekurs auf das ‚absolute‘ Subjekt das unverhältnismäßige, in sich strittige Bezugsverhältnis von Glauben und Grenze besteht, kommt es ebenfalls nicht zu einem Bezug auf die Grenze selbst, zu einem Bezug, der nicht nur das Paradox auf sich nimmt, von etwas zu sprechen, das als sinnvorgängig in Sprache nicht eingeht, sondern auch das Paradox aushält, ‚selbst‘ zu sein, ohne je wirklich ein Selbst zu sein, und zugleich dem Anderen geöffnet zu sein, ohne je bei ihm anzukommen. Dafür richtet sich der Rückgang auf den ‚inneren Kern‘ – diesen Einschluss in ein ‚Selbes‘ bei gleichzeitigem Ausschluss alles anderen, das zur bloßen Funktion des sich selbst separierenden Selben wird – in einem Raum ein, den er definiert, und schafft dabei nicht nur Raum, sondern auch Zeit und damit Macht. Bezüglich dieser Struktur besteht selbst noch zwischen den Konzepten von Heidegger und Husserl kein radikaler Unterschied: Eine sich in sich drehende Bewegungsrichtung ist das zirkuläre In-der-Welt-sein ebenso wie die absolute transzendente Subjektivität. Husserl ist jedoch so ehrlich, dass er letzten Endes wider seine Intention bemerken muss, dass diese sich in sich einschraubende Separation an allen Ecken und Enden löcherig ist – sei es, dass er, im Kontext einer „Phänomenologie der Phänomenologie“, damit konfrontiert wird, den genuinen Ort der Separation nie einholen zu können, dass ihre Selbstvergewisserung also an kein Ende gelangt, sei es, dass er gerade dort, wo er, wie in den C-Manuskripten, den imaginativen Zeitraum dieser Separation sichern will, auf keinen wirklichen Grund stößt. Mit seine größte Leistung mag vielleicht gerade dieses Scheitern sein: das Faktum, dass er protokolliert, wie es ihm widerfährt, dass sein Programm der Grundlegung nicht durchzuführen ist, und dass er damit zumindest indirekt auf die Problematik der Intention selbst verweist, die solche Grundlegung erstrebt.

4. Glauben wird dort zur Gewalt, wo er sich mit seinem Geglaubten identifiziert, das Geglaubte als ein Erreichtes oder ein wirklich Erreichbares setzt, und sich nicht *als* Glauben, als offene Transzendenz, versteht. Wenn es aber zutrifft, dass jede Art der Präntention als egobestimmte auf Identifizierung abgestellt ist, hat sich in ihr immer schon Gewalt breitgemacht. Die Absicherung solcher Identifikation, die Verwirklichung ihrer aus- bzw. abblendenden, ab- und eingrenzenden Separation erfordert Zeit, und nur indem sie Zeit und Raum auf diese Weise nimmt, erlangt sie Mächtigkeit. Die fixierende Tempolokalisation vermag dies nur, weil sie sich, in Wirklichkeit nur im Zwischen von Selbst und dem Anderen sich haltend, diesem doppelten paradoxen Bezug zur Grenze verweigert und sich

diese egozentrisch aneignet: Sie nimmt sie selbst in die Festsetzung des eigenen Orts hinein und unterwirft den möglichen Bezug zu ihr dem Überschießen des eigenen Egos, der selbstischen, endlichen Transzendenz – gleich, ob sie ‚fundamentalistisch‘ die Grenze ihrem Ego entsprechend de-finiert und sie undurchdringlich werden lässt oder, sie nivellierend, das Eigene und das Andere vergleichend verrechnet.

Der Auf-Bruch solcher Egozentrik erfolgt nur dort, wo die festsetzende, egogebundene und diese Bindung durch Rückgänge, Separationen verstärkende Identifikation, diese Art der fixierenden tempolokalen Verhäuslichung, durch eine Bewegung ersetzt wird, die sich im Unterwegs einrichtet, d. h. den paradoxen Bezug der Grenze realisiert: stets nur unterwegs zum Eigenen wie zum Anderen zu sein, und so realisiert, dass sich die ‚Grenze‘ als Ort dieses Zwischen selbst erweist. Die Kraft dieser Bewegung, das *methodische* Grundbewusstsein solcher Wegbereitschaft, charakterisiert den eigentlichen Bedeutungsgehalt der *Person*, die, wie die Wirklichkeit ihrer europäischen Sinngeschichte belegt, nicht zu stellen ist, die sich vielmehr unaufhaltsam verschiebt und selbst nur Bewegung ist, in der ihre Bestimmung als ‚identische‘ nur eine Phase im Zeitraum dieses dynamischen Zwischen markiert.<sup>101</sup> Überall dort, wo an statischen Häusern festgehalten wird, kommt es früher oder später zur Katastrophe – sei es, dass man zu einem Handlanger eines Systems wird oder zum Sklaven seiner selbst.

