

# Mensch und Natur

## Ideen zu einer diaphorischen Ethik

Borut OŠLAJ (Ljubljana)

Es ist bekannt, daß Ethik in der Geschichte der Philosophie ausschließlich im zwischenmenschlichen Bereich thematisiert wurde. Eine radikale Folge solcher Thematisierung war die Tatsache, daß sich die Natur innerhalb der gesamten kulturellen Beziehungen nur mit einer Randstelle der technischen Kategorie zufriedengeben mußte; sie war reduziert auf die Welt der Gegenstände, die dem Menschen als dem ‚Herrscher‘ der Welt zur Ausbeutung zur Verfügung stehen. Die Natur aber kann, wie das schon Hans Jonas gezeigt hat, nur dann eine Überlebenschance haben, wenn Ethik nicht mehr ein Privileg der zwischenmenschlichen Beziehung sein wird, sondern schon im Verhältnis des Menschen zur Natur zum Vorschein kommt. Doch dabei geht es uns primär nicht darum, zu zeigen, daß nur ein ethisches Verhältnis zur Natur sie selbst retten kann, also nicht um eine, im engsten Sinne, ökologische Ethik, wo das ganze theoretische Bemühen ‚nur‘ ein Mittel zum praktischen Zweck ist. Vielmehr geht es uns darum, plausibel zu machen, daß Ethik, noch bevor sie mit diesem Wort benannt wurde und noch bevor sie ein Teil der Philosophie geworden ist, der grundlegendste Inhalt einer primären, d. h. vor-technologischen Beziehung zur Natur war, und daß eine solche Ethik auch für die moderne Gesellschaft verbindlich sein könnte, unter der Bedingung der Akzeptanz der Voraussetzungen, deren Erhellung die Hauptaufgabe dieser Studie ist.

Wir werden nun versuchen, die Grundlagen einer diaphorischen Ethik darzustellen, die uns, so glauben wir, als einzige eine ethische Rückbindung an die Natur ermöglicht, ohne dabei von den verschiedenen religiösen oder sogar mystischen Praktiken Gebrauch zu machen. Vom Verhältnis Mensch zu Mensch, auf dem die traditionelle Ethik beruht, ist es unmöglich, zu einer Ethik der Natur zu gelangen, ohne dabei bestimmte Prämissen vorauszusetzen, die selbst nicht ein Teil dieser Ethik sind. Der Grund dafür liegt ausschließlich in der abendländischen Tradition, in der sich der Mensch als Subjekt versteht, das heißt als derjenige, der als Ursache aller Ereignisse und nicht als deren Folge thematisiert ist. Das Subjekt als Ursache kann nicht unmittelbarer Teil der Natur sein, weil damit seine Einzigartigkeit und Überlegenheit gegenüber allen anderen Wesen, die der Mensch für sich beansprucht, verlorengehen würde. Die Ethik war demgemäß immer eine geistige Angelegenheit des zwischenmenschlichen Bereichs, in dem sich mindestens zwei Subjekte als gleichberechtigte Personen gegenüberstehen.

Aus einer Ethik, deren stillschweigende Voraussetzung die Ausklammerung der Natur war, ist deshalb unmöglich die Natur als moralische Kategorie, die ihre Eigenrechte hat, zu konzipieren. Doch welcher Weg bleibt uns dann übrig? Von einer

Prämisse der Einheit zwischen dem Menschen und der Natur auszugehen, ist nur beschränkt möglich, da der Mensch, obwohl er Natur ist, diese gleichzeitig auch nicht ist. Er unterscheidet sich von ihr durch die Möglichkeit seiner spezifischen Form, die wir zusammen mit Plessner als exzentrische Positionalität verstehen. Die Diaphora, der Unterschied, auf den wir noch zu sprechen kommen werden, ist unmittelbare Ursache bzw. Folge<sup>1</sup> dieser spezifischen Form. Der Mensch *ist* Natur und er *hat* die Natur. Durch seine Distanz wird Natur zum Gegenstand; er besitzt sie.

In der zeitgenössischen Öko-Ethik wird oft die Frage gestellt, ob die Natur unabhängig vom Menschen eine werthafte Struktur besitzt. Aus unserer Position ist diese Frage überflüssig, weil die Natur nur im Verhältnis zum Menschen ein Problem darstellen kann. Begriffe wie Zerstörung oder Schutz der Natur haben ihren Sinn nur in jenem Kontext, in dem sich der Mensch in eine Beziehung zur Natur setzt. Die Lösung der Probleme, die diese Beziehung hervorbringt, kann man deshalb nicht außerhalb dieser suchen, wie z. B. beim spekulativen Begriff der Natur an sich oder beim nicht weniger spekulativen Begriff des Menschen an sich. Das Problem der Natur ist ein Beziehungs-Problem, deshalb wird ihm weder Biozentrismus noch Anthropozentrismus gerecht.

Der Mensch verdoppelt die Welt. Aus dieser Verdoppelung ergibt sich der Begriff der Diaphora. Die beiden Welten unterscheiden sich voneinander wie Sein und Haben. Das, was ein Sprechen über Sein und Haben ermöglicht, ist die Diaphora, der elementarste Hiatus in der Struktur des Seienden. Die Diaphora verstehen wir als grundlegende ontologische Tatsache (deren Struktur jedoch nicht nur ontologisch ist) der menschlichen Existenz, aus der sich eine diaphorische Ethik entwickeln läßt, eine Ethik der Vermittlung zwischen dem Menschen und der Natur. Die Verbindung zur Natur kann diese Ethik aber nicht durch die Eliminierung der Diaphora gewährleisten. Die Diaphora ist dabei nicht zu umgehen. Der Bruch ist nicht wegzudenken. Ziel der diaphorischen Ethik kann also nicht eine romantische Wiederherstellung der absoluten Identität mit der Natur sein. Die Beziehung zu ihr kann nur auf einer höheren Ebene der dialektischen Vermittlung als ethischer Verantwortung für sie gesucht werden. Weil der Mensch nicht mehr unmittelbarer Teil der Natur ist und weil die Diaphora nicht abzuschaffen ist, kann die Beziehung zur Natur nur auf einer sekundären, einer Meta-Ebene (- die primäre und unmittelbare Beziehung zur Natur ist nämlich schon längst verloren gegangen und in ihrer Form nicht wiederholbar -) wiedererreicht werden. Und diese Meta-Ebene, eine Ebene der künstlich-retrospektiven, vermittelten Verbindung mit der Natur, kann keine andere sein als eine ethische. Eine diaphorische Ethik ist daher eine dialogische Ethik, die ihren Anfang nicht im Dialog von Mensch zu Mensch hat, sondern in einer solchen Beziehung des Menschen zur Natur, die durch sein Wissen über die Diaphora bedingt ist.

Die Trennung von der Natur ist eine Trennung des Bewußtseins. Der Mensch als Leib ist und bleibt Natur. Das Problem der Beziehung zur Natur ist also ein Problem

---

<sup>1</sup> Darüber, ob das die Ursache, die Folge oder in bestimmter Weise sogar beides ist, wollen wir hier nicht entscheiden.

für das Bewußtsein; deshalb kann die Lösung auch nur auf einer mentalen Ebene gesucht werden. Da aber die absolute Verbindung mit der Natur nur durch das Auslöschung des Bewußtseins möglich wäre, was aber nicht realisierbar ist, ohne dabei aufzuhören, als Mensch zu existieren, kann die Verbindung nur eine mittelbare sein, d. h. wo der reale Bruch, in der Form des reflexiven, repräsentativen Bewußtseins, weiterhin seinen fundamentalen Platz bewahrt.

Bewußte Verantwortung für die Natur als sekundäre Verbindung mit ihr – wie wir es sehen werden –, schöpft ihre Rechtfertigung weder aus der Natur an sich, noch aus dem Menschen an sich, sondern allein aus dem reflexiven Bewußtsein der Natur, in dem sie für den Menschen zum Gegenstand wird.

