

**DAS ZWISCHEN ALS ORT DER STIFTUNG
DIFFERENZIERTER INDIFFERENZ?
EINE SOZIALPHÄNOMENOLOGISCH-
OIKOLOGISCHE BETRACHTUNG DES
PROBLEMS DER WELTSTIFTUNG UND
UNSERER NATIONALEN GRENZEN**

VANESSA SCHMITZ**Abstract****The In-Between as a Place of Differentiated Indifference? A Social-Phenomenological-Oikological Reflection on the Problem of World Creation and Our National Borders**

Talking about our world is not as self-evident as it seems to be. Although we are used to talk about world coming from a common sense, it is neither objectively given nor referable to me in a given sense. And at the same time, every self *needs* ‘the world’ to refer to as a ground suggesting security to develop it- and themselves.

This paper tries to develop boundaries arising from our world-relatability in some dimensions and possible dangers arising from this phenomenon itself. By doing that, the aim is to question our concrete solving with ‘the world’, which is – at least – a coexistence between people making experiences for themselves and at the same time in relation with each other. Stressing the In-Between of the world itself, our reference to it and the development of this ‘thing’, we perceive as world, and striking out, how decolonial practices are combined with our *perception* and dealing with ‘the world’, this ethical development of ‘our world’ opens the space to find a new relation between us and our behaviour with ‘the world’. In the end, it opens the dialogue about creating our territories according to our phenomenal involvement with each other and ‘the world’. As such it is a possible but not final answer to our responsibility for our concrete reality including the other and the world dealing with actions taking place beyond dualistic spheres.

Keywords: world creation; humanity; individuality; speaking-with-each-other; responsibility

<https://doi.org/10.14712/24646504.2025.16>

© 2025 The Author. This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0>).

I. Einleitung

Für gewöhnlich gehen wir davon aus, zu wissen, wovon wir sprechen, wenn wir über ‚die Welt‘ sprechen. Doch ist das tatsächlich so selbstverständlich? Inwiefern können wir uns über ‚Welt‘ verständigen? Was heißt es, wenn ich über ‚Welt‘ und ‚In-der-Welt-Sein‘ spreche? Was ist zuerst da – ich, die Welt, oder gar keines von beidem und beides in eins? Schließlich: worauf beziehen wir uns, wenn wir von ‚der Welt‘, oder auch schlicht von ‚Welt‘ sprechen? Wie erfahren wir Welt und was hat diese mit dem Anderen zu tun? Fragen über Fragen, die nur andeutungsweise das Problem unserer Welthabe respektive unseres existenziellen¹ In-der-Welt-Seins anreißen. Diese Fragen bilden den Kern der folgenden Entfaltung des Weltproblems, das uns Menschen in unseren Tiefendimensionen durchflcht.

Ihre konkrete Bedeutsamkeit für unser reales Leben wird deutlich, wenn wir das Problem der Weltstiftung erweitern, indem wir es in einen Zusammenhang bringen mit dem Phänomen unserer nationalen Grenzen. Diese gilt es, im Kontext der Weltfrage und *unserer* hier nicht bestimmbar *Grenzen* in mehrfachen Hinsichten nachzuspüren, um unsere *Verantwortlichkeit* für unsere Grenzen entfalten und unser konkretes Miteinanderleben thematisieren zu können. Wie wir sehen werden, ist die Frage nach der Weltstiftung oder auch -konstitution – diesbezüglich gibt es verschiedene Deutungsmöglichkeiten – nicht nur „die eigentliche Sache der Phänomenologie“², sondern zugleich eine Frage nach unserem *kon-kreten*³ *Leben*, da wir je nach unserem Weltverhältnis unsere je individuellen Grenzen unsere gemeinsamen Grenzen bis hin zu unseren Länder- und Wertegemeinschaftsgrenzen ziehen.⁴ Mit ihrer Wendung auf die Frage unserer Weltbezüglichkeit und dem Fokus auf das *Wie* der menschlichen Welt wird schließlich

¹ Der Begriff der Existenz, der die menschliche Lebensweise in seiner kon-kreten, das heißt in seiner gewachsenen und fortwährend werdenden Weise bezeichnet, ist hier Ausdruck dessen, dass diese sich aus dem intersubjektiv beeinflussten Verhalten des Einzelnen zu der nichtidentischen Einheit seiner Einzigkeit mit der inneren Pluralität des einzelnen und der sozialen Pluralität der Menschen entfaltet. Er ist nicht identisch mit Sartres Existenzialismus, sondern ein von mehreren DenkerInnen beeinflusster Blick auf das Phänomen der menschlichen Existenz.

² Held, Klaus: „Die Endlichkeit der Welt. Phänomenologie im Übergang von Husserl zu Heidegger“, in Aguirre, Antonio; Boehm, Rudolf; von Fabek, Hans W.; Niemeyer, Beate; Schütze, Dirk (Hrsg.), *Philosophie der Endlichkeit*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1992, S. 130.

³ Der Begriff des „Konkreten“ bezeichnet gemäß seiner Etymologie des „Kon-kreten“ als dynamischer und daher immer bloß vorübergehender Zusammenwuchs von Bewegungen die ontische Existenz des Menschen, die im Folgenden in der Schreibweise mit Bindestrich hervorgehoben wird (vgl. ‚konkret‘, in: DWDS – Digitales Wörterbuch der deutschen Sprache, 2023, <https://www.dwds.de/wb/konkret> (03.03.2024)).

⁴ Vgl. bspw. Waldenfels, der den Menschen „als Grenzwesen“ bezeichnet; also als jenes, das auf Grenzen trifft und diese in der Begegnung ihrer mal mehr mal weniger *ver-rückt* (vgl. Waldenfels,

die vom menschlichen Leben herkommende, nach dessen Grenzen suchende und auf diese wirkende Grundbewegung der Phänomenologie ersichtlich. Diese Phänomenologie, die die Einbettung des Menschen in seine Umgebung fokussiert, indem sie sich den Sachen anzunähern versucht, und sich dabei leiten lässt von den Bewegungen des Lebendigen, kann als Eingangstor sozialphilosophischer Fragen fungieren. ‚Die‘ Phänomenologie – weniger eine von vornherein bestimmte Schule denn eine in sich spannungsvolle von der Komplexität des Lebens getragene suchende Denkbewegung, deren Geschichte sich gerade von ihren *Grenzgängern* her entfaltet, das heißt jenen, die in einem kritischen Umgang mit phänomenologischen Perspektiven sich gegen bisherige wenden und eine neue Spielart ihrer entfalten – kann potenziell in ihrer Offenheit für die Welt einen das konkrete Leben des Menschen betreffenden Beitrag leisten für ebenjene Welt.⁵

In einer Verschwisterung mit der Oikologie Sepps können wir schließlich einen neuen Weg beschreiten, mit der Komplexität unserer Individualität umzugehen, ohne notwendigerweise in einen überhöhten Egozentrismus zu verfallen, der einem sich aus dem Zwischen her erwachsenden Mit-ein-Anders entgegenzulaufen droht, oder gar mit dem Fallenlassen der Individualität die Einzig(artig)keit der Menschen unterlaufen. Denn Sepp umgeht in seiner Auseinandersetzung mit dem philosophiegeschichtlich virulenten Problems des Verhältnisses von Individuum und Gesellschaft ebenjenen Dualismus und thematisiert zugleich die Spannung der menschlichen Individualität, indem er mit In-dividuum bzw. Insein 1 das Selbst des einzelnen Menschen und mit Individuum bzw. Insein 2 die Konstitution einer Gemeinschaft beschreibt⁶; erlaubt also ein spannungsreiches Zusammendenken der einzigartigen und pluralen Existenz der Menschen.

Das Folgende kümmert sich dementsprechend um die Frage des mit unseren Grenzen verflochtenen Weltphänomens, das insofern ein *ethisches* ist, als sich

Bernhard: *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2006, S. 15ff.).

⁵ Einerseits entfaltet Husserl mit ‚der Phänomenologie‘ selbst kein System, sondern eine Perspektive, die sich u.a. kritisch mit sich selbst auseinandersetzt (vgl. Husserl, Edmund: *Cartesianische Meditationen*, Meiner, Hamburg 2012, S. 178. Vgl. a. Blumenberg, Hans: *Zu den Sachen und zurück*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2018, S. 311ff.). Andererseits entfalten beispielsweise Fink, Blumenberg, Derrida, Merleau-Ponty u.a. ihre Ansätze in ihrer Auseinandersetzung mit dem Gründervater der Phänomenologie, gehen aber zugleich eigenwillige Wege.

⁶ Insein 1 und Insein 2 sind zwei *Grundbewegungen* der menschlichen Existenz, aus deren *unaufheb-baren Spannung* das menschliche Leben fortwährend eine Erscheinungsweise erhält: „Beide Weisen des Inseins sind schlechterdings nicht miteinander zu verbinden; das soziale Insein [Insein 2] überformt lediglich das a-soziale Insein [Insein 1], ohne es wirklich in sich aufnehmen zu können“ (Sepp, Hans Rainer: *In. Grundrisse der Oikologie*. (noch nicht veröffentlicht), gemäß des Entwurfs S. 15). Vgl. a. Sepp: *In: Grundrisse...*, *op. cit.*, S. 12ff.

meine Erfahrung von Welt immer auch meiner Haltung, meinem meine „*Lebensführung*“⁷ begründendem *ethos*, verdankt, sowie dieser beeinflusst wird von der Erfahrung dessen, was mir als Welt und damit einhergehend erscheint.⁸ Die Haltung, verstanden als ursprünglich dynamischer Ausdruck meiner Involviertheit, die weder rein intentional noch rein reflexiv ist, sondern eine komplexe topologische opake Verflechtung von Momenten, die nicht in dieser Dichotomie aufgehen – also als Indifferenzpunkt, als eine widerständige-permeable Membran von Theorie und Praxis, Denken und Handeln, ‚Innerlichkeit‘ und ‚Äußerlichkeit‘, Denken und Fühlen oder auch als meine Antwort auf das mich Berührende – wird zum immer nur vorläufigen Austragungs- bzw. Kulminationsmoment meiner Weltbezüglichkeit, die sich sowohl in meiner Erfahrung von Welt wie auch der ‚Beschaffenheit‘ dieser niederschlägt.⁹ Eine auffaltende Annäherung an ebenjenes Austragungsmoment der Welt, die sich aus einem Zusammenkommen von gegen-, mit- und füreinander wirkender Kräfte verdankt und aus dem Blickwinkel der menschlichen Existenz beleuchtet wird, bezeichnet das Ziel des vorliegenden Beitrags.

Dies korreliert mit der *alltäglichen* Frage des Miteinander-Lebens, da unsere Haltung unser konkretes Verhalten zu uns, anderen Lebewesen und auch dem, was wir als Welt erleben, beeinflusst, und damit maßgeblichen Einfluss hat auf diese unsere konstellativ-einzigartigen Verhältnisse. Die Erfahrung *von* oder auch *der* Welt ist diesbezüglich von enormer Tragweite, da sie sowohl meinen Bezug zu meiner Umgebung eröffnet und damit maßgeblich teilhat an der Entwicklung nationaler Grenzen, als auch das Problem meiner Erfahrung und des Umgangs mit ‚dem Anderen‘ stiftet, von dem aus sich das Miteinanderleben der Menschen miteinander aufspannt. Kurzum: wie ich und wir Welt erfahren und im Ausgang

⁷ Vgl. Waldenfels: *Sozialität und Alterität. Modi sozialer Erfahrung*, Suhrkamp, Berlin 2015, S. 323f, wo er den Ethos beschreibt als „eine allgemeine *Lebenseinstellung* und *Lebensführung* oder auch eine spezielle *Berufseinstellung*, die sich an konkreten Zielen ausrichtet“ (*Ibid.*, S. 324).

⁸ Wohlweislich kann das Erscheinen in mehrfachen Hinsichten gedeutet werden, denen jedoch allen die Bewegung der Relation zugrunde liegt. S. Rombach, Heinrich: *Strukturontologie. Eine Phänomenologie der Freiheit*, Karl-Alber-Verlag, Freiburg/München 1988, S. 28: „Die Wechselbedingtheit zwischen den Momenten ist ursprünglicher als die Momente. Diese ‚ergeben‘ sich aus der Relation als jenem ursprünglich einheitlichen Bezug, der sich im Hinblick auf die verschiedenen Seiten verschieden darstellt. Die Momente sind die Darstellungen der Beziehungen, und somit die Beziehungen selbst, sofern diese nicht an sich, sondern im Hinblick auf wieder andere Beziehungen betrachtet werden. Beziehungen beziehen sich auf Beziehungen [...]“.

⁹ S.a. Kurbacher, Frauke: „Was ist Haltung? Philosophische Verortung von Gefühlen als kritische Sondierung des Subjektbegriffs“, in *Magazin für Theologie und Ästhetik*, 8, 43 (2006), <https://www.theomag.de/43/fk6.htm> (06.03.2024): „Haltungen perspektivieren uns selbst als relationale Wesen, denen Selbst- wie Außenbezüge [...] konstitutiv sind.“ Haltungen bezeichnen einen „tätigen, praktischen und erlebten Bezug“, der „konstitutiv eines „Umgang[s] mit sich und anderen“ bedürfe.

dieser Erfahrungen mit Welt umgehen, wie ich und wir in und mit ihr handeln, ist entscheidend hinsichtlich unseres alltäglichen und außeralltäglichen Lebens, da sich auf diesem Hintergrund unser je-individuelles In-und-Zur-Welt-Sein abspielt, was wiederum auf den Planeten Erde und unser konkretes Miteinander auf dieser Erde wirkt.

