

Suhrkamp Verlag

Leseprobe



Waldenfels, Bernhard
Topographie des Fremden

Studien zur Phänomenologie des Fremden 1

© Suhrkamp Verlag
suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1320
978-3-518-28920-4

suhrkamp taschenbuch
wissenschaft 1320

Von Fremdem kann erst dann im radikalen Sinne die Rede sein, wenn Fremdartiges in unsere Vernunftordnung eindringt und Fremdes uns im eigenen Hause heimsucht. Die von Waldenfels vorgelegten topographischen Erkundungen gehen von der Annahme aus, daß Fremdes nicht nur seine Zeiten, sondern auch seine Orte hat. Von Husserl und Heidegger, Merleau-Ponty und Levinas, Bachelard und Foucault werden Anregungen aufgegriffen, die zu einem orthaften Denken anleiten und in die Nähe der Ethnologie als einer Wissenschaft vom kulturell Fremden führen. Im vorliegenden Band wird die Problematik fortgeführt, mit der sich Waldenfels schon in seinen Büchern *Der Stachel des Fremden* (1990, stw 868) und *Antwortregister* (1994) beschäftigte. Weitere Bände zu Fragen der Normalisierung, der Künste und der Sprache werden folgen. Bernhard Waldenfels lehrt Philosophie an der Ruhr-Universität Bochum. Zuletzt hat er veröffentlicht: *Deutsch-Französische Gedankengänge* (1995).

Bernhard Waldenfels
Topographie des Fremden

Studien zur Phänomenologie
des Fremden

I

Suhrkamp

Inhalt

| | |
|--|-----|
| Vorwort: Erkundung des Fremden | 9 |
| 1. Fremderfahrung und Fremdanspruch | 16 |
| 1. Der Auftritt des Fremden in der Geschichte | 16 |
| 2. Phänomenologie der Erfahrung | 18 |
| 3. Sprachliche Unterscheidungen | 20 |
| 4. Orte des Fremden in der Erfahrung | 24 |
| 5. Fremdes in uns selbst | 27 |
| 6. Zonen und Typen kollektiver Fremdheit | 33 |
| 7. Steigerungsgrade des Fremdseins | 35 |
| 8. Vektoren des Fremdwerdens | 37 |
| 9. Beunruhigung durch das Fremde | 42 |
| 10. Fremdheit und Feindschaft | 45 |
| 11. Aneignung des Fremden | 48 |
| 12. Antworten auf den Anspruch des Fremden | 50 |
| 2. Lebenswelt zwischen Alltäglichem und Unalltäglichem | 54 |
| 1. Vom Alltag zum Expertentum | 56 |
| 2. Vom Alltag zur universalen Besinnung | 58 |
| 3. Zwischen Alltäglichem und Unalltäglichem | 62 |
| 3. Verschränkung von Heimwelt und Fremdwelt | 66 |
| 1. Verschränkung | 67 |
| 2. Eigenheit und Fremdheit | 74 |
| 3. Heimwelt und Fremdwelt | 77 |
| 4. Gemeinwelt oder Zwischenwelten? | 80 |
| 4. Phänomenologie als Xenologie. Das Paradox einer Wissenschaft vom Fremden | 85 |
| 1. Zwischen Eigenem und Fremdem | 85 |
| 2. Erfahrung des Fremden | 89 |
| 3. Das Paradox einer Wissenschaft vom Fremden | 95 |
| 4. Fremdwerden der Erfahrung | 107 |

| | |
|--|-----|
| 5. Der Anspruch des Fremden und die Rolle des Dritten. Interkulturelle Diskurse | 110 |
| 1. Das Fremde im Netz des Verstehens und der Verständigung | 111 |
| 2. Jemand in der Rolle des Dritten | 114 |
| 3. Der Anspruch des Fremden | 118 |
| 4. Der Mitanspruch des Dritten | 123 |
| 5. Politisches Nachwort: Menschenrechte und Völkerrecht | 126 |
| 6. Europa angesichts des Fremden | 131 |
| 1. Funktionale Rationalität | 132 |
| 2. Dysfunktionale Gewalt | 133 |
| 3. Sinnvakuum | 134 |
| 4. Eurozentrische Zyklen | 135 |
| 5. Fremdheit des eigenen Ursprungs | 137 |
| 6. Kontrast zwischen Eigenem und Fremdem | 139 |
| 7. Grenzverkehr zwischen Eigenem und Fremdem ... | 140 |
| 8. Steigerungsformen des Fremden | 141 |
| 9. Herausforderung durch das Fremde | 142 |
| 10. Europa als Antwort | 143 |
| 7. Nationalismus als Surrogat | 145 |
| 1. Differenz von eigener und fremder Nation | 145 |
| 2. Nationalistische Aneignung des Fremden | 149 |
| 3. Der Aufstand der Regionen | 161 |
| 4. Die Andersheit des Wir | 164 |
| 8. Das Ganze, das Normale und das Fremde. Wissenschafts- und Gesellschaftskritik nach Husserl und Marx | 166 |
| 1. Das verlorene Ganze | 167 |
| 2. Das verbleibende Normale | 171 |
| 3. Das überschüssige Fremde | 176 |