7

Ausgeliefert an diese sich in sich selbst einschraubende Spirale bei dem Versuch, Gewalt dadurch zu bändigen, dass man ihr mit imaginativen Mitteln beizukommen sucht, verbleiben als letzte Auswege nur Zerstörung und Selbstzerstörung, indem die Blendung als Blindheit angenommen und als Waffe verwendet wird. „Blindheit ist eine Waffe, gegen Zeit und Raum“, heißt es in Canettis Roman *Die Blendung* (Canetti 1963: 73). Dieser Roman führt nicht das Scheitern des Versuchs vor, Gewalt zu domestizieren, sondern das Scheitern seiner sublimierten Version, das Scheitern des Zuschauers.

Professor Kien, der Protagonist des Romans, lebt, eingezirkelt von den Mauern seiner Bücher, in einer fragilen Sicherheit, die nur solange besteht, als er es wirklich schafft, derart solipsistisch zu existieren, d. h. „ein Kopf ohne Welt“ zu sein, wie der erste Teil des Romans überschrieben ist. Verlässt er sein Territorium, ist er der Welt ausgeliefert und erfährt diese als Abgrund, als „kopfloze Welt“, wie der Titel des zweiten Teils lautet. Dies geschieht auch tatsächlich, und zwar dadurch, dass Kien seine Haushälterin Therese ehelicht – ein Schritt, den Kien sogleich bereut und, um sein Territorium, das ihm Therese Stück um Stück

---

<sup>101</sup> Zur oikologischen Deutung der Person als eines Bewegungsfaktors vgl. Sepp (2010).

entwindet, im Kern zu retten, auf den Gedanken verfällt, sich wie ein Blinder durch seine Wohnung zu bewegen: Er will auf diese Weise vermeiden, dass Therese seinen Blick mit der Umstellung des Mobiliars blendet. Da Kien sein Vorhaben mit aller Konsequenz umsetzt, kommt es zu einer Abblendung der brutal und kopflos empfundenen Welt und zur Einrichtung einer „Welt im Kopf“ – so die Überschrift des dritten und letzten Teils.

„Blindheit ist eine Waffe, gegen Raum und Zeit“. Der extreme Rückzug ins Ich sucht die Welt, der die Gewalt eingeschrieben ist, dadurch zu überwinden, dass ihre Grundkoordinaten Raum und Zeit, mit denen sich Gewalt Macht verschafft hat, aufgelöst werden – durch eine Art Gegengewalt, eine bewaffnete Epoché, die sich, in einer Selbstblendung, schließlich gegen sich selbst richtet und so das Band, das Kontinuum, welches Ich und Welt verbindet, durchtrennt. Jetzt, so könnte man sagen, gelangt die erfolglose Domestizierung der Gewalt durch Macht in der Tat zu einem abrupten Ende. Doch ein Gewaltakt selbst ist es, der den Abbruch veranlasst und der Zeit- und Raumnahme der Gewalt ein Ende setzt: Um die Gewalt der Macht des Alltäglichen aufzulösen, bietet sich als letzter Ausweg für diese imaginäre Existenz zwischen Bücherwänden nur wieder das Mittel der Gewalt an. Imaginierte schon der Name *Kien* die Möglichkeit des Feuers, wie sie der Kienspan bereithält, so fehlte noch der reale Funken – der Schritt zu einer ultimativen Gewalttat, um das Ego vom Druck der Gewalt zu erlösen. Wahnsinnig geworden – und darin vielleicht erstmals hellichtig, so hell wie eine auflodernde Flamme –, steckt Kien seine Bibliothek und sich selbst in Brand.

