

Frauke A. Kurbacher

**Die Freiheit des Fremden. Reflexionen zur Halt- und
Bodenlosigkeit
– Eine Skizze –**

Ausgangs- und Fluchtpunkt

Bei dem Versuch eine mögliche Verbindung zwischen der Boden- und der Haltlosigkeit, der Freiheit und dem Fremden zu reflektieren, handelt es sich um keine beliebige Zusammenstellung. Die Gedankengänge folgen, inspiriert durch Vilém Flusser, Bahnen, ähnlich denen von Zugvögeln, deren Wanderung die wortwörtliche Bedeutung von *Migration* ist. Von dieser „Freiheit des Migranten“ ist das Denken Flussers durchzogen (Flusser 2007). Es gilt seine Eigenheit zu entdecken. Ich nehme mir dabei die Freiheit, über einige von ihm aufgerufene Phänomene in ihrem deutschen Wortlaut nachzudenken. Diese Freiheit scheint angesichts eines in mehreren Sprachen beheimateten und sich darin bewegenden Philosophen der Kommunikologie zumindest zum Teil gestützt, während vergleichende Reübersetzungen dann freilich noch ausstehen.

Als Ausgangspunkt seiner einschlägigen Überlegungen zum *Wohnen* nennt der tschechisch-deutsch-englisch-brasilianisch-französische Denker das genaue Gegenteil allen Ansässig- und überhaupt Sesshaft-Seins: die Heimatlosigkeit. Dies ruft Assoziationen zur Problematik der *homeless* oder *displaced persons*, von verlorenem Land, Halt und Flucht ebenso auf wie Theorien, die Annahmen von Heimat oder Sesshaftigkeit grundsätzlich in Zweifel ziehen.¹ Es ist in Flussers Exposition allerdings eine Heimatlosigkeit der ganz besonderen Sorte, nämlich die eines vielfältig Beheimatetseins: „Kurz, ich bin heimatlos, weil zu zahlreiche Heimaten in mir lagern. Das äußert sich tagtäglich in meiner Arbeit. Ich bin in mindestens vier Sprachen beheimatet und sehe mich aufgefordert und gezwungen, alles Zu-Schreibende wieder zu übersetzen und rückzuübersetzen“ (Flusser 2007: 15)². Vom Gedanken des Angesiedelt- bzw. Nicht-Angesiedeltseins scheint sogleich eine Brücke nicht nur vom mehrfach reflektierten Zusammenhang von Wohnen und Denken, sondern auch zur Vorstellung von der Sprache als Beheimatung geschlagen, die aber doch anders als in der Vorgabe Heideggers, der *Sprache als Haus*

¹ Hier ließe sich etwa an Bruce Chatwin denken, und zwar weniger an seine essayistischen, theoretischen Ausführungen (u.a. im Sammelband *Restlessness*) als vielmehr noch an die *Traumspfade*, die *Songlines*. (Chatwin 1987; 2009)

² Sprechend ist auch der Titel des Aufsatzes, dem das Zitat entstammt: *Wohnung beziehen in der Heimatlosigkeit*.

des Seins, hier in Pluralität und solchen Wechselbewegungen gedacht ist, von denen zu fragen ist, ob ihnen überhaupt die Metapher des Hauses eignet.³ Flusser bleibt demgegenüber äußerst skeptisch und sucht neue Wege zum Verständnis eines Beheimatetseins.

Zur Verständnisgewinnung können solche Bewegungen wie sie mit den Übersetzungen zwischen den Sprachen von Flusser aufgerufen sind, Übertragungen und Transponierungen jedenfalls selbst innerhalb einer Sprache wichtig sein, etwa im Bemühen um ein Verstehen des Phänomens des Heimatlosen selbst. Flussers eigene Geschichte und die Geschichte seines Denkens liefert einen zu sondierenden Boden dafür.

Halt im Bodenlosen?

Bodenlos heißt die Schrift Vilém Flussers, die er mit *eine philosophische Autobiographie* untertitelt hat, und die vielfältig Anlass gibt, über Phänomene des Fremden und der Fremdheit⁴ wie des Beheimatetseins nachzudenken (Flusser 1992). D.h., daß hier bei Flusser eine ganze Autobiographie, und zwar nicht irgendeine, sondern eine *philosophische* unter das Diktum des *Bodenlosen* gesetzt ist, was die Vermutung nahelegt, daß es eine besondere Verbindung zwischen dem Zustand: *bodenlos* und dem Philosophieren gibt, sowie unter Umständen ebenso zu Freiheit und Fremdheit. Dies sind genug Gründe, um erst einmal danach zu fragen, was unter Bodenlosigkeit überhaupt verstanden werden kann.

Das Wort *bodenlos* ist sofort vorstellbar, ad hoc ruft es ein wenig angenehmes existentielles Gefühl von fehlendem Boden unter den Füßen hervor. In der Alltagssprache wäre dafür allerdings – im Deutschen das Haltlose und die Haltlosigkeit der gebräuchlichere Begriff. Haltlos ist jemand, der etwas nicht halten kann, zumeist sich selbst. Und weil dies in diesem Zustand der Fall ist, also keine Selbsthabe gegeben ist, wird dieser Umstand als einer empfunden, der wie von außen über eine Person hereinbricht, während er doch vor allem einen inneren Zusammenbruch markiert. Haltlosigkeit taugt dann auch zur theoretischen Beschreibung grundsätzlich existentieller Gegebenheit und Befindlichkeit, nämlich der, daß es letztlich keinen, dauerhaften festen Halt für menschliche Existenz gibt. Das Bodenlose ist hingegen eher aus einer anderen Wendung und auch aus einer anderen Alltagssituation bekannt, nämlich der der *Bodenlosigkeit* –

³ Zum Zusammenhang von Raum, Denken, Text und Sprache sowie Bewegung siehe auch den ästhetischen Filmbeitrag von Barbara Eitel in diesem Band.

⁴ Weiterführend könnte darauf reflektiert werden, inwiefern sich die Apostrophierung *bodenlos* auf das philosophische Sprechen vom Grund und damit auch auf das Verhältnis zur Metaphysik und Metaphysikkritik bezieht. Siehe hierzu die trefflichen und zeitkritischen Ausführungen von Rainer Adolphi bezüglich des metaphorischen Sprachgebrauchs von *Tiefe* und *Oberfläche*, in dem demnächst erscheinenden Aufsatz *Bedienoberflächen der technischen Wirklichkeit* (Adolphi 2013). Für die freundliche Zurverfügungstellung des Manuskripts/Typoskripts sei Rainer Adolphi an dieser Stelle herzlich gedankt.

und zwar für gewöhnlich der einer Empörung und Widerstand auslösenden *bodenlosen Frechheit*. Das Bodenlose bezeichnet also vielmehr etwas von außen Hereinbrechendes, sich Ereignendes, das aufgebracht bemerkt wird. Es ließe sich weiter philosophisch fragen, wie sich eine Haltlosigkeit von einer Bodenlosigkeit unterscheidet, worin die Verbindung zu einer empörenden, bodenlosen Frechheit bestehen könnte und inwiefern eine solche philosophisch bedenkenswert ist, ja, ob sie überhaupt hierhin gehört.