| | |
|---|-----|
| 9. Fremdorte | 184 |
| 1. Ausweglosigkeiten | 184 |
| 2. Raumbewegungen | 186 |
| 3. Räumliche Metaphern | 188 |
| 4. Ortsverschiebungen | 194 |
| 5. Ortsbestimmungen | 198 |
| 6. Radikale und regionale Örtlichkeit | 205 |
| Literatur | 208 |
| Namenregister | 216 |
| Sachregister | 220 |
| Nachweise | 225 |

Vorwort

Erkundung des Fremden

Die Rede vom Fremden verführt zur Hypokrisie. Man redet von ihm und tut gleichzeitig so, als wüßte man nicht, wovon man redet. Dieser schillernde Charakter erweist sich als Ingredienz der Sache selbst, sobald wir auf Erfahrungen des Fremden zurückgehen, wozu auch Erfahrungen mit dem sprachlich Fremden gehören. Wer jemanden in einer fremden Sprache reden hört, die er selbst nicht beherrscht, hört, was er nicht versteht, und bemerkt zugleich, daß er es nicht versteht. Etwas zeigt sich ihm, indem es sich ihm entzieht. Dieses Nichtverstehen kann fatale Folgen haben. Ein Beispiel liefern jene Ureinwohner der Neuen Welt, die – wie Kolumbus mit naiver oder gespielter Verwunderung in einem seiner Reiseberichte feststellt – es versäumten, der feierlichen Proklamation, in der die Besitznahme ihrer Ländereien ausgesprochen wurde, zu widersprechen (vgl. Greenblatt 1994, S. 87). In welcher Sprache hätten sie widersprechen sollen? Die gelehrte Auskunft, daß keine Sprache und keine Erfahrung von der anderen ganz und gar verschieden sei, bedeutet in solchen Fällen nur einen schwachen Trost. Sprache, Blick oder Zugriff der einen sind zumeist schneller als jene der anderen, wenn es darauf ankommt, der Erfahrung des Fremden standzuhalten; denn es gehört zur Eigenart des Fremden, daß es mit dem Eigenen nicht synchronisiert ist, und wenn, dann nur auf sehr unzulängliche Weise. Eine besondere Verführung der Sprache liegt darin, daß man das Fremde adjektivisch verwendet; im Deutschen werden daraus Doppelsubstantive wie Fremdsprache, Fremdkultur, Fremdgruppe, Fremderfahrung oder Fremdich. Hier hört es sich so an, als wüßten wir bereits, was Sprache, Kultur, Gruppe, Erfahrung oder Ich sind und als würde die Bedeutung der Stammwörter durch die Eigenschaft der Fremdheit lediglich spezifiziert. Doch wenn es eine Rätselhaftigkeit des Fremden gibt, dann besteht sie darin, daß das Fremde die Bedeutung jenes Wortes, dem es angeheftet oder aufgepfropft wird, affiziert und infiziert wie ein Virus. Die Konfrontation mit dem Fremden löst stets einen Rückschlag aus. Erfahrung, Sprache, Land, Leib, Vernunft und Ich, die als fremd auftreten können,

hören auf, schlicht das zu sein, was sie bislang waren. Erfahrung des Fremden, die mehr bedeutet als einen Erfahrungszuwachs, schlägt um in ein Fremdwerden der Erfahrung und ein Sich-Fremdwerden dessen, der die Erfahrung macht. Fremdheit ist in diesem Sinne ansteckend wie Krankheit, Liebe, Haß oder Gelächter.