Die Frage, von wo aus Welt gestiftet wird, wird hier angegangen, indem in um diese Fragen kreisenden Bewegungen ein Potpourri an DenkerInnen herangezogen wird, die sich um die Frage nach dem Modus ‚der Welt‘ bemühen und dabei einzigartige Annährungsweisen eröffnen. Die getroffene Auswahl wird als Anlass genommen, um mit, gegen und zwischen ihnen wie auch der eigenen Perspektive Probleme, Möglichkeiten und Wege zu eruieren, und dabei aus dem Perspektivenreichtum eine qualitativ gesteigerte Annäherung an die Komplexität des hier Betrachteten zu schöpfen. Das Herzstück bildet dabei die These, dass Welt nicht ähnlich einem Behälter schlicht vorhanden ist als ein in sich geschlossen-bestimmtes Sammelsurium von Dingen, auf die der Mensch sich bezieht, sondern vielmehr als Stiftungsmoment des menschlichen Handelns erscheint, auf das der Mensch *qua* seiner weltbezogenen Lebensweise trifft, und das dieser in einem Umgang mit diesen und auch in Korrelation zu seinen eigenen Bedürfnissen maßgeblich beeinflusst. Die Frage nach dem menschlichen Weltverhältnis wird daher zu einer, die sich insofern auseinandersetzt mit den Antworten des Menschen auf seine eigenen Möglichkeiten und eine gewisse Gegebenheit von dem, was ihm erscheint, als von diesem Verhältnis aus die materiellen, (meta)physischen und auch ontologisch-konkreten Verflechtungen des Menschen erwachsen – also selbst zu einem Zwischen, das sich aus der Konstellation der Menschen zu sich selbst und zueinander konstituiert. Anders gesagt, ist unser transzendentes wie auch unser konkretes unser Handeln tragendes Weltverhältnis einerseits jener Horizont, das uns in eine reale Relation zu uns selbst und unserer Umgebung bringt, und andererseits in seiner Dynamizität und Vorläufigkeit ein Gewordenes, das zugleich nicht mehr und noch nicht ist.

Methodologisch heißt dies, dass einerseits eine jede Beschreibung des Zwischen nur *eine* mögliche Beschreibung dessen ist, und andererseits nicht an *ein* bereits entfalteter Begriff des Zwischen angeknüpft wird – zumal eine solche Anknüpfung selbst eine *Deutung* voraussetzt, die die These der Gegebenheit des vermutlich eher *angefalteten* Zwischen in ihre Grenzen des Möglichen verweist. Stattdessen möchte ich ein Denk- und Dialogangebot aussprechen, das jenseits absolutistischer Ansprüche und ohne bei dem Versuch der Rekonstruktion eines oder mehrerer Denkangebote stehenzubleiben, sich *integrativ* der Frage menschlichen Miteinanderseins in seiner zugleich alltäglichen und in der Potenzialität der

menschlichen Existenz ent- und beschlossenen Dimension widmet, um sich *der Potenzialität* des menschlichen Miteinanders im Anschluss der im Menschen beschlossenen *humanitas* anzunähern. Das Motiv der Integration erstreckt sich dabei sowohl auf den Umgang der hier erwähnten DenkerInnen wie auch insofern auf die Frage der intersubjektiven Weltstiftung, als das Zwischen zunächst eingeführt wird als Handlungsort von miteinander agierenden Menschen, die in diesem Miteinander ihre je individuelle Einzigartigkeit bewahren. Zugleich wird das Zwischen hier vornehmlich nicht auf bisherige Diskurse verkürzt, um sich nicht in Interpretationen von Interpretationen zu verlieren und schließlich das Wesentliche – die Auseinandersetzung über das Zwischen – zu verpassen. Stattdessen wird es aus Beschreibungen seiner verschiedenen Dimensionen entfaltet; das Zwischen also selbst in einigen gewählten Hinsichten thematisch, um ‚es selbst sprechen zu lassen‘. Damit wird eine systematische oder auch diskursorientierte Betrachtung ‚des Zwischen‘ nicht diskreditiert, jedoch schlicht ein anderer Weg beschritten, ohne das bisherige für nichtig zu erklären oder der Hybris einer vermeintlichen *creatio ex nihilo* anheimzufallen, sondern um sich auf eine *suchende Wanderschaft* nach dem Verhältnis von Welt, Zwischen und menschlicher Existenz zu begeben. Einhergehend mit der Bewegung einer suchenden Wanderschaft wird auch – trotz erkennbarer Schwerpunktsetzung in der Bezugnahme auf DenkerInnen – nicht dogmatisch für oder gegen diese votiert, sondern ausgehend von ‚der Sache‘ des Zwischen dieses aus dem Zwischen der DenkerInnen entfaltet.¹⁰ In diesem Zusammenhang ist auch die eigentümlich scheinende Schreibweise von Komposita mit Bindestrichen (bspw. kon-kret etc.) keine Hommage an übliche Verdächtige, sondern dient vielmehr dem Vorhaben, LeserInnen insofern auf der textlichen Ebene abzuholen und einzubinden, als damit die Semantik der jeweiligen Begriffe in den Fokus gerückt wird; die Wahl der Begriffe also gemäß eines gewissen Sinnhorizontes getroffen worden ist, der sich in der Wahl der Begriffe ausdrückt.

Kehren wir zurück zu der *humanitas*, so geht es um das in der *Humanität* beschlossene Potenzial des Menschen, um die Humanität, die den Menschen nicht auf den *homo*, sondern auf den *humus* zurückverweist.¹¹ Den Menschen vom *humus* her verstehen heißt, ihn von der *Erde* her begreifen, die die planetare Erde, aber auch der Mutterschoß sein kann, von dem aus sich die Weltbezüglichkeit des

¹⁰ Zugeständenermaßen wird hier eine gewisse Annahme des Zwischen vorausgesetzt, da ohne diese keine Betrachtung aus *einem* Zwischen möglich ist. Diese Annahme des Zwischen kann allerdings, ohne in eine Arbitrarität verfallen zu müssen, als ein hypothetisches oder auch essayistisches Orientierungsmoment fungieren, das sich im Laufe der Betrachtung entfaltet.

¹¹ S. Han, Byung-Chul: *Undinge. Umbrüche der Lebenswelt*, Ullstein Buchverlage, Berlin 2021, S. 85: „*Human* geht auf *Humus* zurück, nämlich auf die *Erde*“ (Herv. VS).

Menschen aufspannt. Den Menschen vom *humus* her zu begreifen bedeutet ebenso der Verzicht auf eine (kultur)philosophiegeschichtliche Trennung von Natur und Kultur, und den Menschen stattdessen als *Zwischenwesen* zu deuten, das aus seinem Handeln, seinem tätigen Sein heraus, in einer eigentümlichen Weise durch diese ineinander verwobenen nur begrifflich voneinander trennbaren Grundphänomene beeinflusst ist, diese beeinflusst, und diese immer neu mit- und ineinanderflieht; je nach Lebenshaltung aber auch dazu tendiert, diese voneinander scheiden und einander – oder auch sich selbst – gegenüberzustellen zu wollen. Humanität im Sinne des *humus* wird dementsprechend zum Verzicht auf ein dichotomes Denken und bietet stattdessen Raum für ein Denken und Handeln, das sich an einem *relationalen Miteinander* abzarbeiten versucht. Weder Natur gegen Kultur noch Mensch vs. Natur oder Mensch vs. Kultur, werden alle drei zu ineinander verflochtenen Wirkkräften, die von diesem *Zusammenspiel* her ihre faktische *Wirklichkeit* entfalten, wobei dem Menschen die Aufgabe zukommt, die Verhältnisse zu reflektieren und dementsprechend zu agieren. Dieser Blickwinkel kann sich womöglich auch am ehesten *im humanen Sinne* mit den für den Menschen (und auch für (andere) Lebewesen) problematischen maßgeblich vom menschlichen Handeln beeinflussten Klimaveränderungen auseinandersetzen.

Die genuin ethische Fragestellung, die sich auf dem Hintergrund der Unbestimmtheit des konkreten Menschen her stellt, steht schlussendlich im Dienste der menschlichen *Selbstentfaltung* und damit in der Spannung der von Nietzsche betonten Nichtfestgestelltheit des Menschen und den Gefahren, die aus der sich im Horizont des menschlichen Willens gebärenden Selbstentfaltung erwachsen können.¹² Diese Selbstentfaltung hat im Zuge der durch Rousseau leider unterkomplex in den philosophischen Diskurs eingeführten Beschreibung des Individuums zu tendenziell lebensfeindlichen¹³ Weltverhältnissen geführt, und soll hier dahingehend modifiziert werden, als diese einer Neujustierung der menschlichen Existenz zuträglich sein soll, ohne ihr diese gewaltsam von außen her zu oktroyieren. Diese Neuformulierung des Individualitätsverständnisses erhält ihren Sinn

¹² Der Mensch sei das „noch nicht festgestellte Tier“ (Nietzsche, Friedrich: *Jenseits von Gut und Böse*, dtv, KSA, Bd. 5, München 1999, S. 81), das aus seiner apollinisch-dionysischen Wirkkraft heraus Grenzen und Strukturen konstituiert, die als Einengung erfahren werden können, bestenfalls jedoch des Sicherheitsgefühls dienen und auch als Machtinstrument genutzt werden können, ebenjene Grenzen und Strukturen aber auch verschiebt, sie verändert, sich also in ver-rückender Weise um die menschliche Existenz in ihrer konkreten Verfasstheit sorgt. Um ebenjene Grenzsetzung und -erfahrung geht es in dem vorliegenden Text.

¹³ Als Beispiel ist hier eine Reduktion des Lebens auf die Arbeit zu nennen, was mit einer Form der Selbstausbeutung und einen funktionalistischen Umgang mit ‚der Welt‘ samt dem Dazugehörigen führt.

von dem Umstand, dass die hier angedeuteten lebensfeindlichen Weltverhältnisse zwar auf Rousseaus Individualitätsverständnis gründen, der seine Pädagogik auf dem Fond einer dichotomen Gegenüberstellung von Individuum und Gesellschaft entwickelt und mit der dort beschriebenen Exklusion auf seine Gesellschaftskritik antwortet, der zufolge sich diese von der (ursprünglich vernünftigen) Natur des Menschen entfernt habe¹⁴; jedoch auch eine Deutung der menschlichen Individualität möglich ist, bei der sich die Spannung der Menschen von ihrer individuellen Begegnung her konstituiert.

Getragen wird dieser Versuch von der Hoffnung, das *tatsächliche Weltverhältnis* des Menschen im Ausgang eines Neudenkens ändern zu können, wobei es letztlich auf den Lebensvollzug konkreter Menschen ankommt; eine Neujustierung des Individualitätsbegriffs also zu einer modifizierten Haltung führen kann, durch die insofern neue Weltverhältnisse gestiftet werden, als dabei Bezug genommen wird auf das Bisherige, das als Ausgangspunkt von Neuem fungiert. Damit wird das hier zu Gebote Stehende zu einer Antwort auf die *Pflicht* und *Verantwortlichkeit* des Menschen für seine Wirklichkeit, die der menschlichen Freiheit entspringen und bloß vom Lebensvollzug einzelner Menschen her Sinn machen.

Dementsprechend ist es sinnvoll, mit Sepp an dem Begriff des Individuums festhalten. Das *In-dividuum* beschreibt nicht nur die örtliche ‚Herkunft‘ des einzelnen Menschen vom Inneren her, sondern auch die kleinste, nicht-trennbare Einheit eines Stiftungspunkts der Möglichkeit von miteinanderlebenden, -agierenden, -sprechenden Menschen. Das Individuum begründet seine Existenz vom eigenen Zentrum her, ist also wesentlich egozentrisch, was nicht verwechselt werden darf mit der Extremform des Egozentrismus im Egoismus, in dem das eigene Zentrum als Maßstab alles Seins gesetzt wird. Und zugleich ist das *In-dividuum*, auch bezeichnet als *Insein 1*, das sich im metaphysischen Sinne in seinem eigenen Haus einrichtet, Ursprung und Ausgangsmoment der Individualität, die als intersubjektive Gemeinschaft gedeutet werden kann, und von einem (ideellen) Zentrum zusammengehalten wird, von diesem Zentrum her jene in sich heterogene Einheit erhält, die auch beim vermeintlich rein einzelnen *In-dividuum*, dem *Insein 1*, die Spannung des eigenen Zentrums beschreibt.¹⁵ Das heißt allerdings nicht, dass *Insein 1* die Heterogenität von *Insein 2* schlicht spiegelt oder *vice versa* – handelt es sich doch um zwei Grundbewegungen der menschlichen Existenz, die gerade

¹⁴ Vgl. Rousseau, Jean-Jacques: „Abhandlung über die Frage: Hat der Wiederaufstieg der Wissenschaften und Künste zur Läuterung der Sitten beigetragen?“, in Konersmann, Ralf (Hrsg.), *Grundlagentexte Kulturphilosophie*, Meiner, Hamburg 2009, SS. 35–54, 105f.; Rousseau: *Emil oder über die Erziehung*, Ferdinand Schöningh, Paderborn 1971, S. 36ff.

