

Wiederveröffentlicht in:
 B.W. *Ortsverschiebungen,*
Zeitverschiebungen, Frankfurt/M.
 Suhrkamp 2009, S. 119-126

Bernhard Waldenfels

Atopie

Topos ist ein Grundwort der aristotelischen Physik. Es bezeichnet den Ort, den ein Wesen einnimmt. Der Ort grenzt sich nach außen hin ab. Etwas, das keine Grenze ($\pi\alpha\rho\alpha\omega$ *peras*) hat, verliert sich in der Unbestimmtheit des Grenzenlosen ($\alpha\pi\epsilon\iota\rho\omicron\nu$ *apeiron*). Das Wo gehört zu den Grundkategorien, die unsere Aussagen artikulieren, und die Frage ‚Wo?‘ leitet all unser Suchen und Finden. Den Ort, an dem sich ein Wesen gerade befindet, bezeichnen wir mittels des flüchtigen Demonstrativs *Hier*, das sich als okkasioneller Ausdruck mit wechselnden Gelegenheiten verbindet und als indexikalischer Ausdruck zeigt, was es meint. Wäre der Ort nichts weiter als ein vorübergehender Standort, so gäbe es keine Ortskunde, keine Topologie. Wo sich etwas befindet, wäre ganz zufällig und beliebig, und der Kosmos zerfiel in eine chaotische Mannigfaltigkeit wechselnder Konstellationen, von denen im äußersten Falle – wie bei den möglichen Kombinationen der Zahlenreihe 7777 – jede der anderen gliche. Das Hier würde zu einem *Irgendwo* verblassen.

Doch die *Physis*, innerhalb derer ein jedes Wesen zu dem wird, was es ist, sei es Feuer, Pflanze, Tier oder Mensch, sorgt dafür, daß jedes Individuum nicht nur *einen*, sondern *seinen* Ort hat, seinen eigenen Ort ($\neq\delta\iota\omega\ \tau\iota\ \pi\omicron\omega$ *idios topos*), ohne den das Individuum kein Individuum wäre, und seinen angestammten, zugehörigen Ort ($\omicron\div\kappa\epsilon''\omicron\omega\ \tau\iota\ \pi\omicron\omega$ *oikeios topos*), ohne den es kein besonders geartetes Individuum wäre. Schon die Elemente haben dank ihrer Flug- und Schwerkraft ihren besonderen Ort im All, nahe oder fern dem Erdmittelpunkt; Pflanzen wenden sich zur Sonne, ihr Wachstum geschieht in geeigneten Biotopen, wie wir heute sagen; Tiere haben ihre Nester, Höhlen und Jagdreviere oder ihre Flugbahnen wie die Zugvögel. Auch wenn alles seinen gemäßen Ort hat, so bleibt doch die

Möglichkeit, daß etwas fehl am Platz, deplaziert ist. Diese Fehlbesetzung des Raumes kommt dadurch zustande, daß der Ablauf einer natürlichen Bewegung gewaltsam gehemmt wird, sei es das Wachstum, dem es an der nötigen Nahrung mangelt, sei es das Streben und Meiden, das Widrigem begegnet, oder die Ortsbewegung, die auf ein Hindernis stößt. Wiederum droht ein Chaos, und zwar nunmehr in dem Sinne, daß nichts an seinem Platz ist und alles *drunter und drüber* geht. Das Spiel mit der Vorstellung einer *verkehrten Welt* gehört zu den bedrohlichen, aber auch verlockenden Visionen, in denen sich die Gefährdung der vorgegebenen Ordnung bekundet.

Zum Wesen des klassischen Topos gehört schließlich, daß *eines außerhalb des anderen* ist in der Form eines *partes extra partes*, wie der traditionelle Ausdruck lautet. Eines ist hier, aber nicht dort, wo ein anderes ist. Eines verdrängt das andere, einer verdrängt den anderen. Abermals winkt ein Chaos, nunmehr in Gestalt einer unaufhörlichen Topomachie, in der man sich wechselseitig seinen Platz, vor allem den guten Platz an der Sonne, streitig macht. Eine solche Topomachie wird unterbunden durch eine Topologie, durch eine wohlproportionierte Raumordnung, die zur Definition des Kosmos gehört. Als kosmisches Ganzes ist die Physis der Inbegriff aller Orte und zugleich ein Ortsgefüge, so daß ein jedes mit dem anderen und in bezug auf das andere seinen Platz findet. Dazu gehören elementare Relationen wie rechts-links, vorn-hinten, oben- unten. In einer hierarchischen Ordnung kommt es insbesondere auf die rechte Verteilung von Oben und Unten an, so daß unter den Bewegungsarten, wie schon in Platons *Politeia*, Aufstieg und Abstieg den Ton angeben.

