

II. Das Mittel zum Dasein

§ 10 *Das Mittel*

Das Andere, bei dem ich aufgenommen bin, ist mir das Nahe: gleichviel wie groß sich der geometrische Abstand bemißt.

Das, was ich jetzt als meinen Ort erlebe, an dem ich verweile, bestimmt das mir Nahe-sein des Umgebenden. An derselben Stelle stehend kann ich den Baum auf der Wiese meinen oder die ganze Gebirgsarena bis an den Horizont; es kann eine entlegene Kultur einem näher sein als die nächstliegende, eine Erinnerung näher als das aktuell Anwesende.

Das mir Nahe umgibt mich, aber ist nicht mein. Nahe kann nur ein Anderes kommen: das ich als Anderes erachte.

Ein Haus wird mir zum Ort, wenn ich mich von seinem Eigenwesen berührt, gern darin aufhalte. Insoweit meine Rolle als Hausbesitzer mich beschäftigt, ist es nicht mehr *außer* mir, nimmt es mich nicht mehr auf. Das Andere, dessen Andersheit ich für mich aufhebe (§ 9), bemittelt mich, meinem Dasein Mächtigkeit zuzulegen, aber meinen Ort habe ich dort verloren. Besitzen heißt, über Mittel verfügen.

Wie nach Kants zweitem kategorischem Imperativ¹ der Mensch dem Menschen nie bloß zum Mittel werden darf, so gilt – ohne Imperativ, doch als Bedingung –, daß mir das

¹ Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, BA 64 und 67.

Andere (nicht nur der Andere) dann nie einen Ort bieten kann, wenn ich es als Mittel gebrauche.

Je weniger man Anderes bloß als Mittel verwendet, desto beweglicher, erlebnisreicher wird man dasein, denn desto mehr Orte wird man finden, denn desto mehr Gelegenheiten hat man, bei Anderem als dem Anderen zu verweilen.

Das einzige unabdingliche Mittel zum Dasein ist der Leib. Bei Lévinas steht er zwar in einer Reihe mit anderen „Momenten der Identifikation des Selbst“ – „der Leib, das Haus, die Arbeit ...“.²

Ist es indessen nicht so, daß der Leib immer der meine sein muß, während alles übrige nicht zur „Selbst-Identifikation“ nötig wäre, von mir als das Andere gewahrt werden könnte?

Meinen Leib, diesen meinen einzigen unveräußerlichen Besitz, zu welchem alles mir Überkommene gehört, meine Herkunft und Geschichte, meine Veranlagung und mein Schicksal – diesen Leib habe und brauche ich unbedingt, und nur ich.

Ist wenigstens der Leib der Ort, den man für sich besitzt? Aber ich sage nicht, ich bin *da*, weil ich in meinem Leib bin, sondern weil ich an einem Ort bei anderem bin.

Würde ich mich bloß in meinem Leib vorfinden, so wäre ich dennoch nirgendwo.

Der Leib bemittelt mich, an diesem und jenem Ort zu sein, da er mein Mittel zum Dasein ist.

Das Possessivpronomen ‚mein‘ deutet auf ein Verhältnis. Das Ich, das ‚mein‘ sagt, steht frei. Darum *bin* ich nicht sondern *habe* ich meinen Leib (Charakter, Lebenslauf, Ausgangspunkt).

Gleichwohl pflegt man so zu leben und sich auszu-

² Lévinas, Totalität und Unendlichkeit, a. a. O. 42.

drücken, als sei man mit seiner Leibhaftigkeit voll identisch.

Aber man ist nicht sein eigenes Mittel. Selbst wenn es das Mittel zum Dasein ist?

Aber wessen Dasein, wessen Mittel?

Alte Zen-Frage: Wer ist's, der fragt?

Der Subjektbegriff gibt keine Antwort, er erschöpft seinen Sinn in der Syntax.

Der zum Dasein Bemittelte, der Besitzer des Mittels, ist kein Zweiter, der sich zum Leib, seinem Mittel, addiert.

Sind der Bemittelte und das Mittel nicht zwei und fallen sie auch nicht zusammen, so ist dieses Verhältnis rein durch die Negation geschmiedet, in die sich nichts Anderes mischt.

Dieses Mittel ist mein bestimmtes Nicht-Ich; als solches ganz das Meinige (§ 8).

Der Leib, das Mittel zum Dasein, ist daher nichts Fremdes, weder eines Menschen Grab (*séma*) noch Gefängnis (*sôma*) noch Bestrafungsort.³

Er ist nichts als mein Mittel; aber was für eines, ohne Vergleich, das einzige Nur-Mittel. Alle anderen Mittel sind nur hergenommen, ausgeliehen, und im übrigen eigenständige Seiende, Wesenheiten, Gegebenheiten, auch die Vermittlungen des Denkens, sie sind alle nur insofern Mittel, als sie dafür verwendet werden. Auch die Mittel, die vom Menschen einzig zu seinen Handlungszwecken geschaffen wurden – Geldscheine, technische Instrumente, Bestandteile – haben noch ein schwaches Eigensein, *ta pros to telos, ea quae sunt ad finem*.

Der Leib ist das Mittel, zu dem man gar nicht erst greifen kann, nicht ein Anderes, das ich seiner Andersheit überlassen könnte; er ist ohne ‚mich‘ verfallen. Denn als mein

³ Platon, *Kratylos* 400 bc; *Gorgias* 493 a.

Leib ist er nicht die ihn aufbauende, durchwandelnde, aus aller Welt bezogene Materialität, die ihn ständig wie alles Seiende, von vielerlei Prädikationen durchqueren läßt, er ist mein Leben, ‚lip‘, dessen gestaltete Gebürtigkeit keinem Prädikat in den Arm läuft, nur mir.

§ 11 Das Übrige

Die Leibhaftigkeit ist merkwürdigerweise gut geeignet, das Nichts, das zum Ort gehört, zu erfahren. Luft umgibt den Menschen, wo immer er hingeht.

Es gibt Dinge, die ineinanderstecken, daß keine Luft an sie kommt, andere, die ‚im Freien‘ sind. Macht es nicht einen Unterschied im Sein, ob etwas an der Luft ist oder nicht?⁴ Der Bildhauer ‚befreit‘ die Figur aus dem Block – wozu, wenn er sie schon ‚sieht‘? Darauf kommt es ihm an, sie hervortreten zu lassen, wegzuheben, was ihr das Außensein, das ‚Aussehen‘ benimmt; nur in zweiter Linie, um ihr ‚öffentliches Ansehen‘ zu verschaffen. Er will der Figur die ‚Oberfläche‘ geben, die Außenhaut, über die die Luft streicht.

Luft an sich selbst ist nicht Nichts (es gibt *nichts, was* an sich selbst Nichts wäre), aber sie ist es dem von ihr umfächelten Menschen. Er kann sich überallhin bewegen, wo nichts ist als Luft. Er kann stillestehn und verspürt die Sanftheit des bloßen Daseins, das Wiegen des Daseins im Ein und Aus des Atems, den er mit dem Nichts tauscht.

Ob das Andere, das seinen Ort umgrenzt, fern oder dicht anbei ist, charakterisiert zwar die vom Anwesenden jetzt

⁴ „Offenbarkeit“ in Heideggerscher Ausgedachtheit würde bei dieser zunächst schlicht „natürlichen“ Anschauung des Offenliegens an der Luft gleichsam in ihre Wiege zurückkehren.

als Ort erlebte Konstellation, aber das ihm hier eingeräumte Nichts, das ihn als Luft umweht, wird davon nicht mehr oder weniger; das ‚kleinste‘ Nichts, begrenzt von einer engen Dachstube, ist so vollkommen Nichts wie der unendlich gedachte Raum. Das Nichts ist immer das *Übrige*, an das man nicht stößt. Die Luft, die den Menschen immer umschmeichelt, feiner und zarter als der seidigste Flaum – so daß ihm das Andere kaum einmal so auf den Leib rückt wie eine Matrise –, läßt ihn auf überfließende Weise das Nichts spüren, das alle Dinge sondert; es sondert sie auch schon, wo nicht Luft ist, wo das Nichts allein die Grenze ist, die das vielfältige Unterschiedliche in seiner Eigentümlichkeit bewahrt wie das Silber im Erz, wie den unenthüllten Kern einer Frucht oder eines Wissens.

Der Mensch liebt es, die Dinge wie die Probleme ‚freizulegen‘, aufzudecken, da er ständig im Freien lebt, solange er atmet, selbst im Wohnsilo oder im Stollen untertage, an der Luft, die das Medium des Lichtes, die durchsichtig ist auf das Andere, und die ihm auch im Dunkel den Abstand läßt, der ihm jenen Gedanken des Freilegens eingibt.

In der Leibhaftigkeit seines Daseins atmet der Mensch die Wohltat des Nichts ein, in seiner Beweglichkeit spürt er den Anhauch des Nichts, das dem Sein not tut; das immer Übrige, das vor jedem Schritt ausweicht, das nie im Weg steht, nie verletzt, und ihn an jedem Ort erwartet.