In dem zum Scheitern verurteilten Versuch Europas, Gewalt in Macht zu überführen, sind Weltentsagung und Weltzerstörung miteinander verknüpft – die Brandstifter und ihre Biedermänner auf der einen Seite und solche, die, nur um ihres Egos willen, lieber sich selbst verbrennen, auf der anderen. Das ab-soluierte Ego Letzterer kann und will sich mit aller Gewalt nur mehr selbst die Absolution erteilen: In der frei gewählten Epoché lässt das reinigende Feuer die Luft aus diesem jahrhundertealten Machtsystem der egoistischen, dergestalt aufgeblasenen Transzendenz entweichen, und die Blase platzt mit dem in die Länge gezogenen Knall eines nahezu übermenschlichen Gelächters. In ihm vermag aber auch zum ersten Mal die Einsicht in die Absurdität der eigenen Egozentrik aufzublitzen, die mit einem Schlag das Ego von sich selbst löst und es mit der Totalität seines „ganzen Lebens“ kon-frontiert. Der letzte Satz in Canettis Roman lautet: „Als ihn die Flammen endlich erreichen, lacht er so laut, wie er in seinem ganzen Leben nie gelacht hat.“ (Canetti 1984: 510)

## Literatur

- Canetti, Elias (1963): *Die Blendung* [1935], München / Wien: Carl Hanser.  
– (1984): *Masse und Macht* [1960], Hamburg: Claassen.
- Lévinas, Emmanuel (1987): *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, übers. v. Wolfgang Nikolaus Krewani, Freiburg / München: Karl Alber [frz. *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, 1961].
- Nowotny, Stefan / Staudigl, Michael (Hg.) (2002): *Grenzen des Kulturkonzepts. Meta-Genealogien*, Wien: Turia + Kant.
- Patočka, Jan (2010): *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte*, neu übers. v. S. Lehmann, Berlin: Suhrkamp.
- Prellwitz, Walther (1892): *Etymologisches Wörterbuch der Griechischen Sprache mit besonderer Berücksichtigung des Neuhochdeutschen*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Schmitt, Carl (1997): *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum* [1950], 4. Aufl., Berlin: Duncker & Humblot.  
– (2009): *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität* [1922], 9. Aufl., Berlin: Duncker & Humblot.

Tagung „Unaufhebbare Gewalt?, IWM Wien, 29.-30. April 2010

Publiziert: „Domestizierte Gewalt.  
Gedanken zu einer oikologischen Phänomenologie der Unverhältnismäßigkeit“,  
in: Michael Staudigl (Hg.):  
*Gesichter der Gewalt. Beiträge aus phänomenologischer Sicht*  
(Übergänge, Bd. 65), Paderborn 2014, S. 114-134.

## Abschnitt IV. Erstes Kapitel

### Possibilities of Technology

#### I

When reflecting on technology people normally think of it simply in terms of a given fact: as a matter of fact we have been living in a world that is marked by technological structures for a long time. Strangely enough, both believers in technology as well as its antagonists relate to technology in the state of its factual being. This view of technology is also encountered in phenomenological theories: for Husserl a “technical” behavior, in general, is characterized by a continuing renewal of a certain kind of acting that has no relation to the original sources of its meaning.<sup>102</sup> Heidegger describes modern technology as an actual procedure that hunts down nature. As such it provokes the latter in order to eliminate it and in doing so it realizes the shape that he calls the “Ge-stell”.<sup>103</sup> Eugen Fink sees in modern technology a factual development without any real aim; it is a process of an endless producing for its own sake.<sup>104</sup>

Of course, stating that technology is a factum is not wrong in itself. However the decisive question is whether this affirmation is sufficient in functioning as a starting point for any attempt aimed at discovering what technology is. In contrast to this view, stating that technology is only a factual phenomenon, we want to emphasize the conception of *possibility* on the one hand and *its tension to reality* on the other.

The meaning of ‘possibility’ has at least three essential aspects: the first is that it refers to a ‘not yet’, since it imagines a future situation that has not yet been realized but ought to be realized. Secondly, by referring to such a future reality, existence is living in a tension between its grounding in a present situation and the situation-in-view, it is living the tension between its *hic et nunc* and its perspective of an utopian existence, an *u-topos*. And thirdly, in as far as it relates to such an utopian existence, it refers to a mode of alterity. The project of

---

<sup>102</sup> E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (*Husserliana*, vol. VI), ed. W. Biemel, Den Haag 1954, § 9g.

<sup>103</sup> M. Heidegger, „Die Frage nach der Technik“, in his *Vorträge und Aufsätze* (*Gesamtausgabe*, vol. 7), ed. F.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main 2000, pp. 5-36.