Doch zunächst wollen wir kurz zeigen, in welchem Verhältnis die Begriffe *Diaphora*, *Beziehung* und *Verantwortung*, die als wichtigste in einer diaphorischen Ethik zu betrachten sind, zueinander stehen.

Die *Diaphora* an sich bezieht sich auf Weltverdoppelung; in dieser Verdoppelung zeigt sich die Welt als Umwelt, als Welt, die der Mensch hat. Der anthropologische Umwelt-Begriff bleibt in der dualistischen Tradition stecken, insofern Umwelt als Objekt menschlichen Gebrauchs verstanden wurde, als Bedingung seines Lebens und Seins. Nicht nur in der philosophischen Anthropologie, sondern in der ganzen Geschichte der Philosophie ist die *Diaphora* stillschweigend vorausgesetzt worden und unthematisiert geblieben, was die wichtigste Eigenschaft aller dualistischen Philosophie ist. So ist auch verständlich, daß in neuester Zeit der Begriff der Welt, der Natur nur vom Menschen her und für den Menschen interpretiert wurde, d. h. er war keine selbständige Kategorie. Andererseits kann der Begriff der *Verantwortung* nur in einem Kontext behandelt werden, in dem Welt nicht als Umwelt, sondern als Mitwelt verstanden wird. Um die Welt als Mitwelt zu verstehen, wäre es falsch, vom Menschen oder von der Natur auszugehen; die einzige Möglichkeit, die wir haben, ist die *Beziehung* von beiden. Da aber Verantwortung eine sekundäre Anerkennung der Natur darstellt, heißt das gleichzeitig, daß die *Diaphora* in dieser Beziehung zu Bewußtsein gebracht wird als Voraussetzung für bewußte Verantwortung. Bewußte Verantwortung heißt nämlich, sich im klaren zu sein über die Voraussetzungen der Verantwortung.

Ohne *Diaphora* kann keine Beziehung entstehen, denn die Beziehung ist nur dort möglich, wo es nicht eins, sondern zwei gibt; zwei ist aber nur möglich, wenn ein Unterschied dazwischen liegt, der eines vom anderen trennt. Die bewußte Beziehung zur Natur setzt einen bewußten *Diaphora*-Begriff voraus, und nur so kann die Rede über Verantwortung ihr Gewicht bekommen. Damit, daß ich ein Bewußtsein von meinem Getrenntsein von der Natur besitze, daß ich weiß, daß ich mit diesem Wissen eine meta-natürliche Ebene erreicht habe, die mich zu einem Beobachter der Natur macht, ohne daß ich gleichzeitig aufhöre, Natur zu sein, damit kann diese zwiespältige Lage ihre bedingte Lösung nur in einer Ethik der Verantwortung finden, einer Ethik, die zwar als theoretisch-praktisches Unternehmen in der *Diaphora* steckenbleibt, doch so, daß sie durch Verantwortung als Sorge für die Natur gleichzeitig auf einer mittelbaren Weise überwunden wird.

## I. Diaphora

Der Begriff Diaphora (*differentia*) spielte in der bisherigen Geschichte der Philosophie eine kaum bemerkbare Nebenrolle. Geschichtlich betrachtet stammt der Begriff selbst von Aristoteles. Er versteht ihn hauptsächlich (so auch Porfirios) als „*differentia specifica*“. Dennoch läßt sich bei Aristoteles auch eine andere Bedeutung dieses Begriffes feststellen: „Unterscheiden (*diaphora*) nennt man, was anders ist und doch etwas gleich hat, nicht nur der Zahl, sondern auch der Art oder Gattung oder einem Verhältnis nach.“<sup>2</sup> Trotz des Andersseins haben die Dinge auch Verschiedenes gemeinsam.

Bei Thomas geht die Dialektik zwischen dem Verschiedenen und Gleichen verloren. *Differentia* wird bei ihm in mindestens drei Kontexten verwendet:

1) als „*differentia accidentalis communis*“ (es geht um den Unterschied verschiedener, veränderlicher Zustände desselben Individuums),

2) als „*differentia numerica*“ (sie wird als „*differentia accidentalis propria*“ angesprochen, wenn der Unterschied in Akzidentien besteht, die dauernd mit dem Individuum verbunden sind, Beispiel: die Hautfarbe verschiedener Menschen),

3) als „*differentia specifica*“ (Unterschied von Arten derselben Gattung).

In der klassischen deutschen Philosophie wird die Differenz hauptsächlich als im Begriff der „Nicht-Identität“ behandelt. Im 20. Jahrhundert taucht der Begriff bei Heidegger auf als „ontologische Differenz“, als Unterschied zwischen Sein und Seiendem. Zuletzt hat ihn Deleuze in seinem Buch „*Différence et répétition*“ behandelt.

Es ist offensichtlich, daß der Diaphora-Begriff in der Geschichte der Philosophie vor allem als ein Relationsbegriff thematisiert wurde, als Begriff, der eigentlich keinen selbständigen Inhalt besitzt. Nur Aristoteles erwähnt ihn in seiner Selbständigkeit, doch so, daß dabei mehr Identität als Differenz zum Ausdruck kommt. Dagegen sind wir davon überzeugt, daß dem Diaphora-Begriff eine strikt ontologische Rolle zukommt, die vor allem für die Anthropologie und Ethik von fundamentaler Wichtigkeit ist. Aus diesem Grunde verwenden wir auch den griechischen Begriff und nicht den mehr geläufigen lateinischen. Weil ‚*differentia*‘ eine eigene Bedeutungsgeschichte besitzt, die nicht kompatibel ist mit unserer Intention, wenden wir uns lieber dem kaum gebräuchlichen Begriff ‚Diaphora‘ zu.

Meyer-Abich, der in letzter Zeit viel Aufmerksamkeit gewonnen hat, schreibt vom Verhältnis des Menschen zur Natur folgendes:

„Die Natur treibt sich mit uns fort und mit allen anderen Lebewesen auch. Sie treibt sich mit uns fort, indem sie mit uns zur Sprache und zur Kunst kommt.“ (...) „Es liegt seinem Wesen nach in der Bestimmung des Menschen, nicht bereits in der menschlichen Gesellschaft, sondern nur in der natürlichen Gemeinschaft mit Tieren und Pflanzen, Wind und Wasser, Himmel und Erde wahrhaft Mensch sein zu können.“<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Aristoteles, *Metaphysik*, V, 9, 1018a.

<sup>3</sup> K. M. Meyer-Abich, *Wege zum Frieden mit der Natur* (München 1984) 100, 139.

Auf die Diaphora wollen wir zunächst per negationem verweisen, d.h. die zitierte Stelle setzt genau das voraus, was wir in keinem Fall akzeptieren können: eine vollkommene Identität zwischen dem Menschen und anderen Naturgeschöpfen, auch wenn diese Identität nur ein Ziel ist, nach dem Meyer-Abich in seinen Bemühungen strebt. Ich teile zwar seine Überzeugung, daß die Natur „in uns zur Sprache kommt“, doch diese Sprache wendet sich durch ihre Form gegen sie. Als repräsentatives Phänomen ist die Sprache von der Natur abgetrennt, und nur durch diese Abtrennung kann sie überhaupt über Natur sprechen, ihre Wesen und Arten benennen. Ich teile auch Meyer-Abichs Meinung, daß der Mensch aufgrund seiner psychophysischen Einheit unmittelbarer Teil der Natur ist, ein Bruder von Tieren, Pflanzen, Wind und Wasser, Himmel und Erde. Andererseits bin ich aber nicht bereit zu glauben, daß die psychophysische oder „physiozentrische“ Einheit, wie er sagt, den ganzen Menschen ausmacht. Wenn dem so wäre, dann würden sich weder er noch ich den Kopf über diese Probleme zerbrechen.