¹⁵ Vgl. Sepp: *In: Grundrisse...*, *op. cit.*, S. 10f.

aufgrund des Primats ihrer Kon-kretion und der Wirkkraft der innermenschlichen und der zwischenmenschlichen phänomenal divergent sind.

Aber nun wahrlich genug der ‚Vorworte‘, und im Sinne unseres sich als *integrativ* gebenden Projektes, bei dem Überlegungen von unterschiedlichen DenkerInnen zusammengeführt werden, wobei weder von einer systematischen oder inhaltlichen Nähe ausgegangen wird, noch mit der Bezugnahme das ‚Gesamtkonzept‘ der jeweiligen DenkerInnen ‚eingekauft‘ wird, sondern diese im Sinne des dialogischen Charakters des Philosophierens in einen fiktiven Dialog gebracht und damit als Anstoßpunkt für eine Auseinandersetzung mit der Frage des Wie von Weltstiftung initiiert werden: auf ins Getümmel der bzw. von Welt, deren Beschaffenheit sich als *die* menschliche Aufgabe *par excellence* erweist. Zentrale Motive werden dabei die der Nichtfestgestelltheit, der multidimensionalen Selbstbestimmung, der Freiheit und der Verantwortung sein, da diese unsere menschliche Existenz be-gründen und von diesen aus der Begriff von Welt vorgestellt wird in seiner Verflechtung mit der menschlichen Existenz.

II. Das Zwischen

Wie soeben angedeutet, befinden wir uns mit der Frage der Weltstiftung in einem mehrdimensionalen – wohl eher topologischen – Bereich des Zwischen; eines Zwischen, das sich zwischen dem Menschen, den Menschen und den Dingen oder auch den Menschen und deren Weltbegriff(en?) in all seinen Sinnhorizonten ereignet.

1. Hannah Arendt über unsere Welt

Arendt beschreibt Welt als das, „was zwischen den Menschen entsteht, und wo das, was ein jeder durch Geburt mitbringt, *sichtbar (Erscheinungsweise)* und *hörbar (Dialog)* werden kann“. ¹⁶ Wurzel ihres Denkens ist „der weltliche Raum, der durch Zusammenhandeln konstituiert wird“, an dessen Genese insbesondere das Miteinandersprechen teilhat. ¹⁷ Während der Mensch im Miteinanderhandeln aktiv in die Welt eingreifend Welt stiftet, ist das dialogische Miteinandersprechen der Ort, wo der Mensch dem Anderen und auch sich selbst in einem qualitativen Maß zur Erscheinung kommt; das Miteinandersprechen schließlich Ausgangspunkt

¹⁶ Arendt, Hannah: „Gedanken zu Lessing: Von der Menschlichkeit in finsternen Zeiten“, in *Menschen in finsternen Zeiten*, Piper, München/Zürich 1989, S. 25; Herv. VS.

¹⁷ Arendt: „Gedanken zu Lessing...“, op. cit., S. 23.

eines Miteinanders, das aus dem Verhältnis der Menschen zu- und miteinander erwächst. Es ist dieses Zwischen des *dia logos*, von dem aus die in sich heterogene Einheit, die der Dialog ist, ihren konkreten Austausch erhält und durch das sich der Dialog überhaupt erst ereignen kann, indem sich hier zwei Erscheinungsformen des logos füreinander öffnen.¹⁸ Gründungsmoment eines Dialoges, der sich aus dem Zwischen der Menschen zu- und miteinander aufspannt, und als Ursprung von *Gesetzgebung* fungiert, ist also eine Offenheit, die uns erlaubt, Grenzen zu erkunden und auch selbst aktiv mit diesen umzugehen, sich ihrer teils bemächtigt oder auch an ihnen scheitert und letztlich spielerisch-essayistisch¹⁹ mit diesen Grenzen Welt gestaltet, disruptiv eine Möglichkeit von Welt in die konkret-seiende Wirklichkeit schneidet.²⁰

Das Zwischen, als das Welt zwischen den Menschen erscheint und als gegenwärtig-vorläufiger Orientierungsmoment fungiert, wird zu einem hochdynamischen Prozess, der jeglicher Finalität entbehrt, da es sich in der Begegnung der einander gegenüber offenen Menschen miteinander ereignet. Denn der Dialog, dessen Zwischenbereich erst dann zum Dialog wird, wenn sich die Gesprächsteilnehmenden auf das vom Anderen Gesagte einlassen, und im Miteinandersprechen die egozentrische Innerlichkeit dem Anderen sprachlich anbieten, erfordert eine Offenheit, bei der sich das Individuum aus seiner Egozentrik heraus für den Anderen öffnet. Kein Aufgeben der eigenen Individualität, sondern vielmehr eine Transzendenz, ein Überschreiten ihrer in der Hinwendung auf den Anderen hin, von dem aus sich das Zwischen des Miteinanders ereignen kann, und durch den der Einzelne qua seiner Relationalität maßgeblich beeinflusst ist. Ein *ge-mein-sames* Sich-Einlassen auf die Spannung der menschlichen Unbestimmtheit und dem Drang, einen sicherheitsstiftenden Orientierungspunkt finden zu wollen, also eine Bewegung, bei der die Dialogpartner sich *von sich aus* füreinander öffnen, und damit einander an einen gemeinsamen Ort einladen. Einen Ort, dessen ursprünglich

¹⁸ Hier kann eine dreifache Öffnung füreinander entfaltet werden, bei der sich der einzelne Mensch *zu sich selbst hin* öffnet, um überhaupt von sich aus sprechen zu können; die einzelnen Menschen sich *zu dem anderen Selbst* hin öffnen, um sich mit diesem auseinanderzusetzen, womit zugleich eine Öffnung für das Zwischen zum Ausdruck kommt, das sich ursprünglich der leiblichen Verfasstheit der Menschen verdankt. Zwecks Schwerpunktsetzung muss hier jedoch auf eine ausführliche Entfaltung dessen verzichtet werden.

¹⁹ Aufgrund des ursprünglichen Scheiterns des Menschen an der Vereinbarkeit theoretischer und praktischer Ansprüche wie auch Bedürfnisse, können und müssen wir Menschen auf dem Hintergrund unserer Nichtfestgestelltheit immer bloß *versuchen*, das zu leben, was wir als (gutes) Leben deuten, womit wir uns in den Bahnen eines von den Grenzen der menschlichen Freiheit getragenen Spiels bewegen (vgl. Fink, Eugen: *Spiel als Weltsymbol*, Karl-Alber-Verlag, Stuttgart 1960, S. 214ff).

²⁰ Sprechen, Zuhören und Antworten können als phänomenale Erscheinungsweisen dieser Offenheit gedeutet werden.

unbestimmten beweglichen Grenzen sich aus der Bewegung der Menschen zu- und miteinander konstituieren, die wiederum *qua* ihrer Existenz beeinflusst durch ihre eigenen Möglichkeiten, ihre Erziehung und anderer Erfahrungen miteinander (inter)agieren.²¹

Obwohl Arendt sich der konkreten Weltbezüglichkeit des Menschen verpflichtet wähnt, formuliert sie nichtsdestotrotz eine unterkomplexe Auffassung des menschlichen Lebens, indem sie scheinbar das Zwischen der Menschen auf das Miteinandersprechen und -handeln reduziert, und schließlich – im Ausgang ihrer politischen Deutung der Philosophie Kants – zum Verwirklichungsort der menschlichen Vernunft macht. Nicht nur, dass sie das Miteinander auf den *logos* reduziert, der sich im Sprechen und Handeln zeige, wobei unklar bleibt, inwiefern dieser *logos* als Selbstbestimmung der menschlichen Existenz selbst ein bereits vorherbestimmter ist, der teleologisch im Dialog zusammenläuft oder bloß als Stiftungsmoment des Miteinanders den Boden bereitet für eine Selbstentfaltung der menschlichen Existenz.²² Sondern auch kann sie ihre Betonung der Weltbezüglichkeit des Menschen nicht vollends einholen, da Welt bei ihr letztlich zu einem *der Natur gegenüberstehenden Produkt* der Menschen wird, womit sie die menschliche schöpferische Kraft überbetont. Die menschliche Abhängigkeit von Welt geht bei ihr darin auf, dass Welt zum Ort der Sicherheit wird, des vom Menschen errichteten Schutzes *gegen* die Natur. Entgegen des Kreislaufes der Natur, die sich durch ein Entstehen und Vergehen auszeichne, sei Welt jener Ort, die der Mensch für *sich entgegen der Natur* erschafft und einrichtet, indem er *qua* seines Herstellens Dinge hervorbringt, deren Stabilität und Dauerhaftigkeit die Möglichkeit von Welt eröffnen.²³

Mit ihrer diametralen Gegenüberstellung der künstlich hergestellten menschlichen Welt und dem „natürlichen Umkreis“²⁴ bleibt sie der egologischen Sphäre der menschlichen Existenz verhaftet – weitet also den für den einzelnen Menschen notwendigen Egozentrismus aus, so dass die Menschen sich bei ihr mit der Welt in eine blasenähnliche Kapsel einzuschließen scheinen – und lässt die Frage außer

²¹ Inwiefern dies möglich ist, welche Gefahren und Bedürfnisse damit einhergehen, und welche Motivation(en) dem zugrunde liegen (können) – dazu an einer anderen Stelle mehr.

²² Womöglich ist hier aber auch ein spielerischer Umgang mit der Polysemie des *logos*-Begriffs erkennbar, der in der antiken Philosophie wie auch philosophiegeschichtlich zahlreiche Bestimmungen erhalten hat (vgl. Bühner, Jahn-Adolf, Verbeke, Gérard: „Logos“, in: Gabriel, Gottfried; Gründer, Karlfried; Ritter, Joachim (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie online*, Schwabe Verlag, Basel 2024, https://www.schwabeonline.ch/schwabe-xaveropp/elibrary/start.xav#__elibrary__%2F%2F*%5B%40attr_id%3D%27hwph_productpage%27%5D__1732630799963 (06.03.2024)).

²³ Vgl. Arendt: *Vita activa. Oder Vom tätigen Leben*, Piper, München/Berlin 1967, S. 180; 112.

²⁴ Arendt: *Vita activa...*, *op. cit.*, S. 116.

Acht, inwiefern sich das Weltverhältnis immer schon bewegt im Problemfeld einer bestimmten ‚Gegebenheit‘ von Welt. Dies mag auch dem geschuldet sein, dass 1) bei ihr trotz aller konkret-lebendigen Weltbezüglichkeit die *Leiblichkeit* tendenziell unthematisch bleibt, und 2) sie auf ein *Verständnis* der Menschen im Miteinandersprechen aufbaut. Kurzum, unterläuft sie tendenziell die Leiblichkeit wie auch die sprachliche Nichterscheingung in der Erscheinung, womit sie ein Weltverständnis entfaltet, das aufgrund der Prämisse der Dinglichkeit den Entzugscharakter der Welt ausklammert. Sie zeichnet dementsprechend ein einseitiges Bild unserer Welt, indem sie diese aufgehen lässt in ihrer Funktion, der Handlungs- und Existenzort des und scheinbar ausschließlich *für den bzw. die* Menschen zu sein²⁵, und diese – einen Schwung zu idealistisch – von einem harmonieschwangeren hermeneutischen Zugriff der Menschen aufeinander entwickelt. Ob dies ihrer eigenen Deutung des Dialogs geschuldet ist, steht auf einem anderen Blatt. Entscheidend ist hier, dass sie in ihrer Dialogentfaltung aufgrund ihres Strebens, notwendige Schlüsselschrauben eines gelingenden Miteinanderlebens zu entfalten, insofern die Tiefendimension des Dialogs unterläuft, als die ihn fundierende Spannung unzureichend thematisiert wird; sie also den Eindruck erweckt, dass Dialog resp. Miteinanderleben ursprünglich *harmonische* Einheiten seien, dementsprechend nur unter der Rigide des Harmonischen möglich seien. Dies wird problematisch im Rahmen ihres eigenen Vorhabens, die intra- sowie interindividuelle Pluralität zusammenzubringen mit der jeweiligen Einzigkeit, ohne dabei das eine zugunsten des anderen aufzuheben, da eine unterkomplexe Einführung des Harmonischen droht, in eine Herrschaft des Allgemeinen über das Konkrete zu kippen.