Anders als dem Haltlosen, das sich offenbar mehr auf die subjektive Haltlosigkeit desjenigen bezieht, der akut Halt verloren hat, und insofern relativ ist, scheint das Bodenlose radikaler. Hier fehlt der Grund von vorne herein und – so die Befürchtung – womöglich nicht bloß subjektiv.

Wenn bei Flusser das Freie etwas mit dem Bodenlosen und das Bodenlose wiederum etwas mit dem Denken zu tun hat, dann erinnert dies an jene zum philosophischen Programm erhobene Denkfreiheit, die in der Frühaufklärung als *Selbstdenken* bezeichnet wurde.⁵ Diese Denkfreiheit aber stand sogleich auch unter jenem Vorbehalt einer „Frechheit zu gedenken“,⁶ (vgl. Walch 2000: 123) einer *Denkfrechheit* also. Ein Vorbehalt, der sich auf dem schmalen Grat einer berechtigten Sorge um Angemessenheit im Denken und einem unberechtigten Vorwand für Zensur freien Denkens bewegte. Die Freiheit zu denken ist so, ob ihres unsicheren Standes, nicht nur eine immerzu von außen, sondern auch von innen gefährdete. Dieser Gefährdung läßt sich als Bodenlosigkeit nachspüren.

Diesen lose ausgeworfenen Spuren möchte ich weiter folgen und nachforschen, welche Verbindungen zwischen dem Boden- und Haltlosem, dem Fremden, dem Philosophieren, Denken und Reflektieren und einer Frechheit bestehen, und inwiefern damit Freiheit bei Flusser ins Spiel kommt. Dabei konzentrieren sich die Überlegungen vor allem auf eine Reflexion der vielfach aufgefächerten Bestimmungen des Bodenlosen am Anfang von Flussers autobiographischer Schrift, die sowohl in philosophie-historischer, wie systematischer und ebenso in phänomenologischer Hinsicht im Sinne einer existentiellen Hermeneutik von Interesse sind.

Das Bodenlose als existentielle Fremdheit

Flussers *philosophische Autobiographie*, die unter das Diktum des *Bodenlosen* gestellt ist, beschreibt eigenartig gegensätzlich zu solcher Bodenlosigkeit und auch konträr zu seinen ansonsten eher von Assoziationen geleiteten und unterbrochenen theoretischen Schriften⁷ relativ geordnet und

⁵ Zur Thematik des Selbstdenkens siehe auch das gleichnamige Kapitel in meinem Text: Kurbacher 2005: 187-202.

⁶ Zur Thematik der Denkfreiheit siehe auch Zenker 2012.

⁷ So als wollte er gleichsam damit die Entstehung und Veränderung, die Wandlungen, denen theoretische Schriften ebenfalls unterzogen sind, sichtbar machen.

chronologisch, einen durch den Zweiten Weltkrieg mit Umbrüchen und Fluchten gekennzeichneten Lebensweg im 20. Jahrhundert, der entsprechend mäandert und gerade darum doch sehr eigen verläuft. Diese Eigenheit wird in verschiedenen Denketappen und Stadien präsent. In ihnen zeichnen sich ausgelöst durch das gewaltsame Herausgerissensein aus allen Zusammenhängen, nun die verschiedenen Fluchtbewegungen und diversen Versuche von Um- und Neuorientierungen wie eine eigene Landkarte ab, und zwar die einer neuen, offenen und freien Welt. Doch ist diese *Freiheit des Migranten* und vielmehr noch die des *Fremden* eine bodenlose.

Das Bodenlose kann als Haltlosigkeit begriffen werden, und geht doch in seiner Radikalität über sie hinaus. Dem Bodenlosen haftet, anders als der Haltlosigkeit, die grundlegend für moderne Existenz gilt, eine Form der Zumutung an, – dies könnte seine eigene Art der Frechheit sein. Das Bodenlose wird echauffiert bemerkt, es ist eher Gegenstand einer inneren oder sogar lautstark geäußerten Empörung als jene Haltlosigkeit, vor deren Hinter- und auf deren Untergrund menschlicher Existenz wehmütig eigene Schwere bewußt wird. Wenn nun auch viele Wege – mangels anderen Grunds – vor allem solche der philosophischen Tradition in nichts weiter als in eigene Selbstversenkung zu führen scheinen, so liegt doch zugleich in solch fehlender existentieller Heimstatt Keim für Freiheit. Eine solche scheint Vilém Flusser beschreiben zu wollen, wenn er von der *Freiheit des Migranten* handelt. Eingedenk aller Konstitutivität des Fremden, das phänomenologische Reflexion seit Husserl zu Bewußtsein gebracht hat, taucht mit dem hausenden und sich einhausenden Selbst, dem Lieblingsgegenstand philosophischer Bewußtseinstheorie, zugleich ein freies fremdes Radikal auf, dem sich Flusser reflektierend annimmt. Beide zusammen bilden wohl erst zuweilen das, worauf wir uns als ein Selbst oder ein Ich beziehen. Ein *Ich*, das Flusser in einem geradezu buberschen Gestus in ein *Du* wendet.⁸

Fließende Veränderung: Das Bodenlose

Flusser weist diesem Freien, Bodenlosen zugleich metaphorische Orte zu – oder vielmehr *Unorte*: das Bodenlose selbst, Löcher, durchbrochene Wände,...⁹ Dieser Aufmerksamkeit bis Präferenz

⁸ Als einen solchen Reflex auf Martin Bubers dialogisches Prinzip mit seiner Hauptschrift *Ich und Du* von 1923 läßt sich ein Beitrag Flussers für die *Basler Zeitung* wahrnehmen. Siehe Buber 2009 und Vilém Flusser: „Ich‘ ist, wozu ‚Du‘ gesagt wird – Versuch über die Selbstlosigkeit“. Der Artikel wurde 1989 verfasst und 1990 in der *Basler Zeitung* veröffentlicht. Abgedruckt findet sich der Aufsatz in: Vilém Flusser: *Nachgeschichten* (Flusser 1990: 209-213). Über eine Differenzierung der beiden Denker im Vergleich wäre weiter nachzudenken.

