

Bernhard Waldenfels

Phänomenologie des Eigenen und des Fremden

1. Der Auftritt des Fremden in der Geschichte

Zunächst ist das Fremde für uns etwas Alltägliches, Altvertrautes. Dazu gehört das Gastrecht, das dem Fremden zuteil wird; die Vielfalt fremder Sprachen, aus der sich die Muttersprache aussondert; das Fremdeln beim Kind, wenn es lernt, vertraute von fremden Gestalten zu unterscheiden; das klinische Phänomen der Entfremdung vom eigenen Körper, in der die eigene Hand wie ein lebloses Ding erscheint, und vieles andere mehr. Das Fremde, das hier und dort aufflackert, bleibt allerdings gebändigt, solange ein mythischer Rahmen oder – wie bei den klassischen Griechen – ein kosmisches Ordnungsgefüge das Eigene und Fremde umgreift. Es gibt nur *relativ* Fremdes, bezogen auf bestimmte Standorte; ein radikal Fremdes, das das Sein als solches und im ganzen unterhöhlt, suchen wir vergebens. Hierfür gibt es ein deutliches Kriterium. Das Fremde (*xenon*) bildet keinen Grundbegriff der klassischen Philosophie. Es gibt hier nichts, was, sofern es überhaupt ist und so oder so ist, sich als fremd erweist. Auch der Mensch hat seinem Wesen gemäß einen Logos, der allen Menschen gemeinsam ist; je mehr der Mensch sich in seinem Tun und Denken vom Logos leiten läßt, um so weniger unterscheidet er sich von seinen Mitmenschen. Im 5. Jahrhundert v. Chr. kommt bei den Griechen zwar der Unterschied zwischen Griechen und Barbaren auf, doch dabei handelt es sich um einen vertikalen, nicht um einen horizontalen Unterschied. Der Fremdheitskegel verjüngt sich nach oben hin, je mehr man sich der Vernunft annähert.

Die Situation ändert sich, wenn zu Beginn der Neuzeit die große Gesamtordnung zersplittert, wenn die ‚Kette des Seins‘, die einstmals alles mit allem verknüpfte, zerreißt und das Subjekt, in dem die Gesamtordnung das Zentrum und ihren

Gipfelpunkt fand, aus dem Zentrum rückt. Diese Zersplitterung der Vernunft und diese Dezentrierung des Subjekts gehören zu den Abenteuern der westlichen Moderne. Die Abenteuer dauern schon lange an; doch erst im 18. und 19. und vollends im 20. Jahrhundert dringt das Fremde in den Kern der Vernunft und in den Kern des Eigenen ein. Die Herausforderung durch ein radikal Fremdes bedeutet, daß es keine Welt gibt, in der wir völlig heimisch sind, und daß es kein Subjekt gibt, das Herr im eigenen Hause wäre. Bis heute stellt sich allerdings die Frage, wieweit diese Herausforderung angenommen, wieweit sie verdrängt wird. Es gibt sprachliche Indizien, die ein Umdenken ankündigen. In der Hegel-Marx'schen Tradition begegnet uns an zentraler Stelle die ‚Entfremdung‘, eine Entfremdung des Geistes bzw. der Praxis. Doch hier erscheint das Fremde immer noch als bloßes Durchgangsstadium zu einem Allgemeinen, in dem die Differenz von Eigenem und Fremdem aufgehoben ist. Radikalere Züge trägt das literarische Verfahren der ‚Verfremdung‘, das auf das *xenikon* der aristotelischen Rhetorik zurückgeht und bei den russischen Formalisten wie bei Brecht durch Abweichung von normalen Ausdrucksformen Neuartiges entstehen läßt.¹ Auch in den Geisteswissenschaften des 19. Jahrhunderts, die zunächst eine kritische Erbschaft des idealistischen Geistes antreten, wird die Fremdheit zu einem konstitutiven Moment, doch geschieht dies auf halbherzige Weise. Für die Väter der neueren Hermeneutik haben Verstehen und Auslegung ihren Ort nicht jenseits von, sondern *zwischen Eigenem und Fremdem*. Dilthey knüpft an Schleiermacher an, wenn er feststellt: „Die Auslegung wäre unmöglich, wenn die Lebensäußerungen gänzlich fremd wären. Sie wäre unnötig, wenn in ihnen nichts fremd wäre.“² Ähnlich liegt für Gadamer der wahre Ort der Hermeneutik im „Zwischen“ von Fremdheit und Vertrautheit.³ Es fragt sich allerdings, wie dieses Zwischen zu denken ist, als spekulative, vermittelnde *Mitte* oder als ein *Hiatus*, der Eigenes und Fremdes unwiderruflich voneinander trennt. An dieser Alternative entscheidet sich, welche Ausmaße die Historisierung und Kulturalisierung des Geistes, seine Zerstreuung in die historische Zeit und den geographischen Raum annehmen. Auch für die Philosophie stellt sich die Frage, ob sie sich angesichts der historisch-kulturellen Vielfalt nur zu erweitern hat, oder ob diese zu einer Vervielfältigung führt in Form einer interkulturellen Philosophie, die in

¹ Vgl. Hansen-Löve, Aage (1978): Der russische Formalismus, Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

² Dilthey (VII, 225).

³ Gadamer, Hans-Georg (1965)²: Wahrheit und Methode, Tübingen: Siebeck, 279.

Deutschland seit kurzem in einer „Gesellschaft für interkulturelle Philosophie“ ihr Betätigungsfeld sucht.⁴

Schließlich werden hinter den Bemühungen, die sich auf ein Verstehen des Fremden richten, die Schatten einer *Politik des Fremden* sichtbar, die in den hochindustrialisierten Ländern inzwischen zum politischen Alltag gehören. Vor dem Hintergrund dieser weit ausgreifenden Tendenzen möchte ich im folgenden das *Phänomen des Fremden* befragen, und dies bis zu dem Punkt hin, wo das Fremde uns selbst in unserer Eigenheit in Frage stellt.

2. Phänomenologie der Erfahrung

Wenn hier von einem Phänomen des Fremden die Rede ist, das seiner theoretischen Verarbeitung vorausgeht, so folgen wir den Anregungen, die von Husserl ausgegangen sind und die bei Heidegger, Alfred Schütz und den französischen Phänomenologen eine beträchtliche Bereicherung und Radikalisierung erfahren haben. Bevor die spezielle Erfahrung des Fremden ausführlicher zur Sprache kommt, soll in einigen Worten angedeutet werden, was in den folgenden phänomenologischen Erörterungen unter Erfahrung zu verstehen ist.⁵

Erfahrung bedeutet zunächst ein *Geschehen*, in dem die ‚Sachen selbst‘, von denen jeweils die Rede ist, zutage treten. „Empirie, nicht Empirismus“, heißt es schon bei Dilthey.⁶ Empirie meint hier nicht das Vorhandensein von Daten und auch nicht deren Sammlung in Datenbanken, sondern diese Vokabel weist zurück auf die aristotelische *empeiria*, die im wiederholten Umgang mit den Dingen Gestalt annimmt. Dazu gehört auch, daß wir durch Leiden und Enttäuschungen lernen. ‚Erfahrungen machen‘ heißt, etwas durchmachen und nicht etwas herstellen. Diese Erfahrungskonzeption richtet sich aber nicht nur gegen einen Empirismus, der sich auf vorgefundene oder hergestellte Tatsachen verläßt, sondern ebenso gegen einen Rationalismus, der von vorentworfenen Denk-

⁴ Vgl. hierzu die Studien zur interkulturellen Philosophie, deren erster Band 1993 erschien: Mall, Ram Adhar/Lohmar, Dieter (Hg.) (1993): *Philosophische Grundlagen der Interkulturalität* (= Studien zur interkulturellen Philosophie, Bd.1), Amsterdam: Rodopi.

