

Annika Schlitte,
Thomas Hünefeldt (Hg.)

ORT_{UND} VERORTUNG

Beiträge zu einem neuen Paradigma
interdisziplinärer Forschung

[transcript] Edition Moderne Postmoderne

Annika Schlitte, Thomas Hünefeldt (Hg.)
Ort und Verortung

Edition Moderne Postmoderne

ANNIKA SCHLITTE, THOMAS HÜNEFELDT (HG.)

Ort und Verortung

Beiträge zu einem neuen Paradigma interdisziplinärer Forschung

[transcript]

Ein besonderer Dank für die Unterstützung des Graduiertenkollegs »Philosophie des Ortes« und die Realisierung dieses Sammelbandes gilt der Pädagogischen Stiftung Cassianeum Donauwörth.

Die freie Verfügbarkeit der E-Book-Ausgabe dieser Publikation wurde ermöglicht durch den Fachinformationsdienst Philosophie.



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution 4.0 Lizenz (BY). Diese Lizenz erlaubt unter Voraussetzung der Namensnennung des Urhebers die Bearbeitung, Vervielfältigung und Verbreitung des Materials in jedem Format oder Medium für beliebige Zwecke, auch kommerziell. (Lizenztext:

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>)

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

Erschienen 2017 im transcript Verlag, Bielefeld

© Annika Schlitte, Thomas Hünefeldt (Hg.)

Umschlag: Kordula Röckenhaus, Bielefeld

Print-ISBN 978-3-8376-3852-3

PDF-ISBN 978-3-8394-3852-7

<https://doi.org/10.14361/9783839438527>

Buchreihen-ISSN: 2702-900X

Buchreihen-eISSN: 2702-9018

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Besuchen Sie uns im Internet: <https://www.transcript-verlag.de>

Unsere aktuelle Vorschau finden Sie unter www.transcript-verlag.de/vorschau-download

Inhalt

Einleitung

Annika Schlitte/Thomas Hünefeldt | 7

Der topographische Beginn der Philosophie: Anaximander

Michael Rasche | 15

»... um einer Vielheit statt«

Schellings Konzeption objektiver Räumlichkeit und ihr Beitrag
zu einer Philosophie des Ortes

Martin Hähnel | 31

Einen Ort in der Welt haben

Orientierungsversuche mit Heidegger und Arendt

René Torkler | 45

Der Ort des Politischen im Werk Hannah Arendts

Marion Stahl | 73

Fundierung und Selbsthaltung

Aspekte einer prekären philosophischen Metaphorik um 1800

Moritz Bensch | 93

Das sichverschließend Aufgehende

Zu Heideggers ontologischer Differenz als Ausweitung
des Bedeutungsspektrums der Erde im *Yijing* (Buch der Wandlungen)

Sarah Eichner | 113

Der *Genius Loci* von Monte Verità und Glastonbury

Die sakrale Topologie lebensreformerischer und New Age Bewegungen
des 20. und 21. Jahrhunderts in Europa

Silvia Carnelli | 133

Die Ruine als Träger der nationalen *télé-histoire* im mexikanischen Film

Sergej Gordon | 157

Ökonomie verorten

Vergnügungstopographien der Großstadtnacht

Raphael Schwegmann | 179

Zur Philosophie des virtuellen Ortes

Tobias Holischka | 199

Autorinnen und Autoren | 215

Einleitung

ANNIKA SCHLITTE/THOMAS HÜNEFELDT

Der vorliegende Sammelband ist aus der Abschlusstagung des interdisziplinären Graduiertenkollegs »Philosophie des Ortes« hervorgegangen, welche im Juli 2016 an der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt stattfand, und enthält Texte, die entweder im Graduiertenkolleg selbst oder im Umfeld des Kollegs entstanden sind. Das Kolleg widmete sich in den Jahren 2013 bis 2016 der Reflexion einer grundlegenden Spannung, welche die kultur- und sozialwissenschaftliche Wende seit ihren Anfängen begleitet hat, ohne bisher ausreichend analysiert worden zu sein, nämlich der Spannung zwischen dem abstrakten geometrischen *Raum* auf der einen und dem lebensweltlich erfahrbaren *Ort* auf der anderen Seite. Während »Ort« und »Raum« im kultur- und sozialwissenschaftlichen Diskurs in Deutschland vielfach synonym verwendet werden, hat sich in der englischsprachigen Diskussion in enger Auseinandersetzung mit der Humangeographie seit den 1970er-Jahren eine philosophische Richtung herausgebildet, die explizit den Ort und seine Differenz zum Raum ins Zentrum ihrer Überlegungen stellt. Ein wesentliches Anliegen des Kollegs war es daher, diese Tradition nicht nur im Hinblick auf ihre philosophischen Grundannahmen kritisch zu reflektieren, sondern sie auch für kultur- und sozialwissenschaftliche Fragestellungen fruchtbar zu machen.¹

Nach der Eröffnungskonferenz im Juni 2013, an der sich thematisch einschlägige Referenten sowohl aus dem In- und Ausland als auch aus Eichstätt selbst beteiligten, folgte im Kolleg daher zunächst eine intensive Phase der Auseinandersetzung mit dem philosophischen Werk Edward Caseys, der als eine der

1 Vgl. zu dieser Problematik die Einleitung in: Schlitte, Annika/Hünefeldt, Thomas/Romic, Daniel/van Loon, Joost (Hg.): Philosophie des Ortes. Reflexionen zum Spatial Turn in den Sozial- und Kulturwissenschaften, Bielefeld: transcript 2014, S. 7-23.

Schlüsselfiguren des Ortsdiskurses zu betrachten ist. In seinem Hauptwerk *The Fate of Place* zeichnet Casey die Philosophiegeschichte des Westens als eine Art Kampf zwischen dem Raum- und dem Ortsdenken nach, wobei der Raum nicht zuletzt für die Pathologien des modernen Denkens steht.²

Für die Verwertung seines Ansatzes in interdisziplinärer Projektzusammenarbeit zeigten sich jedoch im Laufe der Kollegsdiskussion einige Schwierigkeiten, die eine Ausweitung der Perspektive erforderlich machten:

- (1) Das erste Problem betrifft das Verhältnis von Ort und Raum. So kann man »Ort« nicht eindeutig der Lebenswelt zuordnen und »Raum« der Welt der Wissenschaft, sondern die Polarität von Ort und Raum spielt in beiden »Welten« eine Rolle. Zudem sind diese »Welten« oder Perspektiven auch nicht völlig unabhängig voneinander, sondern müssen miteinander in Beziehung stehen, schließlich können wir jedem qualitativ ausgezeichneten Ort in der Lebenswelt auch eine geographische Koordinate zuweisen, ohne dass jener vollständig durch diese definiert würde. Eine starre Entgegensetzung von Ort und Raum ist jedenfalls nicht durchzuhalten, so dass Caseys Ansatz hier in Richtung einer Komplementarität von Ort und Raum modifiziert werden muss, die er selbst in späteren Veröffentlichungen andeutet.³
- (2) Zudem ist in der interdisziplinären Arbeit immer wieder ersichtlich geworden, dass bestimmte, kulturell und historisch variable Topoi in die Erfahrung eines Ortes mit hineinspielen. Ein stark leibphänomenologisch geprägter Zugang, wie ihn Casey favorisiert, ist daher durch Ansätze zu ergänzen, die dem kulturellen Symbolwert von konkreten Orten stärkere Bedeutung beimessen.
- (3) Ein letztes Problemfeld betrifft den Status des Ortes selbst. So zeigt sich bei einigen philosophischen Autoren eine Spannung zwischen den konkreten Orten und *dem* Ort als »Ereignis«, der eher wie ein ontologisches Prinzip erscheint. Hier könnte eine allzu stark ontologisch gefärbte Sichtweise den Zugang zu konkreten Phänomenen in der kultur- und sozialwissenschaftlichen Forschung eher erschweren, so dass eine stärkere Differenzierung der Ansätze für zukünftige interdisziplinäre Forschung erforderlich wird.

2 Vgl. Casey, Edward S.: *The Fate of Place. A Philosophical History*. Berkeley/Los Angeles/London: Univ. of California Press 2013.

3 Vgl. Casey, Edward S.: »Space«, in: Sebastian Luft/ Søren Overgaard (Hg.): *The Routledge Companion to Phenomenology*, New York: Routledge 2012, S. 202-210.

Während die erste Phase des Kollegs von der Frage nach dem Ort als *Gegenstand* von Wahrnehmung und Denken bestimmt wurde, wandte sich die Arbeit später auch der Frage nach dem Ort als *Bedingung* von Wahrnehmung und Denken zu, die man auch als Frage nach der *Verortung* von Wahrnehmen und Denken verstehen kann. Die bisher betrachteten Ansätze wurden im Hinblick auf diese Thematik um andere Perspektiven ergänzt und unter anderem mit der »Situating Cognition«-Bewegung in den Kognitionswissenschaften in Verbindung gebracht, die ähnlich wie die Philosophie des Ortes, jedoch im Rahmen eines naturalistischen Paradigmas und unter Rückgriff auf andere Begrifflichkeiten (z.B. »situatedness« statt »place«) davon ausgeht, dass das menschliche Wahrnehmen und Denken nicht im luftleeren Raum stattfindet, sondern verkörpert und verortet ist und nur in dieser Verkörpertheit und Verortetheit angemessen verstanden werden kann.⁴

Im Laufe der Diskussionen im Rahmen des Kollegs hat sich zunehmend gezeigt, dass die Frage des Zusammenhangs von Ort und Verortung nicht nur mit Blick auf theoretische Problemstellungen wie z.B. die der Bedingtheit von Wahrnehmung und Denken, sondern auch für die Analyse konkreter Einzelphänomene von Bedeutung ist. Von »Verortung« lässt sich dabei auf zwei Ebenen sprechen: Zum einen besteht ein enger Zusammenhang zwischen Ort und Verortung insofern, als jeglicher Ort erst definiert wird durch das, was an ihm verortet oder jedenfalls verortbar ist. Wir identifizieren einen Ort als solchen und nehmen Bezug auf ihn, indem wir auf das rekurrieren, was sich an ihm befindet oder an ihm stattfindet oder zumindest befinden oder stattfinden könnte. So wird der Ort »Glastonbury Tor« durch den gleichnamigen Hügel definiert, »Chalice Well« durch eine Quelle, die sich am Fuß des Hügels befindet, und »Glastonbury Abbey« durch die dort befindliche Klosterruine (vgl. den Beitrag von Silvia Carnelli in diesem Band). Zum anderen besteht ein Zusammenhang zwischen Ort und Verortung insofern, als man – auf einer zweiten Ebene der Verortung – etwas auf einen Ort bezieht, der schon in der zuvor beschriebenen Weise definiert ist. Man verortet in diesem Sinne z.B. kulturelle Sinngehalte an Orten, die schon als solche identifiziert sind. So werden an den zuvor genannten Orten in Südwestengland z.B. Elemente aus der keltischen Mythologie verortet, unter anderem Motive der Artussage. Diese beiden Aspekte des Zusammenhangs von Ort und Verortung schlagen sich auch in den Beiträgen dieses Buches in unterschiedlicher Weise nieder.

4 Vgl. dazu Hünefeldt, Thomas/Schlitte, Annika (Hg.) *Situatedness and Place. Multidisciplinary perspectives on the spatio-temporal contingency of human existence*. New York – Berlin – Heidelberg: Springer.

Die Texte dieses Sammelbandes lassen sich auf zwei wesentliche Ziele des Kollegs zurückführen. Zum einen ging es um eine philosophische Aufarbeitung des Ortsbegriffs, wobei phänomenologische und hermeneutische Autoren im Zentrum standen, der Blick aber auch auf die Philosophiegeschichte ausgeweitet wurde. Neben einer theoretischen Reflexion über einen philosophischen Ortsbegriff sollten im Rahmen des Kollegs aber auch Anwendungsfelder einer Theorie des Ortes erschlossen werden, die über die Philosophie im engeren Sinne hinausführen. Dieser Sammelband enthält daher einerseits im weitesten Sinne philosophische Arbeiten, die sich mit bestimmten Aspekten des Ortsbegriffs oder der Ortsmetaphorik bei bestimmten Autoren oder dem systematischen Stellenwert von Ort und Raum befassen, und andererseits kulturwissenschaftliche Arbeiten, die sich mit der Bedeutung des Ortes in bestimmten historischen und soziokulturellen Kontexten auseinandersetzen.

Der Beitrag »**Der topographische Beginn der Philosophie: Anaximander**« von **Michael Rasche** geht zurück zu den Anfängen der Philosophie und unterscheidet verschiedene Phasen im antiken Verständnis von Ort und Raum. Während die Raumwahrnehmung des Mythos noch keine abstrakte Repräsentation des Raumes gekannt habe, sei mit der Annahme fester Punkte im Raum als Bezugsgrößen der Anfang der wissenschaftlichen Reflexion markiert, die zunächst unmittelbar mit der Vorstellung des Kosmos als einer geordneten Struktur verbunden war. Dem geordneten Kosmos stand als Idee das Unbegrenzte (*apeiron*) gegenüber. Die Bedeutung der Begrenztheit bringt Rasche wiederum mit dem Ort zusammen, der als Begrenztes innerhalb des Unbegrenzten verstanden wird. Das Verhältnis von Ort und Unbegrenztem wird dann unter Rückgriff auf die *chora* bei Platon und den *topos* bei Aristoteles erläutert. Die Beobachtung, dass sich in Anaximanders Karte der Erde die Schrift, die für die Entstehung des abstrakten Denkens so wichtig ist, mit dem Bedürfnis nach einer Fixierung von Orten paart, veranlasst Rasche schließlich dazu, von einem „topo-graphischen“ Anfang der Philosophie zu sprechen.

Martin Hähnel befasst sich in seinem Beitrag »... um einer Vielheit statt« **Schellings Konzeption objektiver Räumlichkeit und ihr Beitrag zu einer Philosophie des Ortes**« mit den späten Reflexionen Schellings über das Problem des objektiven Raumes in der *Darstellung des Naturprocesses* (1843/44) und bringt diese mit der phänomenologischen Kritik an einer bestimmten Raumvorstellung der Naturwissenschaften in Verbindung, wie sie von Edward S. Casey vorgetragen worden ist. Der Vergleich zeigt, dass in beiden Fällen eine kritische Bezugnahme auf Kant erfolgt: Während Casey in Kant eine gewisse Chance erkennt, den Ort im Kontext einer Philosophie des Leibes wiederzuentdecken, scheint Schelling noch weiter zu gehen, indem er den Plan einer topolo-

gischen Metaphysik vorbereitet. In Auseinandersetzung mit Kant und Leibniz stellt Schelling den Primat des Raumes in Frage und nimmt stattdessen eine Pluralität von »freigelassenen« Wirklichkeiten an, »die als örtliche Potenzen den unendlichen Raum »nachbarschaftlich bewohnen««. So kommt er zu einer »Transformation des Raums zur reinen Potentialität, in der sich verschiedene Identitäten formieren«, die man nach Hähnel auch für eine Philosophie des Ortes gewinnbringend auswerten kann.

René Torkler untersucht in seinem Beitrag **»Einen Ort in der Welt haben. Orientierungsversuche mit Heidegger und Arendt«** das Verhältnis von Hannah Arendt und Martin Heidegger am Leitfaden des Problems der Orientierung. Er will zeigen, dass Arendt Heideggers »Konzept der Mitwelt in einer Weise sozialphilosophisch weiterentwickelt, die in *Sein und Zeit* nicht voll erschlossen wird«. Dazu wird zunächst Heideggers Verständnis von räumlicher Orientierung in *Sein und Zeit* dargestellt, welches für die Überlegungen zur Mitwelt jedoch von ihm selbst nicht explizit fruchtbar gemacht wird. Arendt knüpft an diese Analysen an und entwirft von da aus die Vorstellung einer von Pluralität geprägten Welt, die auf der Vielfalt jeweils »verorteter« Perspektiven aufbaut. Hannah Arendt kann so das Orientierungsproblem um eine praktische Dimension erweitern und dem Ort eine grundlegende Rolle auch für den Aufbau einer mit anderen geteilten Welt geben: »Nur in einer mit anderen geteilten Welt, in der ich mich zunächst verorte, um mich sodann zu den Anderen ins Verhältnis setzen zu können, ist Orientierung in einem umfassenden Sinne überhaupt möglich.«

In ihrem Beitrag **»Der Ort des Politischen im Werk Hannah Arendts«** analysiert **Marion Stahl** die Ortsmetaphorik Hannah Arendts, in deren Werk Raum- und Ortsbegriffe nicht allein der Veranschaulichung von abstrakten Konzepten dienen, sondern auf eine anthropologische, ontologische oder ethische Verankerung, bzw. Positionierung verweisen. Stahl betont dabei die enge konzeptuelle Verschränkung von *vita activa* und *vita contemplativa* im Werk Arendts und geht daher nicht allein auf Arendts philosophisches Konzept des öffentlich-politischen Raums ein, die eine grundlegende Kritik an der Moderne und an der Tradition des politischen Denkens enthält, sondern berücksichtigt auch Arendts Analyse des Denk- sowie des Urteilsvermögens, in deren Zusammenhang sich die Frage nach dem »Ort« des Denkens stellt.

Moritz Bensch überprüft in seinem Beitrag **»Fundierung und Selbsthaltung. Aspekte einer prekären philosophischen Metaphorik um 1800«** Hans Blumenbergs These von einer »Umbesetzung« architektonischer Metaphern in den philosophischen Systemen der Neuzeit, derzufolge »der Blick sich [in der Neuzeit] zum Irdischen senkt« und »sich gezielt und konzentriert auf die Frage nach den Fundamenten [richtet], statt auf Gewölbe und Maßwerk, Turm und

Spitzen.« Anhand einer »vergleichenden metaphorologischen Lektüre program-matischer Textstellen« in den Werken Kants und Fichtes zeigt Bensch, dass Blumenbergs These zwar prinzipiell zutreffend sei, dass sie aber einer Ergän-zung und Zuspitzung bedürfe. Um 1800 werde die philosophische Fundierungs-Metaphorik nämlich insbesondere insofern zunehmend fragwürdig und ergän-zungsbedürftig, als ihre Implikation unvordenklicher Erdgebundenheit in Span-nung zum Anspruch autonomer Selbstkonstitution transzendentaler Subjektivität steht.

Sarah Eichner bringt in ihrem Beitrag **»Das sichverschließend Aufgehen-de. Zu Heideggers ontologischer Differenz als Ausweitung des Bedeutungs-spektrums der Erde im Yijing (Buch der Wandlungen)«** das chinesische Weisheitsdenken mit der westlichen philosophischen Tradition zusammen, um aus der Verbindung zwischen dem Zeichen *Kun* und dem Konzept des *Raumge-benden* einen Zugang zum *Yijing* zu eröffnen, der sich von einem traditionellen Verständnis des *Yijing* abhebt. In einer dekonstruierenden Lektüre will Eichner zeigen, »dass der Ort, der *Kun* dem traditionellen Verständnis nach im Ganzen des *Yijing* zugewiesen wird, eine als ideologisch zu entlarvende Einschränkung und Reduktion ihres Wirkspektrums und ihrer fundamentalen Rolle ist«. So sei in der traditionellen Auslegung *Kun* (als Erde verstanden) gegenüber *Qian* (dem Himmel) in der Bedeutung nachgeordnet. Eichner schlägt nun – ausgehend von einem vergleichenden Rückgriff auf Heidegger – eine andere Interpretation vor, die *Kun* nicht als das Füsamen versteht, sondern als ein »uneingeschränkt Offen-es [...], das die Notwendigkeit eines Ethos des Unverfügbaren nahelegt und die himmelszentrierte *Ökonomie der Herrschaft* radikal in Frage stellt«.

In ihrem Beitrag **»Der Genius Loci von Monte Verità und Glastonbury. Die sakrale Topologie lebensreformerischer und New Age Bewegungen des 20. und 21. Jahrhunderts in Europa«** beschäftigt sich Silvia Carnelli mit zwei Orten, die im Laufe des 20. Jahrhunderts von Vertretern verschiedener »alternati-ven« Gruppen mit spezifischen kulturellen Bedeutungen aufgeladen wurden: »Monte Verità« im Schweizer Kanton Tessin und »Glastonbury« im Südwesten Englands. Insbesondere untersucht Carnelli die Gemeinsamkeiten und Unter-schiede der mit diesen beiden Orten verbundenen *Genius-Loci*-Vorstellungen. Dabei liefert sie nicht nur eine detaillierte historische und systematische Be-schreibung dieser jeweiligen Vorstellungen, sondern analysiert sie auch aus ideengeschichtlicher Perspektive, indem sie insbesondere ihren Zusammenhang mit Ideen aus der Epoche der Romantik aufweist.

Sergej Gordon zeigt in seinem Beitrag **»Die Ruine als Träger der nationa-len télé-histoire im mexikanischen Film«** anhand von drei paradigmatischen Beispielen aus der Blütezeit des mexikanischen Films, wie die Ruinen der präko-

luminischen Zivilisationen als Gedächtnisorte (*Mnemotope*) instrumentalisiert worden sind und auf diese Weise zum mexikanischen »Nation- und Memory-Building« beigetragen haben. Während sich in Eisensteins unvollendetem Pionierwerk *Que viva Mexico!* (1930) die Idee eines urtümlichen Mexikos »in der Logik der ewigen Wiederkehr auf die Gegenwart projiziert findet«, wird in *Chilam Balam* (1955) die Ruine »als ein Ort evoziert, an dem die moderne mestizische Nation Mexikos aus der Taufe gehoben wurde«. Dagegen setzt sich *Cascabel* (1977) kritisch mit der Instrumentalisierung der Ruine als Mnemotop auseinander und »entlarvt die Blütezeit des mexikanischen Films als eine monumentale Mythenfabrik«.

In seinem Beitrag »**Ökonomie verorten. Vergnügungstopographien der Großstadtnacht**« informiert **Raphael Schwegmann** aus kulturtheoretischer Perspektive über Orte nächtlicher Ökonomie. Vor dem Hintergrund einer allgemeinen Darstellung der Entwicklung der Nacht und ihrer Orte als Markt vergleicht Schwegmann zunächst die Entwicklung der Nachtökonomien konkreter Großstädte am Beispiel von Paris, Berlin und Frankfurt am Main, stellt dann Typen von Nacht-Orten vor, wie sie heutzutage in vielen Großstädten auftreten, und ordnet die nächtlichen Vergnügungstopographien schließlich unter Rückgriff auf Foucaults Konzept der »Heterotopie« theoretisch ein. In seinem Fazit stellt Schwegmann darüber hinaus die verschiedenen Hinsichten dar, in denen Nacht-Orte als Stimulator der Ökonomie wirken.

Tobias Holischka unternimmt in seinem Beitrag »**Zur Philosophie des virtuellen Ortes**« den Versuch, computergenerierte Virtualität ausgehend vom Ansatz der Ortsphänomenologie zu verstehen und somit gleichsam eine Brücke zu schlagen zwischen der menschlichen Lebenswelt und den davon scheinbar entrückten neuen virtuellen Umgebungen. Auf der Grundlage einer Analyse der bei der Beschreibung des Virtuellen alltäglich verwendeten Orts- und Raummetaphorik (man denke z.B. an Begriffe wie »CyberSpace«, »globales Dorf«, »Chat-room«, etc.) grenzt Holischka vom Begriff des »CyberSpace« den Begriff des »CyberPlace« und unterscheidet dann drei verschiedene »Aspekte der virtuellen Verortung«, die er »Wiederverortung«, »Neuverortung« und »Rückverortung« nennt. Im Anschluss daran lenkt Holischka den Blick auf den Begriff des Virtuellen selbst, um dessen Wesen näher zu bestimmen, und widmet sich abschließend der Frage nach dem Bezug virtueller Welten zur Wirklichkeit.

Der topographische Beginn der Philosophie: Anaximander

MICHAEL RASCHE

Die sog. ›topologische Wende‹ der Philosophie stellt den Raum in den Fokus der philosophischen und kulturwissenschaftlichen Forschung. Diese inhaltliche Ausrichtung auf den ›Raum‹ ist nicht denkbar ohne eine angemessene Berücksichtigung des ›Ortes‹. Dies gilt bereits für den Beginn der Philosophie, der sich auch vor dem Hintergrund dieser Spannung von Ort und Raum beschreiben lässt. Oft sind es die auf den ersten Blick kleinen und unauffälligen Ereignisse, die etwas grundsätzlich Neues ankündigen: Irgendwann in der 1. Hälfte des 6. Jahrhunderts v. Chr. zeichnet der Ionier Anaximander eine Landkarte. Das Spannende: Er ist der erste Mensch, von dem diese Handlung überliefert ist, und er ist ein Philosoph. Wie kommt es, dass ausgerechnet ein Philosoph der erste ist, der eine Landkarte zeichnet? Und was verrät das über die neu entstehende Philosophie?

Anaximander, der wohl um 610 v. Chr. geboren wurde und kurz nach 547 v. Chr. gestorben ist, gilt als einer der ersten Philosophen überhaupt. Er ist der zweite der drei sog. ›Naturphilosophen‹ aus Milet, mit denen allgemein der Beginn der Philosophiegeschichte angesetzt wird. Von Anaximander wird in antiken Quellen berichtet, dass er der erste gewesen sei, der eine Landkarte gezeichnet habe. So schreibt Agathemeros im 1. Jahrhundert v. Chr.: »Anaximander aus Milet, ein Schüler des Thales, hat als erster gewagt, die bewohnte Welt auf einer Karte zu zeichnen.«¹ Ähnlich äußern sich auch Strabon² sowie Dioge-

1 Agathemeros I,1 (zitiert nach Kirk, Geoffrey S./ Raven, John E./ Schofield, Malcolm: Die vorsokratischen Philosophen, Stuttgart/Weimar: Metzler 2001).

2 Vgl. Strabon, I, p.7 (zitiert nach G. S. Kirk u. a.: Die vorsokratischen Philosophen).

nes Laërtios in seiner Kurzbiographie über Anaximander.³ Vermutlich beziehen sich diese Texte auf eine Aussage des Eratosthenes aus dem 3. Jahrhundert v. Chr., die allerdings nicht in direkter Weise überliefert ist. Eratosthenes war der langjährige Leiter der Bibliothek in Alexandrien und besaß somit Kenntnis älterer Zeugnisse über Anaximander. Genauere Berichte über die Karte des Anaximander liegen nicht vor. Die antiken Quellen berichten jedoch, dass Hekataios von Milet (ca. 560-480 v. Chr.), der eine Generation nach Anaximander lebte, dessen Karte verbessert habe.⁴ Die Karte des Hekataios war in der Antike bekannt. Wenig schmeichelhaft hat sich Herodot über verschiedene Karten geäußert, die er in Ionien gesehen hat und die wohl dem Muster entsprechen, das von Anaximander und Hekataios geschaffen worden ist. Seine Schilderung erlaubt eine zumindest grobe Vorstellung der Karte des Anaximander:

»Ich lache, wenn ich sie ihre Erdkarten zeichnen sehe, viele Leute schon, von denen aber keiner die Sache vernünftig zu erklären weiß: sie zeichnen Okeanos, wie er rings um die Erde fließt, die kreisrund ist, wie mit dem Zirkel gestaltet, und Asien machen sie gleich groß wie Europa.«⁵

Unabhängig davon, wie gelungen diese ersten Versuche einer Karte sind, stellt sie ein wichtiges Indiz dar, dass etwas Neues passiert ist, und dieses Neue ist unauflöslich mit dem Beginn der Philosophie verbunden. Um dieses Neue zu verstehen, ist es nötig, auf das zu blicken, was ihm vorausgeht, und was eben nicht die Erstellung einer solchen Karte ermöglichte: die Raum- und Ortswahrnehmung des Mythos.

Der Mythos bzw. das mythische Denken ist die der Philosophie vorausgehende (und die Philosophie auch begleitende) Form der Weltdeutung. Die Philosophie entstand als Kritik, aber auch als Weiterführung des Mythos. Der Mythos als Denkform zeichnet sich durch eine bestimmte Art der Raum- und Ortswahrnehmung aus, die nicht diejenige der später entstandenen Philosophie bzw. Naturwissenschaft ist. Ernst Cassirer ist an verschiedenen Stellen seines Werkes der Frage nachgegangen, welche Raumwahrnehmung sich im Mythos ausdrückt und

3 Diogenes Laertios II, 1-2 (Diels, Hermann/ Kranz Walther: Die Fragmente der Vorsokratiker, Bd. 1, Hildesheim: Weitmann 2001, DK 12 A 1).

4 Vgl. Agathemeros I,1 (zitiert nach G. S. Kirk u. a., Die vorsokratischen Philosophen): »Nach ihm machte Hekataios aus Milet, ein weitgereister Mann, die Karte genauer, so dass das Werk bewundert wurde.«

5 Herodot, Historien IV,36 (zitiert nach G. S. Kirk u. a.: Die vorsokratischen Philosophen).

wie diese durch eine neue, wissenschaftlich zu nennende Raumwahrnehmung weiterentwickelt wird. Cassirer trifft hierbei eine wichtige methodische Feststellung, wenn er ankündigt, das »Raumproblem« in Beziehung zum »Symbolproblem« zu bearbeiten: »Ist der Raum, ›in‹ dem sich uns die Dinge darstellen, eine einfache anschauliche Gegebenheit, oder ist der vielleicht erst der Ertrag und das Ergebnis eines Prozesses symbolischer Formung?«⁶ Damit geht es Cassirer ausdrücklich nicht um eine psychologische oder erkenntnistheoretische Fragestellung, sondern um die kulturphilosophische Frage, welches Raumverständnis sich in den verschiedenen Zeugnissen und Symbolen niedergeschlagen hat. Diese Frage soll zu der Frage weiterführen, inwiefern Anaximander mit der Schaffung eines neuen Symbols – der Landkarte – eine neue Art der Raumwahrnehmung bezeugt, die konstitutiv für den Beginn der Philosophie ist.

Cassirer hat verschiedene Phasen der räumlichen Wahrnehmung unterschieden und setzt die mythische der mathematisch-wissenschaftlichen Wahrnehmung gegenüber. Er stellt diesbezüglich die Frage, »auf welchem Wege und kraft welcher Vermittlungen die bloße Räumlichkeit in ›den‹ Raum, der pragmatische in den systematischen Raum übergeht.«⁷ Das primäre, mythische Raumbewusstsein ist dadurch gekennzeichnet, den Raum in einer direkten Anschauung wahrzunehmen, die eindimensional ist und damit noch nicht räumlich in vollem Sinne ist. Cassirer kann sich hier auf Heidegger und seine Analysen der räumlichen Struktur des »In-der-Welt-seins« stützen, wie dieser sie im Abschnitt »Das Umhafte der Umwelt und die Räumlichkeit des Daseins« in *Sein und Zeit* ausgeführt hat.⁸ Heidegger geht aus vom Begriff des »Zuhandenen«⁹. Das Zuhandene, so Heidegger, befindet sich räumlich nah, und diese Nähe regelt sich durch die Hantierbarkeit und den Gebrauch des »Zuhandenen«. Damit ist dieses Zuhandene nicht irgendwie vorhanden, sondern ist »wesenhaft an- und untergebracht, aufgestellt, zurechtgelegt«¹⁰. Es befindet sich nicht an einem zufälligen Ort, sondern an einem ›bestimmten‹ Platz, der im Verhältnis zu anderen ›bestimmten‹ Plätzen steht:

6 Cassirer, Ernst: Philosophie der symbolischen Formen, Bd. 3, Hamburg: Meiner 2010, S. 160. Vgl. auch S. 168.

7 Vgl. E. Cassirer: Philosophie der symbolischen Formen, Bd. 3, S. 167.

8 Vgl. Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, Berlin: de Gruyter 2006 (19. Aufl.), S. 101–113.

9 Vgl. ebd., S. 102.

10 Vgl. ebd.

»Der jeweilige Platz bestimmt sich als Platz dieses Zeugs zu ... aus einem Ganzen der aufeinander gerichteten Plätze des umweltlich zuhandenen Zeugzusammenhangs. Der Platz und die Platzmannigfaltigkeit dürfen nicht als Wo eines beliebigen Vorhandenseins der Dinge ausgelegt werden. Der Platz ist je das bestimmte ›Dort‹ und ›Da‹ des *Hingehörens* eines Zeugs.«¹¹

Dieses Geflecht der bestimmten Orte konstituiert die »Gegend«. Die Gegend ist ein bekannter Raum, in dem bestimmte Orte eingeordnet sind. Sie ist das »Umhafter« dieser Orte, sie ist nicht dreidimensional, wird also nicht räumlich wahrgenommen, sondern ihre Räumlichkeit muss nach und nach enthüllt werden.¹² Cassirer greift auf diese Analysen Heideggers zurück, geht aber über sie hinaus, indem er »über sie hinausfragt« und den Weg verfolgen will, »der von der Räumlichkeit, als einem Moment des Vorhandenen, zum Raum, als der Form des Vorhandenen, hinführt«.¹³ Die Räumlichkeit ist Wahrnehmung des Mythischen, der Raum hingegen die Wahrnehmung dessen, was auf den Mythos folgt – der Philosophie. Die Räumlichkeit des Mythos ist dadurch gekennzeichnet, dass die einzelnen Orte dieses Raums vom Betrachter bestimmt sind und ihnen in diesen Bestimmungen Bedeutungen verliehen werden: »Die Nähe und Ferne, die Höhe und Tiefe, das Rechts und Links – sie alle haben ihre unverwechselbare Eigenart, ihre besondere Weise magischer Bedeutsamkeit.«¹⁴ Der mythische Raum ist erfüllt von Orten, die eine Bedeutung und einen Inhalt besitzen, der ihnen vom Betrachter verliehen wird. Diese Bedeutungen sind Resultate der unmittelbaren, sinnlichen Wahrnehmung des Betrachters.

11 Ebd.

12 Vgl. ebd., S. 103: »Es ist nie zunächst eine dreidimensionale Mannigfaltigkeit möglicher Stellen gegeben, die mit vorhandenen Dingen ausgefüllt sind. Diese Dimensionalität des Raumes ist in der Räumlichkeit des Zuhandenen noch verhüllt. Das ›Oben‹ ist das ›an der Decke‹, das ›Unten‹ das ›am Boden‹, das ›Hinten‹ das ›bei der Tür‹; alle Wo sind durch die Gänge und Wege des alltäglichen Umgangs entdeckt und umsichtig ausgelegt, nicht in betrachtender Raumaussmessung festgestellt und verzeichnet.«

13 Vgl. E. Cassirer: Philosophie der symbolischen Formen, Bd. 3, S. 168, Anm. 64.

14 Ebd. Vgl. auch ebd.: »Was einen Bezirk zu einem räumlich Besonderen und Besonderen macht: das ist nicht irgendeine abstrakt-geometrische Bestimmung, sondern es ist die eigene mythische Atmosphäre, in der er steht – der Zauberrauch, der ihn umwittert. Die Richtungen im mythischen Raum sind demgemäß nicht begriffliche oder anschauliche Relationen – sie sind selbständige, mit dämonischen Kräften begabte Wesenheiten.«

Wie ist nun die Neuentwicklung zu denken? Cassirer spricht von einer neuen Repräsentation bzw. Symbolwerdung. Die direkt wahrgenommenen Eindrücke werden in ein sich herausbildendes festes Deutungssystem eingefügt und anschließend auf dieses hin interpretiert. Die direkte Anschauung, die kennzeichnend für die mythische Raumwahrnehmung war, wird schrittweise überwunden, beginnend in der Form der sprachlichen Darstellung des Raumes. Die einzelnen Augenblicke der Wahrnehmung werden zueinander in ein Verhältnis gesetzt; sie verweisen dann, so Cassirer, über sich hinaus, »auf ein Etwas, von dem all diese wechselnden Bilder nur verschiedenartige Erscheinungsweisen sein wollen«.¹⁵ Auf diese Weise vollzieht sich die Wende vom mythischen Ausdrucksraum, welcher in der Wahrnehmung unmittelbar einen Ausdruck hervorbringt, zum Darstellungsraum, welcher eine mittelbare Darstellung hervorbringt, die dem Raum eine dreidimensionale Ordnung gibt.¹⁶ Diese Wende bedeutet nicht eine neue oder tiefere Kenntnis des Raumes, sondern eine andere Wahrnehmung, die allerdings neue Kenntnisse zur Folge hat, etwa die Erstellung einer Landkarte. So schreibt Cassirer über die Naturvölker, die den Raum mythisch wahrnehmen: »Jeder Punkt ihrer Umgebung ... z. B. kann ihnen aufs genaueste vertraut sein, ohne dass sie imstande wären, eine Karte des Flusslaufs zu zeichnen, ihn also in einem räumlichen Schema festzuhalten.«¹⁷ Die Fähigkeit, eine Karte zu zeichnen, ist nicht abhängig von der Kenntnis der Landschaft, sondern von der Art, die Landschaft wahrzunehmen. Die primäre Wahrnehmung des Menschen – wie sie sich im Mythischen ausdrückt – schafft einen unmittelbaren Ausdruck des Wahrgenommenen und in diesem Ausdruck wird dem Wahrgenommenen eine Bedeutung verliehen. Die darauf folgende Phase der Wahrnehmung deutet die wahrgenommenen Elemente des Raumes als Teil des Raumes; sie werden zu festen Orten eines festen, nicht veränderlichen Gefüges und somit als Karte darstellbar. Wenn Anaximander als historisch erster gilt, der eine Weltkarte gezeichnet hat, konnte er dies deshalb, weil er den Kosmos nicht mehr mythisch

15 Vgl. ebd., S. 174.

16 Vgl. ebd., S. 171: »Wendung vom Ausdrucksraum zum Darstellungsraum: die einzelnen ‚Orte‘ erscheinen nicht mehr lediglich durch gewisse qualitative und fühlbare Charaktere voneinander geschieden; sondern es treten an ihnen bestimmte Relationen des ›Zwischen‹ der räumlichen Ordnung auf.« Vgl. auch Jacob, *Géographie et ethnographie*, Paris: Colin 1991, S. 36f.

17 Ebd., S. 173.

sah und die einzelnen Orte als variable Teile der Wahrnehmung erkannte, sondern die einzelnen Orte in ihrem Raum einordnen konnte.¹⁸

Erste Ansätze dieses Neuen finden sich bei Thales von Milet, der als Lehrer des Anaximander und erster Philosoph überhaupt gilt. Die Quellenlage bei ihm ist außerordentlich dürftig. Von ihm sind jedoch verschiedene astronomische und geologische Aussagen überliefert, so etwa die präzise Vorhersage einer Sonnenfinsternis,¹⁹ die Berechnung von Sternbildern oder die These, dass die Erde auf Wasser liegen würde.²⁰ Daneben werden ihm verschiedene geometrische Kunststücke zugeschrieben, so etwa die Berechnung der Höhe der Pyramiden.²¹ Was von diesen Dingen tatsächlich von Thales vollbracht wurde, ist umstritten. Wichtig ist jedoch, dass der historische Beginn der Philosophie mit einer neuen Phase der Weltwahrnehmung zusammenhängt, die es ermöglichte, den Kosmos – die Sterne genauso wie die Erde – auf feste Bezugspunkte hin auszu legen und zu beschreiben. Das Neue hierbei ist die Tatsache, dass diese Bezugspunkte das Gerüst dafür bilden, neue Erkenntnisse zu erlangen, indem das Bekannte und Wahrgenommene auf Unbekanntes hin erweitert wird. Die einzelnen Sterne sind bekannt und werden nun auf ein zukünftiges Datum hin beschrieben. Das Wasser begrenzt das Land an den Ufern und bildet damit auch den Urgrund, auf dem die Erde schwimmt. Feste Punkte und Orte bilden das Fundament von Aussagen, die über die bloße Wahrnehmung der Orte hinausgehen, und das ist möglich, weil diese Orte nicht mehr im Sinne des Mythos variabel, sondern fest sind, eingebettet in eine feste räumliche Struktur. Diese räumliche Struktur ist topographisch: die neue philosophische Erkenntnis ist ortsgebunden, sie ist Weiterführung bzw. Verallgemeinerung dessen, was als sicher erkannt ist. Kurt von Fritz fasst diesen Vorgang dahingehend zusammen, »dass das Wahre und Verifizierbare von nicht Verifizierbarem unterschieden wurde, »das so Gewonnene durch eigene Beobachtungen und Spekulationen« ergänzt wurde »und auf diese

18 Vgl. Gehrke, Hans-Joachim: »Die Geburt der Erdkunde aus dem Geiste der Geometrie. Überlegungen zur Entstehung und Frühgeschichte der wissenschaftlichen Geographie bei den Griechen«, in: Kullmann, Wolfgang u. a. (Hg.), *Gattungen wissenschaftlicher Literatur in der Antike*, Tübingen: Gunter 1998, S. 163-165.

19 Vgl. Diogenes Laërtios I,23 (zitiert nach G. S. Kirk u. a.: *Die vorsokratischen Philosophen*).

20 Vgl. Aristoteles, *Met.* 983b (zitiert nach G. S. Kirk u. a.: *Die vorsokratischen Philosophen*).

21 Vgl. Diogenes Laërtios I,27 (zitiert nach G. S. Kirk u. a.: *Die vorsokratischen Philosophen*).

Weise endlich ein ganzes neues Weltbild« entstehen sollte.²² Ein weiteres kommt aber noch hinzu, das er als ἐφαρμόζειν-Methode beschreibt und das für den Beginn der mathematischen Wissenschaft zentral ist: »Alle Sätze lassen sich sehr einfach durch Aufeinanderlegen der gleichen Stücke beweisen.«²³ Auch dieses Aufeinanderlegen der Sätze ist gebunden an einen Ort: es geht um die Übereinstimmung fester Strukturen und diese werden konstituiert durch Orte. Die Wahrnehmung fester Punkte – die Orte sind – und ihre Ausdehnung in den Raum hinein konstituieren den Beginn wissenschaftlicher Reflexion – sei diese verstanden als Philosophie oder Mathematik. Aus verschiedenen Gründen – genannt sei hier etwa die zunehmende Literalisierung – kam es zu einem bestimmten Zeitpunkt in Ionien zu der Entwicklung, die den Beginn der Philosophie markiert. Diese trat auf mit dem Anspruch, die Doxa als den äußeren Schein und Nebel zu durchdringen und zur Aletheia, der diesem Schein zugrunde liegenden Wahrheit, vorzustoßen. Dieses Ansinnen war der Versuch, hinter der Kontinenz und Veränderlichkeit der Welt zu ihrem unveränderlichen Grund vorzudringen. Diese intellektuelle Suche nach Sicherheit führte unter anderem zu obig dargestellter Entwicklung, die festen Punkte, die sich darbieten, als Fundament weiterer Deutung zu nehmen. Thales erkennt im Wasser nicht mehr eine kontingente Gottheit, sondern ein unveränderliches Prinzip, das er zum Deutungsmaßstab des Kosmos macht. Dieser Vorgang ist der gleiche, der dann wenige Jahre später seinen Schüler Anaximander dazu verleiten wird, eine Karte zu zeichnen: das Erkennen fester Bezugspunkte und die Konstruktion einer Struktur, welche diese Bezugspunkte verbindet.

Das Netz dieser Bezugspunkte bildet ein geordnetes System, den *kosmos* (κόσμος). Der Kosmos steht dem gegenüber, das nicht geordnet ist: das Grenzenlose, das *apeiron* (ἄπειρον). Der *apeiron*-Begriff bei Anaximander ist bereits in der Antike oft fehlinterpretiert worden, beginnend mit Aristoteles. Dieser hat in seiner *Physik* das *apeiron* dargestellt als das materiale Prinzip, aus dem der Kosmos entstanden sei.²⁴ Aristoteles' Verständnis des *apeiron* hat sich jedoch in entscheidenden Punkten vom ursprünglichen Verständnis entfernt. Aristoteles kritisiert die frühen Philosophen wie Anaximander, dass diese das *apeiron* insofern fehlinterpretiert hätten, dass ein »Unbegrenztes«, also etwas, dem eine definite Gestalt abgeht, nicht Ursache des Kosmos in seiner definiten Gestalt sein

22 Vgl. v. Fritz, Kurt: Griechische Logik, Bd. 1, Stuttgart/Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog 1978, S. 31.

23 Vgl. K. v. Fritz: Logik, S. 33.

24 Vgl. Aristoteles, Physik III,4 (in: Aristoteles: Philosophische Schriften, Bd. 6, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1995).

kann. Ein Unbegrenztes könne weder in der Lage sein, ein Begrenztes hervorzu-
bringen noch von begrenzten Kräften tangiert zu werden.²⁵ Das ursprüngliche
Verständnis des *apeiron* ist jedoch ein anderes, und dieses gilt es nachzuvollzie-
hen, wenn man Anaximanders Sprechen vom *apeiron* einordnen will.

Peras (τὸ πέρας) ist die Grenze bzw. die Grenzmarkierung. Entsprechend ist
das *a-peiron* das Grenz- und Markierungslose. Es handelt sich also nicht – wie
von Aristoteles beschrieben – um eine unendliche Substanz, sondern um etwas,
das dadurch gekennzeichnet ist, dass es keine Grenzen hat: »Das *apeiron* ist das,
was *eigentlich* mit so etwas wie Grenze nichts zu tun hat und dem dabei nichts
fehlt, d. h. es ist bar eines Verhältnisses zu jeder durch es hindurchleitenden
Abmessung, Orientierung oder Richtung.«²⁶ Es werden keine Aussagen darüber
gemacht, was das *apeiron* für sich ist; für sich genommen existiert es gar nicht
als *apeiron*, sondern es ist das, dessen Grenzen man nicht wahrnehmen kann.
Diese Eigenschaft steht nicht für sich, sondern ist der Gegensatz zu dem, dessen
Grenzen man wahrnehmen kann. Schadewaldt weist darauf hin, dass das Wort
apeiron bei Homer zumeist im Zusammenhang mit der Erde oder mit dem Meer
gebracht wird und stellt fest, dass es bei diesem Wort um den Eindruck geht, den
man beispielsweise auf dem offenen Meer hat: »Wo man den Horizont sieht, ist
noch nicht die Grenze, man kann weiterfahren, und es geht dann immer wei-
ter.«²⁷ Es geht bei diesem Begriff um die Wahrnehmung, dass hinter dem Be-
grenzten, das sich dem Betrachter erschließt, etwas Jenseitiges liegt, das nicht
begrenzt ist, dessen Grenzen sich durch die Annäherung immer weiter verschie-
ben, aber trotzdem hinter dem Horizont als etwas »Unbegrenztes« verbleibt, das
nicht markiert und eingeschränkt ist.

Wenn über Anaximander die Aussage überliefert ist, dass dieses *apeiron* den
Urgrund, die ἀρχή des Kosmos darstellen würde, geht es nicht um die aristote-
lisch verstandene Aussage, dass eine in die Unendlichkeit ausgedehnte Substanz
den endlichen Kosmos hervorbringen würde, sondern darum, dass der Anfang
des Kosmos sich in dem vollzog, was noch keine Grenzen kannte und der Be-
ginn des Kosmos erst der Beginn jedweder Begrenztheit und Geordnetheit ist.
Der Kosmos ist das geordnete Gefüge einer Welt, die in Grenzen existiert. In-
dem sie in dieser Geordnet- und Begrenztheit entsteht, geht sie aus dem hervor,
das diese Grenzen nicht hat, das man nicht beschreiben kann, weil es *a-peiron*
ist. In dem einzig wörtlich überlieferten Zitat von Anaximander heißt es, dass

25 Vgl. Aristoteles, Physik III, 5.

26 Buchheim, Thomas: Die Vorsokratiker, München: Beck 1994, S. 19f.

27 Vgl. Schadewaldt, Wolfgang: Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen, Frank-
furt am Main: Suhrkamp 1978, S. 237f.

die seienden Dinge »sich strafen und gegenseitig ihr Unrecht vergelten nach der Ordnung der Zeit«. ²⁸ Anaximander beschreibt hier die Konstituierung der Ordnung, die den Kosmos zum Kosmos macht. Dieser befindet sich durch seine Ordnung, die durch Grenzen markiert werden, in einem Gegensatz zu dem, was hinter dem Horizont der Ordnung liegt und ihr sogar vorausgeht: dem *apeiron*. Indem Anaximander diesen Gegensatz erkennt zwischen dem Kosmos, der sich dem Menschen darbietet in seiner Begrenztheit, und dem, was den Kosmos umgibt, trifft er die Aussage, dass der Mensch dasjenige, das sich ihm darbietet, erkennen kann, weil es begrenzt ist. Dieses Begrenzte kann die Basis der Erkenntnis sein und zwar insofern der Mensch sich in seine Grenzen hineinbegibt: *em-peiria*, die Empirie. Das Unbegrenzte ist nur indirekt wahrnehmbar durch den Gegensatz zum Begrenzten, und dieses ist wahrnehmbar durch seine Begrenztheit. Damit ist Wissen topografisch, gebunden an feste Punkte in diesem begrenzten Gefüge, somit an Orte. Der Kosmos ist kein Raum, sondern ein Ort bzw. eine Sammlung von Orten, die im Raum entstanden ist. In *Bauen Wohnen Denken* beschreibt Heidegger diesen auch für die Antike und Anaximander gültigen Zusammenhang von Ort und Raum wie folgt:

»Ein Raum ist etwas Eingeräumtes, Freigegebenes, nämlich in eine Grenze, griechisch πέρας. Die Grenze ist nicht das, wobei etwas aufhört, sondern, wie die Griechen es erkannten, die Grenze ist jenes, von woher etwas *sein Wesen beginnt*. Darum ist der Begriff: ὁρισμός, d. h. Grenze. Raum ist wesentlich das Eingeräumte, in seine Grenze eingelassene. Das Eingeräumte wird jeweils gestattet und so gefügt, d. h. versammelt durch einen Ort. ... Demnach empfangen die Räume ihr Wesen aus Orten und nicht aus »dem« Raum.« ²⁹

Der Ort konstituiert den Raum und ist selbst gekennzeichnet durch seine Grenzhafteit. Durch die Grenze wird der Ort zum Ort und durch die Anerkennung des Ortes entsteht der Raum als Raum. Bei Heidegger klingt ein Gedanke an, den dann Malpas in *Place and Experience* ausführen wird: dass die Wahrnehmung eines Ortes nicht etwas von außen in das Bewusstsein Eindringendes ist, sondern dass das Bewusstsein den Ort als Ort konstituiert. ³⁰ Wenn die menschliche Erkenntnis darauf angewiesen ist, Grenzen zu ziehen und Orte zu

28 Vgl. Anaximander, DK 12 A 9: »κατὰ τὸ χρεών· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσις ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.«

29 Heidegger, Martin: *Bauen Wohnen Denken*, in: *Vorträge und Aufsätze*, Stuttgart: Klostermann ⁸1997, S. 149.

30 Vgl. Malpas, Jeff: *Place and Experience. A philosophical Topography*, Cambridge: Cambridge University Press 1999, S. 138ff.

schaffen, dann ist der Beginn der Philosophie als Beschreibung einer neuen Ebene menschlicher Erkenntnis das Setzen von Orten und Grenzen, ebenso wie die beschriebene Welt in neuer Weise von Orten und Grenzen geprägt ist.

Die Erstellung einer Landkarte durch Anaximander stellt vor diesem Hintergrund die logische Konsequenz dar: sie beschreibt die Grenzen der Welt, sie sichert die Orte und damit auch das Wissen über die Welt, das ein Wissen über die Orte ist, über dasjenige, was Grenzen hat und aufgrund dieser Grenzen jeder (unbegrenzten) Räumlichkeit entgegensteht. Indem Anaximander diese Karte zeichnet, will er das Wissen über den Kosmos sichern und dem ständigen Verschieben der Wahrnehmung zum *apeiron* hin ein Ende machen. Das Schiff segelt über das Meer dem Horizont des *apeiron* entgegen. Mit dem Nähern des einen Horizontes geht der Verlust des anderen Horizontes einher und damit auch ein Verlust des Wissens. Dem will Anaximander entgegenzutreten, wenn er diese Karte anfertigt. Das Neue an dieser Karte ist weniger, die Orte zu kennen als vielmehr das Ansinnen, die Orte zu sichern, die zu Orten eines bestimmten Raumes werden bzw. sich in ihnen ein neues Raumgefühl ausdrückt. Anaximanders Erstellung einer Karte ist Ausdruck eines neuen, ausgewogenen Verhältnisses von Ort und Raum. Der Ort stellt in neuer Weise die Grundlegung der Weltdeutung dar, aber dies tut er, indem er auf den Raum hin interpretiert wird. Er ist Teil des Raumes, der wiederum darstellbar wird im Ort.

Diese Ausgewogenheit von Raum und Ort ist kennzeichnend für die antike Philosophie. Dies stellt Casey fest im Zusammenhang seines Bemühens, den Ort gegenüber dem Raum wieder neu in der Philosophie zu etablieren.³¹ Casey nennt als Beispiel den platonischen *chora*-Begriff im *Timaios*. Das Verständnis der *chora* ist bis heute sehr umstritten, zumal Platon selbst im *Timaios* Angaben macht, die nur sehr schwer miteinander in Einklang zu bringen sind. Aus Anaximanders Begriff des *apeiron* lassen sich jedoch wichtige Aufschlüsse für die *chora* gewinnen – wie auch umgekehrt Platons *chora* Anaximanders *apeiron* beleuchtet. Platon sagt über die *chora*, dass sie »allen Werdens bergender Hort sei wie eine Amme« (49a), sie sei »unsichtbares, gestaltloses, allaufnehmendes Gebilde« (51a). Sie verfügt über eine materielle Dimension, da sie die »Prägemasse für alles« (50c) ist, also die Materie, an der das Sein geschieht und zum

31 Vgl. Casey, Edward S.: *Getting Back into Place*, Indiana: University Press ²2009, S. 352: »The difference between space and place is one of the best-kept secrets in philosophy. Above all in modern Western philosophy, where the very distinction came to be questioned and then discredited: one way of understanding modernity, as I shall suggest, is by its very neglect of this distinction. The ancient world, however, knew otherwise – knew better.«

Sein wird. Daneben verfügt sie aber auch über eine räumliche Dimension, ist sie es doch, die das Weltall und jedes Sein hervorbringt. Der Demiurg schafft an und in der *chora* das Sein anhand der Ideen, die an und in der *chora* Wirklichkeit werden. Wie nun durch die Ideen die formlose Materie Form und Sein gewinnt, nimmt sie Gestalt an und wird örtlich verifizierbar. Den gleichen Vorgang beschreibt Anaximander, wenn er davon spricht, dass aus dem Unbegrenzten und Markierungslosen der Kosmos hervorgeht. Es ist ein Geschehen der Ortwerdung des Seins im Kosmos. Platon vergleicht die *chora* mit einem »Rüttelgerät« (52e-53b). Dieses habe die Grundkräfte des Kosmos in Bewegung versetzt:

»Sie aber, in Bewegung gesetzt, zerstreuten sich, voneinander geschieden, dahin und dorthin, wie bei dem, was von den Worfelschwingen und den anderen Geräten zur Reinigung des Getreides geschüttelt und geworfelt wird, das Feste und Schwere an eine Stelle, das Lockere und Leichte aber an einen anderen Platz getragen wird und sich dort setzt.«³²

Platon fährt fort, dass diese Kräfte ursprünglich »ohne Verhältnis und Maß gewesen« (53a) seien. Dieses »Setzen« und Gestaltwerden bedeutet gleichzeitig, dass die Dinge ein Maß und ein gegenseitiges Verhältnis erhalten. Dies sind Kennzeichen der Ortwerdung des Seins: Im gestaltlosen Raum der *chora* entsteht das Sein, und diese Entstehung ist ein Ortwerdung, eine Gestaltwerdung, die ein »Sich-Setzen« ist. Die *chora* wurde oft interpretiert als der Raum, in dem der platonische Demiurg den Kosmos erschafft. Diese Interpretation wird der ursprünglichen Bedeutung des Wortes *chora* allerdings nicht gerecht. Die *chora* ist die Erde bzw. der Mutterboden, auf dem Getreide angebaut wird. Auf die Kosmogonie gewendet ist sie also dasjenige, auf dem der Kosmos entsteht, das nicht mit dem Kosmos identisch ist, aber ihn hervorbringt. Die *chora* ist das Ungeordnete, das die Ordnung hervorbringt. Derrida hat die *chora* beschrieben in diesem Wechselspiel und in der gegenseitigen Abhängigkeit von Unordnung und Ordnung. Sie ist Grundlage und Gefäß aller Ordnung und Bestimmung, ohne selbst geordnet oder bestimmbar zu sein: »*Chora* nimmt ... alle Bestimmungen auf, aber sie besitzt keine davon als Eigentum. Sie besitzt sie, sie hat sie, da sie sie aufnimmt, aber sie besitzt sie nicht, wie man Eigentümer/Eigenschaften besitzt.«³³ Der Kosmos in seiner Existenz, aber auch in seiner Bestimmbarkeit beruht damit auf etwas, das ungeordnet und unbestimmbar ist: der Kosmos existiert, indem er sich in seiner Geordnetheit und Begrenztheit vom Ungeordneten

32 Platon, Timaios, 52e-53a (in: Platon: Werke in acht Bänden, Bd. 7, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1990).

33 Derrida, Jaques: *Chora*, Wien: Passagen ²2005, S. 27.

und Unbegrenzten unterscheidet, bleibt aber zugleich auf das verwiesen, von dem er sich unterscheidet.

Rückgeblendet auf Anaximander wird nun klarer, wie innerhalb des Unbegrenzten der Kosmos als Begrenztheit und als Ort entsteht. Platon stellt sich diesen Schöpfungsakt des Demiurgen als von den Ideen geleitet vor. Die Ideen wiederum sind die Grundlage der Erkenntnis des Seins und zwar insofern sie örtlich Wirklichkeit geworden sind. Ähnlich charakterisiert Anaximander den Beginn des Seins als einen Hervorgang aus dem Markierungslosen, der gleichzeitig der Beginn dessen ist, was markiert werden kann und zudem selbst eine Markierung darstellt – und in der Landkarte als solche dargestellt wird. Anaximander wie auch Platon greifen in ihren Beschreibungen des Gegensatzes zwischen der geordneten Welt – dem Kosmos – auf der einen Seite und dem ungeordneten *apeiron* bzw. der *chora* auf der anderen Seite auf einen uralten Gegensatz zurück, der ein omnipräsentes Motiv der mythischen Kosmogonien darstellt: die Geburt der Schöpfung aus dem Urchaos und die ständige Bedrohung der Schöpfung, in dieses Urchaos zurückzufallen. »Früher als alles entstand das Chaos«, erzählt Hesiod in seiner *Theogonie* (116). Die von Zeus besiegten Titanen, so Hesiod an späterer Stelle, werden in den Tartaros geworfen. Diesen beschreibt Hesiod wie folgt:

»Hier auch haben die Erde, die dunkle, des Tartaros Abgrund,
dann das unwirtliche Meer und der sternendurchfunkelte Himmel,
sämtliche Dinge ihre Quellen und ihre Grenzen (*peirata*),
schaurig und modrig, so dass davor selbst grauet den Göttern.«³⁴

Der Tartaros befindet sich jenseits der Grenzen, im Urchaos, aus dem die ganze Welt in ihrer Geordnetheit hervorgegangen ist. Das Ende dieser Geordnetheit ist das Ende des Kosmos, jenseits des Kosmos ist das Ungeordnete, das Chaos, das *apeiron* des Anaximander, die *chora* des Platon. Anaximander denkt sich die Entstehung dieser Ordnung aus dem *apeiron* als eine Absonderung. So berichtet Ps.-Plutarch:

»Anaximander, der der Gefährte des Thales war, sagte, das Unbegrenzte (*apeiron*) enthalte die gesamte Ursache für das Werden und Vergehen des Alls, und aus ihm, sagt er, haben sich die Himmel ausgesondert (*apokekristhai*) und überhaupt alle Welten (*kosmous*), die unbegrenzt viele sind. ... Er sagt, dass aus dem Ewigen ein Urkeim des Warmen und Kalten bei der Entstehung dieses Weltgefüges abgesondert worden sei und daraus sei dann

34 Hesiod: *Theogonie*, Stuttgart: Reclam 1999, V. 736-739.

eine Art Feuerkugel um die die Erde umgebende Luft herum hervorgegangen, wie Rinde um einen Baum herum. Als diese Kugel geplatzt war und in bestimmte Kreise eingeschlossen wurde, seien die Sonne, der Mond und die Sterne entstanden.«³⁵

Indem das *apeiron* nicht – wie von Aristoteles beschrieben – die materiale Ursache des Kosmos ist, sondern der Kosmos in seiner Materialität erst durch eine Absonderung und Trennung vom *apeiron* entsteht, wird klarer, inwiefern der Kosmos als das Markierte bzw. das Markierungsfähige im Gegensatz steht zu dem, was nicht markierbar ist, aus dem es aber entstanden ist. Der Kosmos ist Kosmos insofern er über Grenzen verfügt, über ein festes Netz von Orten, das beschreibbar und – in Form der Karte – zu zeichnen ist.

Casey stellt diesem Zugang zur *chora* den aristotelischen *topos*-Begriff gegenüber und skizziert damit die weitere historische Entwicklung. Aristoteles identifiziert in seiner *Physik* die Materialität einer Sache – die *hyle* – mit der *chora*. Aus dieser Perspektive kritisiert Aristoteles Platon in seiner *Physik*, dass dieser »Ort und Raum als dieselbe Sache« bezeichnen würde,³⁶ eine Äußerung, die, so Casey, »mehr über Aristoteles als über Platon verrät.«³⁷ Aristoteles wirft Platon eine illegitime Vermischung von Ort und Raum vor. Der Ort ist das Bestimmbare, an dem sich ein Körper befindet, bestimmbar durch seine körperlichen und materiellen Merkmale wie Länge und Höhe. Aristoteles definiert den Ort »als Grenze des umfassenden Körpers« und vergleicht ihn mit einem Gefäß: »Wie ›Gefäß‹ einen fortbeweglichen Ort darstellt, so ist Ort ein Gefäß, das man nicht wegsetzen kann. [...] Die unmittelbare, unbewegliche Grenze des Umfassenden – das ist Ort.«³⁸ Der Ort ist das, wo sich ein Körper befindet. Der Raum ist dasjenige, in dem sich die Körper bewegen. Welchen Verlust stellt Casey hier bei Aristoteles gegenüber Platon fest, der seitdem die Philosophiegeschichte geprägt hat? Da Aristoteles Platon die Vermischung von Ort und Raum vorwirft, ist es im Umkehrschluss die Trennung von Ort und Raum, die Aristoteles postu-

35 Ps.-Plutarch, Strom. 2 (DK 12 A 10): »Ἀναξίμανδρον Θάλητος ἐταῖρον γενόμενον τὸ ἄπειρον φάναι τὴν πᾶσαν αἰτίαν ἔχειν τῆς τοῦ παντὸς γενέσεώς τε καὶ φθορᾶς, ἐξ οὗ δὴ φησι τοὺς τε οὐρανοὺς ἀποκεκρίσθαι καὶ καθόλου τοὺς ἅπαντας ἀπείρους ὄντας κόσμους. ... φησὶ δὲ τὸ ἐκ τοῦ ἀδίδου γόνιμον θερμοῦ τε καὶ ψυχροῦ κατὰ τὴν γένεσιν τοῦδε τοῦ κόσμου ἀποκριθῆναι καὶ ἐκ τούτου φλογὸς σφαῖραν περιφυῆναι τῷ περὶ τὴν γῆν ἄερί ὡς τῷ δένδρῳ φλοιόν· ἥστινος ἀπορραγείσης καὶ εἰς τινὰς ἀποκλεισθείσης κύκλους ὑποστῆναι τὸν ἥλιον καὶ τὴν σελήνην καὶ τοὺς ἀστέρας.«

36 Vgl. Aristoteles: *Physik* IV, 2.

37 Vgl. E. Casey: *Getting back into place*, S. 353.

38 Aristoteles: *Physik*, IV, 4.

liert. Was genau trennt Aristoteles? Indem er den Ort auf die Körper hin deutet, die sich an ihm befinden, wird er zur Eigenschaft eines bestimmten Seins. Die *chora* Platons oder das *apeiron* Anaximanders waren der Grund des Kosmos, des Seins schlechthin. Dies sieht Aristoteles anders und äußert damit ein anderes Verständnis von Ort: »Denn nicht alles Seiende ist an einem Ort, sondern nur der der Bewegung fähige Körper.«³⁹ Casey nennt dies eine »begrenzte und begrenzende Idee von Ort«.⁴⁰ Diese Idee von Ort ist ausgerichtet, aber damit auch beschränkt auf die Bewegungen bestimmter, verifizierbarer physikalischer Körper:

»Die Bewegungen der natürlichen einfachen Körper, wie Feuer, Erde und dergleichen, zeigen nicht nur an, dass ›Ort‹ wirklich etwas bedeutet, sondern dass er sogar eine gewisse Kraft besitzt. Es bewegt sich nämlich ein jeder an seinen eigenen Ort, wenn man ihn nicht daran hindert, der eine nach oben, der andere nach unten.«⁴¹

Aristoteles fasst zusammen: »Der Ort scheint zu sein (a) eine gewisse Form von Fläche, (b) so etwas wie ein Gefäß, (c) ein Umfassendes. Außerdem: Zugleich mit und bei dem Ding ist ein Ort; zugleich mit und bei dem Begrenzten sind die Grenzen.«⁴² Casey resümiert eine Einengung des bisherigen Ortsbegriffs: »Chora wird zum Topos, das Unbegrenzte zum Begrenzten.«⁴³ Aristoteles macht den Ort zu einer bloßen verifizierbaren Konkretheit physikalischer Größen. Dies hat letztlich zur Konsequenz, dass sich Aristoteles nicht für den bestimmten und konkreten Ort interessiert oder für das, was sich an dem Ort befindet, sondern um die allgemeinen Eigenschaften, die an diesem Ort manifest werden. Geographie und Philosophie haben sich getrennt und deshalb ist von Aristoteles zwar überliefert, dass er sich für die Gesetze der Natur interessierte, aber er hat eben keine Karte der Natur bzw. der Erde gezeichnet. Anaximander tut dies, weil Geographie und Philosophie für ihn nicht zu trennen sind. Anaximander hat eine

39 Aristoteles: Physik, IV, 5.

40 Vgl. Casey, Edward S.: *Getting back into Place. A philosophical history*, Berkeley/Los Angeles: University of California Press 22009, S. 352: »Notice that this delimited and delimiting idea of place brings with it the supposition that place is primarily locatory and that what it locates is a physical thing.«

41 Aristoteles: Physik, IV, 1.

42 Aristoteles: Physik, IV, 4.

43 Vgl. Casey, Edward S.: *The Fate of Place*, S. 50f.: »Place is conceived in the cautious, finite terms of container and limit, boundary and point. Chora yields to Topos, the bountiful to the bounded.«

Karte gezeichnet, weil er gegenüber dem Mythos die Bedeutung des Konkreten begriffen hat: Wissen ist an das Konkrete gebunden und dieses Konkrete ist festzuhalten und zu fixieren. Aristoteles deutet dieses Konkrete und Wahrnehmbare auf objektive Strukturen hin, die sich in diesem ausdrücken und die er in seiner Metaphysik als ›Wissenschaft des Seins des Seienden‹ zur Mitte seiner Philosophie macht. Damit geht Aristoteles über Anaximander hinaus, was den Schritt, den Anaximander unternommen hat, aber nicht weniger notwendig für die Philosophie macht.

Der Beginn der Philosophie, wie ihn Anaximander darstellt, ist in vollem Sinne ›topo-graphisch‹. Er ist einerseits gebunden an den Topos, den Ort; andererseits ist er gebunden an das Graphische, das Schreiben. In ihrer Ortsgebundenheit wird die Philosophie zur Philosophie, weil sie lernt, den Ort als Ort im Kontext des Raumes wahrzunehmen. Das philosophische Denken stellt eine Abstraktion dar, die nicht denkbar ist ohne das Abstrahierte. Die Abstraktion führt das Abstrahierte weiter zu dem, was nicht direkt wahrgenommen werden kann, der Welt des Denkens und des rationalen Erschließens. In dieser Weiterführung bleibt die Abstraktion an das gebunden, was sie abstrahiert und ist damit ›topisch‹, ortsgebunden. Diese Gebundenheit drückt sich aus in der Graphizität, im Geschrieben-Sein der Philosophie. Der historische Beginn der Philosophie ist untrennbar verbunden mit der Literalität, wie insbesondere die Vertreter der sog. ›Kanadischen Schule‹ herausgearbeitet haben, wie etwa Walter J. Ong, Jack Goody oder Eric A. Havelock. So spricht Havelock von einer »literalen Revolution«, welche »die Erfindung der griechischen Philosophie« hervorgebracht habe.⁴⁴ Ähnlich sieht auch Luhmann in der Fähigkeit der Schrift, »stärker von der Sache her« zu argumentieren, den Ursprung der Philosophie.⁴⁵ Die Schrift ermöglicht aber nicht nur aufgrund der höheren Reflexionsfähigkeit eine intensive Auseinandersetzung mit den zu behandelnden Themen. Havelock verweist zudem darauf, dass die Sprache in ihrer schriftlichen Verfasstheit sichtbar vom Menschen getrennt ist. Das gesprochene Wort ist nicht ohne den Sprecher zu denken, das geschriebene Wort schon. Das Denken des Menschen kann sich auf diese Weise von den körperlichen Sinnen abkoppeln.⁴⁶ Das, was Havelock hier beschreibt, ist ein Aspekt des Ort-Werdens des Denkens: die Graphizität des

44 Vgl. Havelock, Eric A.: Als die Muse schreiben lernte, Berlin: Wagenbach 2007, S. 11f.

45 Vgl. Luhmann, Niklas: Soziale Systeme. Versuch einer allgemeinen Theorie, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1987, S. 219f.

46 Vgl. Havelock, Eric A.: Preface to Plato, Harvard: Belknap Press 1990, S. 206; vgl. auch Ong, Walter J.: Orality and Literacy, London: Methuen 1982, S. 103f.

Denkens stellt einen anderen Ort des Denkens dar, das nicht mehr an den denkenden oder sprechenden Menschen gebunden ist, sondern einen eigenen Ort einnimmt, das Geschriebene selbst ist immer topisch. Anaximander bannt das Topische in eine Karte und setzt den topo-graphischen Beginn der Philosophie auf der Ebene der Geographie fort, die zu dieser Zeit inhaltlich ein Teilgebiet der Philosophie ist. Das Zeichnen der Karte ist einerseits Weiterführung bzw. Ergänzung einer neuen Literalität und Graphizität, andererseits Zeichen eines neuen philosophischen Bewusstseins, das den Ort in ein neues Verhältnis zum Raum setzt.

Indem Anaximander eine Karte zeichnet, verweist er auf den topographischen Ursprung der Philosophie, der nicht nur am Anfang der Philosophie steht, sondern diese auch begleitet. Die Ortsgebundenheit der Philosophie wurde in den Jahrhunderten nach Anaximander schrittweise aufgelöst, indem der konkrete Ort gegenüber dem Raum der Mathematik und der Metaphysik ins Hintertreffen geriet. Casey hat diesen Weg der Philosophie eindrucksvoll beschrieben und deutlich gemacht, dass die Philosophie auf diesem Weg einen großen Verlust erlitten hat, den es zu korrigieren gilt.

Anaximander hat mit der Erstellung einer Landkarte den mythischen Raum überwunden zugunsten der philosophischen Hinwendung an das Konkrete und seiner Einordnung in den Raum. Die Karte konnte entstehen als Teil eines Wechselspiels von Raum und Ort, und die Philosophie kann nur existieren im Rahmen dieses Wechselspiels: in der Beachtung des Konkreten vor dem Hintergrund des dem Konkreten Enthobenen bzw. des Ortes im Zusammenhang mit dem Raum. Wie die Antike lange darum ringen musste, dass die Philosophie nicht in der Ablehnung der Doxa, sondern im Wechselspiel von Doxa und *Altheia* zu konstituieren ist, verbleibt sie zugleich gebunden an das Wechselspiel von *a-peiron* und *peiron*, von Raum und Ort, Unbegrenztem und Begrenztem. Beschreibung ist immer auch Be-grenzung, wie Deutung immer auch Entgrenzung des Gedeuteten ist. Beides, darauf verweist Anaximander, gehört zur Philosophie.

