

## GRUNDFRAGEN EINER PHÄNOMENOLOGISCHEN OIKOLOGIE<sup>1</sup>

---

HANS RAINER SEPP

### Abstract

The article begins by posing some preliminary questions in order to develop a philosophy of the oikological. In this sense an *Oikology* clarifies, on the 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 as well as addressing what “option” in this specific sense might mean. This essay concerns itself only with the first of these two aspects and provides us with the initial rudimentary stages of research in this area. It attempts to provide answers to the question of what *place* and *ethos* mean in relation to the sphere of *human bodily experience*. The first part of the essay addresses which sites of the living subject allow for and regulate the fact that human beings can intervene in the world. The second part attempts to demonstrate how such sites, anchored in the living body, form the conditions for the possibility that wo(man) is an ethical being.

Die vom Club of Rome in Auftrag gegebene und zu Beginn der siebziger Jahre des vorigen Jahrhunderts publizierte Studie *The Limits to Growth*<sup>2</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*

---

<sup>1</sup> Die vorliegende Publikation ist im Rahmen der beiden Forschungsvorhaben *Antropologie komunikace a lidské adaptace* (FHS UK, MSM 0021620843) und *Philosophical Investigations of Body Experiences: Transdisciplinary Perspectives* (Grantová agentura ČR, č. P401/10/1164) entstanden, die an der Humanwissenschaftlichen Fakultät der Karls-Universität Prag (FHS UK) durchgeführt werden.

<sup>2</sup> D. Meadows, D. L. Meadows, J. Randers, W. W. Behrens, *The Limits to Growth*, New York, Universe Books, 1972.

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>3</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 Gesamtheit, 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 absolut. 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

---

<sup>3</sup> 1993 und 2006.

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 ab-solute 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 ‚auslebt‘, einen Leib, seinen Leib erhält.

## **A. Orte des Leibs**

Das Faktum, dass Leben in und mit seiner Leiblichkeit dieses ab-solute Innen, dieses ab-solute Grenzsein ist, benennt den Ur-Ort des lebendigen Subjektiven. Dieser Ur-Ort des Leibs enthält als ab-solute 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 einer Beantwortung zweier Fragen. Zunächst stellen wir die Frage, welche Orte des lebendigen Subjektiven den Eingriff des Menschen in die Welt ermöglichen und regeln (Teil A), und daran anschließend fragen wir, wie solche in der menschlichen Leiblichkeit verankerten Orte die Bedingung der Möglichkeit dafür schaffen, dass der Mensch ein ‚ethisches‘ Wesen ist (Teil B).

### **I. 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 bewegendes 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>4</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

---

<sup>4</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*, Bd. IV), hg. von M. Biemel, Den Haag, Nijhoff, 1952, S. 158).

einen Gegensatz bringt. Die Grenze des leiblichen 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 Innensein 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>5</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 Innensein 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.

---

<sup>5</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.

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 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 untertan, 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.

## II. 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>6</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“;<sup>7</sup> es ist, wie es an späterer Stelle des Textes heißt, „der Grundzug des Seins, demgemäß die Sterblichen sind“.<sup>8</sup> In diesem Kontext wird ‚Ort‘ zu einem Begriff, der einen zentralen Bereich anzeigt, nämlich das Wohnen als einen „Aufenthalt bei den Dingen“,<sup>9</sup> 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

<sup>6</sup> In: M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze (Gesamtausgabe, Bd. 7)*, hg. v. F.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2000, S. 145–164.

<sup>7</sup> *Ibid.*, S. 150; vgl. 149.

<sup>8</sup> *Ibid.*, S. 163.

<sup>9</sup> *Ibid.*, S. 153.

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.<sup>10</sup> 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*“.<sup>11</sup> ‚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.“<sup>12</sup>

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>13</sup> erwähnt Heidegger einen dritten Begriff von ‚Raum‘, der als „Zeit-Spiel-Raum“ noch „Ortschaft und Orte einräumt“.<sup>14</sup> Dieser jeweils sich bewegende Zeit-Spiel-Raum ist als „Be-wegung“<sup>15</sup> 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“),<sup>16</sup> 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.<sup>17</sup>

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.