Und wie man die Luft klar und genau als Nichts erkennen kann, wohl wissend, daß sie an sich selbst nicht Nichts ist; und wie einem im Denken und inneren Fühlen das Nichts klar und genau aufgehen kann, obgleich man selbst darin steht, und ob man es auch in scheinbar beschränkende Beziehungen setzt wie die Wahrheit auf das Wahre, wie die Schärfe der Grenze auf die Seinsvielfalt, Beziehungen,⁵ die das Nichts dennoch nicht eintrü-

ben, sondern wie Grifflöcher sind, die es verschieden rein ertönen lassen:

So ist die Bestimmtheit des Ortes eine glückliche Gelegenheit, das Nichts von der Vorstellung, es sei an sich selbst und mit sich identisch Nichts, zu befreien.

Wenn das Nichts-an-Sein sich immer am bezauberndsten als Weite des Raumes anbietet, darin man spielend umhergeht, so ist dies das jederzeit mögliche Geschenk des Nichts für das zeitliche Menschenwesen, ein Geschenk überschwenglicher Erholung von der Zeitstrenge, in allem von ihr das lachende Gegenteil.

Der Ort scheint davon nur einen bescheidenen Tropfen zu haben. Aber da es vom Nichts kein Maß gibt, ist es nicht so und es gibt keinen Vergleich. Zudem hat der Ort etwas voraus: Den absolut grenzenlosen Raum als Nichts an sich ‚gibt es‘ nicht, es gibt nur seine wunderbare Anmutung für den Menschen; aber den ‚Tropfen Nichts‘, das bestimmte, eingeschränkte und doch unermessliche Nichts des Ortes *gibt es*.

Der erlebte Ort ist dem Menschen zugleich ‚der rechte Ort‘. Er ist da im Lot. Dasein erfüllt sich unangestrengt im Verbund von Nichts und Sein, im Freien bei Anderem, in der Nähe zu Anderem, die nicht bedrängt, im luftigen Raum, der sich in die Bucht der Nähe einschmiegt, ohne von seiner Unermesslichkeit abzukommen.

§ 12 *Zwei Geschichten*

Der Leib umgibt das Ich mit seiner geliebten oder ungeliebten Vertrautheit, für mich und für die Anderen. Er macht mich kenntlich.

⁵ Für diese und andere Zugänge zum Nichts vgl. Otto, *Der Anfang*, und: *Überwege*.

Und mag noch das Kleid dazugehören, die „ganz abgenützte schwarze Kurtka“, die „botanische Kapsel darüber umgehungen“ – wie Chamisso den „langbeinigen Bursch“ dem Freund in Erinnerung rief, der auf eben denselben Burschen einst wegen dieses Aufzugs einen Scherz gemacht hatte.

Der Leib mit allem Behang an Schicksal, von dem ich doch weiß, ich bin es nicht, gibt – in einer paradoxen Rückbewegung – dem Ich, das ich bin, gleichwohl die Kenntlichkeit (§ 8).

Von ihr sich loszusagen, wäre verrucht, man müßte der Wahrheit und den Menschen ins Gesicht schlagen. „Ich hatte ihn lieb“ sagt Chamisso nicht von einem, der ihm unkenntlich geworden wäre. Um dieses einen willen, der ihn „liebhat“, müßte Peter Schlemihl seine Kenntlichkeit bewahren.

Könnte man nun sagen: der Leib samt allem Folgeschicksal ist meine fremde Vergangenheit, die mit Beginn meines Daseins zum Faktum wird, wodurch ich gemacht bin, von dem ich stets ausgehen muß, das aber immer nur bis dahin reicht, wo ich selbst zu sein anfangen? Was ich zu sein wähle, was ich durch Bevorzugung an mich ziehe, bildet das mir meinen neuen eigenen Wesensleib, während ich mich gleichsam abkopple von dem mir überkommenen, faktischen, vergangenen, darum wohl auch „vergänglich“ genannten?

„Denn der vergängliche Leib beschwert die Seele, und das irdische Zelt belastet den Geist und macht ihm viele Sorgen.“⁶

Zu allen Zeiten haben die Menschen sich unter dieser Last und Sorge gebogen und geschüttelt, ganz besonders grotesk Nietzsche.

⁶ Buch der Weisheit, 9, 15.

Es scheint so zu einer merkwürdigen Entzweiung zu kommen, die auch als Leib-Seele-Dualismus durch die Geschichte schwankt, und wie alles ernstlich Gedachte einen Anhalt in einer – wenn auch fragwürdig interpretierten – realen Erlebensweise hat. Ist dieser Dualismus zuzeiten, z. B. heute, verschwunden zugunsten einer monistischen Leiblichkeit, so meist auf Kosten der den Menschen auszeichnenden Spannung, die zwischen Ich und Nicht-Ich vibriert.

Spannung ist nicht Spaltung. Das Nicht-Ich gestattet nicht ein Nebeneinander von Zweien, sondern legt die Einheit des Ich aus, das selbst gestaltlos, aus der Identität mit seinem Nicht-Ich existiert. Wenn sich das ungenau sagen ließ, daß das Ich durch seine freien Bevorzungen sich einen eigenen neuen ‚Wesenleib‘ schafft, so ist dieser nicht neben dem überkommenen zu orten, sondern an ihm, aus ihm, ungreifbar ihn durchwebend.

Das ist nicht die ‚Seele‘, die ohnehin dem Leib zugehört, denn Leib besagt schon einen beseelten Organismus. Es ist eine durch seltene oder öfters freie Option angeeignete Neugestaltung, die auch fast ganz unterbleiben kann. Sie kann sich dem überkommenen Leib, den Gesichtszügen und Gesten, schwach sichtbar zufügen, sie kann mit dem Überkommenen harmonieren in Schönheit, oder in Kontrast zu ihm stehen, und wird möglicherweise gerade im Kontrast Erscheinungen hervorbringen, die rätselhaft oder auch nur wunderbar wirken.

Ist der Schicksalsleib mein Ich-das-ich-habe, nicht das Ich-das-ich-bin, so ist die neue Gestalt also nicht das Ich-bin, oder so etwas wie ein neuer Leib, den ich mir baue, denn Leib *ist* immer ein Überkommenes, Geborenes. Das Neue ist die *Geschichte* meiner Zuneigungen, sein Was fügt sich zusammen aus dem, was ich liebe; aus dem, was ich erwähle, denke, hoffe, wage, beschütze,

erleide, was mich rührt, weitet, hinreißt, erhebt, entzückt.

„Das muß einen befestigen, daß man mit allem Guten bleibender und näher wird, das andre wie Schalen und Schuppen täglich von einem herunter fällt.“⁷

Was ich liebe, bin nicht *ich*, ist außer mir, aber zeichnet mich. Alle die Zuneigungen und Bevorzugungen im Lauf des Menschenlebens bilden sich zu einer Geschichte, die nicht wie der Leib aus fremder Vergangenheit gebraut ist: es ist meine *Liebesgeschichte*.

Je mehr das Meinige sich ausprägt, desto mehr macht es das Überkommene klar zum Ausgang: wovon man ausgeht und was ausgeht. Der überkommene Lebensleib treibt den Menschen in eine determiniert ablaufende Geschichte, die *Lebensgeschichte* des leibhaftig Geborenen, die sich aus den Fakten seiner Geburt herschreibt und deren Mitgift ausbraucht; dieser Schicksalsleib bestimmt dem Menschen Ursprungsort und Zeit auf Erden, die Zeitgenossen; er ist es, der ihm seine Begabung, Schönheit, Wohlgeratenheit, oder die Verbogenheit, Kompliziertheit, die Hemmungen, Behinderungen, die Gewohnheiten, Skripte, die Begegnungen, Chancen, Erfahrungen schenkt und aufbürdet.

„Der vergängliche Leib beschwert die Seele.“ Die Schwere, wohligh und lastend, macht den Menschen der Schwerkraft teilhaftig, die Erde kann ihn halten, der aus ihr gemacht ist. Entspannungsübungen lassen die Schwere empfinden. Rationalisten scheinen mitunter zu vergessen, in ihren blanken Konstruktionen, daß sie „Erdenkinder“ sind, sie „spinnen Luftgespinste“, sich selber tragende Spinnweben, als könnte man nur einen Moment ‚absehen‘ von dem alles Denken durchsickernden Saft des

⁷ Goethe, Weimar, 7. November 1780, an Frau von Stein.

kleinen lebensstrotzenden Erdsterns und seiner Bilderwelt.

„Der vergängliche Leib beschwert die Seele“ mit Lust und Treue: nie wird die „Seele“ ihren Ausgangspunkt, die Erde, verlieren.