»... um einer Vielheit statt«

Schellings Konzeption objektiver Räumlichkeit und ihr Beitrag zu einer Philosophie des Ortes

MARTIN HÄHNEL

1. PROBLEMHINTERGRUND

In Edward S. Caseys imposanter *tour de force* durch die Geschichte des Ortes wird dem Leser eindrucksvoll vor Augen geführt, wie ein klassischer philosophischer Topos der Philosophie über die Zeit fast vollständig aus dem Blickfeld des denkerischen Interesses geraten ist und lediglich als Subtext in verschiedenen Kontexten durchschimmern konnte, um schließlich im 20. Jahrhundert seine unerwartete, aber lautlose Auferstehung erfahren zu dürfen.¹ Jenes Phänomen des Ortes, welches in philosophisch einträglicher Weise sicherlich zuallererst bei Aristoteles behandelt wurde,² gehört indes noch immer nicht zum zitierfähigen

-
- 1 Vgl. Casey, Edward S.: *The Fate of Place. A Philosophical History*, Berkeley: University of California Press 1997. Für eine kurze und prägnante Darstellung der Geschichte des philosophischen Ortsbegriffes siehe der von Annika Schlitte und Martin Hähnel ins Deutsche übersetzte Übersichtsartikel von Casey, Edward S.: »Glatte Räume und grob umrandete Orte – Die verborgene Geschichte des Ortes«, in: *Internationales Jahrbuch für Hermeneutik* 15 (2016), S. 187-220. Eine vollständige Übersetzung von »The Fate of Place« durch Annika Schlitte und Martin Hähnel ist in Vorbereitung.
 - 2 Vgl. Morison, Benjamin: *On Location: Aristotle's Concept of Place*, Oxford: Oxford University Press 2002. Morison zeichnet in dieser Studie die aristotelische Ortskonzeption luzide nach. Darin wird der Ort eines *x* vornehmlich als primäre bewegungslose Umgrenzung eines Dinges verstanden, das dieses *x* enthält (vgl. Aristoteles: *Phi-*

Repertoire einer modernen Natur- und Kulturphilosophie, die sich nach wie vor dem »Sog des Raumes« nicht zu entziehen vermag. Dabei ist gerade der Raum, wie die folgenden Ausführungen zu zeigen beabsichtigen, nicht ohne den Ort zu denken bzw. ohne einen elaborierten, d.h. inhaltlich selbstständigen Begriff des Ortes droht jede explizite Bezugnahme auf Räumlichkeit abstrakt und damit phantasmagorisch zu werden.

Im Laufe der Geschichte, so zeigt Casey in seiner Studie auf, verlor der Ort insbesondere jene universale naturphilosophische Bedeutung,³ die er bei Aristoteles noch innehatte. Diese Rolle musste dabei in der Neuzeit einem genuin empirisch-naturwissenschaftlichen Verständnis weichen, welches den Ort auf die Eigenschaft, ein untergeordneter Parameter des Raumes zu sein, mit der ihn auszeichnenden Aufgabe, der Positionalität von Dingen im Raum einen Begriff zu geben, reduzierte. Da sich mit Beginn der Neuzeit bekanntlich grundlegend neue erkenntnistheoretische Interessen ergeben haben, mag es auch nicht verwundern, warum Edward S. Casey diese Konfrontation des aristotelischen mit dem modernen Raum- bzw. Ortsverständnis als »dramatic«⁴ beschreiben musste. Anders als noch bei Platon und Aristoteles sind die neuzeitlichen, vorzugsweise mechanistischen Raumtheorien vor allem durch zwei zentrale Begriffe gekennzeichnet: *Ausdehnung* und *Fortbewegung*. Philosophen und Wissenschaftler dieser Epoche, wie z.B. Pierre Gassendi und vor allem Sir Isaac Newton, nehmen demzufolge an, dass Orte nur noch momenthaft vorkommende Glieder eines universalen Raumes sind, der quantitativ durch eine neutrale Homogenität bestimmt ist und somit sein Primat gegenüber dem Ort *in jeder Hinsicht* zu behaupten imstande sei. Diese Perspektive bleibt, wie Casey an mehreren Stellen zu zeigen

losophische Schriften in sechs Bänden, Hamburg: Meiner Verlag 1995, hier Bd. 6: Physik, IV 4, 212a, 20-21). Edward S. Casey leitet aus dieser Bestimmung von Morison das aristotelische Containermodell des Ortes ab, von dem sich die spätere Philosophie, vor allem seit der Renaissance, systematisch abzugrenzen versuchte, insofern sie die Idee eines Umfassenden und Umschließenden des Örtlichen durch die absolute Unendlichkeit des Räumlichen zu ersetzen bzw. aufzuheben beanspruchte. Dabei ging nach Ansicht Caseys allerdings ein wichtiges Moment des Örtlichen verloren, das für Aristoteles noch zentral war und bei Schelling wieder auftauchen sollte; und zwar die Auffassung, dass Orte dynamischen Potenzen oder Kräften gleichen, die für sich stehen können und dabei nicht im Medium eines absoluten Raumes aufzugehen drohen.

3 Zu nennen sei hier insbesondere das bedeutsame Konzept des »natürlichen Ortes« (*oikeios topos*), das als hervorragende Exposition der teleologischen Metaphysik und Naturphilosophie des Stagiriten angesehen werden kann.

4 E.S. Casey: *The Fate of Place*, S. 138.

beansprucht, aber nicht in gleicher Weise ungebrochen. Wie wir seit den modernen naturphilosophischen Arbeiten Alfred North Whiteheads, der die Erkenntnisse der modernen Relativitäts- und Quantentheorie aufnimmt und in sein prozessphilosophisch-biomorphes Wirklichkeitsmodell eingliedert,⁵ wissen, ist die Bestimmung eines räumlichen Primates über den Ort auch anfechtbar, da wir infolge der beschriebenen Raumdeutung mit einiger Gewissheit dem Fehlschluss aufsitzen, an sich Abstraktes für etwas konkret Räumliches zu halten. Diese *fallacy of misplaced concreteness*, wie Whitehead jenen notorischen Irrtum der (vermeintlich) exakten Naturwissenschaften nennt, beruht in erster Linie auf dem sogenannten Prinzip der einfachen Lokalisierung (»simple location«), infolgedessen der Ort schlechterdings auf die raumzeitlich ausweisbare »Position« reduziert werde. »Position« ist dabei als depotenzierter »pin-pointed spot in a massive matrix of relations«⁶ zu begreifen, der jegliche ontologische Maßgeblichkeit aufzugeben bereit sein muss. Im Falle neuzeitlicher Raumtheorien bedeutet dies, dass abstrakte Ideen wie »Position« oder »Universum« zu definitiven Bezeichnungen für verschiedene Phänomene des »Ortes« werden und diese folglich auch zu ersetzen beanspruchen. Das hat wiederum zur Konsequenz, dass der Ortsbegriff vollständig vom Raumbegriff absorbiert werden kann. Diese unumkehrbare Absorption sorgt zudem dafür, dass der Raum von Dingen befüllt werden kann, gleichzeitig aber leer an Orten bleibt. Am Ende dieser fatalen Entwicklung steht für Casey deshalb folgende Beobachtung: Der Raum ist *absolut* (lat. *absolvere* = loslösen), d.h. er ist von allem (insbesondere den Körpern) entbunden und damit sich selbst genug.

An dieser Vorstellung von der Absolutheit des Raumes, d.h. der Losgelöstheit von allen ihn qualifizierenden Bestimmungen, änderte auch die dazu nur in scheinbarem Widerspruch stehende Auffassung von Leibniz über die Relativität des Raumes wenig.⁷ Leibniz begründet seinen Einwand gegen den absoluten

5 Vgl. Whitehead, Alfred North: Prozess und Realität. Entwurf einer Kosmologie, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1987.

6 E.S. Casey: The Fate of Place, S. 138.

7 »Ich habe mehrfach betont, dass ich den Raum ebenso wie die Zeit für etwas rein Relatives halte; für eine Ordnung der Existenzen im Beisammen, wie die Zeit eine Ordnung des Nacheinander ist. Denn der Raum bezeichnet unter dem Gesichtspunkt der Möglichkeit eine Ordnung der gleichzeitigen Dinge, insofern sie zusammen existieren, ohne über ihre besondere Art des Daseins etwas zu bestimmen. Wenn man mehrere Dinge zusammen sieht, so wird man sich dieser Ordnung der Dinge untereinander bewusst.« (Leibniz, Gottfried Wilhelm: Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie I, Hamburg: Meiner Verlag 1966, S. 135.) Folgender Satz scheint nach An-

Raum bekanntlich mit seinem Satz der Identität des *Nichtunterscheidbaren*, der besagt, dass es keine zwei ununterscheidbaren Einzeldinge geben könne.⁸ Da nämlich gemäß der von Newton beschriebenen homogenen Auffassung des absoluten Raumes sich die Relationen der Körper untereinander nicht verändern können bzw. eine absolute Wahrnehmung dieser Veränderung unmöglich sei, müsse sich diesbezüglich auch die Idee der Bewegung als sinnlos erweisen.⁹ Dennoch muss Leibniz irgendwie auch anerkennen, dass es ohne eine implizite Vorstellung von einem absoluten, d.h. ermöglichenden Raum, auch keine Relationen geben kann, die eine »Ordnung«, d.h. einen Raum eigener Art, bilden. Somit ist der Raum für Leibniz nichts anderes als ein immanenter Beziehungszusammenhang, der zwar die verschiedenen Stellen von Körpern einbegreift und damit eine absolute Realität außerhalb der Körper verneinen kann, dabei aber nicht umhin kann, diese relationale Struktur als unabhängige räumliche Ordnung, als »Beisammen« zu beschreiben.

Anders als Leibniz wird Immanuel Kant auf seine eigene Weise das Konzept des absoluten Raumes von Newton in Grundzügen übernehmen und damit einer philosophischen Bestimmung zuführen, die auch schicksalhaft für die darauf folgende Zeit, vor allem für Schelling, sein sollte.¹⁰ Edward S. Casey sieht jedoch in Kant nicht den endgültigen Vollstrecker hinsichtlich der vollständigen ontologischen Annullierung des Ortes, sondern wittert in seinem Denken auch gewisse Potentiale für seine Rückgewinnung, die er in der Idee des Leibes als

sicht Schellings für den Idealisten Leibniz besonders problematisch: »Sensorium, sagt Newton, ist der Ort, wo die wahrnehmende oder die empfindende Substanz gegenwärtig ist, um die sinnlichen Bilder der Dinge, welche durch die Nerven und das Gehirn dahin gebracht werden, unmittelbar wahrzunehmen.« Schelling, Friedrich W.J.: »Darstellung des Naturprocesses«, in: Schriften zur geschichtlichen Philosophie, [= Schellings Schriften, Bd. 5], München: C.H. Beck 1979, S. 318. (im Folgenden: DNP X).

8 G. W. Leibniz: Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie I, S. 145.

9 Ebd., S. 146.

10 »Der Raum ist eine notwendige Vorstellung a priori, die allen äußeren Anschauungen zum Grunde liegt. Man kann sich niemals eine Vorstellung davon machen, daß kein Raum sei, ob man sich gleich ganz wohl denken kann, daß keine Gegenstände darin angetroffen werden. Er wird also als die Bedingung der Möglichkeit der Erscheinungen, und nicht als eine von ihnen abhängende Bestimmung angesehen, und ist eine Vorstellung a priori, die notwendigerweise äußeren Erscheinungen zum Grunde liegt.« (Kant, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft, A 24, 67f.; im Folgenden: KrV).

Nullpunkt und Transmissionsglied der Erfahrung sieht.¹¹ Gerade die Auseinandersetzung mit der Raumkonzeption Kants scheint hier einen Schlüssel für unsere Beschäftigung mit dem Ort zu bieten. Wenig bekannt ist dagegen die Position Schellings, der in seinen späten naturphilosophischen Untersuchungen das Problem des »konsumierenden Raumes« erkannt hat und damit eine Rückbindung an ein Ortsverständnis vorbereitet, die zugleich durch eine tiefgreifende Kritik am Kantischen Raumkonzept gewährleistet werden kann.

2. SCHELLINGS KONZEPTION DES RAUMES

Ich komme nun an die entscheidende Stelle, welche den Kern der vorliegenden Überlegungen ausmachen soll. Es gibt in der gegenwärtigen Beschäftigung mit philosophischen Raumtheorien eine zwischen Kant und Leibniz vermittelnde, in der Rezeption bislang jedoch vernachlässigte Konzeption, die auch in Edward S. Caseys eher historisch angelegten Studie mit keinem Wort erwähnt wird: Ich spreche von Schellings späten naturphilosophischen Überlegungen zu Raum und Ort in seiner »Darstellung des Naturprocesses« von 1843-1844. Darin schließt sich Schelling weder der Position von Leibniz noch der Auffassung von Kant in Bezug auf die Bestimmung des Raumes an. Es liegt, wie ich zeigen werde, dabei die Vermutung nahe, dass Schelling mit seiner Idee der objektiven Räumlichkeit der Dinge implizit ein Ortsverständnis formuliert hat, das einer näheren Untersuchung unterzogen werden sollte. Nach der Interpretation von Thomas Buchheim, an die ich mich im Folgenden größtenteils halten werde, können wir es für wahrscheinlich halten, dass für Schelling die Behandlung des Ortes »das [...] anstehende Thema«¹² seiner Spätphilosophie gewesen sei.

2.1 Schellings Auseinandersetzung mit den Raumauffassungen von Leibniz und Kant

Offensichtlich schien sich der frühe Schelling am Kantischen Raumbegriff noch nicht ernsthaft gestoßen zu haben. Wohl erst in seiner überaus komplexen und spekulativen Spätphilosophie, deren systematische Rekonstruktion noch immer nicht abgeschlossen ist, finden wir einen Ansatz für eine Raumkonzeption, die

11 Diese Perspektive wird zweifelsohne gestützt durch Kants späte, im *opus postumum* gewonnene Einsicht in die Apriorizität des Leibes.

12 Buchheim, Thomas: *Eins in Allem. Die Selbstbescheidung des Idealismus in Schellings Spätphilosophie*, Hamburg: Meiner Verlag 1992, S. 170.

sowohl mit der Kantischen als auch mit der Leibnizschen Auffassung von Räumlichkeit hart ins Gericht geht. Schelling, der in diesen Ausführungen nicht bei einer bloßen Darstellung oder Kritik dieser Ansätze bleibt, scheint darüber hinaus ein Verständnis anzubieten, das sich nicht mit der Deduktion des Ortes aus der Vorhandenheit des Raumes zufrieden gibt. Anders als manche Theorien leugnet Schelling in seiner phänomenalen Bestimmung des Ortes bzw. der Örtlichkeit nicht die unabhängige Existenz des Raumes; er spielt die klassischen Raumkonzepte, z.B. von Leibniz und Newton, folglich auch nicht gegeneinander aus, sondern versucht, den Raum so zu beschreiben, dass er so etwas wie selbstständige Orte zuzulassen vermag. Schelling begibt sich damit – im Vorgriff auf Heidegger – auf die Suche nach der »Stätte dessen, was Dasein heißt.«¹³

In seiner Spätphilosophie entwickelt Schelling demzufolge ein Verständnis von reiner Subjektivität, das begrifflich stark an topologische Ideen geknüpft ist. In der »Darstellung des Naturprocesses« kritisiert er zunächst das Leibnizsche Raumverständnis, das es unter anderem nicht erlaube, die positive (man könnte auch sagen: örtliche) Verschiedenheit zweier logisch identischer Objekte zu fassen.¹⁴ Leibniz hebe dementsprechend Descartes' Bestimmung des Räumlichen als ein materiell Ausgedehntes auf, indem er den Raum »vergeistige«, d.h. mathematisiere, und somit zu einem »überflüssigen Scheinkonzept«¹⁵ herabsinken lasse. Kant, der die negative Idee der Identität von Leibniz ebenfalls kritisiert¹⁶, verbindet dagegen den Raum mit einem transzendentalen Erfahrungsbegriff, der es ihm ermöglicht, zwei identische Kugeln in der *einen* subjektiven Anschauung voneinander zu unterscheiden.¹⁷ Schelling, der in ähnlicher Weise diesen Man-

13 Ebd., S. 192.

14 DNP X, S. 315.

15 T. Buchheim: Eins in Allem, S. 184.

16 KrV, B 319ff.

17 Das Kugelbeispiel hat sicherlich Furore gemacht: So hat Max Black bekanntermaßen versucht, die Identität des Nicht-Unterscheidbaren dahingehend zu stützen, indem er von zwei symmetrischen Welten spricht, die jeweils *nur* eine Kugel enthalten, welche aber in allen Eigenschaften der Kugel im Paralleluniversum entspricht. Die beiden Kugeln sind daher nur über ihre Entfernung voneinander zu unterscheiden (Ders.: »The Identity of Indiscernibles«, in: Mind 61 (1952), S. 153-164). Allerdings wendet Buchheim gegen diese Bestimmung folgenden Punkt ein: »Denn dann hätte man bereits gesetzt, dass eine numerische Verschiedenheit von Dingen primär gegenüber einem Unterschied in prädikativen Eigenschaften wäre.« (T. Buchheim: Eins in allem, S. 74). Daher verweist Buchheim auf Saul Kripkes Überlegung (in: Naming and Necessity, Oxford: Oxford University Press 1980), die Identität des Nicht-

gel der Identitätskonzeption von Leibniz konstatiert, möchte im partiellen Einklang mit der Kantischen Raumauffassung, aber auch über den Königsberger hinausgehend, seinerseits eine positive Identität beschreiben, die sich vielmehr an der Subjektivität von Orten, die auch als Potenzen verstanden werden können, auszurichten habe. Es wird hierbei hoffentlich ersichtlich, dass Schelling die Positivität der Identität anders konzipiert als Kant es tut: »Der Raum macht es allein möglich, zwei sich völlig und in jeder Hinsicht gleiche Dinge als numerisch, d.h. wenigstens der Existenz nach, verschiedene vorzustellen, wenn sie nämlich dem Raum nach auseinander sind.«¹⁸ Wie hier deutlich wird, verabschiedet Schelling damit keineswegs den Raum als objektive apriorische Größe. Wohlgemerkt ist der Raum für ihn nur nicht mehr das »alles verschluckende Medium«, sondern »die reine Form der Existenz«, also »in sich selbst absolut äußerlich«¹⁹ und damit – hier wieder in Übereinstimmung mit Kant, für den bekanntlich Existenz kein dem Gegenstand hinzukommendes Prädikat sein dürfe – die »Realisationsform okkasionell gewisser Identität.«²⁰

Eine solche Räumlichkeit, die den Gegenständen selbst zukommt, ist also ohne ein objektives Prinzip des Raumes nicht zu beschreiben, denn auch das Auseinandersein der Dinge benötigt Raum (nicht aber *einen* Raum wie den absoluten Raum).²¹ Mit der Idee, dass der Raum in sich selbst absolut äußerlich sei, d.h. sich ausschließlich in und an konkret Existierenden »verräumliche«, denkt Schelling aber bereits etwas an, das man mit Fug und Recht auch »Ort« bzw.

Unterscheidbaren ausschließlich als eine Exemplifizierung des Gesetzes vom Widerspruch zu sehen. Für das uns interessierende Raumkonzept von Leibniz bleibt aber allein entscheidend, dass die Komplexität einer Konstellation, wie sie das negative Konzept der Identität repräsentiert, Vorrang vor der »Primitivität« der Individuen hat. »Primitivität« bedeutet hier – im Sinne von Peter Strawson – logische Unabhängigkeit, was nicht implizieren soll, dass Individuen damit automatisch die Fähigkeit abgesprochen wird, keine Konstituenten von Relationen zu sein.

18 DNP X, S. 314.

19 Ebd. S. 328.

20 T. Buchheim: Eins in allem, S. 186.

21 Hier scheint Schelling mit der Vorstellung zu brechen, dass der Raum dennoch als homogen angesehen wird, obwohl die Dinge in ihm getrennt vorliegen. Bereits Aristoteles war der Ansicht, dass »die Wirklichkeit trennt« (vgl. Aristoteles, Metaphysik VII, 13, 1039a7). Für Schelling ist der homogene Raum als konsumierendes Ganzes – ähnlich wie für Casey – etwas Unwirkliches; erst im Auseinandersein der Dinge – nicht im Beisammensein, wie Leibniz mutmaßte – offenbart sich seine tatsächliche Rolle und Funktion.

»Örtlichkeit« nennen könnte. Vermochte Kant den Raum als apriorische Anschauungsform einfach nicht wegzudenken, so wagt Schelling nun den unerhörten Versuch, Raum ohne anschauliche Räumlichkeit, d.h. eben *örtlich*, zu denken. Diese Transformation des Raums zur reinen Potentialität, in der sich verschiedene Identitäten formieren, ist bislang kaum diskutiert worden. Schelling stellt dabei in Bezug auf den Raumbegriff einiges klar: »Es ist also nur wahr, dass ich den Raum nicht partiell wie die Dinge, sondern entweder gar nicht oder nur ganz aufheben kann.«²² Im Falle, dass Schelling den Raum tatsächlich als Kontinuum unzähliger Potentialitäten aufheben lässt, so müsste man sich dann ernsthaft fragen, ob damit nicht auch ein komplexer Ortsbegriff präsupponiert wird, den es in mehreren Schritten zu explizieren gilt. Sicherlich lässt die Idee eines absoluten Raumes nur die Vorstellung, nicht aber die tatsächliche Existenz selbständiger Subjektivitäten zu, deren Nachweis durchaus eine Grundlage für die Entwicklung von Erklärungsmodellen für heterogene Phänomene wie »Omnisubjektivität«, »Pluripotenz« oder »Panpsychismus« bieten könnte. Würde man also Subjekte tatsächlich als örtliche Potenzen oder potentielle Orte spezifizieren, die nicht länger gezwungen sind, aus einem Einheitsraum hervorzutreten, dann könnte man auch die Depotenzierung des Raumes zu einer nicht-wirksamen, aber existenten Hintergrundgröße mit guten Gründen rechtfertigen. Objektive Räumlichkeit und Subjektivität würden dann genau *dort* zusammenreffen, wo sich etwas ereignet, d.h. an einem Ort, der für sich selbst und aus sich selbst, im Sinne eines aktiven Potentials, existiert. Wie hier leicht zu erkennen ist, könnte es sich bei diesen »Orten« auch um eine Paraphrase dessen handeln, was wir unter Lebewesen verstehen.²³

Wie sich bereits angedeutet hat, stimmt Schelling in wichtigen Punkten, z.B. in der Unmöglichkeit einer empirischen Fassbarkeit des Raumes, mit Kant größtenteils überein. Schellings Auffassung zufolge haftet der begrenzte Raum bei Kant jedoch sprichwörtlich an unserer Anschauung²⁴, die uns damit nicht begrei-

22 DNP X, S. 316.

23 Eine Erhellung des Zusammenhangs zwischen Örtlichkeit und Lebendigkeit würde den Rahmen der hier vorliegenden Überlegungen sprengen und müsste an anderer Stelle geleistet werden. Wichtige Anregungen hierzu finden sich bereits in den anthropologischen und biologischen Schriften von Helmuth Plessner, der Lebewesen aufgrund ihrer Positionalität näher qualifiziert, wobei nicht-menschliche Lebewesen »zentrisch« (d.h. in ihrem Ort eingeschlossen), menschliche Lebewesen dagegen »exzentrisch« (d.h. ihren Ort transzendierend) positioniert sind. (Ich verdanke diesen Hinweis Annika Schlitte.)

24 Vgl. DNP X, S. 315.

fen lässt, wie Dinge ohne Räumlichkeit und Ausdehnung sind. Schelling möchte hingegen den Raum als ein Unendliches (im Sinne eines unendlich Möglichen) denken, das die Dinge als »verortete Räume« oder eben als Orte existieren lässt. Dieser Ortsraum ist anders als der absolute Raum gerade nicht selbstständig, sondern bloß von begrifflichen Bestimmungen entkoppelt, und kann daher auch nicht als Gefäß oder abgeschlossenes Ganzes betrachtet werden. Er »darf [...] weder selbst ein durch Bestimmungen (einen Begriff) gefasstes Subjekt sein, von dem in abstracto die Rede sein könnte, noch darf er bloß für uns auftretender Schein, d.h. ohne objektive Grundlage sein (wie bei Leibniz).«²⁵ Nach Schelling besteht nun »die Gefahr der Kantischen Ansicht [...] darin, daß wir durch die an das menschliche Vermögen gebundene Scheinhaftigkeit des Raumes selbst, diese Scheinhaftigkeit in alles im Raum Wirkliche eintragen, und dieses im Raum Objektive so seinerseits ein nur Scheinbares, wenn man so will: bloße Erscheinung ist.«²⁶ In Übereinstimmung mit den Untersuchungen von Edward S. Casey, wird der Ort letztlich auch bei Kant vom Raum, d.h. der Anschauung, die ihn begleitet, »konsumiert« und damit zu einem *flatus vocis*. Diese Art der Räumlichkeit bei Kant ist nach Schelling letzten Endes die »Scheinbarkeit dessen, was das räumlich Wirkliche zur bloß möglichen Bestimmung einer Welttotalität herabsetzt.«²⁷ Sie ist, noch prägnanter gesagt, die »Scheinbarkeit dessen, was in ihm ist«, also gerade nicht in ähnlicher Weise überflüssig wie bei Leibniz. Dass *etwas* im Raum ist, macht den Raum ja gerade aus. In Anlehnung an Aristoteles kann Schelling deshalb auch sagen: »Also durch Dinge wird wohl der Raum bestimmt, aber nicht umgekehrt kann der Raum die Wirklichkeit der Dinge in Ansehung der Größe oder Gestalt bestimmen, weil er an sich selbst nichts für sich Bestehendes, Wirkliches ist.«²⁸

Für Schelling ist der Raum demnach ein »so passives, so absolut Subjektloses, dass wir ihm unmöglich eine eigene Subsistenz zuschreiben können; er selbst kann nicht seyn, eben weil kein Subjekt in ihm ist, und doch ist er, wie nicht abzuweisen.«²⁹ Diese antikantische Subjektlosigkeit des Raumes, der doch *irgendwie* ist, hat dabei einen nicht zu übersehenen Vorteil. Der als passiv bestimmte, doch-seiende Raum wird so zum Medium der Freilassung der Dinge von seinen Bestimmungen: »Mit der Freilassung jener bis jetzt bloß möglichen Subjekte muß zugleich das Subjekt selbst [...] in die Weite und Freiheit gelan-

25 T. Buchheim: Eins in allem, S. 188.

26 Ebd., S. 189.

27 Ebd., S. 190.

28 DNP X, S. 334.

29 Ebd. S. 320f.

gen: diese Weite und Freiheit ist der *Raum*, der (es ist aber wesentlich dieß zu denken) von dem sich entschließenden Subjekt schon voraus ersehen war als die Auskunft für sich selbst, zugleich als die Form, in der jedes der Subjekte – unbenegt von dem anderen – für sich, d.h. *in seinem Ort* (denn auch dieser war voraussehen), zur wirklichen Existenz komme.«³⁰ Die Dinge, die bislang die Last der Totalität des Raumes »ertragen« mussten,³¹ werden nun zu ihrem Örtlichseinkönnen »freigelassen«, ohne damit mehr genötigt zu werden, sich gegenseitig zu beeinflussen, d.h. sich einander mit der ihnen zugesprochenen Räumlichkeit »belasten« zu müssen. Auch am Beispiel des Schellingschen Körperverständnisses zeigt sich dieser wichtige Aspekt einer Freilassung. Der Körper ist nach Schelling »das aus der Ideenwelt errettete, in die Welt der Freiheit und der Veränderlichkeit Entkommene.«³² Weil der Leib fortan einen Ort neben anderen Orten (bzw. Leibern) haben kann, kann er auch *leibhaftig* er selbst sein. Damit ist das Räumliche oder Örtliche auch als ein »integres Wirkliches«³³ zu verstehen. Thomas Buchheim sieht daher wahre Räumlichkeit in folgender Bewandnis begründet: »Wir haben Wirklichkeit schon im Einzelnen, nicht erst im Ganzen.«³⁴ Und an anderer Stelle heißt es ähnlich: »Der Schellingsche Raum ist somit bloß zum Schein ein einziges (ausschließliches) Subjekt der Welt, in Wirklichkeit *sind* allein die vielen Subjekte in ihm, und er selber nichts.«³⁵ Der Raum wird bei Schelling also stets als ein Teilbares gedacht, welches nicht aus der Idee eines partitionierbaren Ganzen hervorgehen kann, sondern dem Prinzip folgt, wonach ein »Ganzes« nur durch und als seine Teile realisiert und antizipiert werden kann. Damit ist der Ort auch nicht mehr als Teil (d.h. als »Position«) eines übergeordneten Ganzen (d.h. eines »absoluten Raumes«) zu begreifen, sondern stellt vielmehr selbst ein Ganzes dar.

30 Ebd. S. 313f.

31 T. Buchheim: *Eins in allem*, S. 185.

32 Schelling, F. W. J.: *Sämmtliche Werke*, I. Abteilung: 10 Bde. (= I–X); II. Abteilung: 4 Bde. (= XI–XIV), hg. v. Karl Friedrich August Schelling. Stuttgart/Augsburg: J. G. Cotta'scher Verlag 1856-1861, hier XI, S. 432. (im Folgenden: SW)

33 T. Buchheim: *Eins in allem*, S. 185.

34 Ebd.

35 Ebd., S. 190.

2.2 Schellings weiterführende Überlegungen zum Raum und die Präfiguration eines Ortsbegriffes

Mit dem gerade skizzierten »Abschied vom Ganzen«,³⁶ für den der Schellingsche Raumentwurf durchaus ein gutes Beispiel zu liefern vermag, geht auch der Abschied von der Idee einer ganzheitlichen, parmenideisch inspirierten Wirklichkeitsauffassung einher. Vielmehr gibt es, mit Schelling gesprochen, viele »fassliche Wirklichkeiten«³⁷, die er als örtlich gegebene Subjekte bezeichnet. Analog dazu ist auch das Auseinandersein *vieler* Orte früher als das Befasstsein in *einem* Raum, denn »je weniger nämlich der Raum ein Subjekt ist, umso unabhängiger voneinander wirklich sind die Subjekte in ihm.«³⁸ Obwohl Schelling den Ort zu keiner Zeit ontologisiert, sondern sich stets um das Aufzeigen seiner Möglichkeit bemüht, scheint er ihm dennoch eine eigenständige Kraft oder Potenz zuzusprechen, die sich nur vermöge des Getrenntseins von anderen Orten entfalten lässt. Die Örtlichkeit der Potenz wird bei Schelling unter anderem auch dadurch garantiert, dass durch den Ort hindurch das Gesetz der Schwere walten kann: »Denn indem ein jedes Element aus dem Ort, an den es gesetzt, und an den es durch die Schwere gebunden ist, indem es aus seinem Ort enthoben, aber diese mittelst der Schwere (welche ich die Ort-behauptende Kraft nennen möchte) behauptet, macht es sich zum Meister der Zeit und hat, anstatt, wie die späteren einzelnen Wesen, der Zeit unterthan zu seyn, vielmehr diese sich unterworfen, wie es der unablässige Umlauf bezeugt, indem es nicht todter ruhender Weise, sondern lebendig, durch die Bewegung selbst, die nicht eine fortschreitende, sondern eine in sich selbst zurücklaufende ist, seinen Ort behauptet.«³⁹ Lebendige Wirklichkeiten lassen sich damit nicht im Sinne der *simple location* raumzeitlich verorten, sondern ihre Lage ist durch eine über bloße formale Modalität hinausgehende Möglichkeit bestimmt: »Die logische Stätte der Bestimmung (d.i. im Grunde nichts anderes als ihr Bedingungsverhältnis zu anderer Bestimmtheit) darf natürlich nicht verwechselt werden mit einem Ort im Raum, an dem sich etwas befindet.«⁴⁰ Dabei spielt für Schelling auch die Zeit (welche sich den Möglichkeiten gibt, ihnen *Zeit gibt*, sich einräumen zu lassen) eine Rolle: »In

36 Buchheim, Thomas: »Das Wirkliche und der Abschied vom Ganzen. Zu Schellings später philosophischer Einsicht«, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 48/2 (1994), S. 192-209.

37 T. Buchheim: Eins in allem, S. 186.

38 Ebd., S. 191.

39 DNP X, S. 323.

40 T. Buchheim: Eins in allem, S. 170.

der intelligiblen Welt [...] hat jedes Wesen seinen ihm mit Notwendigkeit zukommenden Ort, aber es ist nicht der Raum, der ihm seine Stelle bestimmt, sondern die Zeit.«⁴¹ Wir können also festhalten, dass die »Aufgabe« des Raumes darin besteht, sich – um den Dingen ihre Stelle geben zu können – für die Zeit zurückzunehmen und jenen Dingen damit überhaupt erst Möglichkeiten *einzuräumen*. Dabei ist nicht der Raum, der Objekte enthält, sondern das Subjekt, das die Struktur des es Enthaltenden »auf eine andere Weise«⁴² an sich haben muss, die »Stätte aller Bestimmungen.«⁴³

3. ABSCHLUSS: SCHELLING – EIN DENKER DES ORTES? PERSPEKTIVEN UND UNGEKLÄRTE FORSCHUNGSFRAGEN

Wir können an den Einzeluntersuchungen zum Raumbegriff, die selbstverständlich noch eine vertiefende Analyse verdienen, erkennen, dass Schelling ein Verständnis von Örtlichkeit entwickelt hat oder begonnen hat zu entwickeln, welches bislang noch keine würdige Rezeption erfahren hat. Dabei grenzt sich Schelling von den etablierten Raumtheorien des 17. und 18. Jahrhunderts, vor allem von Leibniz und Kant, ab, indem er das Primat des Raumes auf seine Weise in Frage stellt und stattdessen eine Pluralität von »freigelassenen« Wirklichkeiten annimmt, die als örtliche Potenzen den unendlichen Raum »nachbarschaftlich bewohnen«. Durch diese Bestimmung verschwindet der Raum als solcher nicht, sondern er wird zugunsten der Ortssubjekte bloß depotenziert, d.h. auf das reduziert, was ihm natürlicherweise zukommt – Ordnung von Möglichkeiten zu sein.

Allerdings bleiben an dieser Stelle noch viele Fragen offen. So müsste eine vertiefende Untersuchung den Entwicklungsgang von Schellings Denken in Bezug auf den Raum noch genauer nachzeichnen und ferner in Augenschein nehmen, inwieweit sich der frühe Schelling des transzendentalen Idealismus in dieser Frage vom späten Schelling der spekulativen Naturphilosophie unterscheidet.

41 SW XI, 429.

42 T. Buchheim: »Das Wirkliche und der Abschied vom Ganzen, S. 196. Diese »andere Weise« des Enthaltenseins verweist eindeutig auf das Konzept der Metonymie: Vgl. dazu Schweidler, Walter (Hg.): Zeichen – Person – Gabe. Die Metonymie als philosophisches Prinzip, Freiburg: Alber Verlag 2014.

43 T. Buchheim: Eins in allem, S. 184.

det.⁴⁴ Hinsichtlich der genuinen Raumkonzeption, die Schelling in »Die Darstellung des Naturprocesses« entwickelt, ist es zudem erforderlich, die Stichhaltigkeit der Kritik Schellings am Raumbegriff von Leibniz und Kant zu überprüfen. In Bezug auf Leibniz wäre zudem eine Revision der Schellingschen Interpretation der Leibniz-Clarke-Kontroverse über den Raum sowie seine Auseinandersetzung mit dem Leibnizkritiker Christian August Crusius, der den Raum als »Abstraktum der Existenz«⁴⁵ versteht, eine nähere Betrachtung wert. Überhaupt ist hier die Frage nach der Deutung der »Idee des Existierenden« entscheidend. In seinem jüngsten Beitrag geht Thomas Buchheim bereits dezidiert auf diesen zu einer umfassenderen Klärung beitragenden Sachverhalt ein, indem er mit dem wirklichen und selbstständigen Seienden, das die Idee des Existierenden konstituiert, zwei Grundzüge des späten naturphilosophischen Denkens von Schelling verbindet: »Erstens ein *Werdendes* und überaus Gewordenes, evolutionär Entstandenes zu sein. Zweitens ein *körperliches* und daher *im Raume* verstreutes Dasein zu haben.«⁴⁶ Mit Blick auf Kant wäre schließlich noch zu fragen, in welchem Umfang das negative Konzept der Identität, welches Leibniz begründet hat

44 Folgende Arbeiten geben hierzu erste Anregungen: Andries, Marcus: Schellings Entwicklungsbegriff: Wandlungen und Konstanten in seiner Naturphilosophie (Diss.), Tübingen 2011; Gent, Werner: »Die Kategorien des Raumes und der Zeit bei F. W. J. Schelling«, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 8 (1954), S. 353-377; Heuser-Kessler, Marie-Luise: »Dynamisierung des Raumes und Geometrisierung der Kräfte. Schellings, Arnims und Justus Graßmanns Konstruktion der Dimensionen im Hinblick auf Kant und die Möglichkeit einer mathematischen Naturwissenschaft«, in: Walter Zimmerli/Klaus Stein/Michael Gerten (Hg.), Fessellos durch die Systeme. Frühromantisches Naturdenken im Umfeld von Arnim, Ritter und Schelling, Stuttgart/Bad Cannstatt: frommann-holzboog 1997, S. 275-316; Weh, Michael: Identität der Identität und Differenz von Raum und Zeit bei Schelling mit Blick auf die Relativitäts- und Quantentheorie (Diss.), Kassel 2003; Ziche, Paul: »Raumdimensionen und Prinzipien deduction. Beweise für die Dreidimensionalität des Raumes bei Schelling und Hegel«, in: Wolfgang Neuser/Vittorio Hösle (Hg.), Logik, Mathematik und Natur im objektiven Idealismus. Festschrift f. D. Wandschneider zum 65. Geburtstag, Würzburg: Königshausen und Neumann 2004, S. 157-173; Zimmermann, Rainer: Die Rekonstruktion von Raum, Zeit und Materie. Moderne Implikationen Schellingscher Naturphilosophie (Habil.), Frankfurt a. M./ Berlin/ Bern: Peter Lang 1998.

45 DNP X, S. 320.

46 Buchheim, Thomas: »Die Idee des Existierenden und der Raum. Vernunft hintergründe einer Welt äußerer Dinge nach Schellings Darstellung des Naturprocesses von 1843/44«, in: Kant-Studien 106/1 (2015), S. 36-66, hier: S. 42.

und das von Kant dementsprechend kritisiert wurde, Einfluss auf die Raumauffassung des Königsbergers, die ähnlich wie diejenige Schellings ein positives Verständnis von Identität zugrunde legt, ausüben konnte. Allerdings deutete sich in diesem Beitrag bereits an, dass vor allem der späte Schelling einen anderen Begriff von positiver Identität als Kant entwickelt hat, den es in einem wichtigen Seitenblick zu betonen gilt. All diese Vorüberlegungen können und sollen letztlich dem allgemeinen Ziel dienen, einen Ortsbegriff bei Schelling ausfindig zu machen und zu formulieren.⁴⁷

Eine weitere große Aufgabe könnte darin bestehen, die Position Schellings im Abgleich mit Edward S. Caseys Untersuchung in einen philosophiehistorischen Kontext einzubetten und weiterhin zu schauen, inwiefern Schelling aktuelle phänomenologische Diskussionen, die sich noch immer zurückhaltend gegenüber naturphilosophischen Entwürfen zeigen, zu beleben vermag. Möglicherweise brächte eine Analyse der Raumkonzeption Schellings Licht in die von Casey bestärkte Deutung der Rolle Kants im Hinblick auf eine moderne Wiedergewinnung des Ortes. Eine Untersuchung der ambivalenten Rolle Kants, welcher nach Casey einerseits am Primat des Raumes gegenüber dem des Ort festhält, allerdings auch an der »reappearance of place«⁴⁸ im Kontext einer Leibphänomenologie beteiligt scheint, ist ein ausgesprochenes Desiderat der Forschung im Rahmen einer Philosophie des Ortes. Gegebenenfalls bietet es sich in diesem Kontext an, auf Schellings Reflexionen über den Körper oder die Idee einer *körperlichen Wirklichkeit*,⁴⁹ die ein Konzept von situierter, aber freigelassener Leiblichkeit zu vermitteln nahe legen, einzugehen.

47 Orte gibt es nach Schelling nur im Plural. Für den *einen* subjektiven Raum hingegen gibt es trotz vieler empirisch feststellbarer Orte nur *einen* Ort, und zwar den, welchen die Anschauung bei sich versammelt. Daraus folgt, dass ich mir auch nicht gewahr werden kann, einen Ort neben anderen Orten einzunehmen *und* gleichsam auch selbst ein Ort neben anderen Orten zu *sein*. Das subjektive Raumverständnis verhindert daher die Möglichkeit realer Begegnung. So ist es nicht verwunderlich, weshalb Thomas Buchheim die Schellingsche Philosophie in Abgrenzung zu Kant und Leibniz auch als Phänomenologie der Begegnung auslegt und in dem Satz zusammenfasst: »Die Welt ist für uns nur im Modus der Begegnung wirklich.« (T. Buchheim: Eins in allem, S. 183)

48 E.S. Casey: The Fate of Place, S. 197ff.

49 Der Begriff des Körpers scheint sofort den Primat des Raumes zu bestätigen, denn sobald ich »Körper« sage, meine ich Körper *im* Raum. Während der »Körper« sein Gefangensein im Raum durch sein Bloß-Körper-Sein bereits bestätigt, betont der »Leib« gerade die Freiheit des Ortes und kann somit »aus der Enge in die Weite« gelangen.

Einen Ort in der Welt haben

Orientierungsversuche mit Heidegger und Arendt

RENÉ TORKLER

›Rechts ist da, wo der Daumen links ist‹ – es liegt gewissermaßen *auf der Hand*, dass uns diese Redewendung, die zumeist scherzhaft und dann vorgebracht wird, wenn jemand dazu neigt, rechts und links zu verwechseln, in Wirklichkeit wenig Orientierung verstattet. Es zeigt sich nämlich, dass uns die Unterscheidung von rechts und links tatsächlich schwerfiele, wo rechts und links bloß *aufeinander* verweisen würden, ohne an einem dritten festgemacht werden zu können.

Auch wenn Kant in seiner Schrift »Was heißt: Sich im Denken orientieren?« es weniger auf eine Orientierung *im Raum* als eben vielmehr auf eine Orientierung *im Denken* angelegt hat, so stellt für ihn doch die ›geographische‹ Orientierung das Grundmodell dar, auf dem im Weiteren aufgebaut werden soll und das er an folgende Voraussetzung geknüpft sieht: »Zu diesem Behuf bedarf ich aber durchaus Gefühl eines Unterschiedes an meinem eigenen Subjekt, nämlich der rechten und linken Hand.«¹

Nun kann man sich fragen, ob es denn tatsächlich *Subjekte* sind, die nach rechts und links zu unterscheidende Hände verfügen, oder ob dies nicht eher leiblichen Wesen ansteht.² Und wenn dies freilich etwas polemisch gesprochen

1 Kant, Immanuel: Was heißt: sich im Denken orientieren. Werkausgabe, hg. v. Wilhelm Weischedel, Bd. V, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1968, A 308.

2 Dass dieses Problem in Wirklichkeit schon der junge Kant klar gesehen hat, zeigt bereits eine seiner vorkritischen Schriften: »Da wir alles, was außer uns ist, durch die Sinnen nur insofern kennen, als es in Beziehung auf uns selbst stehet, so ist kein Wunder, daß wir von der Verhältnis dieser Durchschnittsflächen zu unserem Körper den ersten Grund hernehmen, den Begriff der Gegenden im Raume zu erzeugen.«

sein mag, so ist es doch nicht zuletzt der Kantische Subjektbegriff, den Heidegger – der »nach Kant die umfassendste und gründlichste Analyse des Sich-Orientierens vorlegt«³ – in *Sein und Zeit* einer Generalkritik unterziehen möchte. Aus einem »weltlosen Subjekt«⁴ (SuZ, S. 110) heraus ist Orientierung nämlich Heidegger zufolge gerade nicht zu gewinnen, weshalb Kant notwendigerweise »den vollen Zusammenhang der Konstitution einer möglichen Orientierung [verkennt].« (SuZ, S. 109) Heidegger illustriert dies an einem einfachen Gedankenexperiment:

»Angenommen, ich trete in ein bekanntes, aber dunkles Zimmer, das während meiner Abwesenheit so umgeräumt wurde, daß alles, was rechts stand, nunmehr links steht. Soll ich mich orientieren, dann hilft mir das ›bloße Gefühl des Unterschieds‹ meiner zwei Seiten gar nichts, solange nicht ein bestimmter Gegenstand erfaßt ist, von dem *Kant* beiläufig sagt, ›dessen Stelle ich im Gedächtnis habe‹. Was bedeutet das aber anderes als: ich orientiere mich notwendig in und aus einem je schon sein bei einer ›bekannten‹ Welt.« (SuZ, S. 109)

Um sich orientieren zu können, muss man offenbar nicht nur rechts und links unterscheiden können, man muss auch klar zuordnen, was von beiden rechts und was links ist – und das wird mir ganz ohne eine Bezugnahme auf die Welt kaum gelingen können. Ich muss – und das ist Heideggers Punkt – bereits *in der Welt sein*, damit dieses Anliegen zu realisieren ist. (SuZ, S. 108f.)

Der von Heidegger in *Sein und Zeit* entwickelte Begriff des *In-der-Welt-seins* wird von Arendt aufgenommen und modifiziert. Welt und Weltlichkeit sind Begriffe, deren Bedeutung auch für Arendts Werk kaum zu überschätzen ist – und bei aller Verschiedenheit ihres Denkens und Wirkens von demjenigen Heideggers ist immer wieder auf die starken Konvergenzen zwischen den Weltbegriffen der beiden hingewiesen worden.⁵

Kant, Immanuel: Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume. Werkausgabe, hg. v. Wilhelm Weischedel, Bd. II, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1978, S. 995.

- 3 Stegmaier, Werner: Philosophie der Orientierung, Berlin: De Gruyter 2008, S. 134.
- 4 Heidegger, Martin: Sein und Zeit, Tübingen: Mohr Siebeck 2006, in Folgenden zitiert als SuZ, hier S. 110.
- 5 Benhabib, Seyla: Hannah Arendt. Die melancholische Denkerin der Moderne, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 2006, S. 96ff.; Belardinelli, Sergio: Martin Heidegger und Hannah Arendts Begriff der »Welt« und »Praxis«. In: Papenfuss, Dietrich; Pöggeler, Otto

Die These, die wir im Verlauf dieses Textes entwickeln wollen, zielt darauf ab, dass Arendt letztlich da an Heidegger anschließt, wo es darum gehen müsste, sich in einer Welt zu orientieren, die von menschlicher Pluralität geprägt ist, und sein Konzept der Mitwelt in einer Weise sozialphilosophisch weiterentwickelt, die in *Sein und Zeit* nicht voll erschlossen wird. Auf dieser Grundlage lassen sich Überlegungen zum Zusammenhang von Örtlichkeit und Weltorientierung entwickeln, die bei beiden noch nicht in vollem Maße eingelöst sind.

Wir werden in dieser Absicht zunächst ausgehend von Heideggers frühem Hauptwerk skizzieren, welche Rolle räumliche Orientierung und das Mitsein mit Anderen in seinem frühen Denken spielen (I.). Von da aus soll Arendts von Pluralität geprägter Weltbegriff entfaltet werden, um zeigen zu können, inwiefern sich das Problem der Orientierung für sie in einer gänzlich anderen Art und Weise stellt als für Heidegger – die gleichwohl geeignet ist, Aspekte von Heideggers Denken zusammenzuführen, die dieser selbst unverbunden ließ (II.).

Heideggers Spuren reichen weit in Arendts Werk hinein. Dies offenbart sich besonders da, wo die räumlichen Strukturen von Heideggers Denken in den Blick genommen werden, die sich am Begriff der Orientierung explizieren lassen. Wie sich zeigt, sind diese Spuren auch in Arendts Begriff der politischen Welt wiederzufinden, in dem sich eine durchaus strukturähnliche, wesentlich räumliche Charakteristik aufweisen lässt. Hierzu werden wir im letzten Teil des Textes auch spätere Texte Heideggers einbeziehen, welche unseren leitenden Gedanken zu plausibilisieren geeignet sind (III.).

Doch machen wir uns zunächst an den Räumlichkeitsparagrafen von *Sein und Zeit* klar, was in unserem Zusammenhang überhaupt mit Räumlichkeit gemeint sein kann.

HEIDEGGER UND DIE RÄUMLICHE DIMENSION DES WELTLICHEN

Die Räumlichkeit des In-der-Welt-seins

In Heideggers Denken ist es für das Phänomen, das er *Weltlichkeit* nennt, von zentraler Bedeutung, dass alles innerhalb der Welt Begegnende in einer ganz ursprünglichen Beziehung zum menschlichen Dasein steht – und diese Beziehung unterscheidet sich von allem, was in einer naturwissenschaftlich objektivieren-

(Hg.): Zur philosophischen Aktualität Martin Heideggers, Frankfurt a. M.: Klostermann 1990, S. 128-141.

den Perspektive auf Weltdinge ausgesagt werden könnte, in einer sehr grundsätzlichen Art und Weise. Verstehen wir die Dinge aus ihrem phänomenalen Weltzusammenhang heraus – und das müssen wir, wenn wir mit Blick auf den Umgang mit ihnen nicht einem cartesisch geprägten Reduktionismus erliegen wollen – so zeigt sich, dass diese Weltdinge in einer von Heidegger als ontologisch verstandenen Weise stets bereits aufeinander bezogen oder verwiesen sind, die jedem naturwissenschaftlichen Objektivismus vorher- und daher entgeht. Dieser Blick auf die Welt ist für ihn nichts, was sich erst auf Grundlage »objektiver« Verhältnisse der Dinge zueinander ergäbe, sondern bildet umgekehrt vielmehr erst die eigentliche Basis für jeden möglichen wissenschaftlich-objektivierenden Zugriff auf alles in der Welt Begegnende.⁶

Im Grunde genommen handelt es sich eigentlich auch nicht um einen Blick »auf die Welt«, da es kein Blick von außen ist, sondern auch das menschliche Dasein selbst in so ursprünglicher Art und Weise in den weltlichen Zusammenhang eingesponnen ist, dass Heidegger das »In-der-Welt-Sein« als Grundverfassung des Daseins (SuZ, S. 52ff.) bestimmt:

»In-der-Welt-sein besagt nach der bisherigen Interpretation: das unthematische, umsichtige Aufgehen in den für die Zuhandenheit des Zeugganzes konstitutiven Verweisungen. Das Besorgen ist je schon, wie es ist, auf dem Grunde einer Vertrautheit mit der Welt.« (SuZ, S. 76)

Als *räumlich* versteht Heidegger diesen weltlichen Zusammenhang nun nicht primär in dem Sinne, dass die Welt als eine Art Behältnis oder Container gedacht werden müsste, in dem jedem Weltding bestimmte Koordinaten zugeordnet wären, mittels derer sich ihre Lage zueinander beschreiben ließe. »Es ist nie zunächst eine dreidimensionale Mannigfaltigkeit möglicher Stellen gegeben, die mit vorhandenen Dingen ausgefüllt wird.« (SuZ, S. 103) Ein solcher, cartesisch-mathematisch geprägter Zugriff erwiese sich für ihn als völlig ungeeignet, um das grundlegend räumliche Verhältnis der Weltdinge zueinander einsehen zu können. »Die objektiven Abstände vorhandener Dinge decken sich nicht mit Entferntheit und Nähe des innerweltlich Zuhandenen.« (SuZ, S. 106)

Alles in der Welt »Zuhandene« ist vielmehr durch eine Form der *Nähe* bestimmt, die sich durch das Ausmessen eines bestimmten Abstands gar nicht beziffern lässt. Das zuhandene »Zeug« hat nicht nur irgendeine *Stelle im Raum*,

6 Vgl. Dreyfus, Hubert L.: »In-der-Welt-sein und Weltlichkeit. Heideggers Kritik des Cartesianismus«, in: Thomas Rentsch (Hg.): Martin Heidegger. Sein und Zeit, Berlin: Akademie Verlag 2001, S. 69-87, hier S. 73ff., S. 85.

sondern einen *Platz*, an den es *gehört* und der sich aus dem innerweltlich begegnenden *Zeugzusammenhang* heraus bestimmt: »Hingehörigkeit entspricht dem Zeugcharakter des Zuhandenen«. (SuZ, S. 102) Diese *Hingehörigkeit* des Platzes markiert den Umstand, dass der Platz nicht bloß einen zwar konkreten, aber für sich beliebigen Raumpunkt bezeichnet, sondern innerhalb eines Rahmens eine *Bewandtnis* gewinnt – und diesen Rahmen fasst Heidegger im Begriff der *Gegend*. Für die Gegend ist es nun charakteristisch, dass sie »zuvor entdeckt« sein soll, das heißt, sie gehört zu den Bedingungen, unter denen wir die Räumlichkeit der Welt Dinge überhaupt erfahren. Räumlichkeit meint dabei nicht, dass diese Welt Dinge unverbunden innerhalb eines charakterlosen Raumes vorzufinden wären, sondern in einer Verbindung stehen, welche ebenfalls mit der spezifischen Struktur des weltlichen Zusammenhangs korrespondiert, die Heidegger als ein Um-zu-Verhältnis beschreibt. Eben diese Struktur nennt Heidegger den »Zeugcharakter« des innerweltlich Zuhandenen.

Dass etwas *nicht am Platz* ist oder möglicherweise sogar *fehlt*, lässt sich nur auf Grundlage eines Verständnisses von Räumlichkeit verstehen, das die örtliche Situiertheit innerhalb der Welt nicht auf eine über Koordinaten zu beschreibende, letztlich aber kontingente Lage reduziert, sondern in den von Heidegger als *Bewandtniszusammenhang* charakterisierten Weltkontext einbettet.

Zu dieser Welt, *in der er ist*, verhält sich der Mensch nun auf dem Wege der *Sorge*, die für die Konstitution des Daseins die insgesamt zentrale Schlüsselrolle spielt. »Dasein [...] [ist] ontologisch verstanden Sorge [...]. Weil zu Dasein wesentlich das In-der-Welt-sein gehört, ist sein Sein zur Welt wesentlich Besorgen.« (SuZ, S. 57) Da aller Umgang mit innerweltlich Begegnendem für Heidegger in diesem Sinne *besorgend* ist, schließt dies auch das Verhältnis des menschlichen Daseins zur räumlichen Dimension seiner Umwelt mit ein und auch der Begriff der Gegend steht vor dem Hintergrund eines von der Sorge geprägten Weltverhältnisses: »Dieses im besorgenden Umgang umsichtig vorweg im Blick gehaltene Wohin des möglichen Zeughaften Hingehörens nennen wir die Gegend.« (SuZ, S. 103)

Diese hier nur grob skizzierte Konstitution des weltlichen Zusammenhangs trägt also – auf die für Heideggers Denken spezifische Art und Weise – unverkennbar räumliche Züge. Die Frage, was es für eine *Bewandtnis* mit etwas hat, ist in der Analyse der Weltlichkeit immer auch räumlich geprägt, denn die Bewandtnisganzheit des innerweltlichen Zeugzusammenhangs konstituiert sich nicht primär intentional oder teleologisch, wie es in Heideggers Beispiel, mit dem Hammer habe es seine Bewandtnis beim Hämmern, zunächst nahezu legen scheint, sondern es ist stets auch wesentlich, dass wir es mit einer räumlichen Struktur zu tun haben. »Zur Bewandtnisganzheit, die das Sein des umweltlich

Zuhandenen ausmacht, gehört gegendhafte *Raumbewandtnis*.« (SuZ, S. 111, kursiv R.T.)

Raum ist damit ein zentrales Konstituens von Welt, die ihrerseits offenkundig ein Strukturmoment des In-der-Welt-Seins darstellt. Heidegger will hier nicht zuletzt zeigen, dass »das Umhafte der Umwelt, die spezifische Räumlichkeit des in der Umwelt begegnenden Seienden selbst durch die Weltlichkeit der Welt fundiert ist und nicht umgekehrt die Welt ihrerseits im Raum vorhanden ist.« (SuZ, S. 101f.)

(Welt-)Orientierung als besorgende Umsicht

Sich in der Welt zu orientieren ist für Heidegger nun offenbar ein Vorgang, bei dem von der *Gegend* und damit von eben derjenigen Struktur ausgegangen werden muss, die wesentlich von dem als Zeugzusammenhang charakterisierten Verweisungsganzen bestimmt wird.

»Diese gegendhafte Orientierung [...] macht das Umhafte, das Um-uns-herum des umweltlich nächstbegegnenden Seienden aus.« (SuZ, S. 103) Da Orientierung in dieser Weise mit der Umwelt korrespondiert, deren Binnenverhältnisse von einem »um-zu« geprägt sind, nennt Heidegger sie auch *umsichtig*: »Der Umgang mit Zeug unterstellt sich der Verweisungsmannigfaltigkeit des »Um-zu«. Die Sicht eines solchen Sichfügens ist die *Umsicht*.« (SuZ, S. 69) Diese Umsicht ist die spezifische Umgangsweise des Daseins mit innerweltlich Begegnendem, welche dieses nicht verdinglicht, sondern aus seinem weltlichen Zusammenhang heraus begreift.

Für dieses Verständnis gegendhafter Orientierung, in der eine *Gegend* den Platz eines *Hingehörens* zuweist, ist es charakteristisch, dass Orientierung keinen aktiven Prozess darstellt, sondern vor allem in einem *passivisch* zu fassen den Orientiertsein besteht. Diese passivische Formulierung zeigt abermals Heideggers Absetzung von einem *aktiv* sich orientierenden Subjekt; ein Subjekt-Objekt-Dualismus soll mit Blick auf das Verhältnis des Sich-orientierenden und der Welt, innerhalb derer diese Orientierung vonstatten geht, ja gerade vermieden werden.

»Es ist nicht das Ich, nicht das Subjekt, das sich orientiert, [...] kein ›weltloses Subjekt‹, das sich durch Orientierung eine Welt erschließt, sondern das Dasein findet sich ›immer schon‹ in vertrauten Gegenden, auf die es sich ausrichtet, weil es in ihnen schon eingerichtet ist.«⁷

7 W. Stegmaier: Philosophie der Orientierung, S. 139.

Die Welt ist also nicht das *Problem*, innerhalb und aufgrund derer ein Subjekt mit einer Orientierungsnotwendigkeit konfrontiert würde, welches dieses aus sich heraus bewältigen könnte oder müsste. Vielmehr ist die Welt selbst der Zusammenhang, der ein Orientiertsein *gewährleistet*. Diese Überlegung korrespondiert mit vielen Stellen in *Sein und Zeit*, in denen ein aus sich heraus die Welt konstruierendes Subjekt einer eingehenden Kritik unterzogen wird. Auch die Überlegung zum Verhältnis von Welt und Raum gehören in diesen Zusammenhang, da hier deutlich wird, wie wenig das Verhältnis von Mensch und Welt angemessen gefasst ist, wenn wir es als Gegenüberstellung von Subjekt und Objekt denken.

»Der Raum ist weder im Subjekt, noch ist die Welt im Raum. Der Raum ist vielmehr ›in‹ der Welt, sofern das für das Dasein konstitutive In-der-Welt-sein Raum erschlossen hat.« (SuZ, S. 111) Raum ist hier nicht in dem Sinne apriorisch gemeint, dass es die Anschauungsform eines weltlosen Subjektes wäre, »das einen Raum aus sich hinauswirft. Apriorität besagt hier: Vorgängigkeit des Begegnens von Raum (als Gegend) im jeweiligen umweltlichen Begegnen des Zuhandenen.« (SuZ, S. 111)

Es zeigt sich, dass diese Analyse der Orientierung innerhalb der Räumlichkeitsparagrafen (§§ 22-24) in direktem Zusammenhang mit dem vorausgegangenen Zeichenkapitel von Sein und Zeit steht, da die Zeichen im Zeugzusammenhang als orientierungsgebendes »Zeigzeug« (SuZ, S. 78) fungieren. Dabei sind sie mit dem Zuhandenen so stark verwoben, dass sie von diesem bisweilen kaum zu unterscheiden sind: Zeichen und Zuhandenes verweisen aufeinander – ebenso Zeichen auf Zeichen und Zuhandenes auf Zuhandenes – sodass Orientierung »immer auch eine Orientierung in Zeichen«⁸ bedeutet. Dennoch bleibt das Zeichen insofern qualitativ aus dem Zeugganzen klar herausgehoben, als es sich an die Umsicht des besorgenden Umgangs wendet und so Zuhandenheit, Verweisungsganzheit und Weltlichkeit *anzeigt*. (Vgl. SuZ, S. 79, S. 81) An den Zeichen wird der weltliche Charakter gegenseitiger Verwiesenheit also in besonderem Maße deutlich, sie bilden gewissermaßen die »Innenbeleuchtung« des Verweisungszusammenhanges der Welt«⁹, welche deren Binnenstruktur sichtbar macht. »Das Zeichen erschließt auf direkte Weise den Horizont, innerhalb dessen es wirksam ist.«¹⁰ Dabei adressiert das Zeichen ein spezifisch räumliches In-

8 W. Stegmaier: Philosophie der Orientierung, S. 138.

9 Luckner, Andreas: Martin Heidegger »Sein und Zeit«, Paderborn: Schöningh 1997, S. 44.

10 Pocai, Romano: Die Weltlichkeit der Welt und ihre abgedrängte Faktizität, in: Rentsch: Martin Heidegger. Sein und Zeit, S. 51-67, hier S. 59.

der-Welt-Sein und spielt auf diese Weise eine ausgezeichnete Rolle bei der Orientierung innerhalb einer Umwelt. Im Ergebnis stellt solche Orientierung wesentlich einen *raumerschließenden* Vorgang vor dem Hintergrund menschlicher Sorge dar; sie entsteht für Heidegger also *aus dem weltlichen Zusammenhang heraus*, indem »der besorgende Umgang *sich* eine Orientierung gibt und sichert.« (SuZ, S. 79, kursiv R.T.) Nicht das Dasein orientiert *sich* selbst, es ist vielmehr der besorgende Umgang im und aus dem weltlichen Verweisungszusammenhang heraus, der Orientierung *stiftet*.

Dasein als Mitsein

Das In-der-Welt-sein des Daseins impliziert nicht nur, dass dieses in einem ursprünglichen Zusammenhang mit allen innerweltlich begegnenden Entitäten, dem *Zuhandenen*, steht. Die Welt hält für den Menschen mehr bereit als solches *Zeug*, nämlich andere Menschen, und das Dasein ist auf diese Anderen immer schon in nicht minder ursprünglicher Weise bezogen, als es bis hier für nicht-menschliches innerweltlich begegnendes Seiendes aufgewiesen worden war.

Das Verhältnis zu diesen Anderen muss allerdings ganz anders gedacht werden als dasjenige zu allem zuhandenen Zeug, da diese ebenfalls als Dasein verstanden werden müssen:

»Die Welt gibt nicht nur das Zuhandene als innerweltlich begegnendes Seiendes frei, sondern auch Dasein, die Anderen in ihrem Mitdasein.« (SuZ, S. 123) Es ist hier klar ersichtlich, dass es gewissermaßen zwei sich voneinander unterscheidende Ebenen des innerweltlichen Zusammenhangs gibt: Zum einen das Verhältnis zu nicht-daseinsmäßigem, also nicht menschlichem Seienden, das anders als begegnende Andere bloß *zuhanden* ist. Hier geht es also um alles Nichtmenschliche, das Zeug in seiner Zuhandenheit, das in dieser Weise auf das Dasein bezogen ist. Demgegenüber stehen die daseinsmäßigen Anderen, die ebenfalls von der Welt »freigegeben« werden wie das Zuhandene auch. Allerdings muss das Verhältnis zu diesen Anderen, die ebenfalls Dasein sind, ganz anders gedacht werden als dasjenige zu nichtmenschlichem Seienden.

Gleichzeitig darf die Untersuchung auch dann, wenn sich das Verhältnis zu anderen Menschen sich freilich anders gestaltet als dasjenige zu Dingen, nicht die bereits erreichte Analyse des Weltverhältnisses unterschreiten, in der ein Subjekt-Objekt-Dualismus bislang erfolgreich vermieden worden war. Wir tun also gut daran, das Verhältnis zu Anderen nicht als *Intersubjektivität* misszuverstehen. Heidegger steht hier vor der Aufgabe, auch das zwischenmenschliche Verhältnis in einer Weise zu denken, die einen Rückfall in ein subjekthaftes Ver-

ständnis des Menschen vermeidet – da sich ansonsten die bis hierhin erarbeitete Weltkonstitution wieder auflöbe:

»Die Klärung des In-der-Welt-seins zeigte, daß nicht zunächst »ist« und auch nie gewesen ist ein bloßes Subjekt ohne Welt. Und so ist am Ende ebensowenig zunächst ein isoliertes Ich gegeben ohne die Anderen. Wenn aber »die Anderen« je schon im In-der-Welt-sein mit da sind, dann darf auch diese phänomenale Feststellung nicht dazu verleiten, die ontologische Struktur des so »Gegebenen« für selbstverständlich und einer Untersuchung unbedürftig zu halten. Die Aufgabe ist, die Art dieses Mitdaseins in der nächsten Alltäglichkeit phänomenal sichtbar zu machen und ontologisch angemessen zu interpretieren.« (SuZ, S. 116)

Diese ontologisch angemessene Interpretation verlangt nicht zuletzt, dass diese im Weltzusammenhang nicht einfach als »neben« dem jeweils eigenen Dasein *vorhandene* Seiende begriffen werden, sondern dass der weltliche Zusammenhang gegenseitiger Verwiesenheit sich auch auf Seiendes erstreckt, das die Seinsart des Daseins hat, also: auch auf andere Menschen.

»In der Struktur der Weltlichkeit der Welt liegt es, daß die Anderen nicht zunächst als freischwebende Subjekte vorhanden sind neben anderen Dingen, sondern in ihrem umweltlichen besorgenden Sein in der Welt aus dem in dieser Zuhandenen her sich zeigen.« (SuZ, S. 123)

Dennoch müssen sich zwischen dem »Mitsein« anderer Menschen und der Binnenstruktur des Zeugzusammenhangs natürlich signifikante Unterschiede ergeben, da die Anderen als Dasein auf eine ganz andere Weise gegeben sind als zuhandenes Zeug. Da Dasein »sich in seinem Sein verstehend zu diesem Sein verhält« (SuZ, S. 52f.), ist es offensichtlich auf ganz andere Art und Weise *in der Welt* als nicht-daseinsmäßiges Seiendes. Das Mitsein ist also notwendigerweise von ganz anderer Art als das Verhältnis zu nicht-daseinsmäßigem Seienden. Es ist ja nicht weniger als offensichtlich, dass wir uns zu anderen Menschen ganz anders verhalten und ganz anders auf diese beziehen als auf nicht menschliche Entitäten.

Heidegger trägt diesem Unterschied nicht zuletzt dadurch Rechnung, dass er zwar für die für den innerweltlichen Zusammenhang angenommene *Sorge*-Struktur nicht nur auf das Zeug, sondern auch auf die Anderen bezieht, dabei jedoch terminologisch noch einmal zwischen *Besorgen* und *Fürsorge* differenziert. Er wählt hier also für das aktive Verhältnis der Bezogenheit auf anderes, mir in der Welt Begegnendes einen anderen Begriff und spricht nicht wie beim Zeug

vom *Besorgen*, sondern drückt das innerweltliche Verhältnis zu mitseiendem Dasein durch den Begriff der *Fürsorge* aus: »Dieses Seiende wird nicht besorgt, sondern steht in der Fürsorge. [...] Die Fürsorge als faktische soziale Einrichtung [...] gründet in der Seinsverfassung des Daseins als Mitsein.« (SuZ, S. 121)

Wir hatten den Zusammenhang der Bewandnis als einen räumlichen Zusammenhang, als »*Raubewandtnis*« kennengelernt. Da Heidegger die Räumlichkeit des Daseins in den Kapiteln vor der Analyse der Mitwelt behandelt, dürfen wir davon ausgehen, dass die Überlegungen zur Räumlichkeit die Grundlage seiner Analyse von Mitweltlichkeit bilden und für die Begegnung mit Anderen in ähnlicher Weise bestimmend sind wie für seine Analyse der Zuhandenheit und des innerweltlich begegnenden Zeugs. Zwar haben wir es beim Mitsein mit einem wechselseitigen Verhältnis zu tun, weshalb der Begriff der »Bewandtnis« nicht ohne weiteres auf das Verhältnis zum Anderen übertragbar ist, »aber die Sache, um die es geht ist doch vergleichbar.«¹¹ Es ist daher überraschend, dass der Gedanke der *Orientierung in der Welt* mit Blick auf die Mitwelt nicht wieder aufgegriffen wird. Diese Beschränkung des Orientierungsbegriffs auf nicht-daseinsmäßige Sorgeverhältnisse ist nicht ohne weiteres nachzuvollziehen, da das Mitsein mit der Weltlichkeit des Daseins ansonsten fest verbunden gedacht wird und ebenfalls eine unverkennbar räumliche Dimension besitzt:

»Die Weltlichkeit wurde interpretiert (§ 18) als das Verweisungs ganze der Bedeutsamkeit. [...] Nach der jetzt durchgeführten Analyse gehört aber zum Sein des Daseins [...] das Mitsein mit Anderen. Als Mitsein ›ist‹ daher Dasein wesenhaft umwillen Anderer. Das muß als existenziale Wesensaussage verstanden werden. [...] Diese mit dem Mitsein vorgängig konstituierte Erschlossenheit der Anderen macht [...] die Weltlichkeit mit aus.« (SuZ, S. 123)

Nehmen wir dies ernst, so muss das Mitsein genau wie Dasein und Weltlichkeit *auch* räumlich gedacht werden, da die »mit dem Mitsein vorgängig konstituierte Erschlossenheit der Anderen [...] die Weltlichkeit mit aus[macht]« (SuZ, S. 123). Schon von daher muss – auch wenn der Begriff der Orientierung im Kontext der Analyse des Mitseins nicht wieder aufgegriffen wird – dem Mitsein eine räumliche Dimension eingeschrieben sein, da Heidegger es als etwas thematisiert, das mit dem Dasein in untrennbarer Weise verbunden ist. »Die Welt ist nie

11 Figal, Günter: Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit, Frankfurt a. M.: Beltz Athenäum 1988, S. 143.

nur eine Umwelt, sie ist immer auch eine Mitwelt«¹² – und andersherum gilt hier ebenso, dass auch die Mitwelt immer als insofern auch in dem Sinne als eine Umwelt zu denken ist, dass sie räumlichen Charakter aufweist.

Freiheit und Fürsorge

Das Mitsein kommt zum Dasein also nicht bloß als ein möglicher Programmpunkt im Gesamtgeschehen innerhalb einer Welt *hinzu*, in der das Dasein ansonsten auch als solipsistisches Subjekt sein Leben hätte gestalten können. Dasein ist vielmehr von vornherein auf das Miteinandersein mit Anderen hin angelegt. Es gibt kein Dasein, das ohne diese grundlegende Verwiesenheit auf Andere auskäme. Selbst in vollständiger Einsamkeit ist solche Vereinsamung erst dadurch überhaupt konstatierbar, dass Dasein wesentlich Mitsein bedeuten *würde*. Auch wenn Andere im konkreten Fall fehlen sollten, ließe sich dieses Fehlen ja nur unter Annahme einer grundsätzlichen Verwiesenheit auf solche Anderen konstatieren.

»Auf dem Grunde dieses *mithaft*en In-der-Welt-seins ist die Welt je schon immer die, die ich mit anderen teile. Die Welt des Daseins ist *Mitwelt*. Das In-sein ist *Mitsein* mit anderen. Das innerweltliche Ansichsein dieser ist *Mitdasein*.« (SuZ, S. 118)

Wir tun gut daran, das »schon immer« in dieser Passage so grundsätzlich als irgend möglich zu verstehen. Das Dasein, so will uns Heidegger klar machen, ist schon Mitsein, bevor und auch ohne dass ein Anderer überhaupt thematisch wird; und in diesem Sinne ist Mitsein *existenzial*, da es vom Dasein gar nicht abzutrennen ist: Der Begriff drückt weniger das zufällige Konfrontiertsein eines Einzelnen mit ihm in der Welt gegenüberstehenden Anderen aus, als vielmehr eine eigentümliche »Haltung«¹³ des Daseins »selbst«. Im Mitsein steht also eigentlich nicht ein Dasein einem anderen gegenüber, sondern es handelt sich um eine Beziehung *innerhalb* des Daseins, nämlich zwischen dem Dasein, das *je meines* ist, zum je anderen Dasein. Da Heidegger auch das Mitsein nicht auf subjektphilosophischer Grundlage denkt, geht es hier eben nicht um eine herzustellende *Intersubjektivität*, die zwischen ansonsten freischwebenden Subjekten erst gestiftet werden müsste. Dasein und Mitsein sind in solch enger Weise aufeinan-

12 Benhabib, Seyla: Der öffentliche Raum – bei Martin Heidegger und Hannah Arendt, in: *Mittelweg* 36, 6/1994, S. 74-83, hier S. 77.

13 A. Luckner: *Sein und Zeit*, S. 44.

der bezogen, dass auch das, was wir üblicherweise Fremdverstehen nennen, nicht als Überbrückung einer Kluft zwischen Selbst und Anderem zu denken ist. Im Verstehen des Daseins sind Selbst- und Fremdverständnis immer bereits untrennbar miteinander verknüpft: »Im Seinsverständnis des Daseins liegt schon [...] das Verständnis Anderer.« (SuZ, S. 123) Es sei an dieser Stelle daran erinnert, dass Heidegger das mitweltliche Verhältnis zu den Anderen im Kontext der Analyse der Mitwelt mit der Frage nach dem »Wer des Daseins« (§ 25) thematisiert – und es wird deutlich, dass sich diese Frage eben aufgrund der ursprünglichen Bezogenheit auf Andere, die Heidegger im Begriff des Mitseins zu fassen versucht, gar nicht unabhängig vom mitweltlichen Kontext beantworten lässt: Das Dasein, das *je meines* ist, gibt möglicherweise ebenso Aufschluss über das *je andere* wie dieses über das jemeinige.

