

Verortung

Von Harald Seubert

Den Grundakkord des mir aufgegebenen Themas schlägt Carl Schmitt zu Beginn seines Spätwerks *Der Nomos der Erde* (1950) an, wenn er auf „die sinnfällige Einheit von Raum und Recht, von Ordnung und Ortung“ verweist.

Grundakte des Rechtes, man könnte darüber hinausgehend sagen: ethischer Verständigung über das gute Leben sind nach Schmitt mit „erdgebundenen Ortungen“ verknüpft, „Landnahmen, Städtegründungen und Gründungen von Kolonien“. Auch der Charakter (*charassein*: eingraben, einritzen) ist an eine Ortung gebunden, wie sehr sich verschiedene Universalismen und Utopismen auch von dieser Verortung entfernten.

Daß das Gute im menschlichen Leben einer Verortung bedarf, ist schon eine der zentralen Einsichten des Aristoteles gewesen. Für ihn war die Frage nach dem Guten und der Glückseligkeit (*eudaimonia*) eines Lebens, die sich auf die ganze Lebensbahn hin erstrecken müsse, an das *ethos*, den spezifischen Ort gebunden, an dem ein Mensch sein Leben führt. Nicht an dem Menschen überhaupt, sondern an ihm in Rücksicht auf seinen jeweiligen Ort, die *Polis* oder die Landschaft, aus der er stammt, mit ihren klimatischen und kulturellen Bedingtheiten ist das ethische Wissen orientiert. Hegel gab zu der Aristotelischen Ethik den kürzesten und pointiertesten Kommentar: *ethos* kommt von Sitz. Ethik ist mithin im Aristotelischen Sinne konkrete Aufenthaltsdeutung im Horizont des schlechthin und einschränkungslos Guten.

Damit nimmt Aristoteles Überlegungen Platons auf, der in seinem auf das alte, minoische und vorklassische Griechentum zurückgreifenden Spätdialog *Nomoi* (Die Gesetze) die Stadt als erste Lehrmeisterin der jungen Bürger begriffen hatte. Die Proportion zwischen verschiedenen Bauten, ihre Anlage, die Art, wie sie aufeinander hin gruppiert sind,

Carl Schmitt: *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Berlin 1988.

gibt zuerst einen Eindruck, in welchen Verhältnissen man lebt. Aristoteles verweist von hier her auf die unhintergehbare Wechselwirkung zwischen Polisbürgerschaft und Leben des einzelnen. Wesensmerkmal der *politike koinonia* ist es, im Unterschied zu allen anderen Formen sozialen Zusammenlebens, daß sie ihrem Bürger erst erlaubt, sich zweckhaft zum Menschen im vollen Sinn zu entwickeln.

In der Polis hat daher die Frage nach dem gelingenden, in der *areté* (Bestheit, Tugend) sich abspielenden menschlichen Leben ihre grundlegende Verortung. Bemerkenswert ist dies, weil schon lange vor Platons Sokrates-Dialogen die griechische Philosophie sich im Namen des *gnōthi seauton* des delphischen Orakels von der Orientierung an der Polis-Sittlichkeit (erst recht von der Adelsethik oder anderer Konvention) abgetrennt hatte. Bei Heraklit findet sich der Grundsatz: *psyche anthropou daimon*: seine Seele ist das Geschick des Menschen. Daher ist der Mensch nach innen verwiesen.

Im Verhältnis des Sokrates zu seiner Polis Athen spitzen sich diese Züge erkennbar zu. Der Philosoph ist in seiner eigenen Stadt *a-topisch*, ortlos, was aber streng von *u-topisch* zu unterscheiden ist. Der Ort ist ihm entzogen und geraubt, keineswegs aber bedeutet er ihm nichts. Und noch weniger kann ein gelingendes menschliches Leben überhaupt gedacht werden, das abgetrennt von seinem je konkreten Ort, geführt werden könnte. Die Gesetze seiner Heimatstadt Athen sind dem Sokrates Prüfungsinstanz, so wie er es zeitlebens der Bürgerschaft war, zu deren Faszination, zugleich aber zum Ärgernis. Nur aufgrund der Verortung in seiner auf Gesetze begründeten Polis ist Sokrates, und mit ihm jedweder Mensch, der sein Leben gut zu führen versucht, der geworden, der er ist. Würde er also fliehen und seinen angestammten Ort verlassen, so büßte er das Recht zu seiner philosophischen Fragebewegung ein.

Selbst wenn eine gewalttätige (oder mit demagogischer Rede Gewalt übende) Instanz die eigene Polis vereinnahmt hat, bleibt der Sokratische Philosoph untrennbar mit seinem Herkunfts- und Ausgangsort verbunden; nur von ihm her wird er die philosophische Urheimat, den *hyperouranios topos* der Idee des Guten auffinden können. Platon und Aristoteles setzen beide gleichermaßen die philosophische Prüfung des Überlieferten voraus, die freilich gar nicht anders möglich ist, als so, daß sich der Prüfende selbst mit zur Prüfung, eben durch die Überlieferung, stellt.