2. Das Zwischen der Welt

Ob Arendt der Komplexität des Zwischenbereichs der Welt gerecht wird, möchte ich daher als offenes Problem in den Raum stellen und als Anlass nehmen, um die Frage nach dem Zwischen neu anzugehen. Denn die hinsichtlich des Phänomens unserer Wirklichkeit aufkommende Frage, inwiefern der Mensch Welt stiftet, erscheint einfacher als sie sich tatsächlich gibt. Selbst wenn wir uns mit Arendt darauf einigen, dass Welt das ist, was sich zwischen Menschen im Ausgang ihrer Haltung zueinander ereignet, so ist damit weder die Frage geklärt, wie sich dieses Zwischen zusammenfindet – wie es sich ereignet und was da wie und inwiefern

²⁵ Welt sei der „Zwischenraum, in dem Menschen sich bewegen und ihren jeweiligen, objektiv-weltlichen Interessen nachgehen. Diese Interessen sind im ursprünglichen Wortsinne das, was ‚inter-est‘, was dazwischen liegt *und* die Bezüge herstellt, die Menschen miteinander verbinden und zugleich voneinander scheiden“ (Arendt: *Vita activa...*, *op. cit.*, S. 252).

mit- und gegeneinander wirkt. Und doch zeichnet sich bei ihr ab, inwiefern sich dabei die Haltung im Sinne des erfahrungsschwangeren dynamischen und daher ursprünglich vorläufigen Verortetseins beispielsweise durch die Interaktion im Dialog modifiziert, wenn sie – allerdings recht unklar, in welcher Hinsicht bzw. in welchen (möglichen) Hinsichten – andeutet, dass ich im Dialog eine qualitativ einzigartige Selbsterkenntnis gewinnen kann, die mir nur aus dieser konkreten Konstellation heraus möglich ist.²⁶

Kehren wir zurück zu Arendts Verständnis der ursprünglich menschlichen Welt, so ist von Gewicht, dass sie nicht reflektiert, inwiefern diese gemeinsame Welt ihren Ausgang in einem transzendental gestifteten Miteinander nimmt, oder ob es nicht doch noch ein andere Dimension der Welt gibt, die in einem vor-rationalen, vielleicht leiblich-bedingten Sinne als Lebensort der menschlichen Existenz die menschliche Co-Existenz, aus der ein gemeinsamer Begriff von Welt entstehen kann, ermöglicht. So hebt sie zwar die Notwendigkeit der Beständigkeit (hergestellter) Dinge hervor, die die Möglichkeit einer menschlichen Welt eröffnen, lässt aber die vorrational-leibliche Dimension des menschlichen Miteinanders hintenüberfallen. Dabei böte gerade ihre Auseinandersetzung mit der menschlichen *Natalität* einen ebensolchen Einstieg, da beispielsweise in der pränatalen Mutter-Embryo-Beziehung, der Reifung des Embryos im Mutterleib, eine das Leben des Embryos überhaupt erst ermöglichende und die Fortführung des Menschengeschlechts eröffnende Verflechtung der Menschen miteinander erkennbar ist.²⁷

Zusammenfassend ist bei ihr der Ort der Welt selbst unterbeleuchtet, resp. der Frage, ob Welt *ihrem Ursprung nach* bloß ein Begriff ist, der von miteinander-sprechenden und -handelnden Menschen geteilt wird, oder ob sie nicht (auch) etwas *konkret* Seiendes ist, mit dem der Mensch sich qua seiner menschlichen Existenz von *Grund* auf konfrontiert sieht. Oder haben wir es gar mit einem Dritten zu tun, nach dem Welt als undurchdringbare Verwobenheit²⁸ von Wirkkräften er-

²⁶ Vgl. Arendt: *Sokrates. Apologie der Pluralität*, Verlag Matthes & Seitz, Berlin 2016, S. 53ff.

²⁷ Arendt bezieht sich mit ihrem Begriff der *Natalität* nicht vornehmlich auf die leibliche Ebene der menschlichen Wahrnehmung, sondern begreift ihn vielmehr aus einem handlungsorientierten Blickwinkel als Ursprung der Koinzidenz der menschlichen Schöpfungskraft und der menschlichen Freiheit (vgl. Arendt: *Vita activa...*, *op. cit.*, S. 243; 167).

²⁸ Entgegen einer Verflechtung, die zwischen für sich stehenden getrennten Entitäten besteht, rekurriert der Begriff der Verwobenheit hier auf die von Barad hervorgehobene *Durchdringung*, die keineswegs zu einer Unterminierung der Individuen führen muss, sondern eine Individualität vorbereitet, bei der wir im Zusammenwirken etwas Einzigartiges entstehen lassen. "Existence is not an individual affair. Individuals do not preexist their interactions; rather, individuals emerge through and as part of their entangled intra-relating." Daher sei es nicht tragbar, "to differentiate in any absolute sense between creation and renewal, beginning and returning, continuity and discontinuity, here and there, past and future" (Barad, Karen: *Meeting the Universe Halfway. Quantum Physics*

scheint, in der das menschliche Handeln und die menschliche Transzendentalität zusammenfällt mit der zugleich lebensweltlichen und transzendentalen Abhängigkeit des Menschen von Welt und einer in ihrer konkreten Widerständigkeit erfahrbaren Erscheinungsweise ihrer, auf die der Mensch *antwortet*? Inwiefern ist Welt ein rationales Konstrukt, dessen der Mensch bedarf, um sich in einer Sicherheit zu wännen, die ihm überhaupt erst ein von innen wie auch von von außen drängendes In-der- und auch In-die-Welt-Stehen eröffnet; Bewegungen, die vermutlich nur begrifflich voneinander unterschieden werden können? Wenn nicht in einer rationalen Bestimmung aufgehend, welche Rolle kommt hierbei unseren Affekten und Gefühlen zu?

Was zu Gebote steht ist also die Frage, inwiefern Welt vor- oder zunächst arational als Ermöglichungshorizont alles Seienden überhaupt erst das menschliche Miteinander eröffnet, was einen neuen Blick auf den Ursprung des Rationalen wirft, das sich womöglich aus seiner Verwobenheit mit dem Arationalen konstituiert.²⁹ Anders formuliert: verweist das Phänomen unserer Weltbezüglichkeit in ihrer Vielschichtigkeit etwa auf eine ursprüngliche in sich spannungsreiche „Sympoiesis“³⁰ von Mensch und Natur, Gefühl und Gefühl, tendenziell aktiver Weltbezugnahme und tendenziell passiver Weltbetroffenheit?

Hier verlängert sich das Problem, das Weidtmann im Kontext der Frage nach einem interkulturellen Philosophieren hinsichtlich des Verhältnisses der Erscheinung von Dingen und Welt formuliert: „Die Welt ermöglicht erst die Vielfalt der Dinge, aber sie wird doch allein an diesen Dingen erfahren.“³¹ Analog dazu ließe sich gerade in Anschluss an Arendt und gleichsam über sie hinaus der Gedanke formulieren, Welt ermögliche die Begegnung der Menschen, die Welt und sich in ihrem menschlichen Miteinander überhaupt erst aus diesem menschlichen Miteinander heraus erfahren. Damit stellt sich nochmals auf dringliche Weise die in dieser Ausgabe virulente Frage: Inwiefern teilen wir eine Welt, wirkt der Begriff von

and The Entanglement of Matter and Meaning, Duke University Press Books, Durham/London 2007, S. IX).

²⁹ Womöglich blitzt das Rationale aus übereinander gelagerten Schichten der Irrationalität hervor, wodurch sowohl das Rationale erscheint, als auch sich auf dem Hintergrund dessen die Irrationalität andeutet, womit beide gleichberechtigt zusammen ihre Legitimität erhalten, ohne zu einer Substanzialisierung gedrängt werden zu müssen (vgl. Zambrano, María: *Die Intellektuellen in Spaniens Drama*, Turia+Kant-Verlag, Berlin 2011, S. 96).

³⁰ Vgl. Haraway, Donna J.: *Unruhig bleiben. Die Verwandtschaft der Arten im Chthuluzän*, campus-Verlag, Frankfurt/New York 2018, S. 14, die damit ein ursprüngliches „machen mit“ (*ibid.*), also ein ursprüngliches Zusammenwirken bezeichnet.

³¹ Weidtmann, Niels: „Das ‚Zwischen‘ als der Ort wahrer Wirklichkeit Ein Plädoyer für das ‚Inter‘ in der Interkulturalität.“ *In polylog. Zeitschrift für Interkulturelles Philosophieren*, 40 (2019), WiGiP-Verlag, Wien, S. 17.

Welt inkludierend oder exkludierend und wie können wir überhaupt von so etwas wie Welt sprechen? Oder, anders gefragt: wem gehört Welt und wie (ver)teilen wir diese?

Bei Arendts Un(ter)bestimmtheit des Zwischens lohnt es sich einzusetzen, wenn mit dem Nachdenken über das Zwischen der Anspruch erhoben wird, der Weltbezüglichkeit des Denkens selbst zu entsprechen. Denn selbst wenn ein Zwischen sich erst in seiner konkreten Erscheinungsweise zeigt, heißt dies nicht, dass eine begriffliche Annäherung an dessen (mögliche) Struktur(en) unmöglich ist. Dabei sollte bei Arendt stets im Hinterkopf behalten werden, dass es ihr gerade um das Motiv der menschlichen Verantwortlichkeit geht, die aus der Freiheit, Individualität und Weltbezüglichkeit des Menschen erwächst, das – so hier die These – womöglich als Stiftungsmoment des Zwischens in praktischer Hinsicht fungiert. Auf dem Hintergrund dieser Betonung der Verantwortlichkeit, die in der menschlichen Existenz selbst gründet, und damit jenseits eines Dogmas zu einem Existential des menschlichen Lebensvollzugs wird, weswegen sich der Mensch dieser Forderung nach der Übernahme seiner Ver-antwort-ung eben nicht entziehen kann, da er *qua* seines Seins auf jene Verantwortlichkeit antwortet, ist auch das hier anvisierte Vorhaben gegründet, *mit Arendt über sie hinaus* die Frage nach dem Zwischen der Welt zu stellen.

3. Welt als räumlich-zeitlicher Zwischenort

Die unterkomplexe Beschreibung des Zwischens bei Arendt erhält durch Merleau-Pontys ontologisch-phänomenologische Analyse der Wahrnehmung eine qualitative Umwertung. Diese läutet insofern einen Unterschied ums Ganze ein, als sich aus einer dadurch thematisch werdenden ursprünglichen unaufhebba- ren Verflechtung von Mensch und Natur³² eine sich von dieser Verflechtung her verstehende Weltdeutung entfaltet, die nicht nur die menschliche Wirkweise in ihr betont, sondern im Spiegel der Verantwortlichkeit nach einem umsichtigeren Verhalten mit, zu und in ihr fragt. Ihm zufolge seien wir bereits leiblich-prä- rational chiastisch verflochten mit der Welt, weswegen ich durch Welt und Welt in ihrer Prägung durch mich erscheint.³³ Eine transzendente Bezugnahme auf Welt wird damit nicht negiert, jedoch mit einer Annäherung an jene prärationale Verflechtung insofern der Ursprung jeglicher transzendentalen Intentionalität

³² Vgl. Merleau-Ponty, Maurice: *Phénoménologie de la perception*, La Librairie Gallimard, Lyon 1945, S. 399ff.

³³ Vgl. Merleau-Ponty: „Das Auge und der Geist“, in Bermes, Christian (Hrsg.), *Das Auge und der Geist. Philosophische Essays*, Meiner, Hamburg 2003, S. 275–317, S. 300.

beschrieben, als diese sich bezieht auf prärationale Gegebenes, dem ich durch meine ursprünglich weltbezogene Existenz begegne. Zugleich ist das Transzendente nicht dichotom getrennt von jener prärationalen Verflechtung, da sich mein reales Sein aus der Verflechtung von Theorie und Praxis, von leiblichem *Erleben* und denkender Bezugnahme konstituiert. Mit anderen Worten: für Merleau-Ponty ist der Ursprung der Wahrnehmung nicht die transzendente Subjektivität bzw. Intersubjektivität, wie dies von Edmund Husserl formuliert wird.³⁴ Vielmehr ist diese ihrem Ursprung nach bezogen auf etwas konstellativ-erscheinend prärationale Gegebenes, womit dieses *qua* seiner Erscheinung *Sichtbare* zum Ursprung des Wahrnehmbaren wird.³⁵ Hier sind es nicht mehr ‚nur‘ die Menschen, die Welt stiften; Welt also nicht bloß das Produkt menschlichen Handelns (Arendt) oder Denkens (Husserl)³⁶, aber auch nicht unabhängig von diesen Grundbewegungen des Menschen, sondern Mensch und Welt zwei Dimensionen, die mit- und ineinanderwirken, und somit auch in ihrer konkreten Tragweite nicht unabhängig voneinander,

³⁴ Vgl. u.a. Husserl: *Cartesianische Meditationen*, op. cit., 37ff. Seines Zeichens insofern zugleich Stachel und Quell explizit phänomenologischer Auseinandersetzungen, als er die Phänomenologie als eine philosophische Perspektive einführt, und selbst von den Wissenschaften herkommend eine eigentümliche Spielart der keineswegs bestimmbar Phänomenologie aufweist, wird gerade die Frage nach dem Status der Transzendentalen (Inter)Subjektivität zu einem entscheidenden Dreh- und Angelpunkt phänomenologischer Auseinandersetzungen. Inwiefern Husserls Problematisierung der Welt weit über vermeintlich ‚rein‘ wissenschaftliche Diskurse hinausgreift, und gerade sein Spätwerk zeigt, dass sein Wissenschaftsinteresse motiviert ist durch das Bestreben, „sich selbst und dadurch echtes Menschentum auf die Bahn zu bringen“ (Husserl: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Martinus Nijhoff, Husserliana VI, Den Haag 1954, hier: S. 339), welches Verständnis er im Zuge dessen entfaltet, inwiefern er sich tatsächlich gemäß der sich bei ihm andeutenden Dimensionen auf der Ebene einer Transzendentalphilosophie bewegt und wie dies von sich an ihm abarbeitenden PhänomenologInnen aufgegriffen wird, kann hier bloß als Problemfeld angerissen werden.