⁹ Diese Durchbrechungen des bis dahin Festgefügt werden von Flusser positiv aufgefaßt: „Es ist außerordentlich unangenehm im Haus zu sitzen und zu warten, also macht man Löcher“ (vgl. Flusser 2009: 61). Und siehe hierzu auch den Beitrag von Guldin: 2012. Die Thematik der Löcher und die Praxis der Durchlöcherung verweist nicht nur auf das Nomadische, sondern auch auf das Thema der Kommunikation und der Kanäle bei Flusser. Siehe auch den

für das Freie, Bodenlose entspricht auch seine Absage an das Festgefügte wie das Haus, das Wohnen, das Selbsthafte überhaupt – das ebenfalls einst von existentieller und phänomenologischer Seite kritisch-produktive Gedanken auf sich zog.¹⁰ Und von hier her läßt sich zugleich noch einmal Flussers Hauptanliegen in seiner ganzen Fluidität und Freiheit betrachten: die Kommunikation. Auch im Kommunikationsverhältnis zwischen *Ich* und *Du* liegen nicht nur keine festen Grenzen vor, sondern beide Kategorien verflüssigen sich im Prozess des Kommunizierens selbst. Das flussersche Denken – *nomen est omen* sozusagen – sucht keine festgefügtten Begrenzungen, sondern macht mit jenem Fließen allen Denkens und Existierens ernst, auf dessen Dynamik seit Heraklit über Nietzsche eigener Akzent liegt. Das Veränderliche als Ausgangspunkt ohne Zielgraden läuft weniger Gefahr jenen Verallgemeinerungen anheim zu fallen, die seit alters her gerade um einer Allgemeinheit willen angestrebt wurden, um doch – dies hat das 20. Jahrhundert mit seinen Katastrophen schmerzlich spürbar werden lassen – am Anspruch des Einzelnen, Anderen, Fremden, Besonderen vorbei zu laufen, – ja, zu scheitern.¹¹

Doch wie sieht die Freiheit des Fremden aus? Und stellt das eine, so vielleicht aufgehobene ethische Problem nicht sogleich vor ein weiteres, anderes: Wenn das Veränderliche in der Antike bei Aristoteles noch ethisch-charakterliche Problematik beschreiben konnte, wie verhält es sich dann diesbezüglich mit uns Modernen (oder Nach-Modernen), die solche Veränderlichkeit als ihr Konstitutivum begreifen, und zwar nicht erst seit einer sogenannten poststrukturalistischen Postmoderne, sondern letztlich bereits spätestens mit kantischem Anspruch auf autonome Selbstbestimmung im Gewahrsein eigener verantwortlicher Selbstbildung? Bei Flusser ist Veränderlichkeit freilich noch radikaler bestimmt, weil sein philosophischer Ansatz nicht das einzelne, veränderliche Individuum betont, sondern intersubjektive – aus meiner Sicht interpersonale und interindividuelle – Knotenpunkte zu denken und theoretisch darzustellen versucht. Das Bodenlose markiert und bezeichnet in diesem Zusammenhang dann so etwas wie einen Einstellungswechsel, eine Haltungsänderung, die jedoch nicht allein vollzogen wird. Es geht um das *Ereignis* des Einstellungs- und Haltungswechsels, der Personen in ihren Zusammenhängen und zumeist in Krisensituationen betrifft und sie gleichsam daraus katapultiert. Doch sind diese Änderungen nicht zwangsläufig wie das bloße Kippen eines Lichtschalters vorzustellen, sondern können das mühsame Registrieren von Veränderungen, das Umwuchten von Gewohnheiten und Meinungen, das Aushalten von Unbekanntem und Fremden über einen andauernden, unabsehbaren Zeitraum bedeuten.

Beitrag von Martin Schmidt in diesem Band.

¹⁰ Siehe Martin Heideggers Aufsatz *Bauen-Wohnen-Denken* von 1951.

¹¹ Flusser steht damit in der Tradition einer kritischen Revision abendländischen Denkens im 20. Jahrhundert, die über Husserl und Lévinas bis hin zu Waldenfels unter den Denkfiguren des Anderen und Fremden wichtige Impulse nicht nur für die Kritik an der Überlieferung, sondern auch für ein Denken des Interpersonalen gegeben hat.

Umsturz und Zusammenbruch, Abgründe und Freiheiten

Flussers Geschichte beginnt mit einem Zusammenbruch, einem äußeren, dem Prags, und einem inneren, der den letztlich ja erzwungenen Ausgang, die konkrete Auswanderung aus der Welt seiner Herkunft als Verrat und Verleugnung begreift und in die Bodenlosigkeit führt. Das Versinken Prags ist exemplarisch, aber nicht gänzlich synonym mit dem eines alten Europas, das derart vielfältig durchmischt ist, daß weder Nationalismen noch Internationalismen aus Flussers Sicht greifen. Die unabdingbare Flucht und das Empfinden derselben als Verrat an der alten Welt und ihren Bewohnern mitsamt der eigenen Familie, läßt sich im Kontext einer als *Überlebensschuld* gekennzeichneten Wahrnehmung der Überlebenden, der Opfer und Kriegskinder lesen, gewinnt aber in Flussers philosophischer Aufnahme Dimensionen über diese psychologisch-historischen Aspekte hinaus.

Obwohl Flussers Buch *Bodenlos* autobiographisch ist, schreibt er es durchaus als theoretische Exemplifikation des Bodenlosen; doch anders als die Mehrheit seiner theoretischen Schriften, herrscht hier – entgegen der Thematik des Bodenlosen – weniger Flussers bekannter bis berüchtigter assoziativer Stil vor, als vielmehr der lose biographisch-reflexive Faden der Erfahrungen und Ereignisse. Als *philosophische Autobiographie* im Kontext einer mit Augustinus' *Confessiones* anhebenden über Montaignes *Essais*, Descartes *Meditationes*, Pascals *Pensées* und Rousseaus *Confessions* sich vielfältig bis in die postmodernen *Autogriffures* ins 20. Jahrhundert fortsetzenden Geschichte philosophischer Selbstbetrachtung wie -begründung und Vergewisserung, läßt sich Flussers Schrift so auch als Selbstreflexion und mithin sogar als selbst- und persontheoretischer Beitrag lesen.

Los! – oder Bestimmungen der Bodenlosigkeit

Der Text beginnt mit einer Wiederholung in Differenz, deren Repetitionen zugleich den eindringlichen Klang eines beschwörenden Ritus annehmen, mit dem – scheint es – gebannt werden soll, was seine Grundlage ist, – das Bodenlose: „Das Wort ‚absurd‘ bedeutet ursprünglich ‚bodenlos‘, im Sinn von ‚ohne Wurzel‘.“ (Flusser 1992: 9). Am Beispiel einer ausgerissenen Blume wird das Bodenlose nun als Entwurzelung präzisiert, der gleichsam aber ein Drang nach Verwurzelung innewohnt.¹² Dies zusammengenommen wird als „Stimmung des absurden

¹² Das Spannungsgefüge von Entwurzelung und Verwurzelung leuchtet insbesondere Simone Weil philosophisch und gleichzeitig mit großer politisch-theoretischer Aufmerksamkeit aus. Siehe dies.: *L'Enracinement*. Paris 1949. Dt. Ausg.: *Die Einwurzelung. Einführung in die Pflichten dem menschlichen Wesen gegenüber*. München 1956 und in der Neuübersetzung von Marianne Schneider: *Die Verwurzelung. Vorspiel zu einer Erklärung der Pflichten dem Menschen*

Lebens“ gekennzeichnet. Den ersten Absatz des Textes beschließt die wiederkehrende Conclusio: „Es ist die Absicht des folgenden Buches, diese Stimmung zu bezeugen“. (Flusser 1992: 9)

Es handelt sich offenbar einerseits um einst erfahrene Stimmungen, aber andererseits ebenso um welche, die durch den Text erst oder erneut konkret werden. Das Werk selbst wird so zum Schicksal.