Die Schwere des Erdenleibs ist süß und bitter: in manchen Schicksalen mehr das eine, in manchen nur das andere. Immer legt sie dem Menschen das Schicksal auf, das so uralt ist, ihm hergebracht, zugemutet: die in ihm zu Ende gehende *Vorgeschichte*, die seine Lebensgeschichte schreibt und die der leibhaftige Mensch zeit seines Lebens willig oder unwillig erzählt. Wenn der „vergängliche Leib“ die „Seele“ beschwert, so ist es, weil sie (das Ich) eine eigene, neue Geschichte im Sinn hat. Der Leib-Seele-Dualismus oder die wie immer benannte Zweiheit im Menschen, das sind die zwei Geschichten, die fremde und die eigene, die alte und die neue, die aufgezwungene und die freie, in deren Spannungen und Verwebungen und Verwirrungen der Mensch lebt. Manche Menschen leben fast nur ihre Lebensgeschichte durch, manche durchschlingen sie mit ihrer neuen, ihrer Liebesgeschichte.

Der Abstoß vom Ausgangspunkt, die Abhebung von der Lebensgeschichte besagt nicht, daß diese abgerissen und in die Vergangenheit zurückgeschleudert würde: dann wäre das Leben zu Ende.

Vielmehr bezeichnet der Abstoß vom Ausgangspunkt den Moment, in dem der Mensch sich als neu und frei anfangend wahrnimmt in seinem Gutheißen und Bevorzugen. Daß nicht die der Lebensgeschichte gehörende bittersüße Schwere als „Geist der Schwere“ in die neue Geschichte einzieht, sie verunklärt, denn wo die Schwere nicht hingehört, „belastet sie den Geist und macht ihm viele Sorgen“. Die klare Sonderung der zwei Geschichten kann ein Programm sein, geleitet vom „Geist der Rein-

heit“, den Goethe in seinen frühen frischen Tagebüchern so gut kannte, wie er auch die „Sorge“ kannte, der sein Faust zuletzt erliegen muß.

Lebensgeschichte und Liebesgeschichte bleiben zeitlebens ineinander verschlungen, doch klar unterscheidbar. Zwei aneinander vorbeigleitende gegenstrebige Geschehenszüge: die Lebensgeschichte treibt dem Vergehen zu, die Liebesgeschichte wächst aus eigener Kraft.

§ 13 *Kenntlichkeit*

So wahr das Neue ist, das ein Mensch in den Optionen seines Lebens als das Seinige hervorbringt, und so durchdringend wahr die Einsicht dessen ist, der von seinem Schicksalsleib sagt: ich *bin* es nicht, so wahr ist auch, daß dieses eigene Nicht-Ich dem Menschen die Kenntlichkeit gibt (§ 8 und 12). Denn wahr ist auch die aus tiefstem Dunkel der Vergangenheit herkommende Vorgeschichte, die in einem einzigen Menschen endet, sich in ihm ablagert, so daß ihn zuweilen Erinnerungen berühren, als habe er in dieser oder jener Gestalt schon einmal gelebt. Der aktuelle, in Erscheinung tretende Teil all der Ströme, die in einem Menschen münden, der seine Lebensgeschichte determiniert, sein ‚Aussehen‘, sein zum Zug kommender Charakter, das ist es, was ihn zum Mitmenschen macht, mit dem man verkehrt, den man kennt; während die neue eigene Geschichte, aus feinstem Garn gesponnen, fast unsichtbar bleibt.

Dieses ganz Eigene eines Menschen funkelt dann und wann dem Mitmenschen unsinnlich sichtbar aus der überkommenen Gestalt hervor, aus ihr hervorgebracht wie die aus einem Stein geschlagenen Funken, abkünftig von ihr und doch frei von ihr. Und gerade das ist das

Rührende an einem Menschen: seine aus alter Vergangenheit geformte Gestalt, die er so durchs Leben trägt oder schleppt, in eins mit dem Aufblinken der darin verfangenen Eigenheit.

Wer von einem Menschen ergriffen ist, den rührt die Demut seiner Leibhaftigkeit, das Paradox, daß gerade die stets antreffbare Kenntlichkeit des Anderen das ist, was jener selbst nicht ist und was doch ihm ganz allein zukommt.

Darum ist nicht auseinanderzuhalten, was man an einem Menschen mehr liebt: seine jederzeit wahrnehmbare Leibhaftigkeit, die samt ihren Verletzungen und Verbiegungen eine fast sakrale Würde ausstrahlt, oder den ungewissen Schimmer seines eigenen Wesens, der einem von ungefähr schon entgegenschlug und den die Erinnerung manchmal über lange Strecken des Ausbleibens retten muß.

Das Ich, dieses Nichts-an-Sein, nimmt seine Kenntlichkeit an, identifiziert sich mit ihr; nicht wie der Mensch das Faktum seiner Leibhaftigkeit annehmen *muß*, da er keine Wahl hat, sondern jenseits vom Müssen und auch Wollen, vielmehr *um* der *Anderen willen*, die ihn dergestalt kennen, und erst recht um derer willen, die ihn lieben. Hätte er die Macht, sich in eine Sonne zu verwandeln, oder in reines Bewußtsein, er kann es nicht tun, er kann sich ihnen nicht wieder wegnehmen wollen, denen, die ihn kennen, so wie er geworden ist.

Von der Schwere des Faktums, das die Leiblichkeit mit ihren Gegebenheiten ist, löst sich gleichsam ihr *Aussehen* ab, in dieser schwebenden Weise des Um-der-Anderen-willens; zwar ist das Aussehen das des Leibes, jedoch anders bestimmt: nicht wie dieser mein Mittel zum *Dasein*, sondern meine Kenntlichkeit für die *Anderen*, die nur durch die Anderen vollzogen wird.

Daher ist das Reich des Einanderkennens wie eine hauch-

leichte Schicht über das Geröll der Fakten gebreitet und läßt uns miteinander umgehen, als wären wir nicht Leiber, sondern Wesen aus Geist und Herz, immerfort Erkenntnisse und Empfindungen aussendend, von deren Stärke eine Welt von Beziehungen schwirrt.

Die von der Leiblichkeit gleichsam gelöste Kenntlichkeit wird gewissermaßen für den bloß objektiv und obenhin Kenntnisnehmenden zum allein Abgelesenen; er nimmt kein oder kaum Interesse am *Dasein* des ihm Bekanntgewordenen, sondern kategorisiert seine Merkmale. Anders kämen die Menschen bei der Menge der Artgenossen, die ihnen vor Augen kommen, nicht zurecht. Nicht jeder kann jedem nahe sein.

Vertieft sich das Kennen, so nimmt es sachte die Abstraktion zurück, wird von der Einmaligkeit des Daseins ‚gefasst‘.

Wer einen Anderen liebgewonnen hat, der kehrt dessen Kenntlichkeit wieder der Bestimmung seiner Leiblichkeit zu und verankert sie dort; er könnte sonst nicht *bei* ihm sein. Er will, daß der Andere *da* ist, wenn auch notfalls von ihm weit entfernt. Ihm genügt nicht ein ihm eingprägtes Erinnerungsbild, das er jederzeit in seiner Einbildungskraft reproduzieren kann. Wenn ich einen Anderen liebe, will ich, daß er außer mir ist, in sich leibhaftig, nicht vervielfältigt – wenn das auch die Chancen des Zusammenkommens vervielfältigen würde –, sondern einmalig, an einem einzigen Ort; selbst wenn ich jetzt nicht dort sein kann.

Es kann auch andere Gründe dafür geben, an der Leibhaftigkeit eines Menschen interessiert zu sein: sie hat statistischen Wert; oder sie wird ins Kalkül genommen, etwa als ‚Arbeitskraft‘.

Kümmert einen also nur die Kenntlichkeit, nicht das leibhaftige Dasein des Anderen, so ist dieser nur Objekt der

Erkenntnis oder der Beobachtung; man sammelt ihm seine Merkmale ab.

Kümmert einen auch des Anderen leibhaftiges Dasein, so macht man ihn sich entweder zum Mittel, oder, man liebt ihn.

Liebt man einen Menschen in seiner Leibhaftigkeit – wie sie lebensgeschichtlich mit seiner Geburt einsetzt –, so doch nicht seine Vorgeschichte, die sich in Familienähnlichkeiten ausstretet: die einer Familie, einem Clan gemeinsamen Merkmale streicht man in der Sympathie eher zurück und hält sich mit Vorzug an das Individuelle. Übergreifende Merkmale der Kenntlichkeit können geradezu abhalten vom Einzelnen, so daß die Individualität am wenigsten in der Ähnlichkeit sondern in der nicht so sehr ins Auge fallenden Unverwechselbarkeit – äußerstenfalls zwischen Zwillingen – gesucht werden muß.

Das Kennen des Anderen als des leibhaftig einmaligen Individuums füllt sich mit viel Unnennbarem, Unsichtbarem, mit infinitesimal feinen Zwischentönen,⁸ und läßt die Rasterungen, Vergrößerungen, Verfestigungen des bloß objektivierenden Kennens hinter sich.

Das leibhaftige Dasein macht den Menschen feststellbar. Ich fasse Stand in meinem Leib, ich stelle mich. Meine Objektivierbarkeit ist auch mein Bestand, und daß man mich orten kann, ist auch mein Dasein an einem Ort, quer zur Zeit. Einem Anderen ‚gegenüber‘ stehn muß nicht bedeuten, daß er mich zum Objekt macht oder ich ihn. Sondern daß einer beim Andern innehält, anhaltend, in Beständigkeit, einen Ort bei ihm findet, vielleicht seinen liebsten Ort.

