

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 unbekannten 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 trügt, 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.

Obleich 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 absichts-voll 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 ‚Götter-geschenk‘ der Weile zustande. Gewiß ist eine Pflanze bes-ser dran, wenn sie aus saftigem Erdreich am Bachrand aufwächst. Indes bestimmen glänzende Lebensbedingun-gen 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 *Mittelbaren*.

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 Darübergehenden.

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 gemäße 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 *Biegsamkeit*.

Die Inbilder werden aus ihrem Kern gelebt und nicht aus ihren austreichenden 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 Niederreten 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 Durchgekommenesein 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 „Wägen“ *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 irrt.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 Alles-habens, 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 wahrmachen. 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 ‚Andere‘ 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 Zurückgezogenheit; 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 Même) 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 vermittels seiner Leibhaftigkeit.

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