Es lohnt, dieser durch und durch eigenwilligen Zusammenfügung von Stimmung und Entwurzelung in der Bestimmung des Bodenlosen einen Moment Aufmerksamkeit zu zuwenden. Der Verweis auf das Bodenlose als Absurdes steht im existentiellen Kontext eines absurden, als sinnlos empfundenen Lebens. Das Absurde ist gekennzeichnet durch ein Spannungsverhältnis, das selbst zum Kennzeichen des Selbst wird.¹³ Das folgende Beispiel bezieht sich nun zwar auf Lebendiges, eine Pflanze, kommt jedoch eher aus dem Bereich des Vegetativen. – Bei der abgeschnittenen Blume, die Flusser für das Beispiel der Entwurzelung wählt, handelt es sich bereits um eine *nature morte*. Die unlösbare Spannung betrifft offenbar den gleichzeitigen Drang nach Ver- wie Entwurzelung. Augenfällig ist dann wiederum im Beschluß, der die Passage rundet, die Kombination von *Stimmung* und *Bezeugung*. Es ist ohnehin schon eine schwierige Aufgabe, eine Stimmung textlich, aber sogar auch anderweitig, einzufangen, wie aber kann sie gar *bezeugt* werden? Mit diesem Anliegen scheint das Thema des Bodenlosen noch einmal mehr im subjekt- und persontheoretischen Rahmen, – letztlich mehr noch im interpersonalen Kontext auf, denn die Thematik des Urteilens und des Zeugenschaft-Ablegens gehört genau dahin. Bodenlosigkeit ist existentiell, ein Zustand, Umstand, eine Situation, etwas, was eine Person trifft, worin sie sich befindet, eine Stimmung, eine Befindlichkeit.¹⁴ Das Bodenlose selbst aber verweist schon auf den personalen und interpersonalen Zusammenhang, denn auch eine Person, auf die Bodenlosigkeit zutrifft und die sich selbst in purer Geworfenheit empfindet, ist nicht ohne Umfeld gedacht, wengleich genau dieses gerade entschwunden oder doch zumindest heftig ins Wanken geraten ist.¹⁵ Als personale und interpersonale Befindlichkeit kann von ihr nicht anders und vermutlich auch nicht besser als in Form einer Stimmung Ausdruck und Zeugnis gegeben werden, denn faktisch ist keine Person auf dieser Welt, die wir miteinander teilen, ohne Boden. Irgendwo sitzt, steht, geht und bewegt sich ein jeder – zu Wasser, zu Lande oder in der Luft – und ist selbst dort qua Schwerkraft auf sie bezogen. Das Bodenlose also, das uns dennoch in der Welt und vor allem unserer Welt erreichen und erwischen kann, ist nicht einfach zu lokalisieren und zu bestimmen.

gegenüber. Zürich 2011.

¹³ An dieser Stelle sei auf die diesjährige Tagung des *IiAphR* mit dem Titel *Spannungsverhältnis Subjekt?* hingewiesen (www.iiaphr.eu)

¹⁴ Hier könnte es vielversprechend sein, Flussers Stimmungsbegriff im Verhältnis zu Heideggers Vorstellungen von Stimmung und Befindlichkeit kritisch vergleichend zu analysieren.

¹⁵ Dies wirft Fragen nach einer möglichen Faktizität oder Virtualität des Bodenlosen auf. Es bewegt sich offenbar genau auf der Grenze, denn zum einen ist es eine bloß zu beschreibende Stimmung, von einem Einzelnen oder auch mehreren, und zum anderen zeitigt genau diese Stimmung doch auch sich realisierende Folgen.

In seiner Weltlichkeit kommt ihm gleichsam etwas Extra-Mundanes zu.

So wählt Flusser auch für seine weiterführende Bestimmung des Bodenlosen als weiter gefasstes Beispiel das Planetensystem: „Das Wort ‚absurd‘ bedeutet in der Regel ‚bodenlos‘, im Sinn von ‚sinnlos‘. Etwa wie das Planetensystem bodenlos ist, wenn man fragt, warum und wozu es sich um die Sonne dreht in der gähnenden, abgründigen Leere des Weltalls“. Und der philosophische Autobiograph beendet diesen zweiten eingängigen Absatz über das Bodenlose in einer geradezu an Nietzsche erinnernden Drehung: „Die sinnlose Kreisbewegung, mit dem Nichts als Hintergrund, ist die Stimmung des absurden Lebens. Das folgende Buch wird versuchen, sie zu bezeugen“. (Flusser 1992: 9)

Als letzte Kennzeichnung des Bodenlosen gibt Flusser Winke, die das Philosophieren im Besonderen betreffen: „Das Wort ‚absurd‘ bedeutet auch ‚bodenlos‘, im Sinn von ‚ohne vernünftige Basis‘. [...] Man hat dabei das schwindelnde Gefühl, über einem Abgrund zu schweben, in dem die Begriffe ‚wahr‘ und ‚falsch‘ nicht funktionieren“ (Flusser 1992: 9).

Flussers Beispielsatz „zwei mal zwei“ sei „vier um sieben Uhr abends in São Paulo“ ist bodenlos, „weil es absurd ist, von ihm sagen zu wollen, ob er wahr oder falsch ist. Er ist beides und keines von beiden“. Und erneut schwingt sich der Philosoph in die Formel seines Antiphons: „Dieses schwindelnde Gefühl ist die Stimmung des absurden Denkens. Das folgende Buch wird sie bezeugen“. (Flusser 1992: 9f.) Die Fraglichkeit und mir ihr die Abgründe der Vernunft sind gerade im derzeitigen phänomenologischen Denken des Responsiven und langsam auch darüber hinaus, mittlerweile ein nahezu einvernehmlicher Standpunkt in philosophischer Diskussion. Flussers Beharren auf der Bodenlosigkeit läßt jedoch spürbar werden, was es akut bedeutet, damit konfrontiert zu sein. Die Abgründigkeit alles Vernünftigen ist mehr als eine bloß theoretische Denkannahme und Voraussetzung eines gähnenden Schlundes und dunklen Chaos, mit dem schon Hesiod (unsere) Weltgeschichte beginnen läßt, sondern ist konkret erfahrene Stimmung, die jeden, der in ihr ist, zum Trudeln bringt.

Auf dem Boden der Haltlosigkeit – oder was es bedeutet, bodenlos zu sein

Haltlosigkeit ist gewissermaßen die theoretische Voraussetzung allen existentiellen Denkens, der Vorstellungen eines *In-die-Welt-Geworfenseins*. Als bloß theoretische Voraussetzung unterscheidet sie sich jedoch vom konkreten Erleben eines jeden solchen faktischen *Geworfen-seins*. Die gleiche Differenz trennt die beiden Begriffe halt- und bodenlos: „Bodenlosigkeit“ bedeutete, so erkannte man jetzt, nicht etwa nur den Verlust aller Modelle für Erleben, Erkennen und Werten, sondern auch den Verlust der Struktur, welche diese Modelle ordnet. Man hatte demnach nicht nur alle

durch ‚Prag‘ übertragenen Modelle verloren und sah sie nun als leere Formen, sondern man hatte auch das Gerüst verloren (nämlich die okzidentale Tradition), welches diese Modelle trägt, und sah in ihm nun Regeln eines bedeutungslosen Spiels.“ (Flusser 1992: 56f.)