⁵ Zur ausführlichen Erläuterung der verschiedenen phänomenologischen Verfahrensweisen und ihrer Bezüge zu den Humanwissenschaften vgl. Waldenfels, Bernhard (1991): *Phänomenologie unter eidetischen, transzendentalen und strukturalen Gesichtspunkten*, in: Herzog, Max/Gethmann, Carl F. (Hg.): *Sinn und Erfahrung*, Heidelberg: Ansanger.

⁶ Dilthey (GS XIX, 17).

schemata und Kategorien ausgeht. Erfahrung bedeutet demgegenüber einen Prozeß, in dem sich Sinn bildet und artikuliert und in dem die Dinge Struktur und Gestalt annehmen. Die Phänomenologie hat es, wie es bei Merleau-Ponty heißt, mit einem Sinn in statu nascendi zu tun und nicht mit den Gegebenheiten einer fertigen Welt.

Das Erfahrungsgeschehen findet seine durchgehende *Struktur* in dem, was Husserl Intentionalität nennt. Abgelöst von den fragwürdigen Voraussetzungen einer Bewußtseinslehre und von den allzu engen Vorgaben einer Sprachanalyse bedeutet Intentionalität, daß uns *etwas als etwas*, also in einem bestimmten Sinn, einer bestimmten Gestalt, Struktur oder Regelung erscheint. Diese signifikative Differenz ist unhintergebar; ein pures Etwas, das nicht als etwas Bestimmtes gegeben und gemeint wäre, wäre ein Nichts, das sich jedem Blick und jeder Rede entzöge. Die Phänomenologie gelangt einzig dann auf ihren Weg, wenn sie in dem, was erscheint, die Art und Weise, wie es erscheint, und die Grenzen, in denen es erscheint, mit bedenkt. Eine Phänomenologie der Erfahrung steht und fällt mit der Voraussetzung, daß Sachverhalt und Zugangsart nicht voneinander zu trennen sind.

Schließlich verweist die Erfahrung auf *Ordnungen*, die in bestimmten Grenzen variieren. Daß etwas als etwas erscheint, besagt zugleich, daß etwas *so und nicht anders* erscheint, daß also bestimmte Erfahrungsmöglichkeiten ausgesondert, andere ausgeschlossen sind. Diese gleichzeitige Selektion und Exklusion führt dazu, daß es bestimmte Ordnungen gibt, nicht aber eine einzige Ordnung. Diese Kontingenz begrenzter Ordnungen bildet die Vorbedingung dafür, daß es Fremdes gibt, das sich dem Zugriff der jeweiligen Ordnung entzieht.⁷

3. Der Ort des Fremden in der Erfahrung

Beginnen wir mit sprachlichen Erläuterungen. Schon hier zeigt sich, daß wir es im Falle des Fremden mit einem höchst komplexen Phänomen zu tun haben. Das deutsche Wort ‚fremd‘, das in klassischen und modernen Sprachen gewöhnlich nur mit verschiedenen Worten wiederzugeben ist, besagt erstens das, was außerhalb des eigenen Bereichs liegt (vgl. *externum*, *foreign*, *étranger*), zweitens das, was anderen gehört (vgl. *alienum*, *alien*), drittens das, was von anderer Art, was fremdartig oder heterogen ist (vgl. *strange*, *étrange*). Unter diesen drei Aspekten von *Ort*, *Besitz* und *Art* und *Weise* ist der erste Aspekt ausschlaggebend für die

⁷ Vgl. Waldenfels, Bernhard (1987): *Ordnung im Zwielficht*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Gesamtbestimmung des Phänomens. Fremdes ist nicht einfach ein Anderes, das – wie in Platons *Sophistes* – durch *Abgrenzung* vom Selben entsteht. Wenn wir zwischen Apfel und Birne oder zwischen Tisch und Bett unterscheiden, so werden wir schwerlich behaupten, daß eines dem anderen fremd ist. Das eine ist schlichtweg das andere des anderen, wenn wir es als dieses oder jenes bestimmen. Die Bestimmung „a = nicht b“ läßt sich jederzeit vertauschen gegen die Bestimmung „b = nicht a“. Als Operation betrachtet sind beide Bestimmungen reversibel. Die Unterscheidung vollzieht sich im Medium eines Allgemeinen, das uns erlaubt, zwischen verschiedenen Früchten oder Möbelstücken zu unterscheiden. Eines ist also von anderem verschieden, weil es von ihnen *unterschieden wird* aufgrund einer ‚spezifischen Differenz‘, nicht aber weil es *sich selbst* von anderem *unterscheidet*. Fremdes geht dagegen hervor aus einer gleichzeitigen *Ein- und Ausgrenzung*.⁸ Das Fremde befindet sich nicht einfach anderswo, es ist ähnlich wie Schlafen vom Wachen, Gesundheit von der Krankheit, Alter von der Jugend durch eine Schwelle vom jeweils Eigenen getrennt. Dabei steht keiner von uns jemals auf beiden Seiten der Schwelle zugleich. Dies gilt auch für die Geschlechterdifferenz und die kulturellen Unterschiede. Es gibt keinen neutralen ‚dritten Menschen‘ der zwischen Mann und Frau unterscheiden könnte, da doch zunächst der Mann *sich* von der Frau und diese *sich* vom Mann unterscheidet. Ebenso gibt es keinen kulturellen Schiedsrichter, der europäische und fernöstliche Kultur äußerlich voneinander unterscheiden könnte, da Europäer zunächst *sich* von Japanern und diese *sich* von Europäern unterschieden haben müssen, bevor ein Schiedsspruch einsetzen kann. Das Sichunterscheiden vom Fremden zeigt selbst vielerlei historische und kulturelle Varianten. So sind für Homer die Trojaner noch keine ‚Barbaren‘, die Unverständliches stammeln; Hektor findet durchaus einen Ehrenplatz neben Achill. Die spätere Schwarzweißmalerei ist nicht zu denken ohne eine bestimmte ethnische Monopolisierung des ‚Logos‘.⁹ Die Abschirmung der japanischen Kultur gegen fremde Einflüsse, die erst mit Beginn der Meiji-Periode endet, steht auf einem ganz anderen Blatt; hier überwiegt jahrhundertlang die Defensive. Es gibt also nicht ‚das Fremde‘, es gibt vielmehr verschiedene Fremdheitsstile. Fremdheit bestimmt sich, wie Husserl sagen würde, okkasionell, bezogen auf ein jeweiliges Hier und Jetzt. Ein standortloses ‚Fremdes überhaupt‘ gliche einem ‚Links überhaupt‘ – ein mon-

⁸ Vgl. Waldenfels, Bernhard (1990): *Der Stachel des Fremden*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, Kap. 2; Waldenfels, Bernhard (1994a): *Antwortregister*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, Kap. II, 3.1.