Wenn es Fremdes gibt, so wird es sich stets in irgendeiner Weise bemerkbar machen und bestimmte Antworten provozieren. Die Geschichte des Abendlandes bietet wie die Geschichte anderer Kulturen seit Homers Zeiten viele Beispiele dafür, daß Eigengruppen mit ihrer eigentümlichen Lebensweise sich von Fremdgruppen abgrenzen und daß außerdem fremdartige »Wundervölker« den bekannten Kreis der »Menschenvölker« umsäumen (vgl. Dihle 1994, S. 15). Doch dies bedeutet nicht ohne weiteres, daß das Fremde als spezifisches Phänomen beachtet, befragt und bedacht wird. Es ist auffällig, aber gewiß nicht zufällig, daß das Fremde innerhalb des westlichen Denkens, das seit der Geburt der Philosophie in Griechenland so viele Was- und Warum-Fragen aufgeworfen hat, erst sehr spät – etwa seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert – allmählich die Problematisierungsschwelle überschritten hat. Für diesen Umschwung lassen sich mancherlei Gründe anführen, mitverantwortlich ist gewiß eine Mutation innerhalb des westlichen Denkens, für die zweierlei maßgebend ist: die Veränderung der neuzeitlichen Vernunftauffassung und die der neuzeitlichen Subjektrolle. Was das erste Moment betrifft, so hat sich gezeigt, daß alle *Ordnungen* an bestimmte *Grenzen* stoßen. Die Grenzen, die unserem Sehen, Sprechen oder Fühlen gesetzt sind, lassen sich nicht unendlich erweitern bis hin zu einem umfassenden Kosmos oder einer umfassenden Weltgeschichte, worin alles seinen Platz fände. *Es gibt* Sinn, aber kein Reich der Vernunft; *es gibt* Freiheiten, aber kein Reich der Freiheit. Ordnungen, die etwas *so* in Erscheinung treten lassen und *nicht anders*, erweisen sich als selektiv und exklusiv, sie ermöglichen etwas, indem sie zugleich anderes verunmöglichen. Das »alles zugleich« weicht einer unaufhebbaren Inkommensur, einem Widerstreit auf der Ebene der Erfahrung, der tiefer gelagert ist als der Widerspruch, der auf der Ebene theoretischer und praktischer Stellungnahmen auftritt. Unter den Voraussetzungen begrenzter Ordnungen macht sich das Fremde bemerkbar in Form eines Außer-ordentlichen, das auf verschiedene Weise an

den Rändern und in den Lücken der diversen Ordnungen auftaucht. Was andererseits die veränderte Rolle des sogenannten Subjekts angeht, so verliert der Mensch, der sich lange als Zentrum der Welt betrachtete, seine beherrschende Stellung. Was wir sind, sind wir nie ganz und gar. Das ›Subjekt‹, das allem was ist, zugrunde zu liegen schien und das sich als Ort oder Träger der Vernunft betrachtete, leidet unter einem *Selbstentzug*, der durch keinen reflexiven »Rückgang zu sich selbst« wettzumachen ist. Kurz gesagt: Es gibt keine Welt, in der wir je völlig zu Hause sind, und es gibt kein Subjekt, das je Herr im eigenen Hause wäre. Diese Art von ›Götzendämmerung‹ konfrontiert uns mit einem radikal Fremden, das allen Aneignungsbemühungen zuvorkommt und das ihnen widersteht wie im Falle des fremden Blicks, der uns trifft, noch ehe wir uns dessen versehen. Den historischen Hintergrund unserer folgenden Überlegungen bildet somit die jahrhundertelange Bewältigung des Fremden, die mit dem Namen Europa verbunden ist, die in Form eines zweifelhaften Eurozentrismus ihre Schatten wirft, die allerdings auch in einer besonders intensiven Form der Selbstinfragestellung ihren Gegenpart hat. Ihre historische Aktualität verdanken diese Überlegungen einem Zwielfichtigwerden der großen Ordnungen, das kein Merkmal der sogenannten Postmoderne ist, sondern zu den Abenteuern der europäischen Moderne und ihrer Aufklärung von Anfang an hinzugehört.