⁸ „Unendlich viele Bestimmtheiten“ zeichnen das Individuum aus und machen es unersetzbar. Takeichi, Individuum und Welt, a. a. O. (s. § 9, Anm. 17).

§ 14 Verklärung

Die im oberflächlichen Kennen davongetragene Kenntlichkeit eines Menschen bringt man seinem leibhaftigen Dasein wieder zurück, wenn man von der Einmaligkeit des Andern betroffen ist. (§ 13). Doch nach dieser Wegschleife ist es andeutungsweise ein verklärter Leib, den man antrifft: ganz Mittel zum Dasein.

Etwas „Hinaus- und Hinaufstellen“, „in die höchsten Möglichkeiten seines Seins“, damit es „in seinem Wesen sei, was es ist“, heißt nach Heideggers Nietzsche-Interpretation „Verklärung“. Dort geht es um die „Umprägung des werdenden zum Seienden“, um „das Hineingestalten des werdenden in seine höchsten Möglichkeiten, worin als seinen Maßen und Bereichen es sich verklärt und Bestand gewinnt“.⁹

Übertragen auf den Leib, sind dessen „höchste Möglichkeiten“ sein reines Mittelsein.

Er *ist* es im Grund, aber er *wird* es erst annähernd in langsamer oder plötzlicher, früher oder später ‚Bekehrung‘, nämlich in der *Unterscheidung* dessen, was sich mit ihm vermischt, was nicht zum Dasein dient. Womit er beladen ist, die Vor- und Lebensgeschichte (§ 12) und das ihn ständig durchkreuzende Vielerlei von Wirklichkeiten, mit denen er nichts anfangen kann. Was ihn kränkt, drückt, entstellt. Was ihn zum Objekt und zum Zweck für anderes und zum Mittel für andere Zwecke macht. Er verwächst zum Medium der Sorge.

Die Polypenarme der Sorge greifen nach noch mehr Sorge und laden sie ab auf dem Leib, der selber zum drückendsten Objekt der Sorge wird.

Statt Mittel zum Zweck, stellt er das Dasein ständig in

⁹ Heidegger, Nietzsche I, 470 und 466.

Frage, droht es fallen zu lassen samt seiner eigenen niederziehenden Last.

Der Sorgenleib ist die zunehmende Verunstaltung des Menschenkindes, bis es sich selbst nicht mehr kennt. Gewichtheber der Sorgen, Wichtig-nehmer dessen, was Schrott und Schutt des Lebens ist: wie wird der Mensch aussehen, den man als Zehnjährigen gekannt hat, Jahrzehnte danach? Wird das Kind noch durchscheinen, oder gar überschimmert sein von einem verklärten Leib? der als Mittel zum Dasein durchscheinend ist auf Dasein des Einmaligen?

Der liebevolle Blick auf den Andern bringt es fertig, ihn zu verklären. Er kennt den Andern noch in seiner Fast-Unkenntlichkeit. Er sucht so sehr das Dasein des Andern, daß er selber dessen beladene Leibhaftigkeit zum Daseinsmittel verklärt, zum erwünschten Mittel, daß jener da ist.

Wenn manchmal die unmittelbare Erscheinung durch viel Störendes verwirbelt ist, so klärt sie sich langsam in der Erinnerung, die nicht beschönigt, sondern klarer sieht. So auch kann gelegentlich ein Brief oder ein Telefongespräch ein reineres Bild vermitteln.

Wenn der Leib „zu seinen höchsten Möglichkeiten“ gelangt, ist er Nur-Mittel. Alles, was ihn konstituiert und für sich selbst sein kann, was sich sperrt, zu sehr gequält, zu sehr geschmeichelt, zersplitternd und verwirrend, all das kommt in Harmonie, wenn es ins reine Mittelsein einstimmt.

Der Leib ist auf Verklärung angelegt, ist das Geschehen der Verklärung selbst.

Von Geburt an ist der Leib Mittel, nicht zu diesem oder jenem Zweck, sondern zum Dasein, das selbst nicht ist ohne dieses Mittel, mit ihm geboren, als eine absolute Neuerscheinung, die Geschichte macht.

Mit der Geburt aus der Vorgeschichte (§ 12) ist der Leib

bereits ausreichend Mittel, aber unverklärt, mißverständlich in seiner Vermischtheit.

Das Leben ist nicht unbedingt ein Aufstieg. Kann sein, daß das Kind eine Weile das Mittel zum Dasein unbeschwert gebraucht und der Erwachsene sich in die Mißverständnisse der Sorge, in den „garstigen Wirrwarr netzumstrickter Qualen“¹⁰ verfängt.

Das in der Erkenntnis unterschiedene Mittel ist kein Gegenstand wie ein Körperding, sondern ein gestaltetes Geschehen, die Geschichte der Verklärung, die das unverklärte und verunklärte Gewesene wesentlich braucht. Der Leib ist für sich die Erinnerungsgestalt des uralten Gewesenen und für die Anderen die Kenntlichkeit, die ebenfalls das Gewesene aufzeichnet (§ 13).

Verklärt sich der Leib in der Erkenntnis zum reinen Mittel, so schleppt er sich nicht mehr mit dem Gewesenen ab; es zeichnet nur noch die Linien seiner Kenntlichkeit, seiner Erinnerung. Als reines Mittel zum Dasein läßt er das Gewesene vergangen sein. Er ist die rein gegenwärtige Abstraktion des Vergangenen in den Linien seiner Gestalt.

Das Mittel zum Dasein ist dessen *Begrenztheit* – unbegrenztes Dasein wäre überall und nirgends, wäre ein Widerspruch in sich.

Dasein kann nicht ohne Mittel sein, nicht ohne den ‚Leib‘ seiner Begrenztheit. Aber es *ist* nicht sein Mittel (§ 10).

Als *Begrenzungsgestalt*, läßt der Leib das Dasein beweglich sein in die Zukunft. Das im Leib gebürtige Dasein, diese Neuheit, hat von seiner Gebürtigkeit her den Anlauf ins Niegewesene, Niebetretene; die Beweglichkeit von Ort zu Ort.

Ginge der vom Vergangenen abstrahierte Leib ins bloße

¹⁰ Goethe, Faust II, Mitternacht.

Dasein Hier-Jetzt auf, und fiele er mit dem Dasein zusammen, so fände die Ewigkeit der Weile am Ort kein Ende. Das einfallsreiche Spiel zwischen dem Dasein und seinem nur Grenzen setzenden, sonst ganz durchscheinenden, aber nie ganz in es aufgehenden Mittel – wobei einmal das eine, einmal das andere einen halben Schritt voraus ist – wäre am Ende.

Die Begrenzungsgestalt bemißt die Weile am Ort, lädt zu Abwechslung (§ 2) ein. Mit der Verklärungsgeschichte des Leibes hat eine neue, unabsehbare, Zug um Zug zwanglose Daseinsgeschichte begonnen.

§ 15 Brauchen und Mißbrauchen

Eine Tätigkeit ausüben, bei der man nichts weiter sucht als diese Tätigkeit selbst, das ist Glückseligkeit, sagt Aristoteles.¹¹

Geringer gelten ihm die übrigen Beschäftigungen, die ihren Sinn erst finden in dem Ergebnis, das sie herstellen oder beschaffen. Sie sind Mittel zum Zweck.

Ist ein Mittel, weil es Mittel ist, gering?

Eine einzige Mitteilung im Gespräch, die, wenngleich an sich wahr, nicht um ihrer selbst sondern um einer anderen Mitteilung willen gemacht wird, und wäre es aus Hilflosigkeit, aus Scheu, knickt den Kontakt der Partner, es ist etwas ‚dazwischen‘ geraten.

Ist es denn schlecht, etwas als Mittel zu verwenden?

Die wahre Mitteilung brachte ein unwahrhaftiges Element in das Gespräch, nur weil ihr Zweck ausgelagert, weil sie ‚tendenziös‘ war. Sie ließ sich ihr Mittelsein nicht anmerken. Das läßt sich machen, weil ein Mittel nicht an sich, sondern an etwas ist.

¹¹ Aristoteles, Nikomachische Ethik X 6, 1176 b 7.

Man kann einer Sache nicht unbedingt ansehen, daß sie ein Mittel ist. Ein zusätzliches Wissen ist dazu erforderlich.

Etwas kann in seinem eigenen Bestand angeschaut und exakt beschrieben werden, auch wenn man nicht weiß, ob es als Mittel oder Zweck oder zu welchem Zweck es als Mittel gilt.

Ein ‚Urwaldmensch‘ könnte einen Plattenspieler korrekt mit seinen Worten beschreiben, ohne etwas von seinem Gebrauch zu ahnen.

Insofern ein Ding als solches beschreibbar ist, grenzt es sich aus, tritt es aus der Welt hervor. Insofern es Mittel ist, lösen sich seine Konturen ins Unbegrenzte – eine Stelle im Weltgewebe, im Hin und Her des Geschehens, wo alles Mittel, alles Zweck ist.

