

M. A. C. Otto

Der Ort

Phänomenologische Variationen

ALBER PHILOSOPHIE



<https://doi.org/10.5771/9783495996768>, am 29.07.2024, 03:28:40

Open Access –  – <https://www.nomos-elibrary.de/agb>

Die Autorin über ihr Buch:

Im abendländischen Denken hat der „Ort“ seit Aristoteles wenig zu sagen; er wird meist als Position, von einer Ordnung her, behandelt, während er in der japanischen Philosophie zwar zentral, aber als eine Art von Nichts gedacht wird. Auch in diesem Buch spielt das Nichts eine Rolle, als der leere Platz, der einem bei Anderem eingeräumt wird. In dieser Konstellation, die den Ort ausmacht, ist das Dasein von sich aus (in Differenz zu Lévinas) Anderem anvertraut, darum auch zu enttäuschen, zu entsetzen. Der Ort, der das Dasein als Hiersein begründet, stellt sich quer zu dessen Zeit: die Weile am Ort hat den Charakter endlicher Ewigkeit. Das Mittel zum Dasein, der Leib, wird erörtert in einer Betrachtung von Mittel und Zweck, auch mit Blick auf Kants zweiten kategorischen Imperativ. Die Analysen von Wiederholung und Wiederkehr streifen Einschlägiges von Kierkegaard und Nietzsche und lassen erkennen, wieso erst der Ort ermöglicht, daß es Wiederkehr gibt.

Dr. phil. Maria A. C. Otto ist Verlagslektorin in Freiburg i. Br.

M. A. C. Otto

Der Ort. Phänomenologische Variationen

Alber-Reihe Philosophie

M. A. C. Otto

Der Ort

Phänomenologische Variationen

Verlag Karl Alber Freiburg/München

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Otto, M. A. C.:

Der Ort: phänomenologische Variationen / M. A. C.

Otto. – Freiburg (Breisgau); München: Alber, 1992

(Alber-Reihe Philosophie)

ISBN 3-495-47733-0

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier (säurefrei)

Printed on acid-free paper

Alle Rechte vorbehalten – Printed in Germany

© Verlag Karl Alber GmbH Freiburg/München 1992

Satz und Druck: Offsetdruckerei J. Krause, Freiburg i. Br.

ISBN 3-495-47733-0

Inhalt

Vorwort 9

Statt einer Einleitung: Der Ersatz 11

I. Hiersein 13

- § 1 Die Quere 13
- § 2 Die Abwechslung 15
- § 3 Der Zufall 16
- § 4 Die Spitze 19
- § 5 Der Platz 20
- § 6 Der Weg 24
- § 7 Der Wanderer 27
- § 8 Ansehen 32
- § 9 Umgangsformen 36

II. Das Mittel zum Dasein 39

- § 10 Das Mittel 39
- § 11 Das Übrige 42
- § 12 Zwei Geschichten 44
- § 13 Kenntlichkeit 49
- § 14 Verklärung 53
- § 15 Brauchen und Mißbrauchen 56
- § 16 Inmitten des Strebens 65
- § 17 Vertrauen und Mißtrauen 69
- § 18 Sättigungen 74

III. Wiederholung 77

- § 19 Noch einmal 77
- § 20 Die Abstraktion 80
- § 21 Wiederhaben 84
- § 22 Das Niegewesene 88
- § 23 Das Neue 90
- § 24 Hoffnung 93
- § 25 Kein Ort für Wiederkehr 97
- § 26 Unterschiede 102
- § 27 Dunst 106

IV. Die Immerwiederkehr der Liebe 112

- § 28 Die Begrüßung 112
- § 29 Freundlichkeit 113
- § 30 Die offene Tür 117
- § 31 Der gute Ort 120
- § 32 Das Rätsel 122
- § 33 Das Größere 127
- § 34 Wohingehören 130
- § 35 Der Grund 134
- § 36 Ort des Anfangs 136

Statt eines Schlusses: Der Schatten 141

Personenregister 143

Sachregister 144

Vorwort

Verständlich, daß Kant die Kategorie ‚Ort‘ fallenließ; die war in der aristotelischen Kategorientafel wirklich kein attraktiver Posten. Auch sonst ist der ‚Ort‘ in der Philosophie nicht sehr zu Ansehen gekommen. Im Abendland besteht die Neigung, ihn als eine bessere Art von ‚Stelle‘ und zudem beiläufig zu behandeln, während er in der japanischen Philosophie zwar zentral, aber als eine Art von ‚Nichts‘ gedacht wird.

Sagt jemand indessen: „Ich erinnere mich an einen Ort“, oder: „ich komme zu dir“, dann ist weder die „Stelle“ noch das „Nichts“ hinreichend, um diese Konzentration von Welt zu beschreiben, die allerdings ein Nichts umschließt.

Man stößt auf das Thema ‚Ort‘, wenn man das Dasein als Hiersein denkt. Ja, dann ist man schon mittendrin, und wenn das Denken dann ‚von Ort zu Ort‘ wandert, sind es doch immer Variationen – wenn auch kontrapunktisch ausgespannte – dieses ruhenden Gebildes, das sich abwandeln, umkreisen, aber nicht einem Ziel zuführen läßt, weil ihm selbst jede qualitative Steigerung innewohnt.

Die Besinnung auf die ‚Zeit‘ hatte ihre Zeit. Lange und emsig wurde sie betrieben, und sie hat ihren Ernst und Reiz nicht verloren; aber es macht Vergnügen, der Zeit etwas querzustellen: den Ort.

Um so mehr, wenn man bedenkt, wieso erst der Ort es ermöglicht, daß es ‚Wiederkehr‘ gibt.

Statt einer Einleitung: Der Ersatz

Nachdem Peter Schlemihl seinen Schatten verloren hatte, war er kein richtiger Erdenbürger mehr. Mit seinen Siebenmeilenstiefeln übersprang er die Länder und Meere, vor allem die Siedlungen der Menschen: Dort war für ihn kein Ort mehr.

Die Erde zwar stieß ihn nicht aus, und er dankte es ihr, indem er sie liebevoll erforschte.

„Ich habe, soweit meine Stiefel gereicht, die Erde, ihre Gestaltung (...), das Leben auf ihr, besonders im Pflanzenreiche gründlicher kennengelernt als vor mir irgendein Mensch. Ich habe die Tatsachen mit möglicher Genauigkeit in klarer Ordnung aufgestellt in mehreren Werken, meine Folgerungen und Ansichten flüchtig in einigen Abhandlungen niedergelegt.“¹

So wurde seine Vertriebenheit aus der Mitte der Menschen, seine Umgetriebenheit, die ihn als den Ortlosen zeichnete, zu einem Teil überlistet: gerade dadurch „ward ich zum Ersatz an die Natur, die ich stets geliebt, gewiesen“ (69); der Sinn der Zauberstiefel: nicht nur Fluchhilfe, sondern fabelhafte Vorgabe zu vergleichender Naturforschung, war ihm aufgegangen. Die ganze runde schöne Erde schloß sich ihm auf. Und seine anfangs totale Ortlosigkeit beschränkte sich fortan auf die menschliche Gesellschaft, der er indes aus der Ferne in Trauer und durch den

¹ A. von Chamisso, Peter Schlemihls wundersame Geschichte, Stuttgart 1969, 76.

der Wissenschaft zgedachten Forschungsbeitrag unpersonlich verbunden blieb.

Die Erde aber wurde ihm zum Ort weithin in ihrer ganzen GröÙe als Tummelplatz für seine Studien, und noch mehr: sie ließ ihn wohnen, sogar dicht an sie geschmiegt in einer Höhle. Kaum hatte er das Forschungsprojekt samt seinem lebenslänglichen Exil in Frieden angenommen, da entdeckte er den heimlichen Wohnort ganz für ihn selbst, jene geräumige Höhle in der Wüste der Thebais: „Es stand plötzlich fest und klar vor mir, hier ist dein Haus.“ (69)

Er erkannte die Einsiedlerhöhle beim ersten Anblick als den guten Ort, der ihn aufnahm. Von hier konnte er ausziehen auf seine Forschungsreisen und hierher zurückkehren.

So war ihm für vieles Ersatz geworden.

Der Schatten fehlte doch immer.

I. Hiersein

§ 1 Die Quere

Dasein ist Hiersein.

Was nirgendwo ist, ist nicht.¹

Wird das Dasein eines jeden als der unaufhaltsame Fortgang seiner Zeit charakterisiert, so steht der Ort quer zur Zeit.

Dem Ort gehört das Verweilen an. Und wäre es eine Mindestweile. Gewiß ist auch die Weile zeitlich meßbar, als ein Stück der laufenden Zeit. Die dahineilende Lebenszeit kennt keinen Halt. Sie läuft vom Anfang zum Ende rücksichtslos ab.

So gesehen ist sie merkwürdig fremd; als wäre sie ein Eingriff von außen oder die unablässige Rücknahme eines Darlehens von unbekannter Höhe.

Und dabei ist sie doch das Eigenste eines Jeden, das er mit niemand teilt, das die von Anfang her garantierte, gebürtige Identität seines Daseins ausmacht – während das Hiersein am Ort nichts von der Strenge der Zeit hat, nicht auf Alleinigkeit steht, nicht unauswechselbar ist.

Die Zeit, das dem Dasein Innerste und Eigenste, gibt sich fremd und äußerlich zu erleben, daseinsverzehrend – der Ort, der dem Dasein das *Außen* ist, der das Hiersein mit *Anderem* umringt, gibt sich seinserhaltend, bestätigend,

¹ Quantenmechanische Erwägungen einer raumzeitlosen Welttheorie lassen das konkrete Wirkliche unberührt, das je durch Anfang und Ende begrenzt und je an einem Ort befindlich begriffen wird.

im ausgezeichneten Fall freundlich, er gibt das gute Zusammensein und qualifiziert sich in der Intensität dieses Gefüges, das wie ein Wehr die Zeit zu stauen scheint.

Kommt diese Quere, diese Weile einfach durch Gedankenlosigkeit zustande? Sagt da nur eben niemand: Achtung, Zeit läuft? Dann wäre die Weile am Ort zeitquer bloß zum Schein.

Vielleicht aber ist die Weile am Ort das unversehens gekonnte Dasein, das sich in Ewigkeiten einübt – das gewissermaßen (vermutlich) den Tieren geschenkt ist, das den Menschen ein wenig im Leichtsinn gelingt und das im Stumpsinn, der die Angst abschottet, zur Karikatur wird.

Gekonnt ist es, wenn die Weile nicht durch Einmauerung erschlichen ist, wenn die mögliche Angst zugelassen ist, die aus dem unbekanntem Countdown der Zeit nebelt – wenn dann auch das Einströmen der Ewigkeiten zugelassen wird, das die Weile erfüllt. Es widerlegt die Zeit nicht, es läßt sie laufen. Und während die alles messende Zeit die Weile bemißt, umfängt der Ort das Dasein, daß es *da* ist. Achtet es darauf, so rätselt es an der Evidenz einer zeitqueren Dimension, die doch nicht die ebenmäßige Ausmessung einer Kontinuität ist, vielmehr nichts als das Querstehen, das unermeßliche Da.

Ist aber dem Dasein die Zeitlichkeit eigen wie die Weile am Ort, so nimmt diese von der Zeit ein *Maß* an. Die Ewigkeit der Weile ist nicht unendlich. Sie ist erfüllbar.

Die Ewigkeit der Weile hat von der Zeit indes nicht den Ablauf zum Ende. Die Weile, die ihr Maß erfüllt, verabschiedet sich; das Dasein ist nicht mit einem Ort zusammengeschmiedet, es kann da und dort sein, fortgehen, bleiben, Orte wechseln, an Orte wiederkehren – während seine Zeit, nie wiederkehrend, jede Veränderung in die Neuheit des Niegewesenen voranführt und jeden Aufent-

halt mit ihrer unerschütterlichen Kontinuität stracks durchläuft.

Das Maß der Weile bleibt indessen ohne Maßstab, so, wie es sich je und je ergibt, wie es zufällt.

§ 2 Die Abwechslung

Die Weile mit ihrer endlichen Ewigkeit ist aber innen und außen zugleich, das heißt eben: *am Ort*: von seinen Gegebenheiten, seiner Atmosphäre beeindruckt; ein Zusammenspiel. Sie hat nichts mit Versenkungsübungen zu tun, die gerade von allem Äußeren, Zufälligen abstrahieren, wie es der sannyasi, der hinduistische Asket, tut, dessen Ideal *a-loka*, ortlos, akosmisch, ichlos ist – während hier der Ort vorangestellt wird, betrachtet als kontingente, qualitativ steigerungsfähige Kombination, die sich zusammensetzt aus dem Bereitstehenden und dem dort Verweilenden.² Ein Dasein findet sich umgeben von einer Anordnung von Dingen und eventuell Menschen, zumindest aber angehalten von einem einzigen, es findet sich zu einem Aufenthalt beim andern bewogen, der sich so qualifizieren kann, daß die der Zeit querstehende Weile erlebt wird. Eine solche Konstellation kann sich ändern, oder

² Nicht als ‚Stelle‘ in einer Reihe, einem System, von einer Gesamtordnung her bestimmt: wie etwa *Kant* „im Land des reinen Verstandes“ „jedem Ding auf demselben seine feste Stelle bestimmt“ hat; zitiert von *Severin Müller* in „Topographien der Moderne“, München 1991, 10, der durch die „kontroverse Mannigfaltigkeit“ der Topographien, wie sie die Moderne kennzeichnet, die Spur der Vernunft sucht und ihr die „topologische Orientierung“ aufträgt. – Topologien gehen nicht vom ‚Ort‘ aus sondern von einer ordnenden Zusammenschau; vgl. *Heribert Boeder*, Topologie der Metaphysik, Freiburg/München 1980; vgl. auch des späteren *Heideggers* wachsende Vorliebe für topologische Formulierungen, in denen Nähe und Ferne zum Sein ausgemacht werden; z. B. in: Vier Seminare, Frankfurt a. M. 1977.

man kann – aus Nötigung, Laune, Entschluß – den Ort verlassen.

„Ortsveränderung“ spricht bereits vom Anderen, mit dem man ist. Man ist nicht allein.

Die Endlichkeit der Weile am Ort bringt Kurzweil ins Leben, „sorgt für Abwechslung“, kann sich in solch flächigem Gang streckenweise, vielleicht sogar zeitlebens abflachen. Dieselbe Endlichkeit der Weile führt einen anderen übers Gebirge von Trauer und Glück, von Tragik oder Seligkeit. Eine Ewigkeit zu verabschieden und zu überleben,³ prüft die Fähigkeit zu leben.

Wenn das Andere trägt, das die Konstellation des Ortes zu errichten schien; wenn es einem plötzlich ins Gesicht schlägt, in den Rücken fällt, den Boden entzieht, dann enthüllt sich das schrecklich Verkehrte, daß das Dasein an Orte geraten kann, die keine sind; wo das Hiersein das Dasein vernichtet.

Dies zu überleben, sei es am eigenen Leib, oder im Wissen von Anderen, bedeutet, es mit gebrochener Ontologie aufzunehmen, die dennoch gilt, die ihre eigenen Brüche übersteht, solange sich Dasein findet, das sich seinem Hier nicht vergeblich anvertraut.

§ 3 *Der Zufall*

Die Weile am Ort, diese Dimension ohne Gleichmaß, kann also stark und schwach konjugiert werden. Ihr un-

³ Abzuheben von „Selbsterhaltung“ und nicht zu verwechseln mit dem von Bataille und Derrida verlachten „Überlebenwollen“ – mit Sack und Pack, mit wachsendem Zins –, das keinen Verlust und keine „Verschwendung“ erträgt. Viele Orte läßt man zurück. Und das Dasein, als Überlebendes, gibt seine Einsätze fortgehend preis, läßt sie gewesen sein, fängt wieder an.

vorbemessenes Maß, das sich je und je ausbildet oder auch nicht ausbildet, spielt mit Zufall und Willkür.

Ogleich doch das Dasein immer an einem Ort ist, muß das Hiersein nicht vollzogen werden, das Wesen des Ortes kann unerfüllt bleiben.

Das Leerlaufen kann an der nichtssagenden Konstellation liegen oder auch am Dasein selbst, wenn man achtlos, zerstreut, beschäftigt dahintrottet – ‚nicht ganz da‘ ist.

Aber wenn man nur irgend etwas von dem verspürt hat, was ein Ort zu geben hatte, so holt dieses Etwas seine Ewigkeit in der Erinnerung nach, taucht auf in einem Wahrzeichen des Dagewesenseins, in einer vielleicht bei-läufigen, einer rührenden, einer banalen Auszeichnung des Ortes. Dann holt die Erinnerung – in der die Orte, nicht die Zeiten aufleben – ein, was man zu erleben ver-säumt hat.

Ganz da zu sein – das mag ein guter Vorsatz sein, eine löbliche Übung der Aufmerksamkeit, doch das schafft allenfalls Voraussetzungen herbei und Hemmnisse beiseite: Der Ort selbst, diese Konstellation von anderem, in die ich eintrete, ist nicht mein Werk, auch wenn ich absichtsvoll hingehe; und ob ich dort eine Weile ganz da sein kann, ist nicht Willenssache. Man könnte meinen, die „Götter“ geben es „ihren Lieblingen ganz“. Als ein solcher mag sich wohl einer während der vollkommen gelingenden Weile fühlen.

Aber die ‚glücklichen‘ Zufälle des Schicksals, die günstigen Konstellationen der Geburt, die gedeihlichen Umstände der Situation bringen noch lange nicht das ‚Göttergeschenk‘ der Weile zustande. Gewiß ist eine Pflanze besser dran, wenn sie aus saftigem Erdreich am Bachrand aufwächst. Indes bestimmen glänzende Lebensbedingungen jemanden noch lange nicht zum ‚Liebling der Götter‘. Vielmehr sind die auf fette Weide gesetzten und von Vor-

teilen begünstigten Menschen oft die glanzlosesten und lustlosesten, und der Aufenthalt an solch üppigem Ort gerät oft eher zur Langeweile als zur Weile ‚göttlicher Art‘.

Das Hiersein fällt indessen an die Zeit wegen Nichtverwendung, wenn es in keiner Spur als Weile erlebt wird. Formal ändert sich nichts, der Zeit steht der Ablauf des Aufenthalts ohnehin zu.

Erst das verweilende Hiersein richtet das Wehr auf, das den Ort querstehen läßt zur Zeit.

Das Querstehen scheint Härte, Widerstandskraft zu brauchen – und ist so anderer Art, daß es nichts an dem ändert, dem es quersteht. Es tut der Zeit nichts an, ist kein Verdrängen, sondern ein Vergessen, das über das Wissen streicht. Es erzeugt eine Atmosphäre, in der sich das Dasein traut, in einer Dimension zu leben, die es nicht gibt, die sich das Dasein selbst gibt, indem es sie aus seinem Hiersein am Ort nimmt. Das Wehr ist das Vergessen, das das Wissen von der Zeit staut, daß es tiefer wird und in der Tiefe versinkt.

Wer sich so dem Hiersein am Ort hingibt, traut sich eine ewige Weile zu. Er ist kein von den Göttern ausersehener, bevorzugter Liebling, dem ‚es gegeben ist‘, sondern ein Beliebiger, der sich traut.

Das Erleben der Weile ist nicht notwendig, nur möglich. Die Gegebenheit, der Grundriß dazu ist grundsätzlich für jeden der Ort.

Doch nicht jeder Ort scheint sich gleichmäßig wie ein anderer zu eignen. Der ‚genius loci‘ ist nicht zu fassen. Nicht jeder Ort ist ein guter Ort.

Doch seine Idee wäre es.

Thomas Morus’ ausgeheckte Eutopie war eine Utopie, aber das Geratewohl des guten Ortes ist nicht utopisch. Wer Dasein gutfindet, entdeckt in unvollkommenen Or-

ten ihre mögliche Vollkommenheit, die ihn mitunter sagen läßt: hier ist gut sein.

§ 4 Die Spitze

Kommt die Weile am Ort nur zustande, wenn man in den Ort eintritt, ganz da ist, dann muß sie doch eine höchst subjektive Angelegenheit sein? Dann macht mein Erleben den Ort erst wirklich zum Ort? So ist er immer *mein* Ort, ganz und gar auf mich zugespitzt?

Bedeutet doch der Name ‚Ort‘ etymologisch allererst ‚Spitze‘ (der Waffe, des Werkzeugs), und diese Zuspitzung hilft noch einmal den ‚Ort‘ vom ‚Raum‘ kräftig zu unterscheiden.

Und doch gibt es den Ort schon ‚objektiv‘, indem er mich aufnimmt. Er spitzt sich auf mich zu, wenn ich komme und bleibe, *wird* erst so mir zum Ort.

Ich finde ihn vor, von mir unabhängig, aber mir aufgetan, eine Konstellation von Vorliegendem, das gänzlich mir äußerlich, außer mir liegt, wohin denn möglicherweise auch andere außer mir hinkommen.

Die Weile geht nicht ohne den Ort, und der Ort verdient seinen Namen erst voll durch seine einladende Geste. Sowohl der Ort wie das verweilende Hiersein – auch wenn nur in der Phantasie – erfüllen sich nur gemeinsam.

Das Erleben der Weile am Ort ist ganz das Eigene, aber nachvollziehbar. Man kann davon *erzählen*. Die Dinge, die da zusammenstehen, lassen sich beschreiben, das Erleben läßt sich vermitteln, man kann einen Ort, einen geographischen oder einen geistigen, interessant machen für andere, kann sie anlocken, einladen. So wird das Zugespitzteste Persönliche zum *Mitteilbaren*.

Sofern andere an denselben Ort kommen können, ist er *teilbar* mit anderen. Es gibt Orte, die davon einen Namen haben, daß viele schon Ähnliches dort erlebt haben; ‚Wallfahrtsorte‘ der Religion, wie Santiago de Compostela, oder solche der Bildung, wie Delphi in Griechenland, oder solche der eindrucksvollen Natur, wie der Colorado Canyon, oder alles drei zusammen, wie Assisi. Orte, die durch vieler Menschen Erlebnisse gepreßt wurden wie Marmor aus Kalk, oder solche, die ebendadurch zu unechtem Erleben verflachen: Orte der anderen, wo man gewesen sein muß, Allerweltsorte des Tourismus, deren Spitze längst abgetreten ist.

§ 5 Der Platz

Die Konkretion des Ortes läßt das Dasein hier sein in einer angebbaren Konstellation beschreibbarer Dinge. Doch nicht die Dinge sind der Ort,⁴ ihre Konstellation ist es, sie sind das Umgebende, sie lassen Platz frei.

Ein architektonisch umzeichneter, ein städtebaulicher ‚Platz‘ gibt im ersten Anlauf eine leichte Anschauung des

⁴ Dies im Unterschied zu *Heidegger*, *Bauen Wohnen Denken* in: Vorträge und Aufsätze, Pfullingen 1954. 148 f., wo es heißt: „Diese Dinge sind Orte ...“; „im Wesen dieser Dinge als Orte“ u. ä. – Um zu zeigen, daß der Ort nicht schon vor der Brücke vorhanden war, sagt Heidegger, es gebe „den Strom entlang viele Stellen (...) Eine unter ihnen ergibt sich als ein Ort und zwar *durch die Brücke*.“ (Ebd.) Aber für die Brücke war und ist jene „Stelle“ doch wohl so etwas wie ein Ort, ein günstiger, wo sie gebaut werden konnte und der jetzt noch zu ihrer evtl. anmutigen Lage beiträgt, und der Ort, der *durch* die Brücke erst entsteht, ist ein anderer. Heidegger fährt fort: „So kommt denn die Brücke nicht erst an einen Ort hin zu stehen, sondern von der Brücke selbst her entsteht erst ein Ort.“ Hier ist wieder die Folge von Orten verwischt. Der erstgenannte ist der Ort für die Brücke, der zweite der Ort für die Darübergenden.