Wenn wir unser Bemühen, das Fremde in den Blick und zur Sprache zu bringen, als Topographie, also als Ortsbeschreibung charakterisieren, so haben wir dabei Verschiedenes im Auge. Topographie erinnert einmal an den *Topos*, den orthoft gedachten Raum, der uns in der großen Raumabhandlung der aristotelischen Physik begegnet und der in der heutigen Zeit auf andere, nachcartesianische Weise wieder aufgelebt ist. Diese Wiederkehr birgt allerdings auch die Gefahr in sich, daß man zu alten Formen der Bodenständigkeit zurückstrebt, denen längst der Boden entzogen ist. Hinzu kommt als weiterer Aspekt die Pluralisierung des Ortes in Form von *Topoi*, in Fundorten der Erörterung. Hierbei ist nicht nur an die Gemeinplätze der Rede zu denken, sondern allgemein an eine Vielfalt von Orten, an Ortsnetze, aber auch an Brücken und Grenzen, die eine Heterotopie aufkommen lassen, und an Atopien, die Abgründe des Ortlosen aufreißen. Die Anspielung auf den Bereich des Topischen kommt nicht von

ungefähr. Es gehört zu den Grundannahmen unserer Fremdeheitsstudien, daß das Fremde primär von *Orten* des Fremden her zu denken ist, als ein Anderswo und als ein Außer-ordentliches, das keinen angestammten Platz hat und sich der Einordnung entzieht. Umgekehrt gilt es den orthaften Raum so zu denken, daß er *Eigen-* und *Fremdorte* zuläßt, ohne die Differenz zwischen Eigenem und Fremdem von vornherein einzukreisen oder einzuebnen.

Als Verfahrensweise verweist die *Topographie* auf eine Weise der Beschreibung, die Wege, Grenzlinien, Verbindungen und Kreuzungsstellen aufzeichnet, also gegenüber jeder systematischen Verknüpfung der Erkundung offener und begrenzter Zusammenhänge den Vorrang gibt. Darin entspricht sie der Forschungsweise der Phänomenologie. Topographie ist, wie Severin Müller in seinen *Topographien der Moderne* (1991) feststellt, strenggenommen nur im Plural möglich, da sich selektive Gesichtspunkte der Beschreibung nicht vereinheitlichen lassen. Eine gewisse Nähe zur mathematischen *Topologie*, in der gegenüber reinen Zahlen- und Größenverhältnissen Momente wie ›Lage‹, ›Umgebung‹, ›Bereich‹ und ›Rand‹ eine eigene Rolle spielen und die bei Kurt Lewin zur Ausbildung einer topologischen Psychologie geführt hat, in der man mit Feldern und Vektoren operiert, ist bei aller methodischen Divergenz der Sache des Fremden durchaus zuträglich. Die offenkundige Nähe zur *Geographie*, die sich in ihrer topographischen Form mit der Erfassung und Wiedergabe von Formen und Gegenständen eines Geländes befaßt, verstärkt die erwähnte Raumorientierung, die der einseitigen Orientierung an einer linearen Geschichtszeit und einer fortschreitenden Entwicklung entgegenwirkt und damit die Annahme, fremd sei lediglich das, was *nicht mehr* oder *noch nicht* zugänglich ist, nachhaltig in Frage stellt. Wenn Foucault lapidar feststellt: »Die aktuelle Epoche wäre vielmehr eine Epoche des Raumes. Wir befinden uns in einer Epoche des Gleichzeitigen, einer Epoche des Nebeneinander, einer Epoche dessen, was nah und fern, Seite an Seite und zerstreut ist« (1994, Bd. IV, S. 752), so bringt er auf den Punkt, was in der »Topologie des Seins« von Heidegger, ferner bei Autoren wie Merleau-Ponty, Lévi-Strauss, Levinas, Bachelard, Deleuze oder Derrida, aber auch in allgemeineren kulturellen und interkulturellen Tendenzen seit langem auf verschiedenartige Weise virulent ist. Dies hat nichts zu tun

mit einem angeblichen Ende der Geschichte, wohl aber mit dem Niedergang einer bestimmten Geschichtsauffassung und Geschichtserwartung, die unsere Zeiterfahrung, aber auch den Zweitakt von Entfremdung und Wiederaneignung in weitem Maße bestimmt hat.

Die folgenden Studien gehen teilweise auf separate Veröffentlichungen zurück, die allerdings durchweg überarbeitet, ergänzt oder gestrafft wurden. Gewisse Überschneidungen und Wiederholungen wurden in Kauf genommen, um den verschiedenen Erkundungsgängen ihr eigenes Schrittmaß zu belassen.