Fremdverstehen soll im Kontext des Mitseins nicht als emotionales Verhältnis zu Anderen thematisiert werden, weshalb Heidegger betont, dass es sich dabei um ein »nicht eben glücklich als ›Einfühlung‹ bezeichnete[s] Phänomen« handelt (SuZ, S. 124). Auch die Einfühlung würde ja ein *Subjekt* oder ein von Anderen zunächst unabhängiges *Selbst* voraussetzen, welches diesen Akt des Fühlens vollzieht. Heidegger denkt das Mitsein weit ursprünglicher, nämlich als etwas, das dem Dasein bereits vor allem Aktvollzug aneignet. »Das Mitsein ist ein existenziales Konstituens des In-der-Welt-seins. [...] Sofern Dasein überhaupt ist, hat es die Seinsart des Miteinanderdaseins.« (SuZ, S. 125)

Es ist für unseren Gedankengang wichtig zu bemerken, dass in eben diesem Kontext des Miteinanderseins daseinsmäßiger Seiender eine menschliche Freiheitsfähigkeit thematisierbar wird. Dies wird in der Gegenüberstellung der zwei verschiedenen Arten der Fürsorge deutlich, die Heidegger unterscheidet: So markiert die *einspringende* Fürsorge eine Haltung zu in der Welt begegnenden Anderen, in der die Stelle des Anderen *eingenommen* werden soll, wodurch dieser »zum Abhängigen und Beherrschten werden« (SuZ, S. 122) kann. In dieser Form zwischenmenschlichen Umgangs wird der Andere also in einer Art und Weise *überformt*, dass von einem freiheitlichen Verhältnis hier offenkundig kaum die Rede sein kann. Dieser extreme Modus der Fürsorge bildet das Gegenstück zu der anderen Form der Fürsorge, die nicht ein- sondern »*vorausspringt*« (ebd.). Auf diese Weise bleibt ein Verhältnis *wechselseitiger* Fürsorge erhalten, da es hier nicht darum geht, dem Anderen »die ›Sorge‹ abzunehmen, sondern eigentlich erst als solche zurückzugeben.« (ebd.) Damit werden dem Anderen nicht eigene Zwecksetzungen aufgedrängt, sondern die eigene Offenheit ermöglicht es ihm vielmehr, selbst zum Zuge zu kommen.¹⁴ Diese mit dem Begriff der

14 Vgl. G. Figal: Phänomenologie der Freiheit, S. 143f.

vorausspringenden Fürsorge bezeichnete Haltung »verhilft dem Anderen dazu [...] *frei* zu werden.« (SuZ, S. 122) Hier zeichnet sich also eine Form menschlichen Miteinander-Agierens ab, die in einem sehr spezifischen Sinne freiheitskonstitutiv ist und damit eine eminent praktische Perspektive beinhaltet.¹⁵ »Die Offenheit füreinander ist die Voraussetzung dafür, *miteinander handeln zu können* oder sich von Anderen auf sein Handeln verweisen zu lassen, und erst recht dafür, sich ausdrücklich auf sie zu beziehen.«¹⁶ Es wird sich im weiteren Verlauf unserer Überlegungen zeigen, das Arendt genau diese praktische Perspektive der Mitwelt als Heideggers größte Entdeckung und »fundamentalste Einsicht«¹⁷ begriff.

In *Sein und Zeit* jedoch gelangt die Gedankenführung an dieser Stelle an eine Wegscheide, an der Arendts Denkweg gewissermaßen von Heideggers Argumentationsrichtung abzweigt und wo Heidegger die Analyse des *Man* hinführt zu den problematischen Tendenzen des Mitseins, die in seiner bekannten Einschätzung der Öffentlichkeit gipfeln.¹⁸ Dabei wird der gemeinsame Boden offensichtlich verlassen.

15 Dies gilt auch dann, wenn man gleichzeitig zugestehen muss, dass in der Art und Weise, wie Heidegger und Arendt Freiheit thematisieren, eine »abgrundtiefe Distanz« deutlich wird – obwohl sich beide dabei auf Kant beziehen. S. Belardinelli: Martin Heidegger und Hannah Arendts Begriff von »Welt« und »Praxis«, S. 139.

16 G. Fígal: Phänomenologie der Freiheit, S. 146; kursiv R.T.

17 S. Benhabib: Der öffentliche Raum, S. 77.

18 In der Analyse des »Man« kommt eine Tendenz des Mitseins zum Ausdruck, welche ein authentisches Sein des Daseins eher gefährdet und die als Zug in Heideggers Werk sicher eine prinzipielle Grenze zu Arendts Denken darstellt. Das zeigt sich besonders da, wo das *Man* in Verbindung gebracht wird mit dem *Urteilen*, denn »wir lesen, sehen und urteilen über Literatur und Kunst, wie *man* sieht und urteilt« (SuZ, S. 143). Eine solche Einschätzung des Urteilens erweist sich als schwer kompatibel mit Arendts Werk, in dem das Urteilen den wesentlichen Zielpunkt ihrer Auseinandersetzung mit der *vita contemplativa* bildet.

Zwar treffen Heideggers Überlegungen zur Durchschnittlichkeit sicher nicht das, was Arendt mit der Verbindung von Pluralität und Urteilskraft im Blick hat und in der der Urteilende durchaus *er selbst* bleibt: »Ich spreche immer noch mit meiner eigenen Stimme und zähle nicht Stimmen ab, um zu dem zu kommen, was ich für richtig halte.« (Arendt, Hannah: Über das Böse. Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik, München 2006, S.142) Um die Beschaffenheit dieser Grenze sachgerecht auszuloten, wäre es an dieser Stelle sicher von Interesse, die Verbindung zwischen dem »Man« als einer Tendenz des Mitseins und der Form der Gedankenlosigkeit herauszuarbeiten, die

Auf der anderen Seite es ist ebenso deutlich geworden, dass die Anderen im Rahmen der Analyse einer stark von räumlichen Charakteristika geprägten Vorstellung der Weltlichkeit in Heideggers Denken eine Rolle spielen, die Arendts Fortführung wenn nicht nahelegt, so doch mindestens ermöglicht.

WELT UND WIRKLICHKEIT BEI ARENDT

Zweimal »Welt«

Wir hatten einleitend bereits bemerkt, dass Arendt an Heideggers Begriff der Welt anschließt, wobei sie den Aspekt des Mitseins stark akzentuiert. Vor dem Hintergrund ihrer Totalitarismusanalyse, in welcher das Thema der Weltlosigkeit als fundierende Negativfolie von Arendts Werk bereits sichtbar wird, entwickelt Arendt ihren Weltbegriff vor allem in ihrem frühen Hauptwerk *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, von dem sie Heidegger gegenüber äußerte, es sei »unmittelbar aus den ersten Freiburger Tagen entstanden und schuldet Dir in jeder Hinsicht so ziemlich alles.«¹⁹

Es scheint offensichtlich, dass damit weniger die im deutschen Titel ins Zentrum gerückte *Vita activa* gemeint ist als vielmehr die »menschliche Bedingtheit«, welche im englischen Originaltitel *The Human Condition* einen zentralen Gegenstand des Werkes ankündigt. Der ursprünglich von Arendt ins Auge gefasste und nur auf Betreiben des Verlages modifizierte Titel *Amor mundi* verdeutlicht zudem, dass sowohl *Aktivität* als auch *Bedingtheit* im Kontext eines für Arendts Werk spezifischen *Weltbegriffes* thematisiert werden sollen – und in der

Arendt im Zusammenhang mit dem Bösen so stark beschäftigte – doch das kann hier nur als Perspektive angedeutet werden, da es uns vom eigentlichen Gegenstand unserer Untersuchung zu weit entfernen würde. Offensichtlich besteht aber eine Spannung zwischen den Passagen in § 27 und Arendts emphatischer Einschätzung der Öffentlichkeit, die ihr Denken sehr deutlich von demjenigen Heideggers trennt: »Abständigkeit, Durchschnittlichkeit, Einebnung konstituieren als Seinsweisen des Man das, was wir als ›die Öffentlichkeit‹ kennen. Sie [...] behält in allem Recht [...], weil die unempfindlich ist gegen alle Unterschiede des Niveaus und der Echtheit. Die Öffentlichkeit verdunkelt alles und gibt das Verdeckte als das Bekannte und jedem Zugängliche aus.« (SuZ, S. 127)

19 Arendt, Hannah/Heidegger, Martin: Briefe 1925-1975, Frankfurt a. M.: Klostermann 2003, Brief 89 vom 28.10.1960, S. 149.

Tat wird die Beziehung zwischen menschlicher Bedingtheit und Weltlichkeit innerhalb des Werkes recht schnell deutlich.

Wie Heidegger auch ging es Arendt darum, den Menschen auf eine Art und Weise zu thematisieren, die ihn nicht als solipsistisches Subjekt missversteht und verdinglicht. Der Ansatz, Menschen als *bedingte* Lebewesen zu verstehen, verdankte sich auch in *Vita activa* ganz wesentlich dem Anliegen, bei der Thematisierung des Menschlichen eine *Wer*-Frage statt einer *Was*-Frage zu stellen. Arendts Kritik der naturwissenschaftlichen Erkenntnis speist sich ganz unverkennbar aus einer von Heidegger inspirierten Quelle: »Die Formen menschlicher Erkenntnis [...] versagen, sobald wir nicht mehr fragen: Was sind wir, sondern: Wer sind wir.«²⁰

Auch wenn Arendt Heideggers Terminologie insgesamt nicht in jeder Hinsicht folgt, so lässt sich doch bemerken, dass auch sie den Begriff der *Existenz* in *Vita activa* nur im Kontext *menschlichen* Existierens verwendet. Es wäre freilich zu kurz gesprungen, hierin bereits einen Anklang an Heideggers Diktum, »das Wesen des Daseins liegt in seiner Existenz« (SuZ, S. 42), sehen zu wollen. Arendt hielt »das Problem des Wesens des Menschen« auf einer sehr grundsätzlichen Ebene für »unlösbar« (VA, S. 20). Ihre Skepsis speiste sich dabei nicht nur aus der »Tatsache, daß Versuche, das Wesen des Menschen zu bestimmen, so leicht zu Vorstellungen führen, die uns nur deshalb als »göttlich« anmuten, weil sie offenbar Übersteigerungen eines Menschlichen beinhalten« (VA, S. 21).

Gegenüber der Unmöglichkeit, ein solches Wesen *des* Menschen zu bestimmen, erschien ihr die Strategie vielversprechender, eben die »Bedingungen menschlicher Existenz« einer genaueren Klärung zuzuführen. Es wird dabei schnell deutlich, dass Arendt hier in einer Heideggers Denken sehr ähnlichen Art und Weise davon ausgeht, dass ein wechselseitiger Bezug von Weltlichkeit und menschlicher Existenz besteht. So wie Weltlichkeit für Heidegger ohne eine bewandnisstiftende Dimension gar nicht gedacht werden kann, ist Welt auch für Arendt offensichtlich nicht ein Container, in dem sich Menschen und Dinge schlicht *vorfinden*. Welt stellt für sie ebenfalls einen Zusammenhang dar, der über diese reduktionistische Vorstellung von Räumlichkeit eines bloßen Vorhandenseins von Entitäten in einem containerhaften Raum hinausgeht: »Weil menschliche Existenz bedingt ist, bedarf sie der Dinge, und die Dinge wären ein Haufen zusammenhangloser Gegenstände, eine Nicht-Welt, wenn nicht jedes Ding für sich und alle zusammen menschliche Existenz bedingen würden.« (VA, S. 19)

20 Arendt, Hannah: *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München: Piper 2003, im Folgenden zitiert als VA, hier S. 20f.; vgl. SuZ, S. 114ff.

Wie ursprünglich die wechselseitige Verwiesenheit aller weltkonstituierenden Elemente auch in Arendts Werk gedacht wird, zeigt sich daran, dass offensichtlich nichts aus dieser Menge der die menschliche Existenz bedingenden Entitäten ausgenommen werden kann:

»Was immer menschliches Leben berührt, was immer in es eingeht, verwandelt sich sofort in eine Bedingung menschlicher Existenz. Darum sind Menschen [...] stets bedingte Wesen. Was immer in ihrer Welt erscheint, wird sofort ein Bestandteil der menschlichen Bedingtheit.« (VA, S. 19)

Dass etwas dadurch zu einer Bedingung menschlicher Existenz wird, dass es menschliches Leben *berührt*, muss in einem nicht-wörtlichen Sinne aufgefasst werden, der wiederum durch den Heideggerschen Begriff der *Nähe* explizierbar wird: Das Kunstwerk, das ich betrachte, kann mir durchaus *näher* sein, mich mehr *berühren*, als die Brille, durch die ich dieses Kunstwerk betrachte und die mir in einem messbaren Sinne weitaus *näher* ist, da sie mich auch im wörtlichen Sinne *berührt*.

Was wir an der zitierten Passage hingegen durchaus wörtlich verstehen dürfen, ist die Bedeutung des *Erscheinens* als einer weltbildenden Voraussetzung. Die bei Heidegger getroffene Unterscheidung zwischen Erscheinung und Phänomen spielt in Arendts Denken in dieser Form keine besondere Rolle.²¹ Dem ersten Band ihres Spätwerks *Vom Leben des Geistes* stellt sie in recht thetischer Art und Weise die Vorstellung voran, dass die Welt wesentlich Erscheinung ist:

»Die Welt, in die die Menschen hineingeboren werden, enthält viele Gegenstände [...] und alle haben gemeinsam, daß sie *erscheinen*, daß sie also gesehen, gefühlt, geschmeckt, gerochen werden sollen von empfindenden Wesen mit entsprechenden Sinnesorganen. [...] In dieser Welt [...] *ist Sein und Erscheinen dasselbe*.«²²

Diese Vorstellung wird in der Arendtforschung seither mit der Einschätzung in Verbindung gebracht, Arendt sei es mit der Thematisierung der Weltlichkeit stets um die Phänomenalität des Weltzusammenhanges gegangen.²³ Auch wenn

21 Vgl. A. Luckner: *Sein und Zeit*, S. 24.

22 Arendt, Hannah: *Vom Leben des Geistes*, Bd. I. *Das Denken*, München: Piper 1979, im Folgenden zitiert als D, hier S. 29.

23 Den Phänomencharakter alles Weltlichen in Arendts Denken hat in eben diesem Sinne besonders Ernst Vollrath in seinem Werk immer wieder hervorgehoben: »Der Verlust der Sichtbarkeit dieses Bereiches gehört zu seinem Schwund, weil er durch Sichtbar-

Arendt Erscheinung und Phänomen dabei nicht schlicht gleichsetzt, so können wir doch konstatieren, dass beides in Arendts Denken keineswegs auch nur annähernd so deutlich voneinander unterschieden wird, wie es in *Sein und Zeit* der Fall ist.

Der Begriff der Weltlichkeit taucht in *Vita activa* schließlich als eine der Bedingungen auf, unter denen sich menschliches Leben ereignet. Arendt kennt sechs dieser Bedingungen, »das Leben selbst und die Erde, Natalität und Mortalität, Weltlichkeit und Pluralität« (VA, S. 21). Für menschliche Existenz ist es also offenbar charakteristisch, dass es sich um eine *lebendige* Form der Existenz handelt, die sich (nach allem, was wir bisher wissen – nicht umsonst widmet Arendt auch der Mondlandung eine heute nur noch schwer verständliche Aufmerksamkeit) auf der *Erde* ereignet und durch *Geburt* in die Welt zunächst ebenso hineintritt, wie sie durch den *Tod* wieder aus ihr ausscheidet. Die ersten vier der von Arendt genannten Bedingungen sind offensichtlich weitgehend selbstexplizierend.

Doch wie steht es mit der Weltlichkeit? Mit Blick auf dasjenige, was diese ausmacht und innerhalb dieser *Welt* nun erscheint, ruhen Arendts Überlegungen erneut auf einem Fundament, das in seiner Grundstruktur immer wieder an *Sein und Zeit* erinnert. Wie Heidegger thematisiert Arendt zunächst die nicht-menschlichen Entitäten, welche die materiale Grundlage der Welt bilden, ohne als Material schon mit Welt gleichbedeutend zu sein: »Die Welt [...] besteht im wesentlichen aus Dingen, die Gebilde von Menschenhand sind« (VA, S. 18). Mit Blick auf die für Arendts Anthropologie insgesamt grundlegende Unterscheidung der drei Tätigkeiten Arbeiten, Herstellen und Handeln lässt sich also sagen: Welt entsteht in einem ersten Schritt durch herstellendes Tätigsein. Während Arbeiten als bloß lebenserhaltendes Tätigsein überhaupt keine direkt weltkonstituierende Funktion zukommt, entsteht durch Herstellen eine feste, bleibende Umgebung von einer Beständigkeit, die für menschliche Existenz ganz unabdingbar ist und »ohne die sich das sterblich-unbeständige Wesen der Menschen auf der Erde nicht einzurichten wüßte; sie sind die eigentlich menschliche Heimat des Menschen.« (VA, S. 161) In diesem ersten Schritt meint Welt also auch bei Arendt einen Zusammenhang sorgsam hergestellter Gegenstände, welche durch

keit (Phänomenalität) bestimmt ist.« Vollrath, Ernst: Die Rekonstruktion der politischen Urteilskraft, Stuttgart 1977, S. 23. In ähnlicher Weise versteht auch Benhabib Arendts Denken als *phänomenologisch*: »Arendt ist ihr Leben lang Phänomenologin geblieben, aber eine Phänomenologin, die die Welt der Erscheinungen, wie sie sich in der bescheidenen Alltäglichkeit der menschlichen Geschichte entfalten, ernst nahm.« S. Benhabib: Der öffentliche Raum, S. 80.

ihre Beziehung zueinander und auf die Menschen zu *Welt* werden und auf diese Weise die Heimat der Menschen bilden.

All diese Gegenstände in ihrer Gesamtheit nennt Arendt auch *Kultur*. Die sozialphilosophisch interessantere Dimension ihres Weltbegriffs besteht demgegenüber jedoch darin, dass Arendt neben der material-kulturellen Bedeutung des Begriffs, einer Welt hergestellter Dinge, auch noch den Begriff einer *politischen* Welt kennt. Der weltliche Zusammenhang, den Arendt hier meint, ist nicht derjenige hergestellter und öffentlich erscheinender *Dinge*, sondern diese *politische* Welt konstituiert sich vollständig immateriell, bloß durch Handeln und Sprechen: »Sprechend und handelnd schalten wir uns in die Welt der Menschen ein, die existierte, bevor wir in sie geborgen wurden« (VA, S. 215).

Wir müssen mit Blick auf Arendts Weltbegriff also eigentlich zwei Begriffe der Welt auseinanderhalten, die sich durch ihre Genese voneinander unterscheiden: Die eine entsteht durch Herstellen, die andere durch Handeln. Wie in *Sein und Zeit* wird in *Vita activa* zuerst die Beziehung zu nicht-menschlichen Weltkonstanten geklärt, bevor das Kapitel über das Handeln dann auf die Begegnung mit Anderen führt. Wie wir sehen werden, wird dieser Bereich der Begegnung mit Anderen jedoch nicht wie in Heideggers Analyse der Mitwelt ein Nebenaspekt bleiben, sondern es bildet bei Arendt das eigentliche Zentrum ihres Werkes überhaupt. Damit rückt auch der Zusammenhang der Weltlichkeit mit der letzten von Arendt genannten Bedingung menschlicher Existenz in den Blick: der Pluralität.

Pluralität als Konstituens der Welt

Der Aspekt des *Mitseins*, welcher für Heideggers Werk eher eine Nebenrolle gespielt hatte, bildet den zentralen Gedanken von Arendts meist impliziter Heideggerrezeption. Dies zeigt auch eine der wenigen Äußerungen, die Heideggers Werk explizit thematisieren. So stellt sie als besondere Leistung von *Sein und Zeit* heraus, dass Heidegger hier begonnen habe, »das menschliche Dasein durch eine ausgedehnte phänomenologische Beschreibung des Alltagslebens zu analysieren, wobei dieses Leben die Einsamkeit nicht kennt, sondern ständig im und unter dem Bann von Anderen steht.«²⁴ Anders als bei Heidegger, der mit dem *Dasein* zur Beschreibung des Menschlichen einen Begriff wählt, bei dem eine Pluralbildung von vornherein schon grammatisch ausgeschlossen ist, stellt

24 Arendt, Hannah: Concern with Politics in Recent European Philosophical Thought. Unveröffentlichter Nachlass, zit. nach: Young-Bruehl, Elisabeth: Hannah Arendt. Leben, Werk und Zeit, Frankfurt a. M.: Fischer 1986, S. 419.

Arendt den Begriff der Pluralität ins Zentrum ihrer Auseinandersetzung mit der Welt. Welt bezeichnet für sie im Kern einen Zusammenhang, der von menschlicher Pluralität gekennzeichnet ist. Schon in der Totalitarismusschrift geht es Arendt um eine Analyse des Vorgangs, bei dem die »gemeinsam bewohnte Welt auseinanderbricht und die miteinander verbundenen Menschen plötzlich auf sich selbst zurückwirft.«²⁵ Der *Weltverlust*, den die politisch-historischen Ereignisse des 20. Jahrhunderts auf diese Weise erzeugten, bildete von da an eine Art negativen Fluchtpunkt ihres Werkes. Dieser droht immer da, wo Pluralität gefährdet ist und das Individuum isoliert und auf sich selbst zurückgeworfen wird. In einer solchen Situation der *Verlassenheit* ist nicht nur kein politisches Handeln in Arendts Sinne möglich, sondern eigentlich gar keine menschliche Existenz im vollen Sinne des Begriffs, da hierfür Pluralität eine ausschlaggebende Voraussetzung wäre – ebenso wie Geborensein, Lebendigkeit oder Sterblichkeit auch.

Den Zusammenhang dieser Aspekte menschlicher Existenz fasst Arendt immer wieder in der Metapher des Fadens, der ebenfalls Anfang und Ende kennt und der sich in der menschlichen Lebendigkeit weiterspinnnt. Die Metapher eines sich fortspinnenden Fadens fasst menschliche Existenz damit in einem Bild, das den Zusammenhang zwischen der narrativ-zeitlichen Struktur der einzelnen menschlichen Existenz mit dem weltlichen Zusammenhang eines politischen Handlungsraumes sichtbar macht. Ihre plastische Gestalt gewinnt diese Metapher nämlich erst vor dem Hintergrund der Vorstellung, dass Welt eine Textur darstellt, in welcher die Fäden einzelner Existenzen in einem pluralen Zusammenhang verwoben vorliegen. Die einzelnen Lebensgeschichten sind darin »wie Fäden [...], die in ein bereits vorgewebtes Muster geschlagen werden und das Gewebe so verändern, wie sie ihrerseits alle Lebensfäden, mit denen sie innerhalb des Gewebes in Berührung kommen, auf einmalige Weise affizieren.« (VA, S. 226)

Erst in diesem Kontext einer plural konstituierten Welt, die Arendt immer wieder als »Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten« (VA, S. 222) bezeichnet, erhalten die Fäden den Kontext, der Position, Stellung und Verlauf innerhalb dieses Weltganzen bedingt und bestimmt. Sie will auf diese Weise zum Ausdruck bringen, dass Welt und Person in einem konstitutiven Wechselverhältnis stehen. Die Pluralität der Menschen konstituiert erst das, was Welt in ihrem Kern ausmacht. So ist die einzelne menschliche Existenz nie unabhängig von diesem Weltzusammenhang zu denken, der sie bedingt, formt und konstituiert.

25 Arendt, Hannah: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft, München: Piper 2006, im Folgenden zitiert als EuU, hier S. 977.

Eine menschliche Existenz außerhalb einer so gedachten Mitwelt gibt es für Arendt ebenso wenig wie für Heidegger: »Kein Seiendes, sofern es erscheint, existiert für sich allein; jedes Seiende soll von jemandem wahrgenommen werden. Nicht der Mensch bewohnt diesen Planeten, sondern Menschen. Die Mehrzahl ist das Gesetz der Erde.« (D, S. 29)

Pluralität erweist sich hier als unhintergebares Konstituens des Weltzusammenhanges insgesamt, da Sinn, Bedeutung oder spezifische Identität eines einzelnen Seienden niemals verständlich werden können, wo dieses in isolierter Form für sich allein betrachtet wird, sondern nur im Verweisungszusammenhang der Welt explizierbar sind.

Dies gilt für Menschen in ausgezeichneter Weise, weil die Entwicklung eines Selbst Arendt zufolge als ein Vorgang der *Offenbarung* verstanden werden muss, bei dem wir nicht eine bereits in der Innerlichkeit vorhandene Person in die Welt *entlassen*, sondern in der Interaktion mit Anderen zur Person *werden*. Auch hier sind es also keine freischwebenden Subjekte, die bereits vor ihrem Zusammenreffen existieren würden, und sodann die Wahl hätten, innerhalb der Welt die Option einer gegenseitigen Interaktion wahrzunehmen – oder auch nicht.

»Handelnd und sprechend offenbaren die Menschen jeweils, wer sie sind, zeigen aktiv die personale Einzigartigkeit ihres Wesens, treten gleichsam auf die Bühne der Welt« (VA, S. 219). Pluralität erweist sich in diesem Zusammenhang nicht nur als Konstituens der Welt, sondern auch eines jeden individuellen Selbst, das seine Unverwechselbarkeit erst aus der Relation zu sich von ihm unterscheidenden Anderen bezieht und aus der Interaktion mit ihnen heraus entwickelt. Die Bildung einer Person darf daher nicht so sehr verstanden werden als »das Manifestwerden des Inneren«, sondern als ein Sich-Ereignen im Zusammenhang der Welt, in dem sich die Antwort auf die Frage, »wer-einer-ist«, enthüllt.²⁶ Man darf sich diesen Vorgang nicht so sehr als das Aufdecken eines bereits Vorhandenen vorstellen, sondern vielmehr als eine Art Kreation, die erst durch diese Enthüllung in der Auseinandersetzung mit Anderen entsteht.²⁷ Da Handeln und Sprechen an Pluralität gebundene, interpersonelle Vorgänge sind, bedeutet dies, dass »die Bildung einer Person [...] an die Anderen gebunden [ist]. [...] Das heißt, dass *Wer jemand ist* zeigt sich nur im gemeinsamen Handeln der Vielen, in der Pluralität. [...] Die Person ist ein Effekt der Begegnung

26 Meints, Waltraud: Partei ergreifen im Interesse der Welt. Eine Studie zur politischen Urteilskraft im Denken Hannah Arendts, Bielefeld: Transcript 2011, S. 232.

27 Vgl. Jaeggi, Rahel: Welt und Person. Zum anthropologischen Hintergrund der Gesellschaftskritik Hannah Arendts, Berlin: Lukas 1997, S. 73ff.

mit Anderen.«²⁸ Weltlichkeit ist damit in ebenso unvermeidlicher Form eine Bedingung menschlicher Existenz, wie jeder einzelne Mensch innerhalb des pluralen Verweisungszusammenhangs der Welt an deren Konstitution mitbeteiligt ist.

Wirklichkeit und Gemeinsinn

Es liegt im Wesen dieser sich auf Grundlage menschlicher Pluralität konstituierenden Welt, dass ihre Wirklichkeit etwas ist, das niemals in einer Form von Allgemeinheit zugänglich wäre, die sich von den einzelnen für diese Welt konstitutiven, immer *jeweiligen* Einzelperspektiven lossagen könnte. Das heißt freilich nicht, dass Wirklichkeit etwas rein Subjektives und damit völlig beliebig wäre. Auch Heidegger spricht in *Sein und Zeit* von einer »Subjektivität«, die vielleicht das Realste der ›Realität‹ der Welt entdeckt, die mit ›subjektiver‹ Willkür und subjektivistischen ›Auffassungen‹ eines ›an sich‹ anders seienden nichts zu tun hat.« (SuZ, S. 106)

Die Wirklichkeit der Welt muss die Pluralität subjektiver Perspektiven berücksichtigen, wenn sie nicht nur ein bloß partikularer Ausschnitt der Wirklichkeit sein will. Doch wie lässt sich in der Vielzahl von Sichtweisen und Blickwinkeln auf die Welt entscheiden, worin die Wirklichkeit der Welt nun eigentlich besteht, wenn doch jeder seine jeweils andere Weltsicht hat?

Arendts Antwort besteht darin, dass Wirklichkeit als eine Form der *Gemeinsamkeit* gedacht werden muss. Diese Form des Gemeinsamen versteht sie nun ausdrücklich nicht in dem Sinne, dass als wirklich nur dasjenige gelten könnte, was als Durchschnittswert oder kleinster gemeinsamer Nenner von jedermann notwendigerweise akzeptiert werden muss. Die Wirklichkeit der Welt erschließt sich für sie vielmehr auf einem Wege, bei dem die pluralen Einzelperspektiven in ihrer Jeweiligkeit gerade erhalten bleiben sollen. Dies ist auch notwendig, da wir ja andernfalls einer allgemeinen Zustimmungsfähigkeit zuliebe nur allzu schnell einem reduktionistischen Blick auf Wirklichkeit verfallen würden – bei dem es letztlich nicht mehr die Welt wäre, die wir als wirklich annehmen. »Eine gemeinsame Welt verschwindet, wenn sie nur noch unter einem Aspekt gesehen wird; sie existiert überhaupt nur in der Vielheit ihrer Perspektiven.« (VA, S. 73)

Diese Wirklichkeit der Welt erschließt uns Arendt zufolge der Gemeinsinn als dasjenige menschliche Vermögen, das uns erlaubt, auf der einen Seite eine reduktionistische Weltsicht zu vermeiden und die Pluralität der Welt zu bewältigen, ohne auf der anderen Seite in einen Relativismus zu verfallen:

28 W. Meints: Partei ergreifen im Interesse der Welt, S. 233f.

»Das einzige, woran wir die Realität der Welt erkennen und messen können, ist, daß sie uns allen gemeinsam ist, und der Gemeinsinn steht so hoch an Rang und Ansehen in der Hierarchie politischer Qualitäten, weil er derjenige Sinn ist, der [...] die radikale Subjektivität des sinnlich Gegebenen in ein objektiv Gemeinsames und darum eben Wirkliches fügt.« (VA, S. 264f.)

Da wir als individuelle menschliche Existenzen zunächst nichts anderes zur Verfügung haben als unsere jeweilige Perspektive auf die Welt, ist unsere Sicht zunächst ›radikal‹ subjektiv. Was wir auf diese Weise haben, kann daher kaum als Wirklichkeit gelten: Der Begriff der Wirklichkeit wird für Arendt überhaupt erst da sinnvoll oder notwendig, wo ich nicht alleine auf der Welt bin, sondern verschiedene Blickwinkel die Frage aufwerfen, inwiefern die Subjektivität einer bloßen Einzelperspektive durch etwas transzendiert werden kann, was dann Wirklichkeit genannt wird.

»Nur wo Dinge, ohne ihre Identität zu verlieren, von Vielen in einer Vielfalt von Perspektiven erblickt werden, so daß die um sie Versammelten wissen, daß ein Selbes sich ihnen in äußerster Verschiedenheit darbietet, kann weltliche Wirklichkeit eigentlich und zuverlässig in Erscheinung treten.« (D, S. 72)

Eine einzelne Perspektive für sich allein wäre nicht nur *nicht die ganze* Wirklichkeit, sondern überhaupt keine *Wirklichkeit*, da erst der Abgleich einer rein subjektiven Perspektive mit möglichen alternativen, von dieser verschiedenen Perspektiven es möglich macht, sinnvoll von Wirklichkeit zu sprechen.²⁹ Wirklichkeit ist das, was ich mit Anderen teile, denn »Realität entsteht erst im ›common‹« (DTB, S. 360) – und damit enthält der Begriff einer Wirklichkeit ohne Pluralität für Arendt ähnlich viel Überzeugungskraft wie der eines Verteilungsschlüssels für nur eine Person oder einer Collage, die nur aus einem einzigen Bild bestehen sollte.

29 Arendts Denktagebuch gibt einen Eindruck davon, wie stark Wirklichkeit für sie an das öffentliche Erscheinen in der Welt und die sprachliche Interaktion mit Anderen gebunden war: »Das Sprechen lernen wir in der Masse, in der wir erfahren, dass alles Nicht-Gesagte eigentümlich realitätslos bleibt, also in der Masse, in der wir hungrig sind nach Wirklichkeit. Es gibt keine stumme Wirklichkeit.« (Arendt, Hannah: Denktagebuch, 2 Bde., München/Zürich: Piper 2003, im Folgenden zitiert als DTB, hier S. 134).

Die Perspektive Anderer mit zu berücksichtigen meint für Arendt dabei keinesfalls eine *emotionale* Form des Fremdverstehens. Auch wenn der Begriff eines »Sinns« dies nahelegen mag, ist sie gegenüber einer gefühlsmäßigen Vermittlung ähnlich skeptisch wie Heidegger gegenüber der »Einführung« (vgl. SuZ, S. 124). Es geht ihr um einen Akt der *Reflexion*, den man auch als repräsentierendes Denken beschreiben kann:

»Das ist nicht Empathie: Es wird nicht von einem erwartet so zu fühlen, wie sie gefühlt haben, sondern sich durch das Kennenlernen ihrer »Gefühle«, »Denken« etc., vorzustellen, wie man selber gefühlt, gedacht, etc. hätte. Man denkt seine eigenen Gedanken, aber an der Stelle von jemand anderem. Nur wenn man seine eigenen Gedanken denkt, kann man eigentlich erfahren, wenn auch auf eine vermittelte Weise, repräsentierend. Diese Art der Einbildungskraft zu üben, ist die Bedingung des Urteilens«³⁰ (PE, S. 218).

Auf diese Weise ermöglichen es uns Gemeinsinn und Einbildungskraft, die Perspektiven Anderer mit zu berücksichtigen, ohne die jeweils eigene Perspektive aufgeben zu müssen und ebnen uns damit gleichzeitig den Weg, auf dem sich uns die Welt erschließt. Die Partikularität des eigenen Standpunktes ist dabei nicht aufgehoben, aber die eigene Sichtweise wird im gleichen Maße allgemeiner, wie ich die ebenfalls partikularen Perspektiven Anderer in meinem Urteil berücksichtige – ein Vorgang, den Arendt unter Rückgriff auf Kant auch als »verweiterte Denkungsart« umschreibt.³¹ Da der Gemeinsinn das menschliche Vermögen ist, mit der auf einer Pluralität von Perspektiven sich gründenden Wirklichkeit fertig zu werden, spricht Arendt auch von einem »Sinn für die Wirklichkeit« (DTB, S. 595), den man darum »auch einfach *Weltsinn* nennen könnte.«³²

Es ist genau dieses Verständnis weltlicher Wirklichkeit, das in Arendts Denken untrennbar mit der Vorstellung von Ortsgebundenheit verbunden ist. Denn um von einer so verstandenen Wirklichkeit sinnvoll sprechen zu können,

30 Arendt, Hannah: Politische Erfahrungen im 20. Jahrhundert. Seminarnotizen 1955 und 1968, in: Heuer, Wolfgang und von der Lühe, Irmela (Hg.): Dichterisch denken, Göttingen: Wallstein 2007, S. 213–223, im Folgenden zitiert als PE, hier S. 218.

31 Arendt, Hannah: Das Urteilen. Texte zu Kants politischer Philosophie, München: Piper 1985, S. 94ff.; vgl. Kant, Immanuel: Die Kritik der Urteilskraft. Werkausgabe, hg. v. Wilhelm Weischedel, Bd. X, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1996, B 158f.

32 Arendt, Hannah: Kultur und Politik, in: Dies: Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I, hg. v. Ursula Ludz, München: Piper 2000, S. 277–302, hier S. 299, kursiv R.T.

»bedarf es immer einer Pluralität von Menschen oder Völkern und einer Pluralität von Standorten, um Wirklichkeit überhaupt erst möglich zu machen und ihren Fortbestand zu garantieren. Welt, mit anderen Worten, entsteht nur dadurch, daß es Perspektiven gibt, sie ist nur jeweilig, als die so oder anders gesichtete Ordnung von Welt dingen.«³³

Die Welt ist uns also immer nur als etwas Perspektivisches zugänglich; überhaupt ist sie außerhalb dieser immer partikularen Einzelperspektiven nicht eigentlich real. So dürfen wir wohl auch Arendts Überlegungen des Denktagebuches deuten, wo sie schreibt, »das Individuelle [...] [sei] also eigentlich die Wirklichkeit, wie sie wirklich ist« (DTB, S. 19). Da Welt immer nur *jeweilig* ist, ist sie uns immer nur über plurale Perspektiven zugänglich, die jeweils individuelle *Standorte* voraussetzen. Der allgemeine Zusammenhang der Welt erschließt sich also immer von einem individuellen Ort aus. Hier zeigt sich bei Arendt eine deutliche Konvergenz zu Strömungen in der aktuellen Phänomenologie, welche die starke Bedeutung des Verortet-seins für den Weltzugang herausstellen: »Wir kommen zur Welt – wir kommen in sie hinein und immer wieder zu ihr zurück – als immer schon an einem Ort befindlich.«³⁴

Dieser Zug in Arendts Denken wird auch da deutlich, wo sie den Gemeinsinn beschreibt als »Sinn, durch den wir Wirklichkeit *qua Wirkliches* erfassen, als derjenige, durch den wir uns im Wirklichen orientieren.« (DTB, S. 595; kursiv R.T.) Erst und nur indem wir uns von einem Ort aus und mit einer konkret-individuellen Perspektive – »*qua Wirkliches*« – zu Anderen, ihren Standorten und Perspektiven, ins Verhältnis setzen, erschließen wir uns die Wirklichkeit der Welt. In einem letzten Schritt wird sich nun zeigen, dass weder der Begriff des *Orientierens* noch der des *Standorts* für Arendt rein metaphorisch gemeint sind, sondern dass beide innerhalb von Arendts Denken vielmehr eine ganz konkret *räumliche* Bedeutungsdimension aufweisen.

ORT UND ORIENTIERUNG

Kommen wir nun zurück zu unserer eingangs gestellten Frage, was es eigentlich heißt, sich zu orientieren. Wir hatten die Orientierung bei Heidegger in *Sein und Zeit* als etwas kennengelernt, das aus dem Verweisungszusammenhang der Welt

33 Arendt, Hannah: Was ist Politik? München: Piper 1993, S. 105.

34 Casey, Edward S.: »Vom Raum zum Ort in kürzester Zeit. Phänomenologische Prolegomena«, in: Phänomenologische Forschungen 2003, S. 55-95, hier S. 60.

heraus zu denken ist und dabei eher als eine Form passiven Orientiertseins verstanden werden muss, das auf der ursprünglichen Ausrichtung des Daseins auf seine Umwelt beruht. Dabei handelte es sich um einen Vorgang, der unverkennbar räumliche Züge der Weltlichkeit betrifft: Das Dasein, das je meines ist, erfährt sich dabei in seiner Ausrichtung auf Zuhandenes. »Wenn Dasein ist, hat es als ausrichtend-entfernendes je schon seine entdeckte Gegend.« (SuZ, S. 108) Diese grundlegenden Überlegungen zur Räumlichkeit des Daseins finden in Heideggers Analyse der Mitwelt zwar keine explizite Aufnahme; im mitweltlichen Zusammenhang scheint kein der Orientierung entsprechender Zusammenhang mitgedacht zu sein. Wir waren jedoch davon ausgegangen, dass diese Räumlichkeitsanalyse auch als Fundierung seiner Analyse der Mitweltlichkeit verstanden werden kann.

Mit Blick auf spätere Schriften wird zudem deutlich, dass der Zusammenhang von Räumlichkeit und Mitsein schon in Heideggers Denken eine weit tragendere Rolle spielen könnte, als viele Interpreten lange angenommen haben. So lässt sich nicht nur zeigen, dass das Dasein »wesentlich einen Ort bedeutet«, sondern »dass es auch eigentliches Mitsein bei Heidegger gibt, d.h. die Eigentlichkeit des Daseins [...] auch durch ein räumliches Verhältnis zu Anderen zu gewinnen ist.«³⁵

Man muss allerdings klar sehen, dass sich dieser Zusammenhang bei Heidegger nur sehr schemenhaft abzeichnet. Das Dasein als »Ortschaft«³⁶ zu verstehen ist ein Gedanke, den Heidegger erst ab den späten 40er Jahren ausarbeitet. Mit dem Begriff des Ortes setzt er sich besonders in seinem Vortrag über »*Bauen Wohnen Denken*« auseinander, in dem er allerdings nahelegt, dass vor allem *Dinge* als Orte zu denken sind:³⁷ »Dinge sind Orte«³⁸, wobei »der Bezug des Menschen zu Orten und durch Orte zu Räumen [...] im Wohnen [beruht]« (BWD, S. 152). *Wohnen* ist hier seinsgeschichtlich als »Grundzug des Seins, demgemäß die Sterblichen sind« (BWD, S. 155) zu verstehen; und wenngleich

35 He, Nian: »Sein« und »Sinn von Sein«. Untersuchung zu einem Kernproblem Martin Heideggers, Eichstätt (Univ.-Diss.) 2016, S. 62, S. 170.

36 Heidegger, Martin: Einleitung zu: »Was ist Metaphysik?« (1949), in: Ders: Wegmarken, GA 9, Frankfurt a. M.: Klostermann 2004, S. 365-383, hier S. 373.

37 Vgl. Biella, Burkhard: Eine Spur ins Wohnen legen. Entwurf einer Philosophie des Wohnens mit Heidegger und über Heidegger hinaus, Düsseldorf: Parerga 1998, S. 150.

38 Heidegger, Martin: Bauen, Wohnen, Denken, in: Ders: Vorträge und Aufsätze, GA Bd. 7, Frankfurt a. M.: Klostermann 2000, S. 145-164, im Folgenden zitiert als BWD, hier S. 149.

er von den »Sterblichen« an dieser Stelle im Plural spricht, so wird ein Bezug zum Mitsein jedenfalls nicht explizit gemacht. Auch Heideggers spätestens seit Adorno³⁹ vielproblematisierter Begriff der *Heimat* (vgl. ebd.), der in seinem Denken dieser Zeit zunehmend eine bedeutende Rolle gewinnt, wird von ihm wesentlich vor dem Hintergrund zu bauender und bewohnter Orte entwickelt. Das Verhältnis zu *Anderen* wiederum scheint für die Konstitution einer Heimat nur eine nachgeordnete Rolle zu spielen; eine Verbindung von Mitsein, Örtlichkeit und Heimat wird von Heidegger weder in *Sein und Zeit* noch in Texten der Nachkriegszeit besonders herausgestellt.

Hier können wir Arendts Anknüpfen an Heidegger durchaus als den Versuch einer sozialphilosophischen Weiterentwicklung seines *In-der-Welt-seins* begreifen, bei der der Aspekt des Mitseins ins Zentrum der Auseinandersetzung rückt und gleichzeitig mit Aspekten der Ortsgebundenheit menschlichen Daseins verknüpft wird.

Auch der Heimatbegriff weist bei Arendt in weit höherem Maße als bei Heidegger einen zwischenmenschlichen Bedeutungsaspekt auf. Im Interview mit Günter Gaus sagt sie dazu: »Wenn andere Menschen verstehen – im selben Sinne, wie ich verstanden habe – dann gibt mir das eine Befriedigung wie ein Heimatgefühl.«⁴⁰ Wieder steht der Abgleich mit dem Verständnis *Anderer* im Zentrum, der auch für ihr Verständnis von Heimat konstitutiv ist.

Diese gemeinsinnsbasierte Form des Verstehens, welche die Perspektiven anderer stets einzubinden sucht, ist darum auch sehr plastisch als »Ansiedlungsversuche«⁴¹ in einer gemeinsamen Welt gedeutet worden und Arendt selbst stellte sie explizit in den Kontext des Anliegens, »in der Welt zu Hause zu sein«⁴². Der zwischenmenschliche Aspekt ist ein Arendts Werk in seiner Gänze prägendes Charakteristikum und so können wir auch das Sich-orientieren als einen Vorgang der *Verortung* in der Welt verstehen, bei der den Anderen eine konstitutive Rolle zukommt.

39 Adorno, Theodor W.: Jargon der Eigentlichkeit, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1964, S. 47.

40 Arendt, Hannah: Fernsehgespräch mit Günter Gaus, in: Dies: Ich will verstehen. Selbstauskünfte zu Leben und Werk, S. 46-72, München: Piper 2007, hier S. 49.

41 Thürmer-Rohr, Christina: Verstehen, in: Heuer, Wolfgang; Heiter, Bernd und Rosenmüller, Stefanie (Hg.): Arendt Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Stuttgart/Weimar: Metzler 2011, S. 328–330, hier S. 329.

42 Arendt, Hannah: Verstehen in Politik. In: Dies: Zwischen Vergangenheit und Zukunft, S. 110-128, im Folgenden zitiert als VuP, hier S. 110.

Sich-orientieren heißt dabei zuallererst – für mich wie für Andere –, *an einem Ort zu sein*, von dem aus sich die Welt in meiner jeweiligen Perspektive erschließt. Eine solche, stets standortgebundene Perspektive ist es, die wir alle in die Welt einbringen. Die Welt konstituiert sich auf der Grundlage menschlicher Pluralität; sie setzt die Pluralität der (immer ortsgebundenen) Perspektiven notwendig voraus, die in der Gesamtheit ihrer Vielfalt die Welt erst als solche sichtbar werden lassen. Die Verwendung des Ortsbegriffs ist bei Arendt in diesem Zusammenhang durchaus nicht nur metaphorisch zu verstehen, es handelt sich keineswegs um eine bloße *façon de parler*. Dies wird besonders in Veranstaltungsnotizen Arendts greifbar, in denen sie ihren Studierenden den Zusammenhang von Verstehen und Einbildungskraft erläuterte:

»Wenn wir sagen, der Standpunkt des anderen Zeitgenossen, so liegt die Betonung zuerst auf Punkt, auf etwas Räumlichem. [...] Der Punkt ist nicht, wie man sich fühlt oder wie die andere Person sich fühlt, sondern WIE DIE WELT AUSSIEHT. [...] Wenn ich jemanden [...] verstehen will, muss ich zuerst wissen, von welchem Standpunkt aus er die Dinge betrachtet, und das heißt, wo in der Welt er sich befindet. Ich muss mir die Welt von seinem Standpunkt aus vorstellen. [...]

Die Annahme ist: es ist die gemeinsame Welt von uns allen, und das, was zwischen mir und diesem anderen Ort liegt [...], trennt und verbindet einen zugleich mit ihm. Das ist die Bedeutung von EINER Welt.« (PE, S. 215)

Wie Heidegger sah Arendt im Vermögen der Einbildungskraft eine von Kants größten Entdeckungen – wenngleich beide sich in ihrer Interpretation deutlich vom Kantischen Original entfernten. An anderer Stelle beschreibt Arendt die Einbildungskraft auch als den »einzige[n] innere[n] Kompass«, der es den Menschen erlaube, sich »in der Welt zu orientieren.« (VuP, S. 127) Auch in dieser Formulierung wird die räumliche Charakteristik der aus einer Pluralität von Perspektiven konstituieren Welt von Arendt klar herausgestellt. Dabei werden diese Perspektiven explizit als *Orte* verstanden, von denen aus jeder Zugang zur Welt seinen Anfang nehmen muss.

Wie konkret dieser Gedanke der Ortsgebundenheit des Weltzugangs sich für sie darstellte, zeigt sich nicht zuletzt an ihrer Diskussion des ortsgebundenen, »unbeweglichen Eigentums«, das sie in der *Vita activa* vom »beweglichen Besitz« (VA, S. 84) klar unterscheidet:

Sie schreibt dem Eigentum hier als einem »immer begrenzten, dafür aber greifbaren und handhabbaren Stück Welt« (VA, S. 85) eine genuin *politische* Bedeutung zu, weil es den Menschen verortet und damit weltlichen Charakter aufweist: »Kein Teil der uns gemeinsamen Welt wird so dringend und vordring-

lich von uns benötigt wie das kleine Stück Welt, das uns gehört zum täglichen Gebrauch und Verbrauch.« (VA, S. 86) Die Bedeutung des Eigentums offenbart sich damit als die eines Ortes, der unsere Verbindung zur Welt garantiert, »gerade weil es selbst so sicher in der Welt verankert ist.« (VA, S. 135) Dabei geht es nicht um eine Form materiellen *Vermögens*, die als Voraussetzung dafür gedacht würde, zu politischer Partizipation berechtigt zu sein. Es geht vielmehr um die Möglichkeit eines ganz konkret gedachten Standpunktnehmens in der Welt, einer Verortung, die meine Perspektive sowohl festlegt als auch ermöglicht und von der aus sich mir die Welt erschließt.

Ein letzter Punkt gehört in diesen Kontext, wenngleich er nur noch angedeutet werden kann. Zwar ließe es sich auch biographisch deuten, dass Heimat und vor allem Heimatlosigkeit bei Arendt einen sich durch ihr gesamtes Werk ziehendes Thema darstellt – und auf ihre langjährige Staatenlosigkeit ist in diesem Zusammenhang mit einigem Recht immer wieder hingewiesen worden. Aber genau wie Arendts Diskussion der »displaced persons« auch verdankt sich dieser Zug in ihrem Denken ganz wesentlich der Einsicht, *dass es eben eines Ortes bedarf, an dem man ist, um in der Welt sein zu können. Ort- und Weltlosigkeit gehen in ihrem Werk miteinander einher.*

Der auf Heideggers Gedanken des Mitseins gegründete Vorstellung einer von Pluralität geprägten Welt erweist sich als der Rahmen, in dem weltliches Verortetsein möglich wird.⁴³ Nur in einer mit anderen geteilten Welt, in der ich mich zunächst verorte, um mich sodann zu den Anderen ins Verhältnis setzen zu können, ist Orientierung in einem umfassenden Sinne überhaupt möglich.⁴⁴

Tatsächlich benötigt man also für Orientierung weit mehr, als die bei Kant angenommene Unterscheidung von rechts und links: Es ist dafür zu allererst entscheidend und unumgänglich, *einen Ort in der Welt zu haben.*

43 Wie Benhabib zeigt, ist es auch mit Blick auf die räumliche Charakteristik dieser plural konstituierten Welt auch wieder der Totalitarismus, der als »eisernes Band« die Negativfolie von Arendts Denken darstellt, weil er alle Zwischenräume zwischen den Menschen und so menschliche Pluralität zerstört: »Der Totalitarismus hat überhaupt keine räumliche Topologie«. S. Benhabib: Der öffentliche Raum, S. 81.

44 Vgl. Torkler, René: Philosophische Bildung und politische Urteilskraft. Hannah Arendts Kant-Rezeption und ihre didaktische Bedeutung, Freiburg: Alber 2015, S. 116.

Der Ort des Politischen im Werk Hannah Arendts

MARION STAHL

In den philosophischen Texten Hannah Arendts findet sich eine Fülle an bildhafter Sprache. Metaphern, Analogien und Parabeln durchsetzen das Werk der politischen Denkerin, die selbst nicht als Philosophin gelten wollte und sich bewusst abgrenzte von einer Tradition von Denkern, die Kant einst als »Denker von Gewerbe« bezeichnet hatte.¹ Insbesondere Orts- und Raummetaphern tauchen im Werk Arendts hinsichtlich verschiedener Konzepte auf – dies betrifft Arendts Konzeptionen des öffentlichen Raums und der politischen Urteilskraft sowie ihre Idee einer Lokalisierbarkeit menschlicher Tätigkeitsformen.

Nicht nur bezogen auf den politischen Raum kommen topographische Aspekte zum Tragen; auch Arendts Analyse des Denkvermögens weist eine reiche Ortsmetaphorik auf. Doch dienen Raum- und Ortsbegriffe im Werk Arendts nicht allein der Veranschaulichung von abstrakten Konzepten. Darüber hinaus lassen sie sich im Hinblick auf ihre substantielle Dimension verstehen, die auf eine anthropologische, ontologische oder ethische Verankerung und Positionierung der aufgezeigten Phänomene verweist. Im Folgenden möchte ich insbesondere auf Hannah Arendts philosophisches Konzept des öffentlich-politischen Raums und abschließend auch auf ihre Analyse des Denk- sowie des Urteilsvermögens eingehen, wobei ich in diesem Zusammenhang sowohl den metaphorischen Sprachgebrauch als auch die enge konzeptuelle Verschränkung von *vita activa* und *vita contemplativa* im Werks Arendt hervorheben möchte.

1 Vgl. hierzu die Einleitung in Arendt, Hannah: Vom Leben des Geistes. Das Denken. Das Wollen, hg. von Mary McCarthy, München/Zürich: Piper 2013, S.13. [Amerikan. Erstausgabe: Dies.: The Life of the Mind, Thinking, Willing, New York: Harcourt Brace Jovanovich 1977-1978].

CONDITION HUMAINE UND POLITISCHES HANDELN

Der politischen Philosophie Hannah Arendts liegt die Annahme einer ursprünglichen Sozialität des Menschen zugrunde. Das Individuum, das sich von Beginn an in einer Mitwelt aufgrund seiner ontologisch-faktischen Geworfenheit vorfindet, sorgt sich nicht nur um sich selbst, sondern immer auch um den Anderen, der neben dem unmittelbar Nächsten auch den Dritten einer sozialen und politischen Gemeinschaft einschließt. Pluralität versteht Arendt dabei als konstitutive Grundbedingung für die Generierung eines öffentlich-politischen Handlungsraums, in dem gemeinsam agierende Personen voreinander in Erscheinung treten und sich durch ihr Handeln und Sprechen zu erkennen geben.

Arendt spricht in *Vita activa oder Vom tätigen Leben*² diesbezüglich vom Faktum des »inter homines esse«, wodurch das Gefühl der Zusammengehörigkeit bezeichnet wird, das sich zwischen handelnden Akteuren innerhalb eines geteilten politischen Raums auf Grundlage des Faktums der Pluralität herausbildet – der »Tatsache, daß nicht ein Mensch, sondern viele Menschen auf der Erde leben und die Welt bevölkern.«³

Die Auseinandersetzung mit dem Politischen kann für Arendt nicht ohne Berücksichtigung der lebensweltlichen Kontexte und anthropologischen Grundlagen unserer Existenz erfolgen, da beide Bereiche – die politische Welt und die Lebenswelt – unmittelbar miteinander verbunden sind und sich gegenseitig beeinflussen. So geht es Arendt in *Vita activa* letztlich auch um den Umgang mit der *Condition humaine* schlechthin, dem Ensemble menschlicher Bedingtheiten. Hierzu zählt Arendt das »Leben selbst«, »Weltlichkeit«, »Pluralität«, sowie »Natalität« und »Mortalität«. Den ersten drei Grundbedingungen entsprechen in der genannten Reihenfolge die drei Grundtätigkeiten der *Vita activa* – das »Arbeiten«, »Herstellen« und »Handeln«.⁴

Das Handeln im Sinne einer aristotelischen *praxis* ist strikt unterschieden von den anderen Tätigkeitsformen und stellt gemäß Arendt »die politische Tätigkeit par excellence«⁵ dar. Durch gemeinsames Handeln und Sprechen manifestiert sich Pluralität auf ontologischer Ebene »als Gleichheit und als Verschie-

2 Verwendete Ausgabe in diesem Aufsatz: Arendt, Hannah: *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München/Zürich: Piper 1973. [Originaltitel: *Die.:* *The Human Condition*, Chicago: University of Chicago Press 1958].

3 H. Arendt: *Vita activa*, S. 17.

4 Ebd., S. 16 ff. Arendt verwendet selbst den französischen Begriff der *Condition humaine*.

5 Ebd., S. 18.

denheit«. Ohne Gleichheit wäre keine Verständigung möglich, ohne Verschiedenheit – »das absolute Unterschiedensein jeder Person von jeder anderen«⁶ –, wären Sprache und Handeln überflüssig. Wie Hans-Peter Krüger bemerkt, unterscheidet Arendt hiervon auf ontischer Ebene die Vielheit und die Einzigartigkeit des Menschen, wobei diese Unterscheidung dann relevant wird, wenn es darum geht, die »Einzigartigkeit« der eigenen Person herauszustellen. So heißt es bei Arendt: »Sprechen und Handeln sind die Tätigkeiten, in denen diese Einzigartigkeit sich darstellt. Sprechend und handelnd unterscheiden Menschen sich aktiv voneinander [...]; sie sind die Modi, in denen sich das Menschsein selbst offenbart«.⁷ Dabei sind die Tätigkeitsformen des Handelns und Sprechens hinsichtlich ihrer Realisierungsformen »nahe miteinander verwandt«:

»Handeln als Neuanfangen entspricht der Geburt des Jemand, es realisiert in jedem Einzelnen die Tatsache des Geborens; Sprechen wiederum entspricht der in dieser Geburt vorgegebenen absoluten Verschiedenheit, es realisiert die spezifisch menschliche Pluralität, die darin besteht, daß Wesen von einzigartiger Verschiedenheit sich von Anfang bis Ende immer in einer Umgebung von ihresgleichen befinden.«⁸

Diese grundlegende Fähigkeit, etwas Neues zu beginnen, steht in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Faktum der Natalität, bzw. der »Gebürtlichkeit, kraft deren jeder Mensch einmal als ein einzigartig Neues in der Welt erschienen ist.«⁹ Natalität als ermöglichende Grundbedingung für jeden Neuanfang ist dem Menschen durch das Faktum der Geburt demnach genuin vorgegeben.

Insbesondere in der Tätigkeitsform des Handelns kommt das Faktum der Natalität zum Tragen. Handeln bedeutet für Arendt geradezu »Neuanfangen«, wobei dieses Neuanfangen nicht nur der Bedingung der Mortalität, bzw. der Vergänglichkeit entgegengesetzt ist, die das menschliche Leben kennzeichnet, sondern sich darüber hinaus grundsätzlich jeder Berechenbarkeit und Bestimmbar-

6 Ebd., S. 213.

7 Ebd., S. 214. Zur Unterscheidung von ontologischer und ontischer Ebene vgl. Krüger, Hans-Peter: »Die *condition humaine* des Abendlandes. Philosophische Anthropologie in Hannah Arendts Spätwerk«, in: Ders.: Philosophische Anthropologie als Lebenspolitik. Deutsch-jüdische und pragmatistische Moderne-Kritik (Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Sonderband 23), Berlin: Akademie-Verlag 2009, S. 183-207, hier S. 191. Krüger stellt zudem Arendts Bezug zu Scheler heraus, der die Irreduzibilität der Personalität gerade mit Bezug auf diese ontische Ebene betont hatte. Vgl. in ders., S. 191.

8 H. Arendt: *Vita activa*, S. 217.

9 Ebd.

keit entzieht – Arendt spricht diesbezüglich gar vom »Wunder« des Neuanfangs.¹⁰

ÖFFENTLICH-POLITISCHER RAUM

In *Vita activa* führt Arendt anhand einer Analyse der attischen Demokratie die an Aristoteles angelehnte Unterscheidung zwischen dem öffentlich-politischen Raum der griechischen *polis* und dem privaten Raum, dem *oikos* an. Der begrenzte öffentliche Raum des politischen, normativen Handelns ist kein von der Welt losgelöster Raum, vielmehr ist die faktische und sichtbare Lokalisierung des Politischen in der Welt für Arendt ein zentrales Merkmal einer freiheitlichen politischen Ordnung. Arendt verweist auf das politische Leben in Athen, das an einem konkreten Ort innerhalb eines umgrenzten Refugiums stattfand – paradigmatisch für diesen Ort steht der Marktplatz im antiken Athen, die Agora.¹¹

Kennzeichen jeglichen politischen Handelns ist demnach die Ortsgebundenheit des Handelns, dennoch leitet sich für Arendt der Ort politischen Handelns nicht primär aus einer äußerlichen, geographischen Lokalisierbarkeit ab. Arendt spricht diesbezüglich auch von einem sichtbaren »Grenzraum« des Politischen, wobei sie auf die Gesetzgebung verweist, die in Form der »Mauer des Gesetzes« im Wesentlichen diese Grenze konstituiert.¹² Des Weiteren erhält der Ort des Politischen seine Bestimmung aufgrund seiner strukturellen Differenz zum privaten Raum und kann darüber hinaus losgelöst von einer geographischen Verankerung auch allein im Sinne einer »Organisationsstruktur« in solcher Form bestehen, wie sie aus einer konkreten Weise des Zusammenlebens erwächst.¹³

Wie Arendt in Anlehnung an Aristoteles festhält, müsse der antike »Raum der Polis« als ein »Reich der Freiheit«¹⁴ aufgefasst werden, wobei dieser Raum hinsichtlich seiner Konstitution dem »Raum des Privaten« diametral entgegengesetzt ist. Anders als der private *oikos*-Raum, der sich in erster Linie aus einer Lebensnotwendigkeit heraus entwickelte und der Nahrungsbeschaffung sowie

10 Ebd., S. 216 f. Vgl. auch Schües, Christina: Philosophie des Geborensseins, Freiburg im Breisgau/München: Alber 2008, S. 401 ff.

11 H. Arendt: *Vita activa*, S. 62 ff. Vgl. auch Arendt, Hannah: Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlass, hg. von Ursula Ludz, München/Zürich: Piper 1993, S. 99.

12 H. Arendt: *Vita activa*, S. 78 f.

13 Ebd., S. 33 ff., S. 79, S. 249 f.

14 Ebd., S. 40.

der Haushaltung vorbehalten war, ist der Raum der Polis von allen ökonomischen Zwängen der Haushaltsbeschaffung befreit und allein dem politischen Handeln vorbehalten.¹⁵ Der politische Raum ist demnach auch strikt von der Ebene des Gesellschaftlichen zu unterscheiden, da Arendt die hier angesiedelten sozialen Angelegenheiten vor allem mit ökonomischen Belangen verbindet, die auch die Ebene des Privaten bestimmen. Auf die problematischen Aspekte dieser Konzeption werde ich an späterer Stelle eingehen.

Nach Arendts Modell liegt dem Politischen ein ontologischer Gehalt zugrunde, dessen Realisierung maßgeblich von der Tätigkeitsform des Handelns abhängt. Gemäß Arendt konstituiert sich der politische »Erscheinungsraum«¹⁶ stets dann aktuell als ein »Bezugsgewebe menschlicher Angelegenheiten«¹⁷, wenn Menschen handelnd und sprechend miteinander in Beziehung treten. Auf diese Weise bildet sich ein weltlicher Raum des »Zwischen« heraus, wobei die Metapher des »Zwischen« die politische Öffentlichkeit veranschaulicht. In diesem Zwischenraum entsteht nun plurale Macht auf Grundlage eines kommunikativen Austausches, wobei die auf diese Weise generierte Macht nur für die Dauer des gemeinsamen Handelns und Sprechens währt.¹⁸

Jürgen Habermas hebt in seinem Werk *Faktizität und Geltung* hervor, dass Macht im Sinne Arendts als kommunikative Macht zu verstehen sei, die »an Orten einer Meinungs- und Willensbildung« entsteht. Bei dieser Macht gehe es im Sinne Arendts weder um die Durchsetzung eigener Interessen oder gemeinsamer Ziele, noch um das Treffen von kollektiv bindenden Entscheidungen im Sinne einer administrativen Form von Macht. Vielmehr begreife Arendt politische Macht als eine Art »*autorisierende* Kraft, die sich in der Schaffung legitimen Rechts und in der Gründung von Institutionen äußert«, wobei das Ziel dieser Form der Macht im Schutz politischer Freiheit bestehe.¹⁹ Doch greift für Habermas Arendts Begriff der Macht letztlich zu kurz. Die enge Fokussierung des Politischen auf den Bereich kommunikativer Macht bei Arendt erkläre nur die *Entstehung* politischer Macht, so Habermas, nicht jedoch die »administrative Verwendung der bereits konstituierten Macht, also den Prozeß der Machtaus-

15 Vgl. ebd., S. 38 ff.

16 Ebd., S. 251.

17 Ebd., S. 222 ff.

18 Vgl. ebd., S. 224 ff., S. 250 ff.

19 Habermas, Jürgen: *Faktizität und Geltung*. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1994, S. 182 ff., insbesondere S. 184, Herv. i. O.

übung.«²⁰ Auch könne dieser Machtbegriff nicht »den Kampf um Positionen« innerhalb administrativer Machtstrukturen und die »Konkurrenz um dem Zugang zum politischen System« erklären.²¹ So werde mit dem »Begriff der kommunikativen Macht« letztlich »eine Differenzierung im Begriff der politischen Macht fällig. Politik kann nicht als ganze mit der Praxis derer zusammenfallen, die miteinander reden, um politisch autonom zu handeln. Die Ausübung politischer Autonomie bedeutet die diskursive Bildung eines gemeinsamen Willens, noch nicht die Implementierung der aus ihm hervorgegangenen Gesetze.«²² Um dem Begriff des Politischen in umfassender Weise gerecht zu werden, schlägt Habermas vor, das Recht als dasjenige »Medium« zu betrachten, durch das die »Verwandlung von kommunikativer Macht in administrative« umgesetzt werde.²³

In der Tat vermisst man bei Arendt eine Ausdifferenzierung des Machtbegriffs und eine eingehende Berücksichtigung administrativer Aspekte von Macht. Arendts Politikbegriff basiert auf einem normativen Verständnis von Politik – vor allem muss es bei Politik um die Frage gehen, *wie* wir zusammen leben wollen; dies schließt administrative Aspekte keineswegs aus, stellt sie aber nicht in den Vordergrund. Arendt geht es vor allem um das Moment der Genese von Macht, wobei sie deutlich macht, dass Macht als eine Initialkraft aufzufassen sei, durch die etwas Neues in Gang gesetzt werden kann und deren Fragilität insbesondere dann offenkundig wird, wenn Macht im Sinne von ursprünglicher, gemeinsamer Handlungsinitiative in staatliche Gewalt umschlägt.

WELT UND BEZUGSGEWEBE

Mit ihrem Konzept des politischen Erscheinungsraums greift Arendt Husserls und Heideggers phänomenologischen Weltbegriff auf und bezieht »Welt« deziert auf den Bereich des Politischen. Doch im Unterschied zu Husserls Begriff der Lebenswelt kann die politische Welt in Arendts Modell nicht als unhintergebarer Horizont vorausgesetzt werden – dies hatte sie bereits im Rahmen ihrer Totalitarismus-Analyse deutlich gemacht.²⁴

20 J. Habermas: Faktizität und Geltung, S. 185 f.

21 Ebd., S. 186 f.

22 Ebd., S. 186.

23 Ebd., S. 187.

24 Der »Zwang des totalen Terrors« zerstört demnach den freiheitlichen Raum *zwischen* den Menschen. Vgl. Arendt, Hannah: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft, München/Zürich: Piper ¹⁵2013,

Die Welt ist von fragiler Beschaffenheit und bedarf grundlegender Voraussetzungen für ihre Genese, wobei der verantwortungsvolle Umgang mit der *conditio humana* im Allgemeinen eine solche Voraussetzung darstellt. Die Fragilität der Welt ist auch eine Folge der Unabsehbarkeit der Folgen des Handelns. Jedes aktuelle politische Handeln wirkt auf das vorgängige »Bezugsgewebe« des öffentlichen Handlungsraums ein, wobei unterschiedliche Handlungsfolgen miteinander verknüpft werden oder sich gar verselbstständigen und die Konsequenzen des Handelns dabei unabsehbar werden. Auch die Identität des Handelnden kann demnach nicht mehr ohne Weiteres bestimmt werden.

Die Identität des Handelnden wie auch die kollektive Identität einer historischen Gemeinschaft lassen sich jedoch retrospektiv durch die Vermittlung einer erzählten Geschichte erfassen. Gemäß Arendts Modell der erzählten Lebensgeschichte, das sie in *Vita activa* entfaltet, verweist die mittels der Narration aufgezeigte Identität unmittelbar auf die reale Identität der handelnden Person(en). Doch ist es nicht allein die Narration, durch welche die Identität der handelnden Person freigelegt werden kann: Das Handeln selbst vermag gemäß Arendt Aufschluss über die personale Identität zu geben. Durch öffentlich sichtbares Handeln und Sprechen erscheinen die Menschen auf der »Bühne der Welt« und »offenbaren [...] jeweils, wer sie sind.«²⁵

Ein Handeln jedoch, das bloßes Mittel zum Zweck geworden ist und diese »Aufschluss-gebende Qualität des Sprechens und Handelns« nicht mehr besitzt, wie es z.B. in der politischen Propaganda oder im Krieg der Fall ist, verfehlt gemäß Arendt den eigentlichen Sinn des Handelns – nämlich über das *Wer* des Handelnden Aufschluss zu geben.²⁶

»MITSEIN«, ÖFFENTLICHKEIT UND PERSON

Arendts Rückbesinnung auf Aristoteles im Hinblick auf ihr Konzept des öffentlich-politischen Raums orientiert sich deutlich an Heidegger und dessen Neugewinnung von aristotelischen Begriffen.²⁷ Doch anders als bei Aristoteles und letztlich auch bei Heidegger kann für Arendt der *theoria* kein Vorrang vor der

S. 970. [Originalausgabe: Dies.: The Origins of Totalitarianism, New York: Harcourt, Brace and Co. 1951].

25 H. Arendt: *Vita activa*, S. 219.

26 Vgl. ebd., S. 220 ff.

27 Vgl. Passerin D'Entrèves, Maurizio: The Political Philosophy of Hannah Arendt, London/New York: Routledge 1994, S. 85 ff.

praxis zugesprochen werden, vielmehr werden beide Seinsdimensionen als gleichberechtigt aufgefasst. In ihrer zum Teil phänomenologischen Bestimmung des Politischen greift Arendt Heideggers Differenzierung von »Ding« und »Mitwelt« auf; in ihrer Rede vom »Miteinander« bezieht sie sich wesentlich auf Heideggers Existenzial des »Mitseins«, das dieser als »ein existenziales Konstituens des In-der-Welt-seins« bestimmt hatte.²⁸

Das »Mitsein«, das sich in dieser Mitwelt aufgrund des anthropologischen Faktums der Pluralität ausbildet, wird in Arendts Konzeption bewusst mit der Kategorie des Handelns verbunden. Anders als Heidegger geht Arendt dabei von einem Verständnis des Öffentlichen aus, das den Ermöglichungscharakter von Pluralität nicht nur im Hinblick auf das Selbstverhältnis des Daseins in den Blick nimmt, sondern Pluralität als ermöglichende Grundbedingung auch für ein Konzept des öffentlich-politischen Erscheinungsraums weiter denkt, in dem Menschen als Personen voreinander in Erscheinung treten können.

Arendts Konzeption des Öffentlichen versteht sich demnach als ein Gegenentwurf zu Heideggers Auffassung, wonach Öffentlichkeit von der »Durchschnittlichkeit« des »Man« geprägt ist und nicht die geeignete Seinsdimension darstellt, um Aufschluss über die Identität des Daseins zu gewinnen. In § 27 von *Sein und Zeit* heißt es hierzu: »Die Öffentlichkeit verdunkelt alles und gibt das so Verdeckte als das Bekannte und jedem Zugängliche aus.«²⁹

Entgegen Heideggers »verdunkelnder« Öffentlichkeit spricht Arendt in *Vita activa* bewusst davon, dass der im Ausgang von gemeinsamer Macht konstituierte Erscheinungsraum »als ein Zwischen jedesmal aufleuchtet, wenn Menschen handelnd und sprechend beieinander sind, um sich urplötzlich wieder zu verdunkeln, wenn sie sich zerstreuen«.³⁰

Wie bereits angedeutet, geht es Arendt mit ihrem Konzept des Öffentlichen nicht allein um das Phänomen des Politischen, sondern auch um ein Konzept der Person. Die Person, die sich als sichtbarer Akteur in diesem weltlichen Erscheinungsraum des Politischen bewegt, ist unmittelbar auf die politische Welt bezogen und mit ihr verbunden. Wie Hans-Peter Krüger bemerkt, ist Arendt in diesem Punkt nahe bei Max Scheler, auf dessen Schrift *Die Stellung des Menschen im Kosmos* sie auf den ersten Seiten von *Vita activa* verweist.³¹ Scheler selbst

28 Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer ¹⁹2006, § 26, S. 125.
Vgl. H. Arendt: *Vita activa*, S. 220 ff, S. 248 ff, S. 359.

29 M. Heidegger: *Sein und Zeit*, § 27, S. 127.

30 H. Arendt: *Vita activa*, S. 259.

31 Dieser Verweis findet sich nur in der deutschen Fassung, die vom englischsprachigen Original abweicht. Vgl. ebd., S. 9. Vgl. hierzu auch H.-P. Krüger: *Die condition humaine* des Abendlandes, S. 187 ff.

fasst »Welt« als »Korrelat« des Personseins auf und bringt den Personenbegriff auf diese Weise in einen unmittelbaren Zusammenhang mit dem Weltbegriff.³²

Ähnlich wie bei Arendts Idee einer »reinen« politischen Welt kann auch bei Scheler die personenbezogene Welt im Grunde als derjenige Ort aufgefasst werden, an dem der Mensch als Person Abstand gewinnen kann von der Leib- und Bedürfnisbezogenheit, die das Verhältnis zwischen dem Menschen als Lebewesen und seiner Umwelt kennzeichnet und dabei zugleich einen Ort vorfindet, an dem er sich versammeln und mit anderen Personen in Beziehung treten kann.³³

Grundsätzlich lässt Arendts Modell des politischen Erscheinungsraums unterschiedliche Interpretationen zu, was dazu geführt hat, dass diesem Modell in der nachfolgenden Rezeption mitunter begriffliche Ungenauigkeit attestiert wurde. In der Tat scheinen die institutionelle und die ontologische Dimension des Politischen sowie die verwendeten Begriffe nicht immer klar voneinander unterschieden zu sein, wie Seyla Benhabib in ihrem Buch *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt* anmerkt.³⁴ Auch lassen sich konzeptuelle wie argumentative Unklarheiten im Hinblick auf die Genese des Erscheinungsraums in Arendts Modell ausmachen. Der öffentliche Erscheinungsraum entsteht laut Arendt erst dann, wenn Menschen in ihm handelnd und sprechend voreinander ausdrücklich in Erscheinung treten.