Der Kosmos bildet einen gemeinsamen Ort ($\kappa\omicron\iota\nu\ \tau\omicron\ \tau\iota\ \pi\omicron\tau\omega$ *koinos topos*), der alles umfaßt und „von dem nichts außerhalb ist“, wie Aristoteles in der *Physik* versichert (IV, 2, 209 b 32 f.). Der Kosmos ist ein reiner Binnenraum, der an nichts anders angrenzt. Ihm entspricht ein Denken, das – wie später bei Hegel – auf ein reines Beisichsein angelegt ist, ein *penser du dedans*, wie wir in Anlehnung an Foucault sagen können. Planeten, die im Weltall umherirren, verdienen den Namen eines *Irrsternes* nur solange, wie ihre Bahn unberechenbar bleibt. Als Venus, Merkur oder Mars behalten sie einen Schimmer des Göttlichen, das alles Kosmische von Anfang an auszeichnet.

Dem Kosmos, der alle Wesen unter der einen Sonne vereint, entspricht die *Polis* als der Ort des Zusammenlebens, des Mitseins, mit seinen besonderen Ortschaften wie Agora, Amtsgebäude, Gerichtsstätte, Tempel, Theater, Stadion, Schule und dem Oikos als dem Kernort des Einzelnen. Der Gesamtort gehört mitsamt seinen Sonderorten, die vielfach schon durch ihren Namen ihre Herkunft verraten, zur nicht abreißenden Folge von Ortsstiftungen in der abendländischen Welt. Was die Polis und ihre Teilbereiche vor der außermenschlichen Natur auszeichnet, das ist die Tatsache, daß die Bürger *Ortsbewohner* sind, so daß die Frage des Wo sich nicht nur mit der des Was, sondern ausdrücklich mit der des Wer verbindet. *Hier* ist nun nicht mehr nur da, wo *etwas* sich befindet, sondern da, wo sich *jemand* befindet, der sich seines Da-seins bewußt ist. Im Hier-sagen gewinnt das Hier-sein erst seinen eigentümlichen Sinn. Nur der Betrunkene weiß nicht, „wo auf Erden“ er ist (*Politeia* 403e). Der eigene Ort, der jedem Wesen im Kosmos zugewiesen ist, verwandelt sich in einen sozialen *Stand*, dem jeder angehört, bis hin zu dem marginalen Halbort des Sklaven, der als Besitz und Werkzeug seines Herrn an dessen Ort und nicht am eigenen Ort ist. Politische Orte sind auch Herrschaftsorte und nicht bloß gemeinsame Lebensorte. Der Ort der Politik verbindet sich von Anfang an mit einer Ortspolitik, die als Topopolitik allerdings noch nicht die Ausmaße der späteren Geopolitik annimmt. Die Polis grenzt sich nicht nur von seinem geographischen Umfeld ab, sondern auch von anderen Gemeinwesen. Im römischen Reich, das die Grenzen der Polis weit hinter sich läßt, liebäugelt man mit einer *Kosmopolis*, der alle Bürger als Weltbürger angehören. Unfriede und Unordnung, die dem Politischen als Geburtsmakel anhaften, nähren schließlich die Idee einer *Utopie*. Schon für Platon hat die ideale Polis ihren Ort *nirgendwo auf Erden*, ihr Musterbild befindet sich im Himmel (*Politeia* 592 b). Utopien, wie sie in den Zeiten von Thomas Morus und Thomas Campanella aufkommen, entfalten kosmopolitische und kosmopoetische Kräfte, aber im flüssigen Element der Wünsche, nicht auf dem harten Boden der Wirklichkeit. Realisierte Utopien gehören bis heute zu den politischen Alpträumen, die ein Ganzes erzwingen, das es nicht gibt.