³⁵ „[...] gegeben ist etwas, dem wir uns nur nähern können, indem wir es mit dem Blick abtasten, Dinge, die wir niemals ‚ganz nackt‘ zu sehen vermöchten, weil der Blick selbst sie umhüllt [...]“ (Merleau-Ponty: *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, Wilhelm Fink Verlag, München 1986, S. 173).

³⁶ Vgl. Husserl: *Cartesianische Meditationen*, op. cit., wo er der Transzendentalität das Primat einräumt, und zugleich ein hochdynamisches Verhältnis der subjektiven oder auch intersubjektiven Transzendentalität mit den Erfahrungen zu beschreiben versucht, wobei die Wahrnehmung, vermutlich im Sinne eines epistemologischen (Für-)Wahr-Nehmens, der Erfahrungen wiederum transzendental konstituiert sind. Husserl im Zuge dessen das Abdriften in einen Solipsismus vorzuwerfen ist mehr als fragwürdig. Auf dem in den *Cartesianischen Meditationen* entfaltenen Cartesianischen Weg, bei dem der Andere vermeintlich dem Ego nachgeschaltet, tatsächlich aber insofern gleichursprünglich mit diesem erscheint, da die Erfahrung des Anderen *fundamental* zu der Erfahrung des Ego gehört und daher auch fundamental in dessen Erfahrungen eingeschrieben ist, und auch der Hervorhebung der Erfahrung als Ursprung unseres möglichen Wissen, deutet sich gerade jener Versuch der Überwindung eines (Cartesianischen) Solipsismus, den Husserl in seinem Spätwerk, der *Krisis*, explizit formuliert, wen er dazu anrät, entgegen der von Descartes beschriebenen Richtung zu operieren (vgl. Husserl: *Krisis...*, op. cit., S. 174f).

sondern in ihrem Bezug zueinander erscheinen.³⁷ Diese Kehrtwende ist für uns von entscheidender Tragweite, da unserer Umgebung nun eine ursprüngliche Be-
deutsamkeit zukommt; unsere Verantwortung für ‚die Welt‘ immer auch eine Ver-
antwortlichkeit für nicht-menschliche Entitäten inkludiert.

4. Welt als Zwischenort von Kultur(en) und ihrer Praxis

Vertiefen wir nun die soziokulturelle Tragweite unserer Involviertheit mit dem, was uns als Welt erscheint. Welt als Ort der Einflussnahme des Menschen heißt schließlich, dass mich diese konfrontiert mit *kulturellen* „Zeugnissen“³⁸, die wiederum unser konkretes Miteinander resp. kulturelle Praktiken beeinflussen. Durch kulturelle Zeugnisse sehe ich mich qua meiner Weltbezüglichkeit verwiesen auf den Anderen, wobei dieser in der eigentümlichen Stellvertretung durch die Dinge nicht selbst erscheint, und mir in einer gewissen Weise doch erscheint. Die Dinge verweisen mich zugleich auf den Anderen und nicht auf ihn, weil sie zwar Zeugnis seines *wirkungsvollen* In-der-Welt-Seins sind, sie allerdings keine Verdopplung des Anderen sind. Wir haben es hier mit einer nicht-erscheinenden Erscheinung in der Erscheinung zutun, wobei sich die Erscheinung der kulturellen Zeugnisse selbst durch eine Nicht-Erscheinung auszeichnet, da es sich selbst nie vollends im Sinne der Gabe gibt, sondern mir in einer spezifischen Erscheinung erscheint, die nur eine Möglichkeit des ihr möglichen Erscheinungshorizontes zeigt.³⁹ Aufgrund meiner Weltbezüglichkeit kann ich mich dem Anderen also nicht entziehen – so sehr ich es auch anstrebe. Selbst transzendental kann ich mich nicht von ihm los-sprechen, da die Sprache, die selbst Ursprung, Bewegungsort und auch Motivation des Denkens ist und *vice versa*, aufgrund meiner genealogischen mit der Geburt einsetzenden Verflechtung mit dem Anderen immer schon beeinflusst ist durch den Standpunkt in der Welt, von dem aus ich Welt erfahre.

Hier laufen zwei Argumente zusammen, die sich der Janusköpfigkeit des Men-
schen verdanken, selbst die Membran von Inner- und Äußerlichkeit zu sein, die

³⁷ Vgl. u.a. Merleau-Ponty: *Das Sichtbare...*, op. cit., S. 175ff.

³⁸ Kulturelle Zeugnisse bezeichnen Dinge oder Prozesse, die unter der Einflussnahme des Menschen hervorgehen. Sie treten aus der Verwobenheit der Menschen mit ihrer (ontologischen und auch metaphysischen) Umgebung in Erscheinung, sowie Welt in ihrer Einheit und ihrer heterogenen Tiefe Zeugnis des *qua* Handeln wirkenden Menschen ist. In diesem Sinne schreibt Maurice Merleau-Ponty: « Je n'ai pas seulement un monde physique, je ne vis pas seulement au milieu de la terre, de l'air et de l'eau, j'ai autour de moi des routes, des plantations, des villages, des rues, des églises, des ustensiles, une sonnette, une cuiller, une pipe » (Merleau-Ponty: *Phénoménologie...*, op. cit., S. 399; 417). Vgl.a. Husserl: *Cartesianische Meditationen*, op. cit., S. 86ff.

³⁹ Vgl. Henry, Michel: *Affekt und Subjektivität: lebensphänomenologische Beiträge zur Psychologie und zum Wesen des Menschen*, Karl-Alber-Verlag, Freiburg/München 2005, S. 18ff.

nur in ihrer Abgrenzung von- und ihrer Bezugnahme aufeinander ihre immer bloß vorläufige konkrete Bestimmung erhalten.

Einerseits ist die Sprache ein Grundphänomen unseres Denkens und *vice versa* –, da sie im Menschen nicht schlicht zusammenlaufen, sondern jeweils ein spannungsreicher Entfaltungsort sind, der seine Spannung in der Spannung zu und aus dem Spannungsreichtum der anderen Dimension aufbaut und auch erhält. Einander nicht schlicht gegeben, sondern sich gegenseitig etwas gebend – ein „Etwas“, das zwischen Anzeige und Hinweis changiert⁴⁰ –, das begleitet wird und einhergeht von einem Entzug und einer Dunkelheit, gehen sie nicht auf in einem instrumentellen Umgang. Wiewohl sie selbst etwas Seiendes hervorbringen, das sich der Prozessualität des Denkens und des Sprechens resp. der Sprache verdankt, kann mit ihnen letztlich nicht der Machtanspruch realisiert werden, sich dadurch die Umgebung einzuverleiben oder auch auf sie als feste Entitäten Bezug nehmen zu können, da sich diese ihnen wesentlich entzieht.⁴¹ Die Geschichte des Menschen wie auch der Menschen im ursprünglichen Plural, so kann man sagen, findet statt in der Trias von Welt, Denken und Sprechen, die aufeinander verweisen, einander etwas geben, sich aber auch einander entziehen; in dieser Spannung die Spannung des menschlichen Lebens ausmachen.

Andererseits ist Sprache geprägt von meinem Standpunkt in ‚der‘ Welt, sowie sie der Welt eine Färbung gibt bzw. dem, was mir wahrnehmungstheoretisch als Welt erscheint. Dass demzufolge der leibliche Standpunkt der Sprache vorausgeht bzw. sie bedingt, und die Sprache zugleich unser In-der-Welt-Sein beeinflusst, indem sie sich selbst auch im Modus des Entdeckens von und Entfaltens von Welt bewegt, widerspricht bloß oberflächlich betrachtet dem vorhergehenden Argument. Denn hier bewegen wir uns innerhalb der Dimension, die den Fokus auf die Leiblichkeit wirft, und damit das erste Argument insofern stützt, aber auch qualitativ vertieft und schließlich modifiziert, als an dieser Stelle weder das Primat der Transzendentalität noch das einer mundanen Leiblichkeit behauptet, sondern vielmehr die Spannung – das *Zwischen* von Transzendentalität und mundaner Leiblichkeit – thematisch wird.

Folgen wir in formaler Hinsicht diesem Pfad, so können sich Denken, Sprache und Welt als Kulminationsorte erweisen, die zugleich in Relation zu ihren

⁴⁰ Vgl. Derrida, Jacques: *Die Stimme und das Phänomen. Einführung in das Problem des Zeichens in der Phänomenologie Husserls*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2003, S. 10ff, dem zufolge die hinweisende Verweisung „ohne jedes *Dasein*“, jede *Existenz** aus[k]ommt“, wohingegen die Anzeige sich bezieht sich auf „ein empirisches Ereignis“ (*Ibid.*, S. 60).

⁴¹ Vgl. Fink: *Sein, Wahrheit, Welt. Vor-Fragen zum Problem des Phänomen-Begriffs*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1958, S. 40ff.

Referenzbewegungen stehen, *ergo* sich in mehreren Dimensionen bewegen und dabei sowohl durch diese vermutlich mehr oder weniger miteinander verwobenen Dimensionen beeinflusst sind, aber auch mit ihrer Wirkkraft ihre Strahlen in diese hinein hineinblitzen lassen, wodurch die Dimensionen selbst im Wirbel bzw. Strudel⁴² der Spannungen gehalten werden. Den Mensch von diesen Orten aus zu denken heißt schließlich, entweder die Beschreibung der Vernunft derart zu erweitern, dass ihr ein dunkler Grund inhärent ist, oder aber das Rationale in Spannung zu einem arationalen oder auch irrationalen Grund zu entfalten; letztlich also, Vernunft als ein heterogenes dynamisches Zwischen zu begreifen, und ihr damit sowohl historisch bedingt als auch bedingt durch das Scheitern an begreifen-wollenden Absolutheits- und Orientierungsansprüchen eine Finalität abgeht.

Oikologisch formuliert erweist sich das bereits bekannte Insein 1, also das Haus, das in seiner metaphysischen Bedeutung das Sicherheit und Orientierung spendende Gründungsmoment meines Selbst ist und als solches überhaupt meine Existenz als ursprünglich a-soziales⁴³, das heißt bei mir verweilendes In-dividuum gründet, als eine Verweisung auf meine *Nachbarschaft*, die etymologisch die Nähe zum Anderen ausdrückt.⁴⁴ Denn ‚mein‘ Haus baue ich nicht im unbevölkerten Weltraum, sondern über, durch und mittels meiner Nachbarschaft. Meine Position konstituiert sich dementsprechend in der Nachbarschaft zu anderen Menschen, zu denen ich mich qua meiner Existenz resp. meiner Natalität verhalte. In der gleichzeitigen Bezugnahme auf andere und Abgrenzung von ihnen – als Antwort auf unsere konkret-lebendige Existenz – konstituiert sich meine Einzigkeit, die keine rein um das eigene Selbst kreisende Einsamkeit ist, sondern vielmehr auf die in mir beschlossene Besonderheit abhebt, und die wiederum selbst mit meiner einzigartigen geschichtlichen Vernetzung und meines Verhalten zu dieser korreliert.

Oder, um die Rückwendung zum Anfang zu schlagen: Ursprung des Miteinanders ist der nicht vollends bestimmte Mensch, der im Ausgang dessen radikal scheitern, aber auch eine Annäherung an eine Verwirklichung utopischer Entwürfe wagen kann, wobei gerade dieses Miteinander in all seiner Konkretheit und

⁴² Während die Spirale des Wirbels sich nach oben hin bewegt, den Menschen also metaphorisch gesprochen in Richtung der Transzendentalität bewegt, reißt der Strudel den Menschen nach unten, gewissermaßen in Richtung der Erdmitte, auf die er ebenso bezogen ist wie auch auf seine eigene Transzendentalität. Beide Metaphern versinnbildlichen die Verbindung von Erde und Himmel, das Zwischen, das die Welt ist. Dabei machen die jeweiligen Zentren und Wirkkräfte insofern einen entscheidenden Unterschied, als sich von ihnen her die *Folgen* ihrer gebären.

⁴³ Vgl. u.a. Sepp: *In: Grundrisse...*, op. cit., S. 10.

⁴⁴ Vgl. Hamm, Bernd: *Betrifft: Nachbarschaft*, Bertelsmann, Düsseldorf 1973. Aufgrund der räumlichen Nähe in der Nachbarschaft erscheint der Andere mir als Komplize, als Mitspieler, vielleicht sogar als Freund, der mindestens insofern um ein friedvolles Miteinander besorgt sein sollte, als dieses seine eigene Existenz nur marginal einschränkt.