Ortes. Münsterplatz, Place de la Concorde, Piazza del Campo, ein Innenhof.

Das Leere und das Umgebende machen zusammen den Ort aus, dessen Kombination (§ 2) sich jetzt verdeutlicht als ein Zusammen von Seiendem und Nichts. Das Nichts oder das Leere bedeutet die dem Ort wesenseigene Aufnahmefähigkeit, die relativ ist zum Eintretenden, das phänomenologische, nicht das physikalische Leere, wie Aristoteles es, wenn als Ausgedehntes begriffen, zu Recht aus dem Denken verbannt.⁵ Das Nichts des von ihm abgewiesenen Leeren geht ihm, nun nicht mehr ausgedehnt, unausdrücklich in die *Grenze* ein, die von Aristoteles als Ort definiert wird, und zwar als die Grenze des allernächst unbewegten Umfassenden, die mit der Grenze des Umfaßten zusammenfällt (IV 5, 20). Die „Trennbarkeit“ der beiden Grenzen bedingt die Ortsveränderung (IV 4, 29).

Der aristotelische Ortsbegriff – diese Verschachtelung der Welt, die immer wieder in Ordnung kommen muß – ist vielmehr ein *Ordnungsbegriff* und scheidet in der vorliegenden Untersuchung aus. Hier geht der Blick vom menschlichen Dasein aus, nicht weil nur der Mensch interessieren würde, sondern weil er es ist, der sich interessiert und unvermeidlich der Ausgangspunkt jedes Betrachtens ist, mehr noch weil wir nur von ihm wissen, wie er den Ort durch sein Verweilen erfüllen kann.

(Davon abgeleitet kann man ‚Orte‘ für Außermenschliches empfinden und erdenken: wenn etwas besonders günstig liegt, ein Haus, oder untergebracht ist, ein Tier; wenn also die Idee des ‚guten Ortes‘ durchschlägt.)

Der hier anvisierte Begriff Ort verträgt, ja braucht durch-

⁵ Aristoteles, Physik IV 6-9.

aus eine ‚Ausgedehntheit‘ seiner relativen Leere, die dem Eintretenden zukommt. Es ist nicht die Anmutung grenzenloser Weite, wie sie der Raum anbieten kann, sondern das vom Umstehenden für mich Freigelassene. Beides gehört zusammen; daher macht nicht das Umstehende allein, etwa die Betrachtung eines Gegenstands, des Domes, des Brunnens, der Brücke, des Montblanc, den Ort aus. Es ist ein Unterschied, ob man sich an etwas (jemand) oder an einen Ort erinnert. Man findet den Ort nicht *im* Anderen selbst, sondern *bei* ihm. Man muß *aufgenommen* werden von diesem Andern, das gleichsam auseinander- oder beiseite rückt, um einem Platz zu geben.⁶

Der Ausdruck ‚Platz‘ ist *negativ* umschrieben. Man hat einen Platz statt keinen: einen Sitzplatz im Theater, einen Arbeitsplatz, man sucht einen Parkplatz, man bestellt Platzkarten im Zug.

Ein ‚Platz‘ genannter Teil der Stadt, Marktplatz, Rathausplatz, ist so beschaffen, Platz zu machen im Dickicht der Gebäude, nachdrücklich sogleich für viele, Kommende und Gehende, ohne sie zu binden.

Zum Ort wird der Platz erst, wenn man dort das Verweilen erlebt.

Zum anschaulichen Bild für den Ort werden die Plätze der Stadt, da sie das unbedingte Zusammengehören des Umgebenden mit dem Freiliegenden einschärfen. Gleichwohl ist klar, daß der Ort dieses Bild überschreitet. Er hängt nicht am rundum Umgebensein, er kann ebensogut auf, an etwas einziges gelehnt sein, das Platz anbietet: Ein Berg-

⁶ Ob dies „mein Platz“ ist, der „je eigene Ort“, „der einem jeden gemäßige Platz“, wäre in dieser Sicht und auf den Menschen bezogen ein Sonderfall und nur vom Einzelnen zu beantworten, nicht von der „Ordnung eines Feldes“ her (Iwao Kôyama, Das Prinzip der Entsprechung und die Ortlogik, in: Die Philosophie der Kyôto-Schule, hg. von R. Ohashi, Freiburg/München 1990, 318).

gipfel, eine Sanddüne, ein Stein, und so ist es im übertragenen Sinn die Anlehnung an eine politische, religiöse, kulturelle Richtung oder Lebensform. (Wenn eine solche Richtung, Partei, Institution einem zum Ort wird, so wahrt man sich dort einen freien Platz; wird das ‚Dabei-sein‘ zum Anhängen, dann gilt fatal der abgewiesene Satz „Dinge sind Orte ...“, – sie nehmen nicht auf, sondern ein.)

Für jegliches, was ist, ist Platz, sonst wäre es eben nicht; das ist tautologisch.

Gebe ich meinen Theaterplatz auf, finde ich vielleicht keinen anderen. Aber irgendwohin gehen kann ich immer. Ich komme immer irgendwo zwischen den Dingen hindurch. Der mögliche Ortswechsel ist der Aufweis der Beweglichkeit der Dinge, der Diskontinuität des Weltgefüges, der Verschiebbarkeit, des Auseinanderrückens, des lockeren Zusammenstehens.

Aristoteles erörtert das „Ausweichen“ und die „Lockerheit“ der Körper nur an Beispielen der Durchdringung von Wasser und Luft, um die Nichtvorhandenheit des Leeren nochmals zu erhärten (IV 8, 215 b, 216 a und b).

Aber die ganze Welt rückt auseinander, wenn etwas neu entsteht und Platz begehrt oder wenn etwas sich fortzubewegen anschickt. All die Vielfalt in unübersehbaren Verwebungen ist ein Gewirr von Grenzen, wo jene „Trennbarkeit“ allenthalben möglich ist, locker nachgebend oder gewaltsam genötigt.

„Luft“ und „Wasser“ vermitteln das Wohlgefühl ungehinderter oder umschmeichelter Bewegung; ein Dornestrüpp weniger. Der Ort – dieses empfangsbereite Gebilde aus Leere und Umstehendem – ist kein Verhau, durch den man sich mit dem Buschmesser schlägt. Er ist dem Eintretenden nicht knapp verpaßt (wie der aristotelische Ord-

nungs-Ort, III, 5, 32), sondern nimmt das Dasein großzügig auf, das keine Gewalt braucht.

§ 6 Der Weg

Finde ich keinen freien Sitzplatz im Zug, werde ich nicht den besetzten Platz eines Fahrgastes einzunehmen suchen. Öffnet mir auf mein Läuten niemand die Tür, werde ich sie nicht einschlagen oder durch die Wand gehen.

Das Zusammenleben in der Welt ist bei Mensch und Tier auf die von Aristoteles evozierte Nachgiebigkeit der Luft eingestellt. Die Lebewesen pflegen einander auszuweichen und üben viel öfter friedliche Verhaltensweisen, als ihnen bewußt werden kann.

Entsetzen packt die Menschen, wenn die Freiwilligkeit dieser allgemeinen Rücksicht einmal negativ erwiesen wird, wenn irgendwo Panik und Roheit ausbricht und die Verrücktgewordenen einander zertrampeln.

Die gelinderen Formen des einander Beiseitedrängens werden einigermaßen toleriert, dem Lebenskampf und natürlichen ‚Durchsetzungs‘willen zugeschrieben.

Im großen und ganzen vermeidet man offene oder dumme Gewaltanwendung, man rennt niemand über den Haufen, geht um das Hindernis herum; man findet gewöhnlich einen ‚Weg‘. Die Welt ist ‚porös‘.

Der Weg ist das Unbesetzte; er läßt mich durch.

... Auch wenn er mitunter, *ehe* er Weg wurde – um zum Weg zu werden –, sich durchgehauen hat, Felsen durchtunnelt hat ...

Doch das ist falsch gesagt. Der Weg hat sich eben nicht selbst durchgehauen, es war ja noch kein Weg. Absichtsvolle oder absichtslose Mächte haben dort, wo kein Weg war, die Dinge auseinandergerückt.

Der Weg, so wie er *da* ist, ist *Inbild* der *Gewaltlosigkeit*. Er führt an den Dingen vorbei, läßt sie stehen. Aus diesem Grund benützt man ihn, statt sich weglos durchzuschlagen. Wer auf dem Weg geht, stößt an nichts, wird nicht gestoßen. Ich umgehe die Felsnase, durchfahre den bereits durchbohrten Berg, lasse die Häuser, die Leitplanken, die blaue Wegwart ‚ungeschoren‘ zur Seite.

Aber *bevor* der Weg da war? Bäume werden gefällt, die Grasnarbe weggerissen – milde Gewalt für die Wiesenpfade, harte Gewalt für die Autobahnen.

Einen Weg schaffen, da wo man ihn selbstherrlich haben will, oder wo er notwendig ist, z. B. um Getrenntes zu verbinden: das *Wegebahnen* ist *Inbild* der *Gewalt*.

Der Mensch, den der Weg so sehr angeht wie das *Wegebahnen*, muß schauen, wie er mit beiden *Inbildern*, mit *Gewaltlosigkeit* und *Gewalt*, umgeht.

Einen Weg bahnen, wo keiner ist, bahnbrechende Ideen haben, niederreißen, was im Weg steht – vorangehen oder nachgehen, sich einen Weg erzwingen oder einen Weg suchen, den geraden oder den gewundenen: wer sagt, was recht ist?

Der Weg zeigt, wie sehr der ‚rechte Weg‘ unerreichbar ist von allgemeinen Prinzipien und abstrakten Gegensätzen.

Denn gerade weil die beiden *Inbilder* rein Entgegengesetztes – *Gewaltlosigkeit* und *Gewalt* – darstellen, kann eines ins andere hinüberspielen, ohne es zu verwischen. So wird das Mehr oder Weniger erreicht, das besser sein kann als das rein Entgegengesetzte. Mehr oder weniger *Gewalt*, mehr oder weniger *Biagsamkeit*.

Die *Inbilder* werden aus ihrem Kern gelebt und nicht aus ihren ausstreichenden Rändern und Fransen ... in denen sich die Diskussionen zu verfangen lieben. Wer etwa be-

hauptet, Gewaltlosigkeit sei ein unmögliches Ziel, da Gewalt ja doch unausweichlich sei, und wäre es das Nieder-treten des Grases auf dem Rasenpfad, der muß auch noch das Zerteilen der Luft für Gewalt ansehen.

Der Bahnbrecher muß wissen, warum er etwas bricht – oft wäre ein Weg schon da –, und wer den gebahnten Weg geht, muß wissen, ob es der seine ist.

Bewegt sich etwas oder jemand fort, kann dies mit geringster Gewalt geschehen, ohne Druck und Stoß, in der nachgiebigen Luft, in der lockeren Menge.

Die Welt ist – dank der Diskontinuität der Dinge – voller Durchlässe, die laufend und unbeachtet, ad hoc gebraucht werden, und würden sie nicht zur Beschaffenheit der Welt gehören, so könnte es auch keine Wege geben, wie sie zu ihrem Namen gekommen sind.

Geht einer durch den Wald zwischen den Stämmen hindurch, ob durch Unterholz sich durchschlagend oder bequem übers Moos, so geht er keinen Weg, der seinen Namen verdient – denn ein Weg ist bereitet –, und er bereitet keinen Weg – denn ein Weg bliebe gezeichnet für andere. Und wäre es nur ein Trampelpfad.

Der Weg ist öffentlich. Selbst wenn er ein Geheimweg ist: seine Öffentlichkeit ist da, nur versteckt.⁷

Das bloße Durchgekommensein eines, der ‚seiner Wege ging‘, macht noch nicht den Weg.

Ein Weg ist, was erkennbar zum Gehen freigelegt ist und bleibt.

„Einen Weg bahnen, z. B. durch verschneites Feld, heißt (...) den Weg allererst erbringen und so der Weg sein.“⁸

⁷ Vgl. Masaaki Kôsaka, Die hermeneutische Struktur des ‚Weges‘, in: Die Philosophie der Kyôto-Schule, hg. von R. Ohashi, Freiburg/München 1990, 354.

⁸ Heidegger, Unterwegs zur Sprache. Der Weg zur Sprache, Pfullingen

Da verschwinden die beiden Inbilder, wo Heidegger sie vermengt und ihrer Wesenskerne entleert. „Weg sein“ ist gerade nicht dasselbe wie „Wegbahnen“, „allererst erbringen“.

Das „Wegen“ *ist* nicht der Weg, und der Weg, den Heidegger zu einer numinosen *causa sui* zu erheben trachtet, verliert nur sein Wesen.

Es gibt Dinge in der Welt, die den Charakter der Bewegung, und solche, die den Charakter der Ruhe zeigen.

Es muß nicht alles dynamisiert werden.

Gerade die Relativität der Welt-Verhältnisse weist in mannigfachen Wechseln Ruhe und Bewegung an.

Der Weg ruht. Auch wenn ihm nachgesagt wird, daß er ‚sich fortzieht‘, ‚sich schlängelt‘, ‚steigt‘ und ‚fällt‘. Kein Wunder, der Weg ist ja zum Gehen da. Der Wanderer gibt ihm etwas ab von seinem eigenen bewegten, ruhelosen Herzen und teilt mit ihm ein wenig sein eigenes Dahinziehen und Gezogenwerden. Aber er weiß wohl, daß der Weg ruht, während er, der Wanderer, geht.

Der Weg ist für ihn da, wartet ihm entgegen und bleibt hinter ihm zurück.

Wäre der Weg nicht die Ruhe, so wäre der Wanderer nicht von der Bewegung verzaubert.

Der Weg ist sein Ort.

§ 7 *Der Wanderer*

Der Wanderer, der immer weiter zieht, so ein „Goldmund“, den es nirgends hält, widerspricht, widersagt der nicht ständig der ‚Weile am Ort‘?

1959, 261. Ähnlich in: Heidegger, Gesamtausgabe III, Bd. 65, 83: „ein Gehen und ein Weg zumal, somit ein Weg, der selbst geht“.

Solange Peter Schlemihl ohne Halt und Ziel über die Kontinente jagte, war er die vollendete Figur des Ortlosen. Aber nicht jeder Unstete ist auf der Flucht. Der Wanderer, der Vagabund, ist es nicht.

Oder doch: zwar nicht auf der Flucht vor feindseligen Menschen und Dämonen wie Peter Schlemihl, aber eben doch vor dem Ort selbst?

Vor dem Seßhaftsein, vor dem Verwachsen mit dem Umgebenden, Breitwerden der Individualität, vor dem Kurzschluß des Angekommenseins, vor dem Verrat des Geahnten ans Gewußte, des Unergründlichen an den sicheren Boden?

Alles kann herunterkommen. Vor allem der Ort hat es auf sich. Das Wohnen wird zur Gewohnheit, die Weile (urverwandt mit quies) zur Langeweile, ihre endliche Ewigkeit verliert die Aussicht. Das Umgebende wird zum Umschließenden.

Der Wanderer schüttelt es ab. Er begibt sich in eine Lebensform, die den Orts-Ansässigen in allem entgegengesetzt ist.

Er verschmäht die Früchte, die man abwartet und einheimst, er hat „den Duft und die Blüte von allem“:⁹ kaum einer hat wie Hermann Hesse soviel Zärtlichkeit an den Wanderer verschwendet.

Der ist nicht zu verwechseln mit dem Ausflügler, der am Ferientag ins Grüne hinauszieht und sich an der ‚freien Natur‘ erquickt.

Der Wanderer ist nicht der Erlebnishungrige, der auf Safari geht, den das Gipfelstürmen begeistert. Er geht die Wege dahin, die da sind.

Er ist auch nicht zu verwechseln mit dem Doktor Faust,

⁹ Hermann Hesse, Bilderbuch, in: Gesammelte Werke in zwölf Bänden, Frankfurt a. M. 1970, Bd. VI, 195 f.

ist nicht „strebend bemüht“, und er kennt ein Verweilen, dem er nicht wie jener abschwören muß.

Das ist seine seltsame Transformation des Ortes.

Das Verweilen des Wanderers ist sein Unterwegsbleiben ohne Ende und Ziel. Der Weg wäre nicht sein Ort, wenn er auf ein Ziel züginge.

Der ein Ziel erwandert – Goethe auf der Reise nach Rom, der Pilger auf dem Camino nach Santiago de Compostela – ist im Wesen kein Wanderer, höchstens mitunter davon angerührt.

Die Orte, an denen der Wanderer vorübergeht oder die er in der Ferne vor sich weiß, sind jeweils nicht *seine* Orte, er ist höchstens mitunter von ihnen angerührt, indem er sie „einen Augenblick bewohnte, / tiefer wissend, daß man nirgends bleibt“.¹⁰

Der Wanderer transformiert die endliche Ewigkeit der Weile am Ort in das unendliche Weitergehen auf dem Weg, in das unaufhörliche Vorbeigehen an den Dingen.

Der Wanderer ist kein Bahnbrecher und kein Kämpfer. Der Anblick des Weges, der ihn verzaubert, entführt ihn dem Lebenskampf, ist doch der Weg das Inbild der Gewaltlosigkeit, die dem Leben, das Kampf heißt, sonst wenig zukommt und wenig bekömmlich ist. Mühsal jede Menge ist Teil des Wanderns, aber nicht Kampf: der Weg gibt frei: kein Durchboxen, keine Konkurrenz, keine Sorge. Der sanfte „Knulp“ ist kein Vorbild für tüchtige Lebensgestaltung, doch hat er den „seßhaften Leuten immer wieder ein wenig Heimweh nach Freiheit mitbringen müssen“.¹¹

In seinem Weiter- und Vorbeigehen ist der Wanderer

¹⁰ Rilke, Der Fremde.

¹¹ Hesse, Knulp, IV, 524.

trunken von Transzendenz, er nimmt sich den Frieden, den das Leben nicht gibt. Der Weg ist die Transzendenz der Erde.

Die Erde läuft mit dem Wanderer, wie das Schiff, das mit dem Seefahrer bei aller Fortbewegung festverbunden bleibt.

Die Dinge, die Orte gleiten vorüber in der Relativität der Bewegung, sie nähern und entfernen sich, nur der Weg ruht, wie nichts sonst auf Erden.

Der Weg allein steht in keiner Relativität zur Bewegung, doch seine Ruhe erscheint nur im Gehen. Sie transponiert sich in die unendliche horizontale Bewegung des Immerweiter, das als ‚schlechte Unendlichkeit‘ (wenn auch nicht unbedingt die von Hegel gemeinte) verrufen ist. Der Wanderer versteht sie besser, er rehabilitiert sie, läutert sie.

Der Weg, eingeritzt in die Erde, führt kraft ‚schlechter Unendlichkeit‘ nicht von der Erde fort, führt zu allen Erdendingen hin, und an allen vorbei. Ihn begehend, schreibt der Wanderer die Transzendenz der Erde in sie selber ein.

Der Wanderer, der auf die Straße hinaustritt, betritt die Unheimlichkeit der Gewaltlosigkeit und wird umfassen von der Sanftheit des Wehrlosen, dem kein Ding Deckung gewährt.

Manchen ist ihr bergendes Fahrzeug wichtiger als die Fahrt. Der Luxusdampfer bietet den Weltreisenden soviel Zerstreuung, daß sie die Fahrt oft nur beiläufig wahrnehmen. Einem Rhein- oder Donauschiffer mag sein Fährboot ans Herz gewachsen sein wie seine tägliche Route, das Schiff mag ein wenig sein Ort sein und ein wenig auch der Strom. Mischformen sind das natürliche Vorkommen. Das Raumschiff Erde, auf dem die Menschen durchs Universum fahren, ist ihr fester, gemäßer Ort, und nicht die

Erdbahn, die sie nicht wahrnehmen und nicht eigenwillig befahren können. Der Wanderer nämlich bewegt sich aus eigenen Stücken fort. Bei all seiner Sanftheit glüht in dieser seiner Eigenwilligkeit sein heimlich verwegenes Wesen, weil etwas vertretend, was nicht vorhanden ist, weil er, dessen Ort wahrhaftig der Weg ist, mit diesem die Erde transzendiert, ohne zeigen zu können, wohin.

Das ‚Nichtwissen wohin‘ ist nicht das des jungen wilden Rheinstroms, der sich „unverständlich“ im Ziel irrte.¹²

Es ist eher ein ‚Nichtwissenwollen wohin‘, ein Nichtwollen das im Einklang steht mit dem nicht vorgreifenden Bewahren dessen, was es nicht gibt und wovon schon zuviel gesagt wäre, daß es das *noch* nicht gibt.

Und dieses Nichtwissen-wohin, dieses Nichtzeigenkönnen, zeigt sich ersatzweise im unendlichen Immerweiter an.

Ist dem Weg in seiner Länge keine Grenze gesetzt, so desto mehr in seiner ihn erst erscheinen lassenden Weggestalt: in seinen *Rändern*.

Ist die Wegmitte gleichsam der Erde entzogen, so schmiegen sich die Ränder in sie ein; schmücken sich mit ihren Dingen, die sich da aufhalten: Bäume, Böschungen, Gräser, und die, weil sie sich aufhalten, vorübergleiten.

Doch gehört der Wegrand als reine Linie zum Weg selbst, im Schema zwei Parallelen, die ihn halten. Sie sind, eins mit der Wegbreite und Weglänge, in Ruhe.

Mit seinen Rändern bildet der Weg das Bild des Bandes, das sich fest um die Erde schlingt, an sie gebunden, sie bindend: Versprechen gemeinsamer Wandlung.

Jeder Ort bietet definitionsgemäß (§ 5) festen Anhalt und einen leeren Platz für den Kommenden. Der extrem ungewöhnliche Ort, der pure Weg, muß dem zu ihm gehören-

¹² Hölderlin, *Der Rhein*.

den ungewöhnlichen Wesen, dem Wanderer, auch etwas Festes zu bieten haben, das sind seine Ränder, das einzig Begrenzende, und der Wanderer geht zwischen ihnen entlang, auf der Wegmitte, die der leere Platz ist, der ihn empfängt.

Oder ist das Wanderersein doch nicht so ungewöhnlich? Folgt man nicht dem Weg, dem Tao, wenn man einmal auf Gewaltanwendung, auf ein Recht verzichtet, das sich Weigernde, sich Entziehende in Frieden ziehen lässt? ... Die Trauer des Wanderns liest ihre stumme Partitur aus der strengen Geometrie des Weges, zwischen der unendlichen Länge der Grenzen, auf der schmalen, bemessenen Breite des Gangbaren.

Aber die Erde lacht über den Wegrand, durch ihn teilt sie mit dem Weg eine Idee.

Der Wegrand, die Grenze, dieses Abhalten, die Dinge anzugreifen, bietet ja die nächste Nähe zu den Dingen, den Schauplatz des Schauens, die Theorie des Alleshabens, ohne es zu besitzen.¹³

Der Gang des Wanderers ist das Einspiel, geprobte Lebensform einer Welt, die es nicht gibt. Es gibt sie nur als Weg, der die Erde umrundet, es gibt nur den Anlauf in den Gesten des Schauens, Lassens, Lachens, die den Gebrauch der Grenzen spielend beherrschen.

§ 8 *Ansehen*

Der gewaltlose Weg, der überall vorbeiführt, alles zu schauen gibt, ohne es zu verletzen, kann dies nur, insoweit das Umgangene eben auch zu sehen ist. Die Dinge müssen ein Ansehen haben, um berücksichtigt zu werden.