*

Mit der neuzeitlichen Reduktion des Kosmos als eines vielfältig gestalteten und mit Leben erfüllten Makrotopos auf ein *Spatium*, einen leeren Raumbehälter, in dem alles an einer beliebigen Raumstelle vorkommt und nichts an seinem Platz ist, in dem es meßbare Abstände, aber keine Nähe und Ferne gibt, in dem das Hier also überall und nirgends ist, entstehen endlose Räume, die buchstäblich unbewohnbar sind. Wo einst fester Boden zu sein schien,

tun sich nun Abgründe auf. Die Mathematisierung des Raumes, die systematisch von der Situierung des Menschen in der Welt und von der Lebensbewandnis der Dinge absieht, eröffnet ungeahnte Möglichkeiten einer wissenschaftlichen und technischen Weltbeherrschung, ohne die auch die neuzeitliche Weltentdeckung nicht denkbar wäre, aber sie macht den Menschen auf eine ebenso ungeahnte Weise ortlos.

Die Entzauberung des Kosmos äußert sich in Verlusterfahrungen, die Kompensationen hervorrufen. In der Philosophie tritt seit Descartes den ausgedehnten Dingen, die sich *im Raum* ausbreiten, ein reines Denken an die Seite, das sich *außerhalb des Raumes* befindet. Doch schon diese Zweiteilung macht von räumlichen Vorstellungen Gebrauch. Man spricht in diesem Zusammenhang gern von *Metaphern*, das heißt von Ausdrücken, durch die Sinnlich-Räumliches, das besser bekannt ist, auf Geistig-Unräumliches *übertragen* wird. Doch die *Phora*, wörtlich das Tragen von einem Ort zum andern, das in der *Meta-phora* steckt, macht aus der ‚Metapher‘ selbst eine Metapher. Der Raum rächt sich, indem er durch die Hintertüre der Sprache zurückkehrt. Gaston Bachelard macht in seiner *Poetik des Raumes* darauf aufmerksam, daß schon das schlichte Präfix *ex-*, ohne das es keinen aus-geschlossenen Dritten, keine Aus-nahme von der Regel, kein Aus-land und auch keine Aus-dehnung gäbe, eine Phänomenologie des Raumes voraussetzt. Rettung kommt nicht selten von Kunst und Literatur, wenn etwa Jean Paul in seiner *Vorschule der Ästhetik* die Begriffe selbst als „erblässete Metaphern“ kennzeichnet; Nietzsche ist ihm darin mit seinem „beweglichen Heer von Metaphern“ gefolgt. Weitere Kompensationen bietet die politisch aufgeladene Geschichtsphilosophie des 18. und 19. Jahrhunderts. Die Aufwärts- und Abwärtsbewegung der klassischen Kosmologie wird durch eine Vorwärts- und Rückwärtsbewegung ersetzt und die Ortlosigkeit des Menschen durch eine kollektive Zeitperspektive wettgemacht. Die Geographie tritt ganz und gar in den Schatten der Historie, und das Fortschrittsdenken gibt den Utopien neue Nahrung. Wunschdenken setzt sich um in Wunschhandeln. Das *Noch-nicht* tritt an die Stelle des Nirgendwo, begleitet von den Melancholien eines *Nicht-mehr*. Schließlich äußert sich die Reaktion auf den drohenden Bodenverlust in einer forcierten Bodenständigkeit, die sich in diversen Formen des Nationalismus und Provinzialismus niederschlägt. Jedes Vaterland wird zum Heiligen Land, der Bürger zum Pfahlbürger, die Heimat zum Idyll. Man fühlt sich dort, wo man ist, im Eigenen, fest verwurzelt wie ein Baum; vielfach verteidigt man, was man nie besaß; man klammert sich an einen Ort, an dem man nie war, und übersieht, daß jede Heimat, zu der man sich bekennt, bereits eine zweite Heimat ist, vergleichbar der sprichwörtlichen zweiten Geburt. So entstehen Bollwerke des Eigenen, die

kein Außen kennen, es sei denn als Feind. Bestenfalls verteidigt man einen privaten oder einen tribalen Kosmos. Im Kontrast dazu steht ein technologisch aufgeladener Globalismus, der alte Vorstellungen von Omnipräsenz erneuert. Auch die Technologie hat ihre theologischen Mucken, wie Marx gesagt hätte. Fixierung auf das Hier und Verflüchtigung des Hier verstärken sich wechselseitig, und sie vermischen sich auch, so wenn der aggressive Kult des eigenen Bodens im Internet für sich wirbt.