Flusser betont mit diesem Auftakt, nichts, als nochmals den Versuch zu unternehmen, „in die Stimmung“ des Buches „einzuführen“. Es ist eine „Stimmung, die jeder gut aus eigener Erfahrung kennt, wenn er auch meistens versuchen mag, sie nicht zu Wort kommen zu lassen“. Verständlicherweise erfolgt eine Abwehr gegenüber dieser ungemütlichen Stimmung des Bodenlosen. Überraschend beschreibt der Philosoph sie als „religiöse Stimmung“, allerdings als eine von hochgradiger Ambivalenz. In ihr seien „alle Religionen entstanden, denn Religionen sind Methoden, in der Bodenlosigkeit einen festen Halt zu bieten. Aber es ist auch die Stimmung, die alle Religionen gefährdet. Denn in ihr wird der Halt, den die Religionen bieten, von der ätzenden Säure der Bodenlosigkeit zerfressen“. (Flusser 1992: 10)

Bei allem Bemühen, um die Bodenlosigkeit in ihrer Plastizität und Konkretion, gibt Flusser zu – und zugleich zu bedenken –, daß ein jeder solcher Versuch, ob in Literatur, Kunst oder Philosophie letztlich scheitert, weil im Einfangen des Phänomens dasselbe zugleich verfälscht wird. Daher bleibt nur der Umweg, das Indirekte, der Versuch, sie *zu umschreiben, einzukreisen* und eben nur vermittelt *einzufangen* – oder es bleibt das, was der Exilant und Emigrant Flusser im Besonderen betreibt: „man kann versuchen, sie direkt zu bezeugen, indem man autobiographisch seine eigene Lage schildert, in der Hoffnung, daß sich in der Schilderung andere erkennen. Das eigene Leben wird dann sozusagen zu einem Laboratorium für andere, um die Lage der Bodenlosigkeit von außen erkennen zu können“. (Flusser 1992: 11)

Die Bezeichnung „Laboratorium“ verfehlt auch Jahrzehnte nach der Zeit des Zweiten Weltkrieges, auf die sich Flusser zu Beginn seiner Schrift *Bodenlos* bezieht, in ihren hier positiv angeführten Konnotationen nicht ihre provokative Wirkung vor dem Hintergrund eines Unrechtsregimes, das offenbar keine Möglichkeit von Experimenten an Menschen ausgelassen hat. Gerade in der positiven Usurpation des Begriffs liegt ein Akt des Widerstands, vor dessen Folie nun in Provokation das eigentliche Skandolon hervortritt. Nicht das Selbstlaboratorium und sich darin ausdrückende affirmierende Verständnisse des Funktionalen¹⁶ sind skandalös, sondern ihre konkreten im Dritten Reich vollzogenen Pervertierungen.

¹⁶ Zum Diskussion des Technik und Funktionsverständnisses bei Flusser siehe auch den Artikel von Karen Koch und Johanna Lang in diesem Heft.

Von der philosophischen Werkstatt zum Selbstlaboratorium

Flussers Denkbewegung erinnert hier mehr oder minder entfernt an das *experimentum suitatis*, das Selbstexperiment, d.h. genauer: das Selbst selbst als ein solches Experiment zu begreifen, auf das Arendt verschiedentlich verweist. (Arendt 1998: 80) Bei aller Selbstbegründung im wörtlichen Sinn des im Selbst-gegründet-Seins hat es doch als Exemplum einen über das je eigene Selbst interpersonal hinaus zielenden Charakter. Daher kann Flusser es auch so mit Überzeugung anführen: „Jeder kennt die Bodenlosigkeit aus eigener Erfahrung. Wenn er vorgibt, sie nicht zu kennen, dann nur, weil es ihm gelungen ist, sie immer wieder zu verdrängen: ein Erfolg, der in vieler Hinsicht sehr zweifelhaft ist. Aber es gibt Menschen, für die Bodenlosigkeit die Stimmung ist, in der sie sich sozusagen objektiv befinden. Menschen, die jeden Boden unter den Füßen verloren haben, entweder weil sie durch äußere Faktoren aus dem Schoß der sie bergenden Wirklichkeit verstoßen wurden oder weil sie bewußt diese als Trug erkannte Wirklichkeit verließen. Solche Menschen können als Laboratorien für andere dienen. Sie existieren sozusagen intensiver, falls man unter ‚Existenz‘ ein Leben in der Bodenlosigkeit verstehen will. Eine in diesem Sinn intensive Existenz sei nun geschildert“. (Flusser 1992: 11)

Das Bodenlose, das bislang eher in seiner problematischen Ungestalt und in existentiell negativer Wertigkeit aufschien, mit der zugleich auch jede allzu (vom Konkreten) losgelöste theoretische Bestimmbarkeit auf ihren Platz, nämlich den einer letztlichen Aussage- bis Belanglosigkeit, verwiesen war, vermag in anderer Perspektive jedoch offenbar noch eine andere, positivere Bedeutung zu erlangen. Genau dann ist der fehlende Boden nicht mehr nur Zeichen eines Verlustes und Defizits, sondern wird als Offenes und Freies zum Ermöglichungsgrund. Dies ist er allerdings nur in Ambivalenz/Zweischneidigkeit.

Freiheit in Ambivalenz

Denn jetzt bedeutet Freiheit¹⁷: „nicht nur den Ausbruch aus den Kausalketten der Notwendigkeit, sondern auch und vor allem Sinngebung in jenem absurden Kontext, in den wir bei unserer Geburt hineingeworfen wurden. Freiheit ist dann nicht etwa nur der höchste Wert, sondern überhaupt erst jener Wert, aus dem alle übrigen stammen, denn erst in der Freiheit können wir werten, der Welt und unserem Leben einen Sinn verleihen. Die fürchterliche Frage, die über all dieser Begeisterung schwebt, ist allerdings diese: Wenn alles bedingt ist, wie ist Freiheit überhaupt möglich?“ (Flusser 1991: 48f)

¹⁷ Zur Thematik der Freiheit siehe auch den Artikel von Susann Köppl in dieser Edition.

Und Flusser schließt an diese Gedanken eine nahezu arendtsche Einschätzung: „Die ganze Neuzeit kann als der Versuch angesehen werden, auf diese Frage eine Antwort zu finden.“ (Flusser 1991: ebd.)