¹³ Vgl. Otto, Überwege, Freiburg/München 1986, Der Verzicht.

Sichtbar ist nur, was undurchsichtig ist. Und nur was undurchsichtig ist, wirft einen Schatten.

Peter Schlemihls Problem ist es, keinen Schatten zu haben und dennoch nicht durchsichtig zu sein.

Gesehen wird er, aber angesehen ist er nicht.

Das Ansehen der Dinge am Wegrand, das der Weg schlicht zu verstehen gibt, Sehen und Umgehen der Dinge, diese gute Umgangsform in einer gutgedachten Welt, ist bei den Menschen praktisch in Bedeutungen zerfallen, von denen das Ansehen als Achtung erst wieder in ‚übertragenem Sinn‘ herbeigebracht wird oder nicht.

Alles, was ist, will erscheinen, will Gesicht haben, berücksichtigt werden in seinem Sein, wahrgenommen werden in seiner Wahrheit.

Was ist das wahre Gesicht des Menschen? Er sucht es zeitlebens aufzubauen, da es ihm meist nicht getan ist mit dem Ansehen seiner leiblichen Gestalt: die Taten gehören ihm dazu, die (hoffentlich wahre) Rechtschaffenheit, die Erfolge seiner Tüchtigkeit, die angesehen sein wollen. So verschafft er sich Ansehen, doxa, Achtung, den wohlgeformten Schatten, der ihm gebührt.

Dieser Schatten gediegener Existenz ist Peter Schlemihl abhanden gekommen. Die Menschen wenden den Blick von ihm ab. Er ist in jenem Zirkel verfangen, der einem Menschen das Ansehen versagt, weil er es nicht hat.

In ungeschonter Sichtbarkeit läuft er dahin und dorthin, bloß noch ein Mensch. Der nicht taugt, seinen Schatten zu werfen; ein Versager. Angemessen wäre ihm da, vollends unsichtbar, durchsichtig zu sein; da doch nichts an ihm ist.

Wäre er durchsichtig, so würde ihm kein Schatten zugehören und so würde er ihn auch nicht vermissen.

Wäre das nicht die Lösung, um aus dem Mangel ein Recht zu machen?

Dem Schatten ohne Mann, der „auf dem sonnigen Sande“ an ihm vorbeigleitet, raubt drum der Mann ohne Schatten das die Leibhaftigkeit unsichtbarmachende Vogelnest. Für kurze Zeit ist das sachlogisch Zusammengehörige: Schattenlosigkeit und Durchsichtigkeit, beisammen.

Aber was vollkommen durchsichtig ist, ist nicht wirklich. Nur was undurchsichtig – positiv – ist, kann ich reflektieren. Es reflektiert meine Gedanken. Soweit ich es ‚durchschaue‘, indem ich Beziehungen und Vergleiche¹⁴ durchziehe, kann ich einiges darüber aussagen, d. h. es kategorisieren. Doch was gegenständig genug ist, daß es mir etwas *über* sich zu sagen gibt, wirft auf mein Bewußtsein den Schatten seiner verbliebenen undurchsichtigen Singularität, der mir den Respekt vor der Unaufgelöstheit des Reflektierten einjagt. (Lautlose Annullierung kann einem hingegen zuteil werden, wenn der Andere gleichsam durch einen hindurchsieht, als halte nichts seinen Blick auf.)

Peter Schlemihl hat noch einmal versagt; es ist nicht sein Verdienst, daß er nach kurzem in seine schattenlose Sichtbarkeit zurück und auf seinen rechten Weg gestoßen wird.

Warum recht? Weil das Vogelnest ein fauler Zauber und zudem ein Raub war? Weit mehr. Peter Schlemihl kann sein Dasein nicht ohne seinen undurchsichtigen Kern wahr machen. Er kann ohne Ansehen, aber nicht ohne Kenntlichkeit sein. Diese ist seine Leibhaftigkeit, sein Schicksal, seine Geschichte, sein Charakter, wozu er nun eben auch seine Schattenlosigkeit zu schlagen hat.

Er kann nicht so tun, als wäre er dieser Schlemihl nicht,

¹⁴ Undurchsichtigkeit ist von fern verwandt mit der „Qualität der Unvergleichlichkeit“, die nach Heinrich Treziaks Analysen jedem Phänomen zukommt (vgl. ders., Differenz und Bin. Schritte zu einem phänomenologischen Urtyp, Freiburg/München 1990, 104).

als wäre er dieser Versager Mensch nicht. Er muß sich haben.

Aber was soll das? Wird er sich mit all dem identifizieren? mit all seinem Elend?

Es ist nicht das eines anderen, es ist *seines*. Aber er weiß: dies *bin* ich nicht.¹⁵

Je tiefer sein Elend ist, desto tiefer wird er dies wissen.

Der Versager wird in die unfreiwillige Freiheit gestoßen.

Für etwas ist doch sein Elend gut: diese Taufe mit Nichts, dieser breite Guß von Licht, der sich löst bei seiner Erkenntnis: Dies bin ich nicht.

Nie hätte er diese Freiheit sonst gefunden.

Dieses ‚Nicht‘ fliegt wie ein Pfeil auf sein wahrhaft – und nicht durch Zauber – unsichtbares Ich-bin, das anders nicht zu treffen ist und das von seinem leibhaftigen, gnadenlos sichtbaren Schlemihl-Ich durch nichts getrennt und unterschieden ist außer durch dieses unermessliche ‚Nicht‘.

Peter Schlemihl ist in den Zenith der Einsamkeit eingetreten, wo er sich eins weiß, geschmiedet durch das Nicht.

Aber die Mittagssonne verbündet sich mit seiner Schattenlosigkeit, in dieser Stunde fällt Licht steil rings herab; er hat keine Schattenseite mehr, die ihn auf der Straße abzeichnen müßte. Keiner wie er, nicht einmal der um die Mittagsstunde bekehrte Paulus, nicht einmal der weise Zarathustra, dem der Mittag den „goldenen runden Reif“ zuwirft,¹⁶ keiner paßt so genau in die Stunde der schattenlosen Erkenntnis. Peter Schlemihl hat keinen Fehler mehr – doch nur in dieser Stunde.

¹⁵ Vgl. die Unterscheidung zwischen dem Ich, das ich habe, und dem Ich, das ich bin, in: Otto, Der Anfang, Kap. 6.

¹⁶ Nietzsche, Also sprach Zarathustra, Vierter und letzter Teil, Mittags.

Den übrigen Tag ist er wieder der arme Teufel, von den Menschen gemieden.

Aber der mit sich eins, von sich frei Gewordene, der sich nicht nur von seinem Schatten, sondern dann auch von seinem Goldsäckel trennte, und der gelernt hat, sich in der Welt herumzutragen, der „Kerl in der alten schwarzen Kurtka“, muß einen eigenen Charme gewonnen haben. „Ich hatte ihn lieb“, sagt Chamisso zweimal in dem fiktiven Brief an Eduard Hitzig. Er sagt es lakonisch, wie etwas Bedingungsloses.

§ 9 Umgangsformen

Dasein ist Hiersein bei Anderem, das mir freien Platz anbietet; ob das oder der Andere, Dinge oder Menschen, macht in dieser Grundformel des Ortes keinen Unterschied.¹⁷ Nur der Ankömmling ist als Mensch gedacht, der durch sein Verweilen das Wesen des Ortes erfüllt (§ 5).

Auch die gute Umgangsform, die der Weg darstellt (§ 7), macht keinen Unterschied zwischen Menschen und Dingen, an denen er vorbeiführt. Und es wäre wohl ebenso schrecklich und unvorstellbar, wenn die Welt rein aus Personen, wie es bodenlos traurig wäre, wenn sie bloß aus Dingen bestünde.

Die Konkretionen des Ortes qualifizieren sich alsdann selbst.

Dasein als Hiersein bei Anderem verstanden ist nicht sein

¹⁷ Über die Heideggersche Vernachlässigung des „nicht daseinsmäßigen Seienden“ in seiner Individualität vgl. Akihiro Takeichi, Individuum und Welt, Vortrag 1989 (Ges. f. Phän. Forschung), jetzt in: Zur philosophischen Aktualität Heideggers, hg. von D. Papenfuss und O. Pöggeler, Bd. 3, Frankfurt a. M. 1991.

eigener Ort; nicht „Position“, die erst „einstürzen“ muß, damit das „Selbe“ „nicht mehr Prinzip“ sei,¹⁸ darauf erpicht, das Andere zu dominieren.

Nach Lévinas gibt es zuerst das Ich, das sich danach zum „anderen“, nämlich dem Mitmenschen, zum „Antlitz des Anderen“ bekehren muß.

„Die *Weise* des Ich gegen das ‚Anderer‘ der Welt besteht darin, *zu verweilen* [séjourner], sich zu *identifizieren*, indem das Ich in der Welt bei sich *zu Hause* ist [en y existant *chez soi*].“¹⁹

Das Ich, nach Lévinas, sucht ständig die Andersheit der Welt abzubauen. Es nimmt energisch Aufenthalt in der Welt; es „identifiziert sich“, das heißt, es schafft sich eine Hausmacht an inmitten der ihm „fremden und feindlichen Welt“. Dieses Bei-sich-zu-Hause bezeichnet Lévinas als *Ort* des Ich (42). Und zwar ist das Bei-sich nicht ein sich bewahrendes Zurückgezogenensein; es dient wohl als Kraftquelle, „sich zu halten“, aber in der Absicht, ständig um sich zu greifen.

„Die eigentliche *Weise*, *sich zu halten*, ist das Wohnen (...) wie der Leib, der *sich* in einer ihm äußeren Welt hält und *vermag*.“ (42)

Dieses „Wohnen“ ist dort eher ein auf der Lauer liegen; und darum heißt das Bei-sich-zu-Hause: „ein Ort, wo ich kann“. Der Ort wird als *Ausgangslage* meines *Besitzergreifens*“ verstanden.

Von seinem Ort aus kann das Ich alle ihm daraus erfließenden Mittel einsetzen („le lieu, milieu, offre des moyens“, 7 f.), um alles andere sich einzubegreifen (nur eben

¹⁸ Emmanuel Lévinas, *Die Spur des Anderen*, Freiburg/München 1983 (³1992), 195.

¹⁹ Lévinas, *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, Freiburg/München 1987, 41 f. – bzw. *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Den Haag 1961 (³1980), 7.

nicht *den* absolut Anderen [l'Autrui] den Mitmenschen). „Alles ist hier, alles gehört mir.“ (42) „Mit der ursprünglichen Einnahme des Ortes ist alles im voraus genommen.“ (Ebd.) Alles ist zu meiner Verfügung, selbst die Sterne, über die ich Berechnungen anstelle, „der Leib, das Haus, die Arbeit“ usw., alles sind „Momente der Identifikation“ (42). Das Ich (le M^{ême}) wird genau durch „die Möglichkeit, zu besitzen“ charakterisiert (42).

Wenn ich selbst mein Ort bin, dann folgt leicht daraus, daß er die Aussendung meiner einheimsenden Kräfte ist, die auf die „Umschmelzung des Anderen in das Selbe“ aus sind²⁰ und erst durch eine „Heteronomiethese“ (207) gestoppt werden.

Wenn ich aber *am* Ort, *bei* anderem bin, ist mein Ich nicht besorgt um sein „Sich-halten“ und um sein Unangetastetbleiben, sondern ich bin besorgt, das Andere nicht anzutasten, das meinen Ort errichtet; ich kann das Andere oder den Anderen nicht anders als Andere wünschen, schon bevor ich dem eigens einen ethischen Sinn gebe. Bietet es mir doch den Ort, ohne den ich gar nicht dasein könnte.

Ich würde mich selbst entfremden, wenn ich das Andere, um dessen Fremdheit abzubauen, in Besitz, in mich hinein nähme. Das Draußenlassen meint kein Abstoßen, sondern die Möglichkeit der Zuneigung, und es kann ein warmes Gefühl der Nähe zum eigenen Schicksal einschließen. Aber was immer man sein ‚eigen‘ nennt, ein Haus, einen Partner, oder nur die Blumen, die man auf der Wiese gepflückt hat, ist Anderes, das einem zugegeben oder gar zugetan ist. Von sich aus ist das Dasein fast mittellos, ist nur das Vermögen, irgendwo zu sein oder hinzugehen, zwar vermittelt seiner Leibhaftigkeit.

²⁰ Die Spur des Anderen, a. a. O. 189.

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 Matrize –, 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 überschwinglicher 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 umgegangen“ – 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 Bevorzugungen sich einen eigenen neuen ‚Wesensleib‘ 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 wunderlich 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 ‚gefesselt‘.

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 eingepprägtes 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 austreut: 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 Menschenkinds, 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, wengleich 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 tönernerne 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 alltöglichste 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 Daraufzuhalten 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 untrennbar in ihr selbst liegt, dennoch von ihr unterscheidbar – 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 gehören, 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 „anhaltendste 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 göttlicher *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 Nichterstrebt 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 elastischen, 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 offenägigen 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 gravitativen 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 Unersättlichkeit der
Liebe entspringt.

III. Wiederholung

§ 19 *Noch einmal*

Wiederholung eines Wirklich-Gewesenen ist hoffnungslos unmöglich; es hatte seine Zeit.

Und doch wiederholt man so gern, was schön war. Manchmal auf der Stelle. Noch einmal! jubelt das Kind, das man herumgewirbelt hat; noch einmal setzen die Spieler die Figuren aufs Brett. Zu immer noch einem Tanz lockt die Musik.

Derartige Sofort-Wiederholungen stehen der Fortdauer nahe. Sie können das Nichtaufhörenwollen ausdrücken. Dann stehen sie unter dem Maß der Dauer, das einer Sache innewohnt und das noch nicht erschöpft ist oder das sie zu überschreiten drängen.

Wiederholungen ‚auf der Stelle‘ sind ein wenig den iterativen Aktionsarten verwandt wie flattern, tuckern, sticheln, wippen, die durch die ausgegrenzten Zwischenphasen etwas davon andeuten, daß ein Wirkliches sein Fortbestehen in abwechselnden oder pulsierenden Erscheinungsweisen zu vollführen pflegt.

Was die iterative Aktionsart und den von ihr extrem entfernten willentlichen Versuch, eine frühere Unternehmung wiederzuinszenieren, unter dem Titel Wiederholung vereint, ist die elementare Bedingung, daß es sich beim Wiederholten um einen je umgrenzten Vorgang handelt, der beginnt und endet. Das Ticken der Uhr läßt sich als einzelne, meßbare, winzige Hammerschläge vernehmen, selbst das weiche Tremolo eines Geigenstriches gibt

die einzelnen Wellen des Tons zu fassen – die indes so flach werden können, daß sie sich der hingestreckten Dauer des glatt gestrichenen Tons anlegen.

Noch im Schwinden der Zwischenphasen ins flache Fortbestehen hinein wird begreiflich, daß Wiederholung ein dynamischer aktueller Fortgang ist, ungefähr wie ein Ja zu etwas, ‚ja, so geht es‘. Immer steht sie im Zusammenhang mit einem Selben – das Ticken der Uhr, das Motiv im Musikstück, die Handlungen eines Menschen –, und käme das verbindende Selbe nicht zum Vorschein, so würden die auftretenden sich gleichenden Erscheinungen vom Ohr oder Auge des Beobachters gesammelt und auf ein Selbes hin vermutet werden.

Wenn etwas immer wieder erscheint, erwarten die Menschen, es bleibe dabei, weil sie es schnell als Wiederholung kraft eines Selben annehmen, das auf solche Weise sich zeigt: eine mythische Figur, oder ein Naturgesetz, das eine Wesenheit benennt. Nur so rechnen die Menschen damit, daß der Frühling wiederkommt, daß die Sonne wiederaufgeht.

Das Erkennen des Wiederholungsgeschehens geht nicht auf die Ursache, deren eigenständige Wirkung es wäre – wie die Sonne nicht die Ursache des Sonnenaufgangs ist –, sondern auf die Sache selbst, von der es eine Erscheinungsweise ist, auf das Selbe, das sich in wiederholter Gleichheit bekundet.

(Der Terminus ‚Wiederholung‘ wird mitunter in überschwemmender Weise verbreitert, indem die Bindung an ein Selbes wegfällt. Nachahmung eines Andern ist nicht Wiederholung, auch Nachvollzug, Nacherleben nicht. Ich lese eine Erzählung, dann „wiederhole“ ich nicht, was der Dichter ersonnen hat, ich sehe ein Kunstwerk, dann „wiederhole“ ich nicht, was den Künstler bewegt hat. Auch das sozusagen Gleichzeitigwerden einer vorgelebten religiö-

sen Lehre oder Lebensweise bringt man nicht durch „Wiederholung“ zustande, sondern vielleicht durch Zuhören, Hineindenken.

Man kann nicht wiederholen, was man nicht selbst getan hat. Sollen die Erstkläßler „wiederholen“, was der Lehrer ihnen soeben vorsagte, so ist das vorige Anhören bereits als erstes Glied des von ihnen selbst Wiederholbaren gerechnet.)

Wiederholung erscheint um so markanter, je stärker das Gleiche vom Ungleichen unterschieden, je schärfer ausgeprägt und je mannigfaltiger und ausgedehnter das Ungleiche dazwischen sich absetzt, ob rhythmisch oder unberechenbar. Manche Wiederholung wäre gelungen und nicht zur Enttäuschung geworden, wäre die Pause nur lange genug gewesen.

Es gehört zu den Künsten der Wiederholung, die rechten Pausen einzulegen, daß der Hunger wieder heranwächst. Daß die Feiertage ihren Abstand halten. Nietzsches Wiederholungswille hält sich das Gleiche lange genug vom Leibe!

Ambivalenz des Satthabens und der Unersättlichkeit.

„Der hat eine schlechte Konstitution“, urteilt Kierkegaard von dem, der zu schnell satt wurde.¹

So geht es zu, daß der eine noch voller Vitalität mitschwingt bei dem, was er wieder und wieder zu tun hat, während es dem anderen zur öden Routine wird.

Ins Wiederholen ergießt sich ungebrochene Lebenskraft, die an etwas nicht genug bekommt, oder verträumter Spieltrieb, oder bloß Stumpfsinn.

Bis in ihre heruntergekommenen Formen spricht Wiederholung allererst für das Vergnügen an etwas, für das unproblematische Gelingen, wie die Wiederholungen eines

¹ Kierkegaard, Die Wiederholung, Frankfurt a. M. 1984, 8.

Bühnenstücks, von dem die Beteiligten hoffen, daß es nicht bei der Premiere bleibt.

Auf der ganzen Skala der Wertsetzungen von unten bis oben klimpern die das Leben betreibenden Wiederholungen: solche, die als lästig aber nützlich empfunden werden wie das Training im Sport, die Etüden des Klavierschülers; tief befriedigend die motivischen Wiederholungen im Erklingen der Kompositionen.

Zu erkennen ist auch, welche Art von fortgesetzter Tätigkeit wann ein Ende haben muß, und wäre es die fabelhafteste Wiederholung wie die des Glasperlenspiels, die schließlich „zur leeren Übung und Formel“ wurde.²

Dann wieder gibt es aszetische Anschauungen von der heiligenden oder erleuchtungsfördernden Wirkung der regelmäßigen, repetitiven Tagesläufe, der monotonen Wiederholung bestimmter Worte.

Bei aller Ungleichwertigkeit haben diese Wiederholungen gemeinsam, daß es sie gibt. Es gibt sie unter denselben Bedingungen, wie es das Leben gibt: sie organisieren es, daß es im Gewirre des Vielfältigen vorankommt, sie sortieren die Möglichkeiten (wie es die Kategorien und Begriffe im Erkennen des Vergleichbaren tun), kräftigen die Zuneigungen, kultivieren die Abläufe, übersetzen das Gelebte vorzu ins Vorhaben und verklammern so das Leben in synkopischen Überschneidungen des Vergangenen und Zukünftigen.

So gibt es wirklich Wiederholung.

§ 20 Die Abstraktion

Formen des Früheren können zu Stilelementen des Lebens werden. Um so eher, je unkomplizierter und klarer

² H. Hesse, Glasperlenspiel, a. a. O. IX, 443.

sie erfaßt sind, je gewichtloser. So können ihre Umrissse sich zur „Schönheit des Lebens“³ ausbilden, ihm Stil verleihen, Umständlichkeiten schlichten – oder in Gewöhnungen ausleiern.

Was wiederholt wird, ist ein bestimmtes *Muster*, das sich einem vorhergehenden Vorgang abnehmen läßt.

Also nicht *Angleichung*, *assimilatio*, die auf ein Urbild hinblickt, sondern *Abnahme* eines *Musters* geht hier vor.

Das *Muster* bleibt sich ziemlich gleich, sein Wiedereinsatz – die Wiederholung – füllt es neu aus, setzt sich veränderten Einflüssen aus, steht auf jeden Fall in veränderter Weltzeit. Durchschlagende *Ähnlichkeit* mit dem früheren Vorgang macht die Wiederholung als solche erkennbar.

So ist Wiederholung tätige Abstraktion: eine Abstraktion zwar, die nicht im Geistigen verbleibt, sondern sich alsbald neu konkretisiert.

Wird die Abstraktion nicht vollbracht, so verliert die Wiederholung ihre vorantreibende Dynamik; sie bleibt an dem Gebilde des vergangenen Konkreten hängen, um es wiederzuerzeugen.

Nicht was geschehen ist, nicht was gewesen ist, kann wiederholt werden, dem muß man den Glanz des Unwiederbringlichen lassen. „Das kommt nicht wieder.“ (§ 18) Hingegen: „Das machen wir wieder!“ sagen Menschen, wenn sie von etwas Gelungenem das *Muster* abziehen können für künftiges Tun.

Was man viele Male tut, ist jedesmal einmalig.

Wer ein Buch wiederliest, wiederholt nicht das Erlebnis seiner erstmaligen Lektüre. Das Mehrmalige untersteht der Ordnungszahl und ihrem Komplott mit der niegewesenen Zeit.

Die zweite Berliner Reise des Constantin Constantius (die

³ Kierkegaard, Die Wiederholung, a. a. O. 8.

Kierkegaard selbst als „Parodie“ versteht,⁴ und einen „Fruchtlosen Versuch“ nennt [früherer Untertitel]), muß die Unmöglichkeit einer Wiederholung des Gleichen erweisen. Das Gleiche wäre auf derselben Ebene des Empirischen („Ästhetischen“) zu suchen.

Doch da müßten die gesamten damaligen Zeitumstände, der gesamte Bestand und Stand der Dinge mitsamt diesem Gewesenen wiederholt werden. Da aber dann auch der Kierkegaard des ersten Berlinbesuchs mit wiederholt werden müßte, wäre die Wiederholung für ihn annulliert. Er wäre gar nicht der, der ein zweites Mal das Königstädter Theater besucht, sondern, ihm unerkennbar, ein zweites Mal derselbe, der die Aufführung erstmals erlebt.

So etwas sagt Kierkegaard freilich nicht, aber sein „Experiment“ ist wirklich so angelegt, indem er Zug um Zug des zweiten Aufenthalts nach dem konkret vorgestellten ersten bemißt.

Es ist die krasse Beschreibung all der nichtabstrahierten Wiederholungen, bei denen man ein früheres Erlebnis wiederaufzulegen versucht. Von dessen komplexer Individualität gefesselt, wird man nichts Neues aufkommen lassen und das alte zugrunde richten. Stellt man am Ferienort vom Vorjahr Vergleiche an mit dem vorigen Mal, so erlebt man gar nichts außer Enttäuschung.