*

Wenn uns etwas von den Fallstricken diverser Raumabenteuer befreit, so nicht die Rückkehr zu einem physischen oder politischen Makrokosmos, sondern die Einsicht, daß es einen fugenlosen Kosmos und eine von allen Rissen befreite Polis nie gegeben hat und daß eine bloße Umkehrung der Dinge, also auch eine Rückkehr von der Ortlosigkeit zur festen Verortung, zum Scheitern verurteilt ist. Es ist genau das alte und neu zu durchdenkende Motiv der *Atopie*, das sich einer Geschlossenheit des Universums und der Gesellschaft widersetzt und jedwedes Ortsgefüge aufsprengt. Die Figur des *Atopos* begegnet uns in Platons *Symposion* (215 a) in der Gestalt des Sokrates, dessen Wunderlichkeit, dessen Atopie Alkibiades in solche Verlegenheit bringt, und ihr tritt im Bereich der Polis die Figur des *Apolis* zur Seite, die von Sophokles in dem großen Chorlied seiner *Antigone* (v. 370) beschworen wird. Es sind schillernde Gestalten, die uns hier vor Augen treten, schillernd wie das winzige Alpha privativum, das dem Topos und der Polis vorangestellt ist und das sprachlich dem lateinischen Präfix *in-* und dem deutschen Präfix *un-* entspricht. Dieses Präfix kann als Ausdruck einer puren Negation verstanden werden, also in dem Sinne, daß jemand *nicht* an seinem Ort ist, es kann aber auch als ein Ausdruck des Entzugs, der Distanz, der Ferne verstanden werden in dem Sinne, daß jemand *anderswo* ist, an einem Fremddort (ξῖνον τῆ τοῦ *xenos topos*), wie ich es auszudrücken liebe.¹ Fremd ist jemand, der nicht ganz dahin gehört, wo er ist, und der nicht ganz zu denen gehört, mit denen er zusammen lebt. Dazu paßt die Nebenbedeutung von *atopos* (ἄτοπος) als seltsam, wunderlich, ungewohnt, abwegig, also als ortlos in einem erweiterten Sinne. Für dieses hypermoderne Fremdheitsmotiv ist entscheidend, daß wir es nicht mit einer Verdoppelung des Ortes zu tun haben, als füge sich der Welt eine Überwelt, eine Unterwelt oder eine Hinterwelt hinzu, sondern vielmehr mit einer *Ortsverschiebung*. Jemand ist zugleich hier und anderswo, jemand ist zugleich er oder sie

selbst und ein Anderer, eine Andere. Die Geschlechterdifferenz, die von Philosophen so gern vernachlässigt wird, ist ebenfalls als eine Form wechselseitiger Ferne zu fassen und nicht als bloße Verschiedenheit, wie sie ein Außenbeobachter registriert. Die eigentümliche Ortsverschiebung, die bewirkt, daß jemand sich zugleich innerhalb und außerhalb der Ordnung befindet, spiegelt sich in der Art und Weise, wie Sokrates vor Gericht auftritt. Den Richtern gegenüber bekennt er von sich, daß er wie ein Fremdling dasteht (ξένωτος ἄλλω *xenōs echō*), gemessen an der üblichen Weise, wie dort vor Gericht geredet wird (*Apologie* 17 d), und dies, obwohl er doch als Athener einer der ihren ist. Im *Symposion* ist es Diotima, die als Botin aus einer anderen Welt auftritt; nachdem die Tischgenossen lang und breit die über den Eros geredet haben, gibt sie durch den Mund des Sokrates Kunde von der Verwandlungskraft des Eros – und Sokrates, der Fremdartige, redet sie ihrerseits an mit „O Fremde!“ (ξένωτος ἄλλω *xenē*). Man könnte geneigt sein, auf ungewohnte Weise von einer *Fremdlingin* zu sprechen, so wie Hölderlin die Nacht als „Fremdlingin unter den Menschen“ willkommen heißt.