Mit diesem Freiheitsverständnis des Bodenlosen stellt Flusser ganz nebenbei traditionelles abendländisches Denken auf den Kopf, das jahrhundertlang darum bemüht war, nach Gründen, möglichst guten, zu suchen, auf die als festes Fundament der Rest gebaut werden könnte. Diese Umkehrung und Revolte geschieht in einem so ernsthaften wie zugleich schelmischen Gestus. In Flussers Ansatz gerät die ganze Philosophie in die Schwebelose, verliert festen Boden unter den Füßen und erhält dafür jedoch eine Freiheit, eine allerdings, von der Flusser nicht müde wird zu betonen, daß sie gerade nicht – wie im Existentialismus – aus purem persönlichen Engagement ergriffen,¹⁸ sondern zuerst und nicht zuletzt ebenso das Ergebnis einer Fluchtbewegung ist.¹⁹

Der Autobiograph Flusser spielt insofern auch gekonnt neu mit einem alten Klischee der Philosophie, deren teils fehlende Bodenhaftung, sei es als frei schwebendes, idealistisches oder ein im Elfenbeinturm abgeschottetes Denken in der Literatur oder der Alltagsmeinung ob einer angeblich spezifischen Weltfremdheit immer wieder Anlaß für kritischen Spott bietet. Zusammengenommen mit Flussers Fluchtbewegungen aber wird es vielmehr eine emanzipatorische Bewegung der Freiheit, die auch als kritisches Denken reflektiert werden kann.²⁰

Das Bodenlose und mit ihm das Philosophieren scheinen nun – freilich (zunächst) nur ex negativo – auf etwas ohne Boden wie etwa das *Wolkeige* zu verweisen, das seinerseits als Sprache des Nomadischen ausgewiesen werden kann: „Wolken stehen für ein nomadisches Prinzip der Ungebundenheit und Bodenlosigkeit und in diesem Sinne sind sie auch von Heimatlosen und Vertriebenen besungen worden.“²¹

¹⁸ Zum eigenwilligen Verständnis Flussers des für existentielles Denken zentralen Begriffs des Engagements siehe nochmals den Beitrag von Köppl in dieser Edition.

¹⁹ Flusser vertritt durchaus eine positive, schöpferische und intersubjektive Vorstellung von Engagement, wendet sich aber gegen seine starke individualistische Inanspruchnahme durch den Existentialismus. Siehe auch Flusser 1992: 92: „Im Grunde waren jedoch alle diese Themen [...] Variationen eines einzigen: Wie kann man sich in der Bodenlosigkeit engagieren? [...] Wie kann man in der Bodenlosigkeit glauben?“

²⁰ So reflektiert Reinhart Koselleck auf die Denkbewegungen des Refugiés Pierre Bayle, dem Denker der radikalen, allgemeinen Toleranz: „Die raison wog bei Bayle ständig das *pour et contre* gegeneinander auf, sie stieß dabei auf Widersprüche, die stets neue Widersprüche hervorriefen, und so löste sich die Vernunft gleichsam auf in einen ständigen Vollzug der Kritik. Ist die Kritik der scheinbare Ruhepunkt des menschlichen Denkens, dann gerät das Denken in eine rastlose Flucht der Bewegung.“ Siehe Koselleck 1997: 89.

²¹ Vgl. Guldin 2006: 11.

Bodenlos – Anders als Sein

In Reflexion auf das Bodenlose finden sich immer wieder Überlegungen bei Flusser, die nahezu an Gedanken von Emmanuel Lévinas grenzen. Bei beiden findet sich eine strikte Kritik am klassischen, abendländischen Denken: „Die stillschweigende Voraussetzung der westlichen Tradition ist, daß das ‚Sein‘ (wie immer man dieses Wort deuten will) das Wirkliche, Positive und Bergende, das ‚Nichtsein‘ dagegen eine Gefahr darstellt, welche das ‚Sein‘ von allen Seiten umzingelt. Alle ‚Rettung‘ innerhalb dieser Struktur (sei die jüdisch, christlich, marxistisch oder wie immer) bedeutete Rettung ins Sein und vor dem Nichtsein (zum Beispiel in Gott oder in die Geschichte vor der Hölle oder vor der Entfremdung). [...] Aber das entsprach nicht der eigenen Lage. Man selbst wollte sich vom Denken befreien, um sich ins Nichtsein zu retten.“ (Flusser 1992: 57)²²

Doch anders als bei Lévinas ist es trotz allen Sprechens von der *Schwebe* und dem *Schweben* bei Flusser nicht das Transzendente, das ausschlaggebend für sein Denken wird, sondern das Konkrete und die sich aus solchem Konkreten ergebenden Zwischenräume, bzw. jenes Zwischen, das das Konkrete bildet, bzw. das es selber letztlich ist.²³ So ist die Konkretion von konstitutiver Bedeutung für das Interpersonale: „Wenn ich einsehe, daß ich nur konkret ‚da bin‘, [...], dann habe ich eine ‚Revolution‘ vo[m] Stapel gelassen [...]. Diese Revolution kann so ausgedrückt werden: ich kann mich nicht mit mir ‚selbst‘, sondern nur in Bezug auf irgend etwas anderes identifizieren. Was immer ich sein mag, ich bin es in Beziehung zu etwas anderem. Logisch gesprochen: ‚Identität‘ und ‚Differenz‘ implizieren einander. Existenziell gesprochen: ‚Ich‘ ist, wozu ‚du‘ gesagt wird. Das erfordert neue erkenntnistheoretische, ethische, politische, ästhetische Kategorien, (neue ‚Werte‘). Was immer ich tun oder leiden mag, ist dann naemlich Funktion von spezifischen Relationen. Es gibt dann kein ‚Individuum‘, das etwa[s] tut oder leidet (uebrigens zeigen uns die Naturwissenschaften, daß es nichts gibt, das unteilbar, individuell sein koennte). [...] ‚Ich‘ ist nicht ein Etwas, sondern ein ‚Wie‘, naemlich: wie sich spezifische

²² Die traditionelle positive Voraussetzung des Seins reflektiert Lévinas kritisch als Nivellierung von Fremd- und Andersheit: „Das Seiende *tritt ein* in den Bereich der wahren Erkenntnis. Gewiß bleibt ihm auch als Thema eine Fremdheit gegenüber dem Denker, der es umfaßt. Aber das Denken stößt sich nicht mehr an ihm. In gewisser Weise naturalisiert sich dieses Fremde, sobald es sich auf Erkenntnis einläßt. An sich – und infolgedessen *woanders* als im Denken, als etwas *anderes* denn das Denken – hat es nicht die rohe Wildheit der Andersheit“. Vgl. Lévinas 1983: 209. Auch Bezüge zu Jean-Paul Sartres *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris 1943, könnten hier aufschlußreich sein. Vgl. ders.: *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*. Hg. v. Traugott König. 7. Aufl. Reinbek bei Hamburg 2001.

²³ Das Konkrete, das von seiner Wortbedeutung vom lateinischen *concretus* und *concrevere* auf Zusammensetzung, Sinnlich-Anschauliches wie auch das Wachsen verweist. Auch in diesem Denken des Zwischen, das selbst keiner Ontologie eignet, begegnen sich Martin Buber und Flusser. Flussers Bevorzugung von plastischen Beispielen und Alltagssituation mag auch hierher rühren. In diesem Zusammenhang sind dann u.U. auch Reflexionen auf das Profane möglich. Siehe dazu den Beitrag von Eduardo Guerreiro B. Losso in dieser Edition.

Moeglichkeiten konkretisieren.“ (Flusser 1989: 3)²⁴

Eine bodenlose Existenz realisiert und konkretisiert sich in Bezügen und Beziehungen.²⁵ Das Bodenlose eröffnet einen *Zwischenraum*. Er wird konstitutiv für die Vorstellungen von Freiheit, die auf Basis solcher Bezüglichkeit entsteht.