Das „nach vorwärts“ Erinnertere⁵ drängt sich dann vor. Das konkrete Gewesene wird aus seiner Vergangenheit hervorgeholt und vorgenommen, als könnte es ein Zukommendes sein.

Wenn Wiederholungen das Gewesene im Blick haben, statt Fortsetzung des Lebens zu sein, werden sie langsam mürbe; und umgekehrt: verschlissene, fadenscheinige

⁴ Tagebuch, Pap B 117.

⁵ Die Wiederholung, 7.

Wiederholungen lassen das Vormalige durchscheinen. Zuletzt gibt es nicht einmal mehr den enttäuschenden Vergleich mit dem strahlenden Früheren, sondern bloß noch das Durchscheinen des Vielmaligen, Wiederholung der Wiederholung. Der fade Geschmack täglich wiederholter Verrichtungen soll manchem ein hinreichender Grund gewesen sein, sich das Leben zu nehmen.

Zahlreiche Wiederholungen – und das heißt Älterwerden –, legen wie Durchschlagpapier die gleichen Ereignisse übereinander, weshalb dann ‚die Zeit so schnell vergeht‘. Es muß nicht so sein.

Die Erwartung des niegewesenen Diesmaligen kann durch das Wieder noch höher gespannt, noch empfänglicher bereitet sein.

Das Wieder kann fernher orchestriert sein von Erinnerungen wie die an ein Jahresfest, aber sie treten nicht vor; ihr Werk ist nichts als die Resonanz des Bewußtseins vom Wieder, darin sie nicht verloren aber vergessen, und das heißt: nicht ‚vorgestellt‘ sind. „Seit zehn Jahren nie heimgekehrt (habe ich) den gegangenen Weg hierher vergessen“, so zitiert Ohashi das „Gedicht eines alten Weisen, der tief im Gebirge, frei wie der Wind lebt“.⁶

Werden Erinnerungen ‚vorgestellt‘, so besetzen sie das Vor-mir des Niegewesenen. Das kann sinnvoll sein im neuen Geschehen des Erzählens oder des Denkens. Nicht aber, um das Gewesene wiederzuhaben. Man ‚hat‘ es anders. Nicht die Wirklichkeit, aber die Wahrheit des Gewe-

⁶ R. Ohashi, *Zeitlichkeitsanalyse der Hegelschen Logik. Zur Idee einer Phänomenologie des Ortes*, Freiburg/München 1984, 198. – Diese Ortsanalyse folgt einer anderen Konzeption als das vorliegende Buch. Verkürzt gesagt, ist bei Ohashi der Ort nicht eine Kombination von Nichts und Etwas, sondern rein Nichts. „Augenblicksstätte“; „das Absolute“; „Ort des Nichts“ *und* auch „Ort als Nichts“. Siehe auch ders., *Ort des Augenblicks*, in: *Sein und Nichts*, mit Heinrich Rombachs und Kōichi Tsujimura, Basel 1981, 56 f.

senen hat Zugang zur Gegenwart. ‚Heimkehr‘ nicht im Vergangenen suchen zu müssen, Wohltat des nicht mehr Zurückmüssens, frei entronnen zu sein: das blitzt durchs Bewußtsein als jederzeit ganz unwirklich freie Gegenwart, die ich bin.

§ 21 *Wiederhaben*

„Was wiederholt wird, ist gewesen, sonst könnte es nicht wiederholt werden“, argumentiert Kierkegaard.⁷

Aber das Gewesene kann gar nicht wiederholt werden, nur irgendein Muster oder Schema davon. So ist die Wiederholung ein Anderes, Ähnliches, nicht mit dem Gewesenen gleich. Das durchweg verglichene Gleiche könnte freilich nur das Gewesene selbst sein. Nur dieses ist völlig mit sich selbst gleich.

„Wenn man sagt, das Leben ist eine Wiederholung, dann sagt man, das Dasein, welches dagewesen ist, wird nun daseiend.“ (Ebd.)

Gewiß denkt Kierkegaard die Wiederholung auf einer höheren transzendenten, religiösen Ebene abzutragen, wo allein sie nach seinem Sinn möglich ist. Jedenfalls will sie das Gewesene der Vergangenheit entreißen, sie ist als Wiederhaben gedacht.

Im Negativbild erscheint sie als Wiederverlieren, in der düsteren Vorstellung, aus einem Traum zu erwachen, „um das Leben unaufhaltsam und treulos alles wieder nehmen zu lassen, was es gab, ohne daß es eine Wiedergabe, eine Wiederholung gäbe“ (43). Und auf anderer Ebene: „Bekam ich nicht alles wieder?“ (71)

Etwas Verlorenes wiederbekommen wollen, einen Men-

⁷ Die Wiederholung, 23.

schen wiederfinden, warum ist das so ganz anders als: etwas selbst Gelebtes wiederhaben wollen?

Das verlorene Ding, der entschwundene Mensch, außer mir, befindet sich an einem entlegenen Ort; vielleicht *wird* einen der Weg dorthin führen.

Das Gelebte, Vergangene ist weder an einem Ort noch an keinem: es ist in der Wahrheit. Es ändert sich nicht mehr. So ist das Vergangene unvergänglich.

„Was dagewesen ist, wird nun daseiend“? Wie das? Daseiend bin *ich*. Das Gewesene als mein Erlebtes kann nicht selbst „daseiend“ werden. Also will ich es „wiederhaben“? *Als* Gewesenes – nicht Daseiendes – habe ich es ohnehin.

Was ich erlebt habe, gewesen bin, hat meine Kenntlichkeit gemeißelt (§ 12 f.). Es macht mich in der Welt erkennbar.

Und ich kenne es; es liegt oben oder unten in meinem Gedächtnis.

Ich kann ihm nachsinnen, in Trauer, mit Befriedigung, dankbar, beschämt, bedrückt, belustigt.

Man kann sich in Erinnerungen verfangen, sie können einen strangulieren. Dann sind sie unwahr. Dann will man das Gewesene nicht aus der Wirklichkeit in die Wahrheit entlassen.

Nur befreiende, lebenlassende Erinnerungen sind wahr.

Wenn sie wahr sind, *hat* man das Gewesene als das, was man kennt. Man hat es als reines Kennen – da es in der Wahrheit ist.

Darum, gerade dann, wenn man Erlebtes aus dem Zeitstrang und aus den Ursächlichkeiten, den fortwirkenden Folgen abgelöst hat, kann es einen berühren, können „leise Schauer wetterleuchtend“⁸ heranziehen, aber es ist kein

⁸ Eichendorff, Aus dem Leben eines Taugenichts.

Wiederhaben, kein Herüberzerren, es „schweigt der Menschen laute Lust“, es ist ein Durchwobensein von Unvergänglichem.

Aber wiederbelebt auf irgendeiner Ebene, wiederverwirklicht gegenwärtig, kann ich das Gewesene nicht zulassen, denn da stehe ich ihm im Wege: die Gegenwart bin ich.

Es kommt vor, daß ein Erinnerungsbild einem jählings dicht vor Augen steht – das ist ein wenig wie wenn die Perspektive nicht mehr stimmte, wie wenn die Dinge naturgroß ins Auge sprengten, fast unausdenkbares Entsetzen, nur schattenhaft zu ahnen, wenn ein Berg – erst klein an den Horizont getuscht, dann verdeckt, nach einer Kurve plötzlich riesenhaft nahegerückt erscheint.

Entsetzlicher wäre es, wenn das Gewesene aus seiner Vergangenheit ausbrechen und die Gegenwart verheeren würde. Aber es ist ein Alptraum. Gegenwart ist reines Dasein, nicht überrollt von Vergangenen, auch nicht von Künftigem, Gegenwart ist: davon frei sein, bloß da.

Gegenwart ist nicht ein Teil abstrakter Zeit. Sie ist das Dasein selbst. Darum ist für das Dasein immer Gegenwart.

Ob das kürzlich Gewesene seiner Nähe wegen im „Griff“ der „Retention“ enthalten die Umsicht der Gegenwart bevölkert, oder ob es als Vergangenes, als „abgelaufene Phase“ (Husserl) zum Objekt der Erinnerung absinkt: immer ist die Gegenwart das Dasein selbst, nicht Schnitt zwischen Vergangenheit und Zukunft, nicht Zwischenzeit.

Das Gewesene des Daseins ist nicht es selbst, etwas von ihm, das ihm verlorenging; sondern es sind Aufenthalte an Orten, an denen man gewesen ist, Veränderungen, die man durchlaufen hat.

Dasein ist Bewegung, Gegenwart steht nicht. Nur Vergan-

genes und Künftiges bewegt sich nicht. Auch wenn die Weile am Ort Ewigkeitscharakter annimmt, die Weile ist endlich.

Sie könnte nicht endlich sein, wenn das Dasein nicht Bewegung wäre, sie nimmt ein Ende, weil das Dasein weitergeht, an einen andern Ort.

„Inmitten aller sichtbaren Formen seh ich den lichten Tag
während ich ziehe von Ort zu Ort.“

Maislied der Osage-Indianer

Dasein, als Hiersein am Ort, ist mit dem Ort nicht identisch, dieser Kombination aus Nichts und Etwas, aus umgebendem Anderem, bei dem ich jetzt gerade bin.

Ich bin das Andere nicht. Nicht das Andere meines Ortes, nicht das Andere meiner Veränderungen. Ich bin da, bin hier, ich komme und gehe und komme, sonst nichts. Das Übrige wird mir gegeben. Der Wanderer ist nicht der Weg und nicht die Landschaft und nicht die Begegnung, er erwandert, erfährt, erkennt, erzählt.

Ich bin nicht ich, ich bin *da*. Ich halte mich nur durch Anderes, durch Veränderung, wie ein Schwimmer durch Bewegung.

Ohne da, ohne wo, ohne Anderes, bei dem ich sein kann, bin ich nicht.

Ich selbst bin leer von Anderem, ich nehme es nicht ein – es wäre sonst nicht mehr das Andere für mich (§ 9) –, und bin von Anderem uneinnehmbar. Sonst wäre ich nicht mehr dessen Anderes. Ich bin, aber bin nicht Ich. Keine Tautologie. Nichts von mir selbst zu sagen. Nichts mit mir selbst anzufangen.

Leer, aber da. Leer, aber so intensiv. Nicht auffüllbar. Sonst wäre ich zu.

Dieses Leersein zu halten, zu bleiben, ist eines Menschen Integrität, seine Stärke, Reinheit, nicht zu korrumpieren.

§ 22 Das Niegewesene

Bewegung ist immer *Vorgang*. Dasein, selbst in der tiefsten Stille, bewegt sich vor, seine Richtung ist es selbst als sich wirkende Erneuerung. Blicke es stehen, wäre es am Ende.

Dasein, das Gegenwart ist, geht ständig über sich hinaus in die Zukunft, die es nicht ist; sie ist zwar auch nicht das Andere dieses Daseins, aber gehört *allen*.

Aus dem unendlichen Nichts der Zukunft schöpfend, in das alle eintauchen, faßt sich das einzelne Dasein Zug um Zug erneuert. Fort und fort taucht es vertrauensvoll in diese allgemeine Nichts-Einheit der Möglichkeiten aller, um erneut wirklich, unterschieden, dazusein mit den Andern.

Die Bewegtheit des Daseins wird durch sein je angekommenes Hiersein zugleich in Ruhe gebettet. Die Anderen, mit denen man ist, geben den Aufenthalt am Ort, die umgängliche Ausbreitung, die faszinierende Weile.

Man sieht nur das Angekommensein, nicht den Vorgang, man sieht das Wirken im Ergebnis, als das Gewirkte, immer einen Schritt verspätet. Zukunftspläne, im Blick, im Griff, im Gang befindliche Tätigkeiten verdecken die namenlose Tiefe des Nichts vor jedem Schritt, auf der breitenlosen Linie des Vorzu.

Der Zeitsinn der Bewegung – da Vorbewegung – ist somit unumkehrbar. Ursachen und Wirkungen können sich vertauschen, Geschehnisse im *nach*hinein umgewertet werden, Expansionen und Zusammenfälle des Universums einander *folgen*: ein „Zeitrücklauf“ ist es nie. Gegenwart geht vor. Man kann es anstellen wie man will, an denselben Ort zurückkehren, falls es ihn noch gibt; aber an denselben Zeitpunkt kann man nicht zurück.

Daß man unter Umständen an Orte zurückkehren kann,

gibt ihnen den Charakter des Gleichbleibenden, oder wenigstens den Akzent. Darum erschreckt es, wenn sie verschwunden sind, verwüstet, die Stätte leer; wenn sie verändert sind, einen nicht mehr aufnehmen. Es erschreckt, weil man ihnen Beständigkeit zutraut, weil ihr Wesen das Bleibende ist, das Bereitliegende, die Ruhe.

Darum sind in der Erinnerung die Orte wichtig. Ihr Zauber verweht nicht.

...„doch izt mahnt die Vergessenen / Hier die Stelle des Abschieds, / Es erwarmet ein Herz in uns.“⁹

Das Datum, die Zeitordnung kann außer acht bleiben. Die Frage: Wann war das? Das war damals als ich ... pflockt das Gewesene in den Lebenslauf und bezieht es auf die Gegenwart, verhindert das Freigeben in die Wahrheit (§ 21).

Das Dasein selbst ist nie ein Gewesenes. Immer ein Niegewesenes. Dasein geht vor.

Die Gegenwart allein ist Bewegung, da sie das Dasein selbst ist. In jedem Atemzug, bei jedem Schritt: niegewesen.

Welch ungeheurer Schritt. Der erst wahr wird, wenn er getan wird. Daß jeder Schritt seine Richtung erfindet, merkt man oft nicht, weil man meist Arm in Arm mit den Umständen dahintrabt, wie es sich ergibt. Daß jeder Schritt, jeder Atemzug niegewesen ist, merkt man oft nicht, weil sich so vieles Ähnliche wiederholt.

So grell, so blendend ist die Neuheit des Lebens, daß wir uns in die Wiederholungen einwickeln, weil wir gern nur an das Gewöhnliche glauben.

⁹ Hölderlin, Der Abschied, Zweite Fassung.

§ 23 *Das Neue*

Zu Ehren der Wiederholung setzt Kierkegaard das Neue herab. „Denn es ist nur das Neue, dessen man überdrüssig wird, nie das Alte.“ Und er fährt fort, nur wenn man sich einbilde, die Wiederholung solle etwas Neues sein, werde man ihrer müde.¹⁰

Was hier unerwünscht ist, ist das Unbekannte, Neuartige, Erstmalige, das man noch nicht gezähmt hat in der „einförmig“ sich wiederholenden „beständigen Ordnung“ der Lebensführung (46 f.). Allerdings gibt es keine Wiederholung ohne das Erstmalige. Ohne Premiere kann das Stück nicht wiederholt werden. Dem Rechnung zu tragen, läßt Kierkegaard das „Neue“ in Jugend-Kürze erledigt sein, wonach man erst richtig zu leben beginne, „wenn man das Leben umsegelt hat“ und alles „schon kennt“ (8).

Alles schon zu kennen ist das Gegenstück zu der Sucht nach Neuem, das auf jeden Fall gepriesen wird, nur weil es das Neue ist. Die beiden Gegenansichten stehen auf derselben Ebene und verkennen die Neuheit. Sie kennen nur deren Abart, das Neuartige, dem sie mit entgegengesetzter Bewertung „immer das Gleiche“ gegenüberstellen.

Wenn man begriffe, wie absolut neu jeder Daseinsmoment ist. Die Neuerungssüchtigen, die auf ständig neue Dinge, Produkte, Geschehnisse erpicht sind, ahnen etwas davon, nur daß sie es auf die verschiedenartigen Sachen übertragen, um durch sie ihr ‚Lebensgefühl‘ zu mobilisieren.

Sie überspringen das eigene Leben und die Erfahrung, daß auch die Scharen des unvermeidlich Gleich(Ähnlich)bleibenden nicht minder neu sind Zug um Zug, wenn man es nur wahrnimmt.

„Was Neues hat sie nicht gelernt“, sagt Goethe von der

¹⁰ Kierkegaard, *Die Wiederholung*, 8.

Nachtigall, „singt alte liebe Lieder“ – aber sie singt sie neu im neuen Frühling.

Dennoch braucht man immer wieder auch die Demonstration der Neuheit des Lebens, durch entgegentretendes Neuartiges, und von Zeit zu Zeit übermannt einen der Drang, ‚ein neues Leben anzufangen‘, etwas darin von Grund auf zu erneuern, eben zu ändern, um die eigene Neuheit zu erproben.

Man kann das gelebte Leben jedoch nicht ‚von vorn anfangen‘, es wäre unwahr. Was vergangen ist, ist in der Wahrheit.

Man kann nur Neues anfangen.

Ein neues Leben anfangen kann nur, wer schon lebt, auf dem Boden des Bisherigen.

Neues als neu erfahren kann nur, wer schon Gewesenes kennt.

Neuwerden, Neues erleben ist wie eine fortgesetzte, partielle – kleine oder große – Regeneration, die vom Gewesenen nicht abreißt.

Das *Neuartige* ist vom Gleichbleibenden, Wiederholten nicht scharf, nur schwerpunktmäßig zu trennen. Das Neuartige ist in der Tat kaum so gänzlich unbekannt, daß es nicht an Bekanntes rühren würde,¹¹ und dem Wiederholten Gleichen (Ähnlichen) – da eingeflochten in das buntwechselnde Weltgewirr – setzt sich immer einmal ein wenig anderes zu.

Beidem gemeinsam bleibt die absolute Neuheit des Noch-nie-gewesenseins.

Wie die Wiederholung ihre „Schönheit“ hat (§ 20), so bringt das Neuartige – seinen künftigen möglichen Wiederholungen voraus – die Erstmaligkeit mit sich. Sie ist unersetzlich.

¹¹ Vgl. Husserl, Cartesianische Meditationen, Den Haag 1963, 113, 25-27.

Doch selbst die Erstmaligkeit läßt sich im Wiedererkennen wiederaufnehmen. Der erste Schnee des Lebens oder der erste Schnee in diesem Winter: Neuschnee, frisch, verwundernd, mehr denn je.

Um wirklich das Erstmalige bis auf den Grund zu erfahren, muß man da nicht alles Seiende, die altgewordene Welt des Gewordenen transzendieren, zurückgehn bis zu ihrem Ursprung? Aber dieser Ursprung wäre doch das bereits Gehabte, nicht erstmalig. Man muß ihn lassen. Man muß den Ursprung zum Anfang machen, wenn man quellfrisch Neues schlürfen will. Der liegt aber nicht zurück, nicht hinter dem Gewordenen, sondern vor mir immer und immer wieder. Transzendenz genug mit jedem Anfang: Das Ende transzendieren. Was nicht begrenzt und endlich ist, entfließt wesenslos. Das Ende macht wahr. Der Anfang macht neu.

Zwei Erfahrungen, entgegengesetzt und unzertrennlich: das Erstmalige und das Wieder – das Neue und das Gleiche – halten das Leben in Gang. Und ihre gute Kombination mag ein Grundproblem gelingender Lebensgestalt sein.

Das Neue geht nie aus, und der Mensch wäre für eine Ewigkeit versorgt mit Überraschungen und erstmaligem Tun und Begegnen, Erkennen.

Das ist freilich nicht die Kierkegaardsche religiöse Wiederholung in der „Innerlichkeit“, sondern verbleibt in den irdischen Bildern der weltlichen unendlichen Vielfalt, der „dritten Unendlichkeit“ Pascals.¹²

Dieser entzieht man sich entschlossen, wenn man feststellt, daß man alles schon kennt, weil es doch nur von derselben Sorte ist.

Die „dritte Unendlichkeit“, die „diversité“, ist weltlich,

¹² frg. 114.

ist äußerlich, wie einem denn alles Neue von außen kommt.

Der kleine Stern Erde hat ausgereicht, eine Welt von Wundern aufzurollen. Es ist nicht nötig, sich von den irdischen Bildern zu befreien, deren jedes eine Unermesslichkeit von Transzendenz anspinnt. Die Erde ist dem Menschen Ort des Lebens, der bereits das Universum überstrahlt ... mit den Gedanken und Imaginationen, die seinem Boden entwachsen.

Das Neue ist erstaunlich, blank und unermüdend, wenn es das Bild und Gleichnis des Vertrauten, die Dimension der Vielfalt, nicht vernichtet, sondern in sie einfällt, um ihr vertraut zu werden. Das Neue, immer Andere, ist nicht das Fremde, sondern das Wunderbare.

Als ob, was da unversehens hereinfällt, immer so wunderbar wäre? ist es doch nicht selten eine Katastrophe, eine böse Überraschung?

Dennoch hoffen die Menschen vom Neuen, daß es wunderbar ist. Es hält lebendig. Hoffen hat etymologisch mit „aufspringen“, „aufhorchen“ (das Wild verhofft – bleibt stehen und horcht), mit „aufhüpfen“ zu tun.

Noch in der einfachsten *Neugier* glitzert ein Funke von dieser Hoffnung, die der Enttäuschung wie eine wachsamen Selbstkorrektur voraus- und nachläuft.

§ 24 Hoffnung

Die Hoffnung erleuchtet die Zukunft, soweit sie eben selber reicht: Das Reich der Hoffnung ist *von ihr bestimmte* Zukunft und nicht die Reichweite eines Scheinwerfers, der unverlesen aufdeckt, was bis dahin im Dunkeln lag.

Denn was die Hoffnung ihrem Wesen nach ausschließt, ist

das Schlechte, das Unheil, auch die Enttäuschung: solches *kann* man nicht hoffen.

Eine Spur von Einfalt, von Gutmütigkeit haftet dem an, der von Hoffnung spricht, gegenüber dem Zyniker, oder dem ‚Realisten‘, der das „Höllentartige“ der Welt nachweist und, nicht ohne Grund, feststellt: „so täuscht uns also bald die Hoffnung, bald das Gehoffte“.¹³

Wer die Hoffnung fahren läßt, schont freilich seine Gemütsbewegungen, erspart sich manch schneidenden Enttäuschungsschmerz.

Nun handelt es sich aber bei der Hoffnung nicht um eine unkritische Zufriedenheit mit den Zuständen der Welt – Hoffnung sagt nichts aus über das Faktische, sie ist, was auf Zukunft entworfen ist.

Einfalt könnte man der Hoffnung nachsagen, weil sie immer noch nicht belehrt ist von den Enttäuschungen der Realität, doch der Unwahrhaftigkeit ist sie nicht verdächtig. Sie behauptet nichts und verspricht nichts. Der Mensch, der hofft, weiß die Möglichkeit der Enttäuschung ebenso genau wie die der Erfüllung. Nur für den Nichthoffenden verschwimmt beides.

Der Hoffende ist entschieden, ihm ist ‚nicht alles gleich‘.

Indem er Bestimmtes, Erwünschtes, Gutes in die Zukunft hineinschreibt, macht er die Zukunft notwendig, begründet er sie.

Denn wenn Hoffnung zu Taten anregt, Vorgestelltes herbeizuführen, so geleitet sie das ersehene Mögliche bis an die Schwelle der Verwirklichung, und ist es eingetreten, so ist sie schon still weitergegangen.

Hoffnung ist immer überfließend und weiter gehend als

¹³ Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung, Zweiter Band, Ergänzungen zum vierten Buch, Kap. 46.

ihre eigenen bestimmtesten Erwartungen. Sie ist nicht auf exakte Erfüllung fixiert. Und selbst wenn es genauso kommt, wie erhofft, ist „das Gehoffte, wenn es in die Wirklichkeit eintritt, jederzeit überraschend“.¹⁴

Vielleicht eine reinere Überraschung als das Unerwartete, das erst einmal aufprallt und einem die Sprache verschlägt. Die Erfüllung des Erhofften fällt in die Freundlichkeit eines Wesens, das mit dem Eintretenden umzugehen weiß.