„En kai pan“, dieser griechische Gedanke, den Hölderlin in neuer Zeit reaktualisierte und damit entscheidend auf Hegel wirkte, dieser Gedanke vom Eins und Allem vergißt das wichtigste, den Beobachter. Die Romantik – und in gewissem Sinne ist auch Meyer-Abich ein Teil dieser Tradition – konnte sich nie mit der Tatsache zufrieden geben, daß sich das Eins-Fühlen mit dem Universum nur durch eine zwiespältige Lage des Beobachters erklären läßt, wobei das Subjekt dieses Fühlens, dieses Gedankens nie eins mit dem Objekt des Fühlens werden kann – außer vielleicht in kurzen mystischen Zuständen, wobei aber die Subjektivität so oder so verloren geht und also kein Bewußtsein im eigentlichen Sinne mehr möglich ist. Nur post festum, wenn der Zustand der Entzückung schon vorbei ist, kann darüber berichtet werden, doch die Einheit ist hier schon längst wieder nur ein Wunschobjekt geworden.

Der Beobachter ist der erste Zeuge der Diaphora. Beim Beobachter ist die Diaphora schon am Werk und meistens so, daß er sich dessen überhaupt nicht bewußt ist. Doch diese Tatsache gefährdet ihre Existenz nicht im geringsten. Die Diaphora ist da als unsichtbare und zugleich als unüberwindbare Schranke menschlichen Seins und gleichzeitig als ontologischer Hiatus in der Struktur des Seienden im ganzen. Auf welche Weise sich die Diaphora im menschlichen Leben bezeugt, wollen wir zunächst kurz am Beispiel der Religionen beobachten.

Sehr allgemein ausgedrückt kann man in jeder Religion so etwas wie einen „primären Dualismus“ feststellen, in dem der Mensch befangen ist. Es gibt eine Diaphora, einen Bruch, den der Mensch zwischen sich und der ihn umgebenden Welt fühlt, unabhängig davon, wie er das Umgebende versteht und ob er sich dieses Bruches bewußt ist. Das ist eine Eigenschaft aller Religionen, sowohl der archaischen (Totemismus) als auch der komplexesten (Christentum). In den elementarsten Religionen fühlt der Mensch, daß er sich selbst erklären muß, daß er seiner ungewöhnlichen Gestalt einen Sinn geben muß; er fühlt, daß er anders ist. Später wird dieses Fühlen zum Bewußtsein; der Mensch weiß, daß er aus dem Paradies ausgeschlossen ist, daß er nicht mehr eins ist mit Gott. Deshalb versucht er alles, um die verlorene Einheit mit Gott zurückzugewinnen. Dieses „religare“ seiner Religion ist die universalste geschichtliche Form, in der sich als ihr unhinter-

gehbarer Grund die Diaphora, der Unterschied zwischen Mensch und Gott, aufspüren läßt.

Der homo religiosus oder, profaner gesagt, homo symbolicus ist nur aus dem homo diaphoricus verstehbar. In diesem Sinn ist jede Religion, ja sogar jede menschliche Tätigkeit nur möglich, weil es so etwas wie eine elementare Zweiheit gibt: die Diaphora zwischen dem Menschen und dem, was er nicht ist, was nicht unmittelbarer Teil von ihm ist, wobei dieses nichtmenschliche Sein verschiedenste Formen annehmen kann. Die Diaphora als solche besitzt aber keine Existenz außerhalb des Menschen, im Gegenteil, sie ist nur im Menschen selbst zu finden. Dort, wo es eine Diaphora gibt, kommt es immer zur Tätigkeit ihrer Überwindung. Diese Tätigkeit ist im wesentlichen eine Tätigkeit des Menschen als symbolischem Wesen.<sup>4</sup>

Innerhalb der Religionsgeschichte kann man verschiedene Stufen des Diaphora-Begriffs feststellen. In totemistischen Religionen, zum Beispiel, ist die Diaphora formal. Was heißt das? Das Mitglied der totemistischen Religion unterscheidet nicht zwischen sich selbst, dem Totem (dem Tier oder der Pflanze, die das Totem darstellt) und dem Vorfahren, der die Welt geschaffen hat. Es ist bezeichnend für den Totemismus, daß zwischen dem Kosmos, der Natur und dem Menschen kein Unterschied festzustellen ist. Durch die Besitznahme des Totem versteht sich der Mensch gleichzeitig als Schöpfer der Welt. Er ist der einzelne Mensch und die Natur im Ganzen, der Schöpfer und das Geschöpf. Materialisierungen des heiligen Tiers oder der Pflanze in einem Stück Stein oder Holz ermöglichen diesem Menschen eine permanente Berührung mit der heiligen Welt. Der Mensch ist hier zugleich einzelnes Individuum, ein Bär oder Wolf, ein guter oder böser Geist und Gott.

Obwohl die Diaphora hier nicht einmal für einen äußeren Beobachter unmittelbar sichtbar ist, kann man doch behaupten, daß der archaische Mensch unterscheiden kann, und zwar zwischen dem Heiligen und dem Profanen. Die große Identität ist erst möglich nach der Initiierung des Einzelnen. Und auch wenn er initiiert ist in ein ‚en-kai-pan-Universum‘, verrät diese Idylle sein Bemühen, seine symbolische Tätigkeit, in der er – obwohl er nichts von ihr weiß – die Welt wieder zusammenstellt. Insofern ist die Diaphora hier nur formal, doch sie ist schon da. Der Unterschied zwischen dem Tier und dem Totem, dem Tier und seinem Zeichen, ist für diesen Menschen kein realer. Er teilt die Wirklichkeit in verschiedene Teile, doch jeder Teil bleibt und repräsentiert das Ganze.

Der Unterschied zwischen der totemistischen Religion und den späteren komplexeren religiösen Systemen liegt in der Art und Weise, wie sich die Diaphora präsentiert. Im Totemismus war die Diaphora bloß formal, ausgedrückt einerseits im Verhältnis zwischen dem Totem (Zeichen) und dem totemschen Wesen und andererseits zwischen dem jeweiligen ‚Individuum‘ und dem Totem. Doch zwischen all dem formal Geschiedenen herrscht inhaltliche Einheit. Die ‚Entwicklung‘ in den

<sup>4</sup> Darüber ausführlicher in meinem Aufsatz „Einführung in die Anthropologie der Religion“ (Uvod v antropologijo religije, in: *Anthropos* 1–2 [Ljubljana 1996]).

späteren Religionen geht jedoch in Richtung der Abschaffung der vermittelnden Funktion des Zeichens, d. h. es wurde nach einer unmittelbaren Beziehung zur Gottheit gestrebt. Doch die Bedingung für das Abschaffen des formalen Diaphora-Begriffs ist die Entstehung des inhaltlichen Begriffs. Dadurch, daß die formal vermittelnde Rolle des Totems abgeschafft wurde, wurde die Diaphora eo ipso konkret, inhaltlich. In der ägyptischen Religion z. B. glaubt niemand mehr, daß das Zeichen des Gottes (als Bild oder Statue) gleichzeitig dieser Gott selbst ist. Das Zeichen wird hier bewußt als Metapher verstanden. In diesem religiösen Nominalismus wird der Unterschied zwischen dem Begriff und seinem Objekt real: Er ist etwas, das etwas anderes darstellt, also sind es zwei. Das Zeichen, das zwischen dem Menschen und dem Gott steht, verliert so allmählich an Bedeutung, es ist nur noch Vermittler, ein verschwindendes Medium, das zu Gott führt. Durch dieses Verschwinden des Zeichens wird der Unterschied zwischen Mensch und Gott erst konkret. Die Diaphora wird inhaltlich, und der Mensch ist nicht mehr der Gott. Dieses religiöse Vermittlungsspiel findet sein logisches Ende in der jüdischen Religion, wo die vermittelnde Zeichenrolle völlig ausbleibt und der Gott zum absolut Anderen wird. Der Mensch weiß hier, daß er von Gott absolut getrennt ist; der Diaphora-Begriff wird absolut, sowohl formal als auch inhaltlich. Es muß aber dabei betont werden, daß alle diese Begriffe ‚für uns‘ sind und nicht für die jeweiligen Mitglieder der einzelnen Religionen.<sup>5</sup>