Alltäglichkeit die Existenz eines jeden durchflieht. In diesem Sinne kann Arendt gedeutet werden, wenn sie in der *Apologie des Sokrates* hervorhebt, dass ich mir selbst im Dialog mit dem Anderen auf eine qualitativ tiefere Weise erscheine.⁴⁵ Ob sie damit allerdings lediglich meint, dass ich im Dialog mit dem Anderen neue Facetten an mir entdecke, oder ob sie damit auch das genealogische Gewordensein meiner Selbst *durch und mit dem Anderen* miteinbezieht – sie bloß eine inhaltliche oder auch eine formale Selbsterkenntnis erkennt, bleibt unklar. Gerade letzteres kann als Argument dafür fungieren, zu sagen, das Zwischen der Menschen sei stets bezogen auf die historische Genealogie dieses Zwischen, auf das Menschen in ihrem mehr oder weniger interindividuellen Miteinander wirken.

Von Arendts Begriff der Natalität aus, mit der insofern das Motiv der Freiheit dem Menschen qua seiner Existenz in der Welt von seinen genealogischen Anfängen her zukommt, als die Geburt einen sich utopisch gebenden in der Einzigkeit des Einzelnen beschlossenen unvorhersehbaren Neuanfang begründet⁴⁶, erfährt die nachbarschaftlich konstituierte Sprache eine neue Tiefe. Dieser sollten wir uns inne werden, wenn wir uns eingestehen, dass Sprache einerseits *im Miteinander erfahren* und eben dadurch auch *erlernt* wird, zugleich aber auch – in ihrer komplexen Verflechtung mit *meinem Denken* und aufgrund der *Individualität* des Knäuels meiner bisherigen Erfahrungen, von dem aus ich Welt erfahre und sowohl Grenzen erfahrend, aber auch diese ‚in die Welt setzend‘ in diese eingreife – eine *je individuelle* Art und Weise des Verstehens ist. Damit würden wir uns nochmals auf das Verhältnis von Verflechtung und Verwobenheit zurückverwiesen finden, das hier bloß angedeutet werden kann und einer tieferen Auseinandersetzung bedarf; begleitet von dem Denkanstoß, dass sich die menschliche Existenz womöglich aus der *Spannung zwischen* der eigenen je multidimensionalen Verwebungen *und* Verflechtungen in die Wirklichkeit schneidet. Denn es scheint, dass wir uns insofern in einem *Zwischen* von Verwobenheit und Verflechtung bewegen, als wir uns im Sinne der Verflechtung einander von der jeweiligen prozessual-narrativ Position aus wie auch uns durch sie hindurch begegnen, diese je einzigartige Position selbst jedoch selbst im Sinne der Verwobenheit durchfurcht ist von den bisherigen Begegnungen und damit einhergehenden Erfahrungen. Kein Entweder-Oder, sondern ein Sowohl-Als-auch, das mehr ist als eine additiv-quantitative Summierung, sondern eine qualitative Neujustierung bedeutet, da aus dem Zwischen der Bewegungen zu-, mit- und gegeneinander sowohl Veränderungen als

⁴⁵ Vgl. Arendt: *Sokrates...*, op. cit., S. 57.

⁴⁶ Vgl. Arendt: *Vita activa...*, op. cit., S. 243; 167.

auch Neuentfaltungen entstehen können – wir hier folglich auf einen Bereich mit schöpferischen und gestalterischen Wirkkräften stoßen.

Sprache und das Zwischen sind schließlich Ausdruck und Ort der menschlichen Freiheit, die auf eigenartige Weise mit dem Anderen und der (Preis)Gabe meiner Selbst in der sprachlichen Erscheinung meiner im Dialog zusammenhängt. Die menschliche Freiheit kann sich in der Sprache zeigen, wobei Sprache nicht bloß Verbales meint, sondern auch eine leibliche miteinschließen kann. In letzterer Hinsicht schreibt der katalanische Philosoph Esquirol, der sich im Zuge der existenziellen Selbstverortung des Spanischen Denkens mit phänomenologischen Gedanken auseinandersetzt, und damit eine weitere Grenze der Möglichkeit einer phänomenologischen Perspektive bespielt: „Nicht ich, sondern siehe mich, hier hast du mich [...] ist Ausdruck der Freiheit. Das Subjekt erkennt die eigene Beschaffenheit als Unterlegenheit (subjectat)“, womit sich die Verantwortung des Subjekts hinsichtlich der Selbsttätigung wie auch hinsichtlich des Anderen entblößt. Diese „entblößte Verantwortung“ sei das Fundierungsmoment der des Selbst gleichzeitigen „Nachbarschaft“, von der ich mich aufgrund meiner Beeinflussung durch sie nicht befreien könne.⁴⁷ Inwiefern das Phänomen der menschlichen Nachbarschaft aufgrund ihrer konkreten Wirkkraft kein Ausdruck reiner Freiheit ist, sondern in ihrer *identitätsstiftenden* Bewegung auch territoriale Machtkämpfe und Selbstbehauptungsansprüche evoziert, die selbst noch in neokolonialistischen Praktiken mindestens unterschwellig virulent sind, werden im Folgenden vertieft, um damit mögliche Verhärtungstendenzen unserer Nachbarschaftlichkeit erkunden und in einem Wissen um diese eine neue, auf mögliche Machtstrukturen sensible Auseinandersetzung mit der Frage *unserer* Nachbarschaft eröffnen zu können.

5. Nachbarschaft und Kolonialismus

Die Tragweite nachbarschaftlicher Konflikte erwachsend aus dem damit aufkommenden Problem von Herrschaftsansprüchen zeigt sich historisch unter anderem in kolonialistischen Praktiken und verlängert sich bis in neokolonialistische Interventionsangebote hinein. Nachbarschaft bedeutet ihrem Ursprung nach Inklusion und Exklusion, das heißt grenzen-ziehende Bewegungen, die als gewaltvolle Akte wahrgenommen werden können, da sie mit einem Mindestmaß an Identifikation einherzugehen scheinen und dabei die Frage im Raum steht,

⁴⁷ Esquirol, Josep Maria: *Der intime Widerstand. Eine Philosophie der Nähe*, Meiner, Hamburg 2021, S. 95.

ob und inwiefern diese Identifikation ‚von außen‘ oder ‚von innen‘ her kommt, und nicht bereits schon der Identifikation selbst etwas Gewaltvolles inhärent ist. Auch eine tendenziell von einem in sich spannungsvollen Innen her kommende Identifikation kann als Gewalt erlebt werden, wenn ich beispielsweise den Eindruck habe, zugleich gemäß meiner Bedürfnisse zu handeln, selbst allerdings nicht ‚Herrscherin‘ über diese zu sein. Weitaus gewaltvollere Züge kann diese Bewegung annehmen, wenn ein vermeintlich weiterentwickelte Gemeinschaft beansprucht, aufgrund des eigenen Fortschritts entweder das Land anderer okkupieren oder auch einer anderen Bevölkerung helfen zu können – und dabei gemäß des eigenen Maßstabs agiert.

Kolonialistische wie auch neokoloniale Praktiken offenbaren in eindrücklicher Art und Weise eine Facette von mit dem Phänomen der Nachbarschaft einhergehenden Ansprüchen samt eines Scheiterns an den eigenen Ansprüchen und der Menschenwürde. Hier wird sicht- und spürbar, wie vereinnahmend eine Lebensgemeinschaft auf eine andere reagieren kann und welche Gefahren bereits mit dem Gefühl der Verantwortlichkeit einhergehen können; eine sich als verantwortliches Handeln gebende Praxis also nicht *per se* und auch nicht ausschließlich ‚gut‘ ist. Nehmen wir beispielsweise an, dass westeuropäische Akteure Lateinamerika tatsächlich *helfen* wollten, so zeigt sich hier teilweise eine zu einem Handeln erwachsene Verantwortlichkeit, die sich im Sinne des Menschen und der konkreten Menschen in Lateinamerika versteht, womit es auch um eine Verbesserung ‚der Welt‘ insgesamt gehen kann. Doch ein annehmender Umgang mit der Verantwortlichkeit – das wird hier deutlich – reicht nicht aus, wenn das Ziel im Raum steht, konkreten Menschen und letztlich auch ‚dem Menschen selbst‘ Rechnung zu tragen. Er kann ebenso zu den Tendenzen der Vereinnahmung und Oktroyierungen jeglicher Couleur führen.⁴⁸ Demgemäß wird hier erfahrbar, dass Nachbarschaft nicht nur aufgrund ihrer Inklusions- und Exklusionsbewegung – ihrer Identifikation nach Innen und ihrer Abgrenzung von einem eigens gesetzten Außen – von Machtstrukturen durchfurcht ist, die in ihrer Intensität je nach Konstitution der Nachbarschaft changieren. Ebenso kann Nachbarschaft in Bezug aufeinander zu mehr oder weniger bewusst initiierten Hegemonieansprüchen führen, wenn eine Lebensgemeinschaft in eine andere eingreift; und das selbst dann, wenn das Ziel verfolgt wird, den anderen helfen zu wollen.

Anders gesagt: ein jeder Eingriff kann – ob gewollt oder nicht – zu Herrschaftsstrukturen führen, die nicht nur die Hilfsbedürftigen unterdrücken, sondern auch

⁴⁸ Vgl. Freire, Paulo: *Pädagogik der Unterdrückten. Bildung als Praxis der Freiheit*, rororo Sachbuch Verlag, Berlin 1998, S. 118.

vom Motiv der Fürsorge getragenen Ziele der Helfenden zu unterlaufen drohen. Hier soll keineswegs die mit Kolumbus einsetzende Kolonialisierung, Ausbeutung und die Genozide gerechtfertigt, sondern vielmehr darauf aufmerksam gemacht werden, dass selbst eine Praxis der Hilfe ‚des Anderen‘ nicht *per se* hilfreich im Sinne eines ‚guten Lebens‘ ist, da zum einen die Frage der Umsetzung theoretischer Ansprüche in die Praxis ihren Prüfstein an der Wirklichkeit und dem Zu- wie auch Umgang mit dieser findet, sowie sich hier nochmals verschärft die Frage stellt, wie *wir* überhaupt auf dem Hintergrund unserer Einzigkeit gemeinsame Wirklichkeitshinsichten oder auch Ziele finden können; und zum anderen die Frage des ‚guten Lebens‘ weder inhaltlich noch als Grundpfeiler der menschlichen Existenz *als solcher* a priori bestimmt ist.

Gehen wir im Sinne der Ursprungssuche einen Schritt zurück und betrachten die Gründungsbewegung, aus der das Haus wie auch die Nachbarschaft hervorgehen in ihrem das konkrete fundierenden Sinne der Grundstruktur unserer menschlichen Existenz. Die Gründung der Nachbarschaft wie auch die Gründung des Hauses erscheinen als Momente der Freiheit *in gewissen Bahnen*, also – in Anlehnung an Finks Betonung des Ludischen als Existenzial der menschlichen Existenz – als Spiel unter bestimmten Spielregeln, die teils von den Menschen im Miteinander ausgehandelt und modifiziert werden, an denen sie aber auch ihre eigene teils dann doch unüberwindbare Grenze finden.⁴⁹ Es scheint, dass wir in einem spezifischen Sinne *verantwortlich* sind für unsere Nachbarschaft, und zwar im Ausgang der sich qua Freiheit und Nichtfestgestelltheit eröffnenden Selbstbestimmung, die vonseiten des Ludischen „Möglichkeiten aufblitzen [lässt], die wir im Rahmen unseres sonstigen Lebensvollzuges nicht kennen“.⁵⁰ Da Nachbarschaft in ihrer allumfassenden Grundbewegung nicht nur den Anderen ein-, sondern auch Welt und die terrestrische Verortung des Menschen auf der Erde umschließt, erweist sich der Mensch als für Welt und Erde verantwortliches Wesen. Da die Erde, also der Planet, auf dem sich die menschliche Gattung bisher entfaltet hat, jedoch auch ohne ihn auskommt, täte der Mensch schon getrieben durch sein existenziell-egozentrisches Streben der Selbsterhaltung gut daran, die eigenen Bedürfnisse mit den terrestrisch gegebenen Möglichkeiten übereinzubekommen, um sich weiterhin die Möglichkeit, auf der Erde leben zu können, offenzuhalten.

Es ist allerdings nicht nur die eigene Selbsterhaltung, die bei den Menschen stehen bleibt, und zu einem im Sinne der Erde agierenden Umgang aufruft. Dieser Ruf, der von der Erde und der Welt ausgeht, ist zugleich einer, der im Ausgang

⁴⁹ Vgl. Fink: *Sein, Wahrheit, Welt...*, *op. cit.*, S. 39.