⁹ Vgl. Detel, Wolfgang (1995): *Griechen und Barbaren. Zu den Anfängen des abendländischen Rassismus*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. Jg. 42, Heft 6, 1019-1043; Dihle, Albrecht (1994): *Die Griechen und die Fremden*, München: Beck.

ströser Gedanke, der Ortsangaben mit begrifflichen Bestimmungen vermengt. Im Falle des Eigenen und Fremden handelt es sich also nicht um zwei bloße Terme, sondern um zwei Topoi.

Der Ort des Fremden erweist sich zudem als Ort besonderer Art. Er läßt sich nicht in ein Ortsnetz einzeichnen, in dem wir uns frei bewegen, da er nur über eine Schwelle hinweg, also im vollen Sinne gar nicht zu erreichen ist. Dementsprechend heißt es bei Husserl: Das Wesen des Fremden besteht in einer „bewährbaren Zugänglichkeit des original Unzugänglichen“.¹⁰ An dieser paradoxen Bestimmung ist entscheidend, daß Fremdes nicht – wie vielfach selbst bei Hermeneutikern üblich – als Mangel, als Defizit bestimmt wird, als handele es sich lediglich darum, daß uns etwas *noch nicht* oder *nicht mehr* bekannt, aber an sich und in sich selbst erkennbar ist. Vielmehr haben wir es mit einer Art von leibhafter Abwesenheit zu tun, wie Sartre, Merleau-Ponty und Levinas mit zunehmender Radikalität gezeigt haben. Ferne und Unzugänglichkeit gehören zur Fremdheit als solcher, ähnlich wie im Falle der Vergangenheit, die nirgends anders faßbar ist als in ihren Nachwirkungen oder in der Erinnerung. Bei Adorno finden wir noch einen Nachklang des Hegelschen Versöhnungsdenkens, wenn er, unter Berufung auf das „schöne Fremde“ bei Eichendorff, die Möglichkeit beschwört, daß das Fremde „in der gewährten Nähe das Ferne und Verschiedene bleibt, jenseits des Heterogenen wie des Eigenen“.¹¹ Jedenfalls besagt leibhaftige Abwesenheit, daß das Fremde sich nicht anderswo befindet. Es bestimmt sich selbst als Anderswo, als Atopie, so wie Sokrates bei Platon als *atopos*, als ortlos und fremdartig erscheint. Fremdheit besagt, daß etwas oder jemand niemals völlig an seinem Platz ist.

Die Fremdheit beginnt schließlich nicht außerhalb meiner selbst, sie beginnt in uns selbst in Form einer intrasubjektiven wie auch intrakulturellen Fremdheit. Es gibt nicht nur ein anderes, zweites Ich, ein *alter ego*, vielmehr gilt der Satz Rimbauds: „Ich ist ein anderer“ (*je est un autre*); das Ich ist nicht umstandslos als ‚erste Person‘ zu bezeichnen. Die Fremdheit des Ich begegnet uns an entscheidenden Stellen. Die Geburt, die uns in eine Welt versetzt, die wir nicht selbst geschaffen haben, bedeutet eine ursprüngliche Vergangenheit, die nie Gegenwart war, und die sich nie in einen eigenen, persönlich zu vollziehenden Akt verwandeln läßt. Der Name, den wir tragen, ist zunächst ein Rufname, auf den

¹⁰ Husserl, Edmund (1950): *Cartesianische Meditationen* (= Husserliana I), Den Haag: M. Nijhoff, 144, dazu Waldenfels, Bernhard (1995a): *Erfahrung des Fremden in Husserls Phänomenologie*, in: ders.: *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, Kap. 3.

¹¹ Adorno, Theodor Wiesengrund (1966): *Negative Dialektik*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 190.

wir hören und antworten; wir haben ihn von Anderen empfangen und nicht aus uns selbst geschöpft. Zur Selbstentdeckung gehört schließlich der Blick in den Spiegel, in dem wir uns mit fremden Augen sehen, und dazu gehört auch die Spiegelung im Blick der Anderen. Das vielzitierte Vergilsche „*risu cognoscere matrem*“ bedeutet gleichzeitig den Beginn eines „*cognoscere se ipsum*“.

Bemerkenswert ist, daß selbst solche Grundphänomene kulturell variieren, wie einige Beispiele zeigen. Was die eigene Herkunft angeht, so kann man im Anschluß an den japanischen Psychiater Bin Kimura zwischen einem ‚Abstammungswahn‘ und einem ‚Adoptionswahn‘ unterscheiden.¹² Der Abstammungswahn, der bei Europäern häufiger anzutreffen ist, besteht darin, daß jemand annimmt, die eigenen Eltern seien andere als seine jetzigen Eltern; diese Wahnvorstellung trägt also einen positiven Aspekt, der in der etwaigen Suche nach kaiserlichen Vorfahren Züge des Größenwahnsinns annimmt. Bei Japanern findet sich dagegen häufiger der Adoptionswahn, der auf der Annahme beruht, die jetzigen Eltern seien nicht die wahren Eltern; diese Wahnvorstellung zeigt also einen negativen Aspekt. Der Verlust wird also hier und dort verschieden verarbeitet, und dies führt zu konträren Kompensationen. Ähnliche Unterschiede zeigen sich beim Namensgebrauch. Die Generationenfolge kann bei der Namensgebung mehr oder weniger stark berücksichtigt werden; sie erhält ein besonderes Gewicht, wenn etwa Spanier zwei Zunamen verwenden, den des Vaters und den der Mutter. In der Tradition der jüdischen Namensgebung schwingt immer ein Hauch von Erwählung mit. Was schließlich die Verwendung des Personalpronomens ‚ich‘ angeht, so wird immer wieder auf die kontextuelle Vielfalt des japanischen ‚ich‘ hingewiesen, desgleichen auf die Verwendung schwächer personalisierter Ausdrucksweisen. Der Rat von Lichtenberg: „*Es denkt* sollte man sagen, wie man sagt: *es blitzt*“, bedeutet für den Japaner keine sonderliche Zumutung. Der Japaner könnte den Cartesianer, der auf sein *Cogito* pocht, mit der Frage konfrontieren: „Welches Ich denkt, wenn ich sage: Ich denke?“ Dies alles weist darauf hin, daß die Fremdheit bei mir selbst beginnt, bei mir selbst, das heißt auch im eigenen Hause und im eigenen Lande. In diesem Sinne ist auch der berühmte Ausspruch des japanischen Dichters Basho zu verstehen: „In Kyoto wohnend sehne ich mich, beim Schrei des Kuckucks, nach Kyoto.“ Ich bin also nie ganz und gar da, wo ich bin; ich bin nicht da wie ein Stein oder wie ein eingewurzelter Baum. Sich hier aufhalten heißt immer auch, anderswo sein.

¹² Kimura, Bin (1995): Zwischen Mensch und Mensch. Strukturen japanischer Subjektivität, übers. von E. Weinmayr, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 148 f.

