

Bernhard Waldenfels
Grundmotive
einer Phänomenologie
des Fremden

Suhrkamp

Inhalt

Vorwort: Facetten des Fremden 7

I. Der Mensch als Grenzwesen 15

1. Ordnungen und ihre Grenzen – 2. Grenzenloses All – 3. Eigenheit, Fremdheit, Kontingenz – 4. Moderne Kompromisse – 5. Paradoxien der Selbstabgrenzung – 6. Möglichkeiten und Unmöglichkeiten

II. Zwischen Pathos und Response 34

1. Im Reich des Sinnes – 2. Abgründe des Pathischen – 3. Patient und Respondent – 4. Diesseits von Gut und Böse – 5. Zeitliche Diastase – 6. Bewährungsproben

III. Antwort auf das Fremde 56

1. Responsivität – 2. Anspruch und Antwort – 3. Momente einer Antwortlogik

IV. Leibliche Erfahrung zwischen Selbstheit und Andersheit 68

1. Das Rätsel des Leibes – 2. Sinn und Affektion – 3. Das gespaltene Selbst – 4. Der Andere als mein Doppelgänger

V. Aufmerksamkeitschwellen 92

1. Aufmerken – 2. Mit allen Sinnen – 3. Grundzüge der Aufmerksamkeit – 4. Aufmerksamkeitskünste – 5. Techniken und Praktiken der Aufmerksamkeit

VI. Zwischen den Kulturen 109

1. Interkulturalität als Zwischensphäre – 2. Die Vieldeutigkeit des Fremden – 3. Fremdheit versus Andersheit – 4. Das Paradox der Fremderfahrung – 5. Verflechtung von Eigenem und Fremdem – 6. Fremdheit in und außer uns – 7. Kollektiverfahrung und Kollektivrede – 8. Der/die Fremde und der Dritte – 9. Xenologie und Xenopolitik – 10. Verfremdungsverfahren

Literaturverzeichnis 133

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek
Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliographie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet
über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

Erste Auflage 2006

© Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 2006

Alle Rechte vorbehalten,

insbesondere das der Übersetzung, des öffentlichen Vortrags
sowie der Übertragung durch Rundfunk und Fernsehen,
auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form

(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)

ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert

oder unter Verwendung elektronischer Systeme

verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Satz: Libro, Kriffel

Druck: Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden

Umschlag: Werner Zegarzowski

Printed in Germany

ISBN 3-518-58460-X/1

1 2 3 4 5 6 - 11 10 09 08 07 06

VI. Zwischen den Kulturen

Was zwischen den Kulturen geschieht, gibt dem Fremden eine besondere Färbung, und die Erforschung des kulturell Fremden hat mit der Ethnologie oder der Kulturanthropologie eine eigene Fremdwissenschaft entstehen lassen. Sie war immer schon mit einer dubiosen Form kolonialistischer Fremdwissenschaft verbunden. Ethnowissenschaft und Ethnopolitik haben im Zeichen der Globalisierung neue Formen angenommen. Doch diese Ausweitung der Perspektive kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß sich in dem, was zwischen den Kulturen geschieht, stets auch etwas von dem spiegelt, was zwischen Einzelnen und mit dem Einzelnen geschieht. Nicht nur die Fremdheit beginnt bei uns selbst, auch die Versuche zu ihrer Überwindung beginnen im eigenen Hause. So gibt dieses Kapitel uns die Gelegenheit, die wichtigsten Etappen der vorausgehenden Überlegungen in gedrangter Form zu rekapitulieren.

I. Interkulturalität als Zwischensphäre

Man sollte die ›Interkulturalität‹ beim Wort nehmen. Was sich zwischen verschiedenen Kulturen abspielt, läßt sich nicht auf die schlichte Tatsache reduzieren, daß es mehrere Kulturen gibt, die abzählbare und vergleichbare Merkmale oder Merkmalsbündel aufweisen. So wie jeder Sprachvergleich von der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Sprache ausgeht, so auch jeder Kulturvergleich. Es gibt keinen Ort jenseits der Kulturen, der uns einen unbefangenen und unbeschränkten Überblick gestatten würde. Als Europäer können wir der eigenen Kultur so wenig entfliehen wie dem eigenen Leib und der eigenen Sprache. Damit ist jedem Kulturalismus, der die eigene und die fremde Kultur schlichtweg als eine unter anderen betrachten würde, ein Riegel vorgeschoben. Ein solcher Kulturalismus würde le-

gramm entscheidet wohl oder übel darüber, was als wichtig angesehen und herausgefiltert wird, was zur Sprache und in den Blick kommt und was nicht. Nicht immer tritt diese Filterung so offenkundig zutage wie bei den Nachrichten des letzten Irakkriegs, die Teil der Kriegführung waren. Daß dazu auch gezielte Falschmeldungen, sogenannte *dirty tricks* oder *active measures* gehören, ist nicht entscheidend. Die Macht liegt in der Auslese als solcher.