⁵⁰ Fink: *Spiel als Weltsymbol*, *op. cit.*, S. 79; 80.

unserer Gemeinschaft mit der Welt uns in die Verantwortung aller existierenden Entitäten stellt. Anders formuliert: die Frage des Umgangs mit Welt und Erde – schließlich die Frage und Praxis der Nachbarschaftsgründung – sind nicht nur Fragen, die den Menschen betreffen, sondern sehen sich aufgrund ihrer gemeinsamen Co-Existenz auch der Existenz von beispielsweise Tieren und Pflanzen verpflichtet. Dieser Ruf ist jedoch keiner, der von einem Außen an uns herangetragen wird, und daher auch keiner, der als nachträgliches *sur plus* zu oder auch neben einer ‚ursprünglich menschlichen Verantwortlichkeit‘ hinzuträte. Es ist vielmehr einer, der sich uns von unserer *humanitas* im Sinne der bereits bekannten Zurückführung auf den *humus* her gibt.⁵¹ Das heißt ein Ruf, auf den wir unweigerlich in unserem Handeln und Denken reagieren, da wir denkend und handelnd in das vermeintlich von uns differenzierte ‚Weltgeschehen‘ eingreifen. Ein Ruf, dessen Antwort nicht nur in Relation zu unserem Wissen, sondern gerade auch in Relation der Praxis unseres konkreten Weltverhältnisses stattfindet. Schließlich ein Ruf, der auch zum Aufgabengebiet der transzendentalen Phänomenologie werden kann, wenn wir uns mit Sepp eingestehen, dass „die Theorie als transzendente Phänomenologie sich völlig von der Praxis als mundanem Weltleben abstoßen muß, um sich begründen zu können, daß sie jedoch in die Praxis insofern eingebunden bleibt, als sie, selbst in Praxis gründend, eine Funktion dieser und für diese sein soll.“⁵² Und immer auch in sozialphänomenologischen Diskursen mitschwingt, da der Mensch und das menschliche Miteinander ohne die Frage nach der Welt im ursprünglich inhumanen Äther schwirren würden, schließlich den Dreh- und Angelpunkt der mehrdimensionalen und miteinander verflochtenen Involviertheit des Menschen ohne die Frage nach der Welt unterlaufen werden würde.

6. Welt deuten in der Spannung von Weltbegriff und Welterleben

Obwohl uns das Denken von Welt in Analogie zu dem Motiv der Nachbarschaft ermöglicht, eine mögliche Komplizenschaft zwischen Mensch und Welt zu formulieren, so ist damit trotzdem nicht die Frage geklärt, von wo aus sich das Zwischen ereignet, das sich uns womöglich gibt als ein Zwischenbereich unserer konkreten Existenz und unserer transzendentalen Bezugnahme auf Welt, von dem aus zugleich Welt gestiftet, aber auch negiert wird.

⁵¹ Vgl. Han: *Undinge...*, op. cit., S. 85.

⁵² Sepp: *Praxis und Theoria. Husserls transzendentalphänomenologische Rekonstruktion des Lebens*, Karl-Alber-Verlag, Freiburg/München 1997, S. 14.

Im Reden über und Denken von Welt erscheint uns Welt zunächst als *Begriff*, dessen Ursprung eine transzendente Sinngebung im Anschluss an unsere sinnlichen Erfahrungen ist, die wiederum beeinflusst sind durch mein narratives In-Welt-Sein, also meine Haltung, deren Offenheit eine Aufmerksamkeit für meine Umgebung schafft. Im intersubjektiven Austausch über ‚Welt‘ und auch dem reflektierenden Nachdenken über ‚Welt‘ bewegen wir uns also auf der *begrifflichen Ebene*, weswegen schließlich auch die Sprache zu einem Grundphänomen des Menschen wird, da der Mensch sich – plakativ gesprochen – in, entgegen und über sie hinaus bewegt. Dabei bewegt ‚sich‘ sowohl die menschliche Sprache als auch das menschliche Sprechen eben nicht jenseits der Frage nach der Welt, sondern ist selbst vom In-der-Welt-Sein bzw. dem arationalen Fond beeinflusst, insofern sie eine verbale Antwort auf die weltlich gebundenen Erfahrungen ist, und auch ebene begleitet und sogar mitfundierte. In dieser formalen Beschreibung deutet sich ein Verhältnis an, dessen Bearbeitung sich durch die philosophiegeschichtliche Auseinandersetzung mit dem Begriff von oder der Welt zieht: da der Mensch u. a. Blumenberg zufolge das Zwitterwesen ist, das zugleich lebenspraktisch und transzendental auf Welt bezogen ist, durch diese Weltbezüglichkeit einen Begriff von Welt erfährt und sich dementsprechend zu Welt verhält, erscheint der Begriff von Welt wesentlich als eine Verschränkung von lebensweltlicher Erfahrung und transzendentaler Konstitution.⁵³ Folglich kann der Begriff der Welt mindestens nicht inhaltlich zu einer finalen Bestimmung gebracht werden, sondern muss vielmehr insofern dynamisch begriffen werden, da der Begriff wie auch die Haltung *an der Erfahrung* ihren Maßstab finden.

Der Begriff der oder auch von Welt, der sowohl Ort als auch Medium der sprachlichen Auseinandersetzung über und mit Welt ist, wird ein wesentlich *aufmerksam-kritischer* in dem Sinne, dass die Grenzen der damit eröffneten Grenzen zu Gebote stehen, der Begriff der Welt schließlich zu einem Fragwürdig-Werden seiner selbst, sowie der konkreten Erfahrung wie auch der Erfahrung als solcher und der alltäglichen Existenz des Menschen führt. Welt ist eine auf dem Hintergrund des zugleich einzelnen und intersubjektiv verflochtenen Menschen sich dynamisch entfaltende *Antwort* auf dessen *Erfahrungen*, die sich zugleich der narrativ gewachsenen Positionalität des Menschen in dem, was ihm bis zu dem jeweiligen Zeitpunkt der Antwort zu Welt geworden ist, verdanken. Diese Antwort kann formal oder auch soziokulturell hypothetisch beschrieben, aber nie zu einer finalen Form gebracht werden, da dieses in der letztlich unmöglichen absoluten Bergbarkeit der menschlichen Erfahrungen gründende Phänomen der Welt nie

⁵³ Vgl. Blumenberg: *Wirklichkeiten in den wir leben*, reclam, Stuttgart 2012, S. 11ff.

vollends zur Erscheinung gelangen kann. Doch von wo aus sich diese Antwort gibt, wird wohl zunehmend deutlicher: aus der Spannung der von Sepp eingeführten Unterscheidung von In-dividuum und Individuum; also einerseits dem Selbstverhältnis des Menschen zu sich selbst, das zugleich sein Selbst, Welt und auch andere Menschen umgreift, und andererseits dem Miteinander der Menschen, die aktiv eine gemeinsame Form stiften. Also nicht der Einzelne *oder* die Gemeinschaft, sondern aus der Spannung dieser Tendenzen des Menschen, derer dieser bedarf, um sich gemäß seiner Bedürfnisse und Potenziale ent- oder zumindest anfallen zu können. Welt als Antwort zu verstehen, heißt demzufolge nicht entgegen der Dialoghaftigkeit des Zwischen zu argumentieren, sondern umgekehrt insofern deren Spannung thematisch werden zu lassen, als das Problem der Welt phänomenal in der Spannung steht, meine Welt und auch unsere Welt zu sein; aber auch streng genommen zugleich nicht meine und auch nicht unsere Welt zu sein, da sie sich in unserer Bezugnahme auf sie zugleich auch entzieht.

7. Die Zwischenzeitlichkeit der Welt

Welt wie auch das Zwischen, die sich scheinbar aus der Spannung zueinander entfalten, sind ihrer Existenz nach prozessual gewachsene Konkreta, die Ort und Ausdruck der Weltbezüglichkeit des Menschen sind. Ein den Grund verwehrender Ursprung dieser Weltbezüglichkeit ist die Vulnerabilität im Ausgang der Nichtfestgestelltheit gepaart mit dem Vermögen der Freiheit, sich selbst zu bestimmen.⁵⁴ Der Mensch, der zugleich weder in der Natur, noch jenseits dieser seine Bestimmung finden kann, sondern sie nur in der Aus-ein-ander(s)-Setzung in sich selbst samt seiner Involviertheit und Abhängigkeit von seiner Umwelt ergründen, finden bzw. sich selbst geben kann, ver-wirk-licht damit eine Spielweise der menschlichen Freiheit, bewegt sich dabei aber immer auch am Rand des Scheiterns. Das Scheitern, die Kehrseite des menschlichen Spiels der Freiheit, ist konstitutiver Bestandteil des Lebensprozesses, droht aber auch, diesen mit dem Tod abubrechen bzw. zu seinem Ende kommen zu lassen. Mit anderen Worten wird der Mensch hier gedeutet als ein Lebewesen, das sich qua seiner Existenz mit von ihm unergründbaren, unkontrollierbaren, aber ihn existenziell treffenden

⁵⁴ Eine ähnliche, vom Schwerpunkt her anders gelagerte These formuliert Sepp, indem er hinsichtlich der Frage des leiblichen Ausdrucks schreibt, „[d]as Erleben einer Linie ist das Resultat einer Überlagerung von leiblichem Ausgriff einerseits und von Sinnstiftung andererseits im Kontext des Richtungsleibs. Der Richtungsleib vermittelt zwischen dem, was der Grenzleib auf der einen Seite und der Sinnleib auf der anderen genannt werden kann“ (Sepp: „Linie und Leib. Phänomenologie der Richtung“, in: Guardini Stiftung e.V. (Hrsg.), *Trigon 10. Kunst, Wissenschaft und Glaube im Dialog*, Berliner Wissenschafts-Verlag, Berlin 2012, S. 121).

Rätseln, Spuren, Bedürfnissen, Träumen, Sehnsüchten und Wirkkräften konfrontiert sieht, und zugleich versucht, sich mittels der menschlichen endlichen Freiheit in dem, was ihm als Welt erscheint, einzurichten, also sich selbst samt seiner Umwelt einen Sinn zu geben, schließlich also die eigene Zeit in den Dienst der Selbstbestimmung und Selbstentfaltung stellt. Im Begriff der Welt laufen demzufolge auf eindringliche Weise die nur theoretisch differenzierbaren, tatsächlich aber miteinander verflochtenen ‚Bereiche‘ von Theorie und Praxis zusammen, da das Denken ebenso die Haltung beeinflusst, wie auch die Erfahrungen, die ihrem Ursprung nach mindestens eine Variation der Weltbezüglichkeit sind, und ich durch diese Haltung auf eine spezifische Weise auf das, was sich mir als Welt gibt (, die sich mir aber auch zugleich entzieht), wirke. In der Auseinandersetzung mit dem Begriff der Welt zeigt sich das stets latent anwesende und wirkende Scheitern der menschlichen Existenz bis hin zu der Bedrohung oder auch Tilgung ihrer selbst zusammen mit den er- aber auch verschließenden Grenzen seiner eigenen auf Grenzen stoßenden, aber auch Grenzen abbauenden, verschiebenden und erichtenden Grundbewegung.

Der Begriff der Welt ist demzufolge Bestimmung und Nichtbestimmung zugleich. Er kann weder der Prozessualität der menschlichen Existenz samt der sie tangierenden Parameter (Kultur, Umgebung, Leben, ...) gerecht werden, sowie ein Stehenbleiben bei der Prozessualität nicht dem existenziellen Bedürfnis des Menschen nach einem Mindestmaß an Sicherheit Rechnung tragen kann. Welt, so können wir wohl Arendt zustimmen, ist das, was zwischen Menschen in einem hochdynamischen Sinne *wirksam* ist, und womöglich dann de- oder auch a-kolonialistischen⁵⁵ Ansprüchen entsprechen kann, wenn miteinbezogen wird, dass es immer auch um ein *akzeptierendes Zulassen*, ein *anerkenndes Zugestehen* von Welt geht, das dem menschlichen Bedürfnis nach Welthabe und Sicherheit infolge seiner Vulnerabilität und dem Drang, *leben* zu wollen, entspringt. Sprich: In Welt laufen individuelle Bedürfnisse jeglicher Couleur zusammen – sowohl egozentrische wie auch interindividuelle, die sich aus dem Zusammenwirken der individuellen Menschen konstituieren und selbst Zeugnis des Bedürfnisses nach und der Angewiesenheit von intersubjektiven Konstellationen sind. Welt ist der Ort, wo wir aufeinandertreffen, womit sie die Möglichkeit des Austausches der Menschen miteinander eröffnet und aus diesem Austausch heraus ihre eigene

⁵⁵ Während *dekolonialistische* Ansprüche mit dem Problem konfrontiert sind, sich von der Kolonialisierung zu befreien, wird hier der Begriff der ‚a-kolonialistischen Ansprüche‘ als ein Problembegriff eingeführt, bei dem mit dem Bindestrich die Distanzierung zu kolonialistischen Tendenzen ausgedrückt wird, die a-kolonialistische Ansprüche aus einem Wissen ihrer und einer fortwährenden Auseinandersetzung sowohl mit ihnen als auch der der eigenen Praxis umzusetzen versuchen.

Wirklichkeit erhält. Geht es dabei stets um das Verhältnis von einzelnen Menschen und Gemeinschaften, so können wir wohl nicht umhin, die Frage zu provozieren, ob wir tatsächlich von einer Welt reden können, oder nicht vielmehr das Sprechen von Leben in *Welt und Welten* dem Phänomen ‚Welt‘ am ehesten Gerechtigkeit widerfahren lässt. *Ein die menschlichen Bedürfnisse wahrendes und gewährendes Leben und Leben-Lassen in Welt(en)*, die einander umgreifen und fundieren, ohne sich gegen- oder einseitig unterlaufend aufzuheben. Zugegebenermaßen etwas, was leichter gesagt als getan ist, da die menschlichen Bedürfnisse intra- wie auch interindividuell keine in sich harmonische Einheit sind, sondern sich in einem spannungsvollen Verhältnis zu- und miteinander konstituieren.