Rückgebunden an die eingänglich bedachten Bewegungen zwischen Ländern und Sprachen grenzt die Thematik des Bodenlosen auch an die des Interliminalen, wie Flusser es mit dem Begriff der „fuzzy sets“ umreißt.²⁶ „Grenzen“, folgert Rainer Guldin, werden bei Flusser „zu Begegnungsformen, von denen aus so etwas wie Realität erst erfahrbar wird“. (Guldin 2011: 48) Auch Sprache²⁷ zeigt sich in dieser Weise bei Flusser im Sinne einer Interpersonalität, die als ein *auf-dem-Weg-sein* zu einem Denken in Bezügen und Beziehungen deutlich hervortritt, in dem sich auch die Wertigkeiten von aktiv und passiv wirksam und untrennbar miteinander verbinden: „Man versuchte die Sprache zu beherrschen, um von ihr beherrscht zu werden, und das tat man, um durch die Sprache anders zu werden und zu anderen vorzudringen“. (Flusser 1992: 79)

Flussers eigenartig paradox anmutende Beschreibung des für den Migranten so elementaren Vorgangs der fremden Sprachaneignung, die nicht allein im faktischen Erlernen fremder Vokabeln und Grammatik aufgeht, sondern eine konkrete Konfrontation mit einem anderen Denkgebäude und fremden Ordnungen bedeutet, läßt den autonomen Vorgang des Beherrschens fließend in den des heteronomen Beherrscht-Werdens übergehen, in dem auch letzter im Sinne einer gewünschten und erhofften Interpersonalität²⁸ selbst gewollt ist. Selbst in der Sprache und im Sprechen zeigt sich das Subjekt und die Person als Projekt, als Entwurf auf etwas Anderes und auf Andere hin. Es ist eine Bewegung aus sich heraus und nimmt insofern genau auf, was Flusser gerade zu Beginn seiner autobiographischen Schrift mit dem Begriff *bodenlos* so eindrücklich zu beschreiben versucht. Es geht um einen Ausgang, der nicht selbst gewirkt, sondern vielmehr durch politische Umstände erzwungen ist und doch ist es auch ein Ausgang, der nicht ohne den eigenen Willen vollzogen wird. Mit den geänderten politischen Weltlagen wird bereits alles einst Vertraute unvertraut, es zu verlassen, es zu fliehen erscheint als eine logische Konsequenz, die es nicht ist.

Akzentuiert Flussers Ansatz auch zumeist das Intersubjektive, was durch die Betonung des

²⁴ Siehe Vilém Flusser: *Von der Selbstlosigkeit, oder: ein neues Menschenbild?*, S. 3. Der Beitrag wurde später unter dem Titel: *Ich' ist, wozu 'Du' gesagt wird – Versuch über die Selbstlosigkeit* in der *Basler Zeitung* veröffentlicht (Flusser 1990a und b). Und siehe auch die Diskussion des auch sozial gedachten Technikbegriffs bei Flusser im Beitrag von Karen Koch und Johanna Lang in dieser Ausgabe. Bes. S. 12.

²⁵ Siehe hierzu auch den künstlerischen Beitrag von Helga Pachnicke in dieser Ausgabe der *Flusser Studies*.

²⁶ Siehe hierzu auch den Artikel von Martin Schmidt in dieser Ausgabe.

²⁷ Zur Thematik des Mediums der Sprache und des Sprechens siehe auch Sebastian Schulzes Beitrag in dieser Ausgabe.

²⁸ Flusser selbst spricht immer nur von Intersubjektivität, da aber das Konkrete eine so große Rolle für sein Denken spielt, und es damit auch um tatsächliche Bezüge zwischen Personen geht, verwende ich zur Akzentuierung dieses Moments ausdrücklich den Begriff *Interpersonalität*.

Konkreten auch als Interpersonales vorgestellt werden kann, legt nun einerseits eine Autobiographie per definitionem Akzent auf das Individuelle, andererseits ist diese Betonung des Einzelnen für Flusser doch eher ungewöhnlich. Es ist die einzelne Person, die jedoch nicht schlicht als selbstbestimmt begriffen werden kann.²⁹ Bereits in Jean-Paul Sartres bekanntem Diktum zur Freiheit *verdammt* zu sein, steckt ein Moment des paradox erscheinenden Zusammenschlusses von äußerster Aktivität wie Passivität, Autonomie wie Heteronomie, doch die Betonungen des Entscheidens und Ergreifens eigener Möglichkeiten, eigener Zukunft in Verantwortung lassen selbst im existentiellen Ansatz schnell das Prekäre der Krisensituation vergessen, aus der diese Möglichkeiten als Option für eine existentielle Wahl insbesondere hervortritt. Flussers Intervention des Bodenlosen in *Bodenlos* erinnert hingegen ganz konkret daran, daß Krisen in der Regel nicht nur Momente sind, sondern in Stimmungen durchlebte Zustände, die andauern können und wie hier die gesamte eigene innere Weltordnung wie äußere Orientierungen und Veränderungen der Lebenswelt und -wirklichkeit umfassen. Die Beschreibungen in *Bodenlos* versuchen genau dies lebendig einzufangen, den Zusammenbruch eigener und anderer Weltordnung, wie er durch Kriege, Katastrophen oder auch Systemwechsel ebenso faktisch ausgelöst sein mag und vorliegt. Die Krise hier ist von vorne herein auch eine zwischen Menschen und kein Ereignis, daß die alleinige Akzentuierung des Einzelnen theoretisch wie im existentialistischen Ansatz rechtfertigen könnte.

Einen Gedanken von Freiheit auf das Bodenlose zurück zu beziehen bedeutet, weder positiv noch negativ anzusetzen, sondern ambivalent. Der Ausgang ist eine Bewegung, die des Fortbewegens, des Fliehens aus einer Situation und ihren Veränderungen, denen in gewisser Weise innerlich gar nicht zu entkommen ist. Flusser benennt hier eine Fülle von Versuchen, die ähnlich einem Lauf durch Zimmerfluchten, das Denken selbst als eines in immerwährenden *Denkfluchten* zu beschreiben scheinen. Fluchtpunkte im Denken bilden hierbei der Suizidgedanke als Möglichkeit eines Nicht-Existierens, die Änderung der Haltung im Theoretischen wie Praktischen und die Auffassung von allem als Spiel. Das Selbstlaboratorium des Denkens, das Flusser vorführt, weist die Konsequenzen, die Zusammenbrüche – welcher Art auch immer – haben können, auf. Die vielleicht gravierendste besteht darin, daß wir uns nicht mehr in unseren alten Haltungen wiederfinden, dahin nicht zurück können, daß alles mit einer anderen Stimmung überzogen, in sie eingetaucht ist, ohne daß dies mit einem einfachen Handstreich weggewischt werden könnte. Es ist ein Zustand, der den kriselnden Migrant*innen in eine unüberwindbare Distanz zu sich selbst bringt, – zu anderen sowieso. Diese konkreten Arten der Selbstbefremdung

²⁹ In diesem Zusammenhang ist es auch noch einmal hilfreich, sich das Technikverständnis von Flusser zu vergegenwärtigen, das so weit ist, dass es nicht Kulturtechniken mit umfasst, sondern menschliche Existenz selbst und daher als ein soziales Verständnis von Technik aufscheint. Siehe hierzu den Artikel von Karen Koch und Johanna Lang in dieser Ausgabe.

umschreibt Flusser in eingehender, nahezu schmerzender Präzision. Das Phänomen *bodenlos* beschreibt dann die erosionsartige Veränderung, die innere wie äußere Weltenumstürze und das, was es für eine Person in ihren Bezügen und für ihre Beziehungen, in denen sie steht, bedeutet. Es geht mithin um das *Ereignis* des *Haltungswechsels* als ein Einstellungswechsel und eine Veränderung der Position in der Welt und mithin von Welt selbst.³⁰ Dieser Vorgang ist nicht zwangsläufig einfach wie das Kippen eines Schalters vorzustellen, sondern kann über einen Zeitraum andauern, den das mühsame Umwuchten von Gewohnheiten, Werten oder Einstellungen mitunter bedarf.