Das Politische und das Ökonomische gehört also zu den Ingredienzien der Aufmerksamkeit. Keine gerechte Verteilung der Ressourcen und keine konsensuelle Regelung kann die daraus resultierenden Konflikte ausräumen. Widerstand ist nur von der Aufmerksamkeit selbst zu erwarten in Form einer *attention sauvage*, einer Aufmerksamkeit, die Momente des Anökonomischen und Anarchischen bewahrt und einen Überschuß an geschenkter Aufmerksamkeit gewährt.

diglich auf der geographisch-räumlichen Ebene wiederholen, was der Historismus des 19. Jahrhunderts auf der historisch-zeitlichen Ebene durchexerziert hat. Die Musealkultur, die Nietzsche in seinen *Unzeitgemäßen Betrachtungen* angeprangert hat, würde sich lediglich vom Heimischen ins Exotische verlagern. Die Mängel einer bloßen Multikulturalität werden nur scheinbar überwunden, wenn man versucht, die Grenzen der jeweiligen Kultur auszuscalen, sei es, daß man die Einzelkulturen als Teile einer Gesamtkultur begreift, sei es, daß man sie transkulturellen Maßstäben unterwirft. Die »Vereinten Nationen« sind eine Institution die recht und schlecht ihre Dienste verrichtet. Darauf zu warten, daß sie sich in »Vereinte Kulturen« verwandeln, würde besagen, daß man einem interkulturellen Esperanto nachjagt, das als Sprachutopie längst ausgedient hat. Für das Verhältnis von Weltmarkt und Weltkultur gilt ähnliches. Würden wir mit Ideen handeln wie mit Aktien, so würden sie kommunikativ abgeschliffen; alles Anstachelnde und Aufrührerische ginge verloren. Nietzsches »Normalmensch« würde in den Normalideen einer Normalkultur seine zweifelhafte Heimstatt finden.

Nimmt man dagegen das Wort »Interkulturalität« ernst, so gelangt man wie im Falle von Husserls Intersubjektivität oder Merleau-Pontys Interkorporeität zu einer Zwischensphäre, deren intermedialer Charakter weder auf Eigenes zurückgeführt noch in ein Ganzes integriert, noch universalen Gesetzen unterworfen werden kann. Was sich zwischen uns abspielt, gehört weder jedem einzelnen noch allen insgesamt. Es bildet in diesem Sinne ein Niemandland, eine Grenzlandschaft, die zugleich verbindet und trennt. Was einzig in der Weise da ist, daß es sich dem eigenen Zugriff entzieht, bezeichnen wir als fremd. Interkulturalität, die ihren Namen verdient, gibt es nur, wenn wir von einer Scheidung in Eigen- und Fremdkultur ausgehen, ähnlich wie Husserl der Heimwelt eine Fremdwelt zuordnet. Eine solche Scheidung schließt nicht aus, daß es zu Prozessen der

Pluralisierung, der Universalisierung oder der Globalisierung kommt, doch diese Prozesse setzen eine Fremderfahrung voraus, die sie niemals einholen. Die fremde Kultur ist wie die eigene mehr als eine Kultur unter anderen, mehr als eine Teilkultur oder als ein Tummelfeld allgemeiner Gesetze. Wird dieser »Mehrwert« getilgt, so begeben wir uns auf die schiefe Ebene einer einseitigen Aneignung des Fremden oder einer Nivellierung der Differenz zwischen Eigenem und Fremdem. An solchen Versuchen herrscht in unserer westlichen Geschichte bis in die Gegenwart hinein kein Mangel.