Jegliches, was erscheint, steht als Wirkliches, als Selbstseiendes, opak gegen die Welt, die davon bunt und wunderbarlich ist. Als Mittel ist es durchsichtig, mit der Welt verwoben, ein Mögliches, für mögliche Zwecke bereit; Möglichkeit für anderes.

Jegliches, was ist, ist nie bloß Zweck, sondern auch Mittel.

Hat darum Kant in seinem (anders herum verlaufenden) „praktischen“ Imperativ (§ 10) das zunächst befremdliche „bloß“ angebracht: der Mensch, „als Zweck an sich selbst“, dürfe „niemals bloß als Mittel gebraucht werden“?

Man würde wohl erwarten: überhaupt nicht als Mittel, da der Impetus in Kants Imperativ sich vom Mittel abstößt auf den Zweck zu (freilich nur auf „vernünftige Wesen“ bezogen). Und zwar so stark, daß Kant an anderer Stelle hinzufügt, „selbst nicht von Gott“ könne der Mensch bloß als Mittel gebraucht werden.¹²

Das Mittel scheint tatsächlich ‚niedriger‘ zu sein als der Zweck; es ‚dient‘ ihm.

Es ist verschwindend niedrig, es ist das Nichts an einem Etwas.

Das Mittel beweist sich im Gebrauch. Es erweist sich als brauchbar,¹³ und sonst nichts. Es ist ‚unscheinbar‘, es läßt sich an etwas durch Erfahrung, Wissen, oder durch Justieren, durch Abzeichnen am Zweck, in seiner Durchsichtigkeit auf den Zweck, ausmachen, aber *an sich selbst* ist es nichts. Das Etwas, das dem Mittel sein Aussehen hergibt, ist das opake Ding: die dreißig Speichen an der Nabe, der tönerner Topf aus Wand und Boden, die feste Kammer samt Fenster und Tür; auch der Mensch, der fähig ist zur Selbstlosigkeit des Vermittelns, zum Verzicht um anderer willen: man merkt ihm bestenfalls *nichts* davon an.

Nicht immer ist das ‚Nichts‘ als Mittel so anschaulich wie beim Gefäß, in solcher Harmonie, eingelassen in die Erscheinung, als Hohlraum umzeichnet, so daß Ding und Mittel gleichsam nebeneinander sichtbar werden.

Meist ist das *Nichts der Brauchbarkeit* völlig von der Erscheinung aufgesogen, zumal der Gebrauch über das Übliche hinaus jedem Einfall offensteht. Man kann den Topf umkehren und als Sockel benützen, sein Hohlsein zählt nicht mehr – Mittel ist er auch dann.

Die Zwecke, die der Mensch setzt, überformen oder vermitteln die der sich selbst überlassenen Natur, sie sind frei wie die Gedanken und können auch den menschenüblichen Zwecksetzungen fremd sein.

Der Apfel, den Tell vom Kopf seines Kindes herabschieß-

¹² Kant, Kritik der praktischen Vernunft, A 237.

¹³ Tao Te King, Nr. 11.

en muß, ist gewiß auch in der Menschenwelt ‚zweckentfremdet‘ eingesetzt, üblicherweise ist der Apfel zum Essen da und von seiner Natur aus zum Samentragen.

‚Zweckentfremdete‘ Verwendung kann erschreckend, interessant, witzig, kreativ sein, ein festgeschriebenes Dienstverhältnis außer kraft setzen. Die „Kritik der reinen Vernunft“ kann, unters Projektionsgerät geschoben, beste Dienste tun.

Jedes kann Mittel sein, jedes Zweck, in wechselnden Verläufen, schnellen Umschwüngen, verrückten Hinsichten.

Es gibt nicht zwei Lager von Dingen: hier Mittel, dort Zwecke. Doch indem etwas oder jemand als Mittel dient, d. h. sein Erscheinen als Selbstseiendes ‚zunichte‘ macht, um als Mittel auszusehen; indem es zum Mittel erniedrigt wird oder sich selbst erniedrigt, geht es das Risiko der ‚Vernichtung‘ ein, es kann ‚verheizt‘ werden wie ein Stück Holz.

Nicht immer ist das Gebrauchtwerden so schön wie beim Krug, der gefüllt und geleert wird und noch lange nicht zerbricht.

Mittel sein, Mittler sein, das kommt in der Gemeinschaft der Dinge und Wesen einem jeden zu.

Jedes ist die Möglichkeit des anderen. Und wer oder was nicht zum Mittel taugt, nicht zu brauchen ist, mit dem man nichts anfangen kann, hat keinen Teil an der Welt, ist nicht mit dabei, erfüllt nicht die Bedingung des Daseins, gehört nirgendwo hin.

Möglichkeit für andere sein enthält auch die Möglichkeit, von anderen ‚für alles Mögliche‘ gebraucht, vereinnahmt zu werden (§ 9).

Sich brauchen lassen, sich hinter einer Sache oder einem Ereignis oder einem andern Menschen zurückstellen, aber auch: vergessen werden, ‚gebraucht und wegge-

worfen‘, ausgenutzt, manipuliert werden, all diese Geschicke gehören zur Niedrigkeit und Nichtigkeit des Mittelseins.

Der Mensch dürfe „nie bloß als Mittel“ sondern müsse „jederzeit auch als Zweck“ angesehen werden, heißt dann doch, als Zweck erhalten zu bleiben, als Selbstsein bewahrt zu werden, als Mittel nicht verbraucht zu werden. Dann ist die Frage: wie und wozu als Mittel? So wie der Krug, den das Wasser erfüllt, aber nicht sprengt, nicht wie der Soldat, der aufs Schlachtfeld geworfen wird.

Die Menschen empfinden es nicht als Entwürdigung, ‚nützlich‘ zu sein. Es ist ihnen ein Leid, ‚nicht gebraucht zu werden‘. Mit bescheidenen oder hallenden Worten geben sie kund, daß sie kleine ‚Dienste‘ oder große ‚Aufgaben‘ erfüllen möchten. In diesen Aufgaben ‚gehen sie auf‘.

Die Menschen wollen liebend gerne als Mittel dienen, aber freiwillig.

„Nie bloß als Mittel“, sondern „jederzeit auch als Zweck“ gelten, würde sich dann idealerweise klar verteilen: Sich selbst als Mittel sehen, und den Andern als ihn selbst. Den Andern in seinem undurchdringlichen Selbstsein, welches mir nicht durchsichtig wird auf seine Nützlichkeit.

Natürlich ist jedem auch sein eigenes Selbstsein bewußt; aber darum braucht er sich wenig zu bekümmern. Und natürlich sieht man auch die Brauchbarkeit und Tüchtigkeit des Andern; aber nur sein Selbstsein geht mich unbedingt an.

Man kann sich selbst, freiwillig, als Mittel einsetzen, man kann sich unter Umständen selbst opfern, aber geopfert *werden* darf niemand, für nichts und unter keinen Umständen.

Erstaunlicherweise gibt es darüber noch längst keinen Konsens. Immer noch werden Menschenopfer dargebracht, vereinzelt und in Massen, mit rascher Wirkung oder schleichend.

Die Problematik überspringend, in welchen Maßen und Abstufungen außermenschliche Lebewesen der Rücksicht bedürfen, bleibt das weite Feld des menschlichen Umgangs mit allerart Dingen, die als Mittel ‚nichtig‘ werden.

Im gewöhnlichen Leben hat sich schließlich doch eine Sortierung eingespielt, auf der einen Seite die Zwecke, auf der andern Seite die Mittel, fast als läge das in der Natur der Dinge fest. Stellt doch der Mensch Werkzeuge her, Hilfsmittel, die nichts anderes sein sollen und schon den Stempel tragen: Verkehrsmittel, Lehrmittel, Arzneimittel. Was sollen sie sonst noch sein. Einem Waschmittel ist doch kaum mehr zu helfen. Und doch sucht die Industrie und Werbung diesen Mitteln ein wenig aufzuhelfen, durch Design, durch gefällige Verpackung. Schon immer war ‚Kultur‘ damit beschäftigt, die Dinge des Lebens über ihre Funktionen hinaus schönzugestalten: Kleidung, Möbel, Häuser und Straßen, Musikinstrumente. Es gibt Mittel, die einem lästig fallen, und andere, die einem ans Herz gewachsen sind, solche die ihren Gebrauch vergessen lassen wie eine edle Vase, die leersteht.

Wer für die Dinge etwas ‚übrig‘ hat, kann mit ihnen freundlich umgehen, an Apparaten Wohlgefallen haben, seine Geige wie ein Eigenwesen behandeln, sein Auto hätscheln, die Fahrt in den Urlaub so hochschätzen wie das Ziel.

Die dadurch gewonnene Lebensintensität ist keineswegs eindeutig und läßt sich nicht als Maxime abstrahieren:

‚Nimm (wo irgend möglich) die Mittel, die du gebrauchst, nicht nur als Mittel, sondern gib ihnen ihr Eigensein zurück.‘ Das ist in vielen Fällen gutes Leben, in vielen kann es pervers sein.