Mit großer Begriffsschärfe sah bereits Platon die tyrannisch diktatorische Tendenz sophistischer Zerreißen der Ortsbindung. Der rigide Relativismus, demzufolge nach dem Protagoras-Satz „Der Mensch das Maß aller Dinge“ ist, bringt nur scheinbar Wissende hervor, die den Anfangsmythen ihrer Herkunft entrissen sind, gleichwohl aber nicht zu einem gegründeten Wissen gefunden haben. Daher sind sie der Gewalt in *logoi* und durch Handlungen nahezu schutzlos verfallen; ein Zug, der bis heute schier unendliche Variierungen findet.

Die zeitgenössischen sophistischen Wortverwirrungen (*dissoi logoi*) waren dadurch inspiriert und begünstigt worden, daß Historiographie und Ethnographie die Relativität des eigenen *ethos* aufdeckten. Aristoteles zog daraus die gegenläufige Konsequenz, daß jene Grundhaltungen nur aus ihrem eigenen *ethos*, von den klimatischen und geographischen über die strategischen und an Parametern der Bevölkerungsentwicklung aus zu verstehen sind. Nur jeweils von dem eigenen Weltort her ist zu fragen, was von ihnen in das eigene *ethos* eingehen kann. Damit bereitet Aristoteles eine Einsicht vor, die zwischen Montesquieus *De l'Esprit des lois* (Vom Geist der Gesetze) dem Neapolitaner Vico und Herder neue Bedeutsamkeit im 18. Jahrhundert gewinnen wird: Daß das *ethos* einen Gemeingeist ausbildet, der dem Abzielen auf das eine Gute keineswegs widerspricht, sondern ihm vielmehr von seinem Weltort her erst Kontur gibt.

Die Fortschreibungen des antiken Verortungs-Gedankens sind vielfach. Es ist nur auf einige wenige, aber zentrale Strebepeiler hinzuweisen. Zu erinnern ist zunächst an den Zentralgedanken der stoischen Ethik von der *oikeiosis*. Er verweist auf die Notwendigkeit des Sich-Sorgens um das, was einen genuin angeht (das Eigene: zuerst das Leben und eigene Glück, Haus und Garten, dann die Polis). Die Stoa geht davon aus, daß die Einsicht, dem Menschen werde die Welt ein Haus, erster Gegenstand seines Strebens ist. Denn die Natur macht ihn von Anfang an mit sich selbst vertraut. Jene *oikeiosis* durchdringt die ganze leib-seelische Verfaßtheit des

Harald Seubert: *Polis und Nomos. Untersuchungen zu Platons Rechtslehre*, Berlin 2004.

Menschen. Sie ist es, aufgrund deren der strebende Organismus immer in ein Verhältnis zu sich selbst versetzt ist und die äußere Wahrnehmung durch eine innere Wahrnehmung begleitet wird (*syneidesis* ist daher der griechische Begriff des „Gewissens“: *sensus sui* in Ciceros kongenialer Übersetzung).

Aufgrund der *oikeiosis* ist das Lebewesen sich selbst nahe, vertraut, befreundet. Denn nur, wer in ein Eigenes eingewohnt ist, kann anderes als fremd davon unterscheiden; und ohne jenen Selbstbezug könnte es nicht das ethische Maß des Angemessenen geben (man denke im Kontrast dazu an die sophistische *pleonexia*: das unbegrenzte Mehrhabenwollen). Nur wer etwas als Eigenes wahrnimmt und annimmt und etwas als Fremdes erfährt, kennt Lust und Schmerz, Nutzen und Schaden, Hilfe und Bedrohung.

Hegel zielte seit seinen Anfängen gegen die Universalität eines Moralgesetzes des bloßen Sollens, das nichts von dem Stoff der Herkunft in sich aufnimmt. Die „Furie des Verschwindens“ exekutiert eine solche Moralität, was für Hegel im Jakobinischen Terror der Französischen Revolution und in deren sich selbst verschlingender, selbstzerstörender Macht sinnfällig wird, im Fallen der Guillotine, in deren Umkreis die Exekution nicht mehr ist als das Abhauen eines Kohlhauptes.