Kapitel 1 bietet einen orientierenden Grundriß, der sich zwischen *Fremderfahrung* und *Fremdanspruch* spannt und eine Reihe von Problemen skizziert, die in den folgenden Kapiteln ausführlicher zur Sprache kommen. Kapitel 2 resümiert meine früheren Arbeiten zur *Lebenswelt* in der Weise, daß in der Lebenswelt jene Stellen markiert werden, an denen Eigenes und Fremdes auseinanderklaffen und Unalltägliches den vertrauten Gang des Alltags durchbricht. Daran schließen sich die Kapitel 3 bis 5 an, in denen, ausgehend von einer Verflechtung von Eigen- und Fremdwelt, Fragen der *Interkulturalität* und der *ethnologischen Erforschung* des Fremden erörtert und das *Antworten* auf fremde Ansprüche einem bloßen *Verstehen* des Anderen und einer *Verständigung* mit Anderen entgegengesetzt wird. Beim Übergang von der individuellen zur kulturellen Fremderfahrung, der sich hier vollzieht, geht es nicht um eine bloße Erweiterung oder Vervielfältigung persönlicher Erfahrungen, als bedeute Interkulturalität eine Intersubjektivität im großen. Vielmehr geht es darum, den Zusammenhang zwischen Mikroerfahrungen und Makrostrukturen vom Phänomen des Fremden her neu zu durchdenken, und zwar derart, daß der Status der Subjekte und der Kulturen mit in Frage steht. Ferner handelt es sich nicht darum, den alten Gegensatz zwischen Vergleichbarkeit und Unvergleichbarkeit der Kulturen fortzusetzen, vielmehr werden Vergleichs- und Ausgleichsprozesse auf ihre Voraussetzungen hin befragt. Fremdes ist nicht deshalb unvergleichlich, weil es ganz anders ist, sondern weil der Anspruch des Fremden sich jedem Vergleich und Ausgleich entzieht. Diese Überlegungen zielen nicht ab auf ein Nebeneinander von Anspruch und Methode, sondern auf einen Anspruch, der Methoden und Pro-

zeduren durchkreuzt. Die Politik des Fremden, die sich hier abzeichnet, nährt den Widerstand gegen jene diversen *Aneignungsstrategien*, die in den Kapiteln 6 bis 8 zur Sprache kommen. Zu diesen Strategien zählt verschiedenes: ein alteingesessener Eurozentrismus, der Eigenes mit Gemeinsamem mischt, neuere Formen des Nationalismus, die sich am Fremden für den Verlust des Eigenen schadlos halten, und schließlich ein ›real existierender Funktionalismus‹, der den Schwund der großen Ordnungen durch Normalisierungsmaschinerien aufzufangen sucht. Abschließend wird in Kapitel 9 der Zusammenhang von Örtlichkeit bzw. Räumlichkeit und Fremdheit sowie die Differenz von *Eigen-* und *Fremdort* in einen größeren Zusammenhang hineingestellt.

Dem vorliegenden Band sollen drei weitere Bände folgen, die sich mit den Grenzen der Normalisierung, der Entregelung der Sinne in den Künsten sowie mit Nähe und Ferne der Sprache befassen werden. Insgesamt handelt es sich also um eine Reihe von Studien zu einem Thema, das von Husserl, Heidegger, Scheler, Plessner und Schütz bis zu Sartre, Merleau-Ponty, Levinas und Derrida das phänomenologische Denken bewegt. Die Problematik, die ich in den Vorarbeiten zum *Stachel des Fremden* (1990) erstmals in Angriff genommen habe, wird in diesen Bänden weiter ausgeführt und angereichert. Die Theorie begrenzter Ordnungen, die ich in *Ordnung im Zwielficht* (1987) entwickelt habe, bleibt ebenso maßgebend wie die responsive Phänomenologie, die im *Antwortregister* (1994) Gestalt angenommen hat. Auf diese Schriften sei also ergänzend verwiesen. Von einer Sache bin ich mehr und mehr überzeugt: Fremdheit erschöpft sich nicht darin, daß es etwas gibt, was unsere Verfügungskraft überschreitet; vielmehr geht die Fremderfahrung von einem fremden Anspruch aus, der unserer Eigeninitiative zuvorkommt. Was zu sagen und zu tun ist, deckt sich niemals mit dem, was gesagt und getan werden kann. Die Vereinnahmung des Fremden beginnt damit, daß diese Differenz und mit der Differenz auch das Eigene verkannt wird.