Die Fluchtbewegung kann – wie das Denken selbst – als Projektion wie als Reflexion begriffen werden. Sie ist eine nach vorne geworfene Bewegung, die gleichsam zurückwirkt. In der Fluchtbewegung, in der das Vertraute verlassen und die Fremde aufgesucht wird und jeglicher Boden wegrutscht, scheinen die Konturen des Eigenen, des Selbst so variabel wie in den Beziehungen zu Anderem und Anderen, – wandelbaren, beweglichen Konfigurationen, wie denen von Wolkenformationen oder Vogelschwärmen als Bildern des Nomadischen, ganz ähnlich.³¹

In der Verschränkung des Bodenlosen und des Freien wie des Fremden im Denken Flussers wird Bodenlosigkeit als Gefährdung wie als Ermöglichung von Freiheit deutlich, die selbst als ein Spiel mit dem Zufall, als ein schöpferisches, intersubjektives Engagement verstanden werden kann, in dem sich Sinnggebung vollzieht, die zugleich in diesem performativen Moment des Vollzugs als Verwirklichung und insofern auch als Konkretion eines Möglichen begriffen werden kann. Auf diese Weise changiert die als Stimmung verstandene Bodenlosigkeit selbst vieldeutig in unaufhebbarer Ambivalenz.

So scheint in diesem Horizont Flussers mit dem Bodenlosen ein Grund im Fremden gelegt für eine unabschließbare Annäherung in Distanz an den Anderen, die Anderen, Anderes wie an sich selbst. Als eines seiner so flüchtigen wie wiederkehrenden Werte erscheint Freiheit.

Literatur

- Adolphi, R. (2013). Bedienoberflächen der technischen Wirklichkeit, In: Röttgers, K., Schmitz-Emans, M. (ed.). *Oben – Unten*, Essen, 113-139.
- Arendt, H. (1998). *Vom Leben des Geistes*, Bd. 1: *Das Denken*. Hrsg. v. McCarthy, M. aus dem Amerikan. v. Hermann Vetter, München: Piper.
- Buber, M. (2009). *Das dialogische Prinzip*, 11. Aufl., Gütersloh: Gütersloher Verlagsanstalt.
- Chatwin, B. (1987). *The Songlines*. London: Jonathan Cape.

³⁰ Zum Phänomen der Haltung siehe auch meinen Aufsatz *Was ist Haltung?* (Kurbacher 2006).

³¹ In dieser Weise lassen sich auch die Bildbeiträge von Steffen Koritsch in diesem Band reflektieren.

- Chatwin, B. (2009). Traumpfade. Übers. v. Anna Kamp, 4. Aufl, Frankfurt a. M.: Fischer Verlag.
- Flusser, V. (1989). Von der Selbstlosigkeit, oder: ein neues Menschenbild?, Typoskript, Flusser-Archiv: 1-PHD2-35, Best.-Nr. 1608, Nr. 1142.
- Flusser, V. (1990a). ‚Ich‘ ist, wozu ‚Du‘ gesagt wird – Versuch über die Selbstlosigkeit, Flusser-Archiv: M13-BAZ-14, Best.-Nr. 1608 Nr. 1142, Basler-Zeitung.
- Flusser, V. (1990b). Von der Selbstlosigkeit, In: ders.: Nachgeschichten, Düsseldorf: Bollmann, S. 209-213.
- Flusser, V. (1991). Zeichen der Freiheit, In: ders. Zeichen der Freiheit, hg. v. Gerhard Johann Lischka, Bern: Benteli, S. 44-53.
- Flusser, V. (1992). Bodenlos. Eine philosophische Autobiographie, Nachwort v. Milton Vargas u. ed. Notizen v. Flusser, E. u. Bollmann, S., Düsseldorf/Bensheim: Bollman.
- Flusser, V. (2007). Von der Freiheit des Migranten. Einsprüche gegen den Nationalismus, Berlin/Wien: Europäische Verlagsanstalt.
- Flusser, V. Wohnung beziehen in der Heimatlosigkeit, In: Ders. (2007). Von der Freiheit des Migranten, Berlin/Wien: Europäische Verlagsanstalt, S. 15-30.
- Flusser, V. (2009). Bochumer Vorlesungen, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Guldin, R. (2006). Die Sprache des Himmels. Eine Geschichte der Wolken. Berlin: Kadmos.
- Guldin, R. (2011). Ineinandergreifende graue Zonen. Vilém Flussers Bestimmung der Grenze als Ort der Begegnung, In: Kleinschmidt, Ch. u. Hewel, Ch. (ed.). Topographien der Grenze. Verortungen einer kulturellen, politischen und ästhetischen Kategorie, Würzburg: Königshausen&Neumann, S. 39-48.
- Guldin, R. (2012). Der Wind des Nomadischen: Zur Überwindung des Unterschieds von privat und öffentlich bei Vilém Flusser, In: Kurbacher, F. A., Igiel, A., Boehm, F.v. (ed.). Inversion. Öffentlichkeit und Privatsphäre im Umbruch, Würzburg: Königshausen&Neumann, S. 119-129.
- Koselleck, R. (1997). Krise und Kritik. Eine Studie zur Pathenogenese der bürgerlichen Welt, 8. Auf., Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Kurbacher, F. A. (2005). Selbstverhältnis und Weltbezug. Urteilkraft in existenz-hermeneutischer Perspektive, Hildesheim/Zürich/New York: Olms.
- Kurbacher, F. A. (2006). Was ist Haltung? In: Mertin, A., Wendt, K. (ed.). www.theomag.de, Magazin für Theologie, Ästhetik und Kultur, Heft 43, Dezember.
- Lévinas, E. (1983). Die Spur des Anderen, In: Ders.: Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie, übers., hg. u. eingeleitet v. Wolfgang Nikolaus Krewani, Freiburg/München: Alber.
- Sartre, Jean-Paul (1943). L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique, Paris.
- Sartre, Jean-Paul (2001). Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie, hg. v. Traugott König, 7. Aufl., Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Walch, J. G. (2000). Gedanken vom Philosophischen Naturell, Reprint der Ausgabe 1723, hg., Einleitung u. Register v. Kurbacher, F.A., Hildesheim/Zürich/New York: Olms.
- Zenker, K. (2012). Denkfreiheit. Libertas philosophandi in der deutschen Aufklärung, (Studien zum 18. Jahrhundert. Bd. 33), Hamburg: Meiner.