Man könnte nun der Auffassung sein, daß in Kants apodiktische Bestimmung des Sittengesetzes aus dem Kategorischen Imperativ und erst recht in seine Zeichnung des Menschen als des Bürgers zweier Welten, als Wesen im Übergang zwischen *homo noumenon* und *homo phaenomenon*, die Verortung nicht in konstitutiver Weise eingegangen sei. Dies wäre indessen zu kurz gesehen. Gerade Kant hat den Menschenrechtsuniversalismus, wie zumal in seinen politisch-philosophischen Arbeiten im Umkreis der Französischen Revolution sichtbar wird, an einen wohlverstandenen Begriff des Patriotismus gebunden. „So viel ist mit Wahrscheinlichkeit zu urteilen, daß die Vermischung der Stämme (bei großen Eroberungen), welche nach und nach die Charaktere auslöscht, dem Menschengeschlecht alles vorgeblichen Philanthropismus ungeachtet, nicht zuträglich sei“ (*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, 1798). Ein ortloser Weltstaat ist dem verfassungsmäßigen Rechtsprinzip des gewaltenteiligen Föderalismus von Grund auf zuwider, auf dem seinerseits aber allein die Möglichkeit eines ewigen Friedens beruhen kann. Welt-Patriotismus kann es Kant zufolge ohne Vaterlandsliebe nicht geben. Der Mensch kann, kraft seiner endlichen Natur, nicht unvermittelt die Erde als Vaterland betrachten: Kosmopolitismus bedeutet daher in schärfster Abgrenzung gegen alle Spielarten von Jakobinismus und Tugendterror, daß der Weltbürger „in der Anhänglichkeit – für sein Land Neigung haben [muß], das Wohl der ganzen Welt zu befördern“, worin man eine Mahnung an seine Zeit und zugleich ein Vermächtnis an spätere Zeiten erkennen kann (so zu Recht Manfred Riedel). Patriotismus und Universalismus stimmen nach Kant im Sinn des Gleichgewichts- und Harmonieprinzips zusammen, weil sich in beiden „die Bestimmung zur Liebe Anderer auf gemeinschaftlicher Abstammung“ begründet. Die eigentliche Vaterlandsliebe kann daher nicht nur auf eine Verfassung fundiert sein, auch der Staat kann sie nicht fundieren; sie müsse auf eine „vereinigte Volksgesellschaft gerichtet (sein), die wir als Stamm, und uns als dessen Glied ansehen“.

Kant ging sogar so weit, als den wahren Gegensatz einer „despotischen“ Herrschaft eine „patriotische“ zu erkennen. Diese ist allein in der Lage, Regierende und Regierte miteinander zu verbinden. „Patriotisch ist nämlich die Denkungsart, da ein jeder im Staat (das Oberhaupt desselben nicht ausgenommen) das gemeine Wesen als mütterlichen Schoß, oder das Land als den väterlichen Boden, aus und auf dem er selbst entsprungen, und welchen er auch so als ein teures Unterpfand hinterlassen muß, betrachtet.“

Auf dem Wegbogen von Cicero bis zur Frühgeschichte der Neuzeit im 14. Jahrhundert wird über den Ort in einer Weise nachgedacht, die Verortung nicht nur an einen Ursprung oder das heimatliche *ethos*, den Ausgangspunkt bindet, sondern gerade das Wanderleben als einen Aufenthalt in verschiedenen Orten begreift. In der Aufsuchung der Orte wird deutlich, daß menschliches Leben in Spuren Früherer geht.

Erstmals Cicero hat den Zusammenhang von Ort und Erinnerung (*memoria*) eindrücklich exponiert. „Wir werden nämlich durch eine ge-

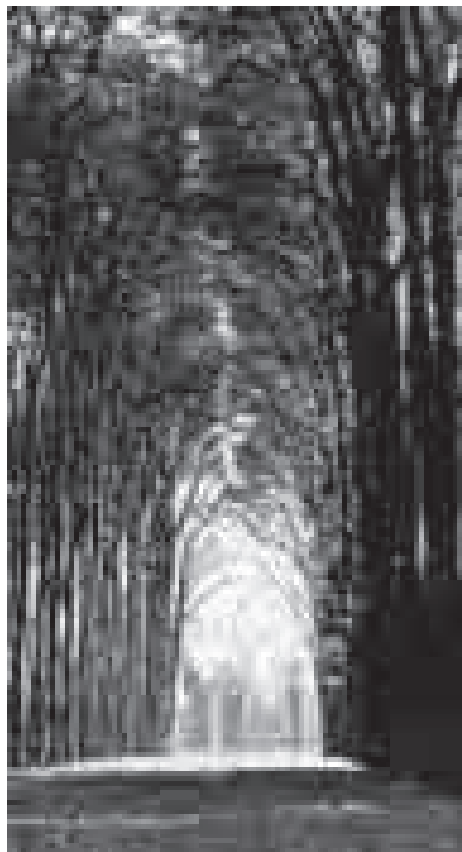
heimnisvolle Macht von den Orten selbst angerührt, an denen wir die Spuren derer finden, die wir lieben oder bewundern. Daher erfreuen uns [sc. gemeint ist: in Athen oder Rom H.S.] nicht so sehr die prächtigen Bauten und kostbaren, alten Kunstwerke als die Erinnerungen an große Männer, wo jeder wohnte, wo er sich niederzulassen oder sich zu unterreden pflegte, und ich betrachte ehrfürchtig ihre Grabmahle“ (Cicero, *De legibus* II, 2,4). Orte machen zudem einen stärkeren Eindruck realer Präsenz des Vergangenen auf die Nachgeborenen, als wenn sie Schriften einer exemplarischen Persönlichkeit lesen oder ihre *res gestae* (Handlungen) berichtet bekommen: „Eine so große Kraft der Ermahnung wohnt diesen Orten inne, daß nicht ohne Grund die Disziplin des Eingedenkens aus ihnen hervorgeht“. Orte werden aber in der antiken Philosophie zugleich als Stätten der realen Präsenz des Göttlichen aufgefaßt: derart sammeln sich um den Ort, als Stätte der Einsetzung des Heiligen, Landschaftszüge, Natur und Kultur. Sehr tief hat Seneca in der Folge Ciceros gesehen, daß dem Menschen selbst die Möglichkeit eröffnet ist, der Ort zu sein, an dem ein Gott lebt, *sacer intra nos spiritus sedet, malorum bonorumque nostrorum observator et custos*: „ein heiliger Geist wohnt in uns, als Beobachter und Hüter unserer schlechten und guten Neigungen“.