4. Das Fremde als das Außer-ordentliche

Wenn wir vom ‚Fremden‘ sprechen, so gilt es viele Nuancen zu unterscheiden. Die „Zugänglichkeit des Unzugänglichen“, von der schon die Rede war, hängt ab von bestimmten Zugangsbedingungen, also von bestimmten Ordnungen, die jeweils dieses *erschließen*, jenes *verschießen*. Das Zugänglichmachen bedeutet gleichzeitig ein Unzugänglichmachen. Der imposante Gedanke eines umfassenden Dialogs, zu dem alle in gleicher Weise Zugang haben und in dem alles, wenigstens auf die Dauer, in gleicher Weise zur Sprache kommen kann, gehört zu den Illusionen eines Totalitätsdenkens. Der Dialog zerteilt sich in Diskurse im Sinne Foucaults, die jeweils spezifischen Ordnungen unterliegen. Es gilt also der Satz: *So viele Ordnungen, so viele Fremdheiten*. Das Außer-ordentliche begleitet die Ordnungen wie ein Schatten.

Ich beschränke mich an dieser Stelle darauf, verschiedene Steigerungsgrade der Fremdheit zu unterscheiden. Zunächst begegnet uns eine *alltägliche* und *normale* Form der Fremdheit. Sie umfaßt all das, was *innerhalb der eigenen Ordnung* fremd bleibt, so der unbekannte Passagier auf der Straße und im Kaufhaus. Wie Alfred Schütz zeigt, bleibt der Postbote oder der Schalterbeamte einer gewissen Anonymität verhaftet; doch die Rolle, die er spielt, ist uns bekannt, wir könnten sie notfalls selber übernehmen. Die Fremdheit steigert sich, wenn wir von einer *strukturellen* Fremdheit ausgehen. Sie betrifft all das, was *außerhalb einer bestimmten Ordnung* liegt. Denken wir an Ordnungen, die das Leben im ganzen betreffen und eine Lebenswelt und bestimmte Lebensformen generieren, so stoßen wir auf eine Scheidung der Lebenswelt in ‚Heimwelt‘ und ‚Fremdwelt‘. Diese Unterscheidung, die von Husserl stammt,¹³ entspricht der bekannten Unterscheidung in Eigen- und Fremdgruppe. Die strukturelle Fremdheit beginnt nicht erst mit der fremden Sprache. Schon der Blickkontakt kann variieren, je nachdem, ob der Gesprächspartner frontal fixiert oder in einer lateralen Schutzzone belassen wird. Die Rätselhaftigkeit des Lächelns verweist nicht nur auf Lebensabgründe, sondern auch auf interkulturelle Ausdrucksdifferenzen. Schreiben und Malen, wofür das Altchinesische ein einziges Wort verwendet, variieren je nach Ausbildung eines bestimmten Schriftsystems. Die Fremdheit findet schließlich ihre höchste Steigerung in einer *radikalen* Form der Fremdheit. Sie betrifft das, was *außerhalb jeder Ordnung* bleibt. Das radikal Fremde kennzeichnet Grenzphänomene wie Schlaf, Rausch, Eros oder Tod, die zwar stets

¹³ Vgl. Waldenfels, Bernhard (1993): Verschränkung von Heimwelt und Fremdwelt, in: Mall, Ram Adhar/Dieter Lohmar (Hg.) (1993): Philosophische Grundlagen der Interkulturalität (= Studien zur interkulturellen Philosophie, Bd. 1), Amsterdam: Rodopi.

kulturell gedeutet, aber niemals kulturell gebändigt werden. Wie Merleau-Ponty feststellt,¹⁴ zeigt sich hier eine *région sauvage* innerhalb der eigenen Kultur, ein weißer Fleck, über den wir mit fremden Kulturen in Verbindung stehen. Außer uns sind wir, weil wir nie ganz bei uns sind.

An dieser Stelle ist allerdings eine wichtige Einschränkung vonnöten. Das radikal Fremde, das im Eigenen beginnt, bedeutet kein schlechthin, kein total Fremdes. Ein völlig Fremdes gliche einer völlig fremden Sprache; diese würde aufhören eine Sprache zu sein und zu einem bloßen Geräusch herabsinken. Dies schließt nicht aus, daß sich eine besonders fremdartige Sprache einem Vogelgezwitscher annähert. Das Fremde als Außer-ordentliches setzt also jene Ordnungen voraus, die es überschreitet. Faßbar ist es nur als Überschuß; es bleibt auf indirekte Weise auf Normalitäten bezogen. Insofern gibt es auch ein Mehr oder Weniger an Fremdheit, so wie Sprachen einander phonologisch, syntaktisch oder lexikalisch mehr oder weniger nahe kommen können. Wir können mit einem Ausdruck von Helmut Plessner von einer *Verschränkung*, mit Merleau-Ponty oder Norbert Elias von einer *Verflechtung* (*entrelacs*) von Eigenem und Fremdem sprechen. Eigenes begegnet uns im Fremden und Fremdes im Eigenen. Die Figur des *Chiasmus*, die Merleau-Ponty ebenfalls ins Spiel bringt, schließt völlige Kongruenz ebenso aus wie völlige Inkongruenz. Der interkulturellen Fremdheit entspricht also stets eine intrakulturelle Fremdheit in Gestalt von Möglichkeiten der eigenen Kultur, die verschüttet, vergessen oder verdrängt sind.¹⁵ Mit einem überzogenen Exotismus, der das Heil oder das Licht das eine Mal aus dem Okzident, das andere Mal aus dem Orient erwartet, hat dies nichts zu tun.

5. Beunruhigung durch das Fremde

Das Fremde als das, was in seiner Unzugänglichkeit zugänglich ist, bedeutet kein unbestimmtes X, das auf seine Bestimmung wartet. Das Fremde *zeigt sich, indem es sich uns entzieht*. Es sucht uns heim, noch bevor wir es einlassen oder uns

¹⁴ Merleau-Ponty, Maurice (1960): De Mauss à Lévi-Strauss, in: Signes, Paris: Gallimard, 151; (dt. 1986): Von Mauss zu Lévi-Strauss, in: Métraux, Alexandre/Waldenfels, Bernhard (Hg.): Leibhaftige Vernunft, München: W. Fink, 21.

¹⁵ Vgl. dazu meine Überlegungen zur „Verschränkung von Heimwelt und Fremdwelt“ in: Mall/Lohmar: Philosophische Grundlagen der Interkulturalität (wie Anm. 13) und zum Verhältnis von „Eigenkultur und Fremdkultur“ Waldenfels, Bernhard (1994b): Eigenkultur und Fremdkultur. Das Paradox einer Wissenschaft vom Fremden, in: Studia Culturologica 3, Sofia, 7-26; ferner Holenstein, Elmar (1985): Menschliches Selbstverständnis, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 149 ff.

seiner zu erwehren trachten. Das Fremdwerden der Erfahrung setzt ein mit der Abweichung von den Bahnen vertrauter Gewohnheiten. Es kündigt sich an als Beunruhigung, die unsere vertrauten Ordnungen stört und die selbst unsere Sinne durcheinanderbringt in Form jenes *dérèglement des sens*, das Rimbaud der Kunst zuschreibt. Nehmen wir Don Quijote, diesen Ritter von der traurigen Gestalt, der in Ritterromanen herumgeistert und sich selbst abhanden gekommen ist und der in dem allzu realitätsbesessenen Sancho Pansa seinen Gegenpart findet. Das Fremdwerden steigert sich in seinem sprichwörtlichen Kampf gegen Windmühlenflügel bis zum Realitäts- und Persönlichkeitsverlust.