Der Umgang mit Mitteln ist Lebenskunst und wird in der Freiheit des Gutfindens – dem faulen Bedürfnis nach Regeln zuwider – einmal so und einmal so entschieden. Einmal ist es gut, mit ganzer Konzentration nur an das zu denken, was man gerade tut, und wäre es das Aufziehen der Vorhänge, das Gehen, das Atmen, ein andermal ist es gut, dies gar nicht zu beachten, weil absorbiert von einem Gedanken, einem entfernteren, hochgestellten Handlungszweck, oder bloß von der Eile, auf den Zug zu kommen.

Zwecke sind das, wofür einiges andere zum Mittel wird, und die Frage ist, wann und in welchem Maße dieses andere als solches vernachlässigt werden kann und wann nicht. Es gab schon manch ein Mittelding oder Bindeglied, das wichtiger wurde als sein Zweck, oder einen Übergangspapst, der stärker in die Geschichte eingriff als ein ernstgenommener.

Zwecke zu setzen bedeutet, Unterschiede machen, etwas höher stellen als anderes (wie Kant die „vernünftigen Wesen“). Es bedeutet, daß der Mensch nicht ein gleichmäßiges Grau von gleichgültigen Dingen um sich beläßt, sondern stets dieses und jenes Mögliche herausliest und sich zum Ziel erklärt, dessen Erreichung er zum Zweck seines Handelns erhebt und um dessentwillen er anderes zumindest in dieser Richtung und in diesem Handlungsverlauf für geringer ansetzt.

So kommt es zu Variationen im Tempo, zum Wechselspiel der Dynamik und der Movimenti im Lebensstück.

Die Ungleichbewertung der Dinge in den Zwecksetzungen läßt die Welt im Relief erscheinen, modelliert durch

Schatten und Licht. Wenn man alles gleich wichtig nähme, verlöre man die Perspektive, diese Möglichkeit plastischen Sehens, beiläufigen und spähenden, Nähe und Ferne kombinierenden, Fluchtpunkte setzenden, selektiven Anschauens. Aber *Perspektive liegt nicht fest*, verschiebt sich bei jedem Schritt, Sie kann sogar zuweilen ausgeschaltet werden in der Betrachtung des jetzt und hier Absoluten.

Die Willkür des strebenden, handelnden Menschen erhebt das eine, erniedrigt das andere vorübergehend und wechselnd, auch, wie sich gezeigt hat, einigermäßen konstant, wo es sich um ausschließlich zu Hilfsmitteln verfertigte Dinge handelt, die gar noch in einer instrumentalisierten Verkettung stehen, Mittel für Mittel, Maschinenöl für Schrauben für ... Spätestens im Zeitalter der Müllbeseitigungs- und Recyclingsprobleme merkt man, daß letztlich kein Ding nur Mittel sein kann, sondern selbst etwas ist.

Ebenso hat sich gezeigt, daß kein Zweck über das Mittel werden erhaben ist.

War etwa die Natur lange das Mittel der Technik, so muß nun die Technik sich umkehren und der Natur dienen.

Was man als Zweck erachtet hat, enthüllt sich schnell als Mittel, kaum daß man es erreicht hat. Wie ein bestandenes Examen. Zu welchem Ende? Würde ‚Endzweck‘ bedeuten, ‚der Sache ein Ende machen‘?

Man kann die Kette der zu Mitteln gewordenen Zwecke kreuz und quer weiterspinnen, ein Mittelnihilismus läuft an.

Was vorher buntbewegt und spannend war, ist nun abgeflacht, gleichgültig, als nichtig durchschaut: Mittel sind ja an sich selbst nichts.

Das Relief der spannungsreichen Lebenswelt ist von Ni-

vellierung bedroht ebenso, wenn man alle Mittel als Zwecke, wie wenn man alle Zwecke als Mittel gleichzeitig ansieht.

Von der Vitalkraft zweckbewegten Handelns läßt sich nicht abstrahieren. Nur das Verallgemeinern macht lebensmüde. Nur das konkrete Handeln kennt das Geheimnis des Bewogenwerdens.

Der Zweck ist das Bewegende, und sein Inhalt steht frei. Was mich anzieht, mich bewegt, ist weithin dem Zufall, was ich erwähle, ist meiner Willkür überlassen. Was ich erwähle, ist, was mich bewegt. Was mich bewegt, ist, was ich erwähle.

Doch der Inhalt der von mir gesetzten Zwecke webt an meinem Lebensbild und stellt es dar (§ 12). So fällt die Willkür der Zwecksetzung mit aller Wucht auf mich zurück und fordert erschrockene Bewußtheit. Wo komme ich hin?

Die Willkür sucht ihre Quelle im Innern – oder sie gibt auf und sucht sich von außen bestimmen zu lassen: ob es nicht doch einen nicht wieder umfallenden Endzweck, ein feststellbares Ziel gäbe.

„Wohl alles begehren wir als Mittel zu etwas, ausgenommen die Glückseligkeit, die das Ziel ist.“¹⁴

Während Aristoteles in der eingangs zitierten Stelle von erstrebenswerten Tätigkeiten sprach, die sozusagen Glück abwerfen, erscheint hier das Glück selbst als Endzweck allen Strebens.

Kann man Glückseligkeit anzielen?

¹⁴ NE X 6, 1176 b 29.

§ 16 *Inmitten des Strebens*

Es ist klar, daß wir Glückseligkeit nicht als Mittel einsetzen können; aber auch nicht als Ziel und Handlungszweck.

Man kann das Glück nicht abstrahieren von dem, was einen glücklich macht.

In der so gefahrvollen, so verantwortungsschweren wie auch leichtbeschwingten Willkür unserer Zwecksetzungen liefert also nicht etwa die Glückseligkeit den Orientierungspunkt und Endzweck allen Strebens.

Wir müssen die Sachen erlesen, nicht das Glück; – gewiß dabei nicht glückverachtend.

Aristoteles weiß Tätigkeiten zu nennen, die man allein um ihrer selbst willen aufsucht, in denen, wie es scheint, das Streben zum Ende kommt. Als die höchste, bei der sich gewiß nicht doch noch fremde Zwecke einschleichen, erachtet er das reine anschauende Denken, die *theoria*, das philosophische Leben.

Dieser Lebensform legt Aristoteles eine solche Glückseligkeit bei, daß er den schauenden Denker als Liebling der Götter, ihnen am nächsten sieht, tut er doch dasselbe, was *sie* tun, denn etwas Besseres könnte es auch für die Götter nicht geben.¹⁵

Aber das reine Schauen ist jedem jederzeit möglich, wo immer ihn die Absolutheit des Da-Seienden berührt, statt daß er es als Mittel verhandelt.

Davon ist nichts und niemand ausgeschlossen, nicht das alltäglichste Ding oder Tun, nicht der armseligste Mensch; das vermag Beppo Straßenkehrer (in Michael Endes *Momo*), nachdem er begriffen hat, ganz dazusein bei jedem Besenstrich, ebensogut wie der von einer Einsicht ergriffene Denker.

¹⁵ NE X 8, 1178 b; 9, 1179 a.

Zenbuddhistische Erleuchtungen sollen öfters durch ganz gewöhnliche, ja lächerliche Dinge ausgelöst werden. Da ist das Wasserschöpfen vergleichsweise noch pathetisch, bei dem der Hirtenprinz Dasa mit der Schale in der Hand blitzartig von seiner Schau getroffen wird.¹⁶

Auch Arno Baruzzi hat einen Blitzblick, wenn er das der Beschaulichkeit geradezu entgegengesetzte Wesen eines von Arbeit aufgezehrten Tages trifft: „Es bleibt nicht Atem und Zeit für anderes, Begleitmomente, Nebenziele. Man ist genötigt, ganz bei der Sache zu sein. So machen wir vielleicht an ungeahntem Orte gerade die Erfahrung, wie Praxis eigentlich vor sich geht.“¹⁷

Und doch ist ein Unterschied zwischen den Tätigkeiten. Die von Aristoteles vorgeführten, „über die hinaus wir nichts weiter suchen“, das Flötenspiel z. B. (X 5 b) und erst recht das philosophische Leben, sind gehobene, qualifizierte Tätigkeiten, bei denen wir so lange wie möglich bleiben wollen (ebd.) – was man wahrlich nicht von jederart Beschäftigung sagen kann. Baruzzi hat diesen Unterschied mit der Vertiefung des „Augenblicks“ aufzufangen versucht: „Was die Theoriepraxis für eine größere Weile beansprucht, muß oft in der anderen Praxis für den Augenblick genügen.“ (161)

Aber das jedem jederzeit mögliche Schauen ist vielleicht überhaupt von allerart Tätigkeiten – die doch immer ein Streben sind – zu unterscheiden?

Die sich selbst genügenden Tätigkeiten bei Aristoteles stehen immer noch auf der Linie der Mittel-Zweck-Verkettung. Sie heißen „erstrebenswert“, wir brauchen sie zwar nicht als Mittel für andere Zwecke, aber sie sind

¹⁶ Hesse, *Glasperlenspiel*. Indischer Lebenslauf, Frankfurt a. M. 1970, Gesammelte Werke 9 (Zürich 1943).