Jene Topologie wird im 13. und 14. Jahrhundert in den Horizont der christlichen Parusieerwartung eingeschrieben, die weiß, daß es (mit den Worten des Hebräerbriefs) auf Erden keine bleibende Statt geben kann, „sondern die zukünftige suchen wir“.

Die irdische *peregrinatio* (Wanderung) kann einzig in Gott ein Ende und Ziel finden. Augustinus hatte gelehrt: *Et nusquam locus, et recedimus et accedimus, et nusquam locus* (und nirgends ein Ort, wir gehen fort, wir kommen her, und nirgends ein Ort). Das *memento mori* gewinnt eine äußerste Konkretion in der Suche nach Lebens- und Gedächtnisorten, an denen sich ein menschliches Leben sammeln kann, die aber doch nur vorübergehender Aufenthalt sein können. Francesco Petrarca berichtet in der Vorrede seiner *Familiars* wie während der Niederschrift die Feder das Papier durchlöchert; Sinnbild dafür, auf wie flüchtigem, vergänglichem, jederzeit zurückweichendem Grund menschliches Leben sich abspielt. „Beständig sterben wir, ich, der ich dies schreibe, du, während du dies liest, alle sterben wir, immer sterben wir, niemals leben wir, solange wir hier sind“ (*omnes morimur, semper morimur, nunquam vivimus dum sumus*).

Es wäre ein Irrtum, zu meinen, daß durch die Auffindung des Ortes, der zumindest in der Selbstwahrnehmung katechontische Bedeutung hat, – er läßt in der auf das Ende zutreibenden Zeitenflucht innehalten, – das menschliche Leben sich in eine Idylle verschließen würde. An dem Lebensort habe ich alle meine Freunde um mich, so Petrarca, „meine jetzigen und meine vergangenen, nicht nur jene, die sich in der vertraulichen Gemeinschaft bewährten und mit mir lebten, sondern auch solche, die viele Jahrhunderte vor mir starben, mir einzig bekannt dank der Literatur, deren Taten und Seele oder Sitten und Leben oder Sprache und Geist ich bewundere“. Von dem Ort aus, dem Heimischen, setzt sich der Mensch der Unheimlichkeit, damit aber auch der Transzendenz aus. Petrarca beschreibt eindrücklich die nächtlichen Wege, alleine „hinaus auf die Felder oder hinauf auf die Berge. Wie oft trat ich zu dieser Stunde ohne Begleiter und nicht ohne wollüstiges Grausen ein in jene gewaltige Höhlung der Quelle, in die auch bei Licht und in Begleitung ein anderer sich nur voller Schrecken gewagt hätte.“

Es bleibt wahr, daß der Ort der Orte dauerhaft in der Welt nicht zu finden ist. Augustinus vermeinte ihn *quasi remota interiore loco, non loco*: gleichsam in einem fernen inneren Ort, der kein Ort ist, und in dem Gott selbst seine Wohnung hat. Die *reditio in se ipse*, der Rückgang auf sich selbst führt an diesen Ort, durch die weiten Räume, die das Gedächtnis, *memoria*, durchheilen kann, in denen es aber keinen Grund findet.



Lichtung

Karlheinz Stierle: *Francesco Petrarca. Ein Intellektueller im Europa des 14. Jahrhunderts*, München und Wien 2003.

Ihn gewinnt es dort, wo ich „gesammelt, nicht zerstreut mich ausstrecke, nicht, nach dem, was kommen wird und wieder vergehen, sondern nach dem, was wahrhaft vorne ist; daß ich nicht mit geteilt, sondern ganzem Herzen strebe nach der Palme der himmlischen Berufung“. Von ihr her hat das Schatzhaus der Erinnerung erst seine Mitte.

Heidegger hat aus seinem Zwiegespräch mit den Dichtungen Hölderlins heraus die Aufhellung des Ortsphänomens um wesentliche Züge weitergeführt. „Ort“ ist für Heidegger Ursprungsort, Ort einer Stiftung, in der das Dasein des einzelnen und ein Geschichtszusammenhang ihren Anfang nehmen. Verortet zu sein, heißt demgemäß, den eigenen Ursprung zu verwahren, der niemals zurückgelassen werden kann, sondern immer bevorsteht.

Nur an Orten in diesem eminenten Sinn kommt es zur Gründung des Anfangs. Das Kunstwerk hat Heidegger in diesem Sinn als Ort gesehen; doch auch *Dinge*, in denen sich die Seiten des „Gevierts“ Himmel und Erde, sterbliche Menschen und unsterbliche Götter begegnen. In seinem späten Denken beschreibt er in diesem Sinn eine alte Neckarbrücke bei Heidelberg oder einen alten Krug.