Dem Fremdwerden können wir aufs Ganze gesehen nicht ausweichen. Als „nicht festgestelltes Tier“ ist der Mensch nie völlig in seiner Kultur zu Hause. Er sieht sich genötigt, sein Leben zu erfinden, es sei denn, er lebt ein Leben aus zweiter Hand und begnügt sich damit, die Fremdheit über sich ergehen zu lassen, anstatt sie zu bestehen und auf ihre Herausforderung zu antworten.

Schließlich nährt sich die Beunruhigung, die vom Fremden ausgeht, von einer Ambivalenz, die oft genug vermerkt wurde, etwa unter Hinweis auf die schillernde Bedeutung des lateinischen Wortes ‚hostis‘. Das Fremde tritt uns einerseits als bedrohlich entgegen, da es dem Eigenen Konkurrenz macht und ihm seine Selbstverständlichkeit raubt, und es wirkt andererseits verlockend auf uns, da es in uns eigene Möglichkeiten wachruft. Auch die Philosophie sieht sich mit dieser Ambivalenz konfrontiert; denn sie verdankt ihren Ursprung einer doppelten Erschütterung, die einmal vom Staunen ausgeht, wie Platon versichert, die das andere Mal der Angst entspringt, wie Epikur zu bedenken gibt. In beiden Fällen entzieht sich das Fremde der bestimmenden Einordnung. Das *Worüber* des Staunens reicht weiter als das *Was* des Fragens und Suchens, so wie das *Wovor* der Angst tiefer reicht als das *Was* der bloßen Befürchtung.¹⁶ Wüßte ich, worüber ich staune oder wovor ich mich ängstige, so würden Staunen und Angst verschwinden wie ein Phantom. Hier stellt sich erneut die Frage, ob das Fremde mehr bedeutet als die bloße Vorstufe noch nicht gelungener Aneignung. Wie könnte ein Umgang mit dem Fremden aussehen, der das Fremde nicht in Eigenes verwandelt oder es einem Gemeinsamen einverleibt?

¹⁶ Vgl. Heidegger, Martin (1953)⁷: *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer, § 40.

6. Aneignung des Fremden

Die Beunruhigung durch das Fremde steigert sich immer wieder bis zu einem *horror alieni*, der zu mannigfachen Abwehrhaltungen führt. Als wirksamste Form der Abwehr erscheint die *Aneignung*, die das Fremde zu wahren verspricht, indem es sie absorbiert. Das neuzeitlich-westliche Denken, das laut Max Weber weitgehend durch ein Projekt der „Weltbeherrschung“ bestimmt ist, gibt dieser Aneignung ein besonderes Gepräge. Entscheidend ist dabei die Voraussetzung eines *possessive individualism*, der sich nicht nur auf materiellen Besitz beschränkt. Dieser Individualismus besagt, daß einerseits die soziale Welt in atomare Individuen zersplittert und daß andererseits zwischen eigener und fremder Individualität Barrieren aufgerichtet werden. Mit Norbert Elias können wir von einer „Gesellschaft der Individuen“ sprechen, die unter dem Patronat des Cartesianismus steht.¹⁷

Die Aneignung kann verschiedene Formen annehmen. An erster Stelle steht die *Rückführung des Fremden auf Eigenes*, die sich in bestimmten Formen der Einfühlung, der Spiegelung oder der Analogisierung auswirkt. Hinzu kommt die ältere Form einer *Eingliederung des Eigenen und Fremden in ein Allgemeines*, das sich als Weltvernunft, Weltreligion, Weltgeschichte oder Weltmarkt darstellen kann. Diese beiden Varianten können wir als Ego- und Logozentrismus bezeichnen. Sie verbinden sich in Europa mit einer besonderen Form des Ethnozentrismus, einem Eurozentrismus, der die beiden erstgenannten Varianten in sich vereint. Man sucht und findet *im Eigenen das Ganze*. Europa erscheint als Ort einer allumfassenden Vernunft, als Ort des wahren Glaubens oder des wirklichen Fortschritts. Europäer trauen sich zu, für die Menschheit als Ganzes zu sprechen. Doch wer lediglich für das Ganze spricht, verkörpert nicht das Ganze. Der Anspruch auf das Ganze läßt sich nicht einlösen. Infolgedessen wird das, was im Ganzen keinen Platz findet, marginalisiert, und zwar in der Form, daß bestimmte Völker zu Randvölkern erklärt werden, oder es wird schlechterdings eliminiert. Die Raffinesse, mit der diese Form eines aufgeklärten Ethnozentrismus zuwege geht, gehört vielleicht zu den Eigenarten Europas. Allerdings gibt es auch die Tradition des „guten Europäers“, die Nietzsche in *Jenseits von Gut und Böse* anempfiehlt; zu dieser Rolle gehört die Bereitschaft, sich selbst in Frage zu stellen und sich von Anderen, auch von anderen Kulturen, in Frage stellen zu lassen.

¹⁷ Elias, Norbert (1987): *Die Gesellschaft der Individuen*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

7. Das Paradox einer Wissenschaft vom Fremden

Die Aneignung des Fremden vollzieht sich auf verschiedenen Wegen; ein Weg, der in Europa besonders maßgebend wurde, ist der Weg der Wissenschaft. Das Fremde läßt sich, so scheint es, überwinden durch Erklären und Verstehen. Dies gilt selbst für die neuere Hermeneutik, bis hin zu Gadamer, der die „Überwindung der Fremdheit“ als eigentliche Aufgabe der Hermeneutik betrachtet.¹⁸ Daraus ergeben sich paradoxe Folgen für eine Wissenschaft wie die Ethnologie, die man als Wissenschaft vom Fremden, als Xenologie bezeichnen kann. Das Paradox läßt sich wie folgt formulieren. Je mehr die Wissenschaft vom Fremden reüssiert, um so mehr hebt sie ihren Gegenstand, nämlich die Fremdheit der Kulturen, und damit sich selbst auf – es sei denn, der Logos der Wissenschaft ändert sich derart, daß er dem Fremden als Fremdem Raum gewährt und die Fremdheit nicht nur aufhebt, sondern auf gewisse Weise noch steigert.¹⁹

Für die Philosophie besagt dies eigentlich nichts Neues. Seit Platon beginnt sie mit dem Staunen, das allerdings nur dann ein Staunen bleibt, wenn das Erstaunliche mehr darstellt als ein ungelöstes Problem oder ein unverstandenes Sinngebilde. Doch worin liegt dieses unerklärliche und unverständliche Mehr, das das Staunen wachhält? Betrachten wir noch einmal die Ethnologie, die nicht nur mit der Fremdheit beginnt, sondern das Fremde zum Thema hat. Der Status dieser Wissenschaft verändert sich, wenn die Ethnologie sich verdoppelt und vielfältigt. Wir folgen den Hinweisen des französischen Soziologen Marc Augé,²⁰ indem wir unterscheiden zwischen einer Allo-ethnologie, die Andere zum Gegenstand hat, und einer Auto-ethnologie, die uns selbst zum Gegenstand hat, wobei diese wiederum durch uns selbst oder durch Vertreter anderer Kulturen durchgeführt werden kann. Die Fremdheit nimmt einen okkasionellen Charakter an. Sie unterscheidet sich von Fall zu Fall wie bei der Fremdheit der Sprache. Eine Ethnologie, die von Vertretern verschiedener Kulturen durchgeführt wird, verteilt sich auf ein Blickfeld, in dem verschiedene Blicke sich kreuzen, aber nicht miteinander konvergieren. Die wissenschaftliche Forderung nach Verallgemeinerungsfähigkeit stößt hier auf ihre Grenzen. Einsichten dieser Art finden sich auch bei einem der Altmeister der zeitgenössischen Ethnologie, bei Lévi-Strauss. 1988 wurde er in Kyoto dazu aufgefordert, über den „Ort der japanischen Kultur in der Welt“²¹ zu sprechen. In seinen Reflexionen entzieht er

¹⁸ Gadamer: *Wahrheit und Methode* (wie Anm. 3), 167, 368.