¹⁷ A. Baruzzi, *Alternative Lebensform*, Freiburg/München 1985, 153 f.

selber Zwecke unseres Strebens und sind, wenn erreicht, immer noch „wert“.

Die Fortdauer des Dabeibleibens behält etwas vom Dar-
aufzuhalten des Strebens.

Liegen hier Mittel und Zweck beieinander umschlungen?
Ist die bewegende Spanne zwischen Mittel und Zweck
hier transponiert in ein glückliches Vereintsein, das statt
eines weiteren Zweckes sich selber weiterbetreibt?

Da das Glück nicht außerhalb der Tätigkeit, sondern un-
trennbar in ihr selbst liegt, dennoch von ihr unterscheid-
bar – denn nicht das Glück selbst kann erstrebt werden,
sondern die glücklichmachende Tätigkeit – hält es sie in
Gang.

Andersherum gesehen, betont Aristoteles immer wieder,
„daß die das Glück ausmachende Tätigkeit von einiger
Dauer sein müsse“.¹⁸

Ja, zum vollendeten Glück eines Menschen würde gehö-
ren, daß es „die volle Länge eines Lebens dauert“ (X 7,
1177 b).

Wieder ist es die Praxis der theoria, die sich für solche
Stetigkeit vornehmlich eignet, denn sie ist die „anhaltend-
ste Tätigkeit, weil wir in geistiger Schau ausdauernder sein
können als im Handeln“ (1177 a 21 f.).

Daß wir bei einer glücklichmachenden Tätigkeit dennoch
nicht immerfort verharren, dafür gibt es nach Aristoteles
nur negative Gründe: die Ermüdung, der Mangel an gött-
licher *energeia*. (Nicht zu reden von den notwendigen
Unterbrechungen durch die Anforderungen des privaten
und politischen Lebens.)

Gesetzt, wir müßten *nicht* unterbrechen und wir würden
nicht ermüden, dann blieben wir bei der Tätigkeit, die je

¹⁸ Günter Bien, Die Grundlegung der politischen Philosophie bei Aristoteles, Freiburg/München 1973 (3¹⁹⁸⁵), 147.

nach Geschmack uns als „an sich erstrebenswert“, sich selbst genügend erscheint (1176 a und b), wir würden also gegebenenfalls immerfort Flötespielen und erst recht immerfort philosophieren?

Wir würden es dennoch nicht, wir würden *Abwechslung* vorziehen rein aus Lust an der Vielfalt der Welt, rein aus dem Einklang mit ihr.

Die glücklichmachenden Tätigkeiten demzufolge, die „von einiger Dauer sein müssen“, um ihren Namen zu verdienen, und zu denen uns umgekehrt auch das Beglücktsein die Ausdauer verleiht, haben ein unbestimmtes Maß, das (für diesmal) ihr Ende anzeigt; das, auch ohne Not, ihr inneres Streben nach Fortdauer abwendet zu etwas anderem hin, selbst wenn es geringer wäre.

Das jedem jederzeit mögliche Schauen hingegen ist von einer Absolutheit, die in sich ruht, weil es vom Streben gelöst ist. Sie tritt ein, wenn man mitten im stets zielstrebigem Tun gleichzeitig bei den Mitteln – die ja das Nicht-erstrebte sind – innehält und sie anschaut als das, was sie selbst sind. Nicht die Zwecke, wie man meinen sollte, nur die Mittel geben uns eine Weile im Absoluten.

Bei einem Zweck kann man nicht Ruhe suchen, er ist das Bewegende (§ 15). Wenn erreicht, treibt er weiter zu anderem oder zu seiner Fortdauer.

So gibt es die Absolutheit des Ankommens gerade nur *hier* beim Mittel, mitten im Streben, am Weg, da wo ich etwas jetzt nicht mehr in seiner Zweckdienlichkeit für mich sehe, sondern angeleuchtet als das Andere selbst – da bin ich an einen Ort gekommen, wo nicht das Meinige, nicht das beglückende Werk, dem ich nachgehe, zu besorgen ist, wo statt des spannenden Laufes ein leerer Platz ist, wo ich bei Anderem bin, wo ich dahin, weil ich hier bin.

Nie könnte mir das Andere einen Ort anbieten, wenn ich es als Mittel nähme (§ 10). Es wäre dann nicht das Andere,

das selbst ist, das mir etwas zu bieten hat, sondern mein Mittel, dem ich einschreibe, zu was es mir dienen, wohin es mich bringen soll.

Die Weile am Ort, eine endliche Ewigkeit, hat die Zeit überwunden. Zeitvergessen kann man zwar sein bei den erstrebenswerten Tätigkeiten, dennoch betreibt man sie, man treibt ihre Zweckhaftigkeit vor sich her. Abwechslung gilt für beides: die Tätigkeit wird beendet, vom Ort verabschiedet man sich. Die erstrebte Tätigkeit, die Erfüllung, die man ersehnt hat, macht bestenfalls glücklich, das Hiersein am Ort verleiht im besten Fall das Wohlgefühl des Daseins.

Keines ist gegen das andere auszuspielen.

Die Ideen, die in Bewegung setzen, die Ziele, nach denen sich die Wege entwerfen, die Zwecke, für die man Mittel einsetzt – man hätte keine Zukunft ohne sie. Was wäre der Mensch ohne die Zeitlichkeit, die sich fortstreckt ins Niegewesene! Und ohne die Dimension der Zeit wäre die unmeßbare Ewigkeit der Weile am Ort ohne Charakter, sie wüßte sich nicht zu verabschieden. Die Ewigkeit ist aus der Zeit geboren.

§ 17 *Vertrauen und Mißtrauen*

Das Glück der Erfüllung und das Wohlgefühl des Daseins, so verschieden sie sind, haben einen gemeinsamen Nenner: Vertrauen.

Wenn *Glück* „erfülltes Streben“, „gesättigtes Wollen“,¹⁹ selbstgenügende Tätigkeit (§ 15) ist, so nur auf Zeit, für eine gewisse Dauer. Nicht nur ruft die bunte Vielfalt der

¹⁹ Thomas von Aquin, De ver. I-II, 9.5, a. 8.

Welt zur Abwechslung, auch die Sehnsucht bleibt, nicht nur romantischerweise, sie ist vielmehr Fähigkeit zur Zukunft. Aber nicht nur Zukunft der erstrebten Ziele, sondern der Überraschungen, Zukunft als unermessliche Möglichkeit. Von ihr zuweilen angeweht und weitzuwerden, das erst ist das überfließende Glück, zu dem das immer zu knappe Glück eines randvoll erfüllten Strebens den Mut eingeben kann, den ersten Geschmack des Vertrauens.

Wenn *Wohlgefühl* des Daseins sich spüren läßt, so kommt es, weil sich die Weile am Ort in Vollkommenheit vollzieht, in *einem* Zug: Vertrauen dem Andern, dem Nichts des leeren Platzes, dem bloßen Hiersein, im Loslassen der Mittel, im Laufenlassen der Zeit, in die Ewigkeit versunken.

Klingt es harmlos: dem Andern vertrauen? Wenn es harmlos wäre, warum dann die ständige Versuchung, das Andere zu entschärfen, „mit sich zu identifizieren“, damit es nicht mehr das Andere sei, wie bei Lévinas gezeigt (§ 9)? Das unangetastet Andere verbirgt neben Lockung auch Drohung. Man zeigt ihm Stärke, zähmt es durch Regelungen – aber Vertrauen?

Und klingt es überflüssig, dem Nichts des leeren Platzes zu vertrauen, den man doch immer findet?

Aber nicht immer nimmt das Dasein die Weile am Ort an. Nicht immer fühlt es sich von Anderem aufgenommen.

Nicht immer erfährt es sich ins Nichts gesetzt. Nicht immer läßt es die Mittel aus der Hand fallen, die Zeit laufen, ist sie doch das Seinige, sie allein.

Der Mut des Vertrauens ist unermesslich wie das Nichts, mit dem er sich einläßt. Ein Moment ohne Halt, da er allen Halt aufgibt.

Was sich in beiden Situationen aufdringlich anbietet, und

alles aufbietet, um Zurückhaltung vorm Vertrauen zu empfehlen, ist eben das Mißtrauen.

Es ist ordentlich begründet, und baut sich ordentlich aus, auf es ist positiv Verlaß; was nichts ist, was nicht sicher ist, wird sauber weggeschnitten; exakte positive Wissenschaft kann daraus erstehen.

Ohne den Halt des Mißtrauens wäre Vertrauen bedeutungslos. Die Rede ist jetzt nicht von dem flachen, unbedachten, unausweichlichen Vertrauen auf Ungesichertes, mit dem jeder leben muß und ohne das keiner sich in den Verkehr begeben könnte; sondern von dem frei entspringenden, den Halt des Mißtrauens einbegreifenden, richtunggebenden Vertrauen.

Es entspringt nicht ohne einen Wink, und dann nur möglicherweise.