Doch in ihrer Toleranz und Schmiegsamkeit läßt die Hoffnung Varianten ihrer Erfüllung zu, sie läßt sogar zu, daß ihre Erwartungen umgesetzt werden. Die Hoffnung reicht von ihrer Kurzform, daß etwas Begonnenes, etwas Gewagtes, gut ausgehe, bis zur Bereitschaft für „Unverhofftes“, von dem Heraklit sagt, daß es nur der Hoffende finden kann,¹⁵ von der Vorstellungskraft der Hoffnung Unerreichtes.

Im Unterschied zum Vertrauen (§ 17), das einem Wink folgt, und das vollkommen befreit, ist Hoffnung von Dunkel umgeben.

Sie geht dem Licht nach, das sie selber wirft: es ist die ‚Zukunftsperspektive‘ der Gegenwart, ihre Aussicht, die Nichtversperrtheit ihrer Bewegung: die willkommene Zukunft. Vom einen zum andern leitet die Hoffnung weiter: sie allein *begründet Zukunft*, während Überdruß, Pessimismus, Sorge, Angst genau genommen das Gegenteil begründen: daß Zukunft nicht sein sollte, sondern endlich Schluß.

Andere könnten hinzufügen: auch ein Zustand vollkommener Seligkeit, oder absoluten Friedens, oder wie man es nennen mag, begründe das Gegenteil von Zukunft, sei

¹⁴ Goethe, Maximen und Reflexionen, 1133.

¹⁵ Heraklit, frg. 18.

der Zeit ledig. So denken sich manche die Ewigkeit, oder das Nirvana wird gelegentlich definiert als „Friede, wandelloser Zustand“ (Suttanipada 204) – Ideen, Glaubensvorstellungen, an deren Rand das urteilende Denken haltmacht.

Richtig ist, daß Hoffnung dort erlischt, wo Unveränderlichkeit sich selbst beschließen würde. Hoffnung, die Begründerin der Zukunft, lebt in der Welt der Neuheiten, des unersättlichen Wandels. Es hätte keinen Sinn, zu sagen: ich hoffe, daß alles gleich bleibt. Allenfalls: ich hoffe, daß diese oder jene befürchtete Störung nicht eintritt oder daß sie sich in Gutes wandelt.

Hoffnungslos, Wunsch eines Hoffnungslosen, wäre darum die Wiederholung des Gewesenen (§ 18), auch wenn sie möglich wäre. Wem die Zukunft nichts zu bieten scheint, der sehnt sich zurück.

Von Hoffnung scheint Kierkegaard – auf der Ebene des Weltlichen, wo sie doch zu Hause ist – nicht viel zu halten. Er hat für sie, gleich zu Beginn, dem Lob der Wiederholung gegenüber, nur leicht geschürzte Apostrophierungen: „reizendes Mädchen, das unseren Händen entflieht“, „lockende Frucht, die nicht sättigt“, „leichte Pläne der Hoffnung“, „Unruhe der Hoffnung“ (7 und 8).

Aber etwas vornehmer ist sie doch. Ihre Unerschöpflichkeit – solange es Wandelbares gibt – läßt sie mit der des Anfangs verwandt sein.

Man könnte zwar ihre Unerschöpflichkeit wieder einmal als schlechte Unendlichkeit schelten. Dann nämlich, wenn man ‚Zeit‘ isoliert, als sei sie eine Wesenheit an sich. Denkt man aber, daß Hoffnung Zukunft begründet, mehr noch, daß sie gute Zukunft erliest, dann fängt man an, Zukunft aus der Hoffnung herzuleiten, statt Hoffnung aus der Zukunft.

Man könnte denken, Zukunft sei, was Hoffnung und An-

fang zusammenlegt. Aber das Vor-mir des Anfangs ist nicht Zukunft. Wo ist es und wann? Es ist in mir und ist doch nicht die Gegenwart, die mein Dasein ist. Es ist das Vor-mir in mir. Vor-mir, wenn ich ihn denke: dann ist er und bin ich außer mir. Und vor-mir, indem ich selbst fort und fort etwas anfangen, in immer neuen Anfängen den Anfang vergegenwärtigen. Der Anfang ist das einzige, was rein wiederholbar ist, sich gleich, und doch nie gewesen. Der reine unzeitliche Moment, der alles durch ihn Angefangene Wirkliche unwiederholbar macht.

Diese sich fortwährend freigebende Wiederholbarkeit setzt den Anfang nicht niedriger als die andersartigen Ideen von Nirvana oder von in sich stehender Ewigkeit; nur daß der Anfang in ungeschwächter Vollkommenheit sich im alltäglichsten Tun und Erfahren bereits gibt. Daß er sich wiederholbar macht alle Morgen. Daß in ihm die Hoffnung nicht erfüllt ist, sondern entspringt, von Anfang zu Anfang.

§ 25 *Kein Ort für Wiederkehr*

Das „psychologische Experiment“ der wiederholten Berliner Reise mußte fehlschlagen, nicht nur weil der Komplex der Verhältnisse auseinandergefallen war, die Dinge nicht mehr an ihrem Zeit-Punkt standen, sondern auch weil der Experimentator in den vergangenen Komplex hineingehörte und sich hätte verdoppeln müssen (§ 19).

Nietzsche war darin konsequent. Die von ihm erschaute „ewige Wiederkehr des Gleichen“¹⁶ nimmt den ganzen Troß des Weltalls in aller Fülle und Breite mit.

¹⁶ So wie er sie im Vordergrund malt, und wie auch Heidegger sie zunächst ernsthaft behandelt in „Nietzsche“ I.

Nur das *Ganze* (wenn es denn das Ganze gibt) kann gleichbleibend wiederholt werden.¹⁷

Diese Wiederholung ist sogar erlebbar – als ausgemalter *Gedanke*. Der in Gedanken Erlebende findet sich im Kreisen des Ganzen enthalten, anders als der, der eine bestimmte begrenzte Wiederholung experimentiert, indem er sie zu *machen* versucht.

Wem dieser Gedanke – „nie hörte ich Göttlicheres“ – aufging, dem geschah dies schon „unzählige Male“ und dem wird es wieder geschehen, wenn er nach der vollen Umdrehung des Riesenrades wiederauftaucht, wann „alle Bedingungen, aus denen du geworden bist, im Kreislaufe der Welt wieder zusammenkommen“.¹⁸

Der Gedanke, wie immer er zu verstehen sein mag in den Ergründungen des Nihilismus, muß auf der ersten Ebene des Wortsinnes stimmen, wenn er tragen soll. Und er stimmt als Gedanke der *Wiederholung*.

Wiederkehr (ebenso *Wiederkunft*) ist der falsche Name.

Mag sich alles zusammen wiederholen, ich kehre nicht wieder. Wohin? *Wiederkehr* ist: an einen Ort kommen, an dem ich gewesen bin und von dem ich abwesend war. Den ich wiedererkenne und wo ich wiedererkannt werden kann. Aber da ist kein Ort, der mich wieder aufnimmt. Ich war von keinem Ort getrennt und fern. So gibt es keine *Ankunft*.

Mit allem zusammen, wohin ich gehörte, war ich verschwunden, sozusagen hinter das Sein getreten auf seiner Bahn, und mit all diesem komme ich irgendwann als der Gleiche wieder hervor. „Alles in derselben Reihe und Fol-

¹⁷ „Wiederkunft‘ im Einzelnen zu bejahen und zu verlangen, geschieht daher allein angemessen, richtet der Wille sich auf die ‚Wiederkehr‘ des Ganzen in dessen Pluralität.“ Severin Müller, *Topographien der Moderne*, München 1991, 152 f.

¹⁸ Nietzsche, *Aufz.* Nr. 114.

ge“.¹⁹ Die „unzähligen Male“ waren und werden sein soviel wie *einmal*, völlig mit einmal *kongruent*, es wäre kein *Wieder*, das vollkommen Gleiche würde sich löschen ins Einmal.

„Im Gleichen ist die werdende Anwesenheit des einen Identischen gedacht“, erklärt Heidegger.²⁰

Damit dem Werden „der Stempel des Seins aufgeprägt“ werden kann, muß es seine Rechte ans Vergehen abtreten; so geht es nicht seiner Wege, sondern beugt sich dem Kreisgang, der Verhinderung jeden Ausschereins, dem Urbild der Beherrschung, der vollkommenen Geschlossenheit – dem Sein dargebracht, das im Theater des umschwenkenden Werdens sich an sich selbst weidet. „Gipfel der Betrachtung“: Der Denker von diesem Gedanken hingerissen hat sich an die Stelle des Seins selbst versetzt, als wäre dieses ein denkendes Wesen.

Es ist die Größe des Gedankens, dies zu können.

Blickt aber der Denker aus eigener Stelle, als Mensch, dann ist Werden für ihn nicht Sein, und die ihm zukommende Zeit „kommt nie, um zu bleiben, sondern um zu gehen“ (so grollt der ehrliche Kierkegaard) (§ 20).

Der menschliche Standpunkt spaltet den ewigen Kreis, auf dem er steht, sauber in Werden und Vergehen, ihm geht es nicht wie dem den ganzen Kreis des Werdens umrollenden und einziehenden Sein; das bringt ihn auf, er müßte neidisch und rachsüchtig werden – und darum tut die „Erlösung“ von der „Rache“ not.

Rache gegen den eigenen Gedanken, der das ewige Sein vermochte, – denn der Mensch genießt und vollbringt die Ewigkeit des ins Sein hinein Werdenden nur im Geist, nur im Willen, „dem Werden den Charakter des Seins aufzu-

¹⁹ Nietzsche, Fröhliche Wissenschaft, Nr. 341.

²⁰ In: Nietzsche II, 11.

prägen“. Dieser „höchste Wille zur Macht“ behauptet, was nicht ist, d. h. was empirisch anders ist. Was den konkreten Menschen im Leben wurmt und benagt, ist des „Willens Widerwille gegen die Zeit und ihr ‚Es war‘“, das „Leiden am Vergehen“. Das stimmt einfach nicht zusammen mit dem von der Macht des Seins erfüllten Gedanken. Diese Verstimmung, diese „Rache“ deswegen, lebt sich aus in Trübsinn, Trauer, Trotz.

Die „Erlösung“ von „des Willens Widerwillen gegen die Zeit“ und seiner Rachsucht ist das *Ja* zum Vergehen. Nicht ein Ja der Resignation, sondern, mit Heidegger, ganz listig: es ist „der Wille, daß das Vergehen bleibe“. Aber wie? „daß es als Vergehen nicht stets nur geht, sondern auch kommt“, „daß das Vergehen und sein Vergangenes in seinem Kommen als das Gleiche wiederkehrt“.²¹

Warum das Vergehen und das Vergängliche vermengen?

Wenn dem Willen das Vergehen verhaßt ist, dann doch, weil ihm das Vergängliche lieb ist – wenn es bloß nicht verginge? Wäre das Vergängliche ihm nicht lieb, wäre ihm das Vergehen nicht leid. „Der Widerwille gegen die Zeit setzt das Vergängliche herab“, behauptet Heidegger, und „Wie aber soll der Mensch die Erdherrschaft antreten können, wie kann er die Erde als Erde in Obhut nehmen, wenn er und solange er das Irdische herabsetzt, insofern der Geist der Rache sein Nachdenken bestimmt?“²²

Dieser ganze von Heidegger hervorgekehrte *Affekt gegen* die „Rache“, die ihm zufolge bald ihren Grimm gegen das Vergehen, bald gegen das Vergängliche richtet, ist

²¹ Heidegger, *Wer ist Nietzsches Zarathustra?* in: *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1954, 113.

²² Ebd. 112 und 113.

nun aber der Rachegrimm gegen die „Gipfel“-Gedanken, die „Ewiges“ zu erschauen meinten. Rache an aller Menschen jahrtausendealten Sehnsüchten, Visionen, Illusionen, „überzeitlichen Idealen“, ²³ Glaubensmeinungen, Wunschdenken, Jenseitserwartungen, Hoffnungen, Infantilismen, Projektionen – wie man will.

Heidegger sieht im Versagen der Erlösung von der „Rache“ die metaphysische Verfangenheit Nietzsches; eine bleibende „Zerklüftung“. ²⁴

C.-A. Scheier hingegen entdeckt in Zarathustras Visionen Augenblicke der Einheit, wo Mensch und Denker im „Singen“ eins sind, wo das Sich-Schaffen und Empfangen eins sind.

Er verweist das vordergründige, animalische Bild der ewigen Wiederkehr des Gleichen, so wie es Zarathustras Tiere verstehen und wie Schopenhauer es erklärt, ²⁵ in den Abgrund und läßt Nietzsche ihn überwinden durch den „ursprünglichen Gedanken der ewigen Wiederkunft“, durch den der Wille sich „in seinen eigenen Ursprung aufgäbe, aus dem er als ein Wille wiedererstände, der (noch) nicht Widerwille ist“. ²⁶

Der Kreis wird nun zum Zirkel: Wie vermag die „schaffende Seele“ „sich in ihrem Schaffen zu empfangen?“ „Wie vermag sich das Schaffen selbst zu schaffen?“ ²⁷

Sollte die „Erlösung“ von der „Rache gegen die Zeit“ gelungen sein: die *Zeit* ist unerlösbar – unredeemable –,

²³ Ebd. 113.

²⁴ Ebd. 118.

²⁵ C.-A. Scheier, *Nietzsches Labyrinth. Das ursprüngliche Denken und die Seele*, Freiburg/München 1985, 222 f.

²⁶ Ders., *Friedrich Nietzsche. Ecce auctor. Die Vorreden von 1886*, Hamburg 1990, S. XCVIII, vgl. LXXXIX.

²⁷ Ebd. S. XCL.

wenn vergangene und zukünftige Zeit ineinander enthalten sind. Dann ist *alle* Zeit „eternally present“.²⁸

Unentrinnbarkeit des Seins, wenn so gedacht.

Dagegen das Löschen, erlösend, als dieses die mächtige, ganze Vergebung – „Seht ich mache alles neu“ – trägt den unscheinbarsten Vornamen: Nichts.

Sie löscht das eine und lässt das andere bestehen. Ein einziges Gelöschtes sprengt schon den Ring der Seinstotalität.

Mit dem Umdenken des Seinsringes zum „Ursprung“ hat Scheier einen „Ab-Grund“ freigemacht.

In sublimer Exegese hat er Nietzsches Verlangen nach Ursprung, nach Reinheit des Ursprungs, dieses Nicht-Ablassen, immer wieder Hinlangen, weg- und abgelesen von Nietzsches gar so eindrücklicher, scharfgestochener Zeichnung ewiger Wiederkehr des Gleichen, in die es gefangen bleibt.

§ 26 *Unterschiede*

Wo das Sein keinen Raum lässt, kann das ‚Nichts‘ nicht verstanden werden als Wahrheit, Freiheit, Spiel, Vergebung, Zeitlosigkeit, als Möglichkeit, Mittel, Grenze, Auslichtung des Seins; da nennt man es nur im Nihilismus und in den Schattenlöchern des Seins.

Wo das Sein keinen Raum lässt, ist es das Ganze, und das Ganze hat keine Zukunft. Das Einzelne in seiner Position auf dem Kreis meint Zukunft zu haben, aber die ist schon durch das Vergangene besetzt, hat nichts Neues zu bieten.

²⁸ T. S. Eliot, *Four Quartets I.*, London 1963.

„Dieses Leben, wie du es jetzt lebst und gelebt hast, wirst du noch einmal und noch unzählige Male leben müssen; und es wird nichts Neues daran sein, sondern jeder Schmerz und jede Lust und jeder Gedanke und jeder Seufzer und alles unsäglich Kleine und Große deines Lebens muß dir wiederkommen, und alles in derselben Reihe und Folge.“²⁹

Wo soll dann die Mahnung ansetzen, die „Aufgabe“ sei, so zu leben „daß du *wünschen* mußt, wieder zu leben“ (XII, Nr. 116), und die Frage bei allem, was „du tun willst: ist es so, daß ich es unzählige Male tun will?“

Heidegger bringt es fertig, den ins Auge fallenden Widersinn aufzuheben:

„Wenn du das Dasein in die Feigheit und in die Unwissenheit ableiten läßt mit all ihren Folgen, so wird diese wiederkommen, und sie wird jenes sein, was schon war.“³⁰

Somit ist die Sache logisch geworden und dazu moralisch: insofern einer sich beweisen will, was er war und wird, findet er „im nächsten Augenblick“ Anlaß zur Überwindung seiner „Feigheit“ und „Unwissenheit“, – je nachdem, was er für ein Bild von sich macht. Die Ewigkeit „wird in deinen Augenblicken und nur da entschieden“ (ebd.).

Dieses „entscheiden“ ähnelt ein wenig dem Eifer eines an die Prädestination Glaubenden, der sich durch seine Erfolge im Leben erweisen will, daß er zu den Auserwählten gehört.

Heidegger beugt vor: Bei der fatalistischen Verrechnung des Wiederkunftgedankens „bedenken wir nicht mehr, daß wir als zeitliches, sich überantwortetes Selbst der Zukunft im Willen überantwortet sind und daß die Zeit-

²⁹ Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft*, 341.

³⁰ Heidegger, *Nietzsche I*, Pfullingen 1961, 398.

lichkeit des Menschseins erst und allein bestimmt, wie denn der Mensch in diesem Ring des Seienden steht“ (ebd. 399).

„Erst“ und „allein“? Der wiederholte Ausdruck „überantwortet“ übermalt die Sache fatal.

Die Ewigkeit und *wie ich in ihr stehe* scheint da entscheidender als das *spontane* Handeln aus Mut (statt „Feigheit“), aus Freimut, aus Großmut, – das nicht nötig hat, sich zu fragen, will ich es unzählige Male tun?

Wo das Sein keinen Raum läßt, nichts durchläßt – „entschlüpfen ist nicht möglich!“ –, gibt es keine Wahl, keine Änderung, nur das Wieder-Gleiche.

Wird im selben Stück aus dem Nachlaß der „Gedanke der Wiederkunft als *auswählendes Prinzip*“ bezeichnet, so letztendlich im ätiologischen Sinn. Wirkliche Wahl erschafft Neues, verändert, negiert, ästet aus. Wahl ist gegen Totalität. Wie denn auch das kreative Schaffen hauptsächlich auf Weglassen beruht.

„Alles wird und kehrt ewig wieder“ (ebd.): die gleichen Erfahrungen von vorn („es wird nichts Neues daran sein“), die gleiche Dummheit, das gleiche Versagen, die gleiche Depression, die gleiche Schuld: alles wie es nun *einmal* ist.

Das Grausen davor, daß zur kompletten Wiederkehr des Gleichen auch all das nun einmal Elende gehört, bringt den Gedanken nicht von sich ab, der jeden Ekel und Überdruß durchwatet, bis er zur allesbejahenden Lust der Ewigkeit gelangt. Lust, die so dionysisch „reich“ ist, „daß sie nach Wehe durstet, nach Hölle, nach Haß, nach Schmach, nach dem Krüppel, nach *Welt*, – denn diese *Welt*, o ihr kennt sie ja!“³¹

³¹ Nietzsche, Also sprach Zarathustra, Vierter und letzter Teil, Das trunke Lied, 11.

Ehrfürchtig berichtet Heidegger vom großen tragischen „Jasagen zur Notwendigkeit des Bösen und des Leidens und der Zerstörung“, und wie die Verachtung zu einem „Vorbegehen“ wird, nachdem sie den Ekel vor dem Verachteten abgelegt hat.³² Es war Zarathustra schwergesunken, „die Wiederkehr auch der kleinen Menschen als notwendig“ zu erkennen. Heidegger fährt fort: „Allein auch die Kleinen *sind*, und als Seiende kehren sie auch immer wieder, sie sind nicht zu beseitigen, sie gehören auf die Seite jenes Widrigen und Schwarzen.“ (Ebd. 312)

„Sie sind nicht zu beseitigen“, die „kleinen Menschen“. Der beiläufige Satz übertrifft das vorherige Grausen. Nur weil es leider nicht geht? Sonst würde man ... ?

Und warum sollten allenfalls die „kleinen Menschen“ zu beseitigen sein, und nicht ihre Enge, ihr Elend?

Das ist, weil sie keine Zukunft haben, die nicht schon gewesen ist. Nichts zu ändern. Ihnen ist nicht zu helfen. Man kann bestenfalls „an ihnen vorbeigehen“, wenn man meint, nicht zu ihnen sondern zu den großen Menschen zu gehören.

Warum muß das Elend, das Böse und Häßliche nicht nur hingenommen, sondern auch verewigt werden? Es ist, weil das Sein als das *Ganze* gedacht wird. Sein ohne Nichts. Sein ohne Zukunft, ohne Anfang.

Ein Gedanke, der keine Wahl läßt.

Er ist daher nicht zu widerlegen, nur als Ganzes abzuwählen.

Dieser Gedanke der ewigen Wiederkehr des Gleichen, „diese höchste Form der Bejahung, die überhaupt erreicht werden kann“,³³ steht für allerart uniforme Weltanschauungen des Jasagens, oder des Neinsagens, oder der Indif-

³² Heidegger, Nietzsche I, 315.

³³ Ebd. 263.

ferenz, *gegenüber* dem Unterschiede machenden, ausgrenzenden, anfangenden Wählen.

„Das Leben und den Tod lege ich euch vor, den Segen und den Fluch ... Wählt das Leben.“ (5 Mos. 30, 19)

Das ist kein Sprung in die Religion; sondern Erwägung. Es gibt Religionen der Jasager, auch religiöse Ansichten des Jasagens. Was ist grundsätzliches vorsätzliches Jasagen anderes als Unterwürfigkeit?

§ 27 *Dunst*

Jasagen zu allem kommt erst richtig in Form, wenn es „übermütig“ und überschwenglich wird im Fordern und alles „so wie es war und ist, wiederhaben will, in alle Ewigkeit hinaus, unersättlich *da capo* rufend (...) zum ganzen Stücke und Schauspiele“.³⁴

Da capo ruft das Publikum, wenn ein Stück ihm ungemain gefallen hat. Bei einer mäßigen Darbietung rührt es die Hände wenig. So bilden sich Erfolge heraus. Das Gutbefundene wird verstärkt, das Schlechtbefundene abgesetzt.

Anders in Nietzsches Text. Er will das ganze prächtige und üble Weltschauspiel „wiederhaben“, den ganzen Ring wieder, dem er zögernd und gespannt nachsagt: „Wie? Und dies wäre nicht – *circulus vitiosus deus?*“ (Ebd.)

Es ist bei weitem nicht nur Nietzsche, dem ‚Gott‘ einfällt, wenn ihn das Grauenhafte und Leidvolle, das *vitium* der Welt zu einem „übermütigen“ Ja hinreißt.

Das „tremendum“ des Göttlichen, oder einige Stufen weiter unten der „schreckliche Gott“ Jupiter in Sartres Flie-

³⁴ Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*. Das Religiöse Wesen, Nr. 56.

gen, jederart Glaube, der seinen ‚Gott‘ nach dem Bilde des menschlichen Herrschers formt, dem blinde Unterwerfung gebührt, der das bißchen Glück und das viele Leid schickt, dem man opfert, am besten alles, dem gegenüber man „schlechthinnige Abhängigkeit“ empfindet – derartige Vorstellungen gehören alle in die Familie des „circulus vitiosus deus“; samt andersbenannten Unterwürfigkeiten, wie sie Heideggers Texte durchzittern, der nicht umsonst Nietzsches ewiger Wiederkunft so inbrünstige Interpretationen widmet. Zu gerne hypostasiert er selbst – gleichnishaft natürlich – Sachen zu ehrfurchtgebietenden Wesenheiten, nennt die Sprache „die Herrin des Menschen“ und beklagt die Umkehrung dieses „Herrschaftsverhältnisses“;³⁵ die Freiheit „besitzt den Menschen“ und wer „befiehlt uns ins Denken“. Nicht zu reden von den „Schikungen“ des Seins und seinem „Walten“ und den „Gewährungen“ allenthalben.