„Verortung“ verweist darauf, daß menschliches Da-sein sich notwendigerweise als „Wohnen“ vollzieht. Bauen kann eine Zeit nur, insofern sie zu wohnen, Landschaften zu bewahren versteht. Vom Ort her rücken Ferne und Nähe erst in ihre Proportionen ein; umgekehrt bedeutet dies, daß in der ort-losen planetarischen Technik Nähe und Ferne ihre Bedeutung verlieren. Eben dies nennt Heidegger die „Verwahrlosung“. Von Orten her (man denke an die alte Holzbrücke über den Neckar) werden erst „Räume“ eröffnet. „Das Eingeräumte wird jeweils gestattet und so gefügt, d.h. versammelt, durch einen Ort, d.i. durch ein Ding von der Art (einer) Brücke. *Demnach empfangen die Räume ihr Wesen aus Orten und nicht aus dem Raum*“.

Am Ende seiner Kunstwerk-Abhandlung gibt Heidegger Hölderlins großem Gedicht *Die Wanderung* das Wort: „Schwer verläßt/Was nahe dem Ursprung wohnt, den Ort“. Es sagt, daß der Ursprung im Fortgang unhintergebar ist und niemals vollständig eingeholt werden kann. Dieses Grundverhältnis von *Herkunft* und *Zukunft* hat Heidegger in seinen Hölderlin-Interpretationen aufs eindrucklichste weitererwogen. Und zutreffend hat er für Hölderlin, aber auch für sich selbst, festgehalten, daß das „Heimischwerden“ die Sorge von Denken und Dichten sei. Gemeint ist damit aber das Heimischwerden im Eigenen, das sich in einem freien Gebrauch und zugleich in der Unhintergebarkeit des eigenen Ortes erst einstellen kann, wenn es den „schweren“ Ausgang von der Quelle genommen hat. „nemlich zu Hauß ist der Geist/Nicht im Anfang, nicht an der Quell./Ihn zehret die Heimat. Colonie liebt, und tapfer Vergessen der Geist“ (Schluß-Strophe zu *Brod und Wein*). Heidegger hat seinen Gedanken im Hören auf die Zeichen gebende Sprache der Dichtung prägnant so artikuliert: „Das Heimischwerden ist so ein Durchgang durch das Fremde. Wenn das Heimischwerden eines Menschentums die Geschichtlichkeit seiner Geschichte trägt, dann ist das Gesetz der Auseinandersetzung des Fremden und des Eigenen die Grundwahrheit der Geschichte“. Durch ein Fremdes hindurch „geht das Heimische seinen Gang“ – dies Fremde, diese „ex-zentrische Bahn“ (Hölderlin), bestimmt sich aber immer nach dem Ausgangsort (als Colonie in den zitierten Versen), selbst wenn dieser „vergessen“ werden soll.

An dieser Stelle ist daran zu erinnern, das William James und in seiner Folge George Herbert Mead das Selbst als ‚Summe sozialer Anerkennungen‘ definierten, mit der zugleich auch der Kern des Selbst als dessen „dauernder und innerster Teil“ „in einem Zuge mit dem sozialen Selbst“ verständlich gemacht werden soll. Begriffsgeschichtlich ist demgegenüber zu notieren, daß der Identitätsbegriff philosophisch nicht primär auf den Menschen oder seine Selbstverhältnisse bezogen, sondern seit Aristoteles mit dem Substanzbegriff verbunden wurde. Identität ist Gleichheit mit sich selbst.

Am konsequentesten und wirkmächtigsten wurde dieser Begriff von Identität in Leibniz' Identitätsgesetz gefaßt: Zwei Dinge sind identisch nur dann, wenn alle Eigenschaften, die von dem einen ausgesagt werden, auch von dem anderen ausgesagt werden können; oder in einer etwas anderen Formulierung, wenn in jedem Zusammenhang, in dem von dem einen

Martin Heidegger: *Der Ursprung des Kunstwerkes*, zuletzt: Stuttgart 2003 (mit einer Einführung von Hans-Georg Gadamer).

die Rede ist, an seine Stelle genauso gut das Andere gesetzt werden kann. Man kann diesen Identitätsbegriff philosophisch sinnvoll als *idem*-Identität kennzeichnen (Paul Ricoeur): also als eine Identität der Selbigkeit, er erschließt sich Beschreibungen und Zuschreibungen aus der Außenperspektive. Er ist aber im Blick auf die Bestimmung des Menschen offensichtlich nicht ausreichend. Alle Bedingungen der Verortung, von denen die Rede war, fordern zudem eine *ipse*-Identität: im Sinne einer wissenden Übereinstimmung mit sich selbst. Die *idem*-Identität einer Person, aber auch eines größeren Lebenszusammenhangs manifestiert sich als mit sich selbst übereinstimmender Charakter. Sie bedarf aber, wie unter anderem Aristoteles und Hegel sahen, der *ipse*-Identität, des guten Lebens in Besonnenheit und Selbsterkenntnis.