¹⁹ Vgl. Waldenfels: *Eigenkultur und Fremdkultur* (wie Anm. 15).

²⁰ In: Segalen, Martine (Hg.) (1989): *L'autre et le semblable*, Paris: Presses du CNRS.

²¹ Lévi-Strauss, Claude (1990): *La place de la culture japonaise dans le monde*, in: *Revue d'esthétique* 18, 9-21.

sich dem Dilemma einer Aneignung, die sich an eigenen Normen orientiert, oder einer Enteignung, die auf fremde Normen setzt, indem er zurückgeht auf die *Attraktion*, die von der fremden Kultur ausgeht und die immer schon von ihr ausgegangen ist, wenn wir sie auf diese oder jene Weise befragen. In diesem Sinne läßt Lévi-Strauss die Eigenart der japanischen Musik, der japanischen Küche, der japanischen Sozialstrukturen und entsprechender Zeit- und Naturauffassungen Revue passieren, ohne sich auf einen Vergleich einzulassen. Ein Vergleich zwischen Eigenem und Fremdem wäre jederzeit möglich, doch er käme stets hinterdrein, da er voraussetzt, daß wir zuvor durch das Fremde angerührt werden. Die Attraktion und auch entsprechende Formen der Repulsion gehören zur Herausforderung, von der Blick und Ohr des Ethnologen stimuliert werden und auf die der Ethnologe antwortet, wenn er hinsieht undinhört und selbst dann noch, wenn er wegsieht und weghört. Ohne eine solche bleibende Unruhe würde die Ethnologie sich in einer allgemeinen Anthropologie auflösen. Es fragt sich, ob ähnliches nicht für die sogenannten Geisteswissenschaften überhaupt gilt. Andernfalls wüßte man nicht, was sie dem Sog zu einer allgemeinen Normalisierung entgegenzusetzen hätten.

8. Der Andere und der Dritte

An dieser Stelle möchte ich zwei zentrale Figuren ins Spiel bringen, nämlich die des Anderen und die des Dritten. Diese beiden Figuren fügen sich nicht zu einer einheitlichen Konfiguration zusammen, vielmehr weisen sie in jeweils verschiedene Dimensionen. Der Dritte steht für die Ordnung, für das Gemeinsame und Vergleichbare, während der Andere sich mit dem Außer-ordentlichen und Singulären verbindet, das sich dem Vergleich entzieht. Diese Unterscheidung unterläuft den nun schon lang andauernden Streit zwischen ‚neoaristotelischen‘ Kontextualisten und ‚neokantianischen‘ Universalisten, der sich auf der Ebene eines einseitigen Verstehens oder einer wechselseitigen Verständigung abspielt. Denn gleich, ob lokale oder globale Vernunft, ob Partikularität oder Universalität, ob Relativität oder Irrelativität – in allen Fällen wird Eigenes und Fremdes vorweg einem epistemischen oder praktischen Vergleich unterworfen. Wenn ich demgegenüber im Falle des Fremden von *Unvergleichlichkeit* spreche, so denke ich nicht an den negativen Grenzwert auf einer Vergleichsskala, dem wir uns nur um den Preis des Verstummens annähern können, vielmehr behaupte ich mit Levinas, daß Fremdes als solches auftritt, indem es sich dem theoretischen Vergleich und dem praktischen Ausgleich entzieht. Als Außer-ordentliches steht es quer zu den Vergleichsmaßstäben der diversen Ordnungen. Diese Unvergleich-

lichkeit ist also keine okkulte Qualität des Fremden, sondern sie beruht auf der Art und Weise seiner abwesenden Anwesenheit.

Der ‚Dritte‘, der uns bei Simmel, Sartre, Merleau-Ponty und Levinas unter verschiedenen Vorzeichen begegnet, bedeutet zunächst eine *dritte Person*, die als beteiligter oder unbeteiligter Zeuge einem dialogischen Geschehen beiwohnt und die als Lenker, Koordinator oder Schiedsrichter in dieses Geschehen eingreift. Die dritte Person spricht jedoch niemals bloß im eigenen Namen, sie spricht stets „im Namen von“, etwa „im Namen des Vaters“, wie es bei Lacan heißt. Der persönliche Dritte fungiert also zugleich als eine *anonyme Instanz*, die nicht mehr in einer Person verkörpert, sondern durch sie vertreten wird wie im Falle öffentlicher Rituale und Zeremonien, bei sprachlichen Regelungen oder politisch-rechtlichen Institutionen.²² Jede Einrichtung einer kommunikativen oder sozialen Ordnung verweist also auf ein Drittes in Gestalt eines gemeinsamen Sinnes, gemeinsamer Ziele und gemeinsamer Regeln, in denen die Beteiligten, vor allem Dissens und über allen Dissens hinaus, miteinander übereinkommen. In der Figur des Dritten verkörpert sich ein *genereller Gesichts- und Standpunkt*, der – abgesehen von gewissen faktischen Restriktionen – jederzeit von jedermann eingenommen werden kann. *Der anonyme Dritte ist jemand in der Rolle des Jedermann*. Es ist gleich, ob es sich um mich oder um den Anderen handelt. Sofern jeder Dialog auf einen allgemeinen Sinn abzielt bzw. auf allgemeine Geltung Anspruch erhebt, ist er eo ipso *symmetrisch* angelegt, also einem gemeinsamen Maß unterstellt. Ich verhalte mich *wie der Andere* und dieser verhält sich *wie ich*. Daraus resultiert das, was bei Piaget Reversibilität der Standpunkte, bei Schütz Austauschbarkeit der Perspektiven heißt. Die Intersubjektivität, von der nicht nur bei Husserl, sondern auch bei Habermas die Rede ist, schrumpft unter diesen Voraussetzungen zusammen zu einer *Transsubjektivität*, und entsprechend verwandelt sich die Interkulturalität in eine *Transkulturalität*. Die Differenz zwischen Eigenem und Fremdem weicht einer *kommunikativen Indifferenz*. Es ist am Ende gleich, wer spricht. Auch der von Platon bis Gadamer so hochgeachtete Dialog, der auf gemeinsame Wahrheit aus ist, entpuppt sich letzten Endes als Monolog mit verteilten Rollen.