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, S. 156.

<sup>11</sup> *Ibid.*

<sup>12</sup> *Ibid.*

<sup>13</sup> In: M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache (Gesamtausgabe, Bd. 12)*, hg. v. F.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1985, S. 147–204.

<sup>14</sup> *Ibid.*, S. 202.

<sup>15</sup> *Ibid.*

<sup>16</sup> *Ibid.*

<sup>17</sup> *Ibid.*, S. 203.

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.“<sup>18</sup>

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 absoluten 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), definiert wird. Auch hier besteht eine (jeweilige) absolute, 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 konfrontiert und so bewirkt, dass dieses sich auf seine Bestimmtheit zurück bezieht. Heideggers Chiasmus ist, in seinem jeweiligen Ereignen, somit nicht nur absolut, 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 seinem, 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.<sup>19</sup> 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“.<sup>20</sup>

Die zweite Voraussetzung bezieht sich darauf, dass das Ursprüngliche, das im Schritt zurück erreicht werden soll, einerseits nur ein absolut 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:

<sup>18</sup> Heidegger, „Bauen Wohnen Denken“, S. 189.

<sup>19</sup> Vgl. *ibid.*, S. 161 f.

<sup>20</sup> Heidegger, „Das Wesen der Sprache“, S. 179.

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.<sup>21</sup>

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>22</sup> Nishida hatte sich rund zwanzig Jahre lang intensiv mit 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

<sup>21</sup> Heidegger, „Bauen Wohnen Denken“, S. 159.

<sup>22</sup> Jap. „Bashoteki ronri to shukyoteki sekaikan“ (heute in der japanischen Gesamtausgabe der Werke Nishidas im Bd. 11, S. 371–464, abgedruckt); dte. Ausgabe in: K. Nishida, *Logik des Ortes. Der Anfang der modernen Philosophie in Japan*, übers. u. hg. v. R. Elberfeld, Darmstadt, Wissenschaftliche Buch Gesellschaft, 1999, S. 204–284.

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 unausgleichbar 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 überstiegen 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.

### III. 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 das Reale als gegenständlich im gewöhnlichen Sinn aufgefasst wird. 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 mitausgeschaltet, 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 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 Mögliche 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 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. Um aber zu sehen, wie es sich in diesem Faktum einrichtet – und es damit überspielt – gilt es den Zusammenhang von Ort und Ethos aufzuzeigen.

## B. Ethos und Leib

### I. Der Ort als Ethos

„*éthos anthrópo daímon.*“ Diesen Satz von Heraklit (Fragment 119) zitiert Heidegger im „Brief über den Humanismus“<sup>23</sup> und übersetzt ihn mit den Worten: „Der (geheure) Aufenthalt ist dem Menschen das Offene für die Anwesenheit des Gottes (des Un-geheuren).“<sup>24</sup>

Das griechische *éthos* überträgt Heidegger mit „Aufenthalt, Ort des Wohnens“ als dem „offenen Bezirk, worin der Mensch wohnt“.<sup>25</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>26</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.

<sup>23</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, S. 313–364; hier: S. 354.

<sup>24</sup> *Ibid.*, S. 356.

<sup>25</sup> *Ibid.*, S. 354.

<sup>26</sup> *Ibid.*, S. 325.

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 hinauschießt, 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.

Um einen Ausgangspunkt zu gewinnen, fragen wir, worin genauer die Grenze von Heideggers Bestimmung besteht. Wenn Heidegger den Begriff des Ethos von einer Orientierung am neuzeitlich aufgefassten Subjekt löst und ihn mit dem Begriff des Orts verbindet, so hat dies zur Folge, dass der Mensch nicht als isoliert bestimmt, sondern in ein Umfeld integriert wird, 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>27</sup> Mit

---

<sup>27</sup> Vgl. z. B. Heidegger, „Das Wesen der Sprache“, S. 202.

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 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>28</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>29</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.

Als Nullpunkt für alle Orientierungen ist der Leib beides, er ist Nullpunkt und ist als dieser Ursprung und Träger all seiner Orientierungen. Nullpunkt zu sein beschreibt sein absolutes Da, 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

---

<sup>28</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 (E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* [Husserliana, Bd. VI], hg. v. W. Biemel, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1954, § 53 f.).