Nicht als sollte Ehrfurcht aus Geist und Gemüt ausgeräumt werden, es fragt sich nur, Ehrfurcht vor wem oder was: nicht vor Herrinnen und Herrschern, sondern vor den Armen, Schwachen, Niedrigen, den „kleinen Menschen“.

Und wenn „dienen“, dann diesen, den Niedergedrückten.

Es sind zwei mögliche kohärente Weltsichten, die einander nicht widerlegen können, und die beide zu weit greifen, um nachkontrollierbar zu sein.

Auf der einen Seite der „circulus vitiosus deus“, der Glaube an den unentrinnbaren Ring bzw. an den Herrscher-Gott, bzw. an die unentrinnbare Welt prinzipiell wiederholbarer Erfahrung bzw. epistemischer Theorien, die das trockene Ja zu ihrer Geschlossenheit fordern.

³⁵ Heidegger, Vorträge und Aufsätze, 140 = 184.

Auf der anderen Seite die geöffnete Welt, die sich wähnend schafft, die bereit ist für die Möglichkeit der Visionen und in der es mit den Tatsachen „noch nicht abgetan ist“;³⁶ eine Welt, deren Gott „erwählt“ sein will.

„Du hast dir heute den Herrn erwählt.“ (5 Mos. 26, 17)

Der „erwählte Gott“ ist der im Menschen Angekommene, der in eins mit dem Menschen das Wählen ist, weglassend das Üble, aussinnend, was gut erscheint zu bleiben, zu werden. Gott im Menschen, das ist die Einfalt, dem eigenen Gutdünken zu trauen, die Phantasie, es weithin zum Stimmen zu bringen, die Lust, damit zu leben. Es ist auch der Freimut, neinzusagen zum „circulus vitiosus deus“, zur Welt wie sie nun einmal ist, zum Herrschergott, von dem es im Buch Prediger heißt: „Alles was Gott tut, das ist für immer. Dem gibt es nichts hinzuzufügen und davon ist nichts wegzunehmen. Gott hat es so gemacht, daß man Furcht vor ihm habe. Was ist, ist schon längst gewesen, und was sein wird, ist schon lange da.“ (3, 14-15)

Und dann ganz konsequent: „Ja, alles ist Nichtigkeit“ (v. 19) – oder „Dunst“, wie Martin Buber es übersetzt.

Das zirkuläre Denken ist das massive, undurchlässige Seinsdenken (auch wenn es für ‚Sein‘ andere Ausdrücke gebraucht), das sich nicht auf das Nichts versteht und statt dessen nur die „Nichtigkeit“, das Nichts als „Dunst“ kennt.

Dieser Dunst steigt aber aus dem Sein selbst, läßt es verdunsten mit seinem Anspruch auf Ganzheit, Allesheit und ‚sonst nichts‘.

Merkwürdigerweise ist „Nichtigkeit“ also das Ergebnis eines totalisierenden Seinsdenkens, während das einge-

³⁶ Wittgenstein, Schriften I. Die Tagebücher, 8. Juli 1916.

räumte Denken des Nichts dem Sein Klarheit und Wertigkeit verleiht, das Seiende in seiner unabschließbaren Vielheit hegt und ihm mehr eröffnet, als was dieses Seiende selber ist: was es nicht-ist.

Im alttestamentlichen Schöpfungsmythos ist das Erschaffen ein Scheiden und Unterscheiden.

„Gott schied zwischen Licht und Finsternis.“ (Gen. 1, 4) Erschaffen wird das Licht, oder das Sein, aber das bedeutet nicht die Alleinherrschaft des Lichtes, oder des Seins. Finsternis hat hier nicht die johanneische metaphorische Qualität des Bösen. Das Nichts hat nicht die Qualität der Seinsbedrohung. Hier ist nicht jene Unterscheidung am Werk, die Schlimmes, Böses abscheidet und fallenläßt – diese Inanspruchnahme einer wundervollen Möglichkeit des Nichts.

Sondern hier im Schöpfungsbericht wird allererst und immerfort aus dem ungeschiedenen Chaos geschieden, was alsdann kraft seiner so erhaltenen Grenzen gegensätzlich zusammengehört und ineinanderspielt, von daher stets auseinander kennbar und trennbar auch in seiner Verschlungenheit.

Die Grenzen des Seienden bieten das Glück des Überstiegs, aber eben nicht in ein Außer-Seiendes, das zwangsläufig ein metaphysisches wäre, sondern dahin, wo die Seinsworte nur noch „Nichts“ sagen können.

Ein leises Erdbeben in der Sprache, ein stilles „Anrennen gegen die Grenzen der Sprache (...) Aber (es) deutet auf etwas hin.“³⁷

Fängt das Denken nicht gerade da erst an, wo es unbefangen vor dem Nichts steht, wo es sich nicht mehr nur der Übung beugt, den Kreis zu schließen, der Übung des schlüssigen Denkens? So daß statt dessen alles, was das

³⁷ Wittgenstein, Schriften 3, 68 f.

Denken zuvor an Richtigem zu sagen wußte, ihm nur wie die Vorarbeit gilt, dahin zu kommen, wo es sich öffnet.

Tatsachen sind geschlossen, das Mögliche ist offen. Auch Mögliches läßt sich, wenn auch leise, sagen. Auch dafür mag es eine „richtige Methode der Philosophie“³⁸ geben. Nur wenn man es als ein Tatsächliches ausgibt, nur dann müßte man sich nachweisen lassen, man habe „Metaphysisches“ gesagt, Sätze gebaut, die teils Zeichen mit, teils ohne Bedeutung enthalten (ebd.).

(Was als richtig gesagt gilt, kann sich mitunter als das Metaphysischste von allem entpuppen, ein todernstgemeintes Spielzeug.)

Das Mögliche braucht nicht ein Gaukelspiel der Phantasie zu sein. Es können die vom Gegebenen ausgezogenen Linien sein, die es zeichnen. Nur daß es davon mehrere gibt. Wie auch im Leben eine und dieselbe Sache so oder so ausgehen kann.

Das Mögliche kann mit gediegener Vernunft ausgeforscht werden, aus einer Folgerichtigkeit des sicher Bekannten. So gehört es noch dem an, „was der Fall ist“. Aber das Mögliche ist nicht bloß das noch nicht Wirkliche, das man eben prognostiziert. Da es immer noch eine andere Folgerichtigkeit und folglich eine andere Möglichkeit gibt, steht das Mögliche zur Wahl.

Somit wird es zur Möglichkeit des ‚*Sicheinschaltens*‘. Die bewußtgemachte Wählbarkeit modelliert Mögliches mehr und mehr als ein ‚erwünschtes Mögliches‘. Das gilt vor allem für die freistehenden Interpretationen des Weltgangs, es gilt für das ‚Weltbild‘, für die „Art, das Leben zu beurteilen“.³⁹ Wer freilich sich scheut, zu seinen Wünschen zu stehen, dem ist nicht zu helfen.

³⁸ Wittgenstein, Tractatus 6.53, in Schriften I, Frankfurt a. M. 1969.

Die vernünftige Option ist der Sinn des denkenden Umgangs mit dem Möglichen. Denn möglicherweise bestimmt die getroffene Wahl das, was wirklich sein wird. Sicher bestimmt die Wahl das Denken. Sie bestimmt es bereits an einer flüchtigen Öffnung des Kreises: ob es dort schleunigst wieder einbiegt, um vom Radius der Gewißheit gesteuert weiterhin das Gewußte zu umkreisen, oder ob es sich – noch allen folgenden Optionen zuvor – an sein erstes Ziel gelangt findet. Wo ihm das Nichts aufgeht als allem Wissen innig zugehörig, es profilierend zu einem Gesicht, das ausschaut.

³⁹ Wittgenstein, Vermischte Bemerkungen. Eine Auswahl aus dem Nachlaß, hg. von G. H. v. Wright, Frankfurt a. M. 1977, 122 f.

IV. Die Immerwiederkehr der Liebe

§ 28 Die Begrüßung

Im archaischen Doppelbild der heiligen und profanen Zeit galt die zweite als nichtig, die erste als Götterspiel ewigen Kreisens, das den Sterblichen an den Schnittpunkten der Wiederkehr begegnete, etwa wenn Proserpina den Frühling brachte und wiederfortnahm. Doch diese Kerben im sich fort erstreckenden Chronos der Menschen enthüllen die kreisende Zeit der Götter als menschliche Idee, aufgestiegen aus der Erfahrung eines Aufenthalts inmitten der ziehenden Zeit, wo die Menschen ein Wiederkommendes bei sich empfangen, von seiner Regelmäßigkeit – Ausdruck überlegener Macht – beeindruckt.

Der Jahreskreis *wiederholt* sich, der Frühling im astronomischen Gang und Stand der Gestirne spielt sich selbst als Wiederholung ab. *Wiederkehr* findet statt, wenn etwas – der Frühling – in einen Ort eintritt und dort als das Bekannte wiedererkannt wird (§ 25).

Das Wiedererkennen hat aber seine Qualität von einer Neuheit, von einer Verwunderung nach einem Durchgang durch Veränderungen, daß es dies Wieder doch gibt. Daß es eintrat.

Der Chronos der Menschen ging inzwischen *wirklich* weiter. Es geschah vieles. So sind dieselben Menschen nicht die gleichen geblieben. Darum ist das Wiedererkennen des Wiedergekehrten ein Ereignis.

Das wäre es nicht, käme das gänzlich Gleiche zum gänzlich Gleichen zurück.

Unerzwungene Wiederholung zeigt das Gelingen einer Sache oder gar das Vergnügen daran (§ 19); etwas oder jemand ‚macht‘ die Wiederholung, hat sie selbst ‚in der Hand‘.

Wiederkehr ist mehrpolig und abhängig vom Andern.

Wer oder was kommt wieder? Es kann der tägliche pünktliche Peiniger sein. Oder der Herbst. Oder aber der Mensch, den man sehr vermisst.

Umgekehrt: man kommt voll Zuversicht zum vertrauten Ort zurück, man hat Neues zu bieten, kommt keck, kommt scheu mit Ideen - und ‚kommt nicht an‘.

Dennoch: Bei allem Gelingen oder gar Vergnügen hängt der Wiederholung das Grau der Eintönigkeit an, des Selbermachenmüssens, des Eigensinns oder der Geduld, nicht unbedingt, aber es umschleicht sie.

Im Namen Wiederkehr hingegen klingt Freudigkeit. Dem Wiedererkannten kommt Begrüßung entgegen.

Von schlechter Erfahrung unverstellt ist Wiederkehr ein Fest, ein Trost. Sie wird empfangen, schenkt sich einem, kehrt sich her, wendet sich zu, das ‚wieder‘ betont *Zuneigung*. Und der Empfang, den man bereitet, ist Geschenk dem Kommenden.

Der Name Wiederkehr trägt – allem Fatalismus zuvor – das Vorurteil frohgespannten Entgegenspähens und Willkommenseins und zeugt von einer angeborenen Freundlichkeit des Menschenblickes.

§ 29 *Freundlichkeit*

Dasein, als Hiersein, ist Vertrauenssache (§ 17).

Das Empfangenwerden hier, an einem Ort, wo einem Platz gewährt wird (§ 5, § 17), hat den ursprünglichen Charakter der Freundlichkeit. Das Dasein erwartet ur-

sprünglich Wohlsein am Ort, Willkommensein; sonst gäbe es nicht Enttäuschung, und nicht Entsetzen, wenn man verjagt wird (§ 2, § 18).

„Solange die Freundlichkeit noch am Herzen, die Reine, dauert, misset nicht unglücklich der Mensch sich mit der Gottheit.“¹

Heidegger liest Freundlichkeit als die *charis*, die „Huld“, und hängt sich an die idiolektische Ausdrucksweise Hölderlins „am Herzen“: wonach er dann auslegt: *angekommen am Herzen*, und „So lange diese Ankunft der Huld dauert, so lange glückt es, daß der Mensch sich misset mit der Gottheit.“² In dieser „Ankunft“ schwingt wieder einmal das „Gewähren“ und das „Geschick“ mit (§ 26), auf das man nur „warten“ kann.

Aber, wie der vorhergehende Vers zeigt, hier ist der Mensch *tätig*, er *will* etwas, ihm liegt die Freundlichkeit am Herzen, im Herzen angeboren als das Hinaufziehende über ihn selbst: die „Himmlischen“, „die immer gut sind“, darf er „nachahmen“. Er darf „aufschauen und sagen: so will ich auch sein“.

Der Mensch mißt sich nicht unglücklich mit der Gottheit, wenn er die Freundlichkeit seines Herzens als dasselbe entdeckt, was die „Gottheit“ ist; darum mit ihr meßbar, wenn er die Gottheit als die Freundlichkeit versteht, die vor ihm leuchtet.

Nimmt er ein anderes Maß an der Gottheit, etwa die Macht, dann mißt er sich unglücklich mit ihr, und wird vermessen, Vorbild und Maß fallen mit ihm selbst zusammen und schließen ihn ab. Dann bleibt es dabei, daß „lauter Mühe das Leben“: Kampf um den Platz, Niederringen

¹ Hölderlin, In lieblicher Bläue.

² Heidegger, Dichterisch wohnet der Mensch, in: Vorträge und Aufsätze, S. 198.

des Andern, verbissene Arbeit im Wettstreit, penible Wissenschaft, eiserne Konsequenz, die alles heimzahlt mit den Folgen der Dinge; geschlossene Welt (§ 27).

Allein die „Freundlichkeit“ ist nicht einzufangen, sie zahlt sich nicht aus und nicht heim, sie findet Antwort oder nicht. Aber sie lüftet die geschlossene Welt um einen Spalt, die Rechnungen bleiben offen, die einfältige Hoffnung auf einen guten Ausgang windet durch die Ritzen. „Die Himmlischen, die immer gut sind“, spielen herein.

„Wenn etwas gut ist, so ist es auch göttlich. Damit ist seltsamerweise meine Ethik zusammengefaßt.“³

Wo immer Freundlichkeit erscheint, erinnert sie an das dem Menschen gegebene „göttliche“ Maß.

Sie ist nicht einbegriffen in allem Übrigen, kausal-logisch nicht begreiflich; wäre sie es, so wäre sie falsch. Wo sie in den Blick kommt, macht sie die Erde überirdisch schön.

„Die Reine“ heißt sie, weil ursach- und grundlos, daher unvermischt und ungetrübt, selbst wenn sie aus dem Schlamm von allerhand Motiven hervorblüht.

Nicht von dieser Welt, ‚vom Himmel gefallen‘, und doch darin die „Ethik zusammengefaßt“? dem Willen zugänglich „So will ich auch sein“: Geht das zusammen?

Es geht nur, wenn zusammen, wenn der Mensch sich darin „mit der Gottheit mißt“, wenn er der aufwallenden Freundlichkeit „göttliche Art“ zutraut, statt sie psychologisch abzudecken oder statt sich für naiv zu halten bei einer freundlichen Beurteilung des Weltlaufs, die viel eher sarkastisch ausfallen könnte.

Die freundliche Einstellung kann bedeuten: „ich tue den Willen Gottes“,⁴ aber da sie aus dem eigenen „Herzen“

³ Wittgenstein, Vermischte Bemerkungen. Eine Auswahl aus dem Nachlaß, hg. von G. H. v. Wright, Frankfurt a. M. 1977, 15.

⁴ Wittgenstein, Die Tagebücher, 8. Juli 1916, 166, in: Schriften I, Frankfurt a. M. 1969, 89-185.

kommt und da dieser Wille eben die Freundlichkeit ist, ist diese „Übereinstimmung“ (ebd.) das Gegenteil von Unterwerfung unter einen ‚fremden Willen‘.

Dem Mose ist diese Freundlichkeit einmal vergangen, in der Wüste Zin. Wohl sprudelte auf seinen zweimaligen energischen Stockschatz hin frisches Wasser aus dem Felsen, aber sein damaliger Groll über das hadernde Volk, sein Zweifel am Sinn des Gelingens, sein Mißmut – *der* ist immer begreiflich und wohlbegründet, nur die Freundlichkeit nicht – verdarb ihm für diesmal den Wohlklang der „Übereinstimmung“ mit dem freundlichen „Willen Gottes“, von dem er zum Volk schon nicht mehr sprach. Er nahm hier ein anderes Maß an der Gottheit: die Macht.⁵

Ins Land der Verheißung, des göttlichen Einklangs, kommt man nicht hinüber im Ärger über die Mitmenschen, auch nicht im berechtigten Ärger, daß sie nicht wegzubewegen sind von ihrem eigenen Unglück. Wie soll man aber über die Unmenschlichkeit der Menschen hinwegkommen, wenn sie geballt und gräßlich herantritt? Man kann es nicht. Sie schließen sich aus, sie brechen die Ontologie des Ortes, der ihnen daher nicht zukommt (§ 2 und 18). Das gilt indes nur für die *verübte* Unmenschlichkeit. Die Möglichkeit dazu, wenn noch so schwach und versteckt, liegt demütigend in jedem und darf nicht angerechnet werden, und das heißt: Abscheu gegen verübte Bosheit einzelner oder mehrerer darf sich nicht kollektiv ausdehnen, man müßte sich mit verabscheuen. Man darf es nicht, sofern man „sich nicht unglücklich mit der Gottheit“ messen will; und zwar genügt dann nicht der bloße Nichthaß. Kein Wunder, wenn der Mensch gar nicht daran denkt, sich mit der Gottheit zu messen, die ihm so

⁵ Vgl. Goldberg-Bibel, Anmerkungen zu Numeri 20, 10-12.

erloschen ist wie die „Freundlichkeit“ mitsamt dem „Herzen“, aus dem sie unbedingt kommen muß.

Man kann seine Mitmenschen korrekt behandeln, fürsorgliche Werke an ihnen tun; es ist nicht genug, es ist leblos wie der Lehmleib Adams, ehe ihm der göttliche Atem eingehaucht wurde, und rührt dem Betreuten nicht ans Herz, umgibt ihn mit Kälte. Er fühlt sich nicht selbst gemeint, weil allein die mit der „Gottheit“ geteilte „Freundlichkeit“ der Kommunikationsweg ist, auf dem die Menschen einander erreichen.

So ist es nicht genug, sich abzuplagen, sich einzusetzen, trefflich zu reden oder mit Engelszungen: „habe ich die Liebe nicht“, so bin ich bloß eine „gellende Schelle“.⁶

§ 30 Die offene Tür

Die freundliche Einstellung ist mitten im Getriebe möglich, doch struktural nahegelegt ist sie in der Weile am Ort.

Das Empfangenwerden streift das Willkommensein (§ 28), Platz gefunden zu haben streift das gegönnte Wohlbefinden, man braucht sich nicht ‚durchzuboxen‘, Kampf und Streben entfallen; in der endlichen Ewigkeit der Weile ist man behütet.

„Nur wer nicht in der Zeit, sondern in der Gegenwart lebt, ist glücklich. Für das Leben in der Gegenwart gibt es keinen Tod.“⁷ „Gegenwart“ in Wittgensteins Satz sei übertragen auf die ewige Weile, und „glücklich“ auf das Wohlbefinden (§ 16 und 17).

Der „Widerwille gegen die Zeit“, wenn sie begriffen ist als

⁶ Vgl. 1 Kor. 1-3

⁷ Wittgenstein, Die Tagebücher, 8. Juli 1916, a. a. O.

der Raubzug des Vergehens, ist nicht verleugnet; er steckt in dem „Nur wer nicht“ wie im Aufatmen am guten Ort. Aber er wird verstanden als der unglückliche Umgang mit der Zeit, der dann konsequent den „Rachegeist“ auskochen muß. Den zu besiegen, braucht es nicht die Phantasie der „ewigen Wiederkehr des Gleichen“, nur das vielmalige Sicheinlassen ins Hiersein.

Das allmächtig scheinende unaufhaltsam scheinende Vergehen ist viele Male sanft beiseite geschoben, durch die querstehenden Orte und die Ewigkeiten des Hierseins. Ihre Endlichkeit könnte auf eine verschwiegene Illusion hindeuten: das Vergehen ist doch ebenso starrsinnig im Gang, auch wenn scheinbar unterbrochen oder getrept. Ruckweise wird die Kontinuität wiedergutmacht ...

Aber die endliche Ewigkeit der Weile ist ihre Offenheit. Ihr Ende schließt nicht ab, sondern auf. *Hiersein an einem Ort ohne Ende, das wäre abschließend.* Die endliche Ewigkeit ist die offene, die nicht fixierte. Ihr Ausgang geht ins Freie. Der Abschiednehmende ist frei für das Wandern, für andere Orte, für den Wechsel, für das Neue, für die Wiederkehr. Das Ende ist die offene Tür.

Offen ist etwas Umgrenzendes, das einen hinausläßt, also nicht etwa hinaus in „das Offene“,⁸ als wäre dies an sich selbst. Offen ist *etwas*, das einen halten kann, aber nicht festhält, nicht einschließt, nicht ausschließt. Offen in seinem Denken ist ein Mensch, der feste Meinungen hat, aber bereit ist für neue verändernde Einsichten, auch für Kompromisse.⁹ Offen ist ein Bestimmtes, und wäre es das offe-

⁸ Zum Beispiel „Weil das Warten in das Offene selbst sich einläßt“ (Heidegger, *Gelassenheit*, Pfullingen 1959, 44, und ähnlich öfters).

⁹ Max Müller, *Der Kompromiß*, Freiburg/München 1980: „Echte Offenheit (...) ist immer offen durch begrenzten Horizont und dadurch ermöglichten klaren Umriß.“ (144)

ne Meer. Erst so bekommt Offenheit ihren dramatischen Sinn, am Ein- und Ausgang, wo das Geschehen den Atem anhält.

Daher hat die Ewigkeit der Weile Charakter, der hergenommen ist vom jeweiligen Ort und Hiersein, vom individuellen Dasein und seiner unerhörten Geschichte.

Solch örtliche Ewigkeit ist nicht endlose Zeit und nicht unendliche Dauer, nicht der stehende Augenblick, sondern in die Zeit eingelassen: ein Stück Zeit, zeitlos verbracht.

So zeichnet sie sich weder als Punkt noch als kreisende Linie – Zeichen des Angeketteten –, noch als gerade Linie – Zeichen des Einsamen –, weder als rechte noch als schlechte Unendlichkeit. Linie hin oder her will ohne Aufhören nichts als sich. Von ihr stammt die Linientreue ab.

Die endliche Ewigkeit der Weile ist auf beliebige Weise geräumig und von keiner idealen, geometrischen Größe abzubilden, sie ist wirklich erlebbar, weil sie überlebbar ist.

Ewigkeit wird erfahren – sonst wäre sie ein leerer Begriff – vom zeitlichen Dasein als Nichtzeit, als Wohlsein, als Harmonie mit dem Umgebenden, als der „Friede Gottes, der alles Begreifen übersteigt“;¹⁰ und weil sie *erfahrene* Ewigkeit ist, öffnet sie sich in die Zeit des Weitergehens, lässt das Dasein nicht ‚wie angewurzelt‘ stehn.