Wenn wir nun der Rolle des Dritten den Anspruch des Anderen und Fremden entgegensetzen, so liegt es uns fern, eines gegen das andere auszuspielen. Wir wehren uns lediglich dagegen, daß das Fremde dem Dritten geopfert wird. Das Fremde als das Außer-ordentliche, das nicht nur den diversen Ordnungen entgleitet, sondern das Ereignis der Ordnungstiftung selbst betrifft, wird verkannt, wenn der *Gesichtspunkt des Allgemeinen*, den wir explizit einnehmen können und den wir implizit in all unserem Reden und Tun immer schon eingenommen

²² Vgl. Waldenfels, Bernhard (1994a): Antwortregister (wie Anm. 8), 293-312.

haben, sich zu einem *allgemeinen Gesichtspunkt* steigern, dem alles von Anfang bis Ende unterworfen ist. Jede Ordnung, die sich im Medium von Bild, Wort, Begriff, Sinn und Regel etabliert, bedeutet ein „Gleichsetzen des Nichtgleichen“, wie Nietzsche feststellt.²³ Dem entspricht bei Marx das Geld, das im „Gleichsetzen des Ungleichartigen“ den Gebrauchswert einer Sache auf seinen Tauschwert reduziert.²⁴ Diese Überlegungen nehmen nicht nur dem ökonomischen Tausch, sondern auch dem kommunikativen Austausch seine Unschuld.²⁵ Jeder Form der Gerechtigkeit, die das Recht des Dritten geltend macht, haftet wohl oder übel ein Moment der Ungerechtigkeit an. Der Satz *summum ius summa iniuria* betrifft nicht nur eine Rechtsordnung, die sich verabsolutiert, er bezieht sich auf jede Ordnung, die ihre Herkunft und damit ihre eigenen Grenzen verleugnet. Wenn wir also die Ansprüche des Anderen und die vermittelnde Rolle des Dritten auseinanderhalten, so widersetzen wir uns einer Sichtweise, die den Anderen als partikularisierten Dritten und umgekehrt den Dritten als generalisierten Anderen begreift und die damit die Differenz zwischen Eigenem und Fremdem einebnet und in einem usurpierten Ganzen verschwinden läßt. „Si comprehendis non est alter“ so könnte man einen alten Satz abwandeln. Dies bedeutet nicht, daß der Andere absolut unverständlich ist, es bedeutet allerdings, daß der Anspruch des Anderen über jedes Verstehen hinausgeht.²⁶

9. Antworten auf den Anspruch des Fremden

Was uns aus dem kommunikativen Schlummer weckt, ist der Anspruch des Anderen, der fremde Anspruch also, der im doppelten Sinne zu verstehen ist, als *Appell*, der *uns* anspricht und als *Prätention*, die *auf etwas* Anspruch erhebt. Dieser doppelte Anspruch kennzeichnet das, *worauf* wir antworten, wenn wir *etwas* sagen und tun, wenn wir also einen Sinn intendieren, einer Regel folgen und in dieser Weise an einem gemeinsamen Leben partizipieren. Das Fremde als

²³ Nietzsche, Friedrich: KSA I, 880.

²⁴ Marx, Karl (1953): Grundrisse der politischen Ökonomie, Berlin: Dietz, 80.

²⁵ Texte wie die von Nietzsche und Marx sollten unter diesem Gesichtspunkt neu gelesen werden, zusammen mit weniger verbrauchten Texten wie *Die Gabe* von Marcel Mauss (vgl. dazu Waldenfels: Antwortregister [wie Anm. 8], 586-626).

²⁶ Zu den politischen Folgen der mangelnden Unterscheidung zwischen Anderem und Drittem vgl. Waldenfels, Bernhard (1996): Der Andere und der Dritte in interkultureller Sicht, in: Mall, Ram Adhar/Lohmar, Dieter (Hg.): Ethik und Politik aus interkultureller Sicht (= Studien zur interkulturellen Philosophie, Bd. 5), Amsterdam: Rodopi.

das, worauf wir antworten und wovon wir ausgehen, wenn etwas zur Sprache oder zum Vorschein kommt, *hat keinen Sinn und unterliegt keiner Regel*. Es geht jedem Verstehen und jeder Verständigung voraus und darüber hinaus. Sinn und Regel bestimmen unser Antworten erst dann, wenn wir uns auf dem Boden einer bereits etablierten Ordnung bewegen, innerhalb derer Antworten mehr oder weniger bereit liegen und im Falle standardisierter Situationen sogar vom Antwortautomaten übernommen werden können.

Dem doppelgestaltigen Anspruch entspricht eine doppelte Form der Antwort. Der Anspruch auf etwas erfüllt sich in der Antwort (*answer*), die ich gebe. Hier handelt es sich um einen passenden Antwortgehalt, der die Leerstellen im propositionalen Gehalt der Frage oder der Bitte ausfüllt. Diese Form der Antwort behebt einen Mangel. Doch damit ist das Antworten keineswegs erschöpft. Dem Anspruch, der sich an mich richtet, entspricht ein Antworten (*response*), das keine Lücke füllt, sondern auf Angebote und Ansprüche des Anderen eingeht. Ein deutlicher Hinweis auf die erwähnte Verdoppelung der Antwort in Antwortgehalt und Antwortereignis findet sich darin, daß ich auf eine Frage durchaus mit einer Gegenfrage antworten kann, mit einer Antwort also, die das von einem anderen gesuchte oder erbetene Wissen gerade nicht beibringt. Keine Antwort ist bekanntlich auch eine Antwort. Wenn das gilt, so ist Antwort nicht einfach mit Antwort gleichzusetzen. Das Antworten, das auf fremde Ansprüche eingeht, erschöpft sich keineswegs in sprachlichen Äußerungen. So gehen bei der Erfüllung einer Bitte oftmals fremde Rede und eigene Handlung ineinander über. Man kann ferner mit Blicken provozieren und auf Blicke replizieren. In Antworten verkörpert sich ein Ethos der Sinne, das von Grußritualen bis zu den Spielen der Liebe reicht. Diese Ausweitung des Antwortbegriffs ist nichts Außergewöhnliches. Sie findet ihren Rückhalt in den psychologischen und medizinischen Verhaltenslehren, die von einem allgemeinen Antwortverhalten ausgehen,²⁷ und sie findet ihre Stütze ebenfalls bei soziologischen Autoren wie Erving Goffman, der zwischen *answer* als Beantwortung einer Frage, *replay* als Erwiderung auf irgendeine Feststellung und *response* als Inbegriff sprachlicher und außersprachlicher Antworthandlungen unterscheidet.²⁸

Das Antworten in diesem weiten und differenzierten Sinne verlangt nach einer *Antwortlogik*, die den Anspruch des Fremden aufnimmt, indem sie ihm seine Ferne beläßt. Einige Momente dieser Antwortlogik, die ich an anderer Stelle ausführlich entwickelt habe,²⁹ seien abschließend skizziert.

²⁷ Waldenfels, Bernhard (1994c): Response und Responsivität in der Psychologie, in: Journal für Psychologie 2/2, 71-80.

²⁸ Goffman, Erving (1981): *Forms of talk*, Oxford: Blackwell, Kap. 1.

²⁹ Waldenfels: Antwortregister (wie Anm. 8).