<sup>29</sup> *Ibid.*, S. 214.

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 Bereich, in dem transgeschichtliche apriorische Strukturen im jeweiligen Wie einer konkreten Erlebnisstruktur geschichtlich werden.<sup>30</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.

## II. Einbruch in Welt

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

---

<sup>30</sup> Vgl. M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik (Gesammelte Werke, Bd. 2)*, hg. v. Maria Scheler, Bern/München, Francke, 5. Aufl. 1966, S. 306.

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.

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 gebart. 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.

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 hineingeboren 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>31</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,

---

<sup>31</sup> Jean Gebser spricht diesbezüglich von einem „tragischen Zwang zur Macht“ (*Ursprung und Gegenwart. Erster Teil [Gesamtausgabe, Bd. II]*, Schaffhausen: Novalis, 1986, S. 96).

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 die Bildung einer imaginativen Räumlichkeit, der Raum des Mythos, wobei sich reale und imaginative Strukturen auf eigentümliche Weise übereinander lagern, sich durchdringen und vermischen bzw., wie oben schon ausgeführt, der Realkontakt imaginativ überhöht und überdeckt wird, ohne dass er dabei eine Auflösung erfährt. Denn 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 Maßgabe im Plural zu buchstabieren ist, kann Hölderlin sagen, dass es auf Erden kein Maß gebe,<sup>32</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.

### III. Das Maß des Ethos

Eine durch das Mythische zusammengehaltene Welt läuft jedoch eine doppelte Gefahr: Die Bewegungsstruktur des Zirkulären kann einen Sog erzeugen, der

---

<sup>32</sup> „Giebt es auf Erden ein Maaß? Es giebt / Keines.“ (Friedrich Hölderlin, „In lieblicher Bläue ...“, in ders.: *Gedichte*, Winthertur, 1944, S. 374.)

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.

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 (und 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 Angelegenheiten 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?

Ne quid nimis – nichts im Übermaß.<sup>33</sup> Das Ethos, das sich in diesem Augustinischen Ausspruch manifestiert, würde einen spezifischen Umgang mit Differenz

---

<sup>33</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, Reclam, 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).

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?

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 der – was entscheidend ist – mit der Struktur meines leiblichen Urorts vorgezeichnet ist.

## Literatur

- AUGUSTINUS *De doctrina christiana*, hg. v. J. Martin, Turnhout, Brepolis, 1962 [dt.: *Die christliche Bildung*, Übersetzung, Anmerkungen und Nachwort v. K. Pollmann, Stuttgart, Reclam, 2002].
- GEBSER, J. *Ursprung und Gegenwart. Erster Teil (Gesamtausgabe, Bd. II)*, Schaffhausen, Novalis, 1986.
- HEIDEGGER, M. „Brief über den Humanismus“ [1946], in: ders.: *Wegmarken (Gesamtausgabe, Bd. 9)*, hg. v. F.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1976, S. 313–364.
- *Unterwegs zur Sprache (Gesamtausgabe, Bd. 12)*, hg. v. F.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1985.
- *Vorträge und Aufsätze (Gesamtausgabe, Bd. 7)*, hg. v. F.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2000.
- HÖLDERLIN, F. *Sämtliche Werke*, hg. v. F. Beißner, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1953, Bd. 2.1.
- HUSSERL, E. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch (Husserliana, Bd. IV)*, hg. von M. Biemel, Den Haag, Nijhoff, 1952.
- *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie (Husserliana, Bd. VI)*, hg. v. Walter Biemel, Den Haag, Nijhoff, 1954.
- MEADOWS, D., MEADOWS, D. L., RANDERS, J., BEHRENS, W. W. *The Limits to Growth*, New York, Universe Books, 1972.
- NISHIDA, K. *Logik des Ortes. Der Anfang der modernen Philosophie in Japan*, übers. u. hg. v. R. Elberfeld, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1999.
- SCHELER, M. *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik (Gesammelte Werke, Bd. 2)*, hg. v. M. Scheler, 5. Aufl., Bern/München, Francke, 1966.