Doch wie Günter Figal kritisch bemerkt, widerspricht dies der grundlegenden Tatsache – die übrigens auch in Arendts Konzeption selbst anklingt –, dass der Raum als solcher ja überhaupt erst die Bedingung für das Erscheinen schafft.³⁵ Paul Ricœur wiederum, in dessen Werk der Einfluss Arendts in verschiedener Hinsicht deutlich wird, rekurriert auf Arendts Machtbegriff, um zu

32 Vgl. hierzu Scheler, Max: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Werteethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus [1913], in: Ders.: Gesammelte Werke, Band 2, hg. von Maria Scheler, Bern: Francke 1954, S. 403, S. 163. Vgl. auch ders.: Die Stellung des Menschen im Kosmos [1928], München: Nymphenburger Verlagshandlung 1949, S. 39 ff, S. 41, S. 45.

33 Vgl. H.-P. Krüger: Die *condition humaine* des Abendlandes, S. 188.

34 Benhabib, Seyla: »The Reluctant Modernism of Hannah Arendt«, in: Morton Schoolman (Hg.), *Modernity and Political Thought*, Vol. 10, Thousand Oaks, Calif: Sage 1996, S. 123 ff, S. 219.

35 Vgl. Figal, Günter: »Öffentliche Freiheit: Der Streit von Macht und Gewalt. Zum Begriff des Politischen bei Hannah Arendt«, in: Volker Gerhardt u.a. (Hg.), *Politisches Denken*, Jahrbuch 1994, Stuttgart/Weimar: Metzler 1995, S. 123-136, hier S. 125 f. Vgl. auch H. Arendt: *Vita activa*, S. 250 f.

verdeutlichen, dass Öffentlichkeit nicht als Gegebenheit vorausgesetzt werden kann. So heißt es bei Ricœur:

»Der Gedanke des öffentlichen Raumes und der Öffentlichkeit [...] ist uns seit der Epoche der Aufklärung vertraut. Sie sind es, die Arendt unter dem Begriff des »öffentlichen Erscheinungsraums« wieder aufgreift [...]. Öffentlichkeit in diesem Sinne aber ist, wir wissen es gut, eher eine Aufgabe als eine Gegebenheit. Man muß wohl mit H. Arendt selbst zugeben, daß diese durch Pluralität und Absprache charakterisierte Schicht der Macht für gewöhnlich *unsichtbar* ist, so sehr ist sie von den Herrschaftsverhältnissen überdeckt, und daß sie nur dann ans Licht gebracht wird, wenn sie kurz vor der Zerstörung steht und der Gewalt das Feld überlässt, wie es in großen historischen Zusammenbrüchen geschieht. Aus diesem Grunde ist es vielleicht angemessen, dieser gemeinsamen Initiative, diesem Zusammenleben-Wollen den Status des *Vergessenen* zu verleihen.«³⁶

Mir scheint, dass auch Arendt Öffentlichkeit keineswegs als selbstverständliche Gegebenheit begreift, sondern durchaus als Aufgabe versteht, um die immer wieder aufs Neue gerungen werden muss. In der Tat sind es nach Arendt vor allem die historischen Ausnahmesituationen, durch die gemeinsame Macht in Erscheinung tritt, wobei stets die Gefahr gegeben ist, dass diese ursprüngliche, gemeinsame Macht in Gewalt umschlägt.

Nach Arendts Auffassung weist insbesondere die Revolution das Potential auf, selbst im Moment des von Gewalt begleiteten historischen Umbruchs und die Zeit darüber hinaus den Initialcharakter kommunikativer Macht zu bewahren, sofern es gelingt, Macht durch das Vermögen der Macht selbst zu begrenzen. Hierzu müssen gemäß Arendt institutionelle Voraussetzungen geschaffen werden, durch welche Macht in ausgewogener Weise verteilt und die einzelnen Machtbereiche hinreichend getrennt und geschützt werden.³⁷

Das Scheitern der ursprünglichen Idee von Revolutionen – politische Räume der Freiheit zu errichten –, ist im Sinne Arendts als Folge des Misslingens dieser Aufgabe zu werten. In *Über die Revolution* führt sie als Beispiel einer gelungenen Revolution den Amerikanischen Unabhängigkeitskrieg an; den Grund für das geglückte Bewahren des ursprünglichen Moments der Macht sieht sie dabei im Wesentlichen in der Konstitution des Prinzips der Selbstverwaltung gegeben,

36 Ricœur, Paul: Das Selbst als ein Anderer, in: Wolfgang Ißbach/Bernhard Waldenfels (Hg.), *Übergänge. Texte und Studien zu Handlung, Sprache und Lebenswelt*, Band 26, München: Fink 2005, S. 239. [Original: Ricœur, Paul: *Soi-même comme un autre*, Paris: Éditions du Seuil 1990], Herv. i. O.

37 Vgl. Arendt, Hannah: *Über die Revolution*, München/Zürich: Piper 2013, S. 197. [Originalausgabe: Dies.: *On Revolution*, New York: Viking Press 1963].

wodurch die Eigenständigkeit der verschiedenen Kolonien gewahrt blieb und dem Faktum der Pluralität auf politischer Ebene hinreichend Rechnung getragen wurde.³⁸

KRITIK AN DER MODERNE UND DER TRADITION DES POLITISCHEN DENKENS

Arendts in *Vita activa* vorgelegte Konzeption des öffentlichen Raums enthält eine deutliche Kritik an grundlegenden kulturgeschichtlichen und gesellschaftlichen Entwicklungen seit der Neuzeit sowie an der philosophisch-politischen Tradition seit den antiken Anfängen, wobei diese Entwicklungen in ihrer Gesamtheit einen zunehmenden Rückgang freiheitlicher Räume des Politischen begünstigt hätten.

Die Ursachen hierfür sieht Arendt unter anderem im Prozessdenken der Moderne begründet, in der die Tätigkeitsform des Herstellens diejenige des Handelns als Konstituens des Politischen nach und nach verdrängt habe, aber auch in der Tradition abendländischen Denkens selbst. Die grundlegende Tendenz der Philosophie, der kontemplativen Lebensform stets den Vorrang gegenüber der praktischen Lebensform einzuräumen, habe schließlich zu einer radikalen Umkehr dieser hierarchischen Ordnung und letztlich zum fortschreitenden Verschwinden öffentlicher Räume geführt.³⁹

Diese bewusste Abwendung vom eigentlich Politischen, so Arendt, sei bereits in den ursprünglichen Konzepten der abendländischen Tradition politischen Denkens angelegt. In ihrem Essay *Tradition und die Neuzeit* verweist sie auf das Höhlengleichnis in Platons *Politeia*. Hier wendet sich der Philosoph bewusst ab vom gemeinsamen Ort menschlicher Zusammenkunft und gemeinsamen Handelns, um den klaren Himmel ewiger Ideen zu erblicken. Am Ende dieser durch einen tendenziellen Rückzug von der Welt gekennzeichneten Tradition politischen Denkens stehe, so Arendt, »Marx' Behauptung, daß Philosophie und die Wahrheit der Philosophen nicht außerhalb der ›Höhle‹ menschlicher Angelegenheiten, sondern in ihrem Bereich und in der allen Menschen gemeinsamen Welt beschlossen liegt«, wobei Marx im Hinblick auf die Verwirklichung dieser Idee seine Hoffnungen auf den »vergesellschafteten Menschen« gesetzt habe.⁴⁰

38 Vgl. ebd., S. 214 ff.

39 H. Arendt: *Vita activa*, S. 318 ff, S. 367 ff.

40 Vgl. Arendt, Hannah: »Tradition und die Neuzeit«, in: Ursula Ludz (Hg.), *Zwischen Vergangenheit und Zukunft, Übungen im politischen Denken 1*, München/Zürich:

Die »Höhle« als Ort des gesellschaftlichen Lebens kann nach Arendts Auffassung, wonach das Politische strikt getrennt sein muss vom Bereich sozialer und ökonomischer Belange, nicht der adäquate Ort politischen Handelns sein. Insofern steht für Arendt Marx' Modell, das den Bereich des Sozialen und des Ökonomischen zum Ort des Politischen erhebt, am Ende der Entwicklung einer von ihr konstatierten »Verfallsgeschichte« des Politischen.

Insbesondere im neuzeitlichen Denken verortet Arendt tiefgreifende Veränderungen: Die Tendenz einer Weltflucht, die bis zum vorsokratischen Denken zurückverfolgt werden könne, erfährt mit dem Cartesianischen Ego und der neuzeitlichen Wende zum Subjekt eine Radikalisierung. Die nachfolgende Tendenz der Philosophie, die Welt ins Innere des Bewusstseins zu verlagern, führte, so Arendt, schließlich zu einem Verlust des Gemeinsinns, der sich »zu einem inneren Vermögen ohne allen Weltbezug« entwickelt habe.⁴¹

Der Bedeutungsverlust des Handelns, die Technisierung und eine allgemeine Tendenz zur »Verdinglichung« der Welt, die dem Menschen jedoch keine wahre Heimat zu geben vermag, wie auch die Tendenz abendländischen Denkens zur Weltflucht, generieren letztendlich ein und dasselbe Phänomen – eine »innerweltliche Weltentfremdung«⁴², die die existenzielle Befindlichkeit des modernen Menschen kennzeichnet. Auch wenn Arendt es vermeidet, eindeutige Kausalzusammenhänge aufzuzeigen, deutet sich in ihrer Kritik an, dass das Phänomen des Totalitarismus im 20. Jahrhundert als ein Symptom dieser historischen Entwicklungen und philosophiegeschichtlichen Tendenzen zu werten sei, in deren Folge die »Welt« aufgrund eines wahrgenommenen Sinnverlusts schließlich dem Verfall preisgegeben wird und die *conditio humana* als Kategorie der Freiheit grundlegend bedroht ist.

Dieser Verfall zeige sich nicht allein in einem zunehmenden Rückgang öffentlicher Erscheinungsräume, auch bezogen auf die existenziellen Lebensbedingungen sei eine wachsende Unsicherheit durch neue technische Möglichkeiten zu verzeichnen. Diese neuen technischen Errungenschaften stellten insofern eine zunehmende Bedrohung für das Leben auf der Erde dar, da das Handlungs-

Piper 2012, S. 23-53, hier S. 23, S. 25. Erstmals erschien der Artikel unter dem Titel »Tradition and the Modern Age«, in: Partisan Review 21, Heft 1, Jan.-Febr. (1954), S. 53-75. Zur Publikationsgeschichte vgl. hierzu Anmerkungen in: Dies.: Zwischen Vergangenheit und Zukunft, S. 384.

41 H. Arendt: Vita activa, S. 359.

42 Ebd., S. 322. Den Terminus »innerweltliche Weltentfremdung« gebraucht Arendt in Anlehnung an Max Webers Begriff der »innerweltlichen Askese«. Vgl. hierzu ebd., S. 321 f.

vermögen, das ein geeignetes Instrumentarium darstellen würde, um mit dem technischen Fortschritt adäquat umzugehen, zunehmend verkümmert sei.

In der gesellschaftlichen Sphäre wird das Handeln verdrängt durch ein uniformiertes »Sich-Verhalten«, wobei Letzteres eben jene Egalität moderner Massengesellschaften generiere, die sich vom antiken Gleichheitsideal grundlegend unterscheidet.⁴³ Demnach sei der antike politische Raum wesentlich vom gesellschaftlichen Raum heutiger Massengesellschaften unterschieden, wobei Letztere durch eine »ständig beschleunigte Steigerung der Arbeitsproduktivität« gekennzeichnet seien.⁴⁴

Arendts Gesellschaftskritik, insbesondere die strikte Ausklammerung ökonomischer wie auch grundlegender sozialer Belange aus dem Bereich des Politischen erscheint in einer Zeit, die von einer »Wiederkehr der sozialen Frage« geprägt ist, nicht gerade aktuell und hat ihr mitunter den Ruf als elitäre Denkerin eingebracht. Dabei lässt sich Arendts Ansatz einer rigorosen Grenzziehung zwischen dem Bereich des Politischen und dem des Gesellschaftlichen, der sozialen Themen zunächst keinerlei politische Relevanz zuzugestehen scheint, durchaus in zeitgemäßer Façon weiterdenken, wobei Arendts Modell unterschiedliche Interpretationen zulässt.⁴⁵

Seyla Benhabib etwa, die Arendts strikte Trennung dieser Bereiche als unhaltbar bezeichnet, schlägt in ihrem Buch *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt* ein eigenes Modell vor, das Arendts Ansatz hinsichtlich unterschiedlicher Lesarten weiterdenkt. So könnten das Politische und das Soziale erstens auf verschiedene Inhalte von Gegenstandsbereichen bezogen werden. Beispielsweise würden so ökonomische Belange, die Arendt im Bereich des Sozialen verorten würde, dann an Relevanz mit Blick auf die politische Ebene gewinnen, sofern diese Belange Gegenstand von Gesetzesdebatten werden.

Zweitens ließen sich diese beiden Bereiche hinsichtlich bestimmter Einstellungsebenen voneinander unterscheiden. Das Gesellschaftliche könne demnach als Form menschlichen Zusammenlebens betrachtet werden, in der die – ökonomische – Abhängigkeit des Menschen von anderen und die Sorge um ökonomische Belange thematisiert würde. Benhabib deutet an, dass diese Betrachtungsweise des Gesellschaftlichen, in der die mitunter egoistische »Sorge« um wirtschaftlich-existenzielle Belange thematisiert wird, im Sinne Arendts durchaus dann als politisch relevant einzustufen wäre, wenn sich hieraus Gefahren für Staat und Gemeinwohl ergeben würden.

43 Vgl. ebd., S. 51 ff.

44 Ebd., S. 60.

45 Vgl. Jaeggi, Rahel: »Wie weiter mit Hannah Arendt?«, in: Hamburger Institut für Sozialforschung (Hg.), *Wie weiter mit?*, Hamburg: Hamburger Edition 2008, S. 3 ff.

An dritter Stelle, so Benhabib, ließen sich beide Bereiche auf institutioneller Ebene unterscheiden, wobei sich das Gesellschaftliche auf Ökonomie und Zivilgesellschaft beziehen würde, das Politische hingegen auf die Öffentlichkeit sowie den Staat und die staatlichen Institutionen.⁴⁶

Rahel Jaeggi sieht in Arendts Grenzziehung zwischen dem Politischen und dem Sozialen vor allem die grundsätzliche Bemühung, »politische von nicht- oder vorpolitischen Weisen der Behandlung (bzw. Nichtbehandlung) von Fragen des gemeinsamen Lebens zu unterscheiden«⁴⁷, weniger gehe es Arendt um einen generellen Ausschluss sozialer und ökonomischer Belange aus der Sphäre des Politischen. Nach dieser Lesart beziehe sich Arendts Unterscheidung mehr auf den »Modus der Thematisierung«, weniger auf konkrete *Gegenstandsbereiche*.⁴⁸ Demnach wäre kein Bereich von sich aus politisch oder unpolitisch; vielmehr kann und müsse alles zunächst politisiert werden, um Einzug in den Bereich des Politischen zu finden. Das Soziale sei daher, so Jaeggi, auch im Sinne Arendts »nicht per se unpolitisch, sondern *politisierbar*.«⁴⁹

VITA CONTEMPLATIVA – DAS DENKEN

In Arendts Werk nimmt die Tätigkeitsform des Handelns eine zentrale Stellung ein. Um zu verstehen, dass es Arendt dennoch keineswegs um einen Vorrang der *vita activa* vor der *vita contemplativa* geht, müssen Arendts spätere Texte zu den geistigen Vermögen in Betracht genommen werden. Anhand ihres Spätwerks *Vom Leben des Geistes* sowie der Vorlesungsskripte zum Urteilsvermögen wird deutlich, dass Arendt die geistige Welt als Korrelat der politischen Welt auffasst. Zwischen *vita activa* und *vita contemplativa* besteht demnach ein wechselseitiges Bezugsverhältnis, das die ausgewogene Berücksichtigung beider Sphären voraussetzt – die der praktisch-politischen als auch die der geistigen Sphäre.

Ohne ausgeprägtes Denk- und Urteilsvermögen kann sich das Handeln als »politische Tätigkeit par excellence« nicht adäquat entfalten. Insofern beinhalten auch die geistigen Vermögen eine politische Komponente, insbesondere die Ur-

46 Vgl. S. Benhabib: *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt*, S. 139 f.

47 R. Jaeggi: *Wie weiter mit Hannah Arendt?*, S. 7.

48 Ebd., S. 6 f., Herv. i. O. Diese Lesart Jaeggis kann in Parallele zu Benhabibs Lesart der Einstellungsebene gebracht werden.

49 Ebd., S. 7, Herv. i. O.

teilkraft analysiert Arendt im Hinblick auf ihre dezidiert politische Dimension.⁵⁰ Ein ausgeprägtes politisches Urteilsvermögen ermöglicht es, die Perspektive der anderen einzunehmen und die verschiedenen Standpunkte in das eigene Urteil miteinzubeziehen. Politisches Urteilen im Sinne Arendts kann daher als das Ergebnis eines Prozesses des Abwägens verschiedener Standpunkte und Überzeugungen und somit als ein wesentlicher Aspekt deliberativer Entscheidungsfindung betrachtet werden.

Arendt, die im Auftrag der Zeitschrift *The New Yorker* den Eichmann-Prozess 1961/1962 in Jerusalem als Journalistin mitverfolgt hatte, befasste sich seither intensiv mit der Frage, welche Bedeutung die geistigen Vermögen für den Bereich der Praxis haben und welche Konsequenzen »Gedankenlosigkeit« im Rahmen politischen Handelns nach sich ziehen kann.⁵¹

Der Ursprung der Moralität und somit der Schlüssel zur Beantwortung der Frage nach der persönlichen Verantwortung für das eigene Handeln liegt gemäß Arendt im Denkvermögen selbst verborgen. Um dem Denken auf den Grund zu kommen, stellt Arendt in ihrem Werk *Vom Leben des Geistes. Das Denken* schließlich die Frage nach dem Ort des Denkens: »Wo sind wir, wenn wir denken?«⁵² Bei der schwierigen Aufgabe, diesen »Ort« des Denkens zu ergründen, bedarf es der Metapher, deren Funktion Arendt in ihrem Spätwerk ausführlich darstellt.

Im Grunde seien allen philosophischen Begriffe Metaphern, deren Sinn sich durch Aufsuchen ihres ursprünglichen Kontexts erschließen lasse. Als »Brücke über den Abgrund zwischen den inneren und unsichtbaren Geistestätigkeiten und der Erscheinungswelt«⁵³ überwinde die Metapher »die Kluft zwischen dem Reich des Unsichtbaren und der Welt der Erscheinungen«⁵⁴.

Doch die Richtung der durch die Metapher hergestellten Verbindung zwischen den beiden »Welten« von Sichtbarem und Unsichtbarem, von Geistigem und Sinnlichem ist nicht umkehrbar. So vermag die Metapher zwar die unsichtbare geistige Welt des Denkens mittels eines bildhaften Gebrauchs der Sprache in die sichtbare Welt der Anschauung zu überführen, nicht jedoch könne anders-

50 Vgl. Arendt, Hannah: Das Urteilen. Texte zu Kants Politischer Philosophie. Dritter Teil zu »Vom Leben des Geistes«, hg. von Ronald Beiner, München/Zürich: Piper 2012. [Originalausgabe: Lectures on Kant's Political Philosophy, Chicago/Illinois: University of Chicago Press 1982].

51 Vgl. hierzu die einleitenden Bemerkungen Arendts in: H. Arendt: Vom Leben des Geistes, S. 14.

52 Ebd., S. 193 ff.

53 Ebd., S. 110.

54 Ebd., S. 113.

herum durch einen metaphorischen Gebrauch der Sprache die geistige Welt auf einen erfahrbaren Ursprungsort des Denkens zurückgeführt werden. Die Metapher zeige somit »auf ihre Weise das absolute Primat der Erscheinungswelt auf« und liefere damit den Beweis dafür, dass der eigentliche Ort des Denkvermögens aufgrund der »Außerordentlichkeit des Denkens« stets verborgen bleibt.⁵⁵

Diese »Außerordentlichkeit« erklärt sich für Arendt aus der Tatsache, dass die dem Denken genuin zu eigene Sinnsuche nicht in ein Endergebnis mündet, dessen Sinn sich auch dann noch erschließt, sobald die Denktätigkeit beendet wird. Vielmehr kann der Sinn des Denkens ausschließlich *in* der Denktätigkeit selbst erfahren werden und wird hinfällig, sobald diese endet. Das Denken, das seinen Zweck in sich selbst trägt, ist daher im Aristotelischen Sinne als *energeia* aufzufassen.⁵⁶

Welcher Begriff kann diesem Vermögen nun annäherungsweise gerecht werden? Mit Verweis auf Aristoteles bemerkt Arendt: »Die einzige denkbare Metapher für das Leben des Geistes ist die Empfindung des Lebendigseins. *Ohne den Lebenshauch ist der menschliche Körper ein Leichnam; ohne das Denken ist der menschliche Geist tot.*«⁵⁷ Nicht nur bei Aristoteles, auch bei Kafka wird Arendt fündig, wenn es darum geht, eine geeignete Metapher für das Denken zu finden.

So verweist Arendt in *Vom Leben des Geistes. Das Denken* schließlich auf Kafkas Zeitparabel *Er*, auf die sie bereits in ihrem Vorwort zu *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*⁵⁸ Bezug genommen hatte. Der Held in Kafkas Parabel kämpft gegen die zeitlichen Mächte von Vergangenheit und Zukunft, während er sich selbst zwischen diesen Kräften befindet – er lebt geradezu »in diesem Zwischen«, in dieser »Lücke zwischen Vergangenheit und Zukunft«.⁵⁹ Für Arendt analysiert die Parabel »dichterisch unseren ›inneren Zustand‹ im Hinblick auf die Zeit, dessen wir gewahr werden, wenn wir uns von den Erscheinungen zurückgezogen haben und wenn unsere geistigen Tätigkeiten, wie es für sie kennzeichnend ist, auf sich selbst zurückwirken«⁶⁰.

55 Vgl. ebd., S. 114.

56 Vgl. ebd., S. 127 f.

57 Ebd., S. 128, Herv. i. O.

58 Vgl. Arendt, Hannah: »Preface: The Gap Between Past and Future«, in: Dies.: *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought*, New York: Viking Press 1968, S. 3-15, vgl. die deutsche Ausgabe, dies.: »Vorwort: Die Lücke zwischen Vergangenheit und Zukunft«, in: Dies.: *Zwischen Vergangenheit und Zukunft*, S. 7-19.

59 H. Arendt: *Vom Leben des Geistes*, S. 201.

60 Ebd., S. 198.

Auch der Vorgang des Denkens selbst kann mittels einer Metapher anschaulich gemacht werden. So sei der Denkakt im Sinne Sokrates als ein »stummes Zwiegespräch«⁶¹ in Übereinstimmung mit sich selbst aufzufassen, wobei das Denkvermögen zwar dialektisch und kritisch werden kann, zunächst aber keine politische Bedeutung habe. Jedoch offenbart sich die politische Relevanz des Denkens in sogenannten »Grenzsituationen« – Arendt verwendet diesen Begriff in Anlehnung an Karl Jaspers – in »politischen Notlagen«, wenn bekannte Denkkategorien und handlungsleitende Urteilsmaßstäbe zerstört sind und sich das Individuum weigert, gedankenlos mit dem Strom der Masse, die unkritisch die Meinung der Vielen aufnimmt, mit zu schwimmen.⁶²

An diesem Punkt kommt das geradezu zerstörerische politische Potential, »die ausräumende Seite des Denkens« zur Entfaltung, wodurch wiederum das Vermögen der Urteilskraft freigesetzt wird – nach Arendt »das politischste der geistigen Vermögen des Menschen«.⁶³

DAS URTEILEN

Wie der Nachschrift am Ende ihrer Analyse des Denkvermögens zu entnehmen ist, hatte Arendt beabsichtigt, eine größere Studie zum Urteilen als dritten Teil ihres schließlich posthum erschienen Werks *The Life of the Mind* zu verfassen, doch konnte sie dieses Vorhaben nicht mehr realisieren.⁶⁴ Unter dem Titel *Lectures on Kant's Political Philosophy* wurden von ihrem Schüler Ronald Beiner Manuskripte zum Urteilen herausgegeben, die – neben einigen früheren Aufsätzen – maßgeblich Aufschluss über die Grundideen von Arendts Urteilskonzept geben. Als Ausgangspunkt für Arendts Konzeption des politischen Urteils dient vor allem Kants ästhetisches Urteil in dessen dritter *Kritik*.

Indem »man sein Urteil an anderer, nicht sowohl wirkliche, als vielmehr bloß mögliche Urteile hält, und sich in die Stelle jedes andern versetzt«⁶⁵ werde so im Sinne Kants auch beim politischen Urteilsakt eine »Erweiterung der Denkungs-

61 Ebd., S. 179 ff., S. 184, S. 186.

62 Ebd., S. 190 f.

63 Ebd., S. 191.

64 Vgl. ebd., S. 209 ff.

65 Zitiert nach Arendt, Hannah: Das Urteilen, S. 68. Vgl. Kant, Immanuel: Kritik der Urteilskraft, Werkausgabe Band X, hg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1974, § 40, B 157, S. 225.

art«⁶⁶ bewirkt. Durch das Setzen eines eigenen Standpunktes ist das Urteilen inmitten des öffentlichen Raums verortet und entzieht sich diesem zugleich durch die ihm gegebene Möglichkeit, sich vom weltlichen Erscheinungsraum zurückzuziehen und in unparteilicher, freier Weise die Standpunkte anderer einzunehmen.

Meiner Ansicht nach erweitert Arendts Neugewinnung der *vita contemplativa* in ihrem Spätwerk das in *Vita activa* aufgezeigte Konzept des öffentlichen politischen Erscheinungsraums, welches die Tätigkeit des Handelns ins Zentrum rückt. So sind auch die geistigen Vermögen, denen selbst zwar nicht die Bedingung der Pluralität zugrunde liegt, jedoch im Moment ihres Tätigseins Pluralität implizit mitvollziehen, durch ihren Weltbezug gekennzeichnet. Zudem schaffen die geistigen Vermögen selbst die Voraussetzungen für die Konstitution neuer Erscheinungsräume des politischen Handelns, wobei diese Handlungsräume in Folge eines dynamischen Prozesses stets immer wieder anderen Voraussetzungen unterliegen und neue Formen annehmen können.

Erst in ihrem Spätwerk *Vom Leben des Geistes* sowie in ihrem unvollendeten Programm zum politischen Urteilen scheint Arendts früh angelegtes Pluralitätskonzept durch die Forderung nach einer »erweiterten Denkungsart« im Sinne Kants von Arendt selbst konzeptionell umgesetzt. Der Ort des Politischen gemäß Arendt beschränkt sich demnach nicht allein auf einen – begrenzten – politischen Vollzugsraum, in dem handelnde Akteure voreinander in Erscheinung treten. Auch die geistigen Vermögen sind miteinzubeziehen, wenn es gilt, den Ort des Politischen im Werk Arendts zu ergründen. An dieser Stelle sei auf die enge Verknüpfung von öffentlichem Raum, Handeln, Denken und Urteilen in Arendts Schriften verwiesen, wobei Arendts metaphorischer Sprachgebrauch einen Schlüssel zum Verständnis der aufgezeigten Phänomene und Konzepte darstellt.

Das Urteilen, das stets die Perspektive der Anderen mit Hilfe der Einbildungskraft berücksichtigt, kann ebenso wie das Handeln im öffentlichen Raum in Erscheinung treten und ist von ähnlicher Art wie diejenige Form des Denkens, die man als »kritisches Denken« bezeichnen kann. So heißt es bei Arendt in Anlehnung an Kant:

»Kritisches Denken spielt sich nach wie vor in der Einsamkeit ab; doch durch die Einbildungskraft macht es die anderen gegenwärtig und bewegt sich damit in einem Raum, der potentiell öffentlich, nach allen Seiten offen ist. Kritisches Denken nimmt, mit anderen Worten, die Position von Kants Weltbürger ein. Mit einer »erweiterten Denkungsart« den-

66 H. Arendt: Das Urteilen, S. 68. Vgl. die »Maximen des gemeinen Menschenverstandes« in I. Kant: Kritik der Urteilskraft, § 40, S. 226 f.

ken heißt, daß man seine Einbildungskraft lehrt, Besuche zu machen (vgl. das Besuchsrecht in *Zum ewigen Frieden*).«⁶⁷

67 H. Arendt: Das Urteilen, S. 68, Herv. i. O.

Fundierung und Selbsthaltung

Aspekte einer prekären philosophischen Metaphorik um 1800

MORITZ BENSCH

»GRUNDVERSCHIEDENHEITEN«

In dem Kapitel »Grundverschiedenheiten« seiner 1987 veröffentlichten Textsammlung *Die Sorge geht über den Fluß* kommt Hans Blumenberg an einer Stelle eher beiläufig und in recht unspezifischer Hinsicht auf eine Differenz zu sprechen, die er zwischen der programmatischen Verwendung der Metaphern von Fundament und Architektur in mittelalterlichen und neuzeitlichen philosophischen Texten am Werk sieht. Dass sich in der Neuzeit »Blick und Verlangen des Menschen« von der Transzendenz des Himmels zur Immanenz der Erde gewandt hätten,¹ sei ein ideengeschichtlicher Topos, der der Präzisierung bedürfe. Ein Blick auf die unterschiedliche Akzentuierung architektonischer Metaphern in der Artikulation philosophischer Systeme könne dazu beitragen. Der Vergleich der Gedankengebäude »mittelalterlicher[r] Scholastiker mit den Kathedralen ihrer Zeit« habe zur Betonung »architektonische[r] Kunstfertigkeit« ebenso gedient wie zu der einer »aufstrebende[n] Vertikaltendenz« von Herzenserhebung und Gottesbeweis.² Die Analogie des »Gotteshauses« habe jedoch noch eine weitere Funktion. In ihr drücke sich nicht nur die Aufwärtstendenz zum Himmel aus, sondern auch deren Begrenzung, mithin die Endlichkeit des Irdischen: »Es auf diese Kontur nach oben abgesehen zu haben«, so Blumenberg, »eint die scholastische Denkart noch mehr mit dem Dom als die konstruktive Kraft.«³

1 Blumenberg, Hans: *Die Sorge geht über den Fluß*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1987, S. 103.

2 Ebd.

3 Ebd.

Blumenbergs Argument ist nun, dass die erwähnte Epochendifferenz an der Metaphorik selbst ablesbar sei. Die Differenz sei dabei aber keine von paradigmatisch verschiedenen Metaphern. Sie sei vielmehr eine der ›Umbesetzung‹ innerhalb der Metaphorik selbst.⁴ »Nicht nur,« heißt es an der zitierten Stelle weiter, »daß der Blick sich [in der Neuzeit; M.B.] zum Irdischen senkt, er richtet sich gezielt und konzentriert auf die Frage nach den Fundamenten, statt auf Gewölbe und Maßwerk, Turm und Spitzen.«⁵ »Der Baugrund« werde in der Neuzeit zum neuralgischen Punkt der Arbeit am philosophischen Gebäude; an ihm entscheide sich, »ob überhaupt gebaut werden kann, was und wie sich bauen läßt.«⁶ In dieser metaphorischen Umbesetzung artikuliere sich eine »theoretische ›Gründlichkeit‹ der Neuzeit«, die – wie Blumenberg ironisch anmerkt – dazu geführt habe, dass »[m]anches ›System‹ [...] nur zur Demonstration errichtet« worden sei, »was der Boden tragen konnte und wie solide das Fundament gelegt worden war.«⁷ Zum eigentlichen »metaphorischen Vollzug des Bauens« sei es »vor lauter Gründlichkeit« dann zuweilen gar nicht mehr gekommen – was der »Eindrucks macht« der Metaphorik aber durchaus nicht geschadet habe.⁸

Als der exemplarische und paradigmatische Autor dieser neuzeitlichen Aktualisierung der philosophischen Fundierungs-Metaphorik kann zunächst René Descartes bestimmt werden,⁹ der das Bildfeld von Fundierung und Hausbau sowohl im *Discours de la méthode* von 1637 als auch in den *Meditationes de prima philosophia* von 1641 zur Leitmetaphorik der Explikation seiner methodisch-skeptizistischen Programmatik erhebt. In vorliegendem Aufsatz soll die fragliche Metaphorik sowie die Blumenbergsche These von ihrer spezifischen neuzeitlichen Umakzentuierung aber anhand zweier anderer Autoren überprüft werden. Sowohl Immanuel Kant als auch Johann Gottlieb Fichte knüpfen metaphorengeschichtlich an Descartes an; dies aber – wie zu sehen sein wird – unter einer veränderten, zugespitzten problemgeschichtlichen Konstellation. Von Blumenbergs Beobachtung ausgehend soll im Folgenden anhand einer vergleichenden metaphorologischen Lektüre programmatischer Textstellen in Werken der beiden Au-

4 Vgl. zum Konzept der »Umbesetzung«, das für das Verständnis des metaphorologischen und philosophiegeschichtlichen Denkens Blumenbergs von einiger Relevanz ist, den Aufsatz von Kopp-Oberstebrink, Herbert: »Umbesetzung«, in: Robert Buch/Daniel Weidner (Hg.), Blumenberg lesen. Ein Glossar, Berlin: Suhrkamp 2014, S. 350-362.

5 H. Blumenberg: Die Sorge geht über den Fluß, S. 103.

6 Ebd.

7 Ebd., S. 104.

8 Ebd.

9 Vgl. die Hinweise zu Descartes bei H. Blumenberg, ebd., S. 104.

toren gezeigt werden, dass das metaphorische Paradigma ›Fundierung‹ um 1800 nicht nur höchst signifikant, sondern auch zunehmend fragwürdig und ergänzungsbedürftig, weil inkompatibel wird.

I. FUNDIERUNG

Kant I

Eine der für die Philosophie seit 1800 wirkmächtigen Aktualisierungen der Fundierungs- und Architektur-Metaphorik findet sich in der Methodenlehre von Kants *Kritik der reinen Vernunft* (1781/1787).¹⁰ Kant behandelt im Kontext seiner Methodologie der Kritischen Philosophie das, was er die »Architektonik der reinen Vernunft« nennt. »Architektonik« versteht er als die »Kunst des Systems«¹¹ und beschreibt sie zu Beginn der »Transzendentalen Methodenlehre« mit folgenden Sätzen:

»Wenn ich den Inbegriff aller Erkenntnis der reinen und spekulativen Vernunft wie ein Gebäude ansehe, dazu wir wenigstens die Idee in uns haben, so kann ich sagen, wir haben in der transzendentalen Elementarlehre das Bauzeug überschlagen und bestimmt, zu welchem Gebäude, von welcher Höhe und Festigkeit es zulange. Freilich fand es sich, daß, ob wir zwar einen Turm im Sinn hatten, der bis an den Himmel reichen sollte, der Vorrat der Materialien doch nur zu einem Wohnhaus zureicht, welches zu unseren Geschäften auf der Ebene der Erfahrung gerade geräumig und hoch genug war, sie zu übersehen; daß aber jene kühne Unternehmung aus Mangel an Stoff fehlschlagen mußte, ohne einmal auf die Sprachverwirrung zu rechnen, welche die Arbeiter über den Plan unvermeidlich entzweien, und sie in alle Welt zerstreuen mußte, [...].«¹²

Die allegorische Beschreibung einer durch Vorschnelligkeit, Hybris und Naivität gekennzeichneten Metaphysik, die ihre eigenen Bedingungen und Implikationen nicht in den Blick nimmt, spielt unverkennbar auf den biblischen Mythos des

10 Für einen allgemeinen Überblick über die zahlreichen Metaphoriken in Kants erkenntnistheoretischem Hauptwerk vgl. das entsprechende Kapitel bei Höffe, Ottfried: *Kants Kritik der reinen Vernunft. Die Grundlegung der modernen Philosophie*, München: C. H. Beck 2011, S. 319-330.

11 Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*, Stuttgart: Reclam 1973, S. 839 [B 860/A 832].

12 Ebd., S. 726 [B 735/A 707].

Babylonischen Turmbaus an.¹³ Der Vorwurf an die Vernunft, sie habe einen himmelhohen Turm bauen wollen, statt mit einem einfachen Wohnhaus vorlieb zu nehmen, scheint die zu Beginn dargestellte metapherngeschichtliche These Blumenbergs zu widerlegen. Primär scheint es Kants Vernunftkritik als Metaphysik-Kritik um restriktive Konturierung nach oben zu gehen. Die bisherige Metaphysik hätte stets himmelstürmende Bauprojekte begonnen, ohne zuvor die vorhandenen Baumaterialien überprüft zu haben. Von ihnen bleibe folgerichtig nichts als »Ruinen eingefallener alter Gebäude«¹⁴ – mithin gescheiterte philosophische Bauprojekte, die die traurige Geschichte der Metaphysik bezeugen. Es geht hier in erster Linie um die Frage möglicher Höhe bzw. Größe, nicht um Fundierung. In dieser Hinsicht versteht sich die *Kritik der reinen Vernunft* als Bestandsaufnahme der Vermögen der Vernunft und einer auf dieser Grundlage erfolgenden Neuplanung bescheidenerer, aber solider und wissenschaftlicher Gebäude angemessenen Ausmaßes.

Kant gebraucht die Metaphorik zur Beschreibung seiner Kritischen Philosophie aber auch in anderer Hinsicht, die Blumenbergs These von einer neuzeitlichen Hinwendung zu Baugrund und Fundierung unterstützt. Nur wenige Seiten nach der Allegorie des Turmbaus heißt es nämlich:

»Wo ihnen [den Philosophen; M.B.] die Begriffe von Raum und Zeit, womit sie sich [...] beschäftigen, herkommen mögen, daran ist ihnen gar nicht gelegen, und eben so scheint es ihnen unnütz zu sein, den Ursprung reiner Verstandesbegriffe, und hiermit auch den Umfang ihrer Gültigkeit zu erforschen, sondern nur sich ihrer zu bedienen. In allem diesen tun

13 Vgl. auch Purdy, Daniel L.: *On the ruins of Babel. Architectural Metaphor in German Thought*, Ithaca, NY: Cornell University Press 2011, hier insbesondere S. 53 ff.

14 I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, S. 842 [B 863/A 835]. Auf die weitreichenden Implikationen und Dimensionen der Ruinen-Metapher bei Kant kann hier nicht weiter eingegangen werden. Zumindest sei aber erwähnt, dass dieses Bild bereits bei Kant – Jahrzehnte vor dem romantischen Ruinen-Diskurs – ein verändertes und in seiner Spezifik modern zu nennendes historisches bzw. philosophiegeschichtliches Bewusstsein anzeigt, das mit der Eigentümlichkeit zusammenhängt, wie bei Kant das Verhältnis traditioneller Metaphysik und szientifischer Kritik (an) der Philosophie angelegt ist. Vgl. zu dieser Thematik u.a. Förster, Eckart: *Die 25 Jahre der Philosophie. Eine systematische Rekonstruktion*, Frankfurt a.M.: Klostermann 2012. Zu berücksichtigen wäre in diesem Zusammenhang der Hinweis von Dieter Henrich, der in Kant den »inventor of the philosophical history of philosophy« erkennt. Henrich, Dieter: *Between Kant and Hegel*, Cambridge, MA: Harvard University Press 2008, S. 32; zit. n. Žižek, Slavoj /Gabriel, Markus: *Mythology, Madness and Laughter. Subjectivity in German Idealism*, London/New York: Continuum 2009, S. 1.

sie ganz recht, wenn sie nur ihre angewiesene Grenze, nämlich die der *Natur* nicht überschreiten. So aber geraten sie unvermerkt, von dem Felde der Sinnlichkeit, auf den unsicheren Boden reiner und selbst transzendentaler Begriffe, wo der Grund (*instabilis tellus, innabilis unda*) ihnen weder zu stehen, noch zu schwimmen erlaubt, und sich nur flüchtige Schritte tun lassen, von denen die Zeit nicht die mindeste Spur aufbehält, [...]»¹⁵

Eine Philosophie, die den Umfang der Gültigkeit ihrer Begriffe nicht reflektiert und deswegen im Rahmen der Kantischen Logik *undiszipliniert* agiert,¹⁶ verlässt früher oder später den ihr angestammten Boden der Erkenntnis nach Naturgesetzen, um im buchstäblichen Sinne grundlose und haltlose Spekulationen zu betreiben. Die Metaphorik erweitert sich von der Vertikalität der Architektur zur Horizontalität der Begrenzung sowie zur Frage nach dem Untergrund. Das Bild der Erde, auf der man nicht stehen kann, die dem Wasser gleicht, in dem man unterzugehen droht (»*instabilis tellus, innabilis unda*«) zitiert Kant aus der Schilderung des »Chaos« in der Kosmogonie der Ovidschen *Metamorphosen*;¹⁷ es verleiht seiner Metaphysik-Kritik eine anthropologisch-existenzielle Drastik: die Imagination des drohenden Bodenverlusts.¹⁸ Es geht ihm dabei aber nicht nur um die Beschränkung der Philosophie auf die Sphäre von Sinnlichkeit und Empirie. Insofern es ihm um eine szientifische Erneuerung der Metaphysik geht, erschöpft sich die Kantische Kritik gerade nicht in Restriktion, sondern ist es ihr als Analyse der theoretischen Vernunft um absichernde und solide Fundierung der Wissenschaft reiner Vernunft zu tun.

15 I. Kant: Kritik der reinen Vernunft, S. 743 [B 753 f./A 725 f.]; Kursivierung im Original gesperrt.

16 Vgl. das entsprechende Unterkapitel der Transzendentalen Methodenlehre der *Kritik der reinen Vernunft*: »Die Disziplin der reinen Vernunft« (I. Kant: Kritik der reinen Vernunft, S. 728 ff. [B 736 ff./A 708 ff.])

17 Vgl. Ovid: Metamorphosen. Lateinisch/Deutsch, hg. u. trans. Michael von Albrecht, Stuttgart: Reclam 2010 [1994], S. 6, I, 16.

18 Das Bild des Bodenverlusts, das gleichsam die Negativfolie zur in der Metaphorik anvisierten Legung eines Fundaments und Bau eines Gebäudes darstellt, erfreut sich ob seiner hohen Suggestivkraft innerhalb der philosophischen Tradition der Fundierungs-Metaphorik großer Beliebtheit. Es findet sich auch an einigen Stellen im Werk Descartes' – auch dort interessanterweise in Kombination mit dem Bild eines drohenden Ertrinkens. Vgl. etwa die eindrückliche Passage zu Beginn der zweiten Meditation in Descartes, René: Meditationes de prima philosophia. Lateinisch – Deutsch, hg. u. trans. Christian Wohlers, Hamburg: Felix Meiner 2008, S. 46–47.

Diese Programmatik einer Transzendentalphilosophie beschreibt Kant 700 Seiten vor den eben zitierten Passagen zu Beginn der »Einleitung« in die *Kritik der reinen Vernunft* wiederum in Kontrast zur überlieferten Metaphysik wie folgt:

»Nun scheint es zwar natürlich, daß, so bald man den Boden der Erfahrung verlassen hat, man doch nicht mit Erkenntnissen, die man besitzt, ohne zu wissen woher, und auf den Kredit der Grundsätze, deren Ursprung man nicht kennt, sofort ein Gebäude errichten werde, ohne der Grundlegung desselben durch sorgfältige Untersuchungen vorher versichert zu sein, daß man also vielmehr die Frage vorlängst werde aufgeworfen haben, wie denn der Verstand zu allen diesen Erkenntnissen a priori kommen könne, und welchen Umfang, Gültigkeit und Wert sie haben mögen. In der Tat ist auch nichts natürlicher, wenn man unter dem Worte *natürlich* das versteht, was billiger und vernünftiger Weise geschehen sollte; [...]. [...] Es ist aber ein gewöhnliches Schicksal der menschlichen Vernunft in der Spekulation, ihre Gebäude so früh, wie möglich, fertig zu machen, und hintennach allererst zu untersuchen, ob auch der Grund dazu gut gelegt sei.«¹⁹

Solches Vorgehen wiege sich in der Sicherheit »scheinbare[r] Gründlichkeit«.²⁰ Dagegen will die Kantische Philosophie eine »sorgfältige Untersuchung« der apriorischen Fundamente des Vernunftvermögens leisten. In seinen Worten will Kant »den Boden zu jenen majestätischen sittlichen Gebäuden eben und baufest [...] machen, in welchem sich allerlei Maulwurfsgänge einer vergeblich, aber mit guter Zuversicht, auf Schätze grabenden Vernunft vorfinden, und die jenes Bauwerk unsicher machen.«²¹ In diesem Sinne will das Kantische Projekt zugleich eine Restriktion und eine stabilisierende Selbstvergewisserung der Vernunft leisten; in Kants Diktion also das vollziehen, was »natürlicherweise« immer schon hätte erfolgen müssen. Das Programm der *Kritik der reinen Vernunft*,

19 I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, S. 55-57 [B 6-9/A 3-5]: Einleitung.

20 Ebd., S. 57 [B 9/A 5].

21 Ebd., S. 399 [B. 375 f./A 320]: Transzendente Dialektik: Von den Ideen überhaupt. Die Tier-Metapher des im Erdreich grabenden Maulwurfs begegnet nicht nur bei Kant, sondern etwa auch bei Hegel – und zwar an prominenter Stelle, nämlich am bilanzierenden Ende der philosophiegeschichtlichen Vorlesungen. Dort freilich ist nicht eine sich selbst destabilisierende Vernunft gemeint, sondern der in der Latenz sich fortbildende Geist. Vgl. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*. Werke Bd. 20, Frankfurt a.M.: Suhrkamp ³1996, S. 456, 462. Vgl. zu dieser Thematik ferner Stierle, Karlheinz: »Der Maulwurf im Bildfeld. Versuch zu einer Metapherngeschichte«, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* XXVI/1 (1982), S. 101-143.

als ein »Traktat von der Methode«,²² wäre mithin mit dem Inspizieren der zur Verfügung stehenden Baumaterialien sowie der sorgfältigen Prüfung der Fundamente eines möglichen Gebäudes, statt mit einem vielleicht ambitionierten, aber auch überzogenen Bauvorhaben zu vergleichen, das nicht gewissenhaft für die Stabilität des zu errichtenden Gebäudes garantieren könnte.

Fichte I

Deutlicher als bei Kant kann man die »Sorge ums Fundament« im Frühwerk einer seiner idealistischen »Nachfolger« beobachten: in der Programmatik zur ersten Fassung von Johann Gottlieb Fichtes sogenannter »Wissenschaftslehre«. Nachdem Fichte zu Beginn der 1790er Jahre zunächst euphorisch einem dogmatischen Kantianismus anhängt, wird er 1793 durch die Lektüre einer skeptizistisch mit Kant (bzw. dem durch Karl Leonhard Reinhold popularisierten Kantianismus) abbrechenden Schrift des Jenaer Philosophieprofessors Gottlob Ernst Schulze in eine existenziell-philosophische Krise gestürzt.²³ Was man eine regelrechte *Aenesidemus*-Krise Fichtes nennen könnte (Schulze veröffentlichte seine Schrift anonym mit diesem auf einen antiken Skeptiker anspielenden Titel), findet sich in einer Reihe von Briefen aus dem Winter 1793/94 dokumentiert. In einem dieser Briefe Fichtes an Heinrich Stephani heißt es exemplarisch:

»Das Merkwürdigste, was ich weiß, ist aus meiner Studirstube. Nach dem gütigen Antheil, den Sie an meinem wissenschaftlichen Treiben nehmen, verschmähen Sie es vielleicht nicht. Haben Sie den Aenesidemus gelesen? Er hat mich eine geraume Zeit verwirrt, *Reinhold* bei mir gestürzt, *Kant* mir verdächtig gemacht, und mein ganzes System von Grund aus umgestürzt. Unter freiem Himmel wohnen geht nicht! Es half also Nichts; es mußte wieder angebaut werden. Das thue ich nun, seit ungefähr 6 Wochen, treulich. Freuen Sie

22 I. Kant: Kritik der reinen Vernunft, S. 32 [B XXII].

23 Zu den komplexen werkbiographischen und philosophiegeschichtlichen Hintergründen vgl. beispielsweise die umfassende Rekonstruktion der frühidealistischen »Konstellation« bei Frank, Manfred: »Unendliche Annäherung«. Die Anfänge der philosophischen Frühromantik, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1997. Mit engerem Fokus auf Fichte einführend Jacobs, Wilhelm G.: Johann Gottlieb Fichte. Eine Biographie, Berlin: Insel 2012, S. 61 ff.; Rohs, Peter: Johann Gottlieb Fichte, München: C. H. Beck 2007, S. 26 ff.

sich mit mir der Aernte: ich hab ein neues Fundament entdeckt, aus welchem die gesamte Philosophie sich sehr leicht entwickeln läßt.«²⁴

In seiner in der ersten Hälfte des Jahres 1794 veröffentlichten Programmschrift *Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie* – die nicht mit der berühmteren *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* aus dem selben Jahr verwechselt werden darf – inszeniert Fichte seine Konzeption systematischer Philosophie dann als ein regelrechtes ›Fundierungs-Begehren‹,²⁵ das vor dem Hintergrund des drohenden Szenarios einer – mit der berühmten Formel Georg Lukács’ zu reden – »transzendentalen Obdachlosigkeit«²⁶ verstanden werden muss.

Die extrem komplexe und verwickelte metaphorische Verfahrensweise dieses Textes sowie sein systematischer Ansatz können hier nur in Grundzügen angedeutet werden. Ausgangspunkt der Fichteschen Konzeption ist eine Skizzierung der Aufgabe der Formulierung von Philosophie als wissenschaftliches System: »Die Philosophie ist *eine Wissenschaft*, [...]. [...] Eine Wissenschaft hat systematische Form[.]«²⁷ Wissenschaftlichkeit bedeutet für Fichte Rückführbarkeit auf einen zweifelsfreien Grundsatz: »Auf ihm«, so Fichte, »gründet sich alles Wissen, und ohne ihn wäre überhaupt kein Wissen möglich; er aber gründet sich auf kein anderes Wissen, sondern er ist der Satz des Wissens schlechthin.«²⁸ Was das Moment eines prinzipiellen und stabilen Fundaments für Fichte im Vergleich zu Kant bedeutsamer werden lässt, ist sein mehr auf strenge Systematik und deren Begründung abzielender Entwurf von Philosophie. Es geht Fichte um die Entwicklung der Philosophie aus einem absoluten, allem zugrundelie-

24 Fichte, Johann Gottlieb: Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Bd. III.2: Briefwechsel 1793-1795, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann 1970, S. 28, Nr. 171; Kursivierung im Original gesperrt. Vgl. auch die zeitlich naheliegenden und teilweise bis in den Wortlaut identischen Briefe an Johann Friedrich Flatt (S. 18) und Franz Volkmar Reinhard (S. 40).

25 In einem geistesgeschichtlich benachbarten Zusammenhang spricht Saskia Haag von einem »Gründungsbegehren« in der Deutschen Literatur des 19. Jahrhunderts. Haag, Saskia: Auf wandelbarem Grund. Haus und Literatur im 19. Jahrhundert, Freiburg i. Br./Berlin/Wien: Rombach 2012, S. 25.

26 Lukács, Georg: Die Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der großen Epik [1920], Bielefeld: Aisthesis 2009, S. 30.

27 Fichte, Johann Gottlieb: Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie [1794], hg. von Edmund Braun, Stuttgart: Reclam 1972, S. 31; Kursivierung im Original gesperrt.

28 Ebd., S. 40.

genden Prinzip, nämlich der sogenannten »Tathandlung« des absoluten Ich,²⁹ der Selbst- und Weltsetzung transzendentaler Subjektivität. Zwar kann man der Kantischen Apperzeption des »Ich denke«³⁰ eine vergleichbare Funktion beimessen, aber sie wird nicht so sehr als ein generisches Prinzip, das am Beginn sowohl von Subjektivität als auch jeder philosophischen Darstellung derselben zu stehen habe, konzipiert. Fichte geht es um abschließbare Vollständigkeit und Deduzierbarkeit aus einem ersten, unbezweifelbaren Grundsatz. Man hat deswegen von einer Re-Cartesianisierung der Transzendentalphilosophie bei Fichte gesprochen³¹ – tatsächlich nährt sich Fichte, wie an anderer Stelle gezeigt werden könnte, graduell auch metaphorisch wieder mehr Descartes an.

Zur Veranschaulichung dieser Konzeption skizziert Fichte im Argumentationsgang seiner Programmschrift mittels der Metaphern von Fundament und Architektur drei Szenarien mehr oder weniger systematischer Philosophie. Man könne sich zunächst vorstellen, so Fichte, dass es keinen Grundsatz unmittelbarer Gewissheit gäbe. Das Wissen würde eine unendliche Reihe bilden, über deren Status man aber nie absolute Gewissheit erlangen könne:

»[U]nser Wissen bildet mehrere oder Eine unendliche Reihe, in der jeder Satz durch einen höhern, und dieser wieder durch einen höhern u. s. f. begründet wird. Wir bauen unsre Wohnhäuser auf den Erdboden, dieser ruht auf einem Elefanten, dieser auf einer Schildkröte, *diese* – wer weiß es, auf was, und so ins unendliche fort.«³²

29 Vgl. Fichte, Johann Gottlieb: Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer [1794], hg. von Wilhelm G. Jacobs, Hamburg: Felix Meiner 1979, S. 11, § 1.

30 I. Kant: Kritik der reinen Vernunft, S. 174 [B 131].

31 Vgl. P. Rohs: Johann Gottlieb Fichte, S. 43. Als philosophiegeschichtliche Mittlerfigur ist für diesen Prozess auch Karl Leonhard Reinhold von Relevanz, ohne dessen spezifische Kant-Interpretation die frühidealistische Konstellation nicht angemessen verstanden werden kann.

32 J. G. Fichte: Über den Begriff der Wissenschaftslehre, S. 44. Das Bild von der welttragenden Schildkröte (und zugehörigem Elefanten) entstammt der indischen Mythologie. In der neuzeitlichen europäischen Philosophie bildet es eine Motivgeschichte aus – prominent findet es sich früher schon in Lockes *Essay concerning human understanding* (1690) –, die sich im Umfeld der Genese des Deutschen Idealismus in der nachkantischen Philosophie um 1800 verdichtet. Eine umfangreiche Dokumentation dieser Motivgeschichte hat Michael Mandelartz zusammengetragen: »Auf dem Rücken von Schildkröten oder: Die Rückkehr der Wissenschaft zum Mythos. Materialien zur Geschichte einer Anekdote« <http://www.kisc.meiji.ac.jp/~mmandel/recherche/schildkroete.html> vom 08.01.2014. Nach Fichte greift auch Hegel auf das Motiv zu-

Ein zweites Szenario, bei dem Fichte an den von ihm kritisierten Dualismus der Kantischen Philosophie gedacht haben mag, beschreibt er hingegen folgendermaßen:

»[U]nser Wissen besteht aus endlichen Reihen, aber aus mehreren. [...] Unsre Wohnung stünde dann zwar fest, aber es wäre nicht ein einziges zusammenhängendes Gebäude, sondern ein Aggregat von Kammern, aus deren keiner wir in die andre übergehen könnten; es wäre eine Wohnung, in der wir uns immer verirren, und nie einheimisch werden würden.«³³

Das Ideal der von Fichte ins Auge gefassten Systemphilosophie besteht aus einer Verknüpfung dieser beiden Szenarien abzüglich ihrer jeweiligen Defizite. Bildlich gesprochen in der Wissenschaft als einem einzigen, vollständigen Gebäude, das zudem auf einem festen Fundament errichtet ist, also auf einem ersten, absoluten Grundsatz, aus dem es sich entwickeln lässt. Dies beschreibt Fichte mit folgenden Worten:

»Die Wissenschaft sei ein Gebäude; der Hauptzweck derselben sei Festigkeit. Der Grund ist fest, und so wie dieser gelegt ist, wäre der Zweck erreicht. Weil man aber im bloßen Grunde nicht wohnen, durch ihn allein sich weder gegen den willkürlichen Anfall des Feindes, noch gegen die unwillkürlichen Anfälle der Witterung schützen kann, so führt man auf denselben Seitenwände, und über diesen ein Dach auf. Alle Theile des Gebäudes werden mit dem Grunde, und unter sich selbst zusammengefügt, und dadurch wird das Ganze fest; aber man baut nicht ein festes Gebäude, damit man zusammenfügen könne, sondern man fügt zusammen, damit das Gebäude fest werde; und es ist fest, in so fern alle Theile desselben auf einem festen Grund ruhen. Der Grund ist fest und er ist auf keinem neuen Grund, sondern er ist auf den festen Erdboden gegründet.«³⁴

Dieser letzte Satz klingt zunächst einleuchtend, entspricht er doch der lebensweltlichen Vertrautheit des Hausbaues und expliziert somit die innere Logik der Metapher auf adäquate Weise: Um ein Fundament zu legen, auf das anschließend ein Haus aufgebaut werden kann, benötigt man einen Bauplatz und besonders einen tauglichen Erdboden, auf den man das Gebäudefundament überhaupt

rück und dies interessanterweise im Kontext einer Kritik an Fichtes Idealismus. Vgl. dazu auch Henrich, Dieter: »Die ›wahrhafte Schildkröte‹. Zu einer Metapher in Hegels Schrift ›Glauben und Wissen‹«, in: Friedhelm Nicolini/Otto Pöggeler (Hg.): Hegel-Studien II, Bonn: Bouvier 1963, S. 281-291.

33 J. G. Fichte: Über den Begriff der Wissenschaftslehre, S. 45.

34 Ebd., S. 35.

errichten kann. Fichte expliziert auf korrekte Weise die Implikationen der Metapher. Diese widersprechen jedoch vollkommen der Logik seines idealistischen Systemprogramms. Denn der Erdboden ist in der Logik des Bildes etwas Externes, das nicht Teil des Grundlegungs- und Bauprozesses ist. *Er ist immer schon da*, wo zu bauen angefangen werden kann. Er ist eine ermöglichende Vorgegebenheit, die die Bedingungen jeder Fundierung bereitet. Er wäre somit ein konstitutives Außen bzw. Vor. Das Prinzip und die Pointe des Fichteschen Idealismus ist jedoch die ursprüngliche und voraussetzungslose, mithin unbedingte Selbst- und Weltsetzung des transzendentalen Subjekts, die berühmte »Tathandlung«. Es handelt sich sozusagen um eine transzendentalphilosophische *creatio ex nihilo* des Selbstbewusstseins. Ein solcher Idealismus absoluter Selbstbegründung kann keine Form ermöglichender Vor-Gegebenheit implizieren; dann nämlich wäre das Fundament des Systems – das »absolute, sich selbst setzende Ich« – nicht unbedingt, sondern abhängig. Gerade dies bedeutet aber die Metaphorik an dieser Stelle.³⁵ Die dem Idealismus vorgeworfene Leugnung von »Seinsabhängigkeit des Subjekts«,³⁶ die Leugnung dessen, was der späte Schelling in Abgrenzung zu Fichte und Hegel die »Unvordenklichkeit des Seins« genannt haben wird,³⁷ scheint hier durch die Metaphorik des Idealismus selbst entlarvt. Ferner scheint die im Bild vom System als Gebäude implizierte Statik und die damit einhergehende, von Fichte wiederholt erwähnte Festigkeit dem eigentlich dynamischen Charakter des idealistischen Entwurfs einer ereignishaften Vollzugs-Subjektivität (»Tathandlung«) entgegen zu stehen.³⁸ Es ist aber fraglich, ob einer in mehrfacher Hinsicht unangemessenen Metaphorik gleichsam vulgär-

35 Für eine systemtheoretische und narratologische Rekonstruktion dieser Problematik eines dem Anspruch nach voraussetzungslosen und selbstsuffizienten Anfangs einer System-Artikulation und -Darstellung, wie sie beim frühen Fichte mustergültig beobachtbar ist, vgl. Koschorke, Albrecht: »System. Die Ästhetik und das Anfangsproblem«, in: Robert Stockhammer (Hg.), *Grenzwerte des Ästhetischen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2002, S. 146-163. Eine erste ambitionierte Problematisierung findet sich freilich schon um 1800 in der Fichte-Kritik Hegels. Vgl. zu dieser die Studie von Siep, Ludwig: *Hegels Fichtekritik und die Wissenschaftslehre von 1804*, Freiburg/München: Karl Alber 1970.

36 Frank, Manfred: »Einleitung«, in: ders.: *Auswege aus dem Deutschen Idealismus*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2007, S. 7-26, hier S. 17.

37 Vgl. Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: *Philosophie der Offenbarung. 1841/42*, hg. von Manfred Frank, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1977, S. 161.

38 Der freilich in dieser Programmschrift noch nicht so deutlich zu Tage tritt, wie er es dann in der eigentlichen *Wissenschaftslehre* tut, die (wie bereits zitiert) mit der Rede von der »Tathandlung« entsprechend anhebt.

dekonstruktivistisch eine subversive und sozusagen auto-dekonstruktive Qualität in Hinblick auf die philosophische Geltung attestiert werden sollte. Stattdessen scheint es aus metaphorologischer Sicht fruchtbarer, zu analysieren, ob und wie der Text mit dieser Diskrepanz zwischen philosophischer Konzeption und Metaphorik umgeht. Tatsächlich nämlich reagiert der Fichtesche Text in seiner Bildpolitik auf die diagnostizierte metaphorische Inkonsistenz, die mittels des Einsatzes des Bildelements des »Erdbodens« erzeugt wurde, für das in der systematischen Logik des Fichteschen Idealismus kein Platz mehr zu sein scheint.

Um die komplexe Problemlage besser zu verstehen, auf die Fichte im weiteren Verlauf seiner Programmschrift reagiert und ob der metaphorischen Inkonsistenz zu reagieren sich gezwungen sieht, ist es hilfreich, zuvor noch einmal zu Kant zurück zu gehen. Jetzt allerdings zu seiner Praktischen Philosophie.

II. SELBSTHALTUNG

Kant II

Im zweiten Abschnitt seiner 1785, also vier Jahre nach der *Kritik der reinen Vernunft* veröffentlichten *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, findet sich bei Kant im Zusammenhang der Argumentation des berühmten »kategorischen Imperativs« relativ unvermittelt folgende Passage:

»Hier sehen wir nun die Philosophie auf einen mißlichen Standpunkt gestellt, der fest sein soll, unerachtet er weder im Himmel, noch auf der Erde an etwas gehängt oder woran gestützt wird. Hier soll sie ihre Lauterkeit beweisen als Selbsthälterin ihrer Gesetze, nicht als Herold derjenigen, welche ihr ein eingepflanzter Sinn, oder wer weiß welche vormund-schaftliche Natur einflüstert, die insgesamt, sie mögen immer besser sein als gar nichts, doch niemals Grundsätze abgeben können, die die Vernunft diktiert, und die durchaus völlig a priori ihren Quell und hiermit zugleich ihr gebietendes Ansehen haben müssen [...].«³⁹

Alles Empirische und Zufällige sei, so Kant weiter, »als Zutat zum Prinzip der Sittlichkeit« gänzlich untauglich. Das Prinzip der moralischen Handlung habe jenseits »von allen Einflüssen zufälliger Gründe« zu liegen, »die nur [durch die]

39 Kant, Immanuel: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* [1785], Stuttgart: Reclam 2008 [1961], S. 60: Zweiter Abschnitt: Übergang von der populären sittlichen Weltweisheit zur Metaphysik der Sitten.

Erfahrung an die Hand gegeben« seien.⁴⁰ Vor einer »niedrige[n] Denkungsart in Aufsuchung des Prinzips unter empirischen Bewegursachen« müsse gewarnt werden, da, »die menschliche Vernunft in ihrer Ermüdung gern auf diesem Polster ausruht und in dem Traume süßer Vorspiegelungen (die sie doch statt der Juno eine Wolke umarmen lassen) der Sittlichkeit [...] einen Bastard unterschleibt, [...]«. ⁴¹ Kant spielt hier wohl auf den griechischen Mythos des Ixion an, der statt Hera Nepehele – eine von Zeus erschaffene Wolke – umarmt, und mit ihr den Kentauros zeugt.⁴² Die Gefahr des Umarmens einer Wolke, die nur scheinbar Halt gibt, schließt metaphorisch den Kreis zur Lokalisierung der Vernunft *zwischen Himmel und Erde*. In diesem Zwischenbereich jenseits von Natur oder Empirie einerseits und Transzendenz andererseits kann, oder richtiger zu reden: darf sich die Vernunft bzw. Philosophie nur an sich selbst halten, muss sie sich gleichsam selbst tragen, mithin »Selbthalterin« ihrer selbst sein.

Sachlich motiviert ist die Metaphorik im Zusammenhang einer gänzlich apriorischen, formalistischen Herleitung des Prinzips der Sittlichkeit mit ahistorisch-universalistischem Anspruch. Zwar ist an der zitierten Stelle ausnahmslos von »der Philosophie« die Rede. Aber dass diese gegenüber der *Kritik der reinen Vernunft* entschieden differierende Bildlichkeit – hier die Betonung der Selbsthaltung im Luftraum zwischen Himmel und Erde, dort das Bildfeld von Grund und Boden – besonders auf Kants praktische Philosophie abzielt, scheint z.B. durch folgende Hinweise ersichtlich:

Erstens verweist das Bild der sich zwischen Himmel und Erde selbsthaltenden Philosophie auf die Selbstsuffizienz und Autonomie (Selbstgesetzgebung) des moralischen Subjekts zu Kausalität aus Freiheit, das sich nur aus sich selbst heraus begründen kann und ein Absolutum,⁴³ ein von jeglicher heteronomer Bedingung Losgelöstes darstellt. Dies unterscheidet das Subjekt der Kantischen praktischen Philosophie von dem der theoretischen. Jenes ist zwar ebenfalls weit davon entfernt, ein Subjekt reiner Passivität im empiristischen Sinne zu sein: es zeichnet sich durch Spontaneität aus. Es bleibt aber durch die unverfügbaren Dinge-an-sich als Quelle der Erscheinungen auf ein Anderes als es selbst ver-

40 Ebd.

41 Ebd., S. 61.

42 Vgl. den Stellenkommentar in folgender Übersetzung ins Englische: Kant, Immanuel: *Groundwork for the Metaphysics of Morals*, hg. und trans. Allen W. Wood, Binghamton, NY: Vail Ballou Press 2002, ohne Seitenangabe, Fußnote 59. Wood spekuliert auch über eine mögliche Quelle Kants bei Ovid oder Vergil, insofern der Mythos zwar griechischen Ursprungs ist, im Text aber Juno, also eine Figur der römischen Mythologie, genannt wird.

43 Vgl. I. Kant: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, S. 64.

wiesen – deswegen bereitet das Fundierungs-Modell der Kantischen theoretischen Philosophie auch keine größeren Probleme. Dass Kant im Kontext der praktischen Philosophie dagegen von der Fundierungs-Metaphorik auf die der Selbsthaltung umstellt, ist insofern folgerichtig.

Dass Kant in der eben zitierten Passage primär an die »praktische Philosophie« denkt, mag zweitens außerdem ein Hinweis auf eine Textstelle aus der eigentlichen *Metaphysik der Sitten* von 1797 verdeutlichen. Dort wird auch erkennbar, dass es sich bei Bildern von Boden, Fundament respektive Selbsthaltung um eine orientierende »Hintergrundmetaphorik« von Kants Denkens handelt.⁴⁴ Im § 11 der »Tugendlehre« der *Metaphysik* unterscheidet Kant: »Der Mensch im System der Natur (homo phaenomenon, [...]) ist ein Wesen von geringer Bedeutung und hat mit den übrigen Tieren, als Erzeugnissen des Bodens, einen gemeinen Wert [...].«⁴⁵ Impliziert ist hier, dass der Mensch als »homo noumenon« – dies stellt im Kantischen Vokabular das Gegenstück zum »homo phaenomenon« dar –, also als moralisches und übersinnlich-intelligibles Vernunftwesen, demgegenüber gerade kein Erzeugnis des Bodens ist. Was metaphorisch auf die oben zitierte Passage aus der *Grundlegung* zurückweist: als Subjekt der praktischen Philosophie, mithin als Vernunftwesen und Bürger der »noumenalen« Welt, ist der Mensch nicht wie die anderen Tiere vom Erdboden abhängig bzw. an ihn gebunden, sondern autonom von diesem. An der eben zitierten Stelle heißt es dementsprechend im Anschluss: »Allein der Mensch als *Person* betrachtet, d. i. als Subjekt einer moralisch-praktischen Vernunft ist über allen Preis erhaben; denn als ein solcher (homo noumenon) ist er nicht bloß als Mittel zu anderer ihren, ja selbst seinen eigenen Zwecken, sondern als Zweck an sich selbst zu schätzen, d. i. er besitzt einen *Würde* (einen absoluten innern Wert), [...].«⁴⁶ Aus metaphorologischer Sicht ist hier die Aufmerksamkeit insbesondere auf die unscheinbaren Worte »über« und »erhaben« zu richten. Bekanntlich hat die Idee des »Erhabenen« an anderer Stelle in Kants Werk, nämlich in der *Kritik der Urteilskraft* im Kontext der »Analytik des Erhabenen«, eine große Bedeutung. Ohne dass diese Spur hier weiter verfolgt werden könnte, sei vor dem Hintergrund der oben skizzierten Analyse des Kantischen Bildes der »Selbsthaltung« als Negation des Fundierungs- und Boden-Paradigmas nur andeutungsweise auf die bildliche Dimension dieser Vorstellung des »Erhabenen« aufmerk-

44 Das metaphorologische Konzept der »Hintergrundmetaphorik« wird hier im Sinne Hans Blumenbergs verstanden. Vgl. Blumenberg, Hans: Paradigmen zu einer Metaphorologie [1960], hg. von Anselm Haverkamp, Berlin: Suhrkamp 2013, S. 91.

45 Kant, Immanuel: Die Metaphysik der Sitten, hg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1977, S. 568.

46 Ebd., S. 569; Kursivierung im Original gesperrt.

sam gemacht: damit ist ein – an dieser Stelle freilich nicht explizit und näher bestimmtes – *Über* intendiert. Was in der Bildsprache wiederum mit der wörtlichen Bedeutung des »Absoluten« korrespondiert: dem Losgelösten. Der Hinweis auf die Bodenverbundenheit des ›homo phaenomenon‹ weist diesen demgegenüber als ein durch Naturgesetze – z.B. die Schwerkraft – notwendig determiniertes Wesen aus, das als solches – letztlich also als *res extensa* – der Erde ebenso angehört wie Tiere und Dinge. Man wird zwar zögern, der Rede von den »Erzeugnisse[n] des Bodens« gleiche metaphorische Dignität wie der von der »Selbsthalterin« beizumessen. Aber auch ihr scheint ein imaginativer Überschuss eingeschrieben, der auf die Leitmetaphorik deutet. Denn das gerade die Bodenzugehörigkeit und -rückgebundenheit des Naturwesens Mensch für erwähnenswert erachtet wird – und damit implizit die tellurische Nicht-Zugehörigkeit des Menschen als Vernunftwesen markiert wird –, ist nicht selbstverständlich.⁴⁷ Es kann als Indiz für eine unterschwellige Virulenz des Bildfeldes auch über das rein Metaphorische hinaus gelesen werden: die Metapher weist über sich selbst hinaus.⁴⁸

Der an das Kantische Denken gerichtete Vorwurf, es leiste statt einer Überwindung des durch den Cartesianismus virulent gewordenen Leib-Seele-Dualismus lediglich seine Transformation und Verschiebung,⁴⁹ findet in der Bildsprache einen Beleg. Seine Metaphorik weist das Kantische Subjekt in aller Anschaulichkeit als ein Bewohner zweier Welten aus: als Naturwesen (bzw. Sinnenwesen und Erscheinung) ist es erd-, weil bodengebunden, als freies und

47 Vgl. in diesem Zusammenhang auch den nachfolgenden § 12, in dem Kant argumentiert, dass »[d]as Hinknien oder Hinwerfen zur Erde [...] der Menschenwürde zuwider« sei. Ebd., S. 571. Es überschneiden sich metaphorische und anthropologisch-diskursive Textschichten. Hier wäre zum Beispiel an den anthropologischen Topos vom aufrechten Gang zu denken, der als anatomisch größtmögliche Distanzierung vom Erdboden zugleich menschliche Selbstbehauptung zu symbolisieren vermag. Vgl. hierzu die ideengeschichtliche Studie von Bayertz, Kurt: Der aufrechte Gang. Eine Geschichte des anthropologischen Denkens, München: C. H. Beck 2014 [2012].