Wohl ist die Weile ein ‚Stück Zeit‘, sonst wäre das Dasein nicht wirklich hier. Aber weil es seine Zeit drangibt, ganz hier zu sein, ist es (die) Zeit-los, solange die Weile an diesem Ort gelingt.

Wie der Rhein unmerklich den Bodensee durchfließt, so

¹⁰ Phil. 4, 7.

streckt sich des Hierseins Zeit still teilnehmend durch die Weite und Breite und Ruhe seines Verweilens.

Hiersein am Ort breitet ein Netz von Beziehungen, das Gegenteil von einsam – vielmehr zusammen, mit anderem zugleich sein: Modus des Raumes.¹¹

Wo Ewigkeit örtlich ist, da und dort, wo sie endlich ist, dann und wann, da unterscheidet man den guten Ort.

§ 31 *Der gute Ort*

Der Ort, zunächst so gleichgültig und wertneutral wie nur irgend etwas, ist ohne weitere Zutat – wenn nur seine Merkmale erfüllt sind – ein guter Ort.

Denn der bereits vorliegende, ‚leerstehende‘, unerfüllte Ort wird erst vollzogen durch ein erlebtes Empfangenwerden und Platzfinden, im Wohlsein des Hierseins, in der endlichen ewigen Weile.

Gibt es unbekömmliche Orte, widerliche, beklemmende Orte, so zeigt sich, daß es da mit den Merkmalen nicht stimmt: daß einem der Platz verwehrt wird, daß das Andere, zu dem es einen verschlagen hat, einem zuwider ist.

Man wird vertrieben oder es treibt einen selber weg. Es liegt dem Wesen des Daseins inne, dieses Weggehen vom *schlechten* Ort und nicht ruhen können, bis man an einem guten Ort anlangt.

Hier rastet das Dasein gleichsam erst wieder ein.

Es gibt auch den *falschen* Ort. Das könnte etwa ein Ort sein, der für einen andern gut ist, aber nicht für mich, oder ich bin zur Unzeit da, oder ... zu lange, und die lieben Freunde ‚wollen mich nicht länger aufhalten‘.

Man kann am falschen Ort sitzenbleiben, man kann sich

¹¹ Vgl. Otto, Überwege, 19.

wahllos treiben lassen. Man kann einen guten Ort ansteuern. Geist ist Wahl.

Der Geist über der Urflut macht Unterschiede (§ 27), entmischt, grenzt aus, greift aus dem Urschlamm die eigensinnigen lebenszappelnden Gestalten, freilich hiermit auch ihre Beschränktheit, ihre mögliche Not, Dummheit, Kriegswut. Immerhin er verwirklicht durch Begrenzung.

Wirklichsein ist Hiersein am umgrenzten Ort, ist faktischer und womöglich nachvollzogener Verzicht, überall zugleich und alles zu sein.¹² Dem Beweglichen ist die Wahl offen, hier oder dort zu sein, ‚seine Lage zu verbessern‘. Geistlos ist seßhafte Resignation, welterschaffend die Suche und Erwählung guter Orte, die zuversichtliche Ausfahrt, die Einfalt des Vertrauens auf das Steuer der Sehnsucht, die Abkehr vom schlechten Ort.

„Nur wer weiß, *wohin* er fährt, weiß auch, welcher Wind gut und sein Fahrwind ist.“¹³

Wer es weiß. Nicht wissen wohin (§ 7), dieser „Fehl“, der den Sehnsüchtigsten „in die unerfahrene Seele gegeben“ ist, der ist nicht das Traurigste, wenn der Strom strömen bleibt. Wenn er nicht vergißt, was ihn trieb, „den Ursprung / Und die reine Stimme der Jugend“. So furchtbar wäre dieses Vergessen, so katastrophal wäre es, wenn die Menschheit ihre kindlichen Visionen verramschte, daß eher die kosmische Ordnung zerschellen müßte: Daß kein Ort mehr wäre für den Menschen: „eher muß die Wohnung vergehn, / Und die Satzung und zum Unbild werden / Der Tag der Menschen.“¹⁴

Aber auch der „im deutschen Lande“, „in guten Geschäf-

¹² Otto, Überwege, Verzicht, 52 ff.

¹³ Nietzsche, Zarathustra, Vierter und letzter Teil, Der Schatten.

¹⁴ Hölderlin, Der Rhein.

ten“ begnügungsgewordene Strom wird doch nicht auf Dauer vergessen, was ihn bewegte, sich zu bewegen? Es wäre nichts mehr an ihm.

„Nicht wissen wohin“ ist für den unglücklichen Ratlosen eine andere Situation als jener „Fehl“. Er findet nicht einmal einen Irrweg.

Ist man indes an einem schlechten Ort, und ‚kommt nicht weg‘, gebunden, gefangen, und man wüßte sehr wohl wohin, wenn es nur ginge, so befindet man sich mit der Phantasie oder Imagination zuweilen dort.

Denn die Phantasie, die Tagträume und Sehnsüchte, die mit dem leibhaft eingenommenen Ort durchaus vereinbar sind, auch die Interessen, die einen hinwegführen, z. B. wenn der Forscher in der Vorgeschichte umhergeht oder den Sternbahnen folgt, all das gehört zu den reichen, mannigfaltigen Angeboten des Umgebenden, wo man seinen Platz hat, auch unter der Lampe am Schreibtisch. Das Umgebende kann sich lockern und die Weite des Universums hereinlassen und hinzunehmen.

Wenn einem aber der Boden zurückweicht, alle Wege verschüttet sind – wer dann wüßte, daß er irgendwo von jemand in Liebe erwartet wird, der hätte bereits einen guten Ort, auch wenn er fern ist.

§ 32 *Das Rätsel*

Der wahre Ort ist der gute Ort; und Wiederkehr hat einen guten Ort im Sinn, den man sich gemerkt hat (§ 28). Der Wiederkehrende durchquert freizügig die Landschaft der vorliegenden Beziehungspunkte, die sich immerfort verändern.

Die Verbindungen zwischen Orten – die zeitbemessenen Wege beweglichen Daseins – nehmen die Qualität an-

derer Bindung an: der versprochenen Wiederkehr. Liebe erscheint als die Koinzidenz von Bindung und Freiheit.

Im „Zusammenstoß des Augenblicks“ (am Torweg) sieht Heidegger den Zusammenfall von Notwendigkeit und Freiheit, da dort entschieden werde, was ewig wiederkehrt; er sieht dort den entscheidenden Punkt, wo Zarathustras Lehre sich über die billigen Mißverständnisse erhebt, die das Drehen des Kreises zu leicht nehmen.¹⁵

Aber Notwendigkeit und Freiheit kommen dort nur zusammen, um sich gegenseitig zu verschlingen.

Wie soll es anders sein, wenn die „ewige Wiederkehr des Gleichen“ „der Name für das Sein des Seienden“ (im *Ganzen*) ist¹⁶ (§ 25).

Sich auf den Weg machen an einen guten Ort, gezogen durch das Versprechen der Wiederkehr, heißt ganz allein durch die Dichte des Seienden stapfen, den zugewachsenen einzigen Weg finden. Da interessiert keine „Entscheidung“ über das was war und ewig sein soll, nur das einzige Vorhaben.

Die Immerwiederkehr, das Versprechen der Liebe (§ 18), versteht sich nicht als Wiederholung. Wiederkommen, das ist jedesmal erstmalig und atemberaubend von Erwartung – nicht des Gewesenen, früher Erlebten, denn genau das ist das Paradox der Liebe: das Wiedererkennen des jetzt Erstmaligen.

Das Wiedererkennen spricht von Kommen und Gehen. Liebe und Freundschaft kann nicht anders als die Beteiligten fortziehen lassen an andere Orte, zu anderen Men-

¹⁵ Heidegger, Nietzsche I, 311, 294, 308, 397.

¹⁶ Ebd. 290, 310; Wer ist Nietzsches Zarathustra? in: Vorträge und Aufsätze, 120.

schen, Dingen, Interessen; sie wären ja sonst einander dürftig und eng.

Beständigkeit der Liebe heißt darum ‚Immerwiederkehr‘ (§ 18).

Wie die Spitze des Ortes (§ 4) den meint, der ankommt, so ist Liebe Erwählung. Ein gebündelter Strahl der Willkür. Wie der Ort sich von der richtungslosen Weite des Raumes unterscheidet durch das bestimmte Umgebende (§ 11), bei dem man empfangen wird, so sprüht Liebe nicht rundum auf alles und jedes, sondern ist jeweils ‚geortet‘.

Ein Mensch, ein Hiersein, kann seine Liebe zwar auf je verschiedene Weise mehrfach, vielfach versenden, aber jeweils hat sie ihren bestimmten Zielort, *bei* einem bestimmten Anderen. Wenn Zarathustra der „Liebendste“ wird und „zu aller Dinge vollerer Vollendung“ sehnsüchtige Liebe hegt, so ist er kein Mensch mehr, sondern einer, dessen Schatten jammert: „O ewiges Überall, o ewiges Nirgendwo“.¹⁷

Man kann in einer Hochstimmung alles umarmen, alles segnen, man kann in einer allgemeinen Grundhaltung von Güte und Freundlichkeit leben. Doch das ‚Bei‘ einem Andern sein und das Versprechen der Immerwiederkehr bezeichnet Liebe in ähnlichem Verhältnis wie der ‚gute Ort‘ sich ereignet aus den gleichgültigen Orten heraus.

So hebt sich die Treue der Moabiterin Ruth, oder die Sonderstellung des „Jüngers, den Jesus liebhatte“, vom biblischen Liebesgebot der allgemeinen Menschenfreundlichkeit ab, die keine Wiederkehr fordert: die Pflicht, zum Andern gut zu sein, gilt im Fortgang von Begegnung zu Begegnung. Das Versprechen der Wiederkehr ist die Auszeichnung der Liebe. Und so vereinfacht die Liebe auch

¹⁷ Nietzsche, Zarathustra, Vierter und letzter Teil, Der Schatten.

wieder die sich mehrende Vielzahl durch wenige Zentren der Wiederkehr.

Ewig und endlich ist die Dauer des Beieinander am guten Ort. In dem provenzalischen Lied „Se canto“ singt ein Vogel in der Nacht, „sans jamais cesser“, ohne jemals aufzuhören. Und doch singt er nur in der Nacht, eine Ewigkeit lang, und doch hört er auf. Beides wissen die Liebenden, daß der Vogel niemals zu singen aufhört *und* daß er aufhört, und beides widerspricht sich nicht.

In Hesses Gedicht¹⁸ gibt es den „Vogel Ewigkeit“, er „singt immerfort“. Die Ewigkeit verliert sich ins Grenzenlose, und der Vogelsang wird nur vernommen unter dem „hohen Baum Leid“, das hingebungsvoll hingegenommen wird; auch dies eine Möglichkeit. Im Lied „Se canto“ ist die Hingabe ganz auf den andern verwendet. Das Lied – gesungen, wer weiß, vom Sänger, vom Vogel, von den Sphären – „ist nicht für mich“, es ist für dich. Unterm Fenster blüht weiß der Mandelbaum, den Ort begrenzend *und* öffnend (§ 30) durch den Anteil der Welt.

In jeder ewigen Weile der Liebe – der Freundschaft – ist ‚coincidentia oppositorum‘ eingetroffen.

Jenes Wissen vom Aufhören und niemals Aufhören der Weile am guten Ort spricht zum Abschied, mit der versprochenen Wiederkehr, das Wort von der Immerwiederkehr, aber spricht es nicht aus.

Die Liebe weiß ihr Rätsel, aber löst es nicht auf.

Rätsel sind Undurchschautes, das man lösen kann oder nicht.

„Das *Rätsel* gibt es nicht“,¹⁹ stellt Wittgenstein für den

¹⁸ H. Hesse, Blume, Baum, Vogel, Frankfurt a. M. 1970, I, 58.

¹⁹ Wittgenstein, Tractatus 6.5.

logischen Bereich fest, wo Frage- und Antwortmöglichkeit aufeinander – auf einer Fläche – bezogen sind.

„Aber das Rätsel *gab es*“, erwidert darauf C.-A. Scheier mit einer denkwürdigen Sonorität.²⁰

Mit dem *praeteritum verbi* ist die Dimension des Geschehens aufgetreten.

„Wenn eine Frage sich überhaupt stellen läßt, so kann sie auch beantwortet werden“, fährt Wittgenstein fort.

Die Antwort kann allerdings lange auf sich warten lassen, ohne daß die Frage falsch gestellt war. Aber dann ist die Frage kein Rätsel.

Ein Rätsel ist nicht eine Frage ohne mögliche Antwort, sondern es hat die Antwort in sich, gibt sie nur nicht (noch nicht) heraus.

Aus Antwort wird wieder Frage, das Frage-Antwort-Spiel kickt sich immer weiter fort. Aber die Liebe ist das Letzte. Frage und Antwort in ihr passen genau aufeinander, kein Spalt, der sie trennen ließe. Die Liebe ist undurchdringlich, und doch klar.

Undurchdringlich ist auch das Positive, Einzelne, das dem Wort nicht antwortet (§ 8).²¹ Als solches ist es „unaussprechlich“ und nur in den aussprechbaren Umgrenzungen von Vielheiten mit-begriffen.²²

Begriffe scheinen streng und klar zu sein, wenn sie vollkommen „durchsichtig“ gefaßt sind, gesäubert von den letzten Resten ihrer Herkunft, als sie noch saftvolle Metaphern waren, selber sichtbar, aber ‚tragfähig‘, die Dinge miteinander verkehren zu lassen, immer auf Entdeckungsreisen, da nicht definitiv definiert. Metaphern verzichten

²⁰ C.-A. Scheier, *Nietzsches Labyrinth*, a. a. O. 228.

²¹ Otto, *Der Anfang* 1.1; 1.6.

²² Wittgenstein, *Tractatus* 6.522; Brief an P. Engelmann vom 9. April 1917, in: Terricabras, Wittgenstein. *Kommentar und Interpretation*, Freiburg/München 1978, 308.

auf Klarheit, aber dafür treffen sie mitunter auf widerpral-
lenden Seinsbestand, und wenn sie auftreffen, klingt es
nicht hohl.

Mit der Liebe ist es anders. Sie ist undurchdringlich und
doch klar. Das Positive, Einzelne Ding ist kein Rätsel. Es
ist einfach da. Es ist einfach schweigsam; es ist ganz
,selbstverständlich‘ dunkel, es wird so blitzschnell ver-
standen, daß ihm jegliche Worte nur hinterherkeuchen
könnten, wenn sie so unklug wären, es zu versuchen.

Die Liebe aber ist ein Rätsel.

Ist sie doch zusammengesetzt. Sie ist nicht das „Mysti-
sche“, das „Unaussprechliche“, das Außerweltliche. Sie ist
etwas, „was der Fall ist“.

Sie ist aussprechlich, sie läßt sich sogar „klar aussprechen“
(4.115), ohne den Schatten eines Zweifels oder einer Un-
genauigkeit.

Dann könnte die Philosophie also doch mehr sagen als nur
„Sätze der Naturwissenschaft“ (6.53); sie kann das Rätsel
der Liebe ansagen, die Immerwiederkehr, die der Liebe
sonnenklar ist, und die ihr Rätsel ist, das sie nicht lösen
will.

§ 33 *Das Größere*

Wenn man als Kind durch die Wiese lief, waren die Gräser
hoch. Und gar im Kornfeld: da schlugen die Halme überm
Kopf zusammen.

Zum Zauber der Kindheit gehört, daß man die Dinge
nicht überschaut. Sie können einen umfassen. Auch nicht
die Zeit überschaut man; drum läuft sie nicht weg. Ihre
Rhythmen umspielen einen.

Erwachsen werden bedeutet auch: immer mehr über die
Dinge hinauswachsen, ihrer Herr werden. Je genauer man

etwas kennt, desto mehr schrumpft es, legt sich einem in die Hand, man kann damit umgehen, es als Mittel für anderes weiterverwenden.

Es kann sein, ein Lied hat einen bestrickt mit Fragmenten seiner Strophen, deren Lücken geheimnisvoll vertieft waren, und es liegt flach aus, nachdem man den Text vollständig beherrscht. Man *kann* es.

Vollendung anstreben ist herrlich, aber dann gibt es nichts mehr darüber. Es hat auch etwas für sich, sie im Unvollendeten, nicht ganz Bewältigten, „unvollkommen Ausgeführten“ *anzudeuten*. Koreanisches Kunstprinzip des *koschol-mi*: Schönheit des „alt und schwerfällig“ Aussehenden, dem technischen Können nicht völlig Unterworfenen.²³

Das Größere ist nicht, was Unterwerfung fordert (§ 26); es läßt zu sich ein.

Über etwas stehen, hervorragen durch Größe und Können, erscheint begehrenswert und gilt viel. Dem Verweilen jedoch ist es unvertraut. Das Aufgenommenwerden, das sein Wesen ausmacht, wird am deutlichsten durch Umfängenwerden beschrieben. Der Ort nimmt mein Dasein auf, er bietet ihm Schutz. Er nimmt, stellvertretend für das ganze Universum, mein Hiersein an. Das Dasein hat fast nichts an sich selbst (§ 9), aber da es stets einen Ort hat, hat es alles.

So ist der Ort immer das Größere, und indem er mich aufnimmt, das Gebende. Darum: höherstehen als das Umgebende, ihm überlegen sein, paßt nicht zum Ort.

Eine der Versuchungen Jesu in der Wüste war, daß der Satan ihn auf einen hohen Berg führte, von wo er weitum

²³ Kah Kyung Cho, *Bewußtsein und Natursein. Phänomenologischer West-Ost-Diwan*, Freiburg/München 1987, Kap. X: Die Idee der Unvollkommenheit in der taoistischen Ästhetik 332, 338.

hinabsehen konnte auf die Reiche, über die er herrschen könnte.

Auf einem Berggipfel stehen ist ein erhabenes Gefühl, aber erfülltes Hiersein nur dann, wenn es – außer der Schönheit des Ausblicks – einen ins Universum taucht, in die dort nahe Ferne des immer Größeren.

So heißt es denn auch: „Der Vater ist größer als ich.“ (Joh. 14, 28), und:

„Wenn ihr nicht werdet wie die Kinder, so werdet ihr nicht in das Himmelreich eingehen.“ (Matth. 18, 3)

Die hohen Gräser machen es dem Kind leicht. Alles um es herum, die ‚Großen‘, die Zusammenhänge, alle sind ihm undurchschaubar und vielversprechend, wenn sie ihm auch nicht immer hold sind. Das Kind versteht sich von Natur auf den Ort und auf die Weile mit ihrer endlichen Ewigkeit.

Da aber das Hiersein am Ort die Urform des Daseins ist, kann das Kind maßgebend sein. Es ist keine Schuld der Erwachsenen, daß sie über viele Dinge hinauswachsen, und vieles durchschauen lernten, daß sie so vieles wissen, was ernüchtert. Dem vorzubeugen wollte Hermann Hesse ein Zauberer werden.²⁴

Wenn der über seinen Erdort hinausgewachsene Mensch das Sausen des Universums hörte, Wind von den Sternen empfände, einfach sich umfassen ließe von etwas, was ihm zukommt, vielleicht ist es dann, als würde die Erde mit ihm über sich hinauswachsen, von der sein Denken gebildet ist, als könnte es gar nicht anders sein, als wüchse um ihn ein neuer Himmel und eine neue Erde ...

Denn nun – nachdem das konzeptuale Denken gar so sehr gekonnt und durchschaut ist – bleiben dem Denken immer die Bilder, die es nicht erschöpft hat, von der Erde

²⁴ Kindheit des Zauberers, a. a. O. VI, 372.

genommen, oder vom Universum, Sternbilder, neue Muster außer den geometrischen. „Die Sterne nun versanken“ wie die eingesunkenen Orte, die nicht mehr das Größere sind. Aber es kann danach sein, wie Eichendorff in seinem Vierzeiler weiter von den versunkenen Sternen sagt – und es muß die Stunde vor dem Morgen sein –: sie „wandeln durch die Brust / als himmlische Gedanken“.

Nicht Träumereien, vielmehr klar und wahr als Gedanken, allerdings „himmlische“, das heißt, mit Begriffen zu fangen, wie das Segel den Wind fängt.

§ 34 Wohingehören

Der Ort, wiewohl umfangend, ist nicht eine Hülle des Daseins wie die Schale der Frucht, im Gegenteil: wo das Dasein mit dem Ort verwächst, wo es ihn sich einverleibt, von ihm Besitz nimmt (§ 9), vergreift es sich am Andern und macht sich schwer und breit.

Kennzeichen des Ortes ist, daß er ablösbar ist, auswechselbar.

Ort im vollen Sinn ist erst der, den man willkürlich wechseln kann, erst für den Vagabunden Mensch.

An dem Holunder vor dem Fenster reißt der Sturm. Die Äste krümmen sich und greifen wild umher. Der kann nicht weglaufen, muß stehenbleiben.

Die Pflanze, nicht der festgegründete Berg gibt das Gegenbild des Ortswechsels. Sie lebt ihr Pflanzenleben, angewurzelt mit eigenen Wurzeln, die wohl wissen, warum sie sich festklammern, und wo sie nicht nur Halt, sondern auch Lebenssaft finden.

Der Mensch, dieser Vagabund, würde nie mit Wurzeln einverstanden sein, selbst wenn er zu den ‚Bodenständigen‘ zählt. Selbst wenn es ihn bis in die Zehen ausfüllt, ein

Haus zu bauen oder zu erben und sich darin einzurichten fürs Leben. Träume wird er doch wohl haben, die ihn wegführen.

Dennoch, irgendwo hingehören, wohnen, bleiben, ist dem Menschen, dieser *coincidentia oppositorum* (§ 32), ebenso eingezeichnet wie das Vagabundieren.

Dem einen mehr dies, dem andern mehr jenes. Die – auch wenn nicht gleichgewichtige – Einheit beider Gegensätze macht ihn zum Menschen.

Die *stabilitas loci*, in der die Benediktiner einen spirituellen Wert sehen, ist nicht abzukoppeln von der ortswechselnden Natur des Menschen (und mögen es geistige Orte sein, die man aufsucht), so wenig wie die Spiritualität des Wanderers (§ 7) dem Irgendwohingehören entsagen kann.

Es gibt die freizügige Erkenntnisbereitschaft, die nicht auf früher Erkanntem sitzenbleibt und es gegen Einbrüche befestigt – und es gibt das fahr-lässige Fahrenlassen kostbarer Einsichten, so daß neue Einsichten stets vom Nullpunkt anfangen müssen, oder daß sie bei solch ewigem ‚Flüssigsein‘ des Erkennenden wie in Wasser geschrieben sind; ein wenig wie der ortlose Intellektuelle, von dem Michel Foucault träumt.

Ist jedes Tun und Erkennen ein neuer Anfang, so doch nicht, als sei das Gedächtnis außer Kraft gesetzt. Das Gewesene hat seine Wahrheit behalten. So gibt es das stabilisierende Wiederholen von Erkenntnissen in Variationen, das Bewahren und Gedenken, das Korrigieren und Hinzufügen, ohne welches keine Gestalt *zustande*, kein Gebilde zu Gesicht käme.

Solches Einpendeln auf einen Erkenntniskreis verleiht diesem immer stärker die Qualität eines Ortes zu dem man hingehört, an dem man nicht immer wieder irre wird, so daß man nicht haltlos herumtreibt. Man kann den Ort

verlassen, aber auch zurückkehren, man kennt ihn, und findet ihn.