Bei der Abfassung meiner Studien zur Fremdheit versuchte ich soweit wie möglich Brücken zu schlagen zu entsprechenden wissenschaftlichen Disziplinen und auch zu einschlägigen kulturellen Praktiken und politischen Machtspielen. Daß diese Möglichkeiten, gemessen an dem, was zu bedenken und zu tun wäre, ihre

deutlichen Grenzen haben, ist mir als Autor wohl bewußt.¹ Dies gilt in erhöhtem Maße für den interkulturellen Bereich. Daß bei der Erörterung interkultureller Zusammenhänge besonders häufig die japanische Kultur auftaucht, erklärt sich damit, daß mir in diesem Falle der glückliche Zufall einer langjährigen Bekanntschaft mit nachdenklichen Vertretern dieser Kultur und eine wiederholte Begegnung mit ihnen in Kyōto, Nagoya und Tōkyō zu Hilfe kam. Ihnen vor allem sei an dieser Stelle gedankt.

Obertal, August 1996

1 Ergänzend verweise ich in diesem Zusammenhang auf einen von Herfried Münkler unter Mitarbeit von Bernd Ladwig herausgegebenen Band zum Thema *Furcht und Faszination. Facetten der Fremdheit*. Der Band, der im Rahmen einer interdisziplinären Arbeitsgruppe der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften entstand und insbesondere die Sozial- und Politikwissenschaften zu Wort kommen läßt, erschien während der Drucklegung meiner eigenen Untersuchung.

1. Fremderfahrung und Fremdanspruch

1. Der Auftritt des Fremden in der Geschichte

Zunächst ist das Fremde für uns etwas Alltägliches, Altvertrautes. Dazu gehört das Gastrecht, das dem Fremden, das Asylrecht, das dem Verfolgten 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 Eigenes und Fremdes 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 (ξένον) 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 wenn das Subjekt, in dem die Gesamtordnung ihr Zentrum und ihren Gipfelpunkt zu finden schien, allmählich aus dem Zentrum rückt. Diese Zersplitterung der Vernunft und diese Dezentrierung des Subjekts gehören zu den Abenteuern der westlichen Moderne.

Diese Abenteuer, die von Entdeckungsfahrten und Eroberungszügen begleitet waren, auf denen sich neue und ferne Welten erschlossen und ›wunderbare Besitztümer‹ ansammelten, dauern schon lange an; doch erst im 18. und 19. und vollends im 20. Jahrhundert dringt das Fremde ausdrücklich und unwiderruflich in den Kern der Vernunft und in den Kern des Eigenen ein. Die Herausforderung durch ein radikal Fremdes, mit der wir uns konfrontiert sehen, 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 $\xi\epsilon\nu\tau\iota\kappa\acute{o}\nu$ der aristotelischen Rhetorik (III, 2-3) zurückgeht und bei den russischen Formalisten wie bei Brecht durch Abweichung von normalen Ausdrucksformen Neuartiges entstehen läßt (vgl. Hansen-Löve 1978, S. 24 ff., dazu Waldenfels 1987, S. 230). 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 zwar ihren Ort nicht jenseits von, sondern *zwischen Eigenem und Fremdem*. Dilthey (GS, Bd. VII, S. 225) 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.« Ähnlich liegt für Gadamer (1965, S. 279) der wahre Ort der Hermeneutik im »Zwischen« von Fremdheit und Vertrautheit. Es fragt sich jedoch, 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 Zerstreung in die historische Zeit und den geographischen

Raum annimmt. Auch für die Philosophie stellt sich die Frage, ob sie sich angesichts der historisch-kulturellen Vielfalt nur zu erweitern hat oder ob die Vielfalt zu einer Vervielfältigung führt in Form einer Philosophie, die sich selbst als interkulturell darstellt.¹ 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 aus der Öffnung der Ländergrenzen, aus der unmittelbaren Nachbarschaft und weitgehenden Vermischung kultureller Lebensformen hervorgegangen sind und inzwischen zum politischen Alltag gehören.