Auch wenn das menschliche Leben schon längst nicht mehr religiös im traditionellen Sinne ist, bleibt die Diaphora immer und überall die unsichtbare, doch fundamentalste strukturelle Ursache bzw. Folge der Menschlichkeit des Menschen. Der moderne Mensch sucht nicht nur die Beziehung zu Gott, sondern zu allem, was ein potentielles Objekt seines Interesses sein kann. Um die Beziehungen überhaupt machen zu können, muß es mindestens zwei Entitäten geben, von denen *mindestens* eine das Bewußtsein davon haben muß, daß die andere Entität etwas anderes ist, d. h. sie muß ein Bewußtsein vom Unterschied besitzen, doch nicht unbedingt vom Unterschied an sich (Diaphora) – dieser ist *zuerst* nur für uns wichtig –, sondern vom Unterschied als einem Relationsbegriff.

Wir sagten, die Diaphora sei die fundamentalste strukturelle Ursache bzw. Folge der Menschlichkeit des Menschen. Um die Diaphora als solche verstehen zu können, müssen wir jetzt auf den strukturellen Hintergrund dieses Begriffes verweisen. Wir glauben, daß der Plessnersche Begriff der exzentrischen Positionalität bislang als bester Vorschlag, die Sonderstellung des Menschen innerhalb des Reichs des Organischen zu beschreiben, gelten kann. Nicht nur dadurch, daß er wie kein anderer die Einheit und Verschiedenheit der menschlichen Position in der Natur, sein Eingebundensein in die Welt des Seienden und zugleich sein Abgetrenntsein, zu explizieren fähig ist, sondern auch deshalb, weil damit ‚nur‘ ein strukturelles, regulatives Prinzip gefunden ist, das sich nicht als ‚Wesen‘ des Menschen auffassen läßt. Andererseits ermöglicht dieses Prinzip, alle metaphysischen Definitionen des

<sup>5</sup> Über die Entwicklung des Diaphora-Begriffes innerhalb der Religionsgeschichte habe ich im Aufsatz „Das Religiöse und die Totalität“ geschrieben (Religija in filozofija filozofije [Ljubljana 1992]).

menschlichen Wesens, die die einzelnen Philosophen auf die philosophische Bühne geworfen haben, aus sich selbst zu erklären, und kann damit als ihre gemeinsame strukturelle Voraussetzung erscheinen.

Alle Lebewesen werden durch ihre Positionalität charakterisiert, d.h. durch ihre Vermittlung zwischen Innen und Außen. Jedes Lebewesen ist so ein selbstregulierendes System. Als positionales Wesen ist der Mensch allen anderen Wesen gleich.

„Welche Bedingungen müssen erfüllt sein, damit einem lebendigen Ding das Zentrum seiner Positionalität, in dem es aufgehend lebt, kraft dessen es erlebt und wirkt, gegeben ist? Offenbar als Grundbedingung die, daß das Zentrum der Positionalität, auf dessen Distanz zum eigenen Leib die Möglichkeit aller Gegebenheit ruht, zu sich selbst Distanz hat.“<sup>6</sup>

Indem sich das Zentrum der Positionalität von sich selbst distanziiert, ist die „totale Reflexivität“<sup>7</sup> ermöglicht. Ein lebendiger Leib ist damit hinter seinen Rücken gelangt.

„... das lebendige Ding ist jetzt wirklich hinter sich gekommen. Es bleibt zwar wesentlich im Hier-Jetzt gebunden, (...) aber es vermag sich von sich selbst zu distanzieren, zwischen sich und seine Erlebnisse eine Kluft zu setzen. Dann ist es diesseits und jenseits der Kluft, gebunden im Körper, gebunden in der Seele und zugleich nirgends, ortlos außer aller Bindung in Raum und Zeit und so ist der Mensch.“<sup>8</sup>

Auf diese Weise gelingt es Plessner, das Kontinuum der organischen Welt zu bewahren, ohne dabei den Menschen auf einen Automatismus der Deszendenz-Theorie zu erniedrigen. Einen radikalen Bruch mit dem Ganzen des Seienden stellt der Mensch retrospektiv auf. Dieser Bruch ist ein Werk seiner total gewordenen Reflexivität, die sich damit selbst zum Gegenstand geworden ist. So ist es möglich, zu behaupten, daß zwischen dem Menschen und allen anderen Lebewesen ein Hiatus herrscht, ohne daß dabei dieser Bruch bezeichnend und der ganzen Struktur des Seienden immanent gewesen wäre. Die Unterschiede zwischen den verschiedenen Formen des Lebens sind so primär in einer Stufenfolge zu beobachten, der Bruch innerhalb dieser ist jedoch sekundär, ist ein Werk der menschlichen Exzentrizität. Die ganze Welt ist eine Einheit, obwohl der Mensch in Bezug auf sie eine andere Welt darstellt; oder wenn wir Schelling paraphrasieren: Es ist etwas in der Natur, was in ihr selbst nicht sie selbst ist.<sup>9</sup>

Dieses Etwas, worin sich der Mensch wesentlich von allen anderen Wesen unterscheidet, ist nichts Neues, keine neue inhaltlich greifbare Entität, wie z.B. der Geist bei Scheler, sondern ist nur der *Blick*, ist eine leere Form, die sich aus einem zeit- und ortlosen Platz sowohl alles Umgebende als auch sich selbst zum Gegenstand machen kann. Und gerade dieser neutrale Blick, dieses repräsentative Phä-

<sup>6</sup> H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch* (Berlin 1965) 289.

<sup>7</sup> Totale Reflexivität bedeutet bei Plessner die letzte Reflexionsstufe innerhalb der Natur und nicht das Verschwinden der objektiven Welt in den mentalen Strukturen unseres Gehirns, wie es vielleicht auf den ersten Blick scheint.

<sup>8</sup> Plessner, *Stufen*, 291.

<sup>9</sup> In seinen „Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit...“ spricht jedoch Schelling nicht über Natur, sondern über Gott.



nomen ohne eigenen Inhalt, ist der radikalste Bruch, der von der organischen Welt zugelassen wird; es ist die Diaphora, die strukturelle Ursache bzw. Folge der exzentrischen Positionalität. So wie diese keinen Inhalt an sich besitzt, so ist auch die Diaphora nur eine inhaltslose Form, die das Vermitteln zwischen zwei Inhalten möglich macht. Wo es das Vermitteln gibt, da ist auch die Diaphora und umgekehrt. Ein unüberbrückbarer Unterschied innerhalb der Natur ist nur für das Bewußtsein; aber die Natur an sich, den Menschen einschließend, bleibt wesentlich einheitlich. Alle philosophischen Dualismen bleiben ohne den Diaphora-Begriff letztendlich unverständlich.<sup>10</sup> Auch die Geschichte des Menschen und seine Kultur (Geist), durch die sich der Mensch als toto genere anderer gegenüber der Natur versteht, sind nur die Folgen jenes Phänomens, wo der Bruch wirklich zu finden ist, doch nur als Bedingung, nur als regulatives Prinzip.