Zugehörigkeit muß sich nicht in einem Credo beschließen, sie kann bedeuten: in der Nähe bleiben, in Hörweite. Der Ort ist nicht dazu da, einen festzuhalten, sondern er gibt einem, ein Bleibendes zu wissen, zu wissen wohin. Irgendwohingehören und woandershin nicht – gewissermaßen findet sich das auch auf dem sprachlogischen Feld eingetragen, wie Ogawa es darstellt mit seiner auf Platon zurückgreifenden „Symploketik“.²⁵ Manche Töne „nehmen einander auf“ und manche nicht. Der Löwe kann sich mit dem Rennen identifizieren, aber nicht mit dem Pferd. Wenn das „Gattungspaar ‚das Selbe‘ und ‚das Verschiedene‘ wichtiger als das Paar ‚das Seiende‘ und das ‚Nichtseiende‘“ wird (49), so öffnet sich die „binäre Opposition“ (51), bleiben die sich ausschließenden Momente „im Wartezustand der Möglichkeitsspielräume“ (52).

Was für die Sprachlogik die strenge Unterscheidung dessen ist, was aktuell aufgenommen und was ausgeschlossen wird, das – so könnte man sagen – ist für die Empirie die wandelbare aktuelle Unterscheidung der Gegebenheit und Nichtgegebenheit von Möglichkeiten. So bleibt der Fisch ganz dem Wasser zugehörig, solange er nicht amphibisch evolviert.

Im Bereich des Menschen, wo die Grammatik hinter der Sprache der Phantasien und Visionen herläuft, streuen sich die Möglichkeiten des Aufgenommenwerdens nah und fern, stark und schwach ins Unabsehbare.

Der Mensch kann viele beliebige Orte haben, darunter solche zur Wiederkehr und solche, die nur für einmal gut waren. Das Hingehören besagt ein Harmonieren, eine

²⁵ Tadashi Ogawa, Συμπλοκή τῶν εἰδῶν. Zum strukturalen Denken in Platons „Sophistes“, in: Philos. Jahrbuch 97 (1990/I) 38-53.

Stärkung im Nehmen oder Geben, einen Gewinn zuträglicher Lebensnahrung, nicht aber Stellenangabe und Einweisung (§ 2 und 5). In der einen oder anderen Hinsicht kann zwar solche Zugewiesenheit auch auf Menschen vorübergehend zutreffen. Im übrigen sind die Orte des Menschen zu zahlreich, beliebig, auswechselbar, als daß einem jeden sein Platz angewiesen werden könnte.

Auf dem Hintergrund eines Ortsbegriffs freilich, wo jedem in einer vorgegebenen Ordnung die Stelle eingerichtet ist, so daß die Sache gleichsam mit dem Ort zusammenfällt, wird Foucaults „Traum“ und auch sein „ortloses Theater“ verständlich, und nur so kann man in der Postmoderne davon reden, daß alles seinen Ort verloren habe.

Hat der Mensch nicht seinen eigenen, ihm zubemessenen Ort, so ist er doch nicht ‚ortlos‘, so hat er offenbleibend viele Orte, die ihm zur Wahl stehen.

Bei aller Beliebigkeit des Ortswechsels hat dieser Vagabund gleichwohl eine feste Zugehörigkeit: das ist die Erde, sein Ort im Universum. Immer wird er ein Kind der Erde sein. Ihre Bilderwelt hat seine Begriffe und Erkenntnisse geformt (§ 12 und 33). Auch wenn er weit ins Universum hinausfliegen könnte, immer als Erdenkind. Und wenn es eine Welt des Geistes gäbe, sie würde sich ihm nach dem Bild seines Erdengeistes formen, und sie wäre nicht fern. Sie wäre nicht anderswo.

Mein Ort ist, wo ich bin. Auch die unsichtbaren Orte des Denkens und Träumens, all das, bei dem ich bin, ist mir nahe. Die unsichtbaren und die sichtbaren Orte gleiten leicht ineinander über.

Der Sternenhimmel ist nicht anderswo, er ist der Himmel der Erde, der sie umfängt, und der Himmel der Liebe oder der Sehnsucht ist da, es gibt keinen Weg von der Erde

dorthin, der Himmel ist es, der herabkommt, er träufelt Regen, Sonnen- und Sternenlicht in die Erdfurchen.

„Einen gestirnten Himmel zum Beispiel – schau, so etwas würde ich gar so gern zu machen suchen, geradeso wie ich am Tage eine grüne Wiese, besternt mit Löwenzahn, malen möchte.“²⁶

Der Erde kommt ihr Himmel zu, von ihm ihr Aufblitzen im Gewitter, ihre Verzauberung im Mondlicht, ihre Verklärung im Sonnenaufgang. Ihre Vergeistigung im Unsichtbaren. Das Gedachte, Erwählte, Erhoffte ist was unsichtbar da ist.

Der Geist, der wie der Wind weht, sausend oder säuselnd wie er will, ist unsichtbar, aber er schüttelt dich.

§ 35 *Der Grund*

Der Geist, der unsichtbare Bewohner der Erde, ihr Verklärer und Verwandler, ihr Unterscheider und Liebhaber, ihr Wahrsager und Seher, aus und ein gehend in den Gründen und im Menschenhirn, Garant des Unsichtbaren, dem am Sichtbaren hängenden Menschen ausgerechnet der Garant der Gewißheit, da Gewißheit, wenn überhaupt, im Denken, in der cogitatio, gesucht wird – dieser im Menschen wohnende Geist faßt das Universum. „Comprend“ sagt Pascal in seinem doppelwertigen Wortspiel.²⁷

Dieses Fassen reißt hin zu bodenlosem Staunen, bringt Schauern und Zittern (frg. 72) vor dem Unermeßlichen nach allen Seiten, darin der Mensch an sein Körnchen Erde geklammert, umherwirbelt.

²⁶ Vincent van Gogh, Arles, April 1888, Berlin-Zürich 1966.

²⁷ Blaise Pascal, *Pensées*, frg. 348.

Warum bin ich hier und nicht dort, fragt Pascal sich voll Schrecken (frg. 205).

Es erscheint einfach unverständlich, daß der denkende Geist, der das Unermeßliche zu ermessen vermag, lokalisiert ist ohne Grund, daß er logiert auf einem milde beleuchteten Sternenstäubchen, von denen es unzählbare gibt und gab, in zeitlichen und räumlichen Fernen, die den Begriff ertränken.

Warum hier? Die Frage lautet nicht: warum *bin* ich überhaupt. Denn bei diesem Gewimmel, warum nicht auch ich. Aber hier und jetzt, bei solch unendlichem Vorrat an Zeit und Raum, das macht erst wirklich Ernst mit der Grundlosigkeit meines *Daseins*, wenn dieses Da durch eine Unzahl von Anderswo und Sonst-irgendwann ersetzbar wäre.

Oder zeigt sich da nicht die Priorität des Ortes vor dem Grund?

Wenn der Mensch in diesem ungeheuren Universum, das vielleicht schon unzählige Urknalle hinter sich hat, seine Verlorenheit begreifen soll, wenn er sich „comme égaré“, wie verirrt (frg. 72), fühlen soll, wer ist er, der verirrt ist? Von wem ist die Rede?

Zeigt sich da nicht die Untrennbarkeit von Sein und Da? Wenn man einen Menschen vermißt, und man träumt ihm sehnsüchtig nach, ruft man ins Leere: Wo bist du? Wo seid ihr? Wo? Und nicht: Bist du? existierst du (noch)? – dies wäre ein abstraktes Grübeln, das dem Andern gewissermaßen zu nahe träte, ihm an die Existenz ginge.

Wo bist du? ist eine diskrete, achtsame Frage selbst dann, wenn sie zunächst trübe mit ‚nirgends?‘ fortgesetzt würde.

Pascals Schreckensfrage über die Kontingenz des Menschen: Warum bin ich hier und nicht dort? trennt das Sein vom Da. Doch das Sein ist nicht vor dem Da, sondern eins

mit ihm, und der Daseinsgrund ist nicht *vor* dem Hier. Das Hier ist sein Grund. Mein Ort hier hat mein Sein bereits gegründet, bevor es nach einem Grund sucht. Er ist Grund genug. Ich bin, indem ich aufgenommen bin. Das ganze Universum umhegt mich.

Es umfängt mich, wenn ich es als das Umfangende nehme. Dann wird einen Moment lang auch dies mein Ort.

Das Erschauern vor den unermesslichen Räumen und Zahlen und Zeiten, nicht geringer geworden, erhält ein Gegengewicht: kaum zu fassen: das federleichte Gewicht des Daseins kommt gegen das Universum auf.

Der Geist, der vom Schrecken sogar beflügelt und geschwellt, bis ins Äußerste auszieht, kehrt als Mut zurück, er verliert sich niemals in den Abgründen. Als des Menschen Denken bringt er ihm das Gedachte heim.

Das Denken verfliegt sich nicht, es ist angebunden, erstattet Bericht, es gehört dem, der es aussandte, dem so sehr Beweglichen, der wo er leibhaftig nicht hinkann, seinen Geist auf alle Arten ausschickt. Nur deshalb kann er Kenntnis einholen, weil er bei allem Vagabundieren doch einen einzigen festen Ort hat, der seine Herkunft ist: wo seine Lebensgeschichte ausging und vielleicht seine Liebesgeschichte begann (§ 12).

§ 36 *Ort des Anfangs*

Unter dem Sternenhimmel, dieser hehren Sinnlosigkeit, behauptet sich, oder duckt sich der Sinn des Menschen. Er besteht darin, daß er vermißt wird. Würde man sich als Teil des Universums fühlen, aufgehend in seinen Vorgängen, so wäre Sinn keine Frage.

Man hat einen Ort im Universum, ist aufgenommen, und doch ist man durch seinen Lebenswillen wie exkommuni-

ziert. Man hat sich herausgenommen und nun kann man sehen.

Was ist dann Sinn? Heimkehr ins All? Sich wiedereinfügen, ein Strukturelement des Ganzen (wenn es das Ganze gäbe)?

Man hat sich herausgenommen und büßt mit dem Tod, zuvor mit den Mühen der Selbstbehauptung, erleidet die Sonderung des Eigenlebens, das manchmal aussieht, als sei es etwas, „das uns verleidet werden soll“;²⁸ als habe es den Charakter „einer kontrahierten Schuld“, auf deren Abzahlung „die ganze Lebenszeit verwendet“ wird.

In der Tat kann der Anblick dieses verbissenen Lebens einem mitunter übel machen, dieses aufgeregte Tiergewimmel selbst noch in augenscheinlich lebensfeindlichen Landschaften, und eine willenlose Bewegung – der Tanz eines Blattes – erscheint schön und lösend.

Doch all dies Geborene, das gegen den Rest der Welt sein Leben verteidigt, hat sich zwar herausgenommen, aber nicht aus einem verderbten, verkehrten Eigensinn, nicht gegen das All des Wirklichen aufgebäumt, sondern dessen Zug folgend, dessen spielerischen Versuchen entsprungen, aus ihm heraus gehend, sich organisierend, sich zentrierend, ihm gleichwohl anheimgegeben.

Bis der Geist sich im Menschen fand, dem die Frage einfällt, welchen Sinn es habe, sich herauszunehmen. Dem diese Einsamkeit unterm Sternenhimmel nicht geheuer ist. Dem nicht Lebensvollendung, sondern Absolutheit zufiel.

Der Mensch hat nach Pascal zweierlei „raison“ (frg. 277). Das kommt daher, daß er wie eine Ellipse zwei Zentren hat, *Kopf und Herz*.

²⁸ Arthur Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung. Viertes Buch, Kap. 46.

Stehen sie gegeneinander, so entsteht Angst und Dürre. Kommunizieren sie, so lebt in beiden ineins „Heiliger Geist“.

Das Herz, das sich in seiner Innigkeit auf die Individuation versteht, hat eine schnelle Antwort, sie ist schon da. Es feiert die Einmaligkeit des Andern in der Liebe. Das Individuum, das von einem anderen geliebt wird, ist in eine neue Welt mit neuen Gesetzen, neuem Logos gehoben. Die Herausgenommenheit, der Raub ist aufgehoben. Der Geist der Liebe fängt das Vereinzelte, Vereinigte auf.

Das Denken hat keine schnelle Antwort. Es spannt sich ins Weite, gilt allem und jedem.

Was wird es mit dem Abgetrennten anfangen, in welchem Sinn es heimführen?

„Und meine Seele spannte / weit ihre Flügel aus“: wollte Eichendorff sie „nach Haus“ bringen?

Gewiß nicht zurück in die alte Heimat nach Schloß Lubowitz, wie sehr er daran hing.

Was ist das für ein Ort, das Zuhause? Wohin kehrt die Seele heim?

Sie hob vom Boden ab, nicht in ein Reich der Ideen, sondern ergriffen von einer Stunde irdischer Verklärung. Die Erde liegt „im Blütenschimmer“, die Nacht ist „sternklar“: das sind Tatsachen der Schönheit. Daß „der Himmel die Erde still geküßt“ hätte, wie auch die Heimkehr, steht im Konjunktiv, wiederum nicht weil es Gaukelspiel wäre, sondern weil es für die Seele die unverstellte Offenbarung der Erde ist: sie sieht einen Augenblick lang, ‚wie es gemeint war‘. Was bliebe für eine Aussageform neben den indikativen Zusammensetzungen des Gewordenen?

Liegt das ‚Gemeinte‘ in der fernen Zukunft, in der frühesten Vergangenheit?

Die Seele ist in den reinen Anfang heimgekehrt, der doch selbst kein Ort ist, jedem Ort zuvor. So tat sie es im Konjunktiv des Geistes.

Der Anfang ist aber auch jedem ‚Gemeinten‘ zuvor.

Als die Seele sich zu erinnern meinte, ‚wie es gemeint war‘, wurde sie selber hier und jetzt ein Ort des Anfangs. Ihn in sich aufnehmend, hat sie die schimmernde Nachtstunde abgelöst von allem Verkehrten, aller Verwüstung, allem Bösen, von dem die Geschichte startt.

Tönt nicht die alte Bitte manchmal markerschütternd durch das Heer der Generationen: „Erlöse uns von dem Bösen“?

Der Geist, „der Welten schafft“, hängt nicht am Vorhandenen, er unterscheidet immerfort, was Zukunft hat. So unterscheidet die Seele, was Irre und Fremde ist, was nach ihrer Meinung verlassen werden sollte; sie kennt sich wieder, indem sie unterscheidet.

Wenn man im Geist in den Anfang heimkehrt, bahnt man sich rascher durch die Geschichte, weiß man klarer, was zu überwinden ist und was zu durchlaufen. Man ist den Gegebenheiten nicht so lächerlich unterwürfig und verbraucht seinen Geist nicht ausschließlich als deren Kartograph.

Nur diese Rücknahme der Mechanismen des Faktischen und des daran gebildeten und konditionierten Verstandes – nicht eine Belehrung – findet die Seele im Anfang, aber dieses Wenige, Negative, ist dem Geist des immerwährenden Schöpfungsmorgens verwandt. In diesem Geist ist die Seele belehrt. So kann sie Ort des Anfangs sein.

Aber so muß sie selber Ort sein gerade dann, wenn sie den ihren zu finden meint, und den findet sie nur im Geist ...

Doch ist es ein Wiedererkennen, was da der Seele auf-

geht, sonst könnte ihr nicht sein, „als flöge sie nach Haus“. Das Zuhause ist genau das, was man vor allem gekannt hat.

Daher die Gewißheit, die nur im Wiedererkennen ist, unzerreißbar aus einem Stück, nicht wie andere Erkenntnis, deren unterschiedliche Bestandstücke genau ineinander eingepaßt werden müssen, soll sie leidlich halten.

Aus einem Stück, wie ein Lächeln.

Wer bringt es hervor? Löst es die Gesichtszüge des Daseins, der Erde, legt es sich über die Welt?

Im menschlichen Gesicht hat es seinen Ursprungsort.

Das Dasein, das den ursprünglichen Charakter der Freundlichkeit hat (§ 29), das ursprünglich Wohlsein erwartet (§ 16 f.), erkennt sich wieder. Dieses ‚sich‘ erfährt es als das Seinige und ineins als Heimkehr in die Wahrheit des Seins überhaupt.

In der „sternklaren“ Nacht, in der Stunde der Verklärung, des reinen Daseins, geschieht bereits die Heimkehr des Wiedererkennens, aber im ‚Flug‘. Die Seele kennt sich wieder, weil sie befreit hinzieht, auszieht, aus dem Frühesten ins Künftige. Sie braucht weder Weg noch Ziel zu wissen, genug, daß sie für eine Weile vom Falschen befreit ist.

Wie man das Gute nicht machen kann – was man kann, ist nur, es behindern, vereiteln, sich ihm entgegenstellen, oder aber es freudig durchlassen, durch sich hindurch geschehen lassen –, so trägt der Wind vom Anfang in die Lust und Gefahr des Anfangens, in die Unberührtheit des Niegewesenen.

Indem das Dasein der Ort des Anfangs ist und in der Kommunikation von Kopf und Herz ersinnt, ‚wie es gemeint sein könnte‘, wird es immer von neuem der Unschuld des Anfangs teilhaftig.

Statt eines Schlusses: Der Schatten

Peter Schlemihl trägt immer noch sein Schicksal, zu den Menschen nicht zu passen. Er war zu ungeschickt. Immerhin hat er seine Seele nicht verkauft.

Vermißt er in der Wüste, wo er die wohnliche Höhle gefunden hat, seinen Schatten nicht mehr?

Dank seinen Zauberstiefeln ist ihm die ganze schöne Erde zum Ort geworden. Ein wundervoller Ersatz für die Gesellschaft der Menschen; allgemein gesprochen.

Doch: „Mir gäb's die allergrößte Pein / wär ich im Paradies allein.“ (Goethe, Sprüche Nr. 42)

Dem – mitunter begreiflichen – Antihumanismus ist wohl die Liebe zum einzelnen Menschen nicht in den Sinn gekommen, die das Rätsel der versprochenen Immerwiederkehr umschließt.

Dem, der sie kennt, wurde die Erde zum Paradies.

Das Rätsel läßt sich nicht lösen, aber auch nicht verheimlichen.

Wem das Versprechen nachklingt, der bleibt nicht in der „Pein“, der kann einstweilen mit dem Ersatz leben.

Wo ein Gegenstand, ein Mensch steht, ist Platz für ihn, da ist kein anderer zugleich. Sein Schatten aber hat keinen Platz, er fällt immer auf anderes, legt anderem sein Abbild auf, willkommene oder unwillkommene Kühle und Abblendung. So tastet er anderes an, – *und* ist ihm hilflos ausgeliefert.

Diese Ambivalenz des Schattens hat schon die ältesten

Mythen durchlaufen. Wohltat und Trübnis, Gnade und Bedrohung kann er bedeuten. Er wird verhängt und gespendet.

Der Geist scheidet Licht und Finsternis nicht, um sie voneinander abzuhalten, sondern um sie miteinander spielen zu lassen: paradiesische Vision, oft zerrissen von der Ambivalenz der auseinanderfallenden Gegensätze. Blendende Sonne kann tödlich sein wie ein Schwert; vom Laub gefiltertes Licht bezaubernd; Dunkel kann mild und heilend sein; Finsternis erstickend.

„Ich bin geborgen im Schatten deiner Flügel.“ (Ps. 60, 5) Wessen Schatten? Die Psalmisten wußten es noch. Wir wissen es nicht mehr.

Auf sonnenheißer, baumloser Wegstrecke kommt es vor, daß einen unversehens erfrischende Kühle umstreicht: ein Wolkenschatten.

Der Schatten zeigt an, daß ein anderes da ist, das ihn herüberwirft. Der ‚Schatten ohne Mann‘ war ein fauler Zauber mit dem Vogelnest.

Vielleicht hat Peter Schlemihl wirklich vergessen, was ihm fehlte, und betrachtet nun die Schattenspiele der Erde, läßt sich Schatten spenden vom Baum, von der Wolke, und manchmal von den „Flügeln“, unter denen man geborgen ist; fühlbar, wiewohl nur schattenhaft. Aber es fehlt nichts.

Personenregister

- Aristoteles 21, 23, 56, 65-67
- Baruzzi, A. 66
Bien, G. 67
Boeder, H. 15
Buber, M. 108
- v. Chamisso, A. 11 f., 33, 36, 45,
141
Cho, K. K. 128
- v. Eichendorff, J. 85, 130, 138
Eliot, T. S. 102
- Foucault, M. 131, 133
- v. Goethe, J. W. 47, 55, 72, 91, 95,
141
Goldberg, A. M. 116
- Heidegger, M. 15, 20, 26 f., 53, 97-
103, 105, 107, 114, 118, 123
Heraklit 72, 95
Hesse, H. 28 f., 66, 80, 125, 129
Hölderlin, F. 31, 89, 114, 121 f.
Husserl, E. 86, 91
- Kant, I. 39, 57 f.
Kierkegaard, 79, 81 f., 84, 90, 96,
97, 99
- Kôsaka, M. 26
Koyama, I. 22
- Laotse 58
Lévinas, E. 37 f., 40, 70
- Morus, Th. 18
Müller, M. 118
Müller, S. 15, 98
- Nietzsche, F. 98, 103, 104, 106,
121, 124
- Ogawa, T. 132
Ohashi, R. 22, 83
- Pascal, B. 114, 134 f., 137
Platon 41
- Rombach, H. 83
- Scheier, C.-A. 101, 126
Schopenhauer, A. 94, 137
- Takeichi, A. 36, 52
Thomas von Aquin 69
Treziak, H. 34
- Wittgenstein, L. 108, 109, 110 f.,
115, 117, 125, 126 f.

Sachregister

Außer den im Inhaltsverzeichnis genannten Begriffen:

- Ähnlich, gleich 81 f., 84, 89, 90, 98-100, 112
- Anderes 13, 16, 36-38, 50-52, 68 f., 70, 87
- Bewegung, beweglich 86 f., 88, 130 f.
- Endlichkeit, Ende 14, 16, 75, 89, 92, 118, 119
- Erinnerung 17, 55, 82 f., 85 f., 89
- das Ganze 98, 102, 105, 108
- Gegenwart 84, 86, 88 f., 117
- Geist 121, 134, 136
- Glück 65 f., 69 f.
- Gewesen, vergangen, das Vergehen 49, 55, 77, 81, 82, 84 f., 85 f., 89, 100, 118
- Leibhaftig 33 f., 37 f., 40-42, 44-48, 49-52, 53-56
- Maß 14, 75, 77, 114, 116
- Metaphysisch 101, 109, 110
- Möglich 59, 110 f.
- Nichts, Leere 21, 23, 35, 42-44, 58, 87, 102, 108 f.
- Ort
- aufgenommen (empfangen, eingeladen) 17, 19, 22, 70, 73, 98, 113, 117, 128
 - außen 13, 19
 - bei Anderem 22, 38, 74, 87
 - das Bleibende 89
 - Kombination, Konstellation 15 f., 19 f., 21
 - das Nahe 39, 44
 - Orte der Phantasie 122
 - Pluralität 75, 118, 123
 - schlechte, falsche Orte 120
 - Schreckensorte (gebrochene Ontologie) 16, 74, 114 f., 116
 - teilbar, mitteilbar 19 f.
 - Topologien 15
 - Utopie 18
 - Wechsel 16, 23, 56, 68 f., 70, 75, 87, 118, 130, 133
 - Weile 13 f., 16, 18, 19, 21 f., 68 f.
- Wählen 104-106, 108, 121
- Zeit 13 f., 22, 28, 88, 96, 119
- Zirkel, Kreis 99, 106 f., 108, 111, 112, 119
- Zukunft 93-96, 102, 106, 108