Dieter Henrich: *Bewußtes Leben*, Stuttgart 1999.

Dabei ist es entscheidend, daß diese Besinnung nicht selbst gelernt und nach und nach erworben werden kann. Sie ist zwar zu immer größerer Klarheit zu bringen, aber mit sich selbst vertraut zu sein, als Dasein, das sein Sein zu sein hat (Heidegger), – dies ist gerade die *augenblickshaft* eintretende Voraussetzung solchen Lernens, die in seinem Zusammenhang nur zu immer differenzierterer Klarheit zu führen ist, sie ist nicht sein Ergebnis. Vertrautsein mit sich ist ein Wissen, über das wir uns schlechterdings nicht täuschen können. Auf diesem evidenten Selbstgefühl beruht alle Selbstbesinnung. Und auf sie greift das Gewissen zurück, das Heidegger als den „Ruf der Sorge“ verstand, der aus und zugleich über uns kommt. Wenn in der *idem*-Identität das von außen geprägte *ethos* das Selbstwissen prägt, so ist es bei der *ipse*-Identität eben umgekehrt. Beide Seiten treten aber in eine kaum lösbare Wechselbegrifflichkeit.

Paul Ricoeur: *Das Selbst als ein Anderer*, München 1996.

Ist der Mensch also ein Wesen der Verortung? Es zeigte sich, daß er es nur in der je spezifisch gefaßten Spannung als *homo et habitans et iens*, als wohnender und wandernder sein kann. Als wandernder zielt er auf Heimkehr, Verortungen erst lassen ihn umgekehrt ins Offene ausgreifen. Diese phänomenale Doppelstruktur ist in der seit den zwanziger Jahren massiv einsetzenden (philosophischen) Anthropologie auf eine neue Höhe der Klarheit der Explikation getrieben worden, durchaus mit einem Übergewicht des ex-zentrischen Zuges, der die Verortung aber erst vollständig ans Licht bringt.

Karen Joisten: *Philosophie der Heimat- Heimat der Philosophie*, Berlin 2003.

Max Schelers Studien über die „Stellung des Menschen im Kosmos“ verdanken sich vor diesem Hintergrund wesentliche Einsichten. Einen stabilen Ort in der natürlichen Welt hat der Mensch gerade nicht; er ist, mit Scheler, der „Exzentriker des Lebens“. Die in der Neuzeit besonders eindrücklich von Herder namhaft gemachte Lehre vom Menschen als „Mängelwesen“ (es ist letztlich freilich schon eine antike Einsicht, aus der Sophistik und dem *Protagoras*-Dialog Platons) gewinnt dabei zentrale Bedeutung. Der Mensch als das „höchstwertige irdische Wesen“ sei überhaupt erst erfaßbar, so Scheler, wenn man ihn „unter dem Lichte Gottes“ sieht. Im Blick auf seine vitale, biologische Entwicklungsfähigkeit hingegen ist er die „fixierteste Tierart“ mit einer nicht mehr entwicklungsfähigen Evolution. Biologisch also sei seine Auszeichnung schlechterdings nicht gerechtfertigt; nicht einmal eine Identität des *homo naturalis* kann auf diesem Weg gewonnen werden „Tier und Mensch bilden in der Sache ein strenges Kontinuum, und eine auf bloße Natureigenschaften gegründete Scheidung von Mensch und Tier ist nur ein willkürlicher Einschnitt, den unser Verstand macht“. Seine Einheit ist vielmehr darin gelegen, daß er Wesen des Übergangs ist.

„Er ist ein Ding, das sich selbst und sein Leben und alles Leben transzendiert“; er ist ein transzendierendes „X“. In einer Reihe höchst treffender, erinnerungswerter Schelerscher Überlegungen findet sich diese Phänomeneinsicht variiert. Der Mensch ist „metaphysisches Urphänomen“, theomorpher Einfall Gottes (gegen die gängige Rede von der anthropomorphen Bestimmung Gottes), übernatürlicher Kosmozentriker, der in seiner Transzendenzbewegung eine nicht-biologisch faßbare Mitte der Welt eröffnet. Seine Identität ist nur akthaft. „Mensch im Wesenssinne ist gar keine Sache, kein Ding, nichts Festes, Stabiles, sondern ist nur der Begriff einer Aktions- und Bewegungsrichtung“. Scheler nimmt die von Wilhelm von Humboldt berichtete Episode eines französischen Bischofs vor dem Käfig eines Affen auf: „Sprich, so werde ich dich taufen!“. Und Scheler deutet Nietzsches Prognose des Übermenschen als der im Vorgriff zu gewinnenden Bestimmung des Menschen um: Ein solches „Feuer, die

Leidenschaft über sich hinaus – heiße das Ziel 'Übermensch' oder 'Gott' – das ist wahre Menschlichkeit“.