Warum haben wir uns für den Diaphora-Begriff entschieden, wenn Plessner, wie zu sehen war, den Distanz-Begriff benutzt, der im Prinzip dasselbe bedeutet wie unser Diaphora-Begriff? Distanz ist bei Plessner ein Relationsbegriff. Der Mensch kann sich distanzieren; in diesem Distanzieren als Verfahren ist die Diaphora nicht unbedingt ein Ziel dieses Verfahrens. Auch die höher entwickelten Tiere können sich in einer bestimmten Weise distanzieren, von Diaphora kann hier jedoch noch keine Rede sein. Im Distanzieren kann es zur Diaphora als einem Bruch kommen, doch nicht unbedingt. Mit dem Diaphora-Begriff wollen wir dagegen eine Tatsache markieren, die innerhalb philosophischer Überlegungen als ontologischer Begriff an sich betrachtet werden kann.

Die Frage, die wir uns jetzt stellen müssen, lautet, wie kommt es überhaupt zur Entstehung der Diaphora? Was tut der Mensch und wie tut er das, daß die philosophische Rede über Diaphora berechtigt ist? Mir scheint die Antwort auf diese Frage in unserem Bewußtsein zu liegen.

Der Mensch beobachtet die Natur, beobachtet die Dinge, die sein Interesse wecken. Obwohl sich der Mensch dieses Vorgangs meistens nicht bewußt ist, ist die Diaphora schon in ihm loziert, ist ein wesentliches Merkmal dieses Vorgangs. Die bewußte Beobachtung setzt die Trennung zwischen Beobachter und Beobachtetem voraus. Doch für eine diaphorische Ethik ist diese weniger wichtig. Deshalb wollen wir uns auf jenen Diaphora-Begriff konzentrieren, der im bewußten Beobachtungsprozess selbst zustande kommt, und nicht auf den Diaphora-Begriff, der mit der exzentrischen Position des Menschen schon immer als Voraussetzung da ist.

Wenn ich einen Baum beobachte, egal ob als Künstler oder als Förster, egal ob aus interessenfreien ästhetischen oder interessenbedingten technischen Gründen, in beiden Fällen mache ich aus diesem Baum als Ding, das heißt, so lange er in keinerlei Verhältnissen zu mir steht, einen Gegenstand meines Bewußtseins. Ich kann mich nun mit diesem Baum auch dann beschäftigen, wenn er nicht mehr in seiner Wirklichkeit vor mir steht und meine Bewußtseinsinhalte beeinflußt. Das heißt, daß der Baum damit einen Teil seiner Selbständigkeit verloren hat<sup>11</sup> Der Baum als Ding

<sup>10</sup> Wie z. B. das Körper-Seele-Problem, wo der Doppelaspekt (Innen/Außen) aufgrund des Wirkens der Diaphora als ein inhaltlich-ontologischer Bruch verstanden wird.

<sup>11</sup> Daß dieser Vorgang nur für den Menschen typisch ist, beweist die Tatsache, daß auch höher entwickel-

existiert zwar noch weiterhin außerhalb von mir, und hier scheint auch nichts passiert zu sein; andererseits bekommt aber dieser Baum als Gegenstand einen bestimmten Platz im Bewußtseinszustand meines Gehirns. Damit hat eine Verdoppelung des ursprünglich unabhängigen Baums in einen *realen* und einen *ideellen* Baum stattgefunden. Diese Verdoppelung kann als eine mögliche Bedrohung für seine Existenz betrachtet werden. Ich beschäftige mich mit dem Gegenstand, ohne ihn zu sehen, ich schmiede Pläne, was ich mit ihm als realen zu tun beabsichtige, ohne daß diese ‚Gedankenspiele‘ in diesem Moment für den realen Baum irgendwelche konkreten Konsequenzen haben. Außerhalb des realen Baums existiert seine ideelle Gestalt, als sein Andersein, das dem Menschen und seinem Interesse beliebig zur Verfügung steht. Zwischen realem und ideellem Baum steht die Diaphora als unsichtbare Wand zwischen dem Menschen und ihm, zwischen den Menschen und der Natur im allgemeinen.<sup>12</sup>

Obwohl die Diaphora nur durch reflexives Bewußtsein möglich ist, ist dieser Begriff jedoch nicht nur eine mentale Tatsache, sondern zugleich konkret, und zwar dadurch, daß die Welt verdoppelt wird, wobei die Verdoppelung nicht auf Kosten der ideellen, sondern ausschließlich auf die der realen Welt geht. Wir verdoppeln die Natur, wir reißen sie auseinander, nicht etwa deshalb, weil schon die Natur an sich etwas Zerspaltenes wäre, sondern deshalb, weil die Diaphora implizit in der Struktur unserer exzentrischen Positionalität gegeben ist und explizit durch die Tätigkeit unseres reflexiven Bewußtseins verursacht wird.<sup>13</sup> Der Mensch unterscheidet sich von der Natur und löst sich von ihr dadurch ab, daß er sie verinnerlicht, daß er sie zum Gegenstand macht. Der Mensch spielt mit der Natur, auch wenn er außerhalb von ihr ist, das heißt, wenn er sich ausschließlich in den Gedanken bewegt. Sie bleibt zwar weiterhin Bedingung seiner Existenz, weil er selbst Natur ist, doch seine Natürlichkeit ist das auf eine paradoxe Weise: Der Mensch *ist* Natur und er *hat* sie.

In einer ähnlichen Weise spricht über diese Problematik auch Heinz-Ulrich Nennen in seinem Buch „Ökologie im Diskurs“:

„Bereits ein rudimentärer Bewußtseinsakt zerbricht die Einheit von Erleben und Handeln. Beide Momente treten auseinander und verdoppeln sich in der Reflexion; im Bewußtsein wird Erleben erlebbar und Handeln erfahrbar und eines der einfachsten äußeren Kennzeichen für Reflexionsprozesse ist das Probehandeln, damit setzt sich der Mensch in ein diskursives Verhältnis zur Welt.“<sup>14</sup>

---

kelte Primaten die Bilder der Dinge nicht verinnerlichen können. Ihr Verhältnis zum Ding ist beschränkt auf die Wahrnehmung des konkret anwesenden Dinges. Wenn Primaten ein reflexives Bewußtsein von den Gegenständen hätten, dann könnten sie auch ideelle Bilder bilden, d.h. sie hätten abstrakte Begriffe.

<sup>12</sup> Das Wort Natur verwenden wir in sehr breiter Bedeutung als Gesamtheit aller potentiellen und aktuellen Objekte des menschlichen Bewußtseins.

<sup>13</sup> Wie Aristoteles Platons Ideenlehre kritisiert hat, kann in einer bestimmten Weise als unangemessen bezeichnet werden. Ob die Trennung der Welt in eine reale und eine ideelle gut oder schlecht ist, ist eine andere Frage, doch die Tatsache bleibt, daß diese Trennung ein universeller Ausdruck unseres Soseins ist. In diesem Sinne war Platons Philosophie realistischer als die des Aristoteles, die die Trennung vertuschen wollte.

<sup>14</sup> H.-U. Nennen, *Ökologie im Diskurs* (Opladen 1991) 36.

Aus dem Zitat ist jedoch ersichtlich, daß Nennen nur die Trennung innerhalb des Menschen problematisiert, die Entzweiung des Menschen in ein erlebbares und ein handelndes Wesen. Diese ist zwar auch Bedingung, um ein „diskursives Verhältnis zur Welt“ zu ermöglichen, doch das gilt ihm für eine nicht mehr weiter problematisierbare Tatsache. Für uns ist jedoch die Beziehung zur Natur erst der eigentliche Anfang der Ethik. Erst aufgrund der Tatsache der Diaphora, die die Trennung zwischen Mensch und Natur erhellt, kann seine Beziehung zu ihr auf einer ethischen Ebene problematisiert werden. Diese auf der Diaphora beruhende Beziehung ist schon an sich eine ethische. Doch wie steht es eigentlich mit dem Begriff der Beziehung?