<sup>104</sup> E. Fink, *Traktat über die Gewalt des Menschen*, Frankfurt am Main 1974.

its realization is not yet acquired. The process of its future realization and its concrete shape that will finally be realized do not belong to me in my present state. Thus, the question is: what happens when possibilities end – perish – in their realizations? Is this alterity then dissolved?

## II

The thesis is that the central phenomenon in the technological reshaping of the world is not the factual situation. It is not about living in a permanent *process of realizing* a remodeling of the world, but to be in the condition of a *fundamental possibility* to do that. One could call this condition the area of an *epistemic imagination*. ‘Epistemic’ means that this imagination is relating to a possible reality that does not yet exist but should be realized by a corresponding acting. The epistemic implies knowledge of this not-yet-realized-reality in its specific milieu related to the way how it can be realized. Besides the question by which means and methods such knowledge can be obtained, the epistemic imagination requires a double presupposition: it is based on a finite existence that is at the same time able to imagine a finite repeal of its finiteness.

Only a finite human being can be motivated to overcome the deficiencies of its existence by inventing tried and tested devices in anticipation of a better life. God needs no technology. However, by drawing up projects one tends to forget our groundedness in a not-interchangeable bodily existence – tied to the limits of an existence that has been individuated by its body – and starts already to live in the projected worlds: namely, to overcome the existential condition the desire arises to leave this dependency and move to the land that has been imagined as a consequence of this restriction. In this way existence anticipates also the anticipation of its relief. This desired ability to put oneself in a place that has been imagined by one’s own means is the first precondition of the fact that the tension between imagination and its realization can diminish and finally get lost.

At the same time, existence normally knows that a projected world is not yet a “real world”. The insistent wish to arrive home, the fulfillment of the project, not only intensifies and speeds up its realization, but, it has the capacity to focus us on reality. As such it is the second condition of reducing the tension between imagination and realization. In the end, we can affirm that there is a strong tendency of reducing the capacity and the scope of epistemic imagination by the fundamental interest of covering the existential need for being exposed. This is the internal contradiction or said differently – the tragic irony – of human existence: in order to escape from its real being, existence is motivated to invent better worlds by its imaginative power, and it is the same power that throws it back into reality and nails down to it. Is this a vicious circle – with no escape?

In projecting, existence understands the project, its character of the ‘not yet’, only in the way of that which should be realized. When technological work is considered from such a perspective, then the balance of epistemic imagination and realization has been brought to a level where the relation to reality dominates and imagination is only its appendix. Being fixed in the relationship with reality is also the basis for objectifying all that can be intended in imaginative projects. This process of objectifying begins in that moment when the interest intends the project only in the focus of already being realized.

### III

How could the Gordian knot be cut? The answer is: by a cultural offensive that inverts the relationship between imagination and reality – from the situation that imagination is bound by the relation to reality, to the situation in which the imagination will be released from this restriction. Of course, this does not mean that imagination should be totally free. Since this kind of imagination is an epistemic one, a specific relation to reality remains in any case. What should be reduced is only the belief that the epistemic imagination is referring completely to reality; therefore, that what is reduced is the way that imagination is directed by an egoistic desire to rush at reality: that is a status in which existence will get real stability. One must wake up to the fact that the quality of the technological organization of reality depends on the quality of epistemic imagination and that this balance concerns our relation to reality.

The adequate dealing with the power of epistemic imagination is not only a domain of technological sciences as such. It demands the efforts of Philosophy and Human Sciences – of course in co-operation with technological sciences. This does not mean that the imaginative force of technology itself would be insufficient to realize its own purposes/projects. It is certainly sufficient when one can obtain the potentiality of such force hidden in the life-worldly frameworks of every technology. We must not forget that technologies are a part of our manifold structured life-worlds even then when we admit that they mould our daily life. Thus, the task to mediate between different parts of our life-world and to relate them to technological perspectives needs a kind of imagination, which differs from the technological one in the context of technological realities. And this is not only with the purpose to preserve the diversity of our abilities, but also to increase and to support the kind of imagination that is at work in technologies.

This kind of imagination is normally determined by the realm of technology, its aims, methods and procedures. However, what in the realm of technology may be useful to a certain extent, could be fatal in wider contexts of a life-worldly existence. In particular that happens when specific kinds of epistemic imagination, that are at work in technological contexts, are combined with, or

even caused by, the basic interest of human existence only to keep itself in reality. Of course this is the 'normal' situation in which we live today, when politicians demand to restrict scientific research only to ways of application. However, when the measure of such applications is deduced only from basic interests of existence, we will get a profile of scientific work that satisfies only what is below the belt – and give away alternative perspectives that could improve human existence, including their potential to increase technology in its possibility as well as reality.