Vor dem Hintergrund dieser weit ausgreifenden Tendenzen, die längst Gegenstand vielfältiger historischer und fachspezifischer Forschungen geworden sind, soll im folgenden das *Phänomen des Fremden* befragt werden, und dies bis zu dem Punkt hin, wo das Fremde seine Phänomenalität, seine Sinngestalten und Regelstrukturen, sein Fürunssein sprengt und uns selbst in unserer Eigenheit in Frage stellt. Ein solches Phänomen wäre als Hyperphänomen zu charakterisieren, das über die Bedingungen seines Erscheinens hinausgeht. In dieser Hinsicht zielen unsere Überlegungen ab auf Ansprüche seitens des Fremden, die eine Erfahrung von Fremdem in Gang setzen und immer schon in Gang gesetzt haben.

2. Phänomenologie der Erfahrung

Wenn wir von einem Phänomen des Fremden reden, 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 ausführlich zur Sprache kommt, soll in einigen Worten angedeutet werden, was in den

1 Vgl. die von R. A. Mall zusammen mit der Gründung einer »Gesellschaft für interkulturelle Philosophie« initiierten Studien zur interkulturellen Philosophie (1993 ff.), seine Einführungsschrift *Philosophie im Vergleich der Kulturen* (1995) sowie F. Wimmer, *Interkulturelle Philosophie* (1990).

folgenden phänomenologischen Erörterungen unter Erfahrung zu verstehen ist.²

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 (GS, Bd. XIX, S. 17). Empirie meint hier nicht das Vorhandensein von Daten und auch nicht deren Sammlung in Datenbanken, sondern diese Vokabel weist zurück auf die aristotelische *ἐμπειρία*, 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 Denkschemata 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, be-

2 Ausführlicher hierzu: mein Nachwort zu E. Husserl, *Arbeit an den Phänomenen* (1993). Zur allgemeinen phänomenologischen Methodik vgl. das Kapitel »Phänomenologie unter eidetischen, transzendentalen und strukturalen Gesichtspunkten« in Band 2 dieser Studien.

sagt zugleich, daß etwas *so und nicht anders* erscheint, daß also bestimmte Erfahrungsmöglichkeiten ausgesondert, andere ausgeschlossen sind. Die 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, und zwar in dem präzisen Sinne, daß etwas sich dem Zugriff der Ordnung entzieht.

3. Sprachliche Unterscheidungen

Hinter den deutschen Wörtern ›fremd‹ oder ›Fremdheit‹, die in gängigen Wortverbindungen wie ›Fremderfahrung‹ oder ›Fremdsprache‹ auftauchen, verbirgt sich ein recht komplexer Bedeutungsgehalt. Dies zeigt sich deutlich, wenn man auf andere Sprachen rekurriert, die durchweg mehrere Wörter verwenden, um dieses vielfältige Phänomen zu bezeichnen.

Fremd ist erstens, was außerhalb des eigenen Bereichs vorkommt (vgl. *externum, extraneum, peregrinum; ξένον; étranger; foreign*) und was in der Form von ›Fremdling‹ und ›Fremdlingin‹ (so noch bei Schiller) personifiziert wird. Fremd ist zweitens, was einem Anderen gehört (vgl. *ἀλλότριον; alienum; alien*). Als fremd erscheint drittens, was von fremder Art ist und als fremdartig gilt (vgl. *insolitum; ξένον; étrange; strange*). Es sind also die drei Aspekte des *Ortes*, des *Besitzes* und der *Art*, die das Fremde gegenüber dem Eigenen auszeichnen. Diese Merkmale können unabhängig voneinander variieren. Der Nachbar in der eigenen Stadt kann mir von seinen Sitten her fremd sein; umgekehrt mag mir das Nachbarhaus, das einem anderen gehört, vertraut sein; eine Fremdsprache wird selbst dann nicht zur Muttersprache, wenn ich sie fließend spreche.

Unter den genannten drei Aspekten gibt der Ortsaspekt den Ton an. Das leibliche Hier, an dem ich meinen Ort habe, läßt sich zwar nicht denken ohne die Okkupation als Inbesitznahme und ohne die Ausübung einer Eigenart, doch genießt es einen gewissen Vorrang. Sprachliche Erwägungen zeigen, daß wir es im Falle des Fremden mit einem höchst komplexen Phänomen zu tun haben. Fremdes ist nicht einfach ein Anderes (*ἕτερον; aliud*), das – wie in Platons *Sophistes* – durch *Abgrenzung* vom Selben