48 Man könnte dies beispielsweise am auffälligen Vorkommen des Bildfeldes von Fundament und Gebäudebau in der scheinbar zufälligen Wahl veranschaulichender Beispiele im Argumentationsgang bei Kant und auch bei Fichte zeigen.

49 Die man dann außer in der Differenz von theoretischer und praktischer Vernunft etwa auch in der Unterscheidung von Empirischem und Transzendentelem lokalisieren könnte. Eine Diagnose, wie sie sich etwa in der Historisierung der neuzeitlichen Subjektivität bei Foucault findet, der in diesem Zusammenhang von einer »empirisch-transzendente[n] Dublette« sprach. Foucault, Michel: Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften [1966], Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1974, S. 384.

moralisches Vernunftwesen hält es sich selbst im Zwischen vom Himmel und Erde in der Schwebe.⁵⁰

Fichte II

Wirft man vor diesem Hintergrund noch einmal einen Blick auf Fichtes Programmschrift, könnte man sagen, dass im weiteren Verlauf dieses Textes eine metaphorische »Loslösung vom Boden« inszeniert wird und der Text damit auf seine oben skizzierten metaphorisch-systematischen Inkonsistenzen reagiert. Die Spezifik dieser Reaktion, die in der Umstellung auf eine alternative System-Metaphorik besteht, ist – so die These – vor dem Hintergrund der eben auseinandergesetzten praktischen Philosophie Kants zu sehen. Dies hat systematisch Ursache darin, dass Fichte die beiden Momente der Kantischen Philosophie, das Theoretische und das Praktische, in *einem* System darzustellen bemüht ist. Nach der weiter oben referierten Textstelle, die die für eine idealistische Philosophie *voraussetzungsloser* Selbstbegründung problematische Implikation der Fundierungs-Metapher offenbarte, nämlich dass jeder Akt von Fundierung bereits einen vorgegebenen Boden *voraussetzt*, stellt der Text bemerkenswerter- aber – so die These dieses Aufsatzes – auch nachvollziehbarerweise auf ein durchaus anderes System-Modell samt veränderter Metaphorik um. Fichte imaginiert das philosophische System an späterer Stelle der Programmschrift – im Textverlauf ziemlich unvermittelt – nicht mehr als fundiertes bzw. zu fundierendes Gebäude, sondern als eine Art losgelöste, selbsttragende Konstruktion:

»[S]oll ein vollendetes und Einiges System im menschlichen Geiste seyn, so muß es einen solchen höchsten und absolut-ersten Grundsatz geben. Verbreite von ihm aus sich unser Wissen in noch so viele Reihen, von deren jeder wieder Reihen u. s. f. ausgehen, so müssen doch alle in einem einzigen Ringe festhängen, der an nichts befestigt ist, sondern durch seine eigne Kraft sich, und das ganze System hält. – Wir haben nun, einen durch seine eigene Schwerkraft sich haltenden Erdball, dessen Mittelpunkt alles, was wir nur wirklich auf dem Umkreis desselben, und nicht etwa in die Luft, und nur perpendicular und nicht etwa schiefwinklicht angebaut haben, allmächtig anzieht, und kein Stäubchen aus seiner Sphäre sich entreissen läßt.«⁵¹

50 Eine vollständige Metaphorologie der Kantischen Philosophie hätte schließlich noch die *Kritik der Urteilskraft* zu berücksichtigen, die u.a. in den argumentativen Zuspitzen der »Analytik des Erhabenen« und einer »Idealisierung des Organismus« zwischen Synthesis und Selbstdestruktion der gesamten Systematik oszilliert.

51 J. G. Fichte: Über den Begriff der Wissenschaftslehre, S. 46.

Diese vielleicht als planetarisch charakterisierbare und bei genauerer Hinsicht sicherlich von Widersprüchen nicht freie Metaphorik – die Aspekte von in der Ideengeschichte und zumal der idealistischen Philosophie um 1800 virulenten Modellen von Zirkularität und Organismus einbezieht⁵² – wird nicht nur dem Anspruch des Fichteschen Idealismus gerechter, eine Theorie freier und unabhängiger, weil von keiner Vorbedingung abhängiger Subjektivität zu sein.⁵³ Ihr gelingt es auch, eine Dynamik anzudeuten, die diesem Idealismus inhärent ist, der statt statischer Substanz-Metaphysik das Denken des Vollzugs von aktuellem, handelndem Bewusstsein in seinem Verhältnis zu Welt systematisch rekonstruieren will.

Von einer statischen Auffassung von Systemphilosophie, wie sie noch in der von Descartes, Kant und Reinhold herrührenden Fundierungs- und Architektur-Metaphorik zum Ausdruck kam, hat sich Fichte 1796 in einer in Friedrich Immanuel Niethammers *Philosophischem Journal* veröffentlichten Replik auf die Kritik des Jenaer Professors Karl Christian Erhard Schmid nachdrücklich distanziert:

»Bei allem Philosophiren nach Herrn Schmid's Weise sind die Objecte des Philosophirens etwas *Ruhendes, und Festes*; in der Wissenschaftslehre ist das Object ein *thätiges, in seiner Thätigkeit Dargestelltes*. Der Zweck der letztern Wissenschaft ist nicht der, ein System von Dingen zu rechtfertigen, sondern eine Reihe von Handlungen zu beschreiben.«⁵⁴

52 Vgl. dazu den instruktiven Aufsatz von Strub, Christian: »Organisch verkettet. Zur Topologie des Systems«, in: Anselm Haverkamp/Dirk Mende (Hg.). *Metaphorologie. Zur Praxis von Theorie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2009, S. 108-133.

53 Gleichwohl ist zu sehen, dass die Bildlichkeit von »Erde« insofern noch präsent ist, als von einem »Erdball« die Rede ist – jetzt aber ist das System sozusagen eine Erde für sich. Das Problem des Externen oder anders gesprochen: der System-Umwelt-Differenz ist – zumindest auf einen ersten Blick – überwunden.

54 Fichte, Johann Gottlieb: Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Bd. I,3: Werke 1794-1796, Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann 1966, S. 256; Kursivierung im Original gesperrt. Der Aufsatz trägt den Titel »Vergleichung des von Hrn. Prof. Schmid aufgestellten Systems mit der Wissenschaftslehre« und wurde zuerst veröffentlicht in der 12. Ausgabe des 1. Jahrgangs von Niethammers *Journal*.

RESÜMEE

Seit Descartes imaginiert die Vernunft im Bild der Fundierung sich selbst zu konstituieren um mittels einer solchen Begründung eine Stabilisierung von Welt-, Selbst- und Wissensbezügen zu ermöglichen. Der metapherngeschichtlichen These Blumenbergs von der Umbesetzung der philosophischen Metaphern von Architektur und Fundament in der Neuzeit weg von der Frage nach dem Abschluss nach oben und hin zur der nach dem Anfang von unten ist prinzipiell zuzustimmen. Allerdings mit zwei Einschränkungen bzw. Ergänzungen.

Erstens: Kants Metaphorik intendiert durchaus noch die Konturierung nach oben. Aber freilich ist die Sorge um den oberen Abschluss des Vernunft-Gebäudes bei ihm schon zu einem guten Teil säkular, weil szientifisch motiviert. Eine vernunftkritische Überdachung bedeutet ihm Selbstbeschränkung der theoretischen Philosophie nicht so sehr in Hinblick auf ein Höheres, sondern zwecks der Versicherung rationaler Solidität der theoretischen Vernunft.

Der zweite Einwand besteht dagegen in einer Zuspitzung der These Blumenbergs. Nicht nur wird das Fundieren thematisch, zunehmend wird es problematisch und zur prekären Metapher, in deren Prekarität sich eine problemgeschichtliche Konstellation abzeichnet. Ihre Implikation unvordenklicher Erdbundenheit steht in Spannung zum Anspruch autonomer Selbstkonstitution transzendentaler Subjektivität. Obgleich die Angemessenheit der Metaphorik bereits – wie gezeigt werden könnte – seit Descartes zweifelhaft anmutet, scheint ihre starke bildliche Suggestion von Solidität und Stabilität sie unter veränderten philosophiesgeschichtlichen Bedingungen bis ins 20. Jahrhundert hinein stets von neuem attraktiv zu machen.⁵⁵ In der Zeit um 1800 ist jedoch eine Zuspitzung des Problems und der Fraglichkeit des Modells Fundierung zu beobachten, die etwa auch in Texten Friedrich Schlegels, Friedrich Wilhelm Joseph Schellings und Georg Wilhelm Friedrich Hegels beobachtbar ist. Zudem ist spätestens seit dieser Zeit eine Mehrdimensionalität der Metaphorik zu konstatieren: die Rede von Grund und Boden tangiert nicht nur begründungstheoretische und systemphilosophische Probleme, sondern bekommt auch eine wissenschafts- bzw. kulturkritische Di-

55 Die Konjunktur der philosophischen Metaphern von Fundament und Architektur endet keinesfalls mit der Genese des Deutschen Idealismus von Fichte bis Hegel. Auch im 20. Jahrhundert findet sie in programmatischer Absicht noch Verwendung, ohne dabei etwas von ihrer Problematik einzubüßen. Ein Autor, an dem die Aktualisierung der Metaphorik gut beobachtet werden kann, ist Martin Heidegger, für den das Bildfeld von Grund und Boden seit den 20er Jahren bis in sein Spätwerk hinein von Bedeutung ist.

mension. Die philosophischen Metaphern von Grundlegung und Gebäudebau haben seit Descartes einen rhetorischen Überschuss. Sie sind in Inszenierungen von neuen Anfängen eingebunden, zu deren Rhetorik gehört, eine tiefgreifende Neu-Gründung als notwendigen und radikalen Bruch mit überkommenen, nicht mehr tragfähigen Traditionen initiieren zu wollen.

Das sichverschließend Aufgehende

Zu Heideggers ontologischer Differenz als Ausweitung
des Bedeutungsspektrums der Erde im *Yijing*
(Buch der Wandlungen)

SARAH EICHNER

EINFÜHRENDE BETRACHTUNGEN:

Im Zentrum meines Beitrags steht eine Figur des Raumgebenden, die, wie ich zu zeigen hoffe, maßgeblich mit dem 2. Zeichen des *Yijing* verbunden ist. In der überlieferten Fassung des *Yijing* trägt es den Namen *Kun* und wird dem traditionellen, d.h. dem maßgeblich auf der Kommentartradition des *Yijing* basierenden Verständnis zufolge, als die (dem Himmel, *Qian*, gegenüberstehende) Erde aufgefasst. Hiernach nehmen beide Zeichen, *Kun* und *Qian*, nicht nur zahlenmäßig die ersten zwei Plätze im *Yijing* ein, sondern markieren als Paarzeichen in ihrer inneren Dynamik und in ihrer Relation zueinander auch den Anfang oder Ursprung aller weiteren 62 Zeichen, die als eine modellhafte und bildlich-symbolische Darstellung der Manifestation der Wirklichkeit betrachtet werden können. Gemäß dem philosophisch einflussreichsten Kommentar des *Yijing*, der sogenannten *Großen Überlieferung* soll das *Yijing* den Kosmos und seine Wirkmächte (oder Prinzipien) in seinen Zeichen abbilden: Der Titel *Yi* (Wandlung) bezeichnet demnach nicht nur die Wandlungen der Linienbilder im Text, sondern auch die Wandlungen von Himmel und Erde (der gesamten Natur, des Kosmos). Diesem Verständnis folgend liegen in *Qian* und *Kun* die Bilder der höchsten und allumfassendsten Wirkmächte des Kosmos vor. Sie werden in den

Kommentartexten mit dem Himmel und mit der Erde identifiziert.¹ Im Grunde genommen sind *Qian* und *Kun* jedoch nicht identisch mit Himmel und Erde bzw. nicht ohne weiteres mit ihnen identifizierbar: Weder sind ihre Namen etymologisch rekonstruierbar noch kennen wir die genaue Bedeutung der Zeichen im *Yijing*. Dieser Zusammenhang ist von Belang, sofern das (der Kommentartradition folgende) traditionelle Polaritätsmodell *Kun* und *Qian* als Himmel (*yang*) und Erde (*yin*) interpretiert, was zugleich zu einem Unterordnungsverhältnis der Erde unter den Himmel bzw. einer Dominanz des Himmels über die Erde beigetragen hat – eine Auffassung, die sich mit früheren Zugangsweisen zu *Qian* und *Kun* nicht verträgt. Eine Analyse des Spruchwerks und dessen mythologischer Fäden zeigt, dass diese Subordination das Resultat späterer Interpolationen ist. Dass *Kun* keine untergeordnete Rolle zukommen kann, sondern ihre Wirkmacht umgekehrt konstitutiv ist für das Gesamtschema der Wandlungen wird sehr deutlich mittels einer Auslegung *Kuns* (und ihres Sinn- bzw. Linienbildes) vor dem Hintergrund der (phänomenologisch verstandenen) Figur dessen, was ich das Raumgebende nennen möchte. Räumliche Motive finden sich auch in dem Spruchwerk zu *Kun* sowie ihrer mythologischen Vorgeschichte. Vor allen Dingen soll jedoch ihr Linienbild selbst und die Figur, die sich darin sinnbildlich verkörpert, im Hinblick auf eine phänomenologische Sichtweise des Raumgebenden strukturell betrachtet und interpretativ entwickelt werden.

Die Verbindung zwischen *Kun* und dem Raumgebenden soll es ermöglichen, einen sich von dem traditionellen Verständnis des *Yijing* abhebenden (post-patriarchalen) Zugang zu eröffnen. Werden nämlich einige der bildlich-symbolischen und textuellen Sinnfäden aufgenommen, welche es erlauben *Kun* als Raumgebendes zu situieren, zeigt sich, dass der Ort, der *Kun* dem traditionellen Verständnis nach im Ganzen des *Yijing* zugewiesen wird, eine als ideologisch zu entlarvende Einschränkung und Reduktion ihres Wirkspektrums und ihrer fundamentalen Rolle ist. Dies gilt nicht nur von *Kun* als einer allem Erscheinenden und dessen Aufeinanderbezogensein vorgängigen Erscheinungsmatrix des Lebendigen, sondern auch als einer sich potenzierenden Kraft, die nicht nur alle erscheinenden Dinge stützt, trägt und nährt, sondern in allen Phänomenen auf eine je individuelle Weise zur Erscheinung gelangt, ohne selbst dabei zu er-

1 Mit Himmel und Erde stehen wiederum verschiedene Göttergestalten in Verbindung, deren nähere Charakterisierung jedoch aus den Zeichen nicht genau hervorgeht. *Qian* und *Kun* geben primär religiöse und mythische Symbole wieder: bereits zur Entstehungszeit des *Yijing* wurden die Zeichen als Embleme von Wesen – von Gottheiten, Ahnen der Geschlechter und von Tieren – verstanden, denen spezifische Wirkungsmächte auf die Geschehnisse der Welt zugeschrieben wurden.

scheinen. Wird *Kun* durch eine Vertiefung ihres Wirkspektrums und ihrer primären Funktion als Schlüsselfigur zum *Yijing* betrachtet, führt dies zu einer Transformation der gesamten im *Yijing* symbolisch dargestellten Ordnung. Durch einen dekonstruktiven Abbau verschiedener Sinnschichten innerhalb der Überlieferung des *Yijing*, kann eine umfassendere Dimension von *Kun* erschlossen werden, die über den ihr im kodifizierten Ganzen zugewiesenen Status hinausreicht und eine neue Sichtweise auf die dem *Yijing* zugrundeliegende kosmisch-kosmologische Weltauffassung ins Spiel bringt.

Obwohl nämlich die rein graphische Darstellung von Erde, *Kun* ䷁, und Himmel, *Qian* ䷀, strukturell ein Verhältnis wechselseitiger Inhärenz und Symmetrie impliziert, wird aus diesem Verhältnis auf der Ebene der Sinnaneignung – die sich *systematisch* in den Überlieferungen des *Yijing* ausdifferenziert – eine hierarchische Struktur entworfen, die eine Logik der Subordination von *Kun* (hier als Erde verstanden) nach sich zieht. *Qian*, der Himmel, besitzt hiernach den Status eines dominanten Bedeutungsträgers, der die ganze symbolische Ordnung bestimmt. Dieser Status wird durch dasjenige gerechtfertigt, was ich ›Hermeneutik der Macht‹ nennen möchte, durch die sich im Laufe der Wirkungsgeschichte des *Yijing* das Verständnis der Tradition konsolidiert hat. Gleichzeitig wurde diese Hermeneutik als Legitimationsgrund verschiedener politischer und gesellschaftlicher Verhältnisse herangezogen. Die Entwicklung dieser Hermeneutik der Macht hängt methodisch mit einer Reduktion des vollen *Bedeutungsspektrums* der Erde auf eine Funktion zusammen, die der Einrichtung einer *Ökonomie der Herrschaft* dient, in dessen Zentrum der Himmel steht. Die Freilegung der verdeckten Sinnschichten von *Kun* kann zu einer *radikalen* Dekonstruktion der Macht beitragen, und zwar nicht in dem Sinne, dass die Machtposition des Himmels durch eine Herrschaft der Erde ersetzt wird, sondern vielmehr durch einen selbstdekonstruktiven Abbauprozess, der, wie ich zu zeigen hoffe, dem immanenten Wirkpotential von *Kun* selbst entspricht. *Kun* führt nämlich nicht nur eine Öffnung in das systematische Ganze ein, wodurch der bisherige Bedeutungsrahmen gewissermaßen gesprengt wird, sondern *ist* strukturell betrachtet selbst diese Öffnung und kann ihr daher keine neue Konstruktion angehaftet werden.

Diese ursprüngliche Öffnung, die sich in *Kun* systematisch und strukturell verkörpert spielt für die Idee des Raumgebenden eine herausragende Rolle: sie zeigt auch den Weg für ein phänomenologisches Verständnis der chthonischen Dimension der Manifestation, sofern die Thematisierung des Chthonischen – trotz aller Verhaltenheit ihm gegenüber – zum Kern des phänomenologischen

Aufschließens der Weltlichkeit der Welt gehört.² Der Weg des phänomenologischen Verständnisses vermag, die chthonische Dimension der Manifestation d. h. eines der Ökonomie der Herrschaft *vorgehenden* (und sogar sich entziehenden) Untergrundes freizulegen, z. B. in der Auffassung der Erde als eines Raumgebenden diesseits der üblichen Polaritätsbeziehung zu einem als männlich konzipierten Operator. In diesem Kontext kann eine ontologische Konzeption im abendländischen Denken nicht übersehen werden, die sehr viel zur radikalen Selbstkritik (d. h. zur Destruktion) der Metaphysik und zur Aufstellung von neuen Parametern der Ontologie jenseits der üblich tradierten Sedimentierungen dieses Begriffs beigetragen hat: Martin Heideggers Auffassung der Erde in ihrer Beziehung zur griechischen *physis*.

1. DIE ERDE ALS CHIFFRE EINER RADIKALEN (SELBST-) KRITIK DER ABENDLÄNDISCHEN METAPHYSIK AM BEISPIEL VON MARTIN HEIDEGGER

Betrachtet man Heideggers Radikalisierung der phänomenologischen Auffassung von *physis* und Erde, so findet man gleichzeitig eine In-Frage-Stellung der metaphysisch bedingten Vorstellung vom ›Grund‹ und deren Aufbewahrung in einem maßgeblichen Bestimmungsfaktor, der mit der ontologischen Differenz zusammenhängt. Heidegger denunziert auf seine eigene Weise die metaphysische Vernäherung des Denkens und legt die leere Stelle des Seienden frei, eine epochal unsichtbare Stelle oder Quelle des Seienden, die im Sinne einer Ereignisstätte (d. h. einer Stätte der Wahrheit des Seins mitten in der geschichtlichen Vergessenheit der Seinswahrheit) gedeutet wird. Gerade aus diesem Grund liegt es nahe, Heideggers Einsicht in die ›chthonische Dimension‹ dieser ontologischen Wahrheit konzeptuell zu rekonstruieren, selbst wenn seine Konzeption bestimmte Momente zeigt, die auf eine Wiedereingliederung des primordialen Sich-Öffnens in eine logoshafte Struktur hinweisen.

Besonders von Belang ist eine Stelle in seiner Heraklit-Vorlesung von 1944, in der Heidegger auf die Bedeutung des griechischen Wortes *techné* eingeht. Nach Heidegger kann *techné* (Hervor-bringen, Her-stellen) griechisch gedacht keineswegs von *physis* (Von-sich-aus-Aufgehen) getrennt werden, wie man im

2 Vgl. Komel, Dean: »Die Erde als phänomenologisches Thema«, in Heinrich Hüni/Peter Trawny: Die erscheinende Welt, Festschrift für Klaus Held, Berlin 2002, S. 55-69; hier S.56.

modernen Sinne vermutet³. Ich lasse die philologische Frage bei Seite, was das Adverb ›griechisch‹ für Heidegger überhaupt bedeutet, wenn er sagt, man solle ›griechisch‹ denken; ich setze hingegen dieses Adverb mit dem Ausdruck ›hermeneutisch-phänomenologisch‹ gleich, und zwar im Sinne der mühsamen Herausarbeitung seiner ontologischen Differenz, d. h. der Enthüllung des Seienden aus dem Gesichtspunkt von dessen radikalstem *Wesungsmodus*. Damit hängt eine wichtige Frage zusammen, auf die Heidegger nachdrücklich hinweist: die Frage nach dem in der Moderne nicht mehr spürbaren Zusammenhang zwischen dem Terminus *téchne* und dessen verbalem Stammwort: *tékô, tiktô* – dessen Grundbedeutung ›erzeugen‹ ist, d. h. für Heidegger »sowohl zeugen als gebären [...] aber vorwiegend das zweite«⁴. Die Entfernung des Wortes *téchne* von dem semantischen Feld des Machens und Anfertigens (woran das moderne Denken gewöhnt ist) eröffnet eine andere Ebene der Reflexion über Episteme und Logik, die nicht mehr von der westlichen Rationalitätsherrschaft gekennzeichnet ist. Dass im Wort ›Architekt‹ das griechische *téktôn* beinhaltet ist, entzieht sich Heideggers Reflexion keineswegs. Er verbindet die Tätigkeit des Architekten mit der Hervorbringung eines Tempels und weist damit auf eines der Beispiele für das Ins-Werk-Setzen der Wahrheit des Seins (d. h. der ursprünglichen Entbergung des Seienden diesseits aller ontischen Bestimmungen und *modern-technischen* Überlagerungen) hin, die er in einem vorherigen Aufsatz von 1936, *Ursprung des Kunstwerkes*, anführt, wo u. a. wesensmäßig von der Erde die Rede ist. *Téchne* steht daher, ›griechisch gedacht‹ (so Heidegger), in einem wesentlichen Bezug zur *physis*, sofern beides eine besondere Beziehung zur Unverborgenheit und Verbergung darstellen. Die Dynamik der *physis*, die Heidegger für viel mehr als ›Natur‹ (im modernen Sinne) hält⁵, hängt mit ihrer Bewegung des Aufgehens und Verschließens zusammen. *Techeîn* setzt seinerseits ein »Hervorbringen oder Hin-stellen ins Unverborgene (die Welt)« voraus, dessen Hauptmerkmal »ein Sichauskennen im Unverborgenen« ist und »in den Weisen, das Unverborgene zu erlangen«⁶. Die Gefahr dieser Tendenz zum Erkennen der Gesamtheit des Seienden⁷, d. h. zur metaphysischen Einstellung zum Kosmos im

3 Heidegger, Martin: GA Band 55. Heraklit. Der Anfang des abendländischen Denkens. Logik. Heraklits Lehre vom Logos, Hg. von Manfred S. Frings. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann 1994, S. 200.

4 Ebd., S. 201.

5 Ebd., S. 202.

6 Ebd., S. 202.

7 Dieses systematische Erkennen könnte als der Übergang vom Kosmos zur Geschichte, sofern die hegelsche Dialektik die rätselhafte und dem Denker zum Erstaunen bewe-

hegelschen Sinne, erwähnt er am Anfang seiner Heraklit-Vorlesung von 1943, und zwar als Gegenbeispiel zur Dunkelheit des heraklitischen Denkens. Dunkelheit heißt für Heidegger so viel wie »eine wesensnotwendige Weise des Sichverbergens. Der Denker Heraklit ist der Dunkle, weil sein Denken dem Zukundenden das Wesen wahr, das ihm gehört, [...] weil er das Sein als Sichverbergen denkt und gemäß diesem Gedachten das Wort sagen muss«.⁸ Für Heidegger wird das Dunkle vom Wort des anfänglichen Denkens weder überwunden noch aufgehoben, sondern gehütet, und das Grundwort im Sagen des anfänglichen Denkens ist nichts anderes als *physis*.⁹

Was ist aber die Beziehung zwischen *physis* und Erde? Heidegger übersetzt das griechische Verb *phyein* mit »Aufgehen«, *to phyon* ist deshalb »das Aufgehen« im Sinne des Herkommens aus dem Verschlössenen und Verhüllten¹⁰. Es ist interessant, anzumerken, dass die Grundbedeutung des *phyein* für Heidegger »im Aufgehen des in die Erde versenkten Samenkorns«¹¹ unmittelbar anschaulich wird. Die *physis* ist in diesem Sinne ein zu erfahrendes Geschehnis, sie ist das Wachsen, das erst das Offene, in welches das Wachsen hineingeht, als es selbst zur Erscheinung bringt¹²:

»Die φύσις als Aufgehen kann überall, z. B. [...] am Wachstum der Pflanzen, am Hervorgehen von Tier und Mensch aus dem Schoß, erfahren werden. Aber φύσις, das aufgehende Walten, ist nicht gleichbedeutend mit diesen Vorgängen, die wir heute noch zur »Natur« rechnen. Dieses Aufgehen und In-sich-aus-sich-Hinaustreten darf nicht als ein Vorgang

gende Offenheit des Kosmos in eine Systematik der Geschichte (als Sich-Setzen des Geistes in seiner Unendlichkeit) transformiert und damit jegliche wesenshafte Dunkelheit vollkommen vertilgt. Kein Wunder, dass Heidegger das Verb *kosmeîn* mit »zieren« übersetzt, nicht aber als »schmücken« sondern vielmehr als »entstehen lassen« im Sinne einer lichtenden Fügung (und damit sehr eng verbunden mit dem Glanz der Ur-Flamme: *pyr*, und dem Aufgehen der *physis*) deutet (vgl. Ebd., S. 163).

8 Ebd., S. 32.

9 Ebd., S. 85.

10 Ebd., S. 85.

11 Ebd., S. 87.

12 Vgl. Trawny, Peter: Martin Heideggers Phänomenologie der Welt, in: Karl-Heinz Lembeck/Ernst Wolfgang Orth/Hans Rainer Sepp (Hg.), Phänomenologie. Texte und Kontexte (Band 3), Freiburg/München: Karl Alber 1997, S. 132.

genommen werden, den wir unter anderem am Seienden beobachten. Die φύσις ist das Sein selbst, kraft dessen das Seiende erst beobachtbar wird und bleibt.«¹³

Zentral scheint hier, dass *physis*, obschon sie die Eröffnung des Ganzen ist, indem sie das Seiende im Ganzen aufgehen und in solchem Aufgehen es zugleich in seine Gestalt kommen lässt, selbst jedoch nicht erscheint. Das Fragment des Heraklit bringt dies so zum Ausdruck: φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ¹⁴. Die sich entfaltende Eröffnung des Seienden im Ganzen, die wir an uns selbst und in der Welt erfahren können, bleibt als sie selbst entzogen.¹⁵ Das Wesen der Natur hält sich im Sein verborgen.¹⁶ Heidegger fasst die Erde im Andeuten an das ursprüngliche Wesen der *physis* als »das Bergende« auf. Die Erde tritt auf eine spezifische Weise in Erscheinung, und zwar als eine Art unsichtbare Kehrseite des Sichzeigens, oder besser gesagt: als das Sichverschließen, weswegen und wodurch Seiendes ins Licht des Erscheinens aufgeht. Das ist auch der Grund, warum Heidegger *physis* anfänglich gedacht hat als unsichtbare Fügung (*harmonía aphanés*), d. h. als die Fügung, »die das Aufgehen zurückfügt in das bergende Verbergen«¹⁷.

Aus dem bisher Erläuterten wird es deutlich, dass *physis* für Heidegger mindestens zwei Grundcharakteristika beinhaltet, die für unsere Reflexion über Kun und Erde jenseits der Polaritätsauffassung von Belang sind:

1. Sie erschöpft sich nicht in der Bestimmung der *ta onta*, sondern sie deutet auf das, was die Gesamtheit einer ontischen Situation in ihrer *ontologischen Dynamik* (d. h. jenseits der im Ganzen verorteten Seienden) ausmacht. In diesem Sinne muss man zwischen den immer schon verorteten Elementen einer *Welt*-situation und der sich-öffnenden oder raumgebenden (d. h. *Erdgebundenen*) Instanz unterscheiden, welche die Situation als solche ermöglicht. Das erste ist die Ebene des Erscheinenden, das zweite beinhaltet das Erscheinen des Erscheinenden in seiner unbegreifbaren Komplexität.

13 Heidegger, Martin: Einführung in die Metaphysik, Tübingen: Max Niemeyer 1953, S. 11.

14 Mansfeld, Jaap (Auswahl der Fragmente, Übersetzung und Erläuterung): Die Vorsokratiker I, Griechisch/Deutsch, Stuttgart: Reclam 1999, S. 252. Heidegger übersetzt: »Das Aufgehen dem Sichverbergen schenkt's die Gunst«. Heidegger: GA 55, S. 144.

15 Vgl. P. Trawny: Martin Heideggers Phänomenologie der Welt, S. 133.

16 Heidegger, Martin: Der Satz vom Grund, Pfullingen: Neske 1986, S. 97f.

17 M. Heidegger: GA 55, S. 160.

2. Sie deutet nicht nur auf das lichtende Aufgehen des Seienden hin, sondern auch auf das (ultimativ unsichtbare) Anfängliche des Erscheinungsgeschehens, dessen ›Wesung‹ nur mit einer Nicht-Figur eines unhintergebar Sich-Entziehenden wiedergegeben werden kann. Mit anderen Worten: die ontologische Dimension ist nicht nur eine reine Differenz im Seienden, sondern sie stellt eine Dynamik des Gesamtlebendigen dar, die ihren eigentlichen Sinn sogar unabhängig von der konstituierten Ordnung in allen möglichen Variationen des ontisch-ontologischen Vorrangs erhält.

Über den ersten Aspekt ist Heidegger sich vollkommen bewusst, und seine Darlegung der ontologischen Dynamik ist vielfach und nuanciert. Was den zweiten Aspekt anbelangt, ist das Moment des Sich-Verschließenden, d. h. das, was wir *chthonische* Dimension nennen, symptomatisch depotenziert gegenüber der Macht des Logos, selbst wenn Heidegger das semantische Feld der griechischen Logik in den unsicheren und manchmal sogar abgründigen ›Boden‹ einer chthonischen Ursprungsfigur rückt, die strenggenommen als *Nicht-Figur* (gährende Öffnung, Schließung) definiert werden sollte. Diese Radikalisierung des phänomenologischen Blicks findet in einem Aufsatz statt, in dem Heidegger über etwas Angefertigtes, Technisches, Artefakten-Artiges schreibt: das Kunstwerk. Die anscheinende Thematisierung eines angefertigten Dings¹⁸, des Kunstwerkes, dessen Bedeutungsintensität einen Akt der philosophischen Reflexion verlangt, ist aber nur der schon von Husserl in Frage gestellte ›natürliche Blick‹ auf die Sache. Mit bemerkenswerter Subtilität vollzieht Heidegger eine Umkehrung der Perspektive: Das Kunstwerk erscheint nicht als höchster, d. h. vom Menschen gemachter Ausdruck der Hervor-bringung (oder Bezugspunkt zwischen *artefactum* und *spiritus*) nach dem Zeughaften des Zeuges (*instrumentum*) und dem Dinghaften des Dinges (*ens creatum*), sondern im Gegenteil: Das Wesen des Kunstwerkes als vor-ontisches Wahrheitsgeschehen offenbart sowohl das Zeughafte des Zeuges als auch das Dinghafte des Dinges, indem es allen Bedeutungsbestimmungen einer partikulären Situation der *onta* (je nach ihrer Funktion im Kontext – *ens artefactum* – oder nach ihrer Stelle im Ganzen – *ens naturale*) ihre Relevanz überhaupt gibt. Die Thematisierung der Erde kreist um das ursprüngliche Geben, ausgehend von welchem Möglichkeitsbedingungen nicht nur des Erscheinenden, sondern auch des Erscheinens ziemlich radikal in den Blick gebracht werden. Dieses ursprüngliche Geben ist nach Heidegger nicht mehr in den Dingen der Natur oder in den Zeugen der Kultur sichtbar, nicht weil solche Zeu-

18 Vgl. Heidegger, Martin: Der Ursprung des Kunstwerkes, Stuttgart: Reclam 2008, S. 10.

gen und Dinge prinzipiell nicht ontologisch tauglich sind, sondern weil der moderne Blick sehr drastisch eingeengt wurde und der Mensch etwas Besonderes braucht, wodurch der natürliche Blick und seine reduktionistische Brücke zum Erscheinenden einstürzt. Es bedarf daher einer Erschütterung der Wahrnehmungsebene, und das ist genau das, was ein Kunstwerk im strengen Sinne auslöst. Durch diese Erschütterung gelangt der Mensch dazu, »die Eröffnung des Seienden in seinem Sein«, d. h. »das Geschehnis der Wahrheit« zu erblicken, wie Heidegger selber sagt: »Worauf es ankommt, ist eine erste Öffnung des Blickes dafür, daß das Werkhafte des Werkes, das Zeughafte des Zeuges, das Dinghafte des Dinges uns erst näher kommen, wenn wir das Sein des Seienden denken«¹⁹.

Gerade in den Beispielen, die Heidegger anführt, meldet sich etwas Anderes als das, was man von vorherigen Schriften Heideggers, z. B. von *Sein und Zeit* kennt. Wenn Welt-Sein mit Welt-Aufstellung d. h. mit dem Gelichtet-Sein des Seienden und das Halten dieses Offenen (der Welt) offen zusammenhängt²⁰, ist das Geschehen der Wahrheit nicht nur das In-Erscheinung-Treten eines *schon immer* (d. h. *im* Stattfinden und *als* Ereignis) zusammenhängenden Ganzes (Welt), sondern auch das Tragende, Sich-Verschließende und der Ordnung des gelichteten und verorteten Seienden grundsätzlich Entzogene (Erde). Das Irreduzible der Erde in Bezug auf alles andere (d. h. eventuell Bestimmbare) zeigt sich ganz deutlich, wenn Heidegger ihr ›Erscheinen‹ mit dem Nicht-Ort verbindet, »wo sie [die Erde] als wesenhaft unterschließbare gewahrt und bewahrt wird«²¹. Dies geschieht exemplarisch in Van Goghs Gemälde »Ein Paar alte Schuhe«. Dort tritt weder ein Stück Tierhaut (Leder) noch ein gewöhnliches Zeug (Bauernschuhe), sondern *eine ganze Welt* in Erscheinung, auf die man sich verlassen kann, denn das Bild »hält alle Dinge je nach ihrer Weise und Weite in sich sammelt«²², d. h. es hält uns geborgen in der Verlässlichkeit des dargestellten Zeuges. Die tiefste Zugehörigkeit der Schuhe betrifft aber nicht diese Welt, sondern die Erde als »das Hervorkommend-Bergende« oder die »verborgene Ursprünglichkeit der Herkunft [des Seins]«²³. Der griechische Tempel, ein Werk

19 Ebd., S. 34.

20 Ebd., S. 40-41.

21 Ebd., S. 43.

22 Ebd., S. 28.

23 Ebd., S. 46. Es ist nicht unwichtig, der sprachlichen Asymmetrie zwischen dem unbestimmten Artikel, den Heidegger für das Substantiv ›Welt‹ verwendet, und dem bestimmten, welcher dem Wort ›Erde‹ zukommt. Während ›Welt‹ ein Begriff ist, der sich auf die Vielheit, Dynamik und Variation des Erscheinenden bezieht, zeigt der be-

der Baukunst, ist Heideggers zweites Beispiel für das Geschehen der Wahrheit des Seins: »Das Tempelwerk eröffnet dastehend eine Welt und stellt diese zugleich zurück auf die Erde, die dergestalt selbst erst als der heimatliche Grund herauskommt«²⁴. Heidegger erkennt ein *Kunstwerk* im griechischen Tempel, weil die Dinge dort ein Gesicht haben und die Menschen eine Aussicht auf sich selbst, aber insbesondere weil der Gott aus dem Ort nicht geflohen ist²⁵. Die Zusammenfügung von Dingen, Menschen und Götter wird im Kunstwerk besonders spürbar, aber die ontologische Öffnung zum Wahrheitsgeschehen, bzw. zu dem, was sich entzieht, um Seiendem als solchem einen Erscheinungsraum zu gewähren, begrenzt sich nicht auf die Kunst als *téchne*. Kunst hat für Heidegger eine Vorrangstelle nur, insofern die Weise des Sich-Zeigens im Kunstwerk der ontischen Verschließung der epochalen Seinsvergessenheit wesensmäßig widersteht. Der Sinn der Erde hängt daher mit einem offenen Verbergen²⁶ zusammen, und dieses Verbergen ist gleichzeitig der höchste Ausdruck dessen, was Heidegger später »Phänomenalität«²⁷ nennen würde.

Heideggers Betrachtungen zum Streit (*pólemos*) von Welt und Erde machen deutlich, dass die offene Stelle dessen, was er Lichtung (*clairière*) nennt, letztlich nicht aus einer an das Register des Logos gebundenen Differenz stammt. Das Offene, das inmitten des Seienden geschieht, setzt die Fügung von Welt und Erde voraus, genauer: eine asymmetrische Zusammenfügung von *einer* Welt und *der* Erde²⁸. Die Asymmetrie besteht darin, dass die Erde als tiefster und niemals völlig zu erreichender Wesenszug des Wahrheitsgeschehens fungiert. Anders gesagt: Die Erde ist dasjenige, was sich jeglicher Form von Herrschaft – auch der ultimativen technischen Verschließung der planetarischen Moderne in der Machenschaft – entzieht und eine unberührte Dimension der Unverborgenheit des Seienden auf eine mysteriöse Weise bewahrt. Diesen Aspekt hat Heidegger sehr deutlich gesehen, allerdings hat er sich für ein sehr starkes und im Rahmen sei-

stimmte Artikel den Substrat-Charakter der Erde – allerdings nicht im metaphysischen Sinne, sondern vielmehr im Sinne eines wesenhaft Unerschließbaren, einer Chiffre des Unscheinbaren.

24 Ebd., S. 38.

25 Ebd., S. 39.

26 »Die Verbergung kann ein Versagen sein oder nur ein Verstellen. Wir haben nie geradezu die Gewißheit, ob sie das eine oder das andere ist« (Ebd., S. 52).

27 Vgl. Heidegger, Martin: »Das Ende der Phänomenologie und die Aufgabe des Denkens«, in: Zur Sache des Denkens, S. 11.

28 »Zum Offenen gehört *eine* Welt und *die* Erde« (M. Heidegger: Der Ursprung des Kunstwerkes, S. 53, Hervorhebung durch die Verfasserin).

ner Ontologie unüberwindbares Polaritätsmodell entschieden: »Welt und Erde sind je in sich ihrem Wesen nach streitig und streitbar. Nur als diese treten sie in den Streit der Lichtung und Verbergung«²⁹. Diese Betrachtung hängt mit seiner Gleichsetzung von *physis* und *logos* zusammen. Offensichtlich gibt es für Heidegger kein Aufgehen (*phyein*) ohne Sammlung der Elemente (*légein*), aber eigentlich sollte die Sache umgekehrt sein: Woher stammt die Kraft der Sammlung? Diese Kraft ist nicht plausibel ohne das ursprüngliche d. h. *erdhafte* Lichten, wie Heidegger selber an einer Stelle schreibt: »Der Baum und das Gras, der Adler und der Stier, die Schlange und die Grille gehen erst in ihre abgehobene Gestalt ein und kommen so als das zum Vorschein, was sie sind. Dieses Herauskommen und Aufgehen selbst und im Ganzen nannten die Griechen frühzeitig die *physis*. Sie lichtet zugleich jenes, worauf und worin der Mensch sein Wohnen gründet. Wir nennen es die *Erde*«³⁰.

2. PROBLEMATIK DES TRADITIONELLEN VERSTÄNDNISSES VON *KUN* ALS ›ERDE‹ IM *YIJING*

Kun im Sinne der Erde im *Yijing* ist das die 10 000 Dinge (*wanwu*) Gebärende, Tragende und Nährende. Die Fruchtbarkeit der Erde lässt alles wachsen und gibt den uns tragenden Boden und den Ort des Lebens und Zusammenlebens von Tier, Pflanze und Mensch. Im *Yijing* wird ihr eine ethische Kraft beigemessen: »Weit erstreckt sich der Erstling des Erdreichs! Die zehntausend Wesen bedienen sich seiner zu ihrer Geburt [...] Keine Grenze ist dem gegeben, was der Erde entspricht.«³¹ »Auf dem Höhepunkt, wahrlich, ist die Güte der Erde, gestützt darauf entstehen die zehntausend Dinge [...]. Die Erde ist so umfangreich, dass sie die [Seins-]Dinge trägt, ihre ethische Kraft reicht ins Grenzenlose. Großes enthaltend ist sie ausgedehnt, die [Seins-]Dinge sind alle prächtig.«³² Wie wir noch sehen werden ist es ihre wesensmäßige Offenheit, die es der Erde erlaubt alle Wesenheiten gleichermaßen zur Erscheinung zu bringen und in einen Ort zu geben. In diesem Sinne ist ihre Dynamik und Offenheit uneingeschränkt und umfasst die Gesamtheit des Erscheinenden. Dieser allumfassende und grundlegende

29 Ebd., S. 54.

30 Ebd., S. 38. Hervorhebung von Heidegger.

31 Schilling, Dennis (Hg. und Übers.): *Yijing. Buch der Wandlungen*, Frankfurt a. M./Leipzig: Verlag der Weltreligionen 2009, S. 20.

32 Simon, Rainald (Hg. und Übers.): *Yijing. Buch der Wandlungen*, Stuttgart: Reclam 2014, S. 39.

Aspekt erlaubt Erde von *Kun* zu differenzieren, insofern *Kun* auf die Wirkmacht der Erde verweist und ihre ursprüngliche Größe und auch Souveränität zur Geltung bringt. Diese Dimension bleibt in der das allgemeine Gesamtverständnis des *Yijing* bestimmenden Auslegung der Kommentartradition eingeschränkt.

Nach diesem Verständnis wird *Kun* im *Yijing* als Erde verstanden, jedoch mit der besonderen Konnotation »fügsam«³³ versehen und führt zu der Auffassung von *Kun* als dem Sich-Fügen der Erde. Das Sich-Fügen wird zu ihrer wesentlichen Eigenschaft erhoben und erfährt definitionsmäßig seine volle Bedeutung in Bezug auf *Qian*, den Himmel, der umgekehrt als das »zwingend Waltende«³⁴ bezeichnet wird. Dabei gilt es zu beachten, dass die Bezeichnung des Fügsamen der Beschreibung der Erde aus der bereits zitierten *Überlieferung des Urteils* entnommen ist. Diese bildet die erste der insgesamt sieben Überlieferungen zum *Yijing*, die zwischen dem 4. und 2. Jh. v. u. Z. entstanden sind. Zu *Kun* lesen wir dort: »Weit erstreckt sich der Erstling des Erdreichs! Die zehntausend Wesen bedienten sich seiner zu ihrer Geburt. Sodann empfängt (das Erdreich) *gefügt* den Himmel.«³⁵ Die bedeutungsmäßige Verknüpfung der Erde mit dem »Fügsamen« der *Überlieferung des Urteils* basiert methodisch betrachtet auf den Eigenschaften der Naturbilder, welche den Teilzeichen zugeordnet sind. Aus den spezifischen Eigenschaften der Naturbilder wird eine familiäre Stellungsfolge innerhalb des Zeugungsvorganges (des Kosmos) entworfen, wonach *Kun* als Naturkraft der Erde der Stellung der Mutter entspricht, die (naturgemäß) dem Himmel als Vater untergeordnet wird. Hiernach hängt die Fügsamkeit der Erde mit dem Fruchtbringenden im Sinne des Austragens der Nachkommenschaft zusammen: Die Erde empfängt den Himmel und trägt die Impulse dieser Zeugung zur Reife (in Form der verschiedenen Lebewesen) aus. Dieses Muster kommt auch durch das Linienbild im Ganzen zum Ausdruck: *Kun*, die Erde, besteht aus sechs weichen (geteilten) Linien und versinnbildlicht die Vagina, deren Bewegungen das Sich-Öffnen und Schließen sind, während *Qian*, der Himmel, aus sechs harten (ungeteilten) Linien besteht und den Phallus veranschaulicht, dessen Bewegungen das Sich-Zusammenziehen und Ausstrecken sind. Innerhalb dieser Komplementaritätslogik zeigt sich eine quasi natürliche Hierarchie, die eine Subordination der Erde unter den Himmel im Dienste der Generativität impliziert und die zugleich die Errichtung einer Herrschaftsstruktur bedeutet. Die Erde bereitet *folgsam* den fruchtbaren Boden für die Reproduktion des himmli-

33 Vgl. Schilling, Dennis: *Yijing*, Buch der Wandlungen, S. 446.

34 Ebd., S. 425.

35 Ebd., S. 20.

schen Samens, dessen Nachkommenschaft Gründung und Fortbestehen seiner Herrschaft garantiert.

Die Erde fungiert demnach als Austragungsort für die Genesis: Als Mutter aller Wesen ist sie ein Ort, indem etwas erzeugt, hervorgebracht oder entwickelt wird, ein Ort der Herkunft und des Wachstums. Das Eindringen des schöpferischen Himmels in den Schoß der Erde als Möglichkeitsbedingung der Kosmogonese stellt zugleich eine (gewaltsame) Beherrschung der Erde dar. So impliziert *Qian*, der Himmel, als Naturkraft ein »kräftiges Wirken«, das *zwingend* waltet und auch als »Erstarken« glossiert wird, was auf das Wort »einrammen« zurückgeführt werden kann.³⁶ Die Befruchtung der Erde durch den Himmel wird im Bild der »Erschütterung« gedacht: »Die erschütternde Macht des Himmels ist fruchtbar für die Erde, und so ist die Macht des Herrschers fruchtbar für die Regionen.«³⁷ Im *Wenyan* Kommentar lesen wir eine Auslegung zur *Überlieferung des Urteils* des Zeichens *Qian*: »Groß, wahrhaft ist der Zapfen! Hart geworden, ist er kräftig tätig. Ist *die Mitte getroffen*, ist er gerade, lassen Same und Seim sich drillen.«³⁸ Der Ausdruck die »Mitte treffen« bedeutet hier das Eindringen in die Vagina im Zeugungsakt, gleichzeitig steht er aber auch mit der Gründung des Reiches (als Ort der Herrschaft) in Verbindung, wonach der Herrscher einen Punkt in die Mitte (des Landes, der Erde) setzt, von dem ausgehend das Land aufgerichtet und geteilt wird. Diese Motive entstammen dem Spruchwerk zu *Kun* und sind für die Thematisierung des Raumgebenden zentral. Es wird ersichtlich, dass die phallogozentrische Beherrschung der Erde durch den Himmel offensichtlich gleichbedeutend ist mit der Gründung und Beherrschung des Reiches (der Erde) durch den Herrscher. Im *Wenyan* Kommentar zu *Kun* steht: »Ist das Erdreich weich geworden, läßt es sich bewegen. Ist das Harte zur Ruhe gekommen, ist die Tauglichkeit [die Kraft des Erdreichs] überall.«³⁹ »Später erhält [die Erde ihren] Herrscher und dies ist eine Gesetzmäßigkeit. Es [das Erdreich] umschließt die zehntausend Wesen und läßt [ihre] Macht glänzen. Wie gehorsam ist der Weg des Erdreichs! Es empfängt den Himmel, daß die Jahreszeiten sich vollziehen.«⁴⁰ Nur in ihrer weichen, biegsamen Form kann die Erde als Gefäß des himmlischen Samens, als Mutterboden der Schöpfung dienen und ist sie tauglich zur Einrichtung einer *Ökonomie der Herrschaft*. Der Weg der Erde, ihr *Dao*, ist damit auf das Fügsame, die Gefolgschaft beschränkt: Indem sie den Himmel

36 Vgl. Schilling, Dennis: *Yijing*, Buch der Wandlungen, S. 425.

37 Ebd., S. 697.

38 Ebd., S. 17.

39 Ebd., S. 22

40 Ebd., S. 44.

aufnimmt, nimmt sie ihn zugleich als Herrscher *an*. Dass sowohl die Erde als auch die zehntausend Wesen den Himmel als Herrscher annehmen, geschieht aus Sicht der Tradition in Form von natürlichen Gesetzmäßigkeiten. *Shun*, das Füg-same der Erde, ist mit dem Begriff des Gemäßen und Angepassten, des Folgerichtigen, verbunden.

Die Logik der Unabänderlichkeit, der natürlichen Folge, drückt das Naturverständnis aus, das den Weg *Dao* der Erde bestimmen soll: Die Erde bringt die zehntausend Wesen hervor und der Himmel herrscht über sie, die ihm mit dem Lauf der Jahreszeiten, der Fülle und Schönheit des Lebendigen folgt: »Obwohl das Prinzip Yin das Schöne [in sich] hat, enthält es dies [nur], um damit den Dienst des Königs auszuführen, wage nicht ihn zu vollenden. Zum Weg *Dao* der Erde [gehört] die Ehefrau, gehört der Untertan. Der Weg *Dao* der Erde ›findet keine Vollendung‹, und doch setzt er an ihre Stelle das ›glückliche Ende‹« (*Wenyan-Kommentar*).⁴¹ Die Erde selbst kennt im Gegensatz zum Himmel keine Vollendung, als Verkörperung des Irdischen ist sie rezeptiv und kann deshalb nur die Prozesse zu Ende führen, die durch den Himmel als Generator in Gang gesetzt wurden. So wie die Erde als die Yin-Kraft dem Himmel als Yang-Kraft Folge leisten muss, so hat die Ehefrau dem Ehemann und der Untertan dem Herrscher zu folgen.⁴²

Diese Logik der Subordination der Erde sowie ihre Reduktion auf das Füg-same basiert gemäß dem traditionellen Verständnis auf einer naturgegebenen Notwendigkeit: Im Grunde genommen dient sie jedoch der Etablierung einer Herrschaftsideologie, die den Boden für ein hierarchisch gegliedertes Gesellschaftsmodell schafft. Sie findet sich bereits in den frühen Überlieferungen, wird dann aber in der einflussreichsten Überlieferung des *Yijing*, der so genannten *Großen Überlieferung* topographisch weiter systematisiert: »Der Himmel ist würdig, die Erde niedrig. So waren das Walten und das Sich-Fügen gesetzt. Niedriges und Hohes breiten sich aus. So wurde dem Adel und dem niederen Stand Rang gegeben. [...] Der Weg des Waltens bringt die Männer hervor. Der Weg des Sich-Fügens bringt die Frauen hervor.«⁴³ An dieser Stelle zeigt sich, wie die auf den Naturbildern aufgebaute Asymmetrie zwischen Himmel und Erde in einer vertikalen Korrelationslogik verankert und auf ein gesellschaftliches Modell übertragen wird. Hier wird es deutlich, dass in dem beschreibenden Urteil (oben Himmel, unten Erde) schon ein *Werturteil* (Himmel würdig, Erde niedrig) vorhanden ist, das nicht von dem ersten abzulösen ist. Das beschreibende

41 R. Simon: *Yijing*. Buch der Wandlungen, S. 45.

42 Vgl. Ebd., S. 46

43 Schilling, Dennis: *Yijing*, Buch der Wandlungen, S. 209.

Urteil erscheint als Spiegel des Kosmos, während das Werturteil eine gesellschaftliche Ordnung gründet. Zwischen beiden Momenten gibt es keinen Hiatus, sondern eine perfekte Kontinuität. Der Himmel fungiert in diesem Sinne als ein Identitätsprinzip, das eine Aufstiegsbewegung impliziert: Alle Seienden erheben sich vom Niedrigen zum Erhabenen, die Anordnung der Linien der 64 Hexagramme spiegelt diese Hierarchie wieder.⁴⁴

Im Folgenden soll nun eine andere Hermeneutik entwickelt und gezeigt werden, dass *Kun* ein Weg (*Dao*) entspricht, der nicht auf das Sich-Fügen (wie es die Tradition versteht) eingeschränkt werden kann, der die Erde funktional in die Begründung einer hierarchischen Logik der Macht einbindet und dadurch *verfügbar* macht. Ganz im Gegenteil soll die Erde wesensmäßig als uneingeschränkt Offenes zugänglich werden, das die Notwendigkeit eines Ethos des Unverfügbaren nahelegt und die himmelszentrierte *Ökonomie der Herrschaft* radikal in Frage stellt.

An dieser Stelle soll noch einmal auf Heidegger zurückgegangen werden. So spricht er von einer seinsgeschichtlichen Dimension der Erde, was eine phänomenologische Besinnung des Erdhaften notwendig macht. Der von Heidegger im Kunstwerkaufsatz entborgene Streit zwischen der Erde und der Welt als einem Geschehen der Wahrheit verschwindet geschichtlich, was vom Weltzerstören, Erdeverwüsten, der Flucht der Götter und von der Entmenschlichung begleitet wird.⁴⁵ »Warum schweigt die Erde bei dieser Zerstörung? Weil ihr nicht der Streit mit einer Welt, weil ihr nicht die Wahrheit des Seyns verstattet ist.«⁴⁶ Zentral für eine Wiedererweckung dieses Streits ist für Heidegger nun das Beachten des sich-verbergenden Charakters des Erdhaften.⁴⁷ Die Gründe für eine Thematisierung der Erde reichen also nicht nur zum Phänomenbegriff und damit »zu den Sachen selbst« zurück, sondern schließen in sich nach Heidegger gar eine seinsgeschichtliche Notwendigkeit ein. Wir wollen Heidegger soweit folgen,

44 R. Simon: *Yijing. Buch der Wandlungen*, S. 458.

45 D. Komel: »Die Erde als phänomenologisches Thema«, S. 64.

46 Heidegger, Martin: *Beiträge zur Philosophie*, GA 65, hg. von Friedrich-Wilhelm v. Herrmann, Frankfurt am Main: Klostermann 32003, S. 177.

47 Und weiter noch: Der Gegenstreit der Welt und Erde über-eignet sich dem Menschen als der Ort des geschichtlichen Kehrens des Seinsbezug *auf* der Erde, *unter* dem Himmel und *in* der Welt. Der Streit wandelt sich topologisch in den »Ort«, was wesentlich für die Deutung der Welt als Geviert bzw. der Erde und des Himmels, des Sterblichen und Göttlichen ist. Vgl. D. Komel: »Die Erde als phänomenologisches Thema«, S. 67.

dass es für einen wesensmäßigen Seinsbezug des Menschen zur Erde, möge er den Vollzug einer seynsgeschichtlichen Kehre bereiten oder nicht, grundlegend ist, eine strukturelle Besinnung auf ihre Wesensstruktur zu vollziehen. Durch diese Art von Besinnung wird die Bildlichkeit und das Symbolische der Erde, ihr Sinn- oder Linienbild in den Vordergrund gerückt.

3. DAS UNEINGESCHRÄNKT OFFENE DER ERDE: ☳☳☳

Die wesensmäßige Bestimmung der Erde durch das Sich-Fügen ist problematisch, und zwar aus folgenden Gründen. Das Naturbild der Erde weist grundsätzlich auf ihre Fruchtbarkeit bzw. unterschiedslose Bereitschaft zu empfangen hin. Die Erde zeigt eine reine d. h. *uneingeschränkte Offenheit* (was strukturell in ihrer Zeichenstruktur versinnbildlicht ist) und überschreitet damit letztlich alle Abgrenzungsbestimmungen. In der Bezeichnung der Erde als das Sich-Fügende wird der Modus des Empfangens (die Art und Weise, wie die Erde *in Bezug zum Himmel gesetzt* empfängt) zur hauptsächlichen Bestimmung der Erde selbst erklärt. Dies unterstützt die Einschränkung der Erde auf eine dem Himmel untergeordnete und von ihm abhängige Position im Prozess der Weltentstehung und folgt der Vorstellung des väterlichen Zeugens und des mütterlichen Gebärens: Die Erde wird als passives Austragungsfeld der himmlischen Impulse betrachtet, die sie widerstandslos aufnimmt und austrägt. Das Linienbild der Erde zeigt jedoch eine *radikale* d. h. die Wurzel (des Seins) betreffende Offenheit. Und in der Tat muss die Erde als Anfangs- und Endpunkt jeder Gestaltwerdung aufgefasst werden – nicht nur im Sinne eines vorgängigen Ortes der Herkunft, sondern im Sinne einer permanenten Stätte der kosmischen Wandlung: als Tor zu Leben und Tod. Die Idee des Folgsamen hängt in erster Linie damit zusammen, dass die Erde keine Unterschiede macht, indem sie empfängt, dass sie *uneingeschränkt offen* ist für das in ihr zur Erscheinung gelangende, für die Vielheit des Seienden, damit der Kreislauf des Lebens sich in seiner alles umfassenden Weise vollziehen kann. Die Voraussetzung dieser uneingeschränkten Offenheit bildet die Eigenschafts- und Bestimmungslosigkeit der Erde selbst: Nur dadurch, dass sie ohne eigene Bestimmung und Form bleibt, kann sie der Vielfalt aller Bestimmungen und zugleich der Vielfalt alles Lebendigen stattgeben. Das Geschehen des zurückweichenden Raumgebens der Erde erfordert also eine wesensmäßige *Leere* der Erde.

Das Lebendige als phänomenales Gewebe des Seienden erscheint demnach im leeren Feld der Erde. *Kun* als das Raumgebende ist die große Erscheinungsmatrix des Lebendigen. Durch ihre leere Offenheit hindurch konstituiert sich das

Gewebe des Lebendigen zu einem erscheinenden und bewegten Ganzen: Sie bildet als das dauerhaft Nährende der Erscheinungsformen die leere Mitte des Wandlungsgeschehens. Im *Yijing* kann dies durch das Zusammenspiel des Zeichenbildes für die Erde (2), des Zeichenbildes für die Wiederkehr (24) und des Zeichenbildes für die Zersplitterung (23) veranschaulicht werden. Die Zeichenstruktur von *Kun* zeigt reine Erde. Dies besagt, dass die Erde unsichtbar d. h. ontisch inkonsistent ist, sie besitzt keinerlei Solidität, ist, so könnte man sagen, reines Fließen, oder philosophisch ausgedrückt: der Grad Null des Erscheinens. Der Fluss der Erde ist *reine* (im Sinne einer noch nicht bestimmten) Wandlung – etwas, das impliziert, dass die Wandlung aufgrund der ontischen Inkonsistenz der Erde immer schon angefangen hat. Dieser dynamische Fluss ist dabei kein Nichtiges, sondern bildet den Rahmen der Gesamtwandlung der Erscheinungsformen, etwas, das ich als ›ontologische Konsistenz‹ bezeichnen möchte. Von dieser ontologischen Konsistenz der Erde hängt der gesamte Prozess des Entstehens und Vergehens ab. Was nun in dem Übergang vom Zeichenbild der Erde zum Zeichenbild der Wiederkehr veranschaulicht wird, ist eine Verfestigung d. h. das Konsistent- bzw. Sichtbarwerden des Unsichtbaren. Mit dieser ersten Feststellung einer Protoform (welche die erste Wandlungsebene der Erde bildet) hängt erst das Lichte des Himmels zusammen, das vor diesem Hintergrund als die Verfestigung von Formen verstanden werden muss und daher auch – im Rahmen der sich beständig vollziehenden Wandlung – als Wiederkehr (des Lichtens, d. h. der Form) bezeichnet wird. Das Lichte des Himmels bildet das erste Zeichen einer *ontischen Konsistenz*, die einen Prozess – nämlich die Vervielfältigung von *verortbaren Erscheinungsformen* – in Gang setzt. Der Himmel *befindet sich* hier nach in dem Wandlungsvorgang der Erde und kann als erstes Resultat dieser ontisch-ontologischen Wandlung der Erde betrachtet werden. Dies bedeutet, dass die Wandlung des Himmels nur ontisch und nicht ontologisch ist. Die Verfestigung (die dauerhafte Wiederkehr der Erscheinungsformen) wird letztlich nicht von dem Himmel, sondern von der Erde hervorgebracht. Der Himmel bildet daher kein Telos des Wandlungsprozesses, sondern ist Teil einer größeren, allumfassenderen Dynamik, die von dem Nährenden der Erde getragen wird.

Die letzte Wandlungsstufe der Erde erscheint im Zeichenbild der Zersplitterung: Es ist der Tod, der hier aber lediglich als ein Inkonsistentwerden des Erscheinenden verstanden werden kann. Der Mensch (wie alle anderen Lebewesen) bedarf eines Verfestigungsgrads, um sich am Leben zu erhalten. Damit hängt ein Prozess des Identitätsaufbaus zusammen, dessen Grundoperator im Falle des *Yijing* der Himmel ist. In diesem Sinne bedeutet die Identifikation des Menschen mit dem Himmelsprinzip eine Anhaftung an die Ebene der Selbstbehauptung der Erscheinungsformen und daher eine Nicht-Akzeptanz der Dynamik

der Erde. Dies kommt auf der obersten Wandlungsebene von *Kun* zum Ausdruck, wo die Rückkehrbewegung (das Inkonsistentwerden des letzten Yang-Striches, was dem Tod des Individuums entspricht) durch Widerstand und Kampf angedeutet ist. Wird jedoch die Erde als das ontologische Prius der Wandlungen erkannt, sind Leben und Tod im Sinne des Entstehens und Vergehens von Einzelercheinungen lediglich Kategorien des Erscheinens und nicht des Seins, d. h. ontologisch betrachtet gibt es keinen Tod, sondern nur Wandlungen: »Das kosmische Tor wird einmal geöffnet, einmal wieder geschlossen, die Onta strömen daraus hervor, die Onta strömen wieder hinein: Das wird als Wandlung bezeichnet.«⁴⁸ Traditionsgemäß (nach der Logik der komplementären Entsprechung) wird der Erde im Jahreskreislauf der Herbst und der Winter zugeordnet, wodurch aber nur eine Seite ihres Wirkspektrums betont wird – nämlich der Zerfall, der Tod –, die Erde fungiert aber nicht nur als *Nehmerin*, sondern auch als *Geberin* des Lebens: Sie ist Geburt, Wandlungs- und Todesstätte in einem. Daraus ergibt sich eine Offenheit und Dynamik als Wesensmerkmale von *Kun*, welche uneingeschränkt wirkt und dadurch die Gesamtheit des Erscheinenden umfasst. Die Erscheinungen konstellieren sich durch die leere Matrix der Erde hindurch. Sie zeigt sich als permanenter Ort der Einschreibung aller Lebensbilder, wie sie durch die 64 Hexagramme des *Yijing* zum Ausdruck gebracht werden. Jegliche Form und Bewegung wird in der Leere der Erde geboren, ihr *Dao* ist das dauerhaft fließende Geben, das der wechselnden Gestaltwerdung des Kosmos Statt gibt.

Diese Vorstellung von *Kun* kommt auch in der noch in der Antike bekannten Schreibweise des Zeichens zum Ausdruck ≪≪, die dem Zeichen für *chuan*, Fluß ähnelt, das im Mawangdui-*Yijing* anstelle von *Kun* steht. In dieser Linie steht auch die Beschreibung des *Dao* von *Laotse*, das dezidiert weibliche Züge trägt und in Form eines kosmischen Geburtsorgans – als Tor der mystischen Vagina – beschrieben wird. Hiernach ist das *Dao* leer und unerschöpflich wie der leere Raum des Tals: »Das wie ein Tal [leere] Geistwesen vergeht nicht. Das heißt ›Mystische Vagina‹. Das Tor der Mystischen Vagina – dies heißt Wurzelgrund von Himmel und Erde.«⁴⁹

48 R. Simon: *Yijing*. Buch der Wandlungen, S. 477.

49 Laozi: *Daodejing*. Das Buch vom Weg und seiner Wirkung, übers. und hg. v. Rainald Simon, Stuttgart: Reclam Bibliothek 2009, S. 25.

4. Ethos des Unverfügbaren

Das *Dao* der Erde hängt mit ihrer Wirkungsform als Erscheinungsmatrix des Lebendigen zusammen: Hiernach wird die Permanenz des gesamten Wandlungsprozesses des Erscheinenden durch ihre Leere – verstanden als reines dynamisches Fließen – hindurch gewährleistet. Nur dadurch, dass die Erde keine eigene Bestimmung oder Form hat, sondern uneingeschränkt offen ist, kann sie die Vielheit der Erscheinungsformen – das Gewebe des Lebendigen – als zusammenhängend ermöglichen. Ihr dauerhaft fließendes Geben, das der wechselnden Gestaltwerdung des Kosmos stattgibt, manifestiert sich im *Yi jing* in Form der sich wandelnden Zeichen. Analytisch betrachtet bildet die Erde als Raumgebendes ein Scharnier zwischen der ontologischen Konsistenz der Erde (das heißt der Tatsache, dass die Totalität der Wandlungen durch die Erde im Sinne eines reinen dynamischen Fließens getragen wird) und der ontischen Vielheit der erscheinenden Dinge. Auf Erfahrungsebene gibt es aber keinen Unterschied zwischen diesen zwei Bereichen, insofern die Wandlungsdynamik anfangs- und endlos ist. Die Erde als Erscheinungsmatrix ist für uns unverfügbar: Sie erscheint nicht als solche, weil sie nur so die Gesamtheit aller Erscheinungsformen gewährleisten kann. Dieser Wirkkraft der Erde d. h. dem, was sie ermöglicht, zu entsprechen, erfordert ein *Ethos des Unverfügbaren*. Das Ethos des Unverfügbaren betrifft im Kern die Weise, wie sich der Mensch angesichts dieser Wirksamkeit der Erde verhält und eröffnet eine andere Erfahrungsdimension des Ganzen. Das Menschsein kann als die Erfahrung einer Trennung im Zusammenhang des Ganzen verstanden werden. Aufgrund seiner psychobiologischen Ausstattung tendiert der Mensch dazu, sich in sich zu verschließen und gegen alle anderen Seienden abzugrenzen bzw. seine Individualität grenzüberschreitend zu behaupten. Die Selbstaffirmation des Menschen schließt die uneingeschränkte Offenheit seines eigenen Ursprungs aus. Der Ausschluss der Erde bildet in diesem Sinne die Möglichkeitsbedingung der Konsolidierung von Macht. Ethos des Unverfügbaren bedeutet die Entschränkung des Blicks auf die Wirkkraft der Erde, die Eröffnung einer Erfahrungsdimension, die als eine Einübung in das Lebendige verstanden werden kann. Der Mensch übt sich in das Lebendige ein, indem er sich uneingeschränkt auf das Geschehen der Wandlung einlässt, in dessen Kern ihm die notwendige Unverfügbarkeit der Erde im Spiegel der Vielheit der Erscheinungsformen bewusst wird.

Der *Genius Loci* von Monte Verità und Glastonbury

Die sakrale Topologie lebensreformerischer und New Age
Bewegungen des 20. und 21. Jahrhunderts in Europa

SILVIA CARNELLI

Der vorliegende Text beschäftigt sich mit zwei Orten, die im Laufe der Geschichte des 20. Jahrhunderts mit spezifischen kulturellen Bedeutungen aufgeladen wurden: Monte Verità (CH) und Glastonbury (UK). In der Tat sammelten sich an beiden Orten seit dem Anfang des 20. Jahrhunderts einige subkulturelle Gruppen, deren Vorstellungen jeweils auf die Lebensreform der Jahrhundertwende und auf die spätere New-Age-Spiritualität zurückzuführen sind. Naturapostel, Anarchisten, Vegetarier, Okkultisten und Theosophen kreisten um den Monte Verità bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts; Hippies, neuheidnische Kreise und Geomanten verwandelten Glastonbury in ein berühmtes Zentrum der New-Age-Kultur in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. An beiden Orten sammelten sich gegenkulturelle Strömungen, die sich durch die Bezeichnung »alternativ« beschreiben lassen.

Zur besseren Erläuterung des Begriffs »alternativ« für den Monte Verità und Glastonbury werden im Folgenden die Ziele bzw. die Vorstellungen der Strömungen kurz skizziert. Diese differenzierten sich in drei Hauptbereiche aus: Politik, Medizin, Spiritualität. Auf politischer Ebene entstand Monte Verità als anarchistische Landkommune, die sich auf finanzielle Selbstversorgung, unab-

hängig von der Industrie und vom Staat, stützte.¹ Bei den jährlichen »Glastonbury Festivals« zentralisierte sich seit den 1970er Jahren die britische Hippie-Bewegung, die unter anderem nach der Verstärkung eines ökologischen Bewusstseins in der Gesellschaft aufrief und somit die grüne Bewegung stärkte.² Im medizinischen Bereich wurden an beiden Orten jeweils ein Sanatorium und Heilungszentren gegründet, mit Schwerpunkt auf der Behandlung von Erkrankungen durch Naturheilverfahren und Bewegungstherapie.³ Schließlich wurden eigene Spiritualitätsformen an beiden Orten praktiziert, die sich von der Vorstellung eines transzendenten monotheistischen Vater-Gotts des traditionellen Christentums bewusst abgrenzten. Insbesondere wurde Glastonbury zum Treffpunkt esoterisch geprägter und neuheidnischer Religionen, die eine immanente, pantheistische und holistische Gottesvorstellung verkündeten.⁴

Im Allgemeinen lassen sich die »Alternativen«, die in den drei Bereichen aufgestellt wurden, auf eine gemeinsame Zielvorstellung zurückführen: auf die Einführung einer Lebensweise, die sich von den Lebensumständen sowie von der etablierten Sozialordnung der industrialisierten, westlichen Gesellschaft des 20. Jahrhunderts unterscheiden sollte.⁵ Diese zeichnete sich laut den meisten »alternativen« Gruppen beider Orte durch ein gestörtes Verhältnis zwischen Mensch und Natur aus, das zerstörerische Folgen sowohl für die Erde als auch für das Individuum habe.⁶

-
- 1 Vgl. Tripold, Thomas: Die Kontinuität romantischer Ideen. Zu den Überzeugungen gegenkultureller Bewegungen. Eine Ideengeschichte, Bielefeld: Transcript Verlag 2012, S. 40.
 - 2 Vgl. Aubrey, Crispin/Shearlaw, John: Glastonbury. An Oral History of the Music, Mud & Magic, London: Ebury Press 2005, S. 22.
 - 3 Vgl. Wedemeyer, Bernd: »Culto del corpo e attività sportiva. Un centro di cultura fisica all'avanguardia al Monte Verità«, in: Andreas Schwab/Claudia Lanfranchi (Hg.), Senso della vita e bagni di sole. Esperimenti di vita e arte al Monte Verità, Ascona: Fondazione Monte Verità 2001, S. 90-104, hier S. 98-101.
 - 4 Vgl. Garrard, Bruce: Free State. Glastonbury's Alternative Community 1970 to 2000 and Beyond, Glastonbury: Unique Publications 2014, S. 320.
 - 5 Vgl. Kammel, Frank Matthias: »Nach Sonnenaufgang. Jugend als Sinnbild kultureller Erneuerung um 1900«, in: G. Ulrich Großmann (Hg.), Aufbruch der Jugend. Deutsche Jugendbewegung zwischen Selbstbestimmung und Verführung, Nürnberg: Verlag des Germanischen Nationalmuseums 2013, S. 19-27, hier S. 19.
 - 6 Vgl. Heelas, Paul: The New Age Movement. The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity, Oxford/Cambridge (Massachusetts): Blackwell Publishing 1996, S. 33-35.

Unter anderem scheinen solche lebensreformerischen Vorstellungen eine Wirkung auf das Ortsverständnis zu haben. An erster Stelle führte die pantheistische und holistische Gottesvorstellung sowohl auf dem Monte Verità als auch in Glastonbury zu etlichen Beschreibungen des Ortes als einer Manifestation des Sakralen bzw. einer kosmischen »Lebenskraft«. In diesem Zusammenhang wurde das Konzept des *Genius Loci* (»Geist des Ortes«) verwendet, dessen »Präsenz« sich an verschiedenen Mikroorten sammelte: auf dem Monte Verità, auf dem naheliegenden »Balladrum« und am Seeufer Moscia; auf dem Hügel »Glastonbury Tor«, an der Quelle »Chalice Well« und auf dem Wallfahrtsgelände der Glastonbury Abbey.

Im Allgemeinen sind die *Genius-Loci*-Anschauungen beider Orte durch eine spezielle Strömung der westlichen Ideengeschichte geprägt: die Esoterik, insbesondere deren später entstandene Auslegungen der Theosophie und der Geomantie. Seit Anfang des 20. Jahrhunderts verbreiteten sich solche Strömungen besonders im künstlerischen und gegenkulturellen Bereich,⁷ beispielsweise innerhalb der Künstlergruppen vom Monte Verità und von Glastonbury. Diese trugen zur Verbreitung der bereits erwähnten *Genius-Loci*-Vorstellungen in Bezug auf beide Orte wesentlich bei, indem sie z.B. die Verbindung zum Ortsgeist in ihre Rituale integrierten.