So, the first goal is to liberate epistemic imagination in technologies by a co-operation with forms of imagination which can be found only in broader contexts. Such co-operation could interrupt the vicious circle that life – having been fixed on its egoistic interests – develops only such kinds of technology that satisfies this desire, and technology – not grasping its chance to open horizons which is different from a narrow lust for life – intensifies this interest since it responds to this desire providing its satisfactions. Through the liberation of the imaginative power in technology a twofold result can be obtained: first, it open wider horizons to technology itself, and secondly, it improve the function that technology undertakes for human existence.

#### IV

Never the less, we have to take into account the preconditions of our existence – not just fulfilling only its blind desires, but understanding existential facticity in a more profound way. Only by doing that, the rich background of the possibilities, that are rooting in its facticity, will be opened. If it is possible to have a better understanding of the place in which we live, we could also encourage a better way of behaving, including new perspectives for technological conceptions. Here 'better' needs not to be understood in the simple sense that we have more material for decisions at our disposal. In order to make such material available, first of all the factum that we are has to be disclosed. For example, when we have a better understanding of the facticity of European genealogy of knowledge and science, we can not only understand the reasons why, what really happened, happened but we can also search for alternative projects that are included in these realities, without any chance to test their capacity: by a contest with them. For instance, such projects refer to conceptions of subjectivity and nature, of sociality and individuality – and they can be analyzed on the basis of an *oikology*. Oikological research can demonstrate in which circumstances human existence takes root in reality, builds worlds and reshapes the contexts of sociality and nature. Accordingly one could analyze types of an egocentric desire in Western and Eastern cultures and unveil how in Europe Christianity originally tried to overcome such egocentric tendencies; how the self on the one side got a perspective to win itself back from its being entangled in world, on the other side alien-

ated itself from its opened up inner state and established a totally new relation to world – intensified by the new power of its exploited self. In this way a subjective ground was laid where modern technology could arise. The technological capture of the world correlates with the alienated self, the self that has been entangled into world together with all its capacities, just with the ability to get paradoxically a view into its un-get-at-able inner state. In contrast to Asian cultures, the European human being does not finally developed a *techné* of the soul as Max Scheler already stated.<sup>105</sup> Europe did not achieve that what Christianity aspired. However, the solution is not a simple import of Asian mental techniques. It is rather a matter of unfolding the potentialities of European modes of understanding the ego and the world by exposing and analyzing these modes in their coherences and genealogies – and, of course, in the context of potentialities opened by other civilizations.

The liberation of epistemic imagination occurred a long time ago – but in Europe, above all, in the field of technology caused by human desire which will subject the world. What is still missing is the attempt to connect this potentiality with the treasure of imagination, which is kept in life-worldly existence; and furthermore: the task to develop a concise theory of an understanding that also learns what we *can* do when we are putting technology back into the full reality in which we are.<sup>106</sup>

#### *Works Cited*

Fink, E.: *Traktat über die Gewalt des Menschen*, Frankfurt am Main 1974.

Heidegger, M.: „Die Frage nach der Technik“, in his *Vorträge und Aufsätze (Gesamtausgabe*, vol. 7), ed. F.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main 2000.

Husserl, E.: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie (Husserliana*, vol. VI), ed. W. Biemel, Den Haag 1954.

Scheler, M.: „Die Formen des Wissens und die Bildung“, in his *Späte Schriften (Gesammelte Werke*, vol. 9), ed. M. S. Frings, Bern/München 1976.

Konferenz zum 100jährigen Bestehen der Technischen Universität Breslau, 16. November 2010

Publiziert: „Possibilities of Technology: Inquiring the Contexts of Technical Power“,  
in: J. Machnac, M. Malek, and K. Serafin (eds.):  
*Człowiek wobec wyzwania rozwoju technologicznego*,  
Wrocław: Oficyna Wydawnicza Politechniki Wrocławskiej, 2011

---

<sup>105</sup> Scheler speaks about „Seelentechnik“; for example see his „Die Formen des Wissens und die Bildung“, in his *Späte Schriften (Gesammelte Werke*, vol. 9), ed. M. S. Frings, Bern/München 1976, p. 115.

<sup>106</sup> I want to thank Dr. Daniel de Wet for his kind revision of my English written text.