## II. Beziehung

Wenn die Diaphora einerseits nicht vom reflexiven Bewußtsein zu trennen ist, andererseits aber dieses als Modus der exzentrischen Positionalität auch selbst als Diaphora zu verstehen ist, dann haben wir es beim Menschen als dem Träger dieses Bewußtseins mit einer Beziehung zu tun, in der die Natur der Natur gegenüber gestellt ist. Wenn der Mensch die Natur ist, in der sie zum Bewußtsein kommt, dann kann im radikalen Sinne doch nicht von einer Trennung des Menschen von der Natur gesprochen werden, weil der Mensch selbst eine Natur ist, die gleichzeitig auch Bedingung seiner Möglichkeit ist. Wenn der Mensch als ‚Natur + reflexives Bewußtsein von dieser‘ bezeichnet werden kann, da er nur das reflektieren kann, worin er gestellt ist – und das ist die Natur als seine Arche –, dann kann das Diaphora-Problem so vereinfacht werden, daß man den vielschichtigen und problematischen Begriff des Menschen mit dem Begriff des reflexiven Bewußtseins austauscht (alles andere im Menschen ist sowieso Natur in verschiedenen Stufen). Der eigentliche Gegensatz besteht demgemäß zwischen dem Bewußtsein und der Natur. Doch das Bewußtsein an sich ist nichts Positives, ist kein Inhalt, sondern ist nur der exzentrische Blick, durch den die Natur, mit Hegel gesprochen, von sich selbst weiß. Die Schwierigkeit der menschlichen Beziehung zur Natur liegt im wesentlichen darin, daß er sich einbildet, daß sein Bewußtsein (res cogitans, Ich, Selbstbewußtsein, Geist, Blick etc.) mehr als eine bloße Form ist, daß es etwas Positives, an sich Existierendes ist, daß es so etwas wie einen festen Platz in ihm hat, einen geheimnisvollen metaphysischen Punkt, in dem seine *differentia specifica* lokalisiert ist.<sup>15</sup> Im gewissen Sinne kann man sagen: Der Mensch, das ist die Geschichte der allmählichen Transformation des inhaltslosen Bewußtseins ins Subjekt als eine maßgebende inhaltliche Größe. Am Ende dieses Prozesses identifiziert sich der Mensch nicht mehr mit der Natur, sondern nur noch mit seinem Blick, mit diesem leeren Ansichsein der Form.

Die Diaphora ist tätig, ist inhaltgebend nur in einer Beziehung. Um das zu klären,

<sup>15</sup> Wie Plessner überzeugend gezeigt hat, ist Bewußtsein kein besonderer Ort in uns, ist keine selbständige Sphäre. „Bewußtsein ist nicht in uns, sondern wir sind in ihm.“

wollen wir zunächst einen Exkurs in die Philosophie Martin Bubers vornehmen, genauer in seine Schrift „Urdistanz und Beziehung“, in der es auf den ersten Blick um dieselbe Problematik geht wie hier, doch mit ganz anderen Akzentuierungen.

In dieser Schrift geht es Buber in erster Linie um das Prinzip des Menschseins. Die ethische Fragestellung bleibt hier hinter der anthropologischen zurück. In Plessnerscher Weise geht auch Buber nicht von einem fertigen Geist-Begriff aus, sondern sucht vielmehr seine ontologischen Bedingungen zu erhellen. Diese glaubt er in den Phänomenen der Urdistanz und der Beziehung zu finden. Das Prinzip des Menschseins ist so kein einfaches, sondern ein doppeltes, eine doppelte Bewegung, wobei eine die Voraussetzung der anderen ist.

„Die erste sei die Urdistanzierung, die zweite das In-Beziehung-treten genannt. Daß die erste die Voraussetzung der zweiten ist, ergibt sich daraus, daß man nur zu distanzierterm Seienden, genauer: zu einem ein selbständiges Gegenüber gewordenen, in Beziehung treten kann. Ein selbständiges Gegenüber aber gibt es nur für den Menschen.“<sup>16</sup>

Buber betont zwar ausdrücklich, daß „erste“ und „zweite“ nicht im Sinne eines zeitlichen Aufeinanderfolgens zu verstehen sind, weil „kein Einer-Welt-Gegenübersein denkbar“ ist, „das nicht auch schon Zu-ihr-als-Welt-sich-Verhalten, und das heißt, der Umriß eines Beziehungsverhaltens wäre“<sup>17</sup>, doch er hält fest, daß die erste die Voraussetzung – nicht Herkunft – der zweiten bleibt. Dieses In-Beziehung-treten konstituiert die Welt; ohne Beziehung, von dem bei Tieren, die nicht distanzfähig sind, nicht gesprochen werden kann, kann es keine Welt geben. Deshalb spricht Buber vom Menschen als einem „Wohngast“ in einem ungeheuren Bau.

„Daß er das aber ist, liegt daran, daß er das Wesen ist, durch dessen Sein das Seiende von ihm abgerückt und in sich anerkannt wird. Erst der abgerückte, der nackten Präsenz entthobene, dem Getriebe der Bedürfnisse und Nöte halbwegs entzogene, der distanzierte und damit sich selber übergebene Bereich ist mehr und anderes als Bereich. Erst wenn einem Seienden ein Seinszusammenhang selbständig gegenüber, selbständiges Gegenüber ist, ist Welt.“<sup>18</sup>

Daraus ergibt sich für Buber folgende Konsequenz:

„Nur die Anschauung des mir gegenüber welthaft Wesenden in seiner vollen Gegenwärtigkeit, zu der ich, selber als Gesamtperson gegenwärtig, mich in die Beziehung gesetzt habe, gibt mir die Welt wahrhaft als ganze und eine. Denn nur in solchem Gegenüber ist der Bereich des Menschen und alles seinen Bereich im Geist Ergänzende letztlich eins.“<sup>19</sup>

Dieses Eins-werden-der-Welt passiert nach Buber in zwei Ebenen: in der Beziehung des Menschen zu den Dingen und zu den Mitmenschen. Dinge, solange sie in keinem Verhältnis zum Menschen stehen, sind jeweils im Bereich zuhanden. Erst durch eine Beziehung zu ihm bekommen sie ihren Platz in einer Welt.

<sup>16</sup> M. Buber, Schriften zur Philosophie, Werke Bd. 1 (München 1962) 412.

<sup>17</sup> Buber, Schriften, 414.

<sup>18</sup> Buber, Schriften, 413.

<sup>19</sup> Buber, Schriften, 415.

„Nur der Mensch als Mensch distanziert Dinge, auf die er in seinem Bereich trifft, und versetzt sie in ihre Selbständigkeit, als etwas, was nunmehr funktionsbereit fortbesteht und was er auf ihn warten machen kann, daß er je und je sich wieder seiner bemächtigt und es aktualisiere.“<sup>20</sup>

Damit sind die Dinge für den Menschen verfügbar, dienen ihm zur Erfüllung eines Zwecks. Indem die Dinge in ein „Fürsichsein“ gestellt werden, indem ihnen ein „Sondersein“ verliehen wird, werden sie zu Werkzeug. Das ist der elementare Grund, auf dem alle Technik baut. Buber ist der Meinung, der Mensch schickt die Dinge auf diese Weise „in eine Selbständigkeit, in der die Funktion Dauer gewinnt“<sup>21</sup>.

Vollständig wird die Beziehung für Buber jedoch erst im Verhältnis der Menschen zueinander, in dem sich die Personen gegenseitig bestätigen.

„Das Fundament des Mensch-mit-Mensch-seins ist dies Zwiefache und eine: der Wunsch jedes Menschen, als das was er ist, ja was er werden kann, von Menschen bestätigt zu werden, und die dem Menschen eingeborene Fähigkeit, seine Mitmenschen eben so zu bestätigen.“<sup>22</sup>

Damit bedeutet die Beziehung zwischen Menschen, Akzeptanz der „Andersheit“. Das heißt, daß das „elementare Anderssein des Andern“ als notwendiger Ausgangspunkt der Beziehung zum anderen Menschen genommen wird.