Eine kritische Auseinandersetzung mit solchen esoterisch geprägten *Genius-Loci*-Vorstellungen bedarf einer Erläuterung aus kulturhistorischer Perspektive. In diesem Zusammenhang bietet Paul Heelas Analyse der Lebensreform, der Hippie- und der New-Age-Bewegung als Manifestationen der »Neuromantik« einen fruchtbaren Boden für die Beschreibung der *Genius-Loci*-Vorstellungen vom Monte Verità und von Glastonbury. Laut Heelas stützt sich das Gedankengut der bereits genannten Phänomene des 20. Jahrhunderts auf einige Kernmotive der Romantik des 19. Jahrhunderts. Dazu gehöre die Abgrenzung von der industrialisierten Moderne, gekoppelt mit der Mission, das Magische in der Welt, an erster Stelle in der Natur, wiederzuentdecken.⁸ Als Vertreter der Lebensreform und der späteren New-Age-Kultur zeigten die Gruppen vom Monte Verità und von Glastonbury die gleichen »neuromantischen« Vorstellungen. Diese bestimmten nicht nur die Ziele der gegründeten Gemeinschaften, sondern auch die Konzeption des Ortes selbst. In der Tat liegt den *Genius-Loci*-Vorstellungen beider Orte die Annahme zugrunde, dass der Ort von Kräften bewohnt wird, die –

7 Vgl. Doering-Manteuffel, Sabine: *Okkultismus. Geheimlehren, Geisterglaube, magische Praktiken* (= C.H. Beck Wissen, 2713), München: 2011, S. 22.

8 Vgl. Heelas, Paul: *Spiritualities of Life. New Age Romanticism and Consumptive Capitalism*, Oxford: Blackwell Publishers 1996, S. 41.

mit Novalis gesprochen – mit dem »Unbekannten, Mystischen und dem Unendlichen«⁹ verknüpft und deswegen durch die Rationalität kaum erreichbar sind.

Der folgende Text nun setzt sich aus drei Teilen zusammen. Die ersten beiden beschreiben die jeweiligen *Genius-Loci*-Vorstellungen von Monte Verità und Glastonbury. Der dritte beschäftigt sich mit deren Analyse aus der ideengeschichtlichen Perspektive, indem die jeweiligen Vorstellungen als Produkt der Kontinuität einiger Ideen der romantischen Epoche beschrieben werden.

1. DER *GENIUS LOCI* DES MONTE VERITÀ

1.1 Ascona, Monte Verità: Ein »Kraftortnetz« von Erdenergie und Ortsgeistern

Den Namen »Monte Verità«, aus dem Italienischen »Berg der Wahrheit«, erhielt der Ort durch die ersten Lebensreformer, die sich 1900 auf dem Hügel Moscia ansiedelten. Dieser Hügel liegt im schweizerischen Tessin am Ufer des Lago Maggiore, oberhalb des damaligen Fischerdorfs Ascona. Nach einer kurzen Besichtigung entschied sich der belgische Industriellensohn Henri Oedenkoven (1875-1935) im November 1900 dafür, ein Gelände auf dem Hügel zu kaufen.¹⁰ Zusammen mit der Musiklehrerin und späteren Lebensgefährtin Ida Hofmann (1864-1926) wollte Oedenkoven das Projekt eines Sanatoriums, oder besser eines Naturheilzentrums, umsetzen. Dieses sollte sich nach dem Vorbild des 1855 in Bled (Slowenien) von Rikli gegründeten Naturheilzentrums richten, in dem körperliche genauso wie psychische Störungen durch Bewegung im Freien, vegetarische Ernährung sowie Sonnen- und Wasserbäder behandelt wurden.¹¹

Zur Zeit der Gründung waren auch die Lebensreformer Lotte Hattemer (1875-1906) und die Brüder Karl Gräser (1875-1920) und Gusto Gräser (1879-1958) am Projekt beteiligt. Besonders die Brüder Gräser wünschten sich eine Landkommune von Selbstversorgern, unabhängig von Privatbesitz, Geld und

9 Novalis: Aphorismen, Paderborn: Paderborner Großdruckbuch Verlag 2013, Kap. V. Aphorismen und Fragmente 1798-1800, [20].

10 Vgl. Antognini, Luigi: »Una storia tra tante altre della collina di Ascona«, in: Giò Rezzonico (Hg.), *Antologia di cronaca del Monte Verità*, Locarno: Arti Grafiche Rezzonico e figli 2000, 13-70, hier S. 28.

11 Vgl. Zidov, Nena: »An Overview of the History of Homeopathy in Slovenia in the 19th Century«, in: *Medizin, Gesellschaft und Geschichte* 23 (2004), 183-199, hier S. 184.

staatlichen Strukturen. Dennoch setzte sich Oedenkovens und Hofmanns lebensreformerischer Plan durch, der einen unternehmerischen Aspekt enthielt: ein Sanatorium, bestehend aus dem Zentralhaus »Casa Annata« (mit Speise- und Gemeinschaftssaal), mehreren kleinen Holzhütten für die Gäste und einem Garten für die Selbstversorgung, Garten- und Sonnentherapie, begleitet von Kursen in Gymnastik und in modernem Tanz.¹²

Nach Oedenkovens und Hofmanns Umzug in südlichere Gebiete im Jahr 1920 wechselte die Siedlung am Monte Verità mehrfach ihre Besitzer. Der berühmteste war der Kaufmann Graf Baron Eduard von der Heydt (1882-1964), der das in ein Hotel verwandelte Zentralhaus zu einem Museum der asiatischen und afrikanischen Kunst machte.¹³ 1956 übertrug der Baron von der Heydt den Monte Verità an den Kanton Tessin, in dessen Händen die Siedlung heutzutage liegt.

Bereits zur Zeit der Gründung spielten die ortsspezifischen Eigenschaften eine große Rolle, vor allem für Hofmann und Oedenkoven. Obwohl sie mehr oder weniger zufällig auf Ascona gestoßen waren, war die Wahl der geographischen Lage, nämlich Tessin, immer geplant gewesen – und zwar aufgrund ihrer geoklimatischen Eigenschaften, wie Hofmann in ihrer programmatischen Schrift *Monte Verità. Wahrheit ohne Dichtung* (1905) erklärt: »Mässige Erhebungen, sowie ausgedehnte Landstrecken, mildes Klima und reiche Vegetation lassen mir diesen Punkt Norditaliens für vegetarische Ansiedlungen geeignet erscheinen.«¹⁴ Zugleich nennt Hofmann »das Märchenhafte der Gegend«¹⁵ und »ihren Zauber«¹⁶ als weitere Gründe für die Ortswahl.

Die gleiche Art von örtlichem Zauber wurde auch von Robert Landmann erwähnt, der nach dem Verkauf des Sanatoriums die Siedlung am Monte Verità mit einer anderen Gruppe von Künstlern für eine kurze Zeit verwaltete. Ihm zufolge zeichnet sich Ascona durch botanische und geologische Eigenschaften aus, in denen »Nord und Süd« (z.B. durch die kargen schweizerischen Alpen und die

12 Vgl. Voswinckel, Ulrike: Freie Liebe und Anarchie. Schwabing – Monte Verità. Entwürfe gegen das etablierte Leben, München: Allitera Verlag 2009, S. 21-26.

13 Vgl. Heydt, Eduard von der/Rheinbaben, Werner von: Auf dem Monte Verità. Gedanken und Gespräche, Zürich: Atlantis Verlag 1958, S. 21.

14 Hofmann-Oedenkoven, Ida: Monte Verità. Wahrheit ohne Dichtung. Aus dem Leben erzählt von Ida Hofmann-Oedenkoven, Lorch: Karl Rohm Verlag 1906, S. 25.

15 Ebd., S. 11.

16 Ebd.

mediterrane Vegetation) »zusammentreffen«¹⁷ würden. Dadurch gewinne der Ort »ein[en] Zauber, den niemand fassen, den niemand definieren, dem niemand sich entziehen kann.«¹⁸ Dieser Zauber habe verschiedene Persönlichkeiten, z.B. den berühmten Hermann Hesse, zum Ort geführt. Durch diese Menschen sei schließlich eine »spannungsreiche Atmosphäre«¹⁹ entstanden, die den Geist des Ortes zusätzlich verstärke. Unter anderem ist Hofmanns und Landmanns Betonung des südlichen Elements als entscheidendes Merkmal für die Anziehungskraft des Ortes auf einen »Mythos des Südens« zurückzuführen, der sich seit der Romantik im deutschsprachigen Raum verbreitete.²⁰ Dabei wurde die Idee des »animalischen Paradieses«,²¹ verbunden mit der Vorstellung einer unversehrten, entspannten Lebensart, auf südliche, von Natur aus hellere und wärmere Gebiete projiziert, die als Gegenbilder für den zivilisierten und rationalisierten Norden galten.²²

Dennoch lassen sich in der Geschichte des Monte Verità auch einige Autoren finden, die sich für ein weniger metaphorisches Verständnis seines »Ortsgeistes« einsetzten. Im Katalog der Ausstellung über den Monte Verità, die 1968 vom Kunstprofessor Harald Szeemann (1933-2005) zur Wiederbelebung des Ortes durch die Erinnerung an seine Geschichte organisiert wurde, erwähnt Szeemann die »magnetische Anomalie im Raume von Ascona«²³ bereits in der Einleitung. Er stützt sich dabei auf einen Bericht vom »Ufficio geologico cantonale di Bellinzona«, nach dem die Zone von Ascona einen großen Anteil an speziellen Gesteinen enthält, die innerhalb von der Geologie als »ultrabasisch« bezeichnet werden. Solche Gesteine, die tief aus der Erdkruste stammen, brächten durch ihren hohen Magnetismus Abweichungen im lokalen Magnetfeld hervor. Laut Szeemann ist die Präsenz dieser magnetischen Gesteine die Ursache für »die

17 Landmann, Robert: *Ascona – Monte Verità. Auf der Suche nach dem Paradies*, Frauenfeld: Verlag Huber 2009, S. 10.

18 Ebd., S. 11.

19 Ebd., S. 9.

20 Vgl. Kneubühler, Theo: »Die Künstler und Schriftsteller und das Tessin (von 1900 bis zur Gegenwart)«, in: Harald Szeemann (Hg.), *Monte Verità. Die Brüste der Wahrheit*, Milano: Electa Editrice 1978, S. 136-178, hier S. 137 ff.

21 Ebd., S. 136.

22 Vgl. ebd.

23 Szeemann, Harald: »Monte Verità – Berg der Wahrheit«, in: Harald Szeemann (Hg.), *Monte Verità. Die Brüste der Wahrheit*, Milano: Electa Editrice 1978, S. 5-9, hier S. 6.

Anziehungskraft des Ortes«. ²⁴ Ob solche Abweichungen einen Einfluss auf die menschliche Psyche, oder auf das von ihm benannte »menschliche Magnetfeld« ²⁵ hätten, sei zwar nicht wissenschaftlich bewiesen, aber »nicht leichterdings von der Hand zu weisen«. ²⁶ Seine Recherchen über die intensive Strahlung des Ortes begann er aufgrund von Aussagen zahlreicher Ortsbewohner und einiger Piloten der Fluggesellschaft Swissair. ²⁷

Trotz der Ablehnung sowohl der magnetischen Anomalie als auch ihrer Wirkung auf die menschliche Psyche aufseiten der Wissenschaft fanden solche Spekulationen über die magnetische Anziehungskraft des Ortes erhebliche Resonanz nach 1978. Für diese Entwicklung spielte die Entdeckung einer keltischen Siedlung auf dem naheliegenden Berg »Balladrum« durch den Maler und Hobbyarchäologen Ernst Frick (1881-1956) eine wichtige Rolle. ²⁸ Zum Beispiel prägte die Idee einer keltischen Spur auf dem Monte Verità Claudio Andrettas (geb. 1975) Theorien. Andretta, der als offizieller Reiseleiter für die italienische Schweiz tätig ist, gilt als der aktuell wichtigste Vertreter der These des *Genius Loci* von Ascona.

Im Jahr 2015 veröffentlichte Andretta das Buch *Orte der Kraft im Tessin*, in dem er die »Kraftorte« von Ascona aufgrund von magnetischen Werten beschreibt, die er nach dem vom Physiker Alfred Bovis etablierten Verfahren gemessen habe. Genauso wie Szeemann behauptet Andretta, dass der hohe Anteil an Mineralien- und Eisen des dortigen Gesteins starke magnetische Schwingungen verursache, die auch Menschen bewusst wahrnehmen könnten. ²⁹ Der Berg »Balladrum« sei nach seiner Messung einer der stärksten »Kraftorte« der Ge-

24 Ebd.

25 Ebd.

26 Ebd.

27 Vgl. Schwab, Andreas: »«Lei non può lamentarsi di aver passato il suo tempo annoiandosi». Harald Szeemann e l'esposizione sul Monte Verità«, in: Claudia Lanfranchi Cattaneo/Andreas Schwab (Hg.), *Il fondo Harald Szeemann dell'Archivio Fondazione Monte Verità. Dalla visione al chiodo. Dal chiodo alla visione (= Quaderni del Bollettino Storico della Svizzera Italiana, Band 12)*, Bellinzona: Salvioni arti grafiche 2013, S. 173-220, hier S. 183.

28 Vgl. Butz, Richard: »Es gibt keinen vernünftigen Grund, Maler zu werden. Ernst Frick, 1947«, in: Esther Bertschinger-Joos/Richard Butz (Hg.), *Ernst Frick 1881-1956. Anarchist in Zürich, Künstler und Forscher in Ascona, Monte Verità*, Zürich: Limmat Verlag 2014, S. 151-368, hier S. 272.

29 Vgl. Andretta, Claudio: *Orte der Kraft im Tessin*, Aarau/München: AT Verlag 2015, S. 124.

gend, die eine »energetische Aufladung«³⁰ oder einen »Kraftimpuls«³¹ enthielten. Diese Energieströme stellt Andretta interessanterweise als Ausdruck einer »starken göttlichen Urkraft«³² dar, die durch die ganze Gegend um Ascona strahle. Darüber hinaus liege die Kraft des Ortes an seiner Lage: Balladrum, Monte Verità und die naheliegende Waldhöhle von Arcegno, die von den befreundeten Gusto Gräser und Hermann Hesse als Wohn- und Meditationsort verwendet wurde, situiert Andretta auf der »Insubrischen Linie«, d.h. auf der unterirdischen Grenze zwischen den Kontinentalplatten von Europa und Afrika. Aus diesem Grenzgebiet würden sich unter anderem Spannungen ergeben, die eine anziehende Wirkung an der Oberfläche hätten.³³ Aus diesen Gründen bezeichnet Andretta die Gegend um Ascona als einen »transzendentalen Kraftort«.³⁴

Andrettas Überlegungen wurden kürzlich von der »Fondazione Monte Verità« – der Stiftung, die seit 1989 den Monte-Verità-Komplex verwaltet, bestehend aus Vertretern des Kantons, der ETH Zürich und der Gemeinde Ascona – ins Kulturprogramm des Ortes aufgenommen. Unter den Führungen, die heutzutage auf dem Monte Verità angeboten werden, steht auch die sogenannte »Wanderung zu Orten der Kraft«. Dabei führt Andretta die Besucher zu jenen Orten der Gegend um Ascona, die eine »geomantische Relevanz« haben sollen bzw. mit einer außerordentlichen Kraft aufgeladen seien.³⁵ Diese Wanderung beginnt auf dem Monte Verità, dessen Gelände (inklusive Hotel und Park) von einer »hohen Lebenskraft«³⁶ belebt sei. Dabei bildet der so genannte »Chiaras Regenbogen« die erste Etappe: Ein farbiges Mosaik in Schlangenform auf der Hotelterrasse, welches in den 1980er Jahren unter der Leitung von italienischen und schweizerischen Architekten zur räumlichen Darstellung der unterirdischen Kräfte vom Monte Verità gebaut wurde. Die Besucher werden auf den Parcours geführt, während Andretta die psychische Wirkung jeder Farbe nach der hinduistischen »Chakralehre« erklärt.³⁷ Darüber hinaus bietet der Park vor dem Hotel am Monte Verità auch eine Grünteepflanzung mit einem Zen-Garten und einem

30 Ebd., S. 123.

31 Ebd.

32 Ebd.

33 Vgl. ebd., S. 125.

34 Vgl. ebd., S. 123.

35 Siehe <http://www.monteverita.org/de/39/fuehrungen.aspx>

36 C. Andretta: Orte der Kraft im Tessin, S. 119 ff.

37 Vgl. ebd.

Zen-Haus, in dem die Besucher an einer japanischen Teezeremonie teilnehmen können.³⁸

1.2 Moscia: Der *Genius-Loci-Ignotus*-Kreis

Im Laufe des 20. Jahrhunderts wurde die Vorstellung einer intrinsischen Kraft auch einem weiteren Ort um Ascona zugeschrieben. Dieser Ort namens »Moscia« befindet sich direkt am Ufer des Lago Maggiore, unter dem Hügel Monte Verità. In einer der Buchten am Seeufer liegt eine alte Villa, die Oedenkovens Freund und Hausverwalter Karl Vester (1879-1963) gehörte. 1920 wurde sie von Olga Fröbe-Kapteyn (1881-1962), einer holländisch-britischen Künstlerin, gekauft. Nachdem sie 1919 an den Naturheilungsbehandlungen auf dem Monte Verità teilgenommen hatte, hatte sie sich dafür entschieden, dorthin zu ziehen. Somit entstand die sogenannte »Villa Gabriella«, in der sich ein anderes kulturhistorisch wichtiges Ereignis vollzog.³⁹

Denn ab 1933 organisierte Fröbe-Kapteyn die sogenannten »Eranos-Tagungen« in ihrer Villa. Diese Tagungen waren nach Fröbes Willen als »Begegnungsstätte für Ost und West«⁴⁰ gedacht, oder besser als Austausch unter Akademikern und Gelehrten über europäische und nicht europäische Darstellungen verschiedener Aspekte des Religiösen und des Spirituellen.⁴¹ Fröbes synkretistischer Ansatz, der sie zum Vergleich verschiedener Traditionen der Menschheitsgeschichte führte, wurde von der theosophischen Bewegung, unter anderem durch ihre Freundschaft mit Alice Bailey, stark beeinflusst.⁴² Das Interesse an verschiedenen Religionen zeigte sie auch durch ihre bildende Kunst, indem sie z.B. den Mandala-Kreis als Ausgangsmotiv für sämtliche Darstellungen ihres eigenen Inneren verwendete.⁴³

Olga Fröbe schloss sich der berühmte Psychoanalytiker Carl Gustav Jung (1875-1961) als Leiter der Eranos-Tagungen an. 1949 ließ er mithilfe des Bildhauers Paul Speck einen Stein zum »unbekannten Ortsgeist« (*Genius Loci Ignotus*) anfertigen, der in der Mitte des Gartens von Casa Gabriella platziert wurde. Vor diesem Stein stand der Tisch, an dem die Mahlzeiten vor und nach den

38 Siehe <http://www.monteverita.org/de/39/fuehrungen.aspx>

39 Vgl. Bernardini, Riccardo: Jung a Eranos. Il progetto della psicologia complessa, Milano: FrancoAngeli s.r.l. 2011, S. 251 ff.

40 Ebd., S. 42.

41 Vgl. ebd.

42 Vgl. ebd., S. 259.

43 Vgl. ebd., S. 100 ff.

Symposien eingenommen wurden.⁴⁴ Für Jung und den Theologen Gerardus van der Leeuw, der sich am Entwurf des Steins mitbeteiligt hatte, galt dieser als räumliche Darstellung jenes Archetypen, der die Geister der Teilnehmer der Tagungen im Hintergrund animierte.⁴⁵ In der Mitte des Steins, unter der Inschrift, prägte der Bildhauer zwei Dreiecke, deren jeweilige längere Seite einerseits nach oben (zum Himmel) und andererseits nach unten (zur Erde) gerichtet sind, als symbolische Darstellung des Wissendrangs bzw. der geistigen Entwicklung der Eranos-Teilnehmer.⁴⁶

Laut Fröbe waren die ganzen Eranos-Treffen von einer geistigen Kraft bewegt, die sie nach Jungs Wortschatz als »Weg der Suche« oder als »Weg der Individuation« bezeichnete.⁴⁷ Dabei handele es sich um eine Urkraft, deren magnetische Anziehung all diejenigen, die ihrem Ruf nachfolgen, in einen energiebeladenen Kreis anlocke.⁴⁸ Fröbe verstand diese magnetische Urkraft unter anderem als ortsverbundene Kraft, die »im Wind und im Wasser, in der Sonne und in der fruchtbaren Erde von Mosciak«⁴⁹ enthalten sei. Diese fasste sie durch den Ausdruck »Erdgeist = Natura«⁵⁰ zusammen, der in ihrem letzten Eranos-Mandala zu finden ist.

Der Glaube an den *Genius Loci Ignotus* wurde später auch von Rudolf Ritsema (1918-2006) unterstützt, der die Leitung nach Fröbes Tod für kurze Zeit übernahm. Seine Entscheidung, die akademische Stelle aufzugeben und nach Moscia zu ziehen, begründete er damit, dass er sich gegenüber dem *Genius* [von

44 Vgl. Bremer, Thomas S.: »The *Genius Loci Ignotus* of Eranos and the Making of a Sacred Place«, in: Elisabetta Barone/Matthias Riedl/Alexandra Tischel (Hg.), Pioniere, Poeten, Professoren. Eranos und der Monte Verità in der Zivilisationsgeschichte des 20. Jahrhunderts (= ERANOS, Band 11), Würzburg: Königshausen & Neumann 2004, S.79-82, hier S. 79.

45 Vgl. Hakl, Hans Thomas: Eranos. An Alternative Intellectual History of the Twentieth Century, Sheffield/Bristol (USA): Equinox Publishing 2013, S. 219 ff.

46 Vgl. ebd.

47 Fröbe-Kapteyn, Olga: »The Psychological Background of Eranos«, in: Nancy Cater (Hg.), Eranos. Its Magical Past and Alluring Future. The Spirit of a Wondrous Place (= Spring. A Journal of Archetype and Culture, Band 92), New Orleans, Louisiana: Spring Journal 2015, S. 29-38, hier S. 32.

48 Vgl. ebd.

49 Ebd., S. 36.

50 Vgl. R. Bernardini: Jung a Eranos. Il progetto della psicologia complessa, S. 105.

Eranos] verpflichtet fühlte.⁵¹ Ritsema, der Fröbes theosophische Ansichten teilte, legte den Schwerpunkt der folgenden Eranos-Tagungen lediglich auf die psychoanalytische und mystische Interpretation des chinesischen *I-Ching* – eine Entscheidung, die zur definitiven Spaltung unter den akademischen Eranos-Mitgliedern führte.⁵²

2. DER *GENIUS LOCI* VON GLASTONBURY

2.1 »Glastonbury Tor« – »Chalice Well«: Ein »Kraftortnetz« von Göttern und Ley-Linien

Genauso wie der Hügel Monte Verità neben dem kleinen Dorf Ascona liegt, liegt der Hügel »Glastonbury Tor« in der Nähe der kleinen Stadt Glastonbury. In den 1970er Jahren leitete Philip Rahtz (1921-2011) die größte archäologische Untersuchung der Gegend und führte dessen erste Besiedlung auf die neolithische Ära zurück. Nach seinen Einschätzungen entwickelte sich der »Tor« zu einer militärischen Burg zwischen dem 5. und dem 7. Jahrhundert nach Christus – also in etwa zu der Zeit, in der laut den Annalen der später berühmt gewordene König Artus über die Region herrschte.⁵³ Im Laufe des Mittelalters, mit der Ankunft der Christen, wurde ein Kloster auf dem »Glastonbury Tor« errichtet, das bis zur Auflösung unter Heinrich VIII existierte.⁵⁴

Zur gleichen Zeit von Rahtzs Forschungen warf der Kulturhistoriker Geoffrey Ashe (geb. 1923) eine weitere Frage bezüglich der Verwendung des Hügels »Glastonbury Tor« auf. In seinem Buch *The Glastonbury Maze* (1969) wies er auf die Terrassen hin, die sich spiralförmig von den Füßen des Hügels bis zur Spitze erstrecken. Insbesondere spekulierte Ashe über die religiöse Nutzung der Terrassen bei den neolithischen Völkern. Ihm zufolge wurden solche spiralförmigen Terrassen als Labyrinth angefertigt, um ein ganzes Spektrum an Mutter-

51 Vgl. T. Hakl: Eranos. An Alternative Intellectual History of the Twentieth Century, S. 220.

52 Vgl. ebd., S. 74.

53 Vgl. Rahtz, Philipp/Watts, Lorna: Glastonbury. Myth and Archaeology, Stroud: The History Press 2009, S. 71.

54 Vgl. ebd., S. 78 ff.

Erde-Ritualen auszuführen. Später wurden laut Ashe viele dieser Rituale von den britischen Kelten übernommen, um ihre eigenen Naturgötter anzubeten.⁵⁵

Trotz Mangels an Belegen erzeugte diese Darstellung große Resonanz in den 1970er Jahren, vor allem innerhalb der New-Age-Szene. In dieser Zeit veröffentlichte der esoterisch orientierte Autor John Michell das Buch *The New View Over Atlantis*, in dem er den »Glastonbury Tor« als Kraftort beschreibt.⁵⁶ In seiner Vorstellung bilde der Hügel einen der energiegeladenen Punkte der von ihm benannten »St. Michael's Line«: einer »Ley Line«, d.h. eines mit starker »Erdenenergie« geladenen Linie durch die Region Somerset, die unter anderem bis zum berühmten Stonehenge ziehe.⁵⁷ Genauso wie die meisten Vertreter der westlichen »Geomantie« – jener esoterischen Lehre, die nach unterirdischen Kräften sucht – bezieht sich Michell auf die chinesische daoistische Lehre des »Feng-Shui«, die sich um die Harmonisierung zwischen Mensch und Umgebung durch die sich ergänzenden kosmischen Kräfte »yin« und »yang« kümmert.⁵⁸

Zehn Jahre nach der Veröffentlichung der beiden Theorien wurde die Vorstellung vom »Glastonbury Tor« als Kraftort von den neuheidnischen Bewegungen »OBOD« (»Glastonbury Order of Druids«) und »Goddess Movement« in ihre sakrale Topographie eingeflochten. Beide Gruppen, die sich auf die religiöse, polytheistische und pantheistische Tradition der britischen Kelten berufen, feiern seit den 1990er Jahren die Sonnenwende, das Fruchtbarkeits- und Frühlingsfest »Beltane« und das jährliche »Goddess Fest« auf dem »Glastonbury Tor«. Zu diesen Anlässen treffen sich die Mitglieder gewöhnlich am Fuß des Hügels (bei der Sonnenwendefeier bereits um 04:30 Uhr), ziehen tanzend und singend hinauf zum Gipfel, sprechen Gebete oder üben Meditation im Kreis.⁵⁹

In diesem Zusammenhang sind die Leitsätze des neuheidnischen »Goddess Movement« am repräsentativsten. Ihre Begründerin Kathy Jones eröffnete 2002 den ersten offiziellen »Goddess Tempel« in Glastonbury, weil sie diesen Ort als Kraftzentrum des britischen Heidentums versteht. Denn laut einigen Überlieferungen, die auf mittelalterliche Mönche zurückzuführen sind, galt Glastonbury als »Avalon« für die keltischen Bewohner der Gegend. »Avalon« war die Insel

55 Vgl. Ashe, Geoffrey: *The Glastonbury Tor Maze*, Glastonbury: Gothic Image Publications 1979, S. 1 ff.

56 Vgl. Michell, John: *The New View Over Atlantis*, London: Thames and Hudson Ltd 1983, S. 167 ff.

57 Vgl. ebd., S. 182.

58 Vgl. ebd., S. 60.

59 Siehe http://www.glastonburyorderofdruids.com/25th_Beltane_Celebration.html

der Toten, deren Gott im Inneren des Tors wohnte.⁶⁰ Diese mittelalterliche Legende und sämtliche weiblichen Gottheiten aus der Keltentradition wurden in Jones' Schriften mit der Ley-Linien-Lehre so zusammengeführt, dass Glastonbury als ein lebendiger und gotterfüllter Ort dargestellt wird.

Innerhalb der neuheidnischen Religion wird die »Goddess« als die lebengebende- und nehmende Kraft verstanden, die die Welt immer neu schöpfe. Aufgrund ihrer gebärenden Eigenschaft soll diese Kraft nach Jones nicht als »Vater«, sondern als »Mutter« bezeichnet und geehrt werden.⁶¹ An erster Stelle sei diese weibliche Urkraft in der Natur tätig – in ihren Erscheinungen, unter anderem in den Formen der Landschaft. Demnach identifiziert Jones mehrere Ortschaften um den Hügel »Glastonbury Tor«, aus deren geographische Lage sich »der Körper der Göttin«, ⁶² auf der Erde liegend, erkennen lasse. Als Körperglieder der Göttin seien solche Orte »von mystischen Vibrationen erfüllt«. ⁶³ Aus diesem Grund gehören sogenannte »Goddess Pilgrimages« zu den Hauptritualen der »Goddess Movement«: Wanderungen durch »die sakrale Landschaft«, bei Bedarf auch in Begleitung von einer Priesterin, auf denen die Gläubigen bei wichtigen Ortschaften verweilen und meditieren, um »Ihre Stimme [Die Stimme der Göttin] und Ihre Präsenz in Ihrer Natur« ⁶⁴ zu spüren. Jones zufolge bildet der Hügel »Glastonbury Tor« als die linke Brust der Göttin einen dieser sakralen Orte. Darüber hinaus käme die geheimnisvolle Kraft des »Glastonbury Tors« auch von seiner allgemeinen Lage innerhalb der Region Somerset, d.h. als »Erdchakra« (Kraftzentrum der Erde) auf der von Michell bereits erwähnten »St. Michael's Ley Line«. ⁶⁵

Darüber hinaus spielt ein weiterer Ort in Glastonbury eine wichtige Rolle innerhalb des von Jones beschriebenen »Kraftortnetzes«: »Chalice Well«. Dabei handelt es sich um eine Wasserquelle am Fuß des Hügels »Glastonbury Tor«. Die rötliche Farbe des fließenden Wassers, durch die hohe Konzentration von Eisen verursacht, begünstigte die Entstehung sämtlicher Legenden seit dem Mittelalter. Die berühmteste von ihnen erzählt, dass das Wasser durch das Blut Christi seine rötliche Farbe gewann, nachdem Joseph von Arimathäa, der angeb-

60 Vgl. <http://www.bbc.co.uk/religion/religions/paganism/subdivisions/goddess.shtml> vom 25.10.2004.

61 Vgl. Jones, Kathy: In the Nature of Avalon. Goddess Pilgrimages in Glastonbury's Sacred Landscape, Glastonbury: Ariadne Publications 2007, S. 6.

62 Ebd., S. 5.

63 Vgl. ebd., S. 5.

64 Ebd., S. 29.

65 Vgl. ebd., S. 56 ff.

lich nach dem Tod Jesu auf der britischen Insel gelandet war, den Kelch Christi in die Quelle geworfen hatte.⁶⁶ Jedoch wurde in den 1970er Jahren, genauso wie für »Glastonbury Tor«, auch über eine religiöse Verwendung der Quelle in Zeiten vor der Institutionalisierung des christlichen Glaubens diskutiert. In diesem Zusammenhang waren die Schriften des esoterisch orientierten Autors Nicholas Mann (geb. 1952) von großer Bedeutung. In *The Red & White Springs. The Mysteries of Britain at Glastonbury* (1992) und *The Isle of Avalon. Sacred Mysteries of Arthur and Glastonbury* (2001) nennt er einige Spuren, die ihm zufolge auf eine vorchristliche heidnische Präsenz deuten: die Lage der Kammer über der Quelle, die am Sonnenwendekalender orientiert sei, und Ritzen an den Wänden, die Ähnlichkeiten mit denen von Stonehenge aufweisen.⁶⁷

Solche Behauptungen wurden ab den 1980er Jahren von den Vertretern der New-Age-Kultur zum Zwecke des kommerziellen Aufbaus von »Chalice Well« kolportiert. An erster Stelle machte man Werbung für die heilende Kraft des Wassers, das dort seit dem Beginn des 20. Jahrhunderts in drei Becken geleitet worden war. Die ersten zwei Becken, »Lion's Head« und »Arthur's Pool«, wurden jeweils zum Trinken und zum Baden verwendet. Das dritte Becken baute der Architekt Frederick Bligh Bond (1864-1945) in Form einer »vesica piscis«, bestehend aus zwei Kreisen, die sich in einem Schnittpunkt kreuzen.⁶⁸

Die Darstellung von »Chalice Well« als magischer Ort wurde allerdings besonders vom amerikanischen Ehepaar Colleen und Fred Rosado gefördert, die 1996 die Leitung des Ortes im Auftrag des »Chalice Well Trust« übernahmen, und »Chalice Well« als Kraftort mit »durchquerenden Energieströmungen«⁶⁹ propagierten. Zur gleichen Zeit entstand das bis heute weitergeführte New-Age-Programm, das Meditationskreise und »Healing Weekends« in »alternativer Medizin« (mit solchen Behandlungsmethoden wie »Gong Baths«, »Spiritual Healing«, »Sonic Massage« und »Transformational Soul Healing«) anbietet.⁷⁰

66 Vgl. Capt, Raymond E.: *The Traditions of Glastonbury*, Muskogee, Oklahoma: Artisan Publishers 2008, S. 90.

67 Vgl. Mann, Nicholas: *The Isle of Avalon. Sacred Mysteries of Arthur and Glastonbury*, London: Green Magic 2001, S. 145 ff.

68 Vgl. B. Garrard: *Free State. Glastonbury's Alternative Community 1970 to 2000 and Beyond*, S. 249 ff.

69 Ebd., S. 252.

70 Siehe

http://www.chalicerwell.org.uk/index.cfm/glastonbury/Events.Details/event_id/323

Trotzdem verdankt sich die Popularität von »Chalice Well« unter den New-Age-Touristen auch dem »Goddess Movement«. In ihren Schriften beschreibt Kathy Jones die Quelle als ein Kraftzentrum, in dem die Gläubigen sitzen, meditieren und durch die »fruchtbare Natur«⁷¹ eine geistige Erfrischung erleben können. Insbesondere sei laut Jones die Kraft der »Goddess« im heilenden Wasser enthalten. Aus diesem Grund empfiehlt sie z.B. als Ritual, das Quellwasser in einer Flasche zu sammeln und es während der Meditation tropfenweise zu trinken.⁷² Schließlich vertritt Kathy Jones die Auffassung, dass die Göttin Natur eine heilende Wirkung sowohl auf den Geist als auch auf den Körper habe. Aus diesem Grund gründete das »Goddess Movement« zusätzlich zu seinem Tempel den »Goddess House of Healing«. Ähnlich wie die Leiter des Sanatoriums auf dem Monte Verità in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts bietet Jones in ihrer Naturheilanstalt sogenannte »holistic natural therapies« an, d.h. homöopathische und psychosomatische Behandlungsmethoden für verschiedene körperliche und geistige Erkrankungen.⁷³

2.2 Glastonbury Abbey: Die »Geister« der Vergangenheit

Wie bereits erwähnt, nahm am Anfang des 20. Jahrhunderts der Architekt Frederick Bligh Bond an der Konstruktion der Identität von »Chalice Well« als »Kraftort« durch die Errichtung der drei Becken teil. Nicht nur der Quelle, sondern auch einem anderen Ort in Glastonbury schrieb er eine außergewöhnliche Kraft zu: der katholischen Glastonbury Abbey.

Diese Abtei entstand aus einer kleinen Kirche, die bereits im 2. Jahrhundert nach Christus von einer Mönchsgemeinde errichtet worden war. Ihren offiziellen Status als katholische Abtei erhielt sie im Jahr 443. Seit dieser Zeit bildete sie einen der wichtigsten katholischen Wallfahrtsorte auf der britischen Insel.⁷⁴ Zwischen 1908 und 1922 förderte die Kirche eine große archäologische Untersuchung des Geländes und gab den Auftrag dazu an den damals als Architekt tätigen Frederick Bligh Bond. In der Tat entdeckte er viele Teile der ehemaligen Abtei unter dem Gelände, z.B. mehrere Kapellen, und lieferte eine detaillierte Beschreibung zu deren Lage, Größe und Innenräumen. Dennoch wurde ihm 1922 der Auftrag entzogen und seine Forschung wurde von der Kirche nicht an-

71 K. Jones, *The Goddess in Glastonbury*, S. 30.

72 K. Jones: *In the Nature of Avalon. Goddess Pilgrimages in Glastonbury's Sacred Landscape*, S. 74.

73 Siehe <http://glastonburygoddesshouse.co.uk/goddesshousehealing/>

74 Vgl. R. E. Capt: *The Traditions of Glastonbury*, S. 55.

erkannt. Der Grund dafür lag den Kirchenvertretern zufolge darin, dass er unwissenschaftliche Methoden für die Forschungen angewandt habe.⁷⁵

Neben den mittelalterlichen, schriftlichen Berichten der Baumeister und den kunstgeschichtlichen Einordnungsmethoden aufgrund der stilistischen Merkmale der Gebäude benutze Bligh Bond nämlich das »automatische Schreiben«. Wie er in dem umstrittenen Werk *The Gate of Remembrance* (1918) erklärt, übte er diese Technik mit seinem Freund John Alleyne aus. Dieser war laut Bond in der Lage, sich selbst in einen Trancezustand zu versetzen, durch den er Kontakt mit dem Geist von einem Mönch der Abtei aufnehmen könne, der während der Zeit der normannischen Eroberung in der Abtei gelebt hatte. Bei einer solchen Gelegenheit stellte Bligh Bond Fragen über die Abtei, die sein Freund, durch den Geist des Mönchs geleitet, schriftlich beantwortete. Denn dieser Geist benutzte laut Bligh Bond Alleynes Unterbewusstes als Medium zur Kommunikation mit der Gegenwart, direkt aus dem »kosmischen Gedächtnis«.⁷⁶

Nach seiner Entlassung im Jahre 1922 verbreitete Bligh Bond seine von ihm als »psychische Archäologie« bezeichnete Methode unter den esoterischen Kreisen in Großbritannien, bevor er endgültig in die USA zog.⁷⁷ In diesem Zusammenhang integrierte er die katholische Abbey als Hauptteil des bereits etablierten »Kraftortnetzes« »Glastonbury Tor«-»Chalice Well«. Zu diesem Zweck diente auch die Form der »vesica piscis«, die er von den Freimaurern übernommen hatte.⁷⁸ Laut Bligh Bond lag diese Form auch an der Basis der »Lady's Chapel«, einer der wichtigsten Kapellen der mittelalterlichen Abtei, die unter der angeblichen Leitung des Mönchs ausgegraben worden war.⁷⁹ Wie bereits erwähnt, wurden Bligh Bonds Vorstellungen zum größten Teil durch seinen Kontakt zu okkultistischen und esoterischen Kreisen geprägt. Denn zu Lebenszeiten stand Bligh Bond in Verbindung mit den Freimaurern von Bristol, mit der »Theosophical Society«⁸⁰ und mit Dr. Goodchilds »Holy Grail Church« von Bristol, die den Glauben an eine göttliche weibliche Kraft, im Kelch des berühmten

75 Vgl. P. Rahtz/L. Watts: Glastonbury. Myth and Archaeology, S. 87 ff.

76 Vgl. ebd. S. 13-16.

77 Vgl. ebd., S. 88.

78 Siehe <http://www.odeion.org/gematria/gemchap-iii.html>

79 Vgl. F. Bligh Bond: *The Gate of Remembrance. The Story of the Psychological Experiment Which Resulted in the Discovery of the Edgar Chapel at Glastonbury*, Milton Keynes: General Books 2010, 2nd Edition, S. 62.

80 Vgl. Hopkinson-Ball, Tim: *The Rediscovery of Glastonbury. Frederick Bligh Bond. Architect of a New Age*, Stroud: Sutton Publishing 2007, S. 14, 27.

»Grals« verkörpert, verkündete.⁸¹ Nach seinem Tod wurden seine Auffassungen von Kathy Jones neuheidnischer Bewegung übernommen. Unter anderem griff Jones auf seine Spekulationen über den Geist der Abtei zurück und integrierte sie letztlich in ihre eigene sakrale Topographie des Ortes.

In ihrem Buch *In the Nature of Avalon. Goddess Pilgrimages in Glastonbury's Sacred Landscape* vertritt Jones die These, dass Glastonbury Abbey genauso ein Kraftort sei wie »Glastonbury Tor« und »Chalice Well«. An erster Stelle liege die Abtei, nach ihrer bekannten Interpretation der Landschaftsformen, in der Gebärmutter der Göttin.⁸² Als Folge bilde sie einen der »magischsten Orten auf der Insel Avalon«⁸³ und zugleich einen Teil der größten Ley-Linie zwischen »Glastonbury Tor« und Stonehenge.⁸⁴ Genauso wie alle Kraftorte sei Glastonbury Abbey von einem Geist belebt, einem »energetischen Vortex auf der Achse zwischen Himmel und Erde«,⁸⁵ den sie zu den »herrschenden Energien auf der südlichen Hälfte der britischen Inseln«⁸⁶ zählt. Solche ortsverbundenen Energien, so argumentiert Jones, seien den Kelten und den ersten Christen dermaßen wichtig gewesen, dass sie eine sakrale Stätte gebaut hätten – die später als »Lady's Chapel« bezeichnete Kapelle, aus der sich der ganze Abteikomplex entwickelt. Mit diesem Argument nimmt Jones auch Bligh Bonds Aussagen über die »vesica piscis« auf, indem sie den ehemaligen Mönchen und Baumeistern der Abtei geomantische, heutzutage als »esoterisch« bezeichnete Kenntnisse zuschreibt. Aus diesen Gründen startete die erste »Goddess Conference« (die jährliche größte Zelebration der Bewegung) im Jahre 1995 genau in der »Lady's Chapel«, in der eine Wasserquelle entspringt. Vor dieser Quelle fand ein ähnlicher Ritus wie bei »Chalice Well« statt, der von Kathy Jones geleitet wurde: Die Gläubigen huldigten der Goddess Mary mit Gesängen und tranken aus dem Quellwasser. Heutzutage gehört Glastonbury Abbey immer noch zu den von Kathy Jones ausgeschrieben Wallfahrtsorten in der Stadt Glastonbury.⁸⁷

81 Vgl. Benham, Patrick: *The Avalonians*, Glastonbury: Gothic Image Publications 1993, S. 100.

82 Vgl. K. Jones: *In the Nature of Avalon. Goddess Pilgrimages in Glastonbury's Sacred Landscape*, S. 146.

83 Ebd., S. 148.

84 Vgl. ebd., S. 153.

85 Ebd., S. 148.

86 Ebd., S. 153.

87 Vgl. ebd., S. 147 ff.

3. *GENIUS-LOCI*-VORSTELLUNGEN: AUF DER SPUR DER NEUROMANTIK

In den vorigen Abschnitten wurden einige Vorstellungen über den *Genius loci* der beiden Orte Monte Verità und Glastonbury erläutert. Im Allgemeinen teilen alle erwähnten Autoren den Gedanken, dass ein Ort eine intrinsische, d.h. nicht nur durch die menschliche Wahrnehmung hervorgerufene Kraft besitze. Zusätzlich tritt bei mehreren Kraftortanschauungen die Idee vor, dass diese ortsintrinsische Kraft einer kosmischen Ordnung zuzuschreiben sei, d.h. aus der gleichen Quelle stamme, aus der sowohl der Mensch als auch die Welt geschöpft seien. In diesem Zusammenhang bilden Olga Froebes *Genius Loci Ignotus* und Kathy Jones' sakrale Topologie exemplarische Beispiele.

Besonders die Vertreter jener Ortskonzeptionen, die den *Genius Loci* auf eine göttliche Abstammung zurückführen, lassen sich aus kulturhistorischer Sicht einer spezifischen Strömung zuordnen, die mit dem Okkultismus und mit der Esoterik verwandt ist. Der Okkultismus gewann im Laufe des 19. Jahrhunderts eine neue Dynamik, insbesondere durch die Verbreitung von Franz Anton Mesmers Methode, welche die Lenkung magnetischer Ströme von der Umwelt auf den Menschen nutzte, um solche Erkrankungen wie Wassersucht, Paralyse, Gicht, Skorbut, Taubheit und Blindheit zu heilen.⁸⁸ Die Esoterik blühte vor allem im 20. Jahrhundert, und zwar durch die Gründung solcher Geheimbünde wie Helena Petrovna Blavatskys *Theosophical Society* (gegründet 1875) und Aleister Crowleys Orden *Astrum Argentum* (gegründet zwischen 1904 und 1907). Durch asketische, mystische und ekstatische Übungen, die zum größten Teil vom Gedankengut des Neuplatonismus und des Hermetismus der Renaissance übernommen wurden, zielten die Mitglieder solcher Kreise auf eine innere Heilung durch die Transformation des Bewusstseins ab. Aus beiden Strömungen kristallisierte sich letztlich der Kern der gegenwärtigen New-Age-Bewegung,⁸⁹ der die meisten »alternativen« Gruppen des Monte Verità und von Glastonbury angehören. Die von ihnen verkündeten Glaubensvorstellungen und Lebensweisen zeichnen sich hauptsächlich durch einen »eklektizistischen Synkretismus«⁹⁰ aus, d.h. sie bedienen sich sowohl der bereits erwähnten okkultistischen und esoteri-

88 Vgl. T. Tripold: Die Kontinuität romantischer Ideen. Zu den Überzeugungen gegenkultureller Bewegungen. Eine Ideengeschichte, S. 154.

89 Vgl. S. Doering-Manteuffel: Okkultismus. Geheimlehren, Geisterglaube, magische Praktiken, S. 22.

90 Vgl. Runggaldier, Edmund: Philosophie der Esoterik, Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer 1996, S. 200.

schen Traditionen und der im Westen etablierten monotheistischen Religionen (Christentum, Judentum, Islam) als auch anderer nicht-europäischen Lehren (vor allem Hinduismus). Darüber hinaus berufen sich viele der New-Age-Bewegungen auf heidnische Religionen (z.B. auf die keltische), deren Magie bzw. Naturverbundenheit besonders hervorgehoben wird. In diesem Zusammenhang gewannen nach den 1970er Jahren, vor allem dank der Verbreitung der Frauen- und Ökologiebewegung, die heidnischen Mutter-Erde-Kulte immer mehr an Bedeutung.⁹¹ Eine synkretistische Konstruktion des eigenen Gottesbildes und die Sakralisierung der Natur, die meistens mit der Vorstellung einer weiblichen Urkraft gekoppelt ist, bilden auch die wichtigsten gemeinsamen Merkmale der Bewegungen von Monte Verità und Glastonbury.

Im Kontext einer Philosophie des Ortes ist es interessant, dass solche Glaubensvorstellungen zu einer spezifischen Ortsbestimmung führen. Wie bereits erwähnt, wurden beide Orte von den oben erwähnten Gruppen als lebendige räumliche Teile der Welt betrachtet, die genauso wie Mensch und Tiere von einer eigenen Lebenskraft unbekannter und/oder mystischer (*Genius Loci*) Herkunft, bewohnt sind. Solcher Konzeption des Ortes liegt eine bestimmte Vorstellung der Welt zugrunde, die auf der »Immanenz des Göttlichen«⁹² beruht: auf der Idee einer übermenschlichen Kraft, die alle Geschöpfe (Mensch, Tiere und Umwelt) in Form von Energie verbindet und sich insbesondere durch Naturerscheinungen manifestiert. Hinter einer solcher Vorstellung steckt unter anderem die Kritik an der rationalisierten Hochindustrialisierung der Neuzeit, nach der die Menschen durch die Technik aufgehört haben sollen, das Göttliche in der Natur zu erkennen und entsprechend zu behandeln.⁹³ Dieses Argument bildete den Kern jener gesellschaftskritischen Bewegungen, die sich bereits im Industriezeitalter entwickelten, zu denen sowohl die Lebensreform vom Monte Verità als auch die spätere New Age von Glastonbury gehören.

Nicht aus Zufall berufen sich die meisten Darstellungen des *Genius Loci* von Monte Verità und Glastonbury auf die natürlichen Eigenschaften beider Orte, z.B. auf das Klima, die Landschaft, den Boden, die Fauna und Flora, um ihre

91 Vgl. Maske, Verena Ninon: »Alternative Religiosität in der Spätmoderne am Beispiel der freien Gruppe der ›Weisen Frauen‹«, in: Michael Klöcker/Udo Tworuschka (Hg.), Handbuch der Religionen. Kirchen und andere Glaubensgemeinschaften in Deutschland und im deutschsprachigen Raum, Kulmbach: Mediengruppe Oberfranken – Fachverlage GmbH & Co. KG 2006, S. 1-14, hier S.3.

92 Ebd., S. 8.

93 Vgl. S. Doering-Manteuffel: Okkultismus. Geheimlehren, Geisterglaube, magische Praktiken, S. 18 ff.

vermeintliche Lebendigkeit zu begründen. Aus dieser Einstellung entstanden sowohl die Zurück-zur-Natur-Philosophie der Lebensreformer von Monte Verità, die als Hauptmotto ihres lebensreformerischen Sanatoriums galt, als auch Fröbes und Andrettas Darstellungen der Gegend um Ascona als Kraftort. Insbesondere zeichnen sich Andrettas Vorstellungen durch den Bezug auf die »alten« Naturvölker, und zwar auf die Kelten, aus. Der gleiche Bezug spielte eine wichtige Rolle bei den New-Age-Gruppen von Glastonbury. In dieser Hinsicht verfügte Glastonbury durch die mittelalterlichen Legenden über Avalon und die Artussage über einen reicheren Boden für die Übertragung heidnischer Spuren zu New-Age-Lehren als Monte Verità. Trotzdem macht die Rückkehr zu den heidnischen vorchristlichen Traditionen den gesellschaftskritischen Charakter beider Gruppen aus. Denn den »alten« Völkern wird ein nicht durch technisches Wissen gestörtes Verhältnis zur Natur zugeschrieben, aufgrund dessen das Göttliche, z.B. der *Genius Loci*, erkannt werden kann. Diese Fähigkeit erlaubt laut der New-Age-Einstellung jenes harmonische Dasein auf Erden, das der Mensch durch die starke Entwicklung der Industrie verloren hat.⁹⁴

Wie bereits erwähnt, lässt sich die Fokussierung auf die Wirkung des Geistes im Kosmos auf die Zeit der Renaissance, unter anderem auf die neuplatonische Philosophie von Marsilio Ficino (1433-1499) und auf die hermetische Lehre des Universalgelehrten Agrippa von Nettesheim (1486-1535) zurückführen.⁹⁵ Dieses Interesse für das Unsichtbare hinter dem Sinnlichen, das zur Erklärung des Mensch-Natur-Verhältnisses dienen sollte, blühte besonders in der romantischen Kulturepoche, d.h. zwischen dem Ende des 18. Jahrhunderts und dem Ende des 19. Jahrhunderts. Denn die Sehnsucht nach dem Erhabenen in der Welt, wie es sich in der Natur manifestiert, gekoppelt mit der Kritik an der modernen westlichen und durch die Rationalität zerrissenen Gesellschaft, bilden einige der Elementarideen der Romantik, die Thomas Tripold unter den Begriff »holistisches Pathos« zusammenfasste.⁹⁶ Damit ist die höhere Bewertung der emotionalen und sensitiven Verbindung zu sich selbst, zur Umwelt und zu den außeralltäglichen Sphären gemeint, welche den romantischen Drang nach Einheit erfüllen soll.⁹⁷

94 Vgl. Hunt, Stephen J.: *Alternative Religions. A Sociological Introduction*, Farnham/Burlington (USA): Ashgate Publishing 2003, S. 139.

95 Vgl. S. Doering-Manteuffel: *Okkultismus. Geheimlehren, Geisterglaube, magische Praktiken*, S. 19 und 22.

96 Vgl. T. Tripold: *Die Kontinuität romantischer Ideen. Zu den Überzeugungen gegenkultureller Bewegungen. Eine Ideengeschichte*, S. 27.

97 Vgl. ebd.

Die gleichen Grundideen lassen sich auch bei den lebensreformerischen und New-Age-Strömungen von Monte Verità und Glastonbury wiederfinden. Die These, nach der die gegenkulturellen Strömungen des 20. Jahrhunderts und der Gegenwart ein »neuromantisches Produkt« sind, wurde vom britischen Soziologen Paul Heelas (geb.1946) aufgestellt. In *Spiritualities of Life. New Age Romanticism and Consumptive Capitalism* (2008) führt er das von den Lebensreformern und den New-Agers geteilte Motiv einer Lebenskraft, welche die ganze Schöpfung durchdringt und nicht durch die Vernunft zu begreifen ist, auf das Kernrepertoire der deutschsprachigen und der englischsprachigen Romantik des 19. Jahrhunderts zurück, insbesondere auf deren magische und mystische Naturbetrachtung.⁹⁸ Daraus entwickelten die Lebensreformer von Monte Verità laut Heelas eine Form von »popular romanticism«⁹⁹ oder »romanticism in practice«,¹⁰⁰ indem sie die Sakralisierung des Natürlichen in den öffentlichen Bereichen Gesundheit, Bildung und Landwirtschaft umzusetzen versuchten.¹⁰¹ Der gleiche Ansatz lasse sich auch im ökologischen Streben der Gegenbewegung der 1960er und der 1970er Jahren feststellen, sowie in jenen naturorientierten Spiritualitätsformen, die sich ab den 1980er Jahren innerhalb der New-Age-Kreise etablierten.¹⁰² In diesem Zusammenhang liefern die neuheidnischen Bewegungen von Glastonbury laut dem Soziologen Stephen Hunt eines der wichtigsten aktuellen Beispiele für die neuromantische Verehrung der Natur als Verortung geistiger Kräfte.¹⁰³

Die romantische Prägung einer sakralisierenden Konzeption des Ortes wurde schließlich auch in Robert Kozljanıçs neueren Forschungen hervorgehoben. In seinem Buch *Der Geist eines Ortes. Kulturgeschichte und Phänomenologie des Genius Loci* (2004) bezeichnet er den Erlebensmodus der Romantiker als »mythisch, magisch und dämonisch«.¹⁰⁴ Dieser konkretisiere sich zum einen durch den Glauben an jene Lokaldämonen, die in den mittelalterlichen Sagen beschrie-

98 Vgl. P. Heelas: *Spiritualities of Life. New Age Romanticism and Consumptive Capitalism*, S. 25.

99 Ebd., S. 43.

100 Ebd.

101 Vgl. ebd.

102 Vgl. P. Heelas: *The New Age Movement. The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*, S. 56.

103 Vgl. S. J. Hunt: *Alternative Religions. A Sociological Introduction*, S. 143.

104 Vgl. Kozljanıç, Robert Josef: *Der Geist eines Ortes. Kulturgeschichte und Phänomenologie des Genius Loci*. 2. Band: Neuzeit – Gegenwart, München: Albunea Verlag 2004, S. 159.

ben werden (vor allem bei den Frühromantikern), und zum anderen durch ein »pantheistisches Erleben der Landschaft«, ¹⁰⁵ das zum seelischen Erheben, d.h. zur Empfindung erhabener und übermenschlicher Kräfte, führt. Aus diesem Grund sei die Entstehung der romantischen Bewegung zugleich als Beginn des Naturschutzes zu betrachten. ¹⁰⁶

Dieser romantische Ansatz hinsichtlich des *Genius Loci* entspricht auch den Vorstellungen von Monte Verità und Glastonbury. Insbesondere lassen sich die neuromantischen Spekulationen beider Orte in zwei Gruppen teilen. Die erste Gruppe umfasst jene Vorstellungen, die einen spezifischen, benennbaren »Ortsdaimon« erkennen. Dieser wird meistens entweder mit den geobiologischen oder mit den geschichtlichen Eigenschaften des Ortes verbunden, z.B. mit den Kräften der vergangenen Geister, die durch den Ort gewandert sind. Zu dieser Gruppe zählen: Landmanns »Nord-und-Süd-Genius«, dessen Anziehungskraft durch die berühmten Künstler und Gelehrten, die sich im Ort sammelten, verstärkt worden sei; Fröbes und Jungs *Genius Loci Ignotus* von Moscia, dessen Energie sich zum einen durch die Natur und zum anderem durch den geistigen Einsatz der Teilnehmer entwickelt habe; Bligh Bonds Geist der Glastonbury Abbey, der ihn bei den Ausgrabungen unterstützt hätte; Kathy Jones Personifikationen der Göttin, die auf die Gestalten der lokalen keltischen Mythen bezogen sind.

Die zweite Gruppe betrifft die Vorstellung des *Genius Loci* im Sinne einer kosmischen und deswegen nicht ortsverbundenen und nennbaren Kraft. In diesem Kontext zählt die Idee der Ley-Linien, sowie sie von Andretta auf Monte Verità und von den neuheidnischen Bewegungen in Glastonbury vertreten wurde, als exemplarisches Beispiel. Aus kulturgeschichtlicher Sicht lassen sich solche Spekulationen über Erdenergien direkt auf den Mesmerismus zurückführen. Darüber hinaus weisen die Autoren Andretta, Michell und Jones auf eine andere Tradition hin, nämlich die des »Feng Shui«. Dabei handelt es sich um eine alte chinesische Lehre, die sich mit der Einrichtung von Wohnräumen in Harmonie mit den Landschaftsformen und deren entsprechenden Energien beschäftigt. Das Ziel der Anwendung dieser Lehre besteht darin, den gebauten Ort in einer möglichst harmonischen Beziehung mit dem natürlichen Hintergrund zu errichten, um den zukünftigen Bewohnern Gesundheit, Glück und Wohlstand zu versprechen. ¹⁰⁷

105 Ebd., S. 180.

106 Vgl. ebd., S. 242.

107 Vgl. Brönnle, Stefan: »Geomantie als Brücke zwischen den geistigen Ebenen von Mensch und Ort«, in: Lara Mallien/Johannes Heimrath (Hg.), *Genius Loci. Der*

Einige Begriffe aus der Feng-Shui-Lehre gewannen eine besondere Bedeutung in der westlichen esoterischen Ley-Line-Bewegung. An erster Stelle das Bild des Drachens, der im dualistischen Erdenergiesystem des Feng Shuis das männliche Element repräsentiert und meistens mit Bergrücken identifiziert wurde.¹⁰⁸ So stellt Andretta die Berge um Ascona als »Empfänger und Verteiler von Chi [»Lebensenergie« im Feng Shui]«¹⁰⁹ und die dazu gehörigen Wasserflüsse als energiegeladene Orte dar. Andretta selber erwähnt, dass dieser Wortschatz direkt aus der Feng-Shui-Lehre stammt.¹¹⁰ Auf die gleiche Weise vergleicht Michell die Haupt-Ley-Line von Glastonbury, welche die Abtei, Chalice Well und den Gipfel des Tor-Hügels verbinde, mit den bereits erwähnten Drachenlinien der chinesischen Lehre.¹¹¹ Diese Vorstellung einer »Drachen-Ley-Line« wurde auch von Kathy Jones übernommen, um die Abtei in ihre Wallfahrtspläne zu den Kraftorten von Glastonbury integrieren zu können.¹¹² Schließlich ist der Bezug auf eine nicht-europäische Lehre für die Konstruktion einer europäischen, ortsgebundenen *Genius-Loci*-Vorstellung ein Beispiel für den bereits erwähnten synkretistischen Arbeitsmodus der New-Age-Bewegung, die solche Autoren wie Andretta, der als Yoga-Lehrer und Vertreter der westlichen Geomantie arbeitet, einschließt. Genauso wie die Theosophie in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts nach der von allen Religionen geteilten Quintessenz suchte,¹¹³ verknüpften die Vertreter der New-Age-Spiritualität östliche Motive und Praktiken mit romantisch geprägten, pantheistischen und holistischen Glaubensvorstellungen, um die angestrebte geistige und körperliche Erneuerung im Westen zu erreichen.¹¹⁴

Im Allgemeinen teilen beide Gruppen den Glauben an eine versteckte Einheitlichkeit hinter den weltlichen Erscheinungen. Diese Einheit wird laut den meisten Vertretern durch eine kosmische Energie/Urkraft geleistet, die mal lokal,

Geist von Orten und Landschaften in Geomantie und Architektur, Klein Jasedow: Drachen Verlag 2009, S. 51-60, hier S. 57.

108 Vgl. ebd.

109 C. Andretta: Orte der Kraft im Tessin, S. 14.

110 Vgl. ebd., S. 12.

111 Vgl. J. Michell: The New View Over Atlantis, S. 182.

112 Vgl. K. Jones: In the Nature of Avalon. Goddess Pilgrimages in Glastonbury's Sacred Landscape, S. 153.

113 Vgl. Blake, Martha: »Derselbe blaue Himmel«, in: Sunrise 7 (1963), S. 121-126, hier S. 123.

114 Vgl. S. J. Hunt: Alternative Religions. A Sociological Introduction, S. 131.

d.h. als »Ortsdämon«, mal als »numinose Energie in der Natur des Ortes«¹¹⁵ dargestellt wird. Aus einer kulturgeschichtlichen Perspektive stützen sich solche Ortskonzeptionen, wie Paul Heelas und Robert Kozljanic's Forschungen zeigen, auf die Grundideen der romantischen Epoche. Vor allem die romantische naturverbundene Spiritualität, die eine tiefgründige Korrelation zwischen Mikrokosmos (Mensch, Tiere, Pflanzen) und den makrokosmischen Kräften (Natur und Universum) verkündete,¹¹⁶ prägte den Ansatz der dargestellten gegenkulturellen Bewegungen des 20. Jahrhunderts, die sich als erste »Alternativen« zum Lebensmodus der industriellen modernen Gesellschaft verbreiteten. Aus diesem Grund bilden Orte wie Monte Verità und Glastonbury wichtige Ausgangspunkte für die Forschung über solche »alternative« Phänomene, die heutzutage vor allem durch die Medien, immer mehr präsent sind.

115 Vgl. Kozljanic, Robert Josef: *Der Geist eines Ortes. Kulturgeschichte und Phänomenologie des Genius Loci*. 1. Band: Antike – Mittelalter, München: Albunea Verlag 2004, S. 123.

116 Vgl. Rommel, Gabriele: »Romantik und Naturwissenschaft«, in: Helmut Schanze (Hg.), *Romantik-Handbuch*, Stuttgart: Kröner 1994, S. 605-614, hier S. 606.

Die Ruine als Träger der nationalen *télé-histoire* im mexikanischen Film

SERGEJ GORDON

Cantan a través de los siglos
las ruinas su canción.
(JOSÉ BOHR, CANTO A MI TIERRA)

Une ruine est un accident ralenti.
(JEAN COCTEAU, MON PREMIER VOYAGE)

I.

Unter den emblematischen Orten der *Época de Oro*, der Blütezeit des mexikanischen Films (konventionell datiert von 1936 bis 1959), muss man einen Ortstyp hervorheben, der eine bedeutsame Referenz für präkolumbinische Zivilisationsformen darstellt. Ein Ort, der auf die *télé-histoire*¹ der modernen mexikanischen Nation verweist und mithin als Monument für das mesoamerikanische Unvor-denkliche verstanden werden muss: Die Rede ist hier von der Ruine, und zwar

-
- 1 Zum Begriff der *télé-histoire* vergleiche man Braudel, Fernand: *La Méditerranée*. Bd.1. *L'espace et l'histoire*, Paris: Flammarion 1985, S. 163ff. In seiner kanonischen Studie begibt sich der französische Historiker auf die Suche nach überhistorischen und überregionalen Konvergenzlinien innerhalb der mediterranen Region. Zu Braudel als Schlüsselfigur einer topologischen, wenngleich nicht geodeterministischen Historiographie, eignet sich der Aufsatz von Piltz, Eric: »»Trägheit des Raums«. Fernand Braudel und die Spatial Stories der Geschichtswissenschaft«, in: Jörn Döring/Tristan Thielmann (Hg.): *Spatial Turn. Das Raumparadigma in den Kultur- und Sozialwissenschaften*, Bielefeld: Transcript 2009, S. 75-102.

von der archäologischen Ruine oder dem *Archäotop*², wie es der mexikanische Anthropologe Roger Bartra treffend fasst. Mehr als eine bloße Reminiszenz an die archaischen Wurzeln einer Nation, fungiert die Ruine als architektonisch erschlossene Raumeinheit, die einen weiten Schatten in die Zukunft wirft und zur Durchdringung der Gegenwart herangezogen werden kann. Im mexikanischen Film lässt sich an der Instrumentalisierung der Ruine als Gedächtnisort oder *Mnemotop*³ gut beobachten, wie ein topologischer Sinnträger eines sowohl hieratischen als auch traumatischen Gedächtnisses zur Herausbildung des »Gemeinsamen und Übergreifenden« (Jörn Rüsen) einer Gesellschaft beiträgt, ja das Geschichtsbewusstsein konstruiert und ordnet.⁴ Das Nachleben der Archäotopie im Sinne eines gegenwartsbezogenen Dialogs mit antiken Zivilisationsspuren trägt in erheblichem Maße zum Nation-Building moderner Gesellschaften bei.

Es liegt dabei auf der Hand, dass der untersuchte Ortstypus ein sehr geeignetes Auffangbecken für kollektive Ursprungsnarrative bietet. Mit Hilfe der kinematographischen Inszenierung der Ruine ließen sich sogenannte *foundational fictions*⁵ illustrieren oder erst konstruieren, erhärten und in seltenen Fällen hin-

- 2 Bartra traktiert in seiner mythenkritischen Studie zur mexikanischen Identität die präkortesianischen Orte als *Archäotope*, als Orte, die an den subvertierten Garten Eden Mexikos und die scharfe zivilisationsgeschichtliche Zäsur im Zuge der *Conquista* gemahnen. Bartra argumentiert gegen die vergangenheitsfixierte Funktionalisierung der mexikanischen *Archäotope* als Orte der überhöhten Melancholie. Siehe dazu: Bartra, Roger: *La Jaula de la Melancolía – Identidad y metamorfosis del mexicano*, México: Grijalbo 1987.
- 3 Zum Begriff des Mnemotops als einer Erinnerungslandschaft mit identitätsstiftendem Vergangenheitsbezug, im Rückgriff auf Maurice Halbwachs' Ausführungen zur *topographie légendaire* Palästinas schreibt Assmann, Jan: Das kulturelle Gedächtnis, München: C.H. Beck 2013 [1992], S.59f. Philologische Operationalisierungen des Mnemotopie-Begriffs sind enthalten in Pethes, Nicolas: »Mnemotop«, in: Andreas Mahler/Jörg Dünne (Hg.)(eBook), *Handbuch Literatur & Raum*, Berlin/Boston: de Gruyter 2015, Kap. II.17.
- 4 Den hier vorliegenden Überlegungen zur Ruine als gesellschaftlichen Sinnträger liegen Jörn Rüsens einschlägige Thesen und Reflexionen zu Geschichtskultur, Geschichtsbewusstsein und Selbstthematisierung zu Grunde. Vgl. Rüsen, Jörn: »Was ist Geschichtskultur? Überlegungen zu einer neuen Art, über Geschichte nachzudenken«, in: Klaus Füßmann/Heinrich Theodor Grütter/Jörn Rüsen (Hg.), *Historische Faszination – Geschichtskultur heute*, Köln/Weimar/Wien: Böhlau 1994, S. 3-26.
- 5 Die Rehabilitierung der literarischen Fiktion als nationalen lateinamerikanischen Kitt findet man im viel diskutierten Beitrag: Summer, Doris: »Foundational Fictions: When History Was Romance In Latin America«, in: *Salmagundi*, No. 82/83 (Spring-

terfragen. Die weitgehend didaktische Nutznießung archäotopischer Drehorte führte nicht selten zu einer uniformen Traktierung der Ruine und der darin sedimentierten Zeitschichten. Mit wenigen Ausnahmen stellte die Ruine im mexikanischen Film also eine geographische und symbolische (eben topologische) Legitimationsgrundlage für Homogenisierungsprozesse der kollektiven Identität dar. Und das, wohlgemerkt, in einer divergenten und fragilen postrevolutionären Gesellschaft.

Mit diesen sozialkonstruktivistischen Prämissen einhergehend soll nachfolgend gezeigt werden, wie die Ruine zum *haut lieu* des Nation- und Memory-Building in der mexikanischen Kinematographie avancierte und wie anhand der Ruine ein ortsbasiertes Gedächtnis in filmische Diskurse der gesellschaftlichen Selbstverständigung eingeflochten wurde. Aus den zahlreichen Verarbeitungen der Ruine im mexikanischen Film werden, nach einer Heranführung zur Ruine als *Mnemotop*, drei paradigmatische Beispiele angeboten, die die *Época de Oro* historisch rahmen. An der Schwelle zum Boom steht der Prolog von Eisensteins unvollendetem Pionierwerk *Que viva Mexico!* (1930) in welchem die *télé-histoire* eines urtümlichen Mexikos sich in der Logik der ewigen Wiederkehr auf die Gegenwart projiziert findet. In *Chilam Balam* (1955) wird die Archäotopie hingegen als ein Ort evoziert, an dem die moderne mestizische Nation Mexikos aus der Taufe gehoben wird. Abschließend scheint in *Cascabel* (1977) eine Retrospektive auf, die sich nicht nur kritisch mit der (Re-)Konstruktion des historischen Apriori auseinandersetzt, sondern übergreifend die Blütezeit des mexikanischen Films als eine monumentale Mythenfabrik entlarvt.

II.

Wenn wir die Filmproduktion als alternative »Biographie einer Nation«⁶ verstehen, lohnt es sich, den Parcours der Gedächtnisorte im mexikanischen Film mit der Untersuchung historisch weit zurückliegender Zeiträume zu beginnen. Wenn architektonische Hinterlassenschaften, mit Alexander Kluge und Peter Schamoni gesprochen, »vom Geiste ihrer Erbauer zeugen«⁷, kann man die Ruine durchaus

Summer 1989), S. 111-141. Zur historischen Imagination als notwendiges Attribut der Geschichtsschreibung siehe auch Tenorio Trillo, Mauricio: *Culturas y memoria: manual para ser historiador*, México: Tusquets 2012, v.a. das Kapitel zur *imaginación histórica*, S. 138-181.

6 Anderson, Benedict: *Imagined Communities – Reflections on the Origin and the Spread of Nationalism*, London/New York: Verso 1991 [1983], S. 201.

7 Vgl. *Brutalität in Stein* (GER 1961, R: Peter Schamoni/Alexander Kluge).

als eloquenten Verweis auf die Urgeschichte einer Gesellschaft begreifen. Das Bewusstsein für die *télé-histoire* ist dabei, um bei Braudel zu bleiben, gleichbedeutend mit der Suche nach einer maximalen *longue durée*, die in den verwitterten Spuren früher Zivilisationen ihr latentes Dasein fristet. Die historische Spurenlese bedarf, sofern herkömmliche Quellen fehlen, anderer materieller Hinterlassenschaften – Ruinen als »Signaturen der Vergängnis«⁸ sind hierbei sehr geeignete, teilweise die einzigen vorhandenen Artefakte für rekonstruktive Erinnerungsarbeit.

Das Bewusstsein für die Ruine als kulturgeschichtliches Phänomen wird dabei, wenn man Hartmut Böhme folgt, erst im Zuge der humanistischen Retrospektive und Rückbesinnung auf die Antike emergent.⁹ Die Arbeit an der Ruine als Versuch, die verlorene Kontinuität zur Antike wiederherzustellen, markiert nebenbei auch die Geburtsstunde der klassischen Archäologie im 18. Jhd., deren geisteswissenschaftliche Ausläufer und interdisziplinäre Derivate neue Reflexionsbögen im Hinblick auf das ortsgebundene Gedächtnis oder, allgemein gesprochen, auf ein ausgelagertes Gedächtnis ermöglichen:

»Seit Gelehrte und Künstler der Renaissance die Kunst und Architektur der Antike entdeckt haben, gibt es die Faszination der Ruinen. An ihnen entwickelt sich historisches Denken, nimmt die ›Archäologie des Wissens‹ ihren Ausgang. Kunstwissenschaft, Historie, Altertumskunde, Philologie, ja selbst die Psychoanalyse, die Freud in einem durchaus nichtmetaphorischen Sinn mit der Archäologie verwandt sieht, arbeiten an Trümmern, Bruchstücken, Relikten, Torsi, Fragmenten. Nicht ohne Grund kennzeichnet Michel Foucault die Arbeit jedes Humanwissenschaftlers als archäologische: die Vergangenheit insgesamt ist Ruine. Das einst lebendig erfüllte Gehäuse vergangener Gegenwart wird

-
- 8 Böhme, Hartmut: »Die Ästhetik der Ruinen«, in: Dietmar Kamper/Christoph Wulf (Hg.), *Der Schein des Schönen*, Göttingen: Steidl 1989, S. 287-304, hier S. 290.
 - 9 Aleida Assmann spricht zwar der »kommemorativen Reise« eine Bedeutung zu, die sich bis in die antike Gelehrtenreise, etwa zu den Ruinen der Platonischen Akademie, zurückverfolgen lässt. Die ungleich bedeutendere Rückbesinnung auf die Ruine als generationsübergreifenden Speicherort datiert sie jedoch, im Einklang mit Böhme, auf die Renaissance als einer Epoche starker Überblendungen von Antike und Gegenwart. (Vgl.: Assmann, Aleida: »How history takes place«, in: Indra Sengupta (Hg.), *Memory, History, and Colonialism: Engaging with Pierre Nora in Colonial and Post-colonial Contexts*. Bulletin of the German Historical Institute London. Supplement 1, London: German Historical Institute 2009, S. 151-165, hier S. 159).

durch bloßes Verrinnen der Zeit, durch Vergessen, aber auch durch Verdrängen und Überlagern zur Ruine.«¹⁰

Böhmes Traktierung der Ruine als historisches Palimpsest hat selbstredend auch für die Neue Welt Relevanz, denn auch dort war die Ruine eine prominente, interdisziplinär herangezogene Ortskategorie. Der Topos der Ruine (im metaphorischen wie auch im ursprünglich-geografischen Sinne) wurde in anthropologischen, historischen, staats- und kulturtheoretischen Diskursen erschlossen. Nicht zuletzt lyrische Approximationen¹¹ spielten die Ruine in das Bewusstsein der sich neu formierenden Nationalkollektive, üblicherweise in Form eines elegisch nobilitierten *locus melancholicus* in Korrespondenz zu der, wie es Simmel bezeichnet, »kosmischen Tragik«¹² – einer in der lateinamerikanischen Ideengeschichte rekurrenten Denkfigur, die gemeinhin unter dem Schlagwort *ruptura* subsummiert wird.