Angesichts der Tatsache, daß nicht nur jeder für sich immer auch anderswo ist, sondern daß die Ortsfindung ihrerseits verschiedene Formen annimmt, kann man mit Foucault von *Heterotopien* sprechen, die den Heteroästhesien der Sinn und den Heterologien der Rede entsprechen. Es gibt nicht nur Zentralorte wie Rathaus, Marktplatz, Stadtkirche, Universität oder Fabrik, sondern auch Randorte wie Zirkus, Spielplatz, Gefängnis, Krankenhaus, Altersheim oder Friedhof. Darüber hinaus konfrontiert uns der Andere (*autrui*) jederzeit mit einem *Nicht-Ort* (*non-lieu*), einem Ort radikaler Fremdheit. Blick, Wort und Geste des Anderen kommen von einem Ort, an dem ich nicht sein kann. Der Andere ist leibhaftig abwesend, *absent en chair et en os*, wie Sartre einmal in *Les mots* formuliert, indem er Husserls Paradox der Fremderfahrung treffend zum Ausdruck bringt. Für diese Fernnähe gebraucht Levinas das schlichte Wort *visage*. Die eigene Atopie steigert sich zur Atopie des Anderen, und beides ist miteinander verquickt. Wer ganz und gar bei sich ist, ist unfähig, den Anderen als Gast bei sich zu empfangen. Außersichsein und Beisichsein widersprechen sich nicht, im Gegenteil, sie verstärken sich. Die Atopie verbindet sich schließlich mit dem vielfältig genutzten Motiv des *blinden Flecks*, allerdings nur dann, wenn man darunter kein bloßes Loch im Gesichtsfeld versteht, ein faktisch Unsichtbares, das sich buchstäblich im Handumdrehen in Sichtbares verwandeln läßt, sondern eine Höhlung im Feld des Sichtbaren, ein „Unsichtbares dieser Welt“, wie Merleau-Ponty es in seinem große Spätwerk umkreist.

¹ Ich verweise auf das Kapitel „Fremdorte“ in meiner *Topographie des Fremden*, Frankfurt am Main: Suhrkamp

Das Sichtbarwerden findet nicht bloß an einem Ort statt, den es schon gibt, es schafft sich seinen Ort.

Die Topographie des Fremden, die sich darin abzeichnet, beginnt im Alltäglichsten und im Altvertrauten. Das Hier, das sich auf den Ort der Rede bezieht, bezeichnet Husserl als „Nullpunkt“, da es auf keiner der bekannten Raumachsen Platz findet; es ist weder rechts noch links, weder vorn noch hinten, weder oben noch unten, und doch ist es nicht überall. Es gehört, mit Karl Bühler zu reden, zur Origo der Rede, die sich immer wieder neu als Zeigfeld etabliert. Der Ursprung des Raumes liegt weder drinnen noch draußen. Das Hier ist von vornherein ein gespaltenes Hier; denn das ‚hier‘ der Rede fällt nicht zusammen mit dem beredeten ‚hier‘, so wie auch das ‚ich‘ des Aussagens (*énonciation*) nicht mit dem ‚ich‘ der Aussage (*énoncé*) identisch ist. Der Atopie, die den Topos unterhöhlt, entspricht ein Kern an Anonymität auf seiten dessen, der einen Namen trägt. Der Ort, an dem man sich befindet, läßt sich zwar kartographieren, etwa als roter Punkt auf dem Lageplan; er läßt sich durch Ortsangaben identifizieren: „Hier in München, in Bayern, in Europa“, er läßt sich nach Längengraden und Breitengraden vermessen, und so verwandelt sich die *terra incognita* in eine *terra cognita*. Doch alle Lokalisierung findet ihre Grenze in dem Nicht-Ort, an dem das Ortsnetz entspringt. Niemand, auch nicht der Feldvermesser, weiß völlig, wo und wer er ist. Und auch die Moralvermesser wissen nicht völlig, wo sie sind. Es gibt das „ungeheure, ferne und so versteckte Land der Moral“, das Nietzsche als Genealoge der Moral zu bereisen unternimmt. Und es gibt das „innere Ausland“, das Freud mit seinen topographischen Netzen überzieht, ohne es einzugemeinden: „Psyche ist ausgedehnt: weiß nichts davon“, so lautet eine seiner späten Notizen. Im ‚Un-bewußten‘ wiederholt sich die Zweideutigkeit der A-topie. Auch das Unbewußte ist kein bloßes Nichtwissen, kein Wissen, das anderswo abgelagert ist, sondern eine eigentümliche Form des Wissensentzugs inmitten unseres Wissens, wie es sich schon im wissenden Nichtwissen des Sokrates andeutet. Von daher bekommt all unser Reden und Tun etwas Doppelbödiges.

Die Atopie, die wir exemplarisch von der griechischen Topik her skizziert haben, markiert die heiklen Stellen, wo jeweils Ordentliches in Außerordentliches übergeht. Mit der Variation die historischen und kulturellen Ordnungen variieren auch die Formen der Topik und mit ihnen die Formen der Atopie. Formen des Anderswo gibt es auch anderswo, wie immer man sie

benennen mag. Jede Kultur und jede Epoche hat ihre weißen Flecken und ihre Alibis, solange sie nicht in der Normalität versinkt, und solche Un-Orte gehören Allen und Keinem.