8. Über die Notwendigkeit des Sprechens von und über Welt

Und doch – oder gerade deshalb – bedarf es dieses Sagens, und insbesondere der philosophischen Auseinandersetzung, bei der sich für den Menschen interessierende Menschen im Dienste der (Mit)Menschen auf die Suche nach ihren Grenzen begeben, um – im Sinne der von Platon beschriebenen Dialogform – in einen Austausch mit anderen Menschen zu treten, und damit eine Möglichkeit der menschlichen Selbstentfaltung anzubieten. Philosophie ist keineswegs das ‚Allheilmittel‘, das top down den Menschen zu ihrer Selbstentfaltung zu verhelfen vermag; davon wüsste die Philosophie-, Literatur-, Sozial- oder schlicht Menschengeschichte so einiges zu berichten. Zugleich zeigt sich hier, wie fragil, aber auch notwendig ‚die Welt‘ für den Menschen ist, wodurch die Geschichte selbst als ein Ruf an jene PhilosophInnen ist, sich mit dem Thema Welt auseinanderzusetzen, wenn es ihnen tatsächlich um den Menschen geht.

Ohne diesen Missstand damit entschuldigen zu wollen, sondern lediglich das Problem auf dem Tableau zu servieren, um einen Umgang damit zu finden, ist es auf dem Hintergrund des Bisherigen nicht verwunderlich, sondern selbst notwendig, dass ‚die Philosophie‘ mit dem und vor allem der Deutung der Welt ringen *muss*, wenn es ihr um den Menschen geht, und sie zum einen angewiesen ist auf eine Objektivierung von Prozessen, wodurch sie konfrontiert ist mit dem Problem, topologische Verhältnisse in einer linearen Textstruktur zu erläutern. Welt – und damit sei hier zunächst geschlossen, um damit die Möglichkeit eines im Sinne der Responsivität sich vollziehenden Austausches zu eröffnen – ist weder in reflexiver noch in ontischer oder in ontologischer Hinsicht aus-ge-macht, sondern obliegt – keineswegs ausschließlich, aber in einer maßgeblichen *Maß gebenden* Hinsicht – der Haltung der Menschen, weswegen ein *einseitiger* Blick auf dieses Phänomen dessen Komplexität unterläuft und womöglich zu einem Zusammenwirken

vermeintlich disparater, sich für den Menschen interessierenden (Teil)Disziplinen aufruft. Wer sich von ebenjenem Ruf angerufen fühlt, kann nur vom Menschen selbst beantwortet werden, obliegt wieder konkreten Menschen.

III. Eröffnender Abschluss

Beendet wird diese Denkangebote explizit nicht mit finalen Worten, sondern mit einer Andeutung dessen, in welche Richtungen die hier entfalteten Verhältnisse von Welt, Zwischen und menschlicher Existenz fortschreiten können.

Die Frage der Örtlichkeit von Welt, die in ihrer eigentümlichen Gegebenheit erscheint, ist fundamental verbunden mit der Frage nach dem ursprünglichen *Wie* – und zwar: wie wird Welt gestiftet? Ist Welt ein ‚Produkt‘ transzendentaler Leistungen, bei der das Denken ‚vor‘ der Welt kommt und die menschliche Existenz das, was sie als Welt erfährt, im Ausgang dieser *Vorstellung* von Welt modelliert, oder existiert ‚Welt‘ insofern ‚vor‘ der menschlichen Existenz, als jeder Begriff von Welt letztlich nur eine Objektivierung von ‚gegebenen‘ Erfahrungen ist? Inwiefern ist ein Jenseits oder auch Zwischen dieser beiden Optionen vorstell- und beschreibbar, die zugleich der Genealogie von Mensch und Welt entspricht? Ist das jeweilige Weltverständnis selbst nicht immer auch Zeugnis der jeweiligen Welthaftigkeit des Menschen; schließlich also ein Kulturelles, das sich der kulturellen Praxis der Menschen miteinander verdankt, die miteinander auf dieser Erde leben? Kann womöglich dann dekolonialistischen oder auch a-kolonialistischen Ansprüchen Rechnung getragen werden, wenn eine Offenheit *gelebt* wird, bei der in einer *Aufmerksamkeit* für die jeweiligen Bedürfnisse, die als Leitfaden für den Umgang miteinander fungieren, auch Hilfsprojekte ihr Ziel an diesen Bedürfnissen ausrichten?

Wieder einmal leichter gesagt als getan, scheint dies doch eine Möglichkeit zu sein, um anderen Menschen mit einem für Machtstrukturen sensiblen Bewusstsein helfen zu wollen – und zwar *den konkreten Menschen selbst*. Menschen, die ihr Leben leben in der Spannung eines Knäuels aus Wünschen, Zielen und Bedürfnissen, Sorgen, Schmerzen, Ängsten und Erfahrungen. Dreh- und Angelpunkt dieser Hilfe, die sich im Dienste der Menschen verausgabend gibt, ist die *Freiheit der Menschen*, von der aus sich die Selbstbestimmung der Menschen konstituiert. Diese ihnen zugleich zu gewähren und auch pädagogisch zu entfalten, bezeichnet das Problem, aus dem heraus selbst wohlgesinnte Hilfsprojekte zu Herrschaftsstrukturen geführt haben. Wie kann ich jemandem zu seiner Freiheit verhelfen, ohne meine Anliegen diesem Menschen zu oktroyieren? Hier kann der dialogische

Ansatz des brasilianischen Pädagogen Paolo Freire eine mögliche Antwort liefern. Getragen von der Motivation der Liebe für den Menschen beschreibt er eine von ihm selbst in Lateinamerika vollzogene Praxis, bei der Lehrer und Schüler *als Menschen* trotz eines vermeintlichen Wissensvorschlusses in einer *Situation der Gleichwertigkeit* im dialogischen Austausch miteinander verbunden über die Sache diese erkunden; Lehrer und auch Schüler Lernende sind, die in einer Offenheit füreinander Freiheit und eigenes Nachdenken praktizieren und fortwährend lernen; schließlich jene sind, die sich wechselseitig in einer kritischen Auseinandersetzung mit den eigenen Bedürfnissen und Grenzen dazu ermächtigen, ein Miteinander zu ermöglichen, das sich aus dem Miteinander der Menschen verdankt.⁵⁶ Er zeigt damit auf eine eindrucksvolle Art und Weise, inwiefern politische, pädagogische und philosophische Ziele, denen es um den Menschen geht, erst in einem *Zusammenwirken* dem Menschen zuträglich werden können.

Zu guter Letzt greifen wir eine Frage auf, die im Dienste einer Präzisierung des bereits hier Beschriebenen steht: die Frage nach dem Zwischen der Menschen. Inwiefern laufen auch hier die transzendente mit der lebensweltbezogenen in der menschlichen Existenz zusammen? Während Arendt in ihrem Weltbegriff zwar mit der lebensweltlichen Verflechtung des Menschen ringt, erweist sich dieser als ein *transzendental* gestifteter, da der *logos* sowohl Medium als auch Ort von Welt und der Auseinandersetzung sowie der Stiftung ihrer wird. Ob Henry gegen diesen einseitig-unterkomplexen Weltbegriff ankommen kann, indem er die Gegebenheit der Welt aufhebt, weil sich diese nicht manifestieren könne⁵⁷, sondern sich nur als Ursprung von Manifestationen andeuten könne, vermögen wir hier nicht in Gänze zu bewerten, dies aber zumindest anzweifeln, wenn Erfahrung nur dann möglich zu sein scheint, wenn sie *auf etwas* trifft, sie erst von diesem etwas ihren Sinn erhält. Die Konsequenz von Henry, Welt als Thema phänomenologischer Untersuchungen auszuschließen⁵⁸, da wir aufgrund ihres Entzugscharakters keine ursprünglich leiblichen Erfahrung ihrer haben, scheint schlicht unhaltbar, wenn wir uns das Potenzial phänomenologischer Untersuchungen vor Augen führen, die nicht bei einer Transzendentalphilosophie stehenbleiben, sondern – im Sinne Finks – ihrer Herkunft und Einflussnahme bewusst ist: den Menschen in seiner Haltung verändern zu können. Der Begriff von Welt gehört wesentlich zu einer Phänomenologie, die – wie Husserl hinsichtlich der Wissenschaften – das Ziel verfolgt, im Anschluss an phänomenologische Untersuchungen von real-historischen Erscheinungen eine

⁵⁶ Vgl. Freire: *Pädagogik der Unterdrückten...*, op. cit., S. 76.

⁵⁷ Henry: *Affekt und Subjektivität...*, op. cit., 18. Henry: *Wie das Leben spricht: Narrativität als radikale Lebensphänomenologie. Neuere Studien zu Michel Henry*, Springer, Freiburg 2016, S. 252; 549; 551.

⁵⁸ Vgl. Henry: *Affekt und Subjektivität...*, op. cit., S. 19.

Neujustierung ihrer zu überlegen, weswegen diese Untersuchung ganz im Sinne des *politischen* Potenzials der Einflussnahme auf reale Strukturen steht.⁵⁹ Inwiefern wir uns damit allerdings noch in den Bahnen phänomenologischer Untersuchungen bewegen, oder diese vielmehr als Ausgangspunkt nehmen, um mit ihnen über sie hinauszudenken, bedarf einer Vertiefung des Phänomenologisierens, die an anderer Stelle geleistet wird.

Trotz alles Fragens lebt ein Dialog aber auch von einer Selbstpositionierung, von der aus der Ball möglichen Interaktionspartner angeboten wird. In diesem Sinne kann ein vorläufiger Vorschlag der Auseinandersetzung mit dem Problem des Verhältnisses von Welt, Zwischen und der menschlichen Existenz darin bestehen, das Zwischen der Welt in ihren multiplen Dimensionen und Hinsichten aus und in der Spannung zwischen der In-dividualität des je einzigartigen Menschen und der Individualität in ihrer sozialen Hinsicht zu deuten, die sich selbst in ihrer Spannung zu ihrer terrestrischen und transzendierenden (Selbst)Verortung entfalten. Stets einzigartig, aber nie frei von der Vergangenheit kann bloß systematisch der Dreh- und Angelpunkt des Verhältnisse von Zwischen, Welt und der menschlichen Existenz angedeutet werden.

Unumstößlich scheint im Zuge dessen das Folgende: mit dem *Begriff* von Welt sind wir in und in der Welt individuiert. Von ihm aus erfahren wir Welt, gewinnen eine Vorstellung sowie eine Haltung zu Welt, mittels derer und durch wir in dem, was wir als Welt erfahren, erfahren, wahrnehmen, denken, sprechen, handeln und wirken. Welt ist nicht etwas, was *sur plus* zur menschlichen Existenz hinzuträte, sondern das Denken über sie wie auch das Handeln in und mit ihr der ethischen wie auch der alltäglichen Frage verpflichtet, wie wir leben bzw. wie wir leben wollen und sollen. Dass phänomenologische Untersuchungen dabei dann einen Beitrag leisten können, wenn sie sich in ihrer Weltbezüglichkeit verstehen und eine transzendente Phänomenologie bereit ist, das von ihnen beschriebene Scheitern der Vernunft an Absolutheitsansprüchen zum Ausgang zu nehmen für eine Neuformulierung des Weltverhältnisses, möchte ich doch gerne festhalten. Damit verschreibe ich mich explizit nicht Husserl oder Heidegger, denke aber, dass diese Möglichkeit in Husserls Einführung der Phänomenologie angelegt ist; seine Phänomenologie also gemäß dem von ihm beschriebenen selbstkritischen Gestus als kritischer Ausgangspunkt dienstbar gemacht werden kann für die Frage, wie wir miteinander leben, ohne dabei einander überformen zu wollen oder vielleicht sogar zu müssen. Kurzum: weder können wir Grenzen komplett einreißen noch uns auf sie verlassen, wohl aber uns zu erfahrenen Grenzen verhalten, vor ihnen

⁵⁹ Husserl: *Die Krisis...*, *op. cit.*, S. 149.

Halt machen, sie zu übersteigen oder auch zu bespielen versuchen – oder auch: einen Umgang damit finden, dass wir Grenzen erfahren und auch benötigen, diese im Rahmen der menschlichen Möglichkeiten aber auch verrücken können.

Von dieser Kehrseite aus erscheint die Reflexion von Weltbegriffen samt daran anschließenden Praktiken schließlich auch einem Kolonialismus entgegenarbeiten zu können, der für sich in Schlag nimmt, *die* Welt für sich vereinnahmen und gemäß *seiner* Façon bespielen zu können.

Vanessa Schmitz: Nach einem Bachelor in Pädagogik, Philosophie und Germanistik an der Bergischen Universität Wuppertal, legte sie im Jahr 2023 ihren Master Erasmus Mundus EuroPhilosophie in Prag/Toulouse/Louvain-La-Neuve mit einer Arbeit über die Frage des Miteinandersprechens ab. Derzeit promoviert sie am Philosophischen Lehrstuhl der Charles University Prag im Cotutelle-Verfahren mit der Eberhard-Karls-Universität Tübingen bei Hans Rainer Sepp und Niels Weidtmann über die Frage der Facetten des menschlichen Engagements unter besonderer Berücksichtigung des Blicks und der Sprache.

E-mail: vanessa.schmitz.gl@gmx.de