Im mexikanischen Kontext gilt es das Moment der architektonischen Transkulturation zu bedenken. Die koloniale Bautätigkeit stand im Hinblick auf Archäotope zunächst weniger im Zeichen der Anastylose, d.h. der sorgfältigen Rekonstruktion zerstörter oder zum Zeitpunkt der Conquista bereits verwahrloster Bauformen, als vielmehr im Zeichen der Rehabilitierung verwitterter Monumente für symbolische Akte der territorialen Bemächtigung. In der Regel wurden dabei die Pyramiden von kleinen *santuarios* gekrönt, katholisch geweihten Orten auf monumentalen, unzerstörbaren Hinterlassenschaften. Neben der Kathedrale von Mexiko-Stadt, die auf dem Templo Mayor, dem aztekischen *hieros topos* schlechthin, errichtet wurde, ist die architektonische Einschreibung der neuen mexikanischen Souveräne vor allem auch am imposanten Beispiel der Pyramide von Cholula zu sehen, auf der die verhältnismäßig kleine »Iglesia de Nuestra Señora de los Remedios« errichtet wurde. Mit anderen Worten haben wir es hierbei mit einem architektonischen Hybrid zu tun: Auf einem kolossalen historischen Sockel haben die Konquistadoren ihren in Architektur geronnenen Welt-

10 Böhme, Hartmut: »Ruinen – Landschaften. Zum Verhältnis von Naturgeschichte und Allegorie in den späten Filmen von Andrej Tarkowskij«, in: Ders.: *Natur und Subjekt*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1988, S. 334-379, hier S. 353.

11 Neben Salomé Ureña de Henríquez, die mit *Ruinas* (1876) einen epischen Abgesang auf die koloniale Grandeur der Dominikanischen Republik vorlegt, ist im mexikanischen Kontext José María Heredia hervorzuheben, der in *En el Teocalli de Cholula* (1820) einen wehmütigen Aus- und Rückblick von der Spitze der Pyramide aus vornimmt.

12 Simmel, Georg: »Die Ruine«, in: Ders.: *Jenseits der Schönheit. Schriften zur Ästhetik und Kunstphilosophie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2008 [1919], S. 34-41, hier S. 34.

geist inthronisieren können. Diese Form der kolonialen Nutznießung der Ruine für eigene Ewigkeitsgesten ist eine Art topologisches Recycling und zeitigt ein sehr anschauliches, materialisiertes Exempel der Warburgschen Einverleibung.¹³ Nebenbei haben wir es hier mit einer treffenden Allegorie für die epistemologische Bruchlinie in der Neuen Welt zu tun: Die architektonische Verwerfung markiert die »kosmische Tragik«, die Georg Simmel in der Ruine vorfindet in Form einer markanten epochalen Zäsur. Die Monumente aus präkolumbinischer Welt werden profaniert und der bestehende Kosmos ins Chaos gestürzt.¹⁴ Die Ruine bleibt jedoch als unauslöschliches Denkmal zurück und wird erneut sakralisiert, jetzt aber im Zeichen einer neuen Kosmologie. Das Moment der kulturellen Überblendung, bei dem Prozesse der *Topoklastik* und *Topogenese* Hand in Hand gehen, markiert einen Ursprungsort des Mestizentums und versieht die Ruine mit der Logik einer traumatischen Matrix des modernen Mexikaners, wie wir nachfolgend am Filmbeispiel *Chilam Balam* in plakativer Weise vorgeführt finden.

III.

Es lohnt sich eine weitere Besonderheit, eine Art topologische Eigengesetzlichkeit der Ruine den Filmbesprechungen vorzuschicken. Die Ruine als Mahnmal eines verschollenen Legats oder des Epistemizids ist, gerade weil sich viele Kontroversen um den Topos ranken, zu einem langlebigen Kristallisationspunkt kollektiver Identitäten geworden, zu einem kulturellen Totem, an dem sich Diskurse der Selbstverständigung und Selbstbestimmung entzünden. Die kollektive *souci de soi* erhebt die Archäologie in Anbetracht der Ruine zu einer Leitdisziplin samt der neueren psychoanalytischen und kulturalanthropologischen Derivate, die Michel Foucaults Beiträge in den Geisteswissenschaften verankert haben. Blicken wir konkret auf die Ruine in Prozessen des mexikanischen Nation-Building, müssen wir darüber hinaus auf die beredte Überschneidung staatsbil-

13 Zur kolonialen Praxis der kulturellen Kannibalisierung und Totemisierung mortifizierter Bauobjekte stellt Wyss (2012) stichhaltige Überlegungen in Anlehnung an Warburg und Freud an. Siehe: Wyss, Beat: »Vasari, der Etrusker. Totemismus und kulturelle Identität«, in: Peter Greimer/Michael Hagner (Hg.): Nachleben und Rekonstruktion. Vergangenheit im Bild, München: Wilhelm Fink (eikones) 2012, S. 95-110.

14 Zur kulturgeschichtlichen Dynamik der Profanation und Sakralisierung von Orten eignet sich nach wie vor die ambitionierte, kultur- und religionsübergreifende Studie Eliade, Mircea: *Cosmos and History – The Myth of Eternal Return*, New York: Harper & Brothers 1954.

dender Prozesse mit einer Blütezeit der archäologischen Tätigkeit im postrevolutionären Mexiko hinweisen.

Abbildung 1: Der verlassene, in sich ruhende Tempel von Kukulcán in seinem natürlichen Zustand des »accident ralenti« (Jean Cocteau), eines Unfalls in Zeitlupe vor der Rekonstruktion, aufgenommen im Jahr 1860 von dem französischen Archäologen und Neue-Welt-Enthusiasten Désiré Charnay.



Le Castillo à Chichén Itzá (par Désiré Charnay). Inv. 417699, Sinafo-Inah.

Quelle: Lerner, Jesse: »Chichén Itzá: Ruinas en Construcción«, in: Dimensión Antropológica, Cristal Bruñido, Vol. 42, 165-187, hier S. 170.

Zur Illustration der postrevolutionären Sinnpflege am Phänomen der Archäotopie kann die Rekonstruktion der Kukulcán-Pyramide Pate stehen, ein Bauwerk, das ohnehin einen sehr prominenten Platz unter den mexikanischen Archäotopen einnimmt und in den ersten beiden nachfolgend besprochenen Filmbeispielen zu sehen ist. Als Teil der verlassenen Maya-Stadt Chichén Itzá ruhte der Tempel, den die Spanier bereits verlassen vorgefunden und auf die schlichte Bezeichnung »El Castillo« umgetauft hatten, über viele Jahrhunderte im Zustand der Verwitterung und Überwucherung, schwer zugänglich im Urwald der Halbinsel Yukatan, wie es die Fotoaufnahmen sporadischer Expeditionen bezeugen (Abbildung 1).

1923 beauftragte das reformierte mexikanische Kultusministerium die *Carnegie Institution of Washington* zur archäologischen Aufbereitung der Stätte. Die Umbaumaßnahmen wurden in einer Zeit vorgenommen, in der die postrevolutionäre Sehnsucht nach nationaler Einheit und das Traditionsbewusstsein in Mexiko wieder Konjunktur hatten. Bei den nachfolgenden Arbeiten, die erst 1944 vollendet werden konnten, wurde der Ruine die Simmelsche Natürlichkeit eines urwüchsigen Verfalls genommen.¹⁵ Hierzu äußert der mexikanische Kulturanthropologe Qetzil Castañeda folgende Kritik:

»In eighteen years of cutting, chopping, digging, sifting, drawing, measuring, writing, painting, photographing, and cleaning, the archaeologists – Mexican, Anglo, and Yucatec North Americans – literally peeled back the jungle growth to carve out of, and inscribe in, *puro monte* their visions of the Maya. With hundreds of Maya workmen [...] the archaeologists created ruins, ruins in ruins, and ruined ruins. This ›foundational act‹ was the ritual and originary reenactment of the scientific cosmovision of early-twentieth-century archaeology that created – out of the chaos of the profane and ›undifferentiated‹ space of the everyday, that is, out of earth, stone, paper, and ink – the sacred and ordered space of modern ruins.«¹⁶

Das Ergebnis des archäologischen Eingriffs war eine ruinierte Ruine, wie Castañedas Scheintautologie lautet, eine Ruine also, die ihrer Natürlichkeit beraubt wurde und ihre Signatur der Vergänglichkeit einbüßen musste im Tausch gegen ein publikumsfreundliches, historisches Spektakel, analog zu den im archäologischen Fieber des 19. Jhd. instandgesetzten Monumenten der europäischen Antike.

Einst der sukzessiven Aufhebung geweiht, wird die Ruine auf den ersten Blick in dem Schwebezustand der Verwitterung fixiert. Tatsächlich wird die architektonische Dysfunktionalität der Ruine jedoch überführt in neue, selbstbildprägende Funktionen im kommerziellen Schlüssel. Die modernisierte Pyramide von Kukulcán strahlt nach der Rekonstruktion eine andere Aura aus, denn die moderne Sakralisierung schreitet mit der Logik eines historischen Spektakels einher, das die »unfassbaren Gewissheiten«¹⁷ des mexikanischen Ursprungs an sich bindet. Der rehabilitierte Status des *hieros topos* im Dialog mit der Vergan-

15 Vgl. G. Simmel: »Die Ruine«, S. 35f.

16 Castañeda, Qetzil E.: »The Aura of Ruins«, in: Gilbert Joseph/Anne Rubenstein/Eric Zolov (Hg.), *Fragments of a Golden Age. The Politics of Culture in Mexico Since 1940*, Durham: Duke UP 2001, S. 452-467, hier S. 455.

17 Iser, Wolfgang: *Das Fiktive und das Imaginäre*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1993 [1991], S. 506.

genheit versteht die Archäotopie zwar wieder mit jener Bewandnis der »topographischen Anomalie«¹⁸, die das historische Bewusstsein schult, ja geradezu herausfordert – diesmal jedoch in didaktischer Aufbereitung unter staatlicher Aufsicht.¹⁹ Mit der Pyramide von Kukulcán als eine Art Inbegriff und Motivikone mexikanischer Ruinen, wird das Phänomen des präkolumbinischen Monuments zu einem Sinnbild einer monumentalen Urgeschichte und zwar mit all den Problemen, die Nietzsche in seinen unzeitgemäßen Betrachtungen der »monumentalischen Historie« zuschreibt, allem voran die Verwischung der Grenzen zwischen Geschichte und mythischer Fiktion sowie der fatale, allzu verklärende Imitationseifer.²⁰

Wenn die Ruine nun als Träger einer ohnehin schwach determinierten *télé-histoire* verstanden werden muss, ist das Nachleben der aufbereiteten Ruine in historischen, aber vor allem auch populärkulturellen Diskursen von einer geradezu zeitresistenten Hartnäckigkeit. Doch welche Art von Gedächtnis wird anhand der *télé-histoire* in Mexiko konstruiert? Kann man bei dem Phänomen der *télé-histoire* tatsächlich noch von einer belastbaren, historiographisch flankierten Perspektive sprechen? Oder spielt hier die Dimension einer spekulativen, mythisch überformten *popular memory* eine ungleich größere Rolle? Mit Eliade lässt sich zeigen, dass sich im Ort der Ruine die Mythisierung der Geschichte in paradigmatischer Klarheit vollzieht: jahrhundertealte Zeitschichten werden in

18 B. Anderson: *Imagined Communities*, S. 170.

19 Heute sind es über 2000 offiziell angemeldete archäologische Stätten in Mexiko, die sich unter dem Protektorat der INAH befinden, dem Dachverband für Anthro- und Archäologie in Mexiko. Die Zahl ist dabei steigend, denn in Zeiten einer »Hypertrophy of Memory« (Huyssen, Andreas: *Present Pasts. Urban Palimpsests and the Politics of Memory*, Stanford: Stanford UP 2003, S. 3), in der »ère de la commémoration« (Nora, Pierre (Hg.): *Les lieux de mémoire III: Les France*, 3. De l'archive à l'embleme, 3 Bände., Paris: Gallimard 1992, S. 977-1012) ist die Vermarktung archäologischer Stätten zweifelsohne ein lukratives Geschäft.

20 Vgl. Nietzsche, Friedrich: »Vom Nutzen und Nachteil der Historie für da Leben«, in: Ders.: *Kritische Studienausgabe* in 15 Bänden, Band 2, München: dtv ²1988 [1967], S. 243-334, hier S. 258-265. Im mexikanischen Kontext werden Nietzsches geschichtsphilosophische Betrachtungen bei González, dem Vater der mexikanischen *Microhistoria*, rezipiert und mit der treffenden Kategorie einer *historia de bronce* (González, Luis: »De la múltiple utilización de la historia«, in: Carlos Pereyra/Luis Villoro/Luis González/et al. (Hg.), *Historia, ¿Para qué?*, Siglo XXI: Mexiko D.F. ²¹2005 [1980], S. 53-74, hier S. 64,ff) eingeführt. In jüngster Zeit rekurriert v.a. Tenorio Trillo (*Culturas y memoria*) auf Nietzsche bei seinen Reflexionen zur mexikanischen Historiographie.

der Ruine nämlich auf mythologische Verstehensebenen verlagert, auf Ebenen also, die das Gebot der chronologischen Verzeitlichung und die Akkuratess der historiographischen Arbeit zu Gunsten eines archetypischen und ritualisierten Geschichtsbewusstseins opfern:

»The recollection of a historical event or a real personage survives in popular memory for two or three centuries at the utmost. This is because popular memory finds difficulty in retaining individual events and real figures. The structures by means of which it functions are different: categories instead of events, archetypes instead of historical personages. The historical personage is assimilated to his mythical model..., while the event is identified with the category of mythical actions.... If certain epic poems preserve what is called ›historical truth‹, this truth almost never has to do with definite persons and events, but with institutions, customs, landscapes.«²¹

Bei der Auslagerung des historischen Apriori in eine fixierte Landschaft, findet die archetypische und kategorische Retrospektion in der modernen Ruine ein ideales topologisches Auffangbecken. Das kollektive Gedächtnis sei laut Eliade letztlich ahistorisch und nicht im Stande, historische Ereignisse jenseits archetypischer Kategorien zu verwahren.²² Es handelt sich dabei um eine Erkenntnis, die sich auch bei Jörn Rüsen's Zeitsynthese oder bei Maurice Halbwachs' Ideen um eine selektive Rekonstruktion der Vergangenheit abzeichnet, aber auch bei Gramscis Ausführungen zur populärkulturellen Wissensvermittlung und zum Alltagsverstand (*senso comune*). Für die Analyse von Filmen in welchen tendenziell populäre Formen der Geschichtsvermittlung beheimatet sind, haben diese theoretischen Bausteine eine hohe Relevanz.²³

Eliades Ausführung zur Mythologisierung der Geschichte in Orten der *télé-histoire* lässt die moderne Ruine als »Mystery Theater«²⁴ zum idealen Ort für genealogische Selbstinszenierungen werden. Das Paradigmatische, Archetypische und Rituelle der archaischen Ontologie bei Eliade wird aufgefangen, so eine mögliche These, in einer modernen Verklärung der Ruine als sakralem Museum des Unvordenklichen, als *hieros topos* einer säkularen Gesellschaft, die ihre transzendente Obdachlosigkeit in einer Suche nach archaischen Selbstbildern aufzufangen sucht. Und die Kinematographie leistet dieser neuen nationalen

21 Eliade, Mircea: *Cosmos and History. The Myth of Eternal Return*, New York: Harper & Brothers 1954, S. 43.

22 Vgl. ebd. S. 46.

23 Eine weiterführende Studie zur Kinematographie im Lichte Gramscis bietet Landy, Marcia: *Cinematic Uses of the Past*, Minneapolis, u.a.: Minnesota UP 1996.

24 Q. E. Castañeda, zitiert in: J. Gilbert et al: *Fragments of a Golden Age*, S. 21.

heiligen, mythologischen, ja überhistorischen Ortes. Wie Eisenstein in einem Brief an seinen Mäzen Upton Sinclair offenlegt, schien sich anhand der Ruine eine idealtypische Brücke zur mexikanischen *télé-histoire* schlagen:

»Death. Skulls of people. And skulls of stone. The horrible Aztec gods and the terrifying Yucatan deities. Huge ruins. Pyramids. A world that was and is no more. Endless rows of stones and columns. And faces. Faces of stone. And faces and flesh. The man of Yucatan today. The same man who lived thousands of years ago. Unmovable. Unchanging. Eternal. And the great wisdom of Mexico about death. The unity of death and life. The passing of one and the birth of the next one. The eternal circle. And the still greater wisdom of Mexico: the enjoying of this eternal circle.«²⁶

Eisensteins Interesse für die ewige Wiederkehr ist dabei nicht erst in Mexiko gereift, hat aber bei seinem einzigen Projekt, das er im Ausland realisieren konnte, eine markante Ausprägung erfahren.²⁷ Als Begründer der intellektuellen Montage war Eisenstein stets auf der Suche nach unerwarteten historischen Synthesen, und nach einer latenten archaischen Ontologie, die nicht nur die mexikanische Gegenwart prägt, sondern in jeder Gesellschaft als verborgene Determinante schlummert (Abbildung 2).

In seiner Version von Mexiko legt Eisenstein im Prolog von *Que viva Mexico!* seine Idee von der ewigen Rückkehr in die Vergangenheit offen. Der ewige Kreislauf im Prolog mündet dabei in einen Zustand, den Benjamin als eine »messianische Stillstellung des Geschehens«²⁸ in mythopoetischen Geschichtsdiskursen bezeichnete, wobei die konkreten historischen Ereignisse, darunter auch das Trauma der Conquista zunächst aufgehoben werden, so wie Eliade das bei sakralen Orten analysiert. Eisensteins Ruine ist also nicht der Ort einer ele-

26 Zitiert in M. Seton: Sergei M. Eisenstein, S. 197 und in Eisenstein, Sergei M.: *Notes for a General History of Cinema*, hg. von Naum Kleiman u. Antonio Somaini, Amsterdam UP 2016, S. 79.

27 Bordwell spricht in diesem Zusammenhang von »Eisenstein's epistemological shift« (Bordwell, David: »Eisenstein Epistemological Shift«, in: *Screen* 15 (4) (1974), S. 29-46). Auch Bohn sieht Eisensteins Mexikophase als Umbruchmoment im Vorfeld zu seinen filmtheoretischen Auseinandersetzungen die in der Publikation des umfangreichen Kompendiums *Metod* gipfelten. (Vgl. Bohn, Anna: *Film und Macht. Zur Kunsttheorie Sergej M. Eisensteins 1930-1948*, München: diskurs film 2003, S. 97-103 et passim).

28 Benjamin, Walter: »Über den Begriff der Geschichte«, in: Rolf Tiedemann/Hermann Schweppenhäuser (Hg.), *Gesammelte Schriften*. Band I, 2., Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1974, S. 691-704, hier S. 703.

gisch-retrospektiven Kontemplation, aber doch ein Ort, der die Zeitlichkeit gerade thematisiert, indem er sie aufhebt. In der vorerst endgültigen, bekanntesten Fertigstellung, die der Co-Regisseur Grigori Aleksandrow 1979 mehr als 30 Jahre nach Eisensteins Tod vorlegt, hört man ein Voice-Over, in dem Eisensteins Drehbuch zitiert wird:

»Zeit im Prolog ist die Ewigkeit. Es könnte heute sein, es könnte sich vor 20 Jahren begehen haben oder auch vor 1000 Jahren.

Steine – Götter – Menschen –.

Die Einwohner von Yukatan, dem Land der Ruinen und der enormen Pyramiden, haben in ihren Gesten und ihren Formen den Geist ihrer Vorfahren, der großen Mayazivilisation, bewahrt.

In ferner Zeit [...] zwischen heidnischen Tempeln, heiligen Städten und majestätischen Pyramiden, im Reich der Toten, da wo die Vergangenheit immer noch die Gegenwart bestimmt, haben wir den Beginn situiert. Einem Symbol gleich, das die Vergangenheit heraufbeschwört, als Abschiedsritual an die Mayazivilisation, wird eine bizarre Begräbniszeremonie abgehalten.«²⁹

Abbildung 2: Que viva Mexico! – Der Mensch in ikonischer Symbiose mit den Relikten seiner télé-histoire.



Quelle: *¡Qué viva México!* (1930, unvollendet; R: Sergei M. Eisenstein)

29 Eigene Übersetzung, zitiert in: M. Seton: Sergei M. Eisenstein, S. 198 (dort im Kapitel »Eternal Circle«, das Eisensteins Mexikophase illustriert).

Die Vorstellung eines zeitlosen Mexikos, einer lebendigen Urgeschichte als Überblendung von Vergangenheit und Gegenwart, deckt sich mit der Idee einer ewigen Wiederkehr, die Eliade später beschreiben sollte, der Idee einer unhintergehbaren Mythologie, die hartnäckig ihren langen Schatten in die Zukunft wirft. Folgerichtig lanciert Eisenstein bereits im Prolog das zentrale Motiv des Films, wenn nicht der mexikanischen Folklore schlechthin: die Verschränkung von Leben und Tod. Das Archäotop Chichén Itzá erlangt in dieser Lesart den Status eines sakralen Übergangsortes zu transzendenten Sphären.

Das angekündigte Begräbnisritual am Ende des Prologs lässt sich als archetypisches Schwellenereignis auf unterschiedliche Weise interpretieren: Zum einen vollzieht sich in der Gegenüberstellung der Urgeschichte mit dem Tod der ewige Zyklus des Lebens und markiert die Ahistorizität des mythischen Ortes. Zum anderen wird die Ruine hier aufgeladen mit der Logik eines *hieros topos*, eines sakralen Schwellenortes, der für finale Übergangsriten aufgesucht wird. Auf allegorischer Verstehensebene, die Eisenstein im Drehbuch andeutet, wird bei diesem Gedenkritus aber einmal mehr die Maya-Zivilisation beigesetzt, so dass die Ruine bei dieser Lesart zu einem Nekrotop wird, einem Ort, an dem die Episteme vergangener Hochkulturen begraben liegt. Obwohl Eisenstein 1930 bereits einen weitgehend modernisierten Ruinenkomplex vorgefunden hatte, der sich auf bestem Weg befand, zu einem Rummelplatz der mexikanischen Frontstage-Kultur zu verkommen, trägt die Archäotopie in *Que viva Mexico!* noch unverkennbar die Züge der »kosmischen Tragik« und wird dem Zuschauer als historischer Andachtsort, als Mahnmal stillgelegter Utopien präsentiert.

Im Prolog des Films hat die Geschichte der modernen mexikanischen Nation noch nicht angefangen, und doch sind die Fundamente schon greif- und sichtbar. Um historische Narrative bereinigt, ist Eisensteins Ruine ein Steinbruch, mit dem sich ein mexikanischer Formenhaushalt in einem fast schon fatalistischen Rückgriff auf eine absolute Vergangenheit konstruieren lässt – wir stehen vor einem zeitlosen, einem überhistorischen Ort, in dem die Gegenwart eine ewige Mimesis des Unvordenklichen darstellt. Und auch wenn Eisensteins Version der Archäotopie mit gewissem anthropologischem Pathos aufgeladen war, findet sich der Beginn der mexikanischen Geschichte in *Que viva Mexico!* höchstens in abstrakter Form versinnbildlicht, denn die *télé-histoire* behält sich das Privileg der ontologischen Unschärfe vor.

Chilam Balam (1955)

Wie nun *foundational fictions* explizit in die Ruine eingebettet wurden, zeigt das zweite Filmbeispiel. Das Werk *Chilam Balam* aus dem Jahr 1955 verarbeitet die Vorlage der Maya-Prophezeiungen als epistemologischen Vektor, um eine recht ambitionierte Relektüre der Eroberung Mexikos durch die Spanier zu entwerfen. Eine Gemeinsamkeit zu *Que viva Mexico!* ist dabei in der Zeitsynthese aus Vergangenheit und Gegenwart zu sehen, die beide Werke anhand des Ruinenkomplexes Chichén Itzá konstruieren. Jedoch eignet sich *Chilam Balam* in höherem Maße für die Analyse der Kinematographie in ihrer Funktion der historischen Alphabetisierung der Massen. Es handelt sich hierbei um ein historisches Melodram mit Zügen einer Epopöe, in dem eine fikionalisierte Version der spanischen Conquista transportiert wird.

Der Titelheld Chilam Balam (Mayathan für »Jaguar-Priester«) ist eine herkömmlich nicht belegbare historische Figur und geht zurück auf eine Reihe von gleichnamigen Maya-Überlieferungen, in welchen unter anderem eine bis heute kontrovers debattierte Prophezeiung der Ankunft der Spanier enthalten ist. Das dräuende Unheil, das die Maya-Zivilisation erwartet, wird im Film mit zahlreichen Menetekeln antizipiert, bevor es sich in der finalen Schlachtsequenz in der Ruinenstadt vollzieht. Die Fiktion macht zwar keinen Hehl daraus, dass die Spanier Chichén Itzá bereits verlassen vorgefunden und keinen unmittelbaren Einfluss auf die Dysfunktionalisierung der alten Maya-Stadt ausgeübt hatten. Dennoch ließ der Regisseur Iñigo de Martino die Eroberung des antiken Mexikos mit einer inszenierten Erstürmung von Chichén Itzá versinnbildlichen – zum Leidwesen der offiziellen Historiographie, aber zur vermeintlichen Freude des schaulustigen Publikums. Aus der Opferperspektive erzählt, wird in diesem Fall die Tragik des mexikanischen Archäotops mit einem spektakulär-kontrafaktischen Ereignis aufgeladen, und eine homogenisierte, um schwer rekonstruierbare präkolumbinische Zeitschichten bereinigte Geschichtsversion postuliert. Damit einhergehend wird in *Chilam Balam* die Entwicklungsgeschichte prähispanischer Hochkulturen fallen gelassen und das Rätsel um den Untergang der Maya-Zivilisation mit vagen Andeutungen und einer prekären Geschichtsklitterung gelöst. Um der Knechtschaft zu entrinnen, bläst der tragische Held Chilam Balam zum letzten Kampf gegen die Spanier, und stirbt, einem letzten Mohikaner gleich, im Pfeilhagel mitten in Chichén Itzá. Mit einem letzten Blick auf die Kukulcán-Pyramide äußert er seine letzten, mit zivilisationsgeschichtlichem Pathos aufgeladenen Worte:

»Todo toca a su fin. Su sangre se mezclará con la nuestra: En el suelo por el odio, en los cuerpos por el amor. Y nacerá otro pueblo. [Alles kommt zu seinem Ende, ihr Blut wird sich mit dem unseren vermischen und in den Boden fließen aus Hass, und in die Körper aus Liebe. Und es wird ein neues Volk entstehen].«³⁰

Die fatale Vorahnung des tragischen Helden ist damit real geworden und die verlassene Stadt zu einer Ruine in statu nascendi. Nichts desto weniger hat das historische Trauerspiel seinen ungleich bedeutsameren Gegenwartsbezug in der programmatischen Hybridisierung der Kulturen. Der Ruine bleibt die wichtige Funktion eines Identitätsbollwerks vorbehalten, an welchem das labile mestizische Selbstbewusstsein einen möglichen Ursprung verorten kann. In der Koda des Films finden wir eine markante allegorische Fusion altamerikanischer und europäischer Kulturen: ein Eheschluss zwischen Naya, Chilam Balams Tochter, und dem Soldaten Francisco de Montejo. Es handelt sich dabei freilich um ein Derivat der prototypischen mestizischen Doublette Hernán Cortés und Malintzin, die man als mexikanische Reprise von Adam und Eva begreifen kann. Nach einem dramatischen Sonnenuntergang hinter der stufenförmigen Silhouette des Kukulcán-Tempels sehen wir das junge Paar Hand in Hand vor einem hybriden Altar stehen, einem Kreuz, das sich auf dem Jaguar-Thron aufgepfroht findet, während ein allwissender Erzähler eine monumentale Epochenschwelle beschwört:

»La profecía de Chilam Balam se cumplió, y su pueblo cayó en pleno ocaso. Y de la sangre de esas dos razas nació una nueva: joven y vigorosa [Die Prophezeiung von Chilam Balam ging in Erfüllung, sein Volk war dem Untergang geweiht. Und aus dem Blut dieser zwei Rassen entstand eine neue: jung und kräftig.].«³¹ (Abbildung 3 & 4)

Chilam Balam kann daher, cum grano salis, als *Birth of a Nation* à la mexicana gelesen werden, dem filmischen Urtext zur US-amerikanischen Natiogenese. In der mexikanischen Spielart basiert die Geburt des modernen Staates jedoch nicht auf der Zurückdrängung der *First Nations*, sondern auf dem historischen Fundament der *histoires croisées*, einem zwar ähnlich verhängnisvollen Kulturkontakt, der aber eher im Zeichen der Fusion denn einer trennscharfen Koexistenz zu begreifen ist.³² Topologisch gesehen wird die Ruine dabei als die Wiege des

30 *Chilam Balam* (MEX 1955, R: Iñigo de Martino), 1:31:10.

31 Ibid., 1:31:36.

32 Diese und andere Unterscheidungskriterien bemüht Octavio Paz (1983), um eine zivilisationsgeschichtliche Kontrastierung der Gesellschaftsmodelle dies- und jenseits des Rio Bravo vorzunehmen (Paz, Octavio: »México y Estados Unidos: posiciones y con-

Mestizentums semantisiert, wobei die Verherrlichung der kosmischen Rasse (*raza cósmica*) selbstredend Hand in Hand geht mit den eugenischen Diskursen von José Vasconcelos, der als Apostel eines neuen, postrevolutionären Mexikos die Überlegenheit kultureller und genetischer Hybride propagierte.

Abbildung 3: *Chilam Balams letzter Blick auf Kukulcán*



Quelle: *Chilam Balam* (MEX 1955, R: Iñigo de Martino)

Abbildung 4: *Hybrider Ehebund vor einem hybriden Altar*



Quelle: *Chilam Balam* (MEX 1955, R: Iñigo de Martino)

traposiciones», in: Ders.: *Tiempo nublado*, Barcelona: Seix Barral 1983, S. 139-160). Ungeachtet der mitunter recht essentialisierenden mentalitätsgeschichtlichen Schlüsse, spiegelt der Aufsatz mit argumentativer Eleganz die Idealtypen der *mexicanidad* sowie des nördlichen Antagonisten wider, die beharrlich auf makrostrukturellen Diskursebenen zirkulieren.

Doch wie bereits erwähnt hatte die filmische Geburt der modernen mexikanischen Nation auch ihre angeborenen Defekte, nämlich die romantischen Vergangenheitsversionen, um nicht zu sagen grobe historische Aberrationen, mit denen die Zuschauer historisch alphabetisiert werden sollten. Zur Untersuchung der *Mnemotopie* der Ruine sind aber gerade diese »schiefen Geschichtsbilder«³³ sehr dienlich. Das Geschichtsbild in *Chilam Balam* mag schief gewickelt sein, doch es ist symptomatisch für ein nationales Kino, das mit historischen Unschärfen und Idealisierungen arbeitet; ein Kino, das die historische Wahrheit einem normierten Selbstverständnis unterordnet. Die Ruine wird hierbei recht einseitig mit historischen Narrativen ausstaffiert, die mit entsprechenden ideologischen Schablonen arbeiten, und verkommt so zu einer monumentalen Kulisse, vor deren Hintergrund fadenscheinige Ursprungsfiktionen vollzogen werden.

Bei all der Kritik darf man jedoch nicht die Wirkungsgeschichte von *Chilam Balam* vergessen. Der aufwendige Film war nämlich ein großer Flop, weil die Zuschauer eben nicht auf das historische Spektakel hinter einer kostumbristischen Fassade reinfallen wollten, so dass das ambitionierte Filmprojekt bereits nach zwei Wochen aus dem Kinoprogramm verschwunden war. Wenn also schon zur Blütezeit des mexikanischen Kinos simplifizierte Geschichtsversionen für Unmut und Langeweile bei den Zuschauern gesorgt hatten, gingen die Regisseure des *Nuevo Cine Mexicano* ab den 60-er Jahren noch schonungsloser mit der *Época de Oro* um, und schickten sich an, diese als ein kommerziell durchaus erfolgreiches aber allzu illusorisches Kino zu archivieren, das nicht selten von lapidaren didaktischen Impulsen und einem problematischen Manichäismus durchzogen war. Selbstredend wurde dabei auch die einseitige Nutznießung der Ruine sowie die problematischen Interpretationen der in ihr ruhenden »mnemische[n] Energie«³⁴ einer scharfen Revision unterstellt.

Cascabel (1977)

Das dritte und letzte hier behandelte Filmbeispiel, das die mexikanische Archäotopie thematisiert, fällt auf eine Zeit der Desillusion im Hinblick auf die *grands récits* der mexikanischen Revolution. Das Unbehagen an der Alleinherrschaft des PRI, der scheinbar auf ewig institutionalisierten Revolutionspartei, wurde in

33 Vgl. Ferro, Marc/Rother, Reiner (Hg.): Bilder schreiben Geschichte: der Historiker im Kino, Berlin: Wagenbach 1991, S. 7.

34 Aby Warburg, zitiert in Assmann, Jan: »Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität«, in: Jan Assmann/Tonio Hölscher (Hg.), Kultur und Gedächtnis, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1988, S.9-19, hier S. 12.

zahlreichen Filmen manifest, die mit dem ästhetischen Paradigma der nationalen Filmindustrie brachen und Kritik an der kinematographischen Repräsentation Mexikos übten. So auch in Raúl Araizas *Cascabel* (Klapperschlange) von 1977, einem autoreferenziellen Werk, das sich die Strategien des reflexiven Kinos zu eigen macht. Der Ruinenkomplex von Palenque im Staat Chiapas, der süd-mexikanischen Hochburg der Subalternen, wird als Film im Film vorgeführt und ist dabei das Fragment eines scharf zensierten Staatsauftrags, den Alfredo, die unglücklich-fremdbestimmte Figur des Regisseurs, zur folklorischen Lobhudelei reduziert findet. Die Inszenierung der Ruine wird prompt zu einem Schauplatz der Revision konventioneller Instrumentalisierungen der Archäotopie. Im Dialog des fiktiven Regisseurs mit seinem Kameramann, der die Ruine gerade ad usum delphini einzufangen versucht, wird die Ruinenstätte zu einem Ort des kritischen Geschichtsbewusstseins erhoben, einem Ort, an dem außenwirksame Schablonen der *mexicanidad* an den Pranger gestellt werden:

»Don Miguel, a esta toma le ponemos música de mariachis y se gana usted su Ariel. [Don Miguel, diese Einstellung werden wir mit Mariachi-Musik unterlegen und Sie stauben einen Ariel [Anm.: die bedeutendste mexikanische Auszeichnung für Filmschaffende] ab].»³⁵ (Abbildung 5 & 6)

Abbildung 5: Entstehung eines documental oficialista



Quelle: *Cascabel* (MEX 1977, R: Raúl Araiza)

35 *Cascabel* (MEX 1977, R: Raúl Araiza), 1:05:54.

Abbildung 6: Die Ruinen in der Höhle der Zensoren



Quelle: *Cascabel* (MEX 1977, R: Raúl Araiza)

Nach dem Schnitt sehen wir, wie regierungsnahe Bürokraten die Ruinendarstellungen goutieren (Abbildung 6). »Ja, das ist Kino«, hört man sie Zunge schnalzend sagen, »welch Augenweide, welch Komposition, schauen sie sich nur die Ruinen, schauen sie sich nur die Landschaften an«. Was Araiza dabei in Frage stellt, ja nahezu ridikülisiert, ist die unhinterfragte filmische Darstellungskonvention der mexikanischen Archäotope, die die Ruine und die dazugehörigen Eingeborenen lediglich als photogene Epiphänomene behandelt.

Unschwer zu erkennen ist dabei, dass Araiza sein Fadenkreuz auch auf die einseitigen, formalen Nachahmungen der Eisensteinschen Ruinen richtet, die die mexikanischen Leinwände kolonisiert und einen »Kult des Hieratismus« mitsamt der exaltiert-pittoresken Filmrhetorik befördert hatten.³⁶ Wenn die staatli-

36 Obwohl Eisensteins filmische Symphonie unvollendet blieb, weisen viele Klassiker der Folgezeit unverkennbare formale Ähnlichkeiten zur Mise-en-scène in *Que viva Mexico!* auf. So schreibt etwa Hermann Doetsch, dass Emilio »Indio« Fernández, der wohl bekannteste Regisseur der Epoche, die *rushes* des Films kannte und die auffallende ästhetische Verwandtschaft zwischen *Que viva Mexico!* und *Rio Escondido* (1948) nicht von ungefähr kommt. (Vgl. Doetsch, Hermann: »Emilio Fernández: Rio Escondido«, in: Christian Wehr (Hg.), *Clásicos del cine Mexicano. 31 películas emblemáticas desde la Época de Oro hasta el presente*, Madrid/Frankfurt a.M.: Iberoamericana/Vervuert 1948, S. 203-230, S. 215.) Zu Eisensteins formalem Nachlass im mexikanischen Film vergleiche man auch Gordon, Sergej: »Sergej Eisenstein: ¡Qué viva México!«, in: Wehr (op. cit.), S. 34ff.

chen Scharfrichter daraufhin ankündigen, dass sie »außerdem die Staudämme, das Erdöl, Punta Arena, die Küste – kurz und gut, alles Schöne an Chiapas hervorheben und die Interviews [...] nach und nach eliminieren« werden, ist die Bedenklichkeit traditioneller Repräsentationen der Ruine endgültig offengelegt, und wir stehen folglich vor einem Lehrstück, bei dem Verwalter der *heritage industry* die Vergangenheit für hegemoniale Absichten vereinnahmen.

Cascabel entstand an der Schwelle zur Ära des postnationalen Kinos. Raúl Araizas autoreferenzielle Hauptfigur ist daher ein klassischer Vertreter des reflexiven Kinos, in dem weltweit obsoletere Filmparadigmen torpediert wurden. Als kritischer Regisseur, der die tiefe Diskrepanz zwischen der mexikanischen Realität und ihrer Repräsentation erkennt, sträubt er sich, ein Mexiko nach altem Brauch zu porträtieren. Es erscheint nur zu konsequent, dass er dabei ausgerechnet die Ruine als *haut lieu* des mexikanischen Nationalbewusstseins zum Epizentrum einer künstlichen *mexicanidad* erklärt, der die homogenisierte Bilderflut der *Época de Oro* ihren mächtigen ikonographischen und ideologischen Stempel aufgedrückt hatte. Mehr als der nostalgische Nachruf auf eine Blütezeit ist *Cascabel* eher die zynische Abrechnung mit einer Epoche, die größtenteils naiv-optimistische Heimatfilme hervorgebracht hat, einer Epoche, in der sich der Kulturbetrieb bemühte, eine Nation aus einem Guss zu schmieden und die Schatten einer beschönigten Vergangenheit auf eine frohe Zukunft zu projizieren.

V.

In Zeiten des postnationalen, fragmentierten Kinos hat die Ruine als Drehort und Topos die Qualität eines homogen kolportierten Gedächtnisortes eingebüßt. Die Vergegenwärtigung der Vergangenheit folgt im heutigen Mexiko immer mehr der Frage, wer die kinematographischen Diskurse zur nationalen Identität kontrolliert und was die Stimme des Autors ist, die das Lied der Ruinen singt. Wenn in der *Época de Oro* die Vergangenheit hauptsächlich mit Hilfe von »reconstrucciones románticamente antihistóricas«³⁷ vergegenwärtigt wurde, lassen sich Ruinen heute nicht mehr so einfach für große Spektakel der *télé-histoire* instrumentalisieren, in welchen eine normative Geschichte der Nation didaktisch aufbereitet wird. Spätestens seit dem Massaker von Tlatelolco (1968) am Platz der drei Kulturen, der bezeichnenderweise wiederum einen aztekischen Tempelkomplex unter sich trägt, wird die Ruine als *locus melancholicus* mit neuen traumatischen Narrativen angereichert, die die Ruine als Kulisse für seichtes Unterhaltungskino

37 Ayala Blanco, Jorge: La aventura del cine mexicano, México: Era 1968, S. 169.

und kulturarchäologischen Schabernack ungeeignet machen.³⁸ Stellvertretend für eine heranreifende Generation der Überdrüssigen fängt Roger Bartra die Stimmung der jüngsten mexikanischen Geschichte mit folgenden Worten auf:

»Wir haben von Tausend mythischen Helden geträumt, aber von der Nation sind nur noch Ruinen geblieben. [...] Der mexikanische Nationalismus hat einen kritischen Punkt erreicht: [...] heute ist er nur mehr eine verhasste Legitimationsquelle für eine dominante Ausbeutung, die versucht, eine drastische Ungleichheit mit Hilfe einer uniformierten politischen Kultur zu rechtfertigen.«³⁹

Ob man Bartras Ruinenmetapher nun renaturalisieren mag oder nicht, fest steht, dass Ruinen bleiben und damit die Einladung, sie als historische Meilensteine und Interpretationsvorlagen zu betrachten. Die Deutungsversuche der Ruinen als *Mnemotope* jenseits patriotischer Simplifizierungen verzweigen sich heute einmal mehr und verweigern sich einer vergangenheitsverklärenden Durchdringung. Jenseits einer touristischen Nutznießung als historische Kuriosität für die *leisure class* ist die Ruine im heutigen Mexiko eine ideologische Arena, in welcher die Selbstbestimmung innerhalb einer dynamischen und stark fragmentierten Nation ausgefochten wird. Damit behält sich die Ruine die Funktion eines Ortes vor, der Relektüren der Vergangenheit begünstigt – der Vergangenheit, die man hier verstehen muss als den Raum eines komplexen, eines ambigen, eines transkulturellen Gedächtnisses.

38 Zum realhistorischen Massaker an der Ruinenstätte Tlatelolco in Mexiko Stadt hat Jorge Fons 1989 den Spielfilm *Rojo Amanecer* vorgelegt, in dem der mexikanischen Ruine ein anderer, kontroverser Gegenwartsbezug eingeräumt wird.

39 Eigene Übersetzung von R. Bartra: *La Jaula de la Melancolía*, S. 232.

Ökonomie verorten

Vergnügungstopographien der Großstadtnacht

RAPHAEL SCHWEGMANN

A) EINLEITUNG

Ökonomie braucht Orte. Was sich in Zeiten neoliberalen Wettbewerbs zwischen Großstädten um Prestige, Rankingplatzierungen und Investitionen schon tagsüber vielerorts beobachten lässt, zeigt sich gleichwohl auch nachts in nicht minder ausdifferenzierter Ausprägung. Dieser Beitrag synthetisiert Aussagen eines humangeographischen Forschungsprojekts zu nächtlichen Ökonomien der Großstadtnacht, das bereits in zwei Monographien publiziert wurde: einer ersten, eher theoretisch-konzeptionell und allgemein ausgerichteten, mit Blick auf typische Nacht-Orte innerhalb von Städten;¹ einer zweiten mit Fokus auf konkrete empirische Fallbeispiele anhand des Nachtlebens von Paris, Berlin und Frankfurt am Main in deren wechselseitiger Beeinflussung seit dem 19. Jahrhundert.²

Vor diesem Hintergrund soll im vorliegenden Text in Form von vier Unterkapiteln überblicksartig über zentrale Fragen ortsbezogener Nachtökonomie aus kulturtheoretischem Blickwinkel informiert werden. Nach einer Schilderung der generellen Entwicklung der Nacht und ihrer Orte als Markt kann die Präsentation dreier Fallbeispiele (Paris, Berlin und Frankfurt am Main) zunächst dabei helfen, in historisch-geographischer Ausrichtung konkrete Großstädte in ihren nächtlichen Gemeinsamkeiten und Unterschieden zu vergleichen. Der Vorstellung aktueller Typen von mittlerweile stark ästhetisierten Nacht-Orten, wie sie in vielen

1 Schwegmann, Raphael: Nacht-Orte. Eine kulturelle Geographie der Ökonomie, Bielefeld: transcript 2016.

2 Ders.: Kraft-Horte. Mobile Vergnügungstopographien europäischer Großstadtnächte, Bielefeld: transcript 2017.

Großstädten auftreten, folgt schließlich eine theoretische Einordnung nächtlicher Vergnügungstopographien unter Rückgriff auf Foucaults Konzept der Heterotopien,³ um die Nacht als faszinierenden Gegenraum zum Alltag zu analysieren.

B) NACHT-ORTE I: HISTORISCHE GEOGRAPHIEN

Eine Analyse und Interpretation der Nacht kann nur in der Einbettung in räumliche und zeitliche Zusammenhänge erfolgen.⁴ Die Kommodifizierung der Nacht kann dementsprechend als Teil einer umfassenden Ökonomisierung der Zeit angesehen werden, die seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zunächst in Europa sowie den USA und schließlich global wirksam wurde – wenngleich parallel unterschiedliche Integrationsgrade der Vereinnahmung durch Zeit und Geld, analog zur unterschiedlich starken Integration in Wissens- und ökonomische Netzwerke, regional bestehen konnten.⁵ Ein historischer Rückblick mit konsequentem Bezug zu gegenwärtigen Entwicklungen kann vor diesem Hintergrund helfen, Nacht als Prozess zu begreifen.

»Man nähert sich einer Mentalitätengeschichte des 19. Jahrhunderts, wenn man nach Zeiterfahrungen fragt, die möglicherweise für die Epoche charakteristisch sind«, so der Globalhistoriker Osterhammel.⁶ Eng mit technologischen Innovationen verwoben, erfolgte ab der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts unterschiedlich schnell eine »Chronometrisierung« der Gesellschaften, die in der letztlich global wirksamen »Allgegenwart von Uhren und der Gehorsamkeit ihrer Besitzer und Benutzer gegenüber einem mechanischen Zeitdiktat« ihren entbetteten Ausdruck fand.⁷ Die Vermessung der Zeit und die damit einhergehende Standardisierung des menschlichen Lebens wirkte als umfassend-revolutionäre Transformation und als Beschleunigungskatalysator;⁸ mithin wurden Menschen in verantwortliche Kalkulatoren mit permanentem Blick auf die ökonomische

3 Foucault, Michel: Die Heterotopien/Der utopische Körper. Zwei Radiovorträge. Übersetzt von Michael Bischoff, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2005.

4 Vgl. Chatterton, Paul: »Governing Nightlife. Profit, Fun and (Dis)Order in the Contemporary City«, in: Entertainment Law 1 (2) (2002), S. 23-49, hier S. 23.

5 Vgl. Osterhammel, Jürgen: Die Verwandlung der Welt: Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts, München: C.H.Beck 2009, S. 116 ff.

6 Ebd., S. 118.

7 Ebd., S. 121f.

8 Vgl. ebd., S. 126.

Relevanz ihrer geplanten oder gerade durchgeführten Tätigkeit ausgerichtet, mobilisiert und kognitiv transformiert.

Insbesondere die europäische (Groß)Stadtnacht wurde zwischen 1830 und 1930 »einem rasanten Wandel der beschleunigten Veränderung unterworfen«, ausgelöst durch die Fortschritte der Straßen- und Schaufensterbeleuchtung, durch den zunehmenden Verkehr, doch auch durch neue Redeweisen über die Nacht.⁹ Gleichzeitig blieb aber die seit allen Zeiten natürlich-wiederkehrende, mithin selbstverständliche Regelmäßigkeit der Nacht und somit ihre Grundstruktur erhalten, was laut Schlör »zahlreiche Konflikte, Widersprüche und Ungleichzeitigkeiten« hervorrief.¹⁰ Ungleichzeitigkeiten deshalb, weil gerade die technischen Neuerungen die Städte unterschiedlich schnell und an unterschiedlichen Orten innerhalb der Stadt erreichten;¹¹ Einzelne und Gruppen je nach sozialer Herkunft, Religion, Geschlecht, Alter, Familienstand, Wohnlage und Verbundenheit mit »ihrer« Stadt entwickelten unterschiedliche Vorstellungen der Nacht, was dazu führte, dass einige – gerade um 1840 noch – die Nacht »nur« als »Zeit des Rückzugs von außen nach innen, von der Straße ins Haus, Zeit für Schlaf, Erholung, Regeneration« sahen, während anderswo bereits »Vergnügen, Unterhaltung, Zerstreuung« gesucht wurde.¹² Es gab also viele sich stark unterscheidende und zugleich sich stark überschneidende Vorstellungen, sodass unterschiedlich nuanciert teils (noch) eher die Schrecken, teils (schon) die Faszinationen der Nacht ausschlaggebend für Beschreibung und Bewertung derselben waren. Dadurch ergeben die Quellen auf den ersten Blick ein überaus widersprüchliches, konfliktbergendes Bild der Nacht, zumindest kein homogenes.¹³

Die vielfältigen, divergierenden zeitgenössischen Meinungen bezüglich der Frage, wie die Nacht sinnvoll zu nutzen sei, kulminierten verständlicherweise in Zank und Zwist: Oft öffentlich ausgetragen, stellten sich die Befürworter einer Öffnung der Nachtzeit für Unterhaltung, Vergnügen und Arbeit gegen jene, die eine strikte Nacht-Ordnung für (moralisch) unumstößlich hielten. Wechselseitig wurden daher entweder eher die Errungenschaften und Leistungen des glanzvollen und strahlenden Nachtlebens, oder aber die neuen Gefahren und Behinderungen betont.¹⁴ Gewalt, Sexualität, Vergnügen und Anonymität sind in diesem Zu-

9 Schlör, Joachim: *Nachts in der großen Stadt: Paris, Berlin, London 1840-1930*, München u.a.: Artemis & Winkler 1991, S. 22.

10 Ebd., S. 22.

11 Vgl. ebd., S. 22f.

12 Ebd., S. 23.

13 Vgl. ebd.

14 Vgl. ebd., S. 23f.

sammenhang Motivbündel, die das Bild der Nacht ausmachten.¹⁵ Die entstehenden Konflikte drehten sich in erster Linie um die Begriffe Sicherheit, Sittlichkeit und Zugänglichkeit, wie Schlör gezeigt hat: Die Behörden standen in einer vielbevölkerten Stadt vor einem Sicherheitsproblem, das aus den potentiell zu erwartenden kriminellen Aktionen einiger dieser Nachtschwärmer, deren Freiheitssehnüchte den Einschränkungsversuchen der Obrigkeit gegenüberstanden, herrührten.¹⁶ Sittlichkeitsvorstellungen der Kirchenvertreter und Stadtväter trafen auf zu vermutende »Formen öffentlicher Sexualität«, wie etwa der Prostitution.¹⁷ Zugänglichkeits(un)möglichkeiten resultierten aus und führten zu Ungleichheiten zwischen Arm und Reich, Alt und Jung, Mann und Frau oder auch Zuwanderern und Alteingesessenen: Nicht jede(r) durfte sich zu jedem Zeitpunkt an jedem Ort aufhalten.¹⁸

Dabei wurde die Faszination eines regen Nachtlebens stark geschürt – durch die ausgedehnte Berichterstattung über das nächtliche Treiben in Zeitungen, in Fremdenführern, in Polizeiberichten, aber auch durch Schilderungen von Augenzeugen. Wie Schlör gezeigt hat, muss hierbei beachtet werden, dass sich die Sicht der Nacht als Gegenwelt zur städtischen Ordnung des Tages im Laufe des 19. Jahrhunderts zwar einerseits grundlegend gewandelt hat; nichtsdestotrotz lassen sich Kontinuitäten hinsichtlich der Vorstellung der Nacht als Zeit (und Raum) der Gefahr, der Unberechenbarkeit, gar des Schreckens feststellen. Diese Denkweise wirkte bis ins 20. Jahrhundert nach und äußerte sich in diversen Verordnungen der Obrigkeit zur Regelung, Reglementierung, Lenkung und somit Steuerung des nächtlichen Lebens in der Großstadt.¹⁹

In der Nacht und durch die Nacht wirken demnach bestimmte Wahrnehmungen von Machtverhältnissen und Raum. In der Moderne wurde Macht verräumlicht, wurden Gesellschaften durch geordnete und abgegrenzte Räume in Form von territorialen Konstruktionen vielfach diszipliniert, reguliert, normalisiert und hygienisiert.²⁰ Ähnliche Tendenzen treten in postmodernen Gesellschaften und

15 Vgl. ebd., S. 14.

16 Vgl. ebd., S. 25f.

17 Ebd., S. 25.

18 Vgl. ebd.

19 Vgl. ebd., S. 134f.

20 Vgl. Foucault, Michel: »Andere Räume«, in: Wenz, M. (Hg.), Stadt-Räume. Die Zukunft des Städtischen, Frankfurt a. M. u.a.: Campus 1991, S. 65-72, zit. nach Mücken, Jürgen: Die Ordnung des Raumes. Die Foucaultsche Machtanalyse und die Transformation des Raumes in der Moderne, Bensheim u.a.: Edition Ergon 1997, S. 31 ff.

Wissenskulturen (nicht nur in der Tradition des Spatial Turn) verstärkt auf; wieder entsteht ein neues Raumbewusstsein (gar eine veränderte Raumwahrnehmung?), das diesmal im Zuge von Datenmobilität sowie neuer Informationstechnologien in enger Wechselwirkung zwischen ›virtuellen‹ und physisch-greifbaren Räumen zu neuen Ortsrealisierungen und damit verbundenen Identitätsneuformierungen führt, mithin jede Art der Wahrnehmung, als brüchig, fluid und hybrid begreifen lässt.²¹ Neoliberale Wirtschaftsordnungen führen gleichzeitig zu einer verstärkten Ökonomisierung von Raum und Zeit. Als *Neoliberalisierung* soll dabei »one among several tendencies of regulatory change that have been unleashed across the global capitalist system since the 1970s«²² verstanden werden:

»It prioritizes market-based, market-orientated or market-disciplinary responses to regulatory problems; it strives to intensify commodification in all realms of social life; and it often mobilizes speculative financial instruments to open up new areas for capitalist profit-making«²³

Diese Art der Vermarktlichung und Ökonomisierung von Gesellschaft weist mehrere Spezifika auf. Sie ist »historically specific, unevenly developed, hybrid« und kann als »patterned tendency of market disciplinary regulatory restructuring« bezeichnet werden.²⁴ Vor allem der erste Punkt, die historische Dimension dieses Prozesses, sollte hervorgehoben werden, wurzelt der Neoliberalismus postmoderner Prägung doch aus wirtschafts- und mentalitätshistorischer Perspektive auch in der Belle Époque des späten 19. sowie im (britischen) Imperialismus des frühen 20. Jahrhunderts – just zu jenem Zeitpunkt, als die Nacht ein erstes Mal verstärkt ökonomisiert wurde.²⁵ Am Beispiel der nächtlichen Vergnügungskultur in (europäischen und nordamerikanischen) Großstädten kann in diesem Sinne die – destruktiv-limitierende wie kreativ-ermöglichende – Macht von

21 Vgl. Holischka, Tobias: *CyberPlaces – Philosophische Annäherungen an den virtuellen Ort*, Bielefeld: Transcript 2016; Pott, Andreas: »Identität und Raum: Perspektiven nach dem Cultural Turn«, in: Berndt, C./R. Pütz (Hg): *Kulturelle Geographien. Zur Beschäftigung mit Raum und Ort nach dem Cultural Turn*, Bielefeld: Transcript 2007, S. 27-52, hier S. 34.

22 Brenner, Neil/Peck, J./Theodore, N.: »After neoliberalization?«, in: *Globalizations* 7 (3) (2010), S. 327-345, hier S. 329.

23 Ebd., S. 329f.

24 Ebd., S. 330.

25 Vgl. J. Schlör: *Nachts in der großen Stadt*.

Nachtdiskursen innerhalb transnationaler Kommunikationsnetzwerke zwischen Metropolen, der *policy transfer* sowie transnationale Standardsetzungs- und Steuerungsregime nachvollzogen werden.²⁶

Das großstädtische Nachtleben wurde dabei lange Zeit, bis ins 20. Jahrhundert hinein, weitgehend – wenn auch nicht ausschließlich – als soziales Problem verstanden, als Ursache und Ausdruck von Kriminalität oder Verstoß gegen herrschende Sittlichkeits- und Moralvorstellungen. Demgegenüber gilt Nachtleben heute primär als Quelle der Zerstreuung, Freizeitgestaltung und Regenerationszeit, als notwendige Kehrseite zum geschäftigen Alltagsleben – und wird schon allein durch diese Erkenntnis für ökonomisch wertvoll erachtet.²⁷

Seit den Jahrzehnten um 1900 hat sich auch aus anderen Gründen einerseits viel verändert: Frauen konnten sich mit der Zeit zunehmend freier in der Nacht, die heute *dans l'ensemble* mehr fasziniert denn verschreckt, bewegen. Insgesamt hat sich die Nacht innerhalb der letzten 150, 200 Jahre von einem unsicheren Raum der Angst zu einem geschützten Raum des Vergnügens gewandelt, wenngleich es Ausnahmen gibt: Der Friedhof bei Nacht, die dunkle, leere, zwielichtige Seitengasse in bestimmten Vierteln oder U-Bahn-Stationen gelten nach wie vor als »Angsträume« oder »gefährliche Räume«²⁸ – nicht nur (obgleich: besonders) für Frauen.²⁹

Dass die Gefahr natürlich nie vom Raum an sich, als vielmehr von den potentiellen Tätern ausgeht, wird dabei meist unbewusst im Diskurs kaschiert.³⁰ So werden Ängste und die mit ihnen belegten Räume oft reproduziert und so wiederkehrend, gar verstärkend realisiert. Großstadtnächte rufen daher andererseits auch heute noch bei Menschen im Allgemeinen verschiedenste Konnotationen und ambivalente Gefühle hervor. Dennoch soll an dieser Stelle davon ausgegangen werden, dass für Nachtgänger zumindest die Vergnügungslandschaft, die im Zuge dieser Überlegungen primär Gegenstand sein soll, prinzipiell als Ort der Faszination und des Erlebens semantisch positiv aufgeladen ist und nur Teilräu-

26 N. Brenner et al.: Globalizations 7 (3), S. 7.

27 Vgl. Talbot, Deborah/Böse, M.: *Racism, criminalization and the development of night-life economies: Two case studies from London and Manchester*, in: Ethnic and Racial Studies 30 (1) (2007), S. 95-118, hier S. 95.

28 Noller, P./Ronneberger, K.: Neue Technologien, Technikleitbilder, Lebensstile und Urbanität. Frankfurt a.M.: Institut für Sozialforschung 1994, S. 235 ff.

29 Vgl. Roller, F.: Stadt, Angst, Lust, o.O.: Eigenverlag 2001.

30 Vgl. Harvey, David.: »Zwischen Raum und Zeit: Reflektionen zur Geographischen Imagination«, übersetzt von Bernd Belina, in: B. Belina/B. Michel (Hg.): Raumproduktionen, Münster: Westfälisches Dampfboot 2007, S. 36-60, hier S. 44.

me – z.B. das Rotlichtmilieu – ambivalent konnotiert sind. Die erwähnten »Angsträume« als negativ belegte, potentiell Gefahren beherbergende und den Orten der Vergnügungskultur kontrastiv gegenüberstehenden Topographien fallen nicht in den Bereich des Amüsierbetriebs, wenngleich auch sie von Nachtschwärmern des Öfteren notgedrungen und/oder bewusst (z.B. »Slumming« als soziale Praxis der Grenzüberschreitung)³¹ tangiert werden (müssen), da das Netz an interessanten Lokalitäten Löcher und mehr oder minder klare Grenzen aufweist, die zumindest beim Ein- und Austritt in das bzw. aus dem Nachtleben in der Regel durchquert und überschritten werden müssen.³²

Einer ersten Entdeckung der Nacht in den Jahrzehnten um 1900 folgt nun gut hundert Jahre später eine zweite – mit mindestens ebenso revolutionären Folgen. Fand um 1900 bereits eine Ökonomisierung nächtlicher Zeit und urbanen Raumes mit vielfältigen sozialen, ökonomischen, kulturellen und identitätsbezogenen Implikationen statt, wie in der eingangs als zweites erwähnten Monographie³³ herausgearbeitet, so ist der aktuelle Wandel noch viel tiefgreifender: Konkurrerten damals nur einige wenige Metropolen – in Europa gemeinhin London, Paris, Wien und Berlin – primär um globale Bedeutung, Macht und monetäre Ressourcen als Hauptstädte in einer national organisierten Welt,³⁴ so wettstreiten heute Kommunen auf allen Maßstabsebenen um Humankapital und um damit – so die Hoffnung – verbundene finanzielle Mittel. Diverse Städterankings belegen diese Logik der ungebremsten Konkurrenz regelmäßig.³⁵ Während um 1900 die Nacht vor allem als das moralisch Verwerfliche eine Faszination des gesellschaftlich Verbotenen, Anrühigen schürte, wird nun das Erlaubte, längst Salonfähige, Gewöhnliche stärker denn je einer Werbemaschinerie ausgesetzt, die Nachtleben als unabdingbare Voraussetzung für eine pulsierende, junge, »coole«, kulturell und letztlich ökonomisch prosperierende Postmodernopolis inszeniert.³⁶ Die lebenswerte Stadt des 21. Jahrhunderts oszilliert in einer spektakulären Atmosphäre des Nächtlichen, so der Tenor in der Tradition Floridas, das in seiner toleranten Diversität keine Wünsche seiner Zielgruppe – vor allem

31 Vgl. Heap, Chad C.: *Slumming: sexual and racial encounters in American nightlife, 1885-1940*. Chicago: University of Chicago Press 2009.

32 Vgl. J. Schlör: *Nachts in der großen Stadt*.

33 R. Schwegmann: *Kraft-Horte*.

34 Vgl. J. Schlör: *Nachts in der großen Stadt*.

35 Vgl. z.B. Berndt, C./Goeke, P./Lindner, P./Neisen, V.: *Kreativwirtschaftsbericht* Frankfurt, Frankfurt a.M.: Institut für Humangeographie, im Auftrag der Wirtschaftsförderung Frankfurt GmbH 2008, S. 18.

36 Vgl. R. Schwegmann: *Nacht-Orte*.

Akademiker als Repräsentanten der neuen, kreativen Dienstleistungsgesellschaft – offen lassen soll.³⁷

Orte, auch und besonders nächtliche, werden dabei im 21. Jahrhundert insbesondere – wenn gleich *nicht nur* – im, durch und/oder mit Hilfe des Internets hergestellt:

»Fixings of place in names, stories, songs, books, newspapers, videos, and other cultural media matter because those stabilizations, in turn, become the basis for how we understand, produce, reproduce, enact and re-enact the places and cities we live in. Never before have so many representations of the meaning of places [...] been so readily available for consumption and contestation«³⁸

Die »digitale Revolution« der letzten ein bis zwei Jahrzehnte führte zu einer Vielzahl verschiedenster (Re)Präsentationen von Räumen – sei es über Software, soziale Netzwerke, Internetportale, Suchmaschinen etc.³⁹ Diese virtuellen Visualisierungen offerieren auch ein breites Sortiment an Räumen und Bildern, die auf nächtlichen Konsum abzielen. Wer in Google Maps beispielsweise nach Restaurants oder Clubs sucht, kann – mit entsprechendem technischem Wissen ausgestattet – innerhalb kürzester Zeit Informationen über materielle Angebote erhalten bzw. generieren. Nichtsdestotrotz ist der Nutzer im Zuge dessen nicht nur passiver Konsument der ihm bereitgestellten Informationen; stattdessen kann er mittlerweile selbst aktiv werden, Informationen anderen Nutzern bereitstellen, bestehende Angebote bewerten und modifizieren, Räume erschaffen und verändern.⁴⁰

In postmodernen Zeiten stellen nämlich Geoapplikationen, »augmented reality« und »identification devices« zentrale Werkzeuge dar, die vielfach genutzt werden. Sie wirken gleichzeitig wirklichkeitsbeschreibend und -konstituierend, bedeutungsentfaltend und -ermöglichend und erfreuen sich zunehmend größerer

37 Vgl. Florida, Richard: *The Rise of the Creative Class. And How It's Transforming Work, Leisure and Everyday Life*, New York: Basic Books 2002; Vgl. Flusty, Steven: »Culturing the World City: An Exhibition of the Global Present«, in: Neil Brenner/Roger Keil (Hg.): *The global cities reader*, New York: Routledge 2006, S. 346-352.

38 Graham, Mark/Zook, Matthew: »Augmented Realities and Uneven Geographies: Exploring the Geolinguistic Contours of the Web«, in: *Environment and Planning A* 45 (1) (2013), S. 77-99, hier S. 77.

39 Vgl. ebd.

40 Vgl. ebd., S. 4.

Beliebtheit.⁴¹ Gemein ist ihnen allen, dass sie Mobilität und Ökonomie ermöglichen, auslösen, verstärken oder zumindest beeinflussen können.

Dabei gilt: Die Nacht erscheint im öffentlichen und privaten Diskurs (noch) als Gleichmacher, verspricht sie doch Grenzüberschreitung und Abenteuer für – auf den ersten Blick – sämtliche Schichten der Gesellschaft.⁴² Gleichzeitig finden aber nachts die tagsüber bestehenden Unterschiede zwischen sozialen Gruppen ihre Fortsetzung – die »dominance of a ›mainstream‹ form of nightlife« marginalisiert Minderheiten, die eigene Räume verteidigen oder auch erobern müssen.⁴³ Hollands und Chatterton bezeichnen dies als »social polarisation«⁴⁴.

An dieser Stelle sollen nun vor diesen Hintergründen konkrete Fallbeispiele der multiplen Geschichte(n) und Geographie(n) der nächtlichen Vergnügungstopographien Europas vergleichend vorgestellt werden: Paris, Berlin und Frankfurt am Main. Hierbei muss es selbstverständlich bei einem rudimentären Überblick ohne jedweden Anspruch auf Vollständigkeit bleiben.

C) NACHT-ORTE II: FALLBEISPIELE EUROPÄISCHER NACHTÖKONOMIE

Wie sich im Zuge des eingangs erwähnten Forschungsprojekts⁴⁵ herausgestellt hat, bestanden bereits um 1900 intensive, transnationale Verflechtungen zwischen Großstädten. Nicht nur mediale Diskurse, auch Reisende und technische Infrastrukturen trugen zu einer Verbreitung von Ideen über nächtliche Ökonomien bei. Zwar gab es noch keine expliziten Konferenzen von Experten, Politikern und Wissenschaftlern zum spezifischen Thema der nächtlichen Vergnügungsszenerie, aber schon Diskurse über die Lebenswertigkeit von Städten

41 Vgl. z.B. Cochoy, Franck: Exploring the commercial space with a smartphone: Curiosity, geotraceability and self-marketing, Unveröffentlichtes Manuskript, o.O. 2011.

42 Vgl. Brethauer, Bastian: Tableaus aus dem dunklen Berlin. Frankfurt a.M. u.a.: Campus 1999.

43 Hollands, Robert: »Divisions in the Dark: Youth Cultures, Transitions, and Segmented Consumption Spaces in the Night-Time Economy«, in: Journal of Youth Studies 5 (2) (2002), S. 153-171, hier S. 153.

44 Hollands, Robert/Chatterton, Paul: »Changing Times for an Old Industrial City: Hard Times, Hedonism and Corporate Power in Newcastle's Nightlife«, in: City 6 (3) (2002), S. 291-315, hier S. 291.

45 Insbesondere R. Schwegmann: Kraft-Horte.

konnten und können konkrete Praktiken und damit auch z.B. Mobilitätsentscheidungen bedingen.

Dabei muss konstatiert werden, dass sich angesichts der überaus großen Bandbreite an unterschiedlichen Angeboten, die abendlichen und nächtlichen Stunden zu verbringen, und gleichzeitig den verschiedensten Anforderungen, die an die Nacht gestellt wurden, nicht von *einem*, sondern von *vielen* Nachtleben gesprochen werden sollte. Beispielsweise fußen konkrete Unterschiede zwischen dem Berliner und dem Pariser Nachtleben in der Erkenntnis, dass (anknüpfend an die Tradition des Flanierens auf den großen Boulevards) der Straße in Paris ein weitaus größerer Stellenwert zugesprochen wurde als in Berlin, wo die nächtlichen Aktivitäten – auch aufgrund der polizeilichen Kontrollen, aber ebenso aus utilitaristischen und ökonomischen Überlegungen der Wirte, Prostituierten sowie anderen Anbietern von Leistungen – an feste Orte gekoppelt waren. In diesem Zusammenhang muss besonders die Rolle der zahlreichen Ausschankbetriebe und Tanzlokale hervorgehoben werden, die der Berliner Vergnügungskultur eine besondere Note zu geben wussten.

Zudem entwickelte sich das Nachtleben in beiden Metropolen in zeitlicher Hinsicht unterschiedlich: In den Jahren nach 1900 avancierte der Aufsteiger Berlin zum innovativsten, modernsten Ort des Nachtlebens, während Paris darauf bedacht war, seine Stellung als Kulturmetropole zu wahren und vor Sittenverfall noch stärker zu warnen als in Berlin, das umso mehr Wert darauf legte, sein Nachtleben touristisch attraktiv zu vermarkten sowie es in bewussten Kontrast zum in Reiseführern übermittelten offiziellen und für gebildete, obere Schichten der Gesellschaft gedachten Bild der (hoch)kulturell und moralisch einwandfreien, (ab)gehobenen französischen Vorzeigestadt zu präsentieren. Dass sich Berlin umso stärker an den durch viele Berichte und nicht zuletzt des Kaisers Aussagen auch aus Paris bekannten moralisch verwerflichen Auswüchsen des Nachtlebens (z.B. der Prostitution) aufrichtete und diese verstärkt übernahm, lässt auf die starke Orientierung an der Seine-Metropole schließen – ein Übernahmeversuch, der sich eben im Kontrast zum Image der Pariser Noblesse darstellte, da Berlin die *kulturelle* Vorbildfunktion von Paris nie hätte ablösen können.

Berlin konstituierte dabei letztlich – auch durch verschriftlichte Diskurse – ein eigenständiges Nachtleben, das zwar auf Anleihen des Bezugsortes Paris nicht verzichtete, dessen Elemente aber nicht vollständig übernahm, sondern eigene Merkmale hinzufügte – wie zum Beispiel Wirtshäuser und Tanzlokale, die in dieser Form in Paris nicht existierten. In diesem Kontext können nach Foucault die Topographien des nächtlichen Paris für Berlin als »lokalisierte[]

Utopien«, »vollkommen andere Räume«⁴⁶ begriffen werden. Die Orte des Pariser Nachtlebens stellten Gegenräume zum Alltäglichen und Gewohnten dar und sind dabei immer an imaginierte Wunsch-(T)Räume gekoppelt. Nicht jeder und besonders nicht jede hatte Zugang zu ihnen. Hieran anschließend können aber auch die Orte der Berliner Nachtkultur als derartige Gegenräume (im zunächst abgeschwächten Maße, weil Paris *der* Bezugspunkt war) begriffen werden, da sie auf die Eigen- und Fremdwahrnehmung in Paris durch die Netzwerke zwischen beiden Städten durchaus Einfluss gehabt haben werden. All dies ereignete sich mitunter gleichzeitig und divergierte sogar teils im lokalen und regionalen Kontext der unterschiedlichen Räume der Stadt: in physisch-materiellen, in technischen, in sozial konstruierten und in kulturell überformten Wahrnehmungsräumen. Weiterführende Arbeiten könnten sich mit der Analyse der Wahrnehmung Berlins aus Pariser Perspektive beschäftigen.