Nach dieser Darstellung der Position Bubers erfolgt unsere Distanzierung, nicht von Buber als Mitmenschen, sondern von ihm als Mitphilosophen. Der wichtigste Unterschied zwischen unseren Konzepten besteht darin, daß ich für die Beziehung zum Ding genau das verlange, was Buber erst im Verhältnis zum Mitmenschen anerkennen bereit ist, Akzeptanz der Alterität (Andersheit bei Buber). Wie kann es zu so einem großen Unterschied kommen?

Erstens geht Buber vom Distanz-Begriff aus, wir dagegen vom Diaphora-Begriff. Weil Distanz, wie wir schon erwähnt haben, ein Relations-Begriff ist, der vom Menschen aus, d. h. anthropozentrisch thematisiert wird, hat das ungeheure Konsequenzen für die Dinge. Doch dieser anthropozentrischen Position ist sich Buber nicht bewußt bzw. problematisiert sie zumindest nicht, sonst würde er nicht behaupten können, daß das Seiende erst durch den Menschen „abgerückt“ (distanziert), „in sich anerkannt wird“. Im Geiste der Bibel versteht Buber den Menschen als einen Namensgeber. Erst durch den Namen, den der Mensch einem Ding gibt, wird dieses als etwas anerkannt. Der Mensch wird zum Herrscher der Dinge. Er verleiht ihnen ihr „Sondersein“, doch gleichzeitig glaubt Buber, daß die Dinge damit ihre „Selbständigkeit“ erhalten haben und sogar in ein „Fürsichsein“ gestellt sind. Diese Selbständigkeit ist jedoch keine echte, weil die Dinge an sich für Buber nicht möglich sind. Die „Selbständigkeit“ der Dinge ist eigentlich eine Selbständigkeit für den Menschen, ihr „Fürsichsein“ ist eigentlich ein „Fürihnsein“. Die Dinge jenseits des Menschen sind nichts, sie werden etwas nur durch die Sinngabe, die nur vom Menschen her erfolgen kann.

<sup>20</sup> Buber, Schriften, 417.

<sup>21</sup> Buber, Schriften, 418.

<sup>22</sup> Buber, Schriften, 420.

Die Menschlichkeit des Menschen ist bei Buber reduziert – gemäß der westlichen Tradition – auf das leere Ansichsein seiner Form. Auf diese Weise ist jede Identifizierung des Menschen mit den natürlichen Dingen schon von vornherein ausgeschlossen. Andererseits, ausgegangen vom Diaphora-Begriff, von der Verdoppelung des Dinges auf eine reale und eine ideelle Ebene, sind wir davon überzeugt, daß durch diesen Akt die Selbständigkeit des Dinges gerade verlorengegangen ist, weil es damit von mir abhängig geworden ist. Das Ding wird durch die Beziehung aus seinem primären Kontext ausgerissen und mir als ein Gegenstand zur Verfügung gestellt, weil ich derjenige bin, der diese Beziehung herstellt. Das natürliche Ding braucht den Menschen nicht; das Gegenteil kann nicht behauptet werden, denn In-Beziehung-treten ist *conditio sine qua non* menschlicher Existenz, ist primäres Interesse seiner diaphorischen Struktur.

Weil wir es bei Buber mit einem unthematisierten, radikalen Anthropozentrismus zu tun haben, ergibt sich für ihn hier kein Problem. Wenn aber Anthropozentrismus zu einer bewußten Voraussetzung wird, über die wir nicht hinaus gehen können, dann wird zumindest unsere Aggressivität gegenüber den Dingen einsichtig. Damit erhält das Ding jedoch kein „Fürsichsein“, sondern ein „Fürunssein“. Das hat aber, wie wir sehen werden, ethische Konsequenzen.

Weil Buber dem Ding kein Anderssein zuschreibt, kann sich auf dieser Ebene keine Ethik ergeben, da sie bei Buber nur für die zwischenmenschliche Beziehung reserviert ist. Er ist so typischer Vertreter einer 3000 Jahre alten Tradition, in der die Natur als bloßes Mittel betrachtet wird.<sup>23</sup> So viel zu Buber.

Die Diaphora, an sich nur eine Form, ist tätig, ist inhaltgebend nur in einer Beziehung, und zwar nicht erst in der zum Menschen, sondern primär schon in der zum natürlichen Ding. Inhaltgebend heißt hier zugleich wertsetzend und wissensformend. Mit anderen Worten gesagt: eine auf dem Diaphora-Begriff ruhende Beziehung ist immer schon eine ethische, und zwar in zweifachem Sinn.

### *III. Verantwortung*

Wenn ich mich zu einem x in eine bewußte Beziehung setze und aus ihm einen Teil der mentalen Inhalte meines Gehirns mache, dann habe ich dieses x seines Selbstseins beraubt; aus seiner realen Sphäre habe ich es in eine ideelle übertragen. Seine ideelle Verdoppelung wird völlig abhängig vom persönlichen Willen des Subjekts dieser Beziehung; x verliert seine Selbständigkeit. Meine These ist, daß diese ideelle Ebene gleichzeitig den Platz der ideellen Verantwortung darstellt, die eine Vorstufe der konkreten Verantwortung bedeutet. Wenn ich aus der ideellen Ebene wieder zum konkreten x, mit bestimmten Zielen, Absichten etc. zurückkomme, wird die ideelle Verantwortung automatisch zur konkreten.

Solange ich zu einem x in keinerlei Beziehung stehe, ist dieses ein Ding. Die bewußte Beziehung macht aus diesem Ding einen Gegenstand, das Ding als Gegen-

<sup>23</sup> Es gab auch einige Ausnahmen, wie z.B. Franz von Assisi, Jakob Boehme, A. Schweitzer.

stand wird ‚für mich‘. Doch mit diesem, zum Gegenstand gemachten Ding kann ich nicht immer in einer Beziehung stehen. Dieses Zwischen-Ding-und-Gegenstand ist eine Sache. Durch die Beziehung wird das Ding an sich (von dem, so wie bei Kant, nichts gesagt werden kann, außer, daß er ist) zu einer Sache (konkretes Ding) und einem Gegenstand (ideelles Ding) verdoppelt. In dieser Verdoppelung ist schon eine antizipierte (ideelle) Verantwortung. Das Ding hat mir diese Verdoppelung nicht ‚erlaubt‘, ich habe mir die Erlaubnis genommen; darin ist mein aggressiver Eingriff in sein Selbstsein zu sehen.

Ich bin verantwortlich, weil ich weiß, daß mein Bewußtsein angriffslustig und aggressiv ist. Es eignet sich alles an, an was es stößt, ist possessiv und formt das Selbstsein von allem und jedem um. Es kann nicht zulassen, daß irgend etwas so ist wie es ist, an sich und für sich: so ist seine ‚Natur‘. Das Bewußtsein reißt ein Ding aus seinem primären Kontext. Wegen dieses Eingriffes in die Intimität einer Alterität, ist Bewußtsein eo ipso verantwortlich.

Die Aneignung von einem Etwas ist eine Tatsache, die als solche nur die Form eines Verfahrens anspricht, doch konkret ist die Aneignung immer schon auch eine Sinnzuweisung. Ich eigne mir ein Ding (das als solches für mich inhaltslos ist) immer als ein ‚Etwas‘ an. Dieses ‚als Etwas‘ ist die primäre Form der Bewertung. Die allgemeinste Form der Bewertung ist die Namensgebung. Die Namensgebung, in ihrer breitesten Form, ist die Aneignung eines Etwas, ist Sinnggebung als Bewertung. Diese Bewertung, durch die ein Ding zum Gegenstand wird, bedeutet weiter eine Integration der ideellen Form des Dinges in die Struktur meines Wissens. Als diese primäre Wertform wird der Gegenstand konzeptuell integriert, d.h. in Bezug auf schon bestehendes Wissen. Dieses schon bestehende Wissen entscheidet letztendlich, als was ein Ding zum Gegenstand gemacht wird. Zwischen dem Gegenstandsinhalt und dem Dinginhalt gibt es kein unbedingtes Kontinuum, keine Gleichsinnigkeit.