Verortung bedeutet vor diesem Hintergrund zweierlei: Zum einen ist, Scheler zufolge, „der Mensch als Idee der Punkt, die Phase, der Ort im Kosmos, in dem das eine sich durch alle Familien, Gattungen, Arten hindurch entfaltende organische Leben“ sich öffnet und auf seine geistige Bestimmung durchlässig wird. Zum anderen führt die Einsicht, daß der Mensch das X sei, „das sich in unbegrenztem Maße weltoffen verhalten kann“, auf die Notwendigkeit einer materialen Werteethik. Sie richtet sich gegen eine universal gültige Moralität des Sollens, als deren Vertreter Scheler Kant namhaft macht. Der Wertekosmos ist gebunden an die „wesensmäßigen Rangordnungen in Epochen, Rassen und Völkern“.

Die von Scheler skizzierte „materiale Wertethik“ legt sich jederzeit Rechenschaft über die „historische Relativität der ethischen Wertschätzungen und ihre Dimensionen“ ab, also den Ort, für den sie nur gelten kann. Die Tugendlehre ist deshalb immer im Verhältnis zu jeweiligen Wertangordnungen in gegebenen Lebensformen zu sehen: als Tugend des Heiligen, des Genius, des Helden. Seinen letzten und bleibenden Ort findet der Mensch in Gott: „Die Bergung, *Sicherung*, *Verankerung* des Menschentieres in die Gottesidee war die allererste *Grundform*, in der sich das menschliche Selbstbewusstsein überhaupt *gestaltete*“.

Schelers anthropologische Verdeutlichung hat bei Arnold Gehlen eine kongeniale Fortsetzung erfahren, bleibt Scheler zwar wesentliche Grundzüge verdankt, jedoch im Blick auf den Verortungszusammenhang eine völlig veränderte Fortschreibung leistet: seine Natur als Mängelwesen bedingt es, daß der Mensch beiseite treten und überhaupt erst *handeln* kann. Ein Hiatus tritt ein zwischen einem auslösenden Reiz und dem nachfolgenden Handeln. Viel deutlicher als Scheler unterstreicht Gehlen, daß dieses Mängelwesen mit einem kaum kanalisierbaren Triebüberschuß einer Ordnung zu unterwerfen ist, es kann sein Leben nicht einfach leben, es muß es „führen“.

Verortung geschieht – ein Gedanke, der Gehlen hohes Gewicht in diesem Überlegungszusammenhang sichern dürfte, aufgrund von Institutionen, die nicht einfach nur nützlich oder entlastend sind, sie versetzen den Menschen in eine „stabilisierte Affektspannung“, da sie nicht in ihrer Zweckdienlichkeit aufgehen.

Gehlen schreibt, auf der Höhe der Diagnostik der Moderne, und vielleicht *contre coeur* Hegels Auffassung fort, daß menschliche Freiheit nur innerhalb der Sphäre des objektiven Geistes grundgelegt werden kann, in die der Mensch freilich nicht ganz ohne Zwang eintreten wird. Sie „sind die großen bewahrenden und verzehrenden, uns weit überdauernden Ordnungen und Verhängnisse, in die die Menschen sich sehenden Auges hineinbegeben, mit einer vielleicht höheren Art von Freiheit, als der, die in Selbstbetätigung bestünde“.

Verortung ist, wie unterschiedlich auch die Züge sind, die im Lauf der philosophischen Tradition hervortreten, untrennbarer Entsprechungsbegriff zu der Weltoffenheit und Transzendenz menschlichen Lebensvollzuges. Sie verweist, um es mit Hegels treffenden Begriffen zu sagen, immer in das Spannungsfeld zwischen Freiheit des Für-sich-seins (Moralität) und ihrer Rückkehr, der Aneignung des nicht-disponiblen Herkommens An-sich (Sittlichkeit). Wo dieser Zusammenhang übersprungen wird, verkennt sich der Mensch selbst und versteigt sich in die Extreme einer Utopie seiner selbst. Mit Heidegger kann von dem untrennbaren Zusammenhang zwischen „Geworfenheit“ und „Entwurf“ gesprochen werden. Verortung ist in der Spannung des *homo et habitans et iens* ein Schlüssel für je eigene und geschichtliche Identität. Diese ist nicht auf den Punkt der Evidenzgewißheit zu reduzieren. Sie muß mitunter den tragischen Konflikt aushalten. Doch bedarf sie zugleich und zuerst des unmittelbaren Vertrautseins mit sich selbst, das jederzeit: als Identitätsgrund des Bewußtseins eintritt. In Analogie dazu hat der *sensus communis*, der gemeinsame, verbindende Geist einer Nation oder eines Kultur- und Lebenszusammenhangs wie Europa, eine tief dringende Selbstgewißheit zu sichern. Nietzsche nannte den Menschen das Tier, das versprechen kann. Dies setzt Selbst-Übereinstimmung voraus. Den Ort geben jene „asketischen Ideale“ oder Lebensformen vor, die den Habitus des europäischen Menschen geformt haben; und Nietzsche hat sich, anders als seine Adepten, nie darüber getäuscht, daß

Karlheinz Weißmann:
Arnold Gehlen. Vordenker
eines neuen Realismus,
Bad Vilbel 2000.

ohne eine Herkunft aus diesem Habitus ein erwarteter „neuer Menschentypus“, ins Bodenlose von Barbarei und Selbstparodie stürzen würde.