Der Wink ist es, den die glückliche Erfüllung gibt, über sie hinaus die Weite zu gewinnen und ihr zu trauen. Und der Wink der Einladung ist es, der zu einem guten Ort führt. Weilen und Wohnen geht nicht mit Mißtrauen.

Der eine und der andere Wink machen Mut, aber sie bestimmen nicht.

Nur das gesetzte Wesen des Mißtrauens bestimmt mit seiner vorwärts und rückwärts haltbaren Logik, der eleatischen, die sich heraushält aus dem, was nicht ist.

Das Vertrauen ist verloren, wenn es sich an das hält, was ist. Wollte es ‚positive‘ begründende Momente aufführen, sich daran zu halten, so geriete es zu einer scheuen Nebenform des Mißtrauens und würde in der nächsten schwachen Stunde vom offenäugigen Mißtrauen niedergestreckt, das ihm die übersprungenen Bedenken nachliefert.

Sich verlassen auf etwas, was errechenbar, nur nicht sicher ist, ist nicht Vertrauen, sondern eine Hypothese.

Das Vertrauen ist kein „Jasager“ und kein „amor fati“. Es

ist nicht indifferent, sondern getönt, es ist nicht nüchtern, sondern beschwingt.

Es folgt einem Wink, einem glücklichen, oder einem einladenden. Inmitten des Weltknäuels, der verzahnten Fakten, der gravitatischen Realität, erfliegt es sich einen leeren Raum, der sich erleuchtet. Licht geht an beim Kontakt des Winkes und der ihn aufnehmenden Folge, die das Vertrauen ist. Es meint eine Auslegung, die nicht fundiert ist.

Das Vertrauen räsoniert nicht darüber, es nimmt im Flug den Wink auf. Da es Glück gibt, da es Einladung gibt: ein Lichtraum öffnet sich, nichts von Gewicht enthaltend; nur die Wahrheit des Winkes. Darf sie verleugnet werden? „Das meiste des Göttlichen entzieht sich der Erkenntnis aus Mangel an Zutrauen.“²⁰

Wo sind die Grenzen der Realität? Sie hat einen Schwere- kern, eine korpulente Gesetztheit, eine steinalte Gewöhnung, gleichmäßig zu reagieren und alles ihr Entfliegende für windig zu erklären. Und die alles mathematisierende Wissenschaft ist angewiesen, nur mit dem Gesetzmäßigen umzugehen.

In Goethes Tagebüchern der ersten Weimarer Zeit kommt wiederholt mit Nachdruck das Mißtrauen vor; z. B.: „Da ich viel klärer bin und sehr vorsichtig, oft zu mißtrauisch, das aber nichts schadet.“ (10. Januar 1779)

Und in derselben Zeit: „Eine Liebe und Vertrauen ohne Grenzen ist mir zur Gewohnheit geworden.“ (30. Juni 1780, an Frau von Stein)

Beides gehört zusammen.

Der Wink ist gegeben, und *ist* nicht mehr. Er ist keine Gegebenheit, auf die man nachprüfend zurückkommen könnte. Er ist nichts Gleichbleibendes, Gesetzmäßiges,

²⁰ Heraklit, hg. von Diels/Kranz, B 86.

Wiederholbares, er ist jedesmal einmalig. Verlaß ist nicht auf ihn.

Er gehört jedem ganz und allein, der ihn empfängt, doch ist er so wenig solipsistisch beschaffen, so wenig privat wie das Gute.

Ist nicht jedem der Wink des Glückes gegeben, so doch fast jedem einmal der Wink der Einladung, sich dem Wohlgefühl des Hierseins zu überlassen, und das kann am ärmlichsten Ort sein.

Dasein ist Hiersein. Schon das Dasein im ganzen ist ‚Vertrauenssache‘.

Es kann sich „geworfen“ finden in ein Hier, an vielen wechselnden kurzgefaßten Orten, auf dem grünblauen Planeten und im unendlichen Universum, – oder ebenda eingeladen, indem es einem Wink vertraut.

„Geworfensein“ nirgendwoher irgendwohin geht vom Befinden eines zunächst isolierten Sein-ohne-Da aus, das in eine fast gar feindliche Fremde gerät. Dafür stehen schlechte Stunden, schlechte Erfahrungen.

Eingeladensein versteht sich zuerst aus dem Umherum, darin mein Da sich findet, aus dem luftigen Ort, wo Anderes mir Platz gewährt (§ 5), mich aufnimmt, insofern freundlich und heimisch, vertrauenerweckend – wie ein argloses kleines Kind es empfindet ... wohl auch seltsam, dann aber auch möglicherweise hereinlegend, heimtückisch, unheimlich, den Platz neidend.

In seinem Grundzug ist Dasein – als Hiersein, als Aufgenommensein, als Platzfinden – identisch mit Vertrauen. Es bleibt, was es ist, wenn es seinen Grundzug rettet.

Das kann es nicht aus einsamem Willensentschluß, da Hiersein bedeutet: hier-bei-Anderem zu sein. Jeder rettet des Anderen Dasein, der dessen Vertrauen rettet.

§ 18 Sättigungen

Dasein als Vertrauenssache wird immer wieder auf die Probe gestellt, da es mit dem Aufgenommensein an *einem* Ort nicht getan ist: der bewegliche Mensch wechselt die Orte, außer dem lebenslänglichen, dem Planeten Erde. Bei weitem nicht jeder Aufenthalt wird zur Weile am guten Ort.

Auf dem Hintergrund des Daseins als Hiersein malt sich kraß das verkehrte Bild des Verjagten, Verfolgten. Es gibt Schreckensorte der Natur und noch mehr unter den Menschen, die dem andern den Platz nicht gönnen, die den Keim der Mordlust in sich tragen, auch wenn das Wegdrängen unblutig und scheinheilig zugeht (§ 2).

Verständlich darum die Glückstrunkenheit der Menschenmenge, wo eine Stunde lang erstaunt von einem schönen Gefühl, alle einander vertrauend „umschlungen“ halten.

Gerade weil Dasein Vertrauenssache ist, kann Ortswechsel den Menschen, statt mit Wagemut und Neugier, mit Ängstlichkeit erfüllen. Manch einer sucht sich am geschützten Ort, ‚hinter dem Ofen‘ auf Behaglichkeit einzustellen – Karikatur des Wohlgefühls. Manch einer, den die Menschen genug geärgert haben, schließt sich schopenhauerisch oder kierkegaardisch in seine höhere, geistvollere Behausung ein, ein anderer vertraut sich allein noch der menschenleeren Natur an.

Wieder ein anderer findet bei einem Menschen seinen lebenserhaltenden Ort. Dennoch kann das Bei-ihm-verweilen nicht sein einziger Ort sein. Da es leibhaftige Menschen sind, werden sie sich an irgendeinem geographischen Ort treffen, vielleicht zusammen wohnen. Ihr Beisammen markiert den Ort ihres kurzen oder langen

Aufenthalts, macht ihn zum guten Ort oder läßt ihn gleichgültig wie einen Bahnsteig. Orte überlagern sich vielfach (§ 5), gehen doch ideologische, berufliche und viele andere Interessen und Verhältnisse, in denen ein Mensch sich zu Hause fühlt, mit dem geographischen Aufenthalt einher.

Das gehäufte Gewebe von Orten, an denen ein Mensch sich befindet, bringt eine Menge Abwechslungen zuwege. Der Ort, der jeweils in den Vordergrund tritt, und das Hiersein, das sich jeweils aktualisiert, ist einer Mahlzeit vergleichbar, die auf Sättigung zugeht (wofern sie nicht vorher abgebrochen wird).

Wie die Weile am Ort ein Maß ihrer Endlichkeit hat (§ 1), so werden Menschen nicht endlos, bruchlos, pausenlos leibhaftig beisammensitzen oder immer gemeinsam den Ort wechseln. Jeder hat noch mehr Beziehungen, die er wechselnd belebt, ein Kommen und Gehen, ein vielstimmiges Lebensstück.

Die Beständigkeit von Liebe, die Verlässlichkeit von Freundschaft ‚auf ewig‘, die sich von gewöhnlichen Bekanntschaften auszuzeichnen entschlossen ist, setzt sich um in die gewiß versprochene Immerwiederkehr.

Irgendwelche Aufenthalte an einem Ort, sei er noch so bezaubernd, mit Anderen, war das Zusammensein noch so gelungen, brauchen sich nicht unbedingt zu wiederholen, indem man ein anderes Mal wieder hingehet, wieder zusammenkommt. Sie können ihr Maß gesättigt haben.

„Das gibt’s nur einmal“, urteilen die Menschen von glücklichen Tagen. So stehen die Dinge in der Tat und sind von dieser Unwiederholbarkeit behaucht und beglänzt.

Wiederholung desselben Gewesenen wäre Zurückrollen des Lebens, der Wunsch eines Hoffnungslosen.

Immerwiederkehr ersinnt nur die Liebe, erschafft nur der

freigeborene Entschluß, der aus der Unerättlichkeit der
Liebe entspringt.