Verallgemeinerungen sollten mit Vorsicht genossen werden, wenngleich dennoch Gemeinsamkeiten in der (touristischen) Vermarktung und öffentlichkeitswirksamen Inszenierung der nächtlichen Vergnügungskulturen zu konstatieren sind. Neben Prestigedünkel rückten in allen betrachteten Metropolen – in je unterschiedlichem Maße zu unterschiedlichen Zeiten – ökonomische Erwägungen in den Mittelpunkt der Imagebildung und -pflege. Polizei und Presse fungierten in diesem Zusammenhang als mediale Mittler und wirkungsmächtige Inszenierungsinstanzen, die Schrecken und Attraktion der Nacht entscheidend publizierten und somit die Wahrnehmung und Einschätzung derselben beeinflussen konnten. Ebenso beeinflussten Reiseführer unter dem Deckmantel der Objektivität Wahrnehmungen, kreierten (scheinbar?) realisierbare Utopien und trugen so zur ökonomisch und prestigebedingt motivierten Imagebildung bei. Als besonders kontrovers diskutierte Erscheinung der Großstadtnacht um 1900 transportierte das Bild der Prostitution gerade in Paris und Berlin Hoffnungen und Ängste der Bevölkerung. Insbesondere wohlhabende Bürger nutzten die Nacht ferner als Zeit und Ort der Grenzüberschreitung, zur Kontaktaufnahme mit den unteren Schichten – sowohl in Paris, als auch in Berlin. Während gerade die (weiblichen) unteren Schichten allerdings mitunter überaus verzweifelt nach Erwerbsmöglichkeiten strebten, stand für die oberen Schichten vielmehr das Vergnügen im Vordergrund. Dennoch wurde die Nacht auch von ihnen als Möglichkeit zum Knüpfen von wirtschaftlichen Kontakten angesehen – dann aber immer innerhalb der eigenen Schicht.

46 M. Foucault: Die Heterotopien/Der utopische Körper. Zwei Radiovorträge, S. 10f.

Neben Paris und Berlin hat sich der Autor in seinen zu Beginn dieses Artikels erwähnten Studien zu nächtlichen Vergnügungstopographien auch der Stadt Frankfurt gewidmet.⁴⁷ Die Stadt am Main definiert sich selbst sowie auch ihr Nachtleben als kulturell und begreift sich zudem als in ökonomischen Zusammenhängen im interurbanen Städtewettbewerb stehend.⁴⁸ Dies ist sowohl Ausdruck von als auch Ursache und Anleitung für eine zunehmend stärkere, meist unbewusst ablaufende Selbstökonomisierung – analog zu einer Selbstkulturalisierung, wie sie Reckwitz⁴⁹ konzipierte. In einem sich kontinuierlich reproduzierenden Kreislauf reziproker Bedeutungskonstituierung und Identitätsperzeption wird Nacht durch den Gebrauch sprachlicher Mittel, narrativer Muster, Akteurs- und Machtkonstellationen sowie materieller Implementierungen mit bestimmten Bedeutungen aufgeladen, die die Nacht als Markt legitimieren und zirkulär zur verstärkten Selbstkulturalisierung und -ökonomisierung beitragen. In diesem Kontext begünstigt ein letztlich funktionales Nachtverständnis, bei dem Nacht als soziales und ökonomisches Mittel begriffen, mithin als Ressource aufgefasst wird, ein ökonomisches Selbstverständnis, das heißt ein unreflektiertes, reflexartiges ›Sich-selbst-Denken‹ in machtvollen, sozio-technisch-ökonomischen Zusammenhängen, denn die Vorstellung von Nacht ist immer an die Existenz bestimmter Institutionen, technischer Infrastrukturen, baulich-materieller Ausdrucksformen sowie an ökonomische Macht geknüpft. Nachtkultur braucht zugleich bestimmte Orte, um gedacht werden zu können; andererseits sind diese sich materialisierenden Expressionen mobil, wenn Diskurse als zirkulär und im Zuge dessen als wandelbar verstanden werden.

Allein durch einen – durchaus auch kritischen – Diskurs über entsprechende nächtliche Prozesse und kreative Möglichkeitsräume können eben diese kreiert, reproduziert und/oder verändert werden. Speziell Frankfurt kann gleichwohl auf eine lange Tradition des Widerstandes zurückblicken, die die propagierte Wachstumspolitik und hiermit verbundene Verdrängungsprozesse seit den 1960er Jahren begleitete.⁵⁰ Ob dabei in Zukunft ein Umdenken bezüglich der Ökonomisierung und damit in Verbindung stehenden Mobilisierungen der Nacht einsetzt (und ob dies überhaupt wünschenswert wäre), bleibt abzuwarten – der-

47 Vgl. R. Schwegmann: Kraft-Horte.

48 Vgl. P. Noller/K. Ronneberger: Neue Technologien, Technikleitbilder, Lebensstile und Urbanität.

49 Reckwitz, Andreas: »Die Selbstkulturalisierung der Stadt. Zur Transformation moderner Urbanität in der ›creative city‹«, in: *Mittelweg* 36 (2) (2009): S. 2-34.

50 Vgl. P. Noller/K. Ronneberger: Neue Technologien, Technikleitbilder, Lebensstile und Urbanität, S. 52.

zeit erscheint ein radikaler Strategiewechsel aufgrund der gefestigten mentalen Selbstwahrnehmung und Identitätskonstruktion der Frankfurter Bevölkerung fraglich, denn »mit dem Mythos von der aufstrebenden Weltstadt hatten die Konservativen ein identitätsstiftendes Raumbild geschaffen, dessen Faszinationskraft wichtige Teile der Mittelklasse veranlasste, der Metropolenentwicklung positiv gegenüberzustehen«⁵¹.

Trotz der soeben erwähnten Unterschiede und Gemeinsamkeiten zwischen den untersuchten Metropolen Paris, Berlin und Frankfurt: Selbst in einer Stadt, selbst auf einer Straße, selbst im selben Lokal, konnten auf den Konsumenten verschiedenste Gestaltungsmöglichkeiten warten, nicht jeder wollte und konnte zu jeder Zeit die Zeit gleich, aber auch nicht jeder anders, verbringen. Unterschiedliche zeitliche Einteilungen der Nacht sind kaum möglich, da sich vieles überschneidet, und dennoch verweist auch diese Einsicht wieder auf die unabdingbare Notwendigkeit, die Nacht als ein facettenreiches Patchwork oder Puzzle multidimensional zu denken; räumliche, zeitliche, soziale Dimensionen spiel(t)-en ineinander und müssten in einer umfassenden Nachtanalyse ebenso bedacht werden wie Graufächen an den Rändern der Nacht und den Teilräumen. Ein schlichtes ›Schwarz-Weiß‹-Denken würde dem entgegenwirken: Die Nacht war – und ist – mehr. Ein multiperspektivisches Bild der Nacht – als Ideallösungsentwurf – setzt eine Rekonstruktion, Dekonstruktion und generell Reflexion der sich in den Denkmustern der Zeitgenossen (sowie der mit historischem Abstand urteilenden Betrachter) befindlichen multidimensionalen Teilräume voraus.

D) NACHT-ORTE III: TYPOLOGIE URBANER TEFLONSCHICHTEN

Die Orte der nocturnen Ökonomie sind heute vielfältig und heterogen: Straßen, Kneipen, Clubs und Diskotheken, private Orte und Feiern (zum Beispiel studentische WG- oder beschränkt zugängliche After-Work-Partys), Bordelle und viele weitere erscheinen als Topographien des Konsums, der Produktion und/oder der Arbeit. Einige von ihnen visualisieren Status und Konsum, inszenieren die Auführungen ihrer Akteure als regelrechte Schauplätze. Andere halten nächtliche Ökonomie – aus verschiedenen Gründen – im Verborgenen, verstecken sie oder verweisen gleichzeitig in Form symbolischer Codes und mehr oder minder auffälliger Zeichen auf ein wie auch immer geartetes ›Mehr‹ (z.B. durch Beleuchtung, die Praktiken schemenhaft ›in-szeniert‹) – und appellieren so an die Identi-

51 Ebd. S. 53f.

tätsentwürfe und Imaginationskraft des Einzelnen, dessen sakrales Verlangen auf baulich-symbolische sowie atmosphärische Deutungsangebote stößt. Aus der Dialektik zwischen Aufführung und Verbergen speisen sich Faszination und Schrecken der Nacht, die als Motoren von Konsumententscheidungen wirken.⁵²

Um zumindest einigen der vielfältigen Charaktereigenschaften von Orten zu begegnen, habe ich in meiner Dissertation⁵³ zunächst vier topographische Typen unterschieden: Markt-Plätze (Orte offensichtlicher Ökonomie, z. B. Kneipen, aber auch Orte nächtlicher Arbeit wie das Taxi oder das Krankenhaus), Tat-Orte (Verunsicherung, dadurch zugleich aber auch Faszination auslösende, negativ konnotierte Orte), Schau- und Spiel-Plätze (ästhetisierte Orte der inwertgesetzten Inszenierung) sowie Pilger-Stätten (quasi-religiöse Tempel, die im krassen Gegensatz zum Alltag stehen). Dabei bezog ich die urbane ›Teflonschicht‹ – die materielle, aber gleichsam auch die digitale Oberfläche der Großstadt, welche Nacht ästhetisiert – als Teil der nachtmachenden Diskursteilnehmer mit ein, ohne das Nächtliche in seiner Wirkung und Realisierung entzaubern zu wollen.

All diese genannten Ortstypen appellieren an die Imaginationskraft des Nachtgängers und reproduzieren sich in ökonomisierter Form, wenn wir ihre Rolle als Relaisstation im schnellen Umschaltspiel zwischen Ästhetik, Identität und Konsum interpretieren. Alle Typen von Nacht-Orten sind schließlich Teil der Realisierung von nächtlicher Inwertsetzung – selbst verschreckende Tat-Orte können den faszinativen Charakter von Nachtleben verstärken, indem sie an die imaginativen Geographien der Grenzüberschreitung appellieren und diskursive Auseinandersetzungen mit eben diesen bedingen. Neben den vorgestellten Nacht-Orten könnten ferner auch weitere identifiziert werden, die ebenfalls wirkmächtige Bilder und nachhaltige Denkanstöße ermöglichen könnten. So könnte mit dem Bild von Nacht als Orchester die Symphonie des Städtischen sowie deren Dirigenten – die bestimmenden Akteure in der nocturnen Machtasymmetrie – vorgestellt werden. Nacht als Zirkus könnte durch das Bild der Manege als Schauplatz exotischer und spektakulärer Aufführungen beschrieben werden; ebenfalls würde sich hier die Frage nach den Dompteuren und Schaustellern stellen.

Nacht-Orte erscheinen aber in der Praxis gleichwohl selten als derart voneinander abgrenzbar oder gar unabhängig, sondern vielmehr als janusköpfig, poly- und ambivalent; zugleich als sich bedingend. Durchmessen des Schrittes habe ich die Inwertsetzung der Nacht dergestalt zu fassen versucht, dass ich die Einarbei-

52 Vgl. J. Schlör: *Nachts in der großen Stadt*; R. Schwegmann: *Nacht-Orte*; Ders.: *Kraft-Horte*.

53 R. Schwegmann: *Nacht-Orte*.

tung und Verwebung ›von Ort in Ort‹ (*in Wert setzende In-Ort-Setzung*) aufzeigen wollte. Denn es gilt zu beachten: Die vorgestellten Nacht-Orte sind auf unterschiedliche Art und Weise miteinander verwoben, mitunter gar ineinander verschränkt. Dies wird schon deutlich, wenn wir uns mit Kneipen oder Clubs befassen. Diese erscheinen als kommodifizierte und kommodifizierende Vergnügungsdestinationen, als Bühne und Tempel, aber auch als Quelle, Projektionsfläche und Produkt von sozialen Verwerfungen: Zart ziseliert, zerströmen zauberhafte Zysten in den Zisternen. Ebenso sind Bordelle als moralisch verwerfliche Problem-Plätze gleichsam Schau- und Spiel-Plätze; ebenfalls generieren sie eine mysteriöse Aura des Ver- und Entbergens, deren faszinativer Charakter zur Vermarktlichung der künstlichen Vulkane beiträgt. Daher lassen sich die nocturnen Topoi nur zusammen denken – als Facetten, die durchaus an ein und demselben Ort ein prosperierendes Potpourri des urbanen Ambientes kreieren. Als Beispiel für eine opulente »Ökonomie der Faszination«⁵⁴ ergibt sich der fragmentierte Rhythmus urbaner Nachtsemantiken demnach in den unscharfen Konturen der neoliberalen Postmoderne.

E) NACHT-ORTE IV: HETEROTOPIEN

Foucaults Konzept der »Heterotopien«⁵⁵ eignet sich hervorragend zur raum- und zeitübergreifenden theoretischen Erschließung der facettenreichen Orte des Nachtlebens; Foucault bezieht sich mit den Heterotopien auf spezielle Ortstypen, über die Gesellschaft diszipliniert wird.

Foucault unterscheidet grundsätzlich zwei verschiedene, aber letztlich doch ähnlich bedingte Typen des Raumes: zum einen die Utopien, d.h. Vorstellungen – oft Wünsche und Hoffnungen – ohne materiellen Ort.⁵⁶ Zum anderen nennt Foucault mit den Heterotopien realisierte Utopien, konkret-materialisierte Orte, sogenannte »Gegenräume«⁵⁷, die gegen die »herrschende« Kultur gerichtet seien

54 Schmid, Heiko: »Ökonomie der Faszination: Aufmerksamkeitsstrategien und unternehmensorientierte Stadtpolitik«, in: Christian Berndt/Robert Pütz (Hg.): Kulturelle Geographien. Zur Beschäftigung mit Raum und Ort nach dem Cultural Turn, Bielefeld: Transcript 2007, S. 289-316; Schmid, Heiko: Economy of Fascination. Dubai and Las Vegas as Themed Urban Landscapes. Berlin, Stuttgart: Gebrüder Borntraeger 2009.

55 M. Foucault: Die Heterotopien/Der utopische Körper. Zwei Radiovorträge.

56 Vgl. ebd., S. 11.

57 Ebd., S. 10.

und in denen die »normalen« Plätze und Orte der Kultur trotzdem »zugleich repräsentiert, bestritten und umkehrt werden«⁵⁸. Den utopischen Vorstellungen des Ursprungs und der Vollendung ständen somit konkret erfahrbare Heterotopien gegenüber. Oder anders ausgedrückt: Utopien bleiben »an die Kategorien *Kontinuität* und *Kausalität* gebunden, welche die Ordnung der Dinge garantieren. Während das utopische Denken somit eine beruhigende Funktion innehat, steht das heterotopische Denken dagegen im Zeichen der Unruhe«, erklärt Chlada⁵⁹ in Anlehnung an Foucaults Ausgangsüberlegungen.

Chlada charakterisiert eine Heterotopie weiter als einen »Ort, der in einem besonderen Verhältnis zur Gesamtgesellschaft« steht. Heterotopien können mithin

»Orte sein, die von einer Gesellschaft errichtet wurden, um das Anormale besser kontrollieren und bestenfalls disziplinieren zu können. Es können darüber Orte sein, die sich allein der Lust, der Schönheit oder dem Widerstand verschrieben haben, Orte, die nur solange »toleriert« werden, wie sie kein »öffentliches Ärgernis« oder gar eine Gefahr für die Allgemeinheit darstellen.«⁶⁰

Heterotopien werden in diesem Verständnis also konstruiert und dienen der Normierung, wobei beispielsweise die Autoren von Reise- und gar spezialisierten Nachtführern⁶¹ zwar einerseits die Rolle der Konstrukteure übernehmen, andererseits aber auch immer geltenden Moralvorstellungen und Sittlichkeitsidealen unterworfen sind, an denen sie ihre Werke ausrichten müssen. Das vielleicht wichtigste Merkmal von Heterotopien kulminiert aber in der Tatsache, dass sie andere Räume negieren:

»entweder wie in den Freudenhäusern, [...] indem sie eine Illusion schaffen, welche die gesamte übrige Realität als Illusion entlarvt, oder indem sie ganz real einen anderen realen Raum schaffen, der im Gegensatz zur wirren Unordnung unseres Raumes eine vollkommene Ordnung aufweist.«⁶²

58 Chlada, Marvin: Heterotopie und Erfahrung. Abriss der Heterotopologie nach Michel Foucault, Aschaffenburg: Alibri 2005, S. 58.

59 Ebd., S. 27.

60 Ebd., Klappentext.

61 Z.B. Lieberum, Annette: Schlaflos in Frankfurt. Der Stadtführer durch die Nacht. Frankfurt a.M.: Societäts-Verlag 2011.

62 M. Foucault: Die Heterotopien/Der utopische Körper. Zwei Radiovorträge, S. 19f.

Auch die Orte des Nachtlebens, wie z.B. das Freudenhaus, aber ebenso Cafés, Kneipen oder die Straße, stellen in diesem Sinne Heterotopien im Sinne Foucaults dar. Sie bilden sich nach Foucault aufgrund »imaginäre[r] Werte«, die man mit ihnen verbindet, sie bieten ein großes »Reservoir für die Fantasie« und verheißen glanzvolle Abenteuer.⁶³ Speziell die für ihr Nachtleben berühmt-berüchtigten Städte Paris und Berlin stell(t)en daher konkrete Räume in Form von breit angelegten *Massenheterotopien* dar, die sich aus kollektiven und individuellen Vorstellungen und Erwartungen zu einem symbolisch aufgeladenen, engmaschigen Netz vieler Einzel-Heterotopien verdichteten.⁶⁴ In den Weltstädten um 1900, zu denen beide Metropolen gezählt werden müssen, erschien trotz lokaler Unterschiede dieser allgemein gültige Typus der Heterotopie einer stark aufgeladenen Großstadtnacht. Reiseführer, aber heutzutage auch andere, gar wissenschaftliche Publikationen über das Nachtleben wie auch technische Anleitungen (z.B. durch Smartphones) wirken in diesem Kontext als Steuerungsorgane und als Teile der Normierung, indem sie Heterotopien – und so letztlich auch kognitive Prozesse und Wahrnehmungen – erschaffen, verändern und lenken können. Dabei wirken Heterotopien hochgradig mobil bzw. mobilisierend, indem sie die Idee eines ökonomisch wert-vollen Nachtlebens in Bewegung setzen und verbreiten sowie konsumorientierte Praktiken und Mobilitätsentscheidungen hervorrufen (können).

Dies gilt umso mehr für das 21. Jahrhundert, das zunehmend von *digitalen* Heterotopien geprägt ist. Diese realisieren faszinierende Gegenräume, indem *durch* Informationstechnologien Neugier erzeugt wird.⁶⁵ Hieraus bilden sich wiederum Entscheidungen für oder gegen bestimmte Mobilitäten. Der Smartphonenuutzer kann zwischen verschiedenen, ihm nahe gelegten Möglichkeiten wählen, wird aber gleichzeitig meist als potentieller Kunde ökonomisiert. Die ihm offerierten Möglichkeitsräume erreichen in homogenisierter, inszenierter Visualisierung Identifikation und wirken so bewusstseinsbeeinflussend, identitätsstiftend und mitunter normierend auf kognitive Prozesse und mentale Räume. Der Nutzer kann zwar wählen, allerdings immer nur zwischen den ihm präsentierten (Ausschnitt an) Bildern, Karten und Orten, wodurch seine Handlungs- und Entscheidungsfähigkeit eingeschränkt ist. Menschen sind damit einer Werbemaschinerie ausgesetzt, die Konsumtionsentscheidungen begünstigt.

63 Ebd., S. 20 ff.

64 Vgl. R. Schwegmann: Nacht-Orte, S. 55 ff.

65 Vgl. F. Cochoy: Exploring the commercial space with a smartphone.

Dennoch ermöglichen die visualisierten Elemente auf dem Smartphone erst sein Handeln und Entscheiden. In einem reziproken Reproduktionsprozess wirken emotionale Faktoren (Neugier, Atmosphäre, Faszination), technische Infrastrukturen (wie das Smartphone und mit ihm verknüpfte Geoapplikationen) und konkretes Handeln (Entscheidungen für oder gegen Mobilität und Konsum) *in*, *an* und *durch* Orte(n) zusammen.

F) FAZIT: MOBILE ORTE NÄCHTLICHER ÖKONOMIE

Folgende übergreifende Ergebnisse der eingangs erwähnten und hier aufgegriffenen Studien lassen sich nun konstatieren: *Erstens* ist Nacht als stadtpolitisches, Ökonomie anleitendes Konzept schon seit der Moderne *mobil*. Dennoch sind »*Nightscales*«⁶⁶ zugleich auch fixiert, an konkrete Orte gebunden und so auch physisch oder digital (über Geoapplikationen), in jedem Fall aber *real*, d.h. Wirklichkeitskonstituierend erfahrbar. *Zweitens* entpuppen sich Nächte immer als *machtdurchtränkte* Räume und Zeiten, die gleichzeitig ermöglichend, stimulierend und integrativ, aber auch exklusiv und differenzierend wirken können. Denn sie sind mobil und mobilisierend, ökonomisiert und ökonomisierend, kulturalisiert und kulturalisierend. Durch den unterschiedlichen Zugang zu Ressourcen können Nächte aber ebenso als immobil bzw. immobilisierend gelesen werden, als digital nicht zugänglich, ökonomischen Gesetzen nicht dermaßen stark gehorchend und nicht gleichermaßen stark kulturalisiert wie der Tag. Diese Asymmetrien sollen deshalb hervorgehoben werden, um die Nacht als einen heterodoxen Raum, eine widersprüchliche Zeit zu charakterisieren, die stark vom jeweiligen Kontext und der Perspektive, vom Blickwinkel auf Nacht abhängt. Wenn man Nacht in diesem Sinne als nicht nur räumliche, sondern ebenso zeitliche Segregation liest,⁶⁷ können *Nightscales* *drittens* als überaus *ambivalentes* Phänomen erklärt werden, die *viertens* als *Prozesse* ständigem Wandel durch unterschiedliche, sich verändernde Einflüsse unterliegen können.⁶⁸

66 Vgl. Boyd, Jade: »Producing Vancouver's (hetero)normative nightscape«, in: *Gender, Place & Culture* 17 (2) (2010), S. 169-189; P. Chatterton/R. Hollands: *Urban nightscales*; R. Schwegmann: *Nacht-Orte*.

67 Vgl. Pohl, Thomas: *Entgrenzte Stadt: Räumliche Fragmentierung und zeitliche Flexibilisierung in der Spätmoderne*, Bielefeld: Transcript 2009, S. 142.

68 Vgl. auch R. Schwegmann: *Nacht-Orte*, S. 52 ff.

Nacht wirkt zudem in vierfacher Hinsicht als Stimulator der Ökonomie:⁶⁹ *erstens* als Raum und Zeit des unmittelbaren nächtlichen Konsums und der Arbeit, als eigenständiger Markt, der mit täglichen Ökonomien vielfach verwoben ist und somit direkte und indirekte Auswirkungen auf vielerlei andere Ökonomien hat; *zweitens* als Raum und Zeit der Anhäufung von sozialem Kapital (z.B. durch Spendieren eines Drinks), das wiederum in ökonomisches Kapital in Form von Geschäftsbeziehungen umgewandelt werden kann;⁷⁰ *drittens* als Raum und Zeit des Vergnügens, das als notwendiger Ausgleich zum täglichen geschäftigen Treiben die ökonomische Leistungsfähigkeit der Nachtgänger reproduzieren kann; *viertens* als faszinierender Diskurs und wirklichkeitsrealisierende Praxis der Inszenierung von Lebensqualität und pulsierender Nachtkultur, wodurch im Städtewettbewerb Menschen und so auch Kapital angezogen werden können, was wiederum zur Reproduktion des Modells der kommodifizierten, inwertgesetzten, ›nutzbaren‹ Nacht durch konkrete Handlungsanleitung beiträgt und in Form von *policy mobility* zirkulieren und an anderen Orten sowie zu anderen Zeiten adaptiert bzw. modifizierend übernommen werden kann.

Urbanes Nachtleben kann dabei als ›reisendes‹ und zugleich an konkrete Orte gekoppeltes Konzept betrachtet werden, das sowohl diskursive als auch praktisch-materielle Entsprechungen aufweist, die einander reziprok bedingen. Realisierung erfährt dieses Konzept gerade im Prozess der raum-zeitlichen Mobilisierung, die sowohl grundsätzliche Reproduktion als auch moderate Modifikationen in dessen multiplen Geschichten und Geographien bedeutet. In diesem Kontext muss besonders betont werden, dass sich ›Reisen‹ nicht ›nur‹ auf *räumliche* Ortswechsel beschränkt: Nächte sind, wie der vorliegende kurze Abriss anzudeuten versuchte, ökonomisierte und zugleich ökonomisierende ›Zeit-Reisende‹ *par excellence*.

69 Vgl. ebd., S. 71f., 134f.

70 Vgl. Bourdieu, Pierre: Die feinen Unterschiede: Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft, Übersetzt von Bernd Schwibs, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2008.

Zur Philosophie des virtuellen Ortes

TOBIAS HOLISCHKA

EINLEITUNG

Das Zeitalter der computergestützten und vernetzten Kommunikation hat in relativ kurzer Zeit zu tiefgreifenden Veränderungen in der Lebenswelt vieler Menschen geführt. Diese Veränderungen bedürfen einer wissenschaftlichen Reflexion der unterschiedlichsten Disziplinen und können in vielfacher Weise interpretiert werden. Die Wahl der dafür verwendeten Konzepte ist ausschlaggebend für den Umfang der daraus hervorgehenden Erklärungen: Je spezialisierter eine Analyse angelegt ist, desto weniger vermag sie die mit den neuen Medien einhergehenden Phänomene als Ganzes zu begreifen. Fragen nach den technischen Grundlagen, nach Kommunikationsmodellen, Machtstrukturen, Bildungswerten, Darstellungsformen und gesellschaftlichen Partizipationsmöglichkeiten erhellen wichtige, aber sehr spezifische Problemlagen. Umfassendere Erklärungsmodelle erfordern jedoch ein Zurücktreten im Sinne einer Erweiterung des zu untersuchenden Gegenstandes. Dieser Beitrag¹ unternimmt den Versuch, computergenerierte Virtualität mit dem Ansatz der Ortsphänomenologie zu verbinden und auf diese Weise zu einem neuen und umfassenden Erklärungskonzept zu gelangen. Es zeigt sich, dass der Ort als versammelndes Ereignis eine Brücke zu schlagen vermag zwischen der menschlichen Lebenswelt und den davon scheinbar entrückten neuen virtuellen Umgebungen.

1 Es handelt sich um eine Kurzdarstellung ausgewählter Aspekte meines Dissertationsprojekts, das im Frühjahr 2016 unter dem Namen *CyberPlaces. Philosophische Annäherungen an den virtuellen Ort* bei transcript erschienen ist.

RAUM UND ORT IN VIRTUELLEN UMGEBUNGEN

Wann immer wir uns die Frage stellen, *wo* sich eine Person oder ein Objekt befindet, ist schnell von *Raum* die Rede. Menschen versammeln sich im öffentlichen Raum, Möbel verschönern den Wohnraum, Eventualitäten residieren im Möglichkeitsraum, und alles Stoffliche überhaupt wird vom Weltraum gefasst. An dieser Vorstellung ist nichts auszusetzen, sofern sie sich gewahr bleibt, dass Raum ein abstraktes Konzept bezeichnet, das der Physik entlehnt ist und darin eine sich in drei Dimensionen erstreckende geometrische Größe repräsentiert. Im Sinne etwa der Innenarchitektur ist es natürlich von Bedeutung zu wissen, wie viel Platz in einem Zimmer zu Einrichtungszwecken zur Verfügung steht. Die Gefahr dieser abstrakten Hinsicht besteht in ihrer Verabsolutierung. Die eigenen vier Wände und alle sich darin befindenden Gegenstände lassen sich mit geometrischen Einheiten in ihrer Ausdehnung benennen. Eine derartige Beschreibung erfasst jedoch gerade nicht das, was dieses Zimmer als das eigene Heim charakterisiert, sondern reduziert es auf eine Sammlung messbarer Daten. Genau hier setzt die Ortsphänomenologie an, indem sie den abstrakten Raum vom Phänomen des Ortes unterscheidet. Der Begriff Ort richtet sich demnach am subjektiven Erleben aus, an der Art und Weise, wie sich dieses Phänomen ereignet² und uns im Akt des Erfahrens entgegentritt. Die Ortsphänomenologie beschreibt und bestimmt den Unterschied zwischen Heimat und Fremde, Sakralbau und profaner Turnhalle, zwischen anonymen Transiträumen und behaglichen Gaststuben. Die räumliche Ausdehnung spielt dabei nur eine untergeordnete Rolle. Es geht vielmehr um ein unvoreingenommenes Betrachten dessen, *wo* wir uns befinden.

Ebendieses *Wo?* offenbart sich als entscheidender Schlüssel zum Verständnis von Virtualität. Im Umgang mit moderner Computertechnologie zeigt sich ein grundlegender Ortsbezug schon auf sprachlicher Ebene: E-Mails befinden sich *in* Postfächern und Dateien *in* Ordnern, virtuelle Gespräche finden *in* Chatrooms statt, Dokumente werden *heruntergeladen* und *gespeichert*. Man spricht vom *Globalen Dorf*³, wenn die Vernetzung der Internet-Community den Eindruck erzeugt, dass die räumliche Distanz ihrer Mitglieder zunehmend an Be-

-
- 2 Vgl. Casey, Edward S.: »Vom Raum zum Ort in kürzester Zeit. Phänomenologische Prolegomena«, in: Phänomenologische Forschungen 2003, S. 55-95, hier S. 74.
 - 3 Vgl. McLuhan, Marshall/Powers, Bruce R./Leonhardt, Claus-Peter: The Global Village. Der Weg der Mediengesellschaft in das 21. Jahrhundert, Paderborn: Junfermann 1995.

deutung verliert. Edward Casey, einer der einflussreichsten Ortsphilosophen, stellt dieses Verständnis dezidiert in den Kontext der Phänomenologie:

»I seem to share the ›same space‹ with others who are in fact stationed elsewhere on the planet. This virtual coimplacement can occur in image or word, or in both. The comparative coziness and discreteness of such compresence – its sense of having boundaries if not definite limits – makes it a genuine, if not fully understood, phenomenon of place.«⁴

Es liegt also nahe, diese Spur weiter zu verfolgen. Bereits in den 1990er Jahren etablierte sich ein Begriff, der die Frage nach der Position virtueller Entitäten metaphorisch zu verdeutlichen suchte: *CyberSpace*, dem Wort nach ein kybernetisch erzeugter Raum, gilt seither als inhaltlich unbestimmter Platzhalter für den Verbleib von Inhalten des *World Wide Web* mitsamt den sich aus der internetbasierten Kommunikation ergebenden sozialen Phänomenen. Im erweiterten Sinne bezieht er sich auch auf komplexere virtuelle Umgebungen, wie etwa die von Computerspielen. Legt man die Logik des Raumes als geometrische Konstruktion⁵ an den Begriff *CyberSpace* an, so offenbaren sich eine Reihe impliziter Annahmen, die damit einhergehen. Sie entstammen der technischen Sphäre, in der Programmierer und Designer virtuelle Umgebungen konstruieren, und übertragen sich auf das Verständnis der Anwender. Zunächst beschreibt *CyberSpace* einen abstrakten virtuellen Datenraum, der in zwei oder drei Dimensionen mithilfe des kartesischen Koordinatensystems strukturiert ist. Die Elemente auf dem Monitor haben eine definierte Größe entsprechend der Bildschirmauflösung und eine relative Position zueinander. Sie sind in dieser strukturellen Sichtweise trotz inhaltlicher Unterschiede als homogen zu bezeichnen. Ihre Anordnung unterliegt den Regeln des Designs, das sich wiederum an der zu erzielenden Wirkung orientiert. Ferner wird der virtuelle Raum isotrop gedacht, also unabhängig von der Position des Anwenders, der diese in gewissem Maße ohnehin selbstständig bestimmen kann, und daher ebenso unabhängig von dessen Richtung, die sich aus diesem Wechsel der Position ergibt. Außerdem wird der virtuelle Raum als unendlich und kontinuierlich verstanden. Er selbst hat keine relevanten Eigenschaften, sondern dient gewissermaßen als Container für virtuelle Objekte, der sich

4 Casey, Edward S.: *The Fate of Place. A Philosophical History*. Berkeley/Los Angeles/London: Univ. of California Press 1997, S. xiv.

5 Siehe dazu etwa Panofsky, Erwin: »Die Perspektive als ›symbolische Form‹«, in: Ders.: *Aufsätze zu Grundfragen der Kunstwissenschaft*, hg. von Hariolf Oberer und Egon Verheyen, Berlin: Spiess 1980, S. 99-167, hier S. 101.

prinzipiell ins Unendliche erweitern ließe, sofern die dafür notwendige Rechenleistung gegeben ist.

Das *World Wide Web* als Raum zu denken konkretisiert sich also entsprechend folgenderweise: Die dezentrale Vernetzung von Servern und Heimcomputern schafft eine virtuelle Umgebung, die alle Internetseiten umfasst. Einige davon sind nicht frei zugänglich (passwortgeschützt, VPNs, P2P-Netze etc.), jedoch grundsätzlich gleichermaßen aufrufbar. Jede Seite ist mit einer individuellen Adresse versehen, die sie von den anderen abgrenzt. Die Ausdehnung des virtuellen Raumes ist kaum konkret bestimmbar. Nach dem derzeitigen technischen Stand können etwa 340 Sextillionen (2^{128}) Adressen vergeben werden. Einen Überblick darüber, wie viele tatsächlich in Gebrauch sind, hat niemand. Jede Zählung der konkret vorhandenen Internetseiten scheitert schon daran, dass einzelne Anfragen an eine Suchmaschine viele weitere Seiten generieren, um die Ergebnisse darzustellen. In dieser Hinsicht vergrößert sich der *CyberSpace* also bereits durch den Versuch, ihn auf diese Weise in seiner Gesamtheit zu erfassen. Ebenso unbegrenzt ist der Raum der Computerspiele. Dem Entwickler steht eine dreidimensionale homogene und isotrope Matrix zur Verfügung, in die er grafische Elemente einbettet und relativ zueinander ausrichtet. Bei manchen Spielen stehen Algorithmen zur Verfügung, die die Spielwelt entsprechend den Aktivitäten des Spielers sukzessive automatisch erweitern, bis hin zu einem (derzeit) technisch bedingten Maximum, das einem Vielfachen der Oberfläche unserer Erde entspricht.⁶ Die Ausdehnung des virtuellen Raumes unterliegt also technischen Beschränkungen (insbesondere Rechen- und Speicherleistung, jedoch auch nur für den Anspruch einer gleichzeitigen Darstellung *aller* Inhalte), dem Begriff nach hat er jedoch eine unendliche Ausdehnung. Die Gesamtheit dieser Konzeption und insbesondere ihre Auswirkungen auf den Menschen werden in einem zweiten Schritt von den verschiedenen Disziplinen analysiert. Die Soziologie etwa sieht sich mit der grundsätzlichen Frage konfrontiert, wie soziale Interaktion in einem Raum stattfinden kann, der zwar Nähe und Distanz nivelliert, eine persönliche Begegnung jedoch unterbindet.

Diese Darstellung eines abstrakten Raumes steht geradezu diametral entgegengesetzt zum Erleben des Nutzers. Sein Anliegen ist nicht die Konstruktion einer virtuellen Umgebung, sondern vielmehr deren praktische Nutzung, für die die Art der Erzeugung letztlich unerheblich ist. Jenseits des technischen Hinter-

6 Als Beispiel sei das Spiel *Minecraft* geführt, dessen Welt über eine theoretische Größe von 3,6 Milliarden Quadratkilometern verfügt. Siehe dazu: Holischka, Tobias: *CyberPlaces. Philosophische Annäherungen an den virtuellen Ort*, Bielefeld: transcript 2016, S. 44 und S. 87.

grundes stellen sich virtuelle Umgebungen als etwas dar, das subjektiv erlebt werden kann. Um diese Phänomene zu beschreiben ist das Konzept des Raumes als Abstraktion unangebracht. Das konkrete Erleben schon beim Start eines Privatcomputers konfrontiert den Nutzer mit einem virtuellen Ort. Der *Desktop* ist einem Schreibtisch funktional nachempfunden. Er versammelt verschiedene Elemente in sich, die als Ausgangspunkt für weitere Tätigkeiten dienen. So lassen sich virtuelle Fenster öffnen, um Dateien in Ordnern zu betrachten und zu bearbeiten, in etwa so, wie man mit einer Aktenmappe verfahren würde. Ein Schreibprogramm wiederum dient zum Anfertigen und Verändern von Dokumenten. Es bietet eine Umgebung, die seinerseits in Anlehnung an das konventionelle Schreiben mit einer Schreibmaschine alle dafür notwendigen Funktionen bereitstellt. Ungeachtet der technischen Hintergründe wird der Anwender an einen virtuellen Ort und in eine entsprechende Situation versetzt, die mit Empfindungen von Privatheit, Arbeitsatmosphäre, Konzentration und Kreativität konnotiert ist. Das abstrakte Konzept des *CyberSpace* findet in diesem konkreten Erlebnisraum keinen Anknüpfungspunkt.

Insbesondere der Ort, an dem sich elektronische Daten befinden, wird vielmehr im Sinne eines Containers verstanden. Daten werden als ‚im Computer‘ oder ‚auf der Festplatte‘ abgespeichert gedacht, ohne dass man mit dem Finger auf die exakte Position innerhalb des Geräts deuten könnte. Obgleich sie in virtuellen Ordnern organisiert sind, lässt sich diese Vorstellung analogisch beschreiben als eine Kiste gefüllt mit Bauklötzchen, die darin mehr oder weniger chaotisch herumliegen. Dabei spielt auch das Bewusstsein davon eine Rolle, dass digitale Information stets auf einen materiellen Träger angewiesen ist. Vor diesem Hintergrund werden besonders mobile Datenträger wie USB-Sticks als Container verstanden, mit denen Daten die materielle Wirklichkeit von einem Computer zum anderen durchqueren können. Der Datenträger wird als Ort begriffen, an dem sich konkrete, persönliche Daten befinden, und nicht etwa als abstrakter Raum.

Dem Schreibprogramm sehr ähnlich ist der E-Mail-Client. Er bringt den Privatcomputer mit einem virtuellen Postfach in Verbindung, über welches Nachrichten empfangen und versendet werden können. Auch das Postfach wird als Ort erlebt, an dem vertrauliche Nachrichten ausgetauscht werden, die sorgsam formuliert und verwaltet werden. Die Inhomogenität dieser Elemente wird in der Bedeutung ersichtlich, die der Nutzer den verschiedenen Nachrichten beimisst: E-Mails von engen Freunden oder beruflichen Vorgesetzten haben einen anderen Wert als etwa anonyme Newsletter-Nachrichten, wenngleich sie auf technischer Ebene in gleicher Weise behandelt werden. Der Browser wiederum eröffnet den Zugang zum *World Wide Web*. In der Perspektive des *CyberSpace* steht dem

Nutzer darin ein Fenster zu einem unendlichen Datenraum mit interaktiven Elementen und hochvernetzter Kommunikation offen. Die tatsächliche Erfahrung beginnt jedoch zunächst mit einer Startseite, bei der es sich gewöhnlich um die einer Suchmaschine handelt. Von dort aus – man beachte besonders in diesem Umfeld die ortszentrierte Sprechweise – *surft* der Nutzer zu weiteren Seiten, indem er sich mit Hilfe von Links vorarbeitet. Insbesondere hier offenbart sich eine Anisotropie in der Erfahrung des Nutzers, insofern es für ihn durchaus einen Unterschied macht, auf welchem Wege er eine Seite erreicht. Auch deren Inhomogenität wird deutlich, wenn wir etwa ein Online-Banking-Portal mit einem öffentlichen Diskussionsforum vergleichen. Während sich Ersteres insbesondere durch stark abgesicherte Privatheit auszeichnet, liegt der Sinn von letzterem im genauen Gegenteil. Der Begriff des *CyberSpace* entspricht also nicht den Phänomenen, die dem Nutzer im Umgang mit seinem Computer entgegentreten. Die eingangs erwähnte Metapher vom *Globalen Dorf* im Sinne eines virtuellen Zusammenrückens der hochvernetzten weltweiten Internetgemeinschaft spielt dementsprechend gerade nicht auf ein etwa durch Solidarität überwundenes Verlorensein im abstrakten Datenraum an, sondern vielmehr auf das Erleben von *virtuellen Orten*, die die Nutzer in sich versammeln und einander näherbringen. Aus diesem Grund scheint mir der Begriff *CyberPlace* deutlich adäquater zu sein, insofern er die technischen Hintergründe zugunsten einer Fokussierung auf erlebte Inhalte ausblendet.

Noch deutlicher erscheint das Phänomen des virtuellen Ortes im Zusammenhang mit zeitgenössischen dreidimensionalen Computerspielen. In der Regel bildet hier die Verortung in einer virtuellen Umgebung die Grundlage der Spielmechanik. Meist geht es dabei darum, allgemein gesprochen, Orte zu entdecken, zu erobern und zu verteidigen. Die Spielwelten ähneln funktional den Spielbrettern konventioneller Brettspiele, sind aber vor dem Hintergrund der technischen Möglichkeiten verblüffend eindrucksvoll. Insbesondere bei Computerspielen ist jedoch zu beachten, dass sie, obwohl sie in einigen Fällen der materiellen Wirklichkeit ihrem Aussehen nach auffallend deutlich ähneln, keineswegs den Anspruch erheben, sich als Teil dieser zu verstehen. Ihren Bezug zur Wirklichkeit werden wir an späterer Stelle ausführlich besprechen.

DIE DREI ASPEKTE DER VIRTUELLEN VERORTUNG

Wie bereits dargestellt, treten virtuelle Orte in vielen verschiedenen Arten innerhalb virtueller Umgebungen auf. Wenngleich dabei jeweils der Ort als Phänomen zutage tritt, so lassen sich vor dem Anspruch, alle virtuellen Orte zu systematisieren, drei grundlegende Aspekte betonen.⁷

Als *Wiederverortung* ist eine Verortung von in der Alltagswelt gegebenen Ortskonzepten in virtuellen Umgebungen unter Zuhilfenahme einer symbolhaften Darstellung von Computerfunktionen zu bezeichnen. Das Beispiel des Textverarbeitungsprogramms ist dafür paradigmatisch, indem es die konventionelle Umgebung für das Verfassen von Texten virtualisiert und auch weitergehende Funktionen darin symbolhaft einbettet. Diese Form ergibt sich keineswegs aus technischen Anforderungen und könnte darauf bezogen auch völlig anders realisiert werden. Stattdessen wird hier ein weitläufig bekannter Ort ins Virtuelle adaptiert, um eine für den Anwender vertraute Umgebung zu schaffen. Im Sinne der *Wiederverortung* erhält ein virtueller Ort seine Bedeutung aus der materiellen Alltagswelt. Als weiteres Beispiel ist hier das virtuelle Schachspiel aufzuführen. Das konventionelle Spielprinzip und der Sinn seiner Bestandteile bleiben dabei vollständig erhalten, lediglich der Ort wird ins Virtuelle verlagert.

In Abgrenzung dazu findet eine *Neuverortung* statt, wenn Fragmente des Denkmöglichen oder des Fiktiven, die ihrerseits der materiellen Wirklichkeit entspringen, im Virtuellen verortet werden. Derartige virtuelle Orte beziehen sich nicht auf Vorlagen in der Alltagswelt, sondern stellen insofern *neue* Orte dar, als sie das Potenzial technischer Virtualität zur Darstellung örtlicher Sinnzusammenhänge ausschöpfen, insbesondere im Zusammenhang mit komplexen Computerspielen. Auch außerhalb dieses Kontexts finden sich *Neuverortungen*, etwa am Beispiel von sozialen Netzwerken und Internetforen. Sie können als Orte der hochvernetzten asynchronen Kommunikation verstanden werden, wie sie als solche in der Alltagswelt nicht vorkommen.

In Anlehnung an die bereits angesprochene notwendige materielle Verortung von digitaler Information entspricht der *Wiederverortung* und der *Neuverortung* stets eine *Rückverortung* in der materiellen Wirklichkeit. Virtuelle Orte bedingen stets technische Systeme, die sie technisch hervorbringen und aufrechterhalten, und die dabei selbst verortet sind. Die Vorstellung einer unabhängigen Existenz von virtuellen Welten ist in vielerlei Hinsichten, von denen wir noch einige beleuchten werden, illusorisch. Umso mehr gilt es hervorzuheben, dass mit der quantitativen Zunahme von virtuellen Orten auch zunehmend Orte der Alltags-

7 Vgl. dazu T. Holischka: *CyberPlaces*, S. 21 f.

welt für die technische Fundierung belegt werden. Die *Rückverortung* zeigt sich anhand von Computern, die etwa in Büros und Privaträumen ihren Platz beanspruchen, als auch besonders anschaulich an der wachsenden Zahl der Rechenzentren, die die Server zur Erzeugung von virtuellen Umgebungen beherbergen. In dieser Hinsicht kann von einer zweifachen Verortung gesprochen werden – zum einen im Virtuellen, zum anderen in technischen Systemen in der Alltagswelt.

Obgleich sowohl die *Wiederverortung* als auch die *Neuverortung* in der Alltagswelt verwurzelt sind und sich die *Rückverortung* wiederum als Auswirkung auf dieselbe verstehen lässt, ist diese Differenzierung nicht zirkulär. Zwar können Formen der *Rückverortung* zum inhaltlichen Ausgangspunkt für ihre beiden Pendanten werden, doch ist ihr Verhältnis nicht symmetrisch, insofern nicht jedem virtuellen Ort ein materieller entspricht. Vielmehr ergibt sich daraus ein proportionaler Zusammenhang von Virtualisierung und Technisierung der Alltagswelt, der davon ausgehend gesellschaftliche Fragen etwa im Hinblick auf Sicherheit und Kontrolle aufwirft.

ZWISCHEN MÖGLICHKEIT UND FIKTION

Nach der Abgrenzung des *CyberPlace* vom *CyberSpace* und seiner dreigliedrigen Differenzierung sei nun der Blick auf den Begriff des Virtuellen selbst gelenkt, um dessen Wesen näher zu bestimmen.⁸ Er hat seine etymologische Wurzel im lateinischen *virtus*, das sowohl mit Tugend oder Tüchtigkeit, aber auch mit Kraft (*vis*) übersetzt werden kann. *Virtus* entspricht wiederum dem griechischen *δύναμις*, das seinerseits konkurrierend mit *potentia* Verwendung findet und dazu eine gewisse inhaltliche Überschneidung aufweist. *Potentia* meint im Sinne der aristotelischen Metaphysik eine noch nicht realisierte Möglichkeit, die ein Vermögen einschließt, das sich im Akt verwirklicht. Es handelt sich dabei nicht um eine beliebige denkmögliche Kontingenz, sondern um eine Veranlagung auf ein konkretes Ziel hin. So ist etwa im Kirschkern der Kirschbaum bereits als Möglichkeit oder Potentialität angelegt und realisiert sich im Zuge des Wachstumsprozesses. An dieser Stelle ist festzuhalten, dass der Begriff der Möglichkeit im Sinne von *potentia* nicht der Wirklichkeit gegenübersteht, son-

8 Vgl. dazu Roth, Peter: »Virtualis als Sprachschöpfung mittelalterlicher Theologen«, in: Ders. u. a. (Hg.), *Die Anwesenheit des Abwesenden*, Augsburg: Wißner 2000, S. 33-42, hier S. 33 ff.

dem die Wirklichkeit vielmehr als Sonderform der Möglichkeit zu fassen ist, nämlich als diejenige, die realisiert wurde.

Hinsichtlich des Bezugs zur Wirklichkeit grenzt sich der Begriff der Virtualität jedoch von dem der Potentialität in einem wichtigen Detail ab. Im Gegensatz zur reinen Möglichkeit wirkt die Virtualität nämlich bereits aktiv als Kraft in die Wirklichkeit hinein. Bereits die scholastische Tradition verwendet dieses Konzept, um die Anwesenheit des Leibes Christi in der Eucharistie an verschiedenen Orten zu beschreiben: In natürlicher Weise (*modo naturali*) sei er nur an einem Ort, der Kraft nach (*modo virtuali*) könne er jedoch an mehreren Orten zugleich sein.⁹ Virtualität erweist sich in dieser Auffassung also nicht als der Wirklichkeit entgegengesetzt, sondern vielmehr als immaterielles Pendant zur Körperlichkeit. Die Wirkung, die Virtualität in die Wirklichkeit hinein entfaltet, ist keineswegs Illusion oder gar Täuschung. Ausgehend von dieser Begriffsbestimmung erweist sich der virtuelle Ort seiner Kraft nach als Teil der Wirklichkeit, wenngleich er nicht materiell zu fassen ist.

Dieses Verhältnis lässt sich anhand des berühmten Beispiels der *hundert Taler*¹⁰ von Immanuel Kant verdeutlichen: wenn hundert gedachte Taler sich in nichts weiter als dem Modus der Existenz von hundert wirklichen Talern unterscheiden, dann lässt sich diese Beziehung auch auf hundert virtuelle Taler übertragen. Und ebendies praktizieren wir tagtäglich im bargeldlosen Zahlungsverkehr. Das Geld auf einem Girokonto steht uns virtuell zu Verfügung und entfaltet seine Wirkung, wenn wir mit einer Kreditkarte unseren Einkauf bezahlen. Auch wenn es sich bei einer Bank mühelos in materielles Bargeld tauschen lässt, so kämen wir kaum auf die Idee, dem virtuellen Geld eine geringere Wirkung im Sinne von Wert zuzuschreiben. Der bargeldlose Zahlungsverkehr erweist sich als völlig alltäglicher Umgang mit Virtualität, und die Frage nach dem Ort unseres virtuellen Kapitals verweist uns auf das Girokonto als virtuellen Ort. Im Sinne der *Wiederverortung* adaptiert er das Prinzip konventioneller Orte der Aufbewahrung von Vermögen, wie etwa den Tresor oder das Sparschwein, und vollzieht seine *Rückverortung* in Kreditkarten-Terminals, Bargeldautomaten und den Großrechnern von Banken.

9 Hildebertus Cenomenensis: De sacramento altaris, PL 171, 1150C-1151A. Zit. n. P. Roth: *Virtualis als Sprachschöpfung mittelalterlicher Theologen*, S. 36.

10 Vgl. Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*. Nach der ersten und zweiten Originalausgabe hg. von Jens Zimmermann, mit einer Bibliographie von Heiner Klemme, Hamburg: Meiner 2003, A 599 ff. und B 106.

Kant legt seinem Beispiel von den *hundert Talern* jedoch einen Möglichkeitsbegriff zugrunde, der sich von dem des klassischen Verständnisses unterscheidet. Während die aristotelische *Potenzialität* ein konkretes, noch nicht verwirklichtes Vermögen meint, bezieht sich Kant auf *Possibilität* im Sinne eines Modus von Existenz zwischen Wirklichkeit und Notwendigkeit. Die klassische Verwendungsweise definiert den Begriff der Virtualität hinsichtlich des Bezugs zur Wirklichkeit, wohingegen uns der modale Gebrauch einen Hinweis darauf gibt, was Virtualität inhaltlich zu illustrieren vermag. Ferner verweist die letztere Form weniger auf Virtualität im Sinne der *Wiederverortung* einzelner Ortsphänomene, sondern vielmehr auf virtuelle Welten in einer umfassenderen Hinsicht, wie sie sich etwa in komplexen Multiplayer-Computerspielen findet.

Historisch lässt sich das Konzept der modalen Möglichkeit bereits bei Gottfried W. Leibniz¹¹ in einer Weise aufzeigen, die zum Verständnis virtueller Welten einen wichtigen Ausgangspunkt darstellt. Er fasst alles ontologisch Mögliche, auch das sich gegenseitig als unverträglich ausschließende, als in möglichen Welten existent, aus deren Menge Gott die beste aller möglichen Welten wählt und schließlich realisiert. Saul A. Kripke¹² interpretiert modallogische Aussagen vor diesem Hintergrund und ergänzt sie um eine Relation zwischen möglichen Welten. Er versteht modale Operatoren als Quantifikatoren von Sätzen über mögliche Welten: Demnach heißt eine Aussage dann *möglich* oder *kontingent*, wenn sie in mindestens einer (möglichen) Welt wahr ist. Handelt es sich dabei um unsere Welt, dann sprechen wir von *Wirklichkeit*. *Unmöglich* ist eine Aussage, die in keiner Welt wahr ist, *notwendig* dagegen, wenn sie in allen Welten wahr ist. Auf diese Weise lassen sich nun irrealen Konditionalsätze in einer neuen Herangehensweise untersuchen, insofern sie Kripke zufolge als mögliche Welten beschrieben werden können, in denen sie Geltung haben. Der Satz »Wenn Platon einen Sohn gehabt hätte, dann ...« konstituiert also entsprechend Kripkes Theorie eine mögliche Welt, in der er zutrifft, die hinsichtlich ihres Bezugs zu unserer Realität untersucht werden kann. Kripke postuliert hier jedoch keineswegs parallele Wirklichkeiten:

11 Vgl. Leibniz, Gottfried W.: Die Theodizee. Zweite, durch ein Literaturverzeichnis und einen einf. Essay von Morris Stockhammer ergänzte Auflage, Hamburg: Meiner 1968.

12 Vgl. Kripke, Saul A.: Name und Notwendigkeit, übers. von Ursula Wolf, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1981.

»Eine mögliche Welt ist kein fernes Land, auf das wir stoßen oder das wir durch ein Fernrohr betrachten. [...] Eine mögliche Welt ist gegeben durch die deskriptiven Bedingungen, die wir mit ihr verbinden. [...] »Mögliche Welten« werden *festgesetzt* (stipulated), und nicht durch starke Fernrohre entdeckt.«¹³

Kripkes Ansatz kann allerdings nicht erklären, warum unmögliche Welten nicht existieren können, denn einer reinen Festsetzung gedanklicher Entitäten steht nichts im Wege. Vor diesem Hintergrund geht David K. Lewis¹⁴ über Kripke hinaus, indem er von einem *modalen Realismus* ausgeht: Die Wahrheitsbedingungen modaler Aussagen lassen sich Lewis zufolge nur dann vollumfänglich explizieren, wenn sie als *real existierend* angesehen werden. Während also die reine Vorstellung einer unmöglichen Welt im Sinne von Kripke allein noch kein Problem ergibt, so verletzt dagegen die Behauptung, dass eine solche Welt auch existiert, den Satz vom ausgeschlossenen Widerspruch¹⁵ und ist erst deswegen unmöglich.

Lewis' modaler Realismus gilt als umstritten und die hier angerissenen Problemstellungen brauchen für die weitere Darstellung nicht weiter ausbreitet zu werden. Der Bezug zu virtuellen Welten liegt in dem Ansatz, sie als Explikationen möglicher Welten zu verstehen. In modallogischer Perspektive ähneln sie möglichen Welten, insofern sie ebenfalls irrealen Konditionalsätzen entstammen und in dieser Hinsicht einen ähnlichen Bezug zur Wirklichkeit aufweisen. Die virtuelle Welt beispielsweise eines Computerspiels geht also ebenso zunächst von der Wirklichkeit aus und beschreibt dazu ihre charakteristischen Unterschiede, während Gemeinsamkeiten implizit übernommen werden. Folgerichtig kann die computergenerierte Virtualität in diesem Bezug metaphorisch als Kripkes Teleskop verstanden werden, mit dessen Hilfe mögliche Welten dargestellt und betrachtet werden können. Der modale Realismus nach Lewis wiederum offenbart eine wichtige Grenze dieser Auffassung, denn demnach können unmögliche Welten aus guten Gründen nicht nur nicht existieren, sondern auch nicht virtualisiert werden. Virtuelle Welten dürfen also keine inhärenten Wider-

13 Ebd. S. 54.

14 Vgl. Lewis, David K.: *Counterfactuals*, Oxford: Blackwell 1986 sowie Lewis, David K.: »Counterpart Theory and Quantified Modal Logic«, in: Ders., *Philosophical Papers: Volume I*, New York, Oxford: Oxford Univ. Press 1983, S. 26-46.

15 Siehe Aristoteles zum Satz des ausgeschlossenen Widerspruchs: »[...] denn es ist nicht möglich, daß dasselbe demselben in derselben Beziehung zugleich zukomme und nicht zukomme [...]«. Aristoteles, *Aristoteles: Metaphysik: Schriften zur Ersten Philosophie*, übers. und hg. von Franz F. Schwarz, Stuttgart: Reclam 1993, IV 3, 1005b.

sprüche enthalten, um als Welten dargestellt werden zu können, wenngleich inhaltliche Ungereimtheiten im Zuge eines Spielgeschehens natürlich nicht als derartige Widersprüche angesehen werden können.

Virtuelle Welten beziehen sich in ihrer inhaltlichen Ausgestaltung nur selten auf das rein Denkmögliche, obgleich sie daraus im Rahmen der aufgezeigten Grenzen schöpfen können. Häufig orientieren sie sich an bereits bestehenden fiktionalen Elementen, die sie in einen neuen Sinnzusammenhang bringen und um Spielmechaniken ergänzen. Dies wiederum rückt sie in die Nähe von fiktionalen Welten, zu denen sie ebenfalls beachtenswerte Parallelen aufweisen.

Wie auch mögliche Welten gründen fiktionale Welten zunächst in der Wirklichkeit und beziehen sich auch in weiten Teilen darauf. Ihre charakteristischen Besonderheiten ergeben sich jedoch erst in den Bereichen, die sie davon unterscheiden. Die Welt von Doyles *Sherlock Holmes* etwa führt den Protagonisten sowie dessen Freunde, Helfer und Antagonisten als fiktive Bausteine neu ein, ebenso wie einige Schauplätze der Handlung, die als *fiktive Orte* an anderer Stelle gewürdigt werden sollten. Der übergreifende Sinnhorizont jedoch entstammt der Stadt London des späten 18. und frühen 19. Jahrhunderts.¹⁶ Diese lokalen, sozialen, politischen, ökonomischen usw. Grundlagen des Romans werden implizit vorausgesetzt und lediglich nebenbei erwähnt. Ein in dieser Welt angesetztes Computerspiel zu *Sherlock Holmes*¹⁷ könnte ebenso verfahren. Virtuelle Welten bedienen sich also gelegentlich fiktionaler Welten als Schauplatz.

Beide unterscheiden sich jedoch in zwei wichtigen Punkten. Der erste betrifft die sogenannten *Leerstellen*. Literarische Fiktion vermag ihre Schauplätze nicht in allen Einzelheiten zu beschreiben, weil sie sich damit schlicht zu sehr aufhalten würde. Sie begnügt sich mit der Darstellung markanter Details und überlässt den Rest der Imagination des Lesers. Verfilmungen wiederum müssen diese Leerstellen in weit größerem Umfang füllen, um ein glaubwürdiges Szenario zu erzeugen. In Roman und Film hängt die Darstellung jedoch maßgeblich davon ab, was der Autor oder Regisseur dem Leser oder Zuschauer zeigen möchte. Letztere können stets nur die Perspektive einnehmen, die ihnen gewährt wird. Im

16 »Also müssen wir zugeben, daß wir selbst bei der unmöglichsten aller Welten, um von ihr beeindruckt, verwirrt, verstört oder berührt zu sein, auf unsere Kenntnis der wirklichen Welt bauen müssen. Mit anderen Worten, auch die unmöglichste Welt muß, um eine solche zu sein, als Hintergrund immer das haben, was in der wirklichen Welt möglich ist.« Eco, Umberto: Im Wald der Fiktionen. Sechs Streifzüge durch die Literatur. Harvard-Vorlesungen (Norton Lectures 1992-93), übers. von B. Kroeber, München/Wien: Hanser 1994, S. 112.

17 Siehe dazu etwa *Sherlock Holmes jagt Jack the Ripper*, Frogwares, 2009.

Computerspiel hingegen hat der Spieler an vielen Stellen die Möglichkeit, die virtuelle Welt in gewissen Grenzen auf eigene Faust zu entdecken. Insbesondere eine Detektiv-Adaption gewinnt ihren Reiz gerade erst im Lösen von Rätseln durch den Spieler. Um dessen spielerische Nachforschungen nicht völlig eindimensional verlaufen zu lassen, muss die virtuelle Welt detaillierter ausgestaltet sein, als es die Lösung des Rätsels verlangt. Auf der Suche nach Hinweisen wird der Spieler also beispielsweise Wandschränke und Kommoden öffnen, die im Vergleich zu Roman oder Film auch sinnvoll befüllt sein müssen, bevor er etwa die Mordwaffe unter der Couch findet.

Die Problematik der Leerstellen ist wiederum eng mit der Interaktivität virtueller Welten verbunden, die sie von ihren fiktionalen und denkmöglichen Pendants in einem zweiten Punkt unterscheidet. Während letztere als narrativ bzw. modallogisch statisch zu bezeichnen sind, weil in ihnen keine Veränderung abseits der direkt vom Autor intendierten möglich ist, verfügt der Nutzer in virtuellen Welten über einen deutlich höheren Grad an Handlungsfreiheit. Dies wird insbesondere an Multiplayer-Spielen deutlich, in denen mehrere Spieler gemeinsam in derselben Welt interagieren.

Im Gegensatz zu den möglichen Welten der Modallogik sind fiktionale Welten nicht notwendig an die Bedingung der ontischen Konsistenz gebunden, da ihr tatsächliches, reales Bestehen nicht behauptet wird. Die Autoren von Romanen sind diesbezüglich frei in ihrem Schaffen. Die Grenze der Fiktion wird jedoch darin erreicht, dass sie von menschlicher Imagination abhängt. Während denkmögliche Welten auch solche umfassen, die nicht vorstellbar sind, so müssen demgegenüber fiktionale Welten von einem Autor imaginiert werden können, um formuliert werden zu können. Virtuelle Welten stellen sich am Ende dieser Untersuchung nun als Schnittmenge von möglichen und fiktionalen Welten heraus, die den Einschränkungen beider Pendants unterworfen sind. Virtuelle Welten bedingen ontische Konsistenz, um in direkter Interaktion erfahrbare Welten sein zu können. Zudem können sie aus demselben Grund in unterschiedlicher Hinsicht den Boden der menschlichen Vorstellungskraft nicht übersteigen, wengleich die technischen Voraussetzungen dafür gegeben sind.

Auch an dieser Stelle ist noch einmal darauf hinzuweisen, dass diese Einschränkungen nur bedingt auf narrative Spielinhalte anzuwenden sind, sondern sich vorrangig auf virtuelle Welten als *Welten* beziehen, denen diese Untersuchung gilt.

VIRTUELLE UND WIRKLICHE WELT(EN)

Abschließend widmen wir uns der Frage nach dem Bezug virtueller Welten zur Wirklichkeit. Zunächst ist hervorzuheben, dass der Begriff *Welt* bereits alles umfasst, was gegeben ist. Es macht keinen Sinn, von *Welten* im Plural zu sprechen. Dennoch verwenden wir diesen Ausdruck, um Sinnzusammenhänge zu referenzieren, die vermeintlich außerhalb unserer Welt liegen, also etwa kontrafaktische mögliche oder fiktive Welten. Dabei ist zu beachten, dass gerade die Abgrenzung von unserer Welt eigentlich auf eine substanzielle Rückbindung hinweist, denn diese beiden Arten von Welten bestehen ja gerade durch ihre Abgrenzung zur Wirklichkeit. Fassen wir sie jedoch als das, was sie sind, nämlich mehr oder weniger verfasste Gedankenkonstrukte, dann sind sie für sich genommen Teil der Wirklichkeit. Die fiktive Welt von Sherlock Holmes etwa ist nicht wirklich, aber als Geschichte ist sie es. Ebenso ist die beispielhafte mögliche Welt, in der Platon einen Sohn hat, als Möglichkeit Teil der Wirklichkeit.

Für virtuelle Welten gilt dieselbe Relation.¹⁸ Als technische Konstruktion geht sie kausal aus der Alltagswelt hervor und ist physikalisch an sie im Sinne der *Rückverortung* gebunden. Des Weiteren verwendete sie auch inhaltlich Elemente, die der Alltagswelt entstammen, indem sie deren Situationen und Bezugssysteme nachbildet. Noch enger erweist sich die Verbindung in den Bereichen der Sprache und der symbolischen Bedeutungen, aber auch den moralischen und rechtlichen Orientierungssystemen, die auch in virtuellen Welten nahezu dieselbe Geltung haben. Selbst das Prinzip des Spiels entstammt der Alltagswelt. Nicht zu vergessen sind insbesondere auch die Nutzer, die nicht zuletzt aufgrund ihrer körperlichen Bedürfnisse, aber auch aufgrund ihrer sozialen Beziehungen stets an die Alltagswelt gebunden sind. Jeff Malpas bringt die Verbindung von Virtualität und Wirklichkeit auf den Punkt: »The virtual is merely another part or aspect of the everyday world. [...] There is thus only the one world, and the virtual is a part of it.«¹⁹

Virtuelle Umgebungen sind also in vielerlei Hinsicht eng mit der Alltagswelt verwoben. Doch erst das Prinzip des *Ortes* erweist sich als verbindende Struktur, die die computergenerierte Virtualität zu einer *Erweiterung* der Wirklichkeit macht. Während die genannten Berührungspunkte lediglich eine einseitige Bindung der Virtualität an die Wirklichkeit beschreiben, stellt der *virtuelle Ort* ein eigenständiges Phänomen dar, das seinerseits eine Wirkung in der Wirklichkeit

18 Vgl. dazu Malpas, Jeff: »On the Non-Autonomy of the Virtual«, in: *Convergence* 2009 (15), S. 135-139.

19 Ebd., S. 135.

entfaltet und dadurch selbst zu einem Teil davon wird. Der virtuelle Ort versammelt ein Geschehen in sich, das ungeachtet seiner Immaterialität direkten Einfluss auf unsere Lebenswirklichkeit nimmt, indem er als Antwort auf die Frage nach dem *Wo?* in dieser zunehmend von Virtualität durchdrungenen Alltagswelt auf sich selbst verweist. Der virtuelle Ort ist nicht Schein oder Illusion, sondern Wirklichkeit, und an ihm entscheidet sich unser Verständnis über eine der prägendsten Technologien unserer Zeit.

Autorinnen und Autoren

Bensch, Moritz: Moritz Bensch (M.A.) ist Doktorand der Germanistik an der Universität Konstanz. 2007-2012 Studium der Deutschen Literatur und Soziologie an der Universität Konstanz, von 2013-2016 Mitglied des Graduiertenkollegs »Philosophie des Ortes« an der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt.

Carnelli, Silvia: Silvia Carnelli, geb. 1988 in Mailand, studierte Anglistik und Germanistik an der Katholischen Universität Mailand (Bachelor) und Europastudien an der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt (Master). Seit 2013 promoviert sie in Europastudien mit Schwerpunkt Kulturgeschichte. Die Hauptbereiche ihrer Forschung sind die Lebensreformbewegung, die New-Age-Bewegung und neuheidnische Religionen.

Eichner, Sarah: Sarah Eichner hat Philosophie in Freiburg, Heidelberg und Wien studiert. Sie beschäftigt sich mit antiker chinesischer Philosophie und Phänomenologie. Sie arbeitet an dem Promotionsprojekt: »Das Raumgebende der Erde. Phänomenologische Annäherungen an das Yijing«.

Gordon, Sergej: Sergej Gordon ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Romanische Literaturwissenschaft der KU Eichstätt-Ingolstadt und Mitglied des Zentralinstituts für Lateinamerikastudien (ZILAS). Seine Forschungsschwerpunkte liegen in der Memoria-Forschung, der phantastischen Literatur, dem lateinamerikanischen Roman des XIX. und XX. Jhd., sowie den urbanen Räumen in Literatur und Film. In seinem Dissertationsprojekt im Rahmen des Graduiertenkollegs »Philosophie des Ortes« widmet er sich der Mnemotopie im mexikanischen Film der Época de Oro.

Hähnel, Martin: Martin Hähnel (Dr. phil.), seit 2014 wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Professur für Bioethik der KU Eichstätt-Ingolstadt; 2013 Promotion zum Dr. phil., 2004-2009 Studium der Philosophie, Romanistik und Wirtschafts- und Sozialgeschichte an der TU Dresden.

Holischka, Tobias: Tobias Holischka (Dr. phil.) ist akademischer Rat am Lehrstuhl für Philosophie der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt. Seine Forschungsschwerpunkte liegen in den Bereichen Technikphilosophie, Virtualität und Ortsphänomenologie. Im Jahre 2016 promovierte er zum Thema *Virtuelle Orte (CyberPlaces. Philosophische Annäherungen an den virtuellen Ort*. Bielefeld: transcript 2016).

Hünefeldt, Thomas: Thomas Hünefeldt (Dr. phil., Dr. psych.) war Postdoc im interdisziplinären Graduiertenkolleg »Philosophie des Ortes« an der Kath. Universität Eichstätt-Ingolstadt. Er ist Privatdozent an der Sapienza Universität Rom und Managing Editor der Zeitschrift »Cognitive Processing – International Quarterly of Cognitive Science«. Seine Forschungsschwerpunkte liegen im Grenzbereich zwischen Philosophie und Psychologie.

Rasche, Michael: Michael Rasche (Dr. phil. Dr. theol.), 2004 Promotion zum Dr. theol., 2010 Promotion zum Dr. phil., 2016 Habilitation und Erteilung der Lehrbefugnis für das Fach Philosophie. Seitdem Privatdozent an der KU Eichstätt-Ingolstadt. Forschungsschwerpunkte sind die Antike Philosophie sowie die Sprachphilosophie.

Schlitte, Annika: Annika Schlitte (Dr. phil.) ist seit 2016 Juniorprofessorin an der Johannes Gutenberg–Universität Mainz. Davor war sie Postdoc und Sprecherin des Graduiertenkollegs »Philosophie des Ortes« an der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt. Ihre Dissertation befasste sich mit Georg Simmels *Philosophie des Geldes*, aktuell forscht sie zu Hermeneutik und Phänomenologie von Raum und Ort.

Schwegmann, Raphael: Raphael Schwegmann (Dr. rer. nat.) lehrt am Institut für Geographie der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster und forscht aus kulturtheoretischer Perspektive zu den Themenfeldern Recht, Wirtschaft und Politik im Kontext von Migration und Stadt. Bei transcript erschienen: »Nacht-Orte. Eine kulturelle Geographie der Ökonomie« (2016) und »Kraft-Horte. Mobile Vergnügungstopographien europäischer Großstadtnächte« (2017).

Stahl, Marion: Marion Stahl hat Philosophie in Bamberg studiert und war Mitglied beim interdisziplinären Graduiertenkolleg »Philosophie des Ortes« an der Kath. Universität Eichstätt-Ingolstadt. Ihre Forschungsschwerpunkte liegen im Bereich der Politischen Philosophie, der Angewandten Ethik, der Philosophischen Anthropologie und der Phänomenologie.

Torkler, René: René Torkler (Dr. phil.) nimmt seit 2015 die Juniorprofessur für Didaktik der Ethik an der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt wahr. Seine Forschungsschwerpunkte liegen in der Didaktik der Philosophie und Ethik sowie in der Philosophie der Bildung. Zudem beschäftigt er sich mit Themen der praktischen Philosophie, wobei das Werk Hannah Arendts einen Schwerpunkt seiner Arbeit bildet.

Philosophie



Björn Vedder

Neue Freunde

Über Freundschaft in Zeiten von Facebook

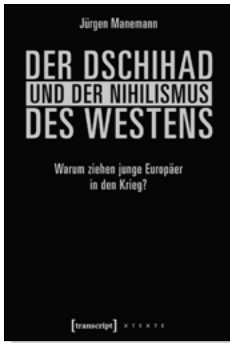
März 2017, 200 S., kart.

22,99 € (DE), 978-3-8376-3868-4

E-Book

PDF: 20,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-3868-8

EPUB: 20,99 € (DE), ISBN 978-3-7328-3868-4



Jürgen Manemann

Der Dschihad und der Nihilismus des Westens

Warum ziehen junge Europäer in den Krieg?

2015, 136 S., kart.

14,99 € (DE), 978-3-8376-3324-5

E-Book

PDF: 12,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-3324-9

EPUB: 12,99 € (DE), ISBN 978-3-7328-3324-5



Hans-Willi Weis

Der Intellektuelle als Yogi

Für eine neue Kunst der Aufmerksamkeit
im digitalen Zeitalter

2015, 304 S., kart.

22,99 € (DE), 978-3-8376-3175-3

E-Book

PDF: 20,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-3175-7

EPUB: 20,99 € (DE), ISBN 978-3-7328-3175-3

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**

Philosophie



Franck Fischbach

Manifest für eine Sozialphilosophie

(aus dem Französischen übersetzt von Lilian Peter,
mit einem Nachwort
von Thomas Bedorf und Kurt Röttgers)

2016, 160 S., kart.

24,99 € (DE), 978-3-8376-3244-6

E-Book

PDF: 21,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-3244-0



Claus Dierksmeier

Qualitative Freiheit

Selbstbestimmung in weltbürgerlicher Verantwortung

2016, 456 S., kart.

19,99 € (DE), 978-3-8376-3477-8

E-Book

PDF: 17,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-3477-2

EPUB: 17,99 € (DE), ISBN 978-3-7328-3477-8



Karl Hepper

Verschwörungstheorien

Eine philosophische Kritik der Unvernunft

2015, 192 S., kart.

24,99 € (DE), 978-3-8376-3102-9

E-Book

PDF: 21,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-3102-3

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**