(1) Nachträglichkeit. – Antworten besagt ein Reden und Tun, das mit dem Fremden, das heißt anderswo beginnt. Faßbar ist das Fremde nur in seinen Nachwirkungen, wie Freud es von traumatischen Erlebnissen behauptet. Das Fremde tritt auf in Form von Ein-fällen, die stets etwas von einer Invasion, einem Einbruch haben. Für das Fremde gilt das, was Nietzsche von Gedanken behauptet: Sie kommen, wenn sie wollen, nicht wenn ‚ich will‘.

(2) Unausweichlichkeit. – Der fremde Anspruch, der schon im fremden Blick und in einer einfachen Auskunftfrage auftritt, zwingt uns in eine Situation, in der wir ‚nicht nicht antworten können‘. Wegsehen und Weghören wäre selbst schon eine Weise des Hinsehens und Hinhörens. Die Unausweichlichkeit, die hier auftritt, entzieht sich der Disjunktion von Tatsache und Norm. Der fremde Anspruch ist weder eine bloße Tatsache, die wir feststellen können, noch fällt er einfach unter ein allgemeines Gebot oder Verbot. Das Gebot „Hör!“ vernehmen heißt bereits, ihm folgen. Wir erfinden bis zu einem gewissen Maße das, was wir im Reden und Handeln antworten, wir erfinden nicht das, worauf wir antworten.

(3) Singularität. – Das Fremde als Außer-ordentliches läßt sich nicht in eine Skala von Besonderem und Allgemeinem, von lokaler und globaler Vernunft eintragen. Wenn Ereignisse wie die französische Revolution laut Kant Ereignisse sind, „die sich nicht vergessen“, so nicht deshalb, weil sie schlechthin anders sind als alles andere, sondern weil sie einen Raum des Erfahrens, Denkens und Handelns eröffnen. Erst hinterdrein läßt sich die französische Revolution als eine Revolution unter anderen betrachten, so wie die Mutter späterhin als eine Frau, die Muttersprache als eine Sprache unter anderen angesehen werden kann.

(4) Asymmetrie. – Zwischen dem fremden Anspruch und der eigenen Antwort besteht eine Asymmetrie, die sich nicht durch eine symmetrische Rollenverteilung oder einen Perspektivenwechsel in ein Gleichmaß verwandeln läßt. Stellt man einen Vergleich an, so erscheint das Fremde keineswegs als schlechthin unvergleichlich, doch im Antworten selbst ist der fremde Anspruch einem Vergleich entrückt. Die Antwort auf das Fremde, wie immer sie ausfallen mag, überschreitet den Vergleich zwischen Eigenem und Fremdem, der stets vom Standpunkt eines Dritten ausgeht und der stets auf einem „Gleichsetzen des Nichtgleichen“ beruht.

Die Konfrontation mit dem Fremden schließt Konzeptionen und Interpretationen des Fremden nicht aus, doch sie geht ihnen voraus und über sie hinaus. Der Versuch einer Synthese zwischen Eigenem und Fremdem gehört deshalb zu den Gewaltakten, die vergebens danach trachten, den Anspruch des Fremden zum Verstummen zu bringen.

Bibliographie

- Adorno, Theodor Wiesengrund (1966): *Negative Dialektik*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp
- Detel, Wolfgang (1995): Griechen und Barbaren. Zu den Anfängen des abendländischen Rassismus, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. Jg. 42, Heft 6, 1019-1043
- Dihle, Albrecht (1994): *Die Griechen und die Fremden*, München: Beck
- Elias, Norbert (1987): *Die Gesellschaft der Individuen*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp
- Gadamer, Hans-Georg (1965)²: *Wahrheit und Methode*, Tübingen: Siebeck
- Goffman, Erving (1981): *Forms of Talk*, Oxford: Blackwell
- Hansen-Löve, Aage (1978): *Der russische Formalismus*, Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften
- Heidegger, Martin (1953)⁷: *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer
- Holenstein, Elmar (1985): *Menschliches Selbstverständnis*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp
- Husserl, Edmund (1950): *Cartesianische Meditationen (= Husserliana I)*, Den Haag: M. Nijhoff
- Kimura, Bin (1995): *Zwischen Mensch und Mensch. Strukturen japanischer Subjektivität*, übers. von E. Weinmayr, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft
- Lévi-Strauss, Claude (1990): *La place de la culture japonaise dans le monde*, in: *Revue d'esthétique* 18, 9-21
- Mall, Ram Adhar/Dieter Lohmar (Hg.) (1993): *Philosophische Grundlagen der Interkulturalität (= Studien zur interkulturellen Philosophie, Bd.1)*, Amsterdam: Rodopi
- Marx, Karl (1953): *Grundrisse der politischen Ökonomie*, Berlin: Dietz
- Merleau-Ponty, Maurice (1960): *De Mauss à Lévi-Strauss*, in: *Signes*, Paris: Gallimard; (dt. 1986): *Von Mauss zu Lévi-Strauss*, in: Métraux, Alexandre/Bernhard Waldenfels (Hg.): *Leibhaftige Vernunft*, München: W. Fink
- Merleau-Ponty, Maurice (1964): *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard; (dt. 1986): *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, München: W. Fink
- Schleiermacher, Friedrich Ernst Daniel (1977): *Hermeneutik und Kritik*, hrsg. v. M. Frank, Frankfurt a. M.: Suhrkamp
- Segalen, Martine (Hg.) (1989): *L'autre et le semblable*, Paris: Presses du CNRS
- Waldenfels, Bernhard (1987): *Ordnung im Zwielficht*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp

- Waldenfels, Bernhard (1990): *Der Stachel des Fremden*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp
- Waldenfels, Bernhard (1991): Phänomenologie unter eidetischen, transzendentalen und strukturalen Gesichtspunkten, in: Herzog, Max/Carl F. Graumann (Hg.): *Sinn und Erfahrung*, Heidelberg: Ansanger
- Waldenfels, Bernhard (1993): Verschränkung von Heimwelt und Fremdwelt, in: Mall, Ram Adhar/Dieter Lohmar (Hg.) (1993): *Philosophische Grundlagen der Interkulturalität (= Studien zur interkulturellen Philosophie, Bd. 1)*, Amsterdam: Rodopi
- Waldenfels, Bernhard (1994a): *Antwortregister*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp
- Waldenfels, Bernhard (1994b): Eigenkultur und Fremdkultur. Das Paradox einer Wissenschaft vom Fremden, in: *Studia Culturologica* 3, Sofia, 7-26
- Waldenfels, Bernhard (1994c): Response und Responsivität in der Psychologie, in: *Journal für Psychologie* 2/2, 71-80
- Waldenfels, Bernhard (1995a): *Erfahrung des Fremden in Husserls Phänomenologie*, in: ders.: *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp
- Waldenfels, Bernhard (1995b): Das Eigene und das Fremde, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. Jg. 43, Heft 4, 611-620
- Waldenfels, Bernhard (1996): Der Andere und der Dritte in interkultureller Sicht, in: Mall, Ram Adhar/Dieter Lohmar (Hg.): *Ethik und Politik aus interkultureller Sicht (= Studien zur interkulturellen Philosophie, Bd. 5)*, Amsterdam: Rodopi