2. Die Vieldeutigkeit des Fremden

Das Problem des Fremden beginnt mit seiner Benennung. Nichts Gewöhnlicheres als das Wort »fremd« und seine verschiedenen Variationen und Ableitungen wie »Fremdling«, »Fremde«, »Fremdsprache«, »Fremdeln«, »Entfremdung« oder »Verfremdung«. Doch sobald wir versuchen, das Wort »fremd« in anderen Sprachen wiederzugeben, stoßen wir auf eine Vielfalt, die drei unterschiedliche Bedeutungsnuancen und entsprechende Bedeutungskontraste erkennen läßt. Fremd ist erstens, was außerhalb des eigenen Bereichs vorkommt als Äußeres, das einem *Inneren* entgegensteht (vgl. ξένον, *externum*, *extraneum*, *étranger*, *stranger*, *foreigner*). Fremd ist zweitens, was Anderen gehört (ἄλλοτριον, *alienum*, *alien*, *ajeno*), im Gegensatz zum *Eigenen*. In diesem Zusammenhang gehört auch das Wort *alienatio*, das juristisch mit »Entäußerung«, klinisch und sozialpathologisch mit »Entfremdung« wiedergegeben wird. Fremd ist drittens, was von anderer Art, was fremdartig, unheimlich, seltsam ist (ξένον, *insolitum*, *étrange*, *strange*), im Gegensatz zum *Vertrauten*. Der Gegensatz Äußeres/Inneres verweist auf einen Ort des Fremden, der Gegensatz Fremdes/Eigenes auf den *Besitz*, der Gegensatz Fremdartiges/Vertrautes auf eine

Art des Verständnisses. Daß es sich hierbei um verschiedene Bedeutungen handelt, zeigt sich darin, daß ein und derselbe Sachverhalt in einem Sinne fremd sein kann, im anderen nicht, so das Haus des Nachbarn, das mir nicht gehört, aber wohlvertraut ist, oder ein ausländischer Kollege, mit dem ich eng zusammenarbeite.

Wie hängen die Bedeutungsvarianten zusammen? Um eine bloße Homonymie handelt es sich nicht. Das ›Eigene‹ steht dem ›Inneren‹ und ›Vertrauten‹ offensichtlich näher als dem ›Äußeren‹ und ›Unvertrauten‹, und die Fäden laufen vielfach hinüber und herüber. Eher ist an eine Polysemie zu denken, wie Aristoteles sie dem Seienden und dem Guten zuspricht. Dann aber stellt sich die weitere Frage, ob die verschiedenen Bedeutungsnuancen auf gleicher Stufe rangieren oder ob eine von ihnen ein Privileg genießt. Alle unsere Überlegungen sprechen für die Annahme, daß bei einer radikalen Form der Fremdheit, wie sie unserer Fremderfahrung gemäß ist, der Ortsaspekt den Ton angibt. Dies zeigt sich sogleich in der besonderen Art der Grenzziehung, die Fremdes und nicht bloß Verschiedenes entstehen läßt.

3. Fremdheit versus Andersheit

Wir sprechen oftmals von ›Andersheit‹, wenn wir ›Fremdheit‹ meinen, und in anderen westlichen Sprachen, die über kein so reiches Wortfeld wie das deutsche Wort ›fremd‹ verfügen, wird die Frage nach der Fremdheit zumeist als *question of the Other* oder als *question de l'Autre* verhandelt. Doch oftmals denken wir kaum an etwas anderes als an Verschiedenheit, wenn wir von Andersheit sprechen, und nicht selten flüchten wir in ein begriffliches Dämmerlicht, das eine radikale Frage nach dem Fremden erst gar nicht aufkommen läßt. Hinzu kommt, daß unsere westlichen Denktraditionen der Fremdheit einen sehr bescheidenen

Platz zuweisen, und das nicht ohne Grund und mit beträchtlichen praktischen Folgen.

Daß etwas nur ein *Selbes* ist, indem es sich zugleich als *Anderes* von Anderem unterscheidet, gehört zu den Entdeckungen der platonischen Dialektik, aus der bis hin zu Hegel beträchtliches spekulatives Kapital geschlagen wurde. Der Kontrast von Selbem und Anderem, der einer jeden Ordnung der Dinge zugrunde liegt, geht hervor aus einer *Abgrenzung*, die eines vom anderen unterscheidet. Dies führt zu einer durchgängigen Reversibilität der Standorte: Asiaten sind keine Europäer, so wie umgekehrt Europäer keine Asiaten sind. Diese Unterscheidung vollzieht sich außerdem in einem durchgehenden Medium, das zwischen den Gegensätzen vermittelt. Europäer und Asiaten mögen noch so verschieden sein, Menschen sind sie allemal. Schön wäre es, wenn ›der Mensch‹ je mit eigener Stimme spräche. Doch die Erfahrungen der Interkulturalität lehren uns nur zu gut, daß hinter einer solchen Stimme stets eine bestimmte Instanz steckt, die *sotto voce* für ›den Menschen‹ spricht, ohne ihn in seiner Allgemeinheit verkörpern zu können. Und nur zu oft verbirgt sich hinter der Präntion auf Allgemeinheit ein hierarchisches Gefälle: Europäer sprechen über Europäer und Nichteuropäer, Männer über Männer und Frauen, Erwachsene über Erwachsene und Kinder, Menschen über Mensch und Tier, Wachende über Wachende und Schlafende. In all diesen Fällen ist die eine Seite der Differenz deutlich markiert, die andere nicht.

Doch die Differenz von Eigenem und Fremdem, auf die es uns hier ankommt, hat als solches nicht das geringste zu tun mit der Unterscheidung von Selbem und Anderem. Der Fremde aus Elea, der in der Ouvertüre des platonischen *Sophistes* auftritt, bevor die Dialektik mit dem Selben und dem Anderen ihr Spiel treibt, ist nicht einfach anders, er kommt von anderswoher, wie Zeus, der die menschlichen Städte heimsucht. Das Eigene gruppiert sich um das *Selbst*, das als ein leiblich, ethnisch oder kulturell

geprägtes Selbst auftritt und auch sprachlich mehr oder weniger deutlich vom Selben unterschieden wird, so im Lateinischen mit der Zweifelt von *ipse* und *idem*, im Englischen mit der von *self* und *same* (s. o., S. 21.) Der Jargon der Identität, der dem »Jargon der Eigentlichkeit« längst den Rang abgelaufen hat, verdeckt einfache Sachverhalte wie jenen, daß ich mich nicht als Schmerzträger identifizieren muß, um einen Schmerz zu verspüren, daß jemand sich als Fremder bedroht fühlen kann, ohne einen bestimmten Gegner oder Verfolger namhaft machen zu können. Der Gegensatz zwischen Eigenem und Fremden entspringt keiner bloßen Abgrenzung, sondern einem Prozeß der *Ein- und Ausgrenzung*. Ich bin dort, wo du nicht sein kannst und umgekehrt. Fremd ist ein Ort, wo ich nicht bin und sein kann und wo ich dennoch in Form dieser Unmöglichkeit bin. Man wird kulturellen Differenzen nicht gerecht, wenn man sie mit verschiedenen Spezies einer Pflanzen- oder Tierwelt vergleicht, deren Differenzen in einem allgemeinen Genus aufgehoben sind.¹ Zwischen den Kulturen verläuft eine Schwelle wie jene, die Geschlecht von Geschlecht, Alter von Jugend, Wachen vom Schlafen, Leben vom Tod scheidet (s. o., S. 25). Die zeremoniellen *rites de passages*, die in archaischen Kulturen die Überschreitung heikler Schwellen begleiten, sind in unseren säkularisierten Gesellschaften nicht völlig verschwunden, selbst wenn sie stärker individualisiert und bisweilen auch bis zur Unkenntlichkeit trivialisiert sind. Die Geschiedenheit, in der ein Erfahrungsbereich sich selbst von einem anderen absondert, ist nicht zu verwechseln mit jener Unterschiedenheit, die vom Standpunkt eines vermittelnden Dritten her erfolgt. Schwellen, die verbinden, indem sie trennen, lassen keinen Vermittler zu,

1 Im übrigen entspricht diese homogene Taxinomie auch nicht mehr der inzwischen geläufigen Annahme evolutionärer Verzweigungen im Bereich des Lebens.

der auf beiden Seiten der Schwelle zugleich Fuß fassen könnte. Deshalb hat Absonderung und das daraus entspringende Absonderliche des Fremden nichts zu tun mit der reinen Besonderung, in der sich ein Allgemeines partikulalisiert.

4. Das Paradox der Fremderfahrung

Nehmen wir die geläufigsten Bestimmungen der Fremdheit, ohne die auch die Ethnologie nicht auskommt, so stoßen wir immer wieder auf zwei Bestimmungen, die der *Unzugänglichkeit* eines bestimmten Erfahrungs- und Sinnbereichs und die der *Nichtzugehörigkeit* zu einer Gruppe. Im ersten Falle ist *etwas* mir oder uns fremd, im zweiten Falle sind *Anderer* mir oder uns fremd und umgekehrt. Man kann demgemäß zwischen einer *kulturellen* und einer *sozialen Fremdheit* unterscheiden; doch offenkundig greifen beide Formen ineinander, da die Kultur sich selbst als sozialer Prozeß darstellt und umgekehrt die Sozialisierung auf kulturelle Symbole angewiesen ist. Die Erfahrung, die einer solchen Ein- und Ausgrenzung zugrunde liegt, läßt sich mit Husserl als Fremderfahrung bezeichnen. Diese Erfahrung hat einen durchaus paradoxen Charakter, der sich ebenfalls bereits bei Husserl andeutet. Wir können von einer Zugänglichkeit des Unzugänglichen, einer Zugehörigkeit in der Nichtzugehörigkeit, einer Unverständlichkeit in der Verständlichkeit sprechen (s. o., S. 56). Dies bedeutet nicht, daß es etwas gibt, das wir nicht verstehen können. Eine solche Annahme würde geradewegs im Irrationalismus enden. Es bedeutet aber auch nicht, daß es etwas gibt, das wir noch nicht bzw. nicht mehr verstehen, das sich aber vorweg im Horizont einer allgemeinen Verständlichkeit bewegt. All dies sind defizitäre Bestimmungen des Fremden. Wenn es eine genuine Fremderfahrung gibt, die ebenso wie die Zeit- und Raumerfahrung an sich selbst zu messen ist

und nicht an einer potentiellen Allgegenwart, so stellt sie keinen überwindbaren Mangel dar. Vielmehr besagt Fremderfahrung, daß Abwesenheit und Ferne als »leibhaftige Abwesenheit« (Sartre), als »originäre Form des Anderswo« (Merleau-Ponty), als »Nicht-Ort« des fremden Antlitzes (Levinas) zur Sache des Fremden selbst gehören. Paradoxie meint hier nicht, daß zwei Denkbestimmungen antinomisch aufeinanderstoßen, vielmehr handelt es sich um eine sich selbst widerstrebende Erfahrung, um eine gelebte Unmöglichkeit, wie sie sich insbesondere bei Autoren wie Baudelaire, Valéry, Kafka oder Celan und zuvor schon bei Kierkegaard andeutet. Der Bezug stellt sich dar als Entzug: so der fremde Blick, der uns aus einer nicht auszulotenden Ferne trifft, bevor wir uns dessen versehen; so die hautnahe Berührung, die nicht besagt, daß der Abstand zwischen zwei Dingen gegen Null geht, sondern daß wir an Unfaßbares, auch Unantastbares rühren; so die Pause im Gespräch, ohne die es niemals zu einem *entretien infini* im Sinne von Maurice Blanchot käme und ohne die all unser Reden in einem dialogisch inszenierten Monolog befangen bliebe.

Als *radikal* bezeichne ich eine Fremdheit, die weder auf Eigenes zurückgeführt, noch einem Ganzen eingeordnet werden kann, die also in diesem Sinne irreduzibel ist. Eine solch radikale Fremdheit setzt voraus, daß das sogenannte Subjekt nicht Herr seiner selbst ist und daß jede Ordnung, die »es gibt« und die immer auch anders sein könnte, sich in Grenzen hält. Fremdheit in ihrer radikalen Form besagt, daß das Selbst auf gewisse Weise *außer sich selbst* ist und daß jede Ordnung von Schatten des *Außer-ordentlichen* umgeben ist. Solange man sich dieser Einsicht verschließt, bleibt man einer *relativen* Fremdheit verhaftet, einer bloßen Fremdheit für uns, die einem vorläufigen Stand der Aneignung entspricht. Die Aneignung kann sich auf politischem, religiösem, philosophischem oder allgemein kulturellem Wege vollziehen. Erkauft ist sie mit einer Verken-

nung und Vergewaltigung jener Fremderfahrung, von der jede Bemächtigung ausgeht. Hinter der vielzitierten Formel eines *clash of civilizations* mag sich mancherlei verbergen, das einer genaueren Analyse nicht standhält. Nicht abzuweisen ist jedenfalls die Möglichkeit einer Wiederkehr des Fremden, eines Fremden, das gegen seine Aneignung rebelliert, und sei es mit den Mitteln einer Gegen Gewalt.

5. Verflechtung von Eigenem und Fremdem

Fremderfahrung bedeutet nicht, daß