Die leichtfertige, konstruktivistische Rede von multiplen, zu erwerbenden Identitäten oder Selbstfingierungen in einer form- und kraftlosen Postmoderne verkennt diesen Grundsinn. Verortung ist an eine *Lebenswelt* gebunden, ein Begriff, den Husserl zu hoher Prominenz brachte, dessen erster Beleg aber in dem Essay zu „Tausendundeine Nacht“ von Hofmannsthal gefunden werden kann. Er bezeichnet die natürliche Lebensumwelt, aus der jene Erzählungen wie aus natürlichem Boden hervorgehen. Die Lebenswelt ist unhintergebar in allem theoretischen und praktischen Weltverhalten. Sieht sie von ihrer Lebenswelt ab, so wird eine Kultur, so wird auch der einzelne innerhalb ihrer nicht zur Einheit mit sich selbst imstande sein. Es kann keinen Zweifel daran geben, daß das 20. Jahrhundert, eine große, oftmals grausame Entwurzelung mit sich brachte. Indem Orte zerstört oder aber umgedeutet wurden, so daß sie dem Gedächtnis entrissen sein sollten, wurden auch Verortungen unterlaufen.

Dahin gehört indessen auch die deutsche Kultursprache und ihre geistige Tradition: Noch längst ist das Desaster nicht ermessen, das mit der Diskreditierung jener Überlieferung, in Deutschland stärker als irgendwo sonst in Europa (Signalwirkung kam Georg Lukács' Buch *Die Zerstörung der Vernunft* zu). Diese Exilierung aus den Genesen des Geistes begünstigt, wie man unschwer sehen kann, die Beschwörung einer universalen, inhaltsindifferenten Diskursgemeinschaft und ihres blutleeren Regelwerks, das kein *ethos* kennt und dem die Frage nach dem guten Leben kein Gegenstand des Nachdenkens ist.

Eine als Globalität ausgegebene Welt, deren Symbol das Netz ist, kann nur noch momentane Knoten aufweisen, keine Orte; Verortung führt sich in ihr *ad absurdum*. Daß fanatische Ranküne sich unschwer dieses technischen, den Ort verstellenden „Gestells“ bedienen kann, ist eine der elementarsten Lehren des internationalen Terrors. Wenn der ortlose *flexible man*, ein Verwandter von Nietzsches letztem Menschen, die Utopie der Welt im Netz ist, wird er geräuschlos und unversehens zum letzten Exekutor der enthumanisierenden Grundtendenz des 20. Jahrhunderts werden können.

Dem *anhilement* der globalen Welt, das in Weltstaat und Weltgesellschaft kulminiert (Ernst Jüngers Diagnose), ist in jedem Fall zu mißtrauen. Es spricht jedenfalls nichts dafür, daß eine solche Tendenz auf Dauer pazifizierend wirken wird, der nicht-verortete Mensch war seit je leichtes Beutegut und Treibsand jedweder Gewalt. Ins Offene seiner nicht festgelegten, sich aufgegebenen Ek-sistenz, zur Sorge um sich, zu dem authentischen Selbstverhältnis, wird er nicht finden, ohne den Ort seines Ausgangs, die vielfachen Orte von Gedächtnis und Erinnerung.

Ortlos, entwurzelt werden indessen auch Begriffe und Orientierungen phantastisch und damit grotesk, gewissenloser Verfügung offenstehend. Vor diesem Hintergrund ist es höchst bedenklich, wenn zentrale politische Begriffe zusammenhanglos, ja unsinnig gebraucht werden.

Staatsfreundschaft ist, wie Aristoteles wußte, abgelöst von der Verortung nicht möglich. Ohne sie wird ein Gemeinwesen zerfallen. Der Libertär wie der Heimat- und Ortlosigkeit zur Normativität erhebende Neojakobiner, der von Kant schon mit Verachtung gestrafte Moralitäts-Politiker nehmen dies billigend in Kauf. All dem ist Hegels wundervolle Bemerkung beim Studium seines Homer zu kontrastieren: dieser habe „heimisch von seiner Welt gesprochen, und wo anderen heimisch ist sind wir auch einheimisch“. Denn „die Individualität muß in der Natur und in allen äußeren Verhältnissen eingewohnt erscheinen“.

Der hochbedeutsame Problemkomplex von Verortung, Identität und Heimat wirft für Europa, insbesondere aber auch für Deutschland die Frage auf, die Paul Valéry im Jahr 1919 in Erinnerung an die Jahrhundertkatastrophe von 1914–1918 und, wohl ohne es zu wissen, im Auge des Sturms eines dreißigjährigen Krieges dieses Jahrhunderts in seiner Schrift *La crise de l'esprit* so formuliert hat: „Dieses Europa, wird es werden, was es in Wirklichkeit (*en réalité*) ist, d.h. ein kleines Kap des asiatischen Kontinents? Oder wird dieses Europa vielmehr das bleiben, als was es erschien, d.h. der kostbare Teil der ganzen Erde, die Perle der Kugel, das Gehirn eines weiträumigen Körpers?“.