In diesem Sinne besitzt jede Beziehung eine werthafte Struktur, die sich aber nur auf die ideelle, gegenständliche Ebene der Verdoppelung bezieht. Das heißt aber zugleich, daß jede Beziehung eine ethische ist. Weil sich die wertsetzende ethische Ebene nur auf den gegenständlichen Bereich beziehen kann, bedeutet das auch, daß x an sich keinen Wert besitzen kann. Die Natur als etwas Werthafte an sich ist eine Zumutung. Ein Wert ist nur möglich durch eine Bewertung, die aber nur vom Menschen her möglich, also eine anthropomorphe ist.

Da aber ein Ding an sich keinen Wert besitzt, kann es auch kein Teil der Ethik sein. Doch wenn ich mich von der ideellen Sphäre wieder zur konkreten umdrehe, steht vor mir kein Ding mehr, sondern ein realer Gegenstand (Sache), also etwas Werthafte. Doch die Werthaftigkeit dieser Sache macht nicht das ganze Ding aus. Wir sagten nämlich, daß zwischen dem Gegenstand und dem Ding keine Äquivalenz besteht. Das heißt aber, daß auf der Ebene der Werte die Verantwortung nur gegenüber dem Gegenstand möglich ist, weil das Ding eben nichts Werthafte sein kann. Das Problematische dabei ist, daß unsere Praxis nicht den Gegenstand verändern wird, obwohl der Mensch davon fest überzeugt ist, sondern das Ding an sich, denn der Gegenstand besitzt nur eine ideelle Existenz. Deshalb ist die Verantwortung für das Ding nicht auf der Ebene der Werte zu suchen, sondern in un-

serem Wissen darüber, daß mir mein Bewußtsein durch die Diaphora eine Falle gestellt hat.

Mit der ideellen, werthaftern, gegenständlichen Struktur ist nur eine Verantwortung, die eine Vorstufe der konkreten Verantwortung ist, verbunden. Ich bin dafür verantwortlich, welche Ziele und Absichten ich mir in Bezug auf einen Gegenstand setze, in welche Kontexte ich ihn stelle und wie ich ihn bewerte. Konkrete Verantwortung ist nicht nur deshalb auf höherer Ebene, weil es jetzt um eine praktische Tätigkeit geht, sondern auch deshalb, weil ich jetzt gegenüber einem Ding stehe, das *toto genere* anders ist als ich und dessen Sosein (Ansichsein) mir prinzipiell verborgen bleibt. Das Ding ist etwas an der Sache, was mir, durch meinen prinzipiellen Anthropomorphismus, nicht zum Gegenstand werden kann. Andererseits stehe ich vor dem realen Gegenstand (Sache). Dieser macht jene Seite eines Dinges aus, die ich so verstehe, wie ich sie verstehen kann, d. h. wie ich sie für mich geformt habe. Ich stehe also nicht vor einem, sondern vor zweien. Nicht eine Einheit wird zum Objekt meines Tuns, sondern eine Zweiheit. Vor mir steht gleichzeitig ein Ding und ein Gegenstand. Und das Eine in dieser Zweiheit bleibt für mich völlig unbekannt und fremd.<sup>24</sup>

Mit diesem diaphorischen Wissen, mit dem die Alterität des Dinges erkannt wird (ohne daß wir von seinem Inhalt irgendeinen Begriff besitzen könnten), bekommt die Verantwortung für die natürlichen Dinge ihre letzte Begründung. Diaphorisches Wissen wird hier zur diaphorischen Ethik, Verantwortung wird zur diaphorischen Verantwortung, einer Verantwortung, die eine doppelte Struktur aufweist.

Mit dem menschlichen Bewußtsein ist die Diaphora schon da, doch nicht für das Bewußtsein selbst. Für das Bewußtsein wird der Diaphora-Begriff erst im Wissen von ihm, d. h. im Selbstbewußtsein. Für die konkrete Verantwortung ist es von größter Bedeutung, daß ich von der Diaphora weiß, daß mir die elementarste Ebene meines Wie-ich-bin und meines Wie-ich-agiere nicht fremd bleibt. Diaphorische Ethik ist ohne Anthropologie nicht denkbar.

Die Unmittelbarkeit zwischen Mensch und Natur ist unerreichbar, weil die Diaphora nicht umgehbar ist. Die Diaphora zwischen Ding und Gegenstand ist nicht zu entfernen. Der Unterschied zwischen beiden kann einerseits zwar theoretisch, durch das neue Wissen über die Dinge verkleinert werden, doch andererseits bleibt hier unsere Exzentrizität, als eine formale, doch fundamentale Unterscheidung, die uns von allem Seienden trennt. Die Verbindung mit der Natur kann nur eine sekundäre sein, das ist die Verbindung durch diaphorische Verantwortung. Mit der diaphorischen Verantwortung für die Natur kann so eine vermittelte Einheit mit ihr

<sup>24</sup> Geschichtlich betrachtet bedeutet die Beziehung des archaischen Menschen zur Natur, die er als etwas Unheimliches, Fremdes und Ungeheueres empfindet, einen Wendepunkt, von dem an von einer ethischen Beziehung gesprochen werden kann. Ich wage sogar zu behaupten, daß Ethik ihren Ursprung im Verhältnis des Menschen zur Natur hat und nicht in dem zum Menschen, weil alle großen Gefühle wie Staunen, Angst, Ehrfurcht gerade in der Beziehung zur Natur am intensivsten sind. Für den archaischen Menschen ist die Andersheit die Natur und nicht der Mensch. Ein Stück dieser Ehrfurcht vor der Natur wollte Albert Schweitzer zurückgewinnen, doch auf eine unzeitgemäße, mythische Weise. Ich glaube jedoch, daß das auch auf eine rationale Weise erreichbar ist, und zwar durch das Wissen von der Diaphora.



erreicht werden. Doch nicht die Verantwortung, uns selbst zu retten oder den zukünftigen Generationen das Leben zu ermöglichen, sondern wegen der Natur selbst, und das obgleich sie an sich nichts Werthafte ist.

#### ABSTRACT

In the present study we try to develop the basis of a diaphorical ethics. We understand diaphora as a fundamental ontological assumption of the human existence providing the development of an ethics which is a mediation between the human being and the nature. This ethics can not assure the connection to the nature through the elimination of diaphora. Diaphora is not to be evaded here, the „break“ is not to be ignored. Therefore, the scope of the diaphorical ethics can not be the romantic restoration of the identity with the nature. The relationship to the nature can be searched only on the mediated meta-level of the ethical responsibility for it.

In dieser Studie werden wir die Grundlagen einer diaphorischen Ethik zu entwickeln versuchen. Dabei wird die Diaphora als fundamentale ontologische Voraussetzung der menschlichen Existenz verstanden, aus der sich eine diaphorische Ethik entwickeln läßt, eine Ethik der Vermittlung zwischen dem Menschen und der Natur. Die Verbindung zur Natur kann aber diese Ethik nicht durch Eliminierung der Diaphora gewährleisten. Die Diaphora ist dabei nicht zu umgehen; der ‚Bruch‘ ist nicht wegzudenken. Ziel der diaphorischen Ethik kann also nicht die romantische Wiederherstellung der Identität mit der Natur sein. Die Beziehung zu ihr kann nur auf einer vermittelten Meta-Ebene der ethischen Verantwortung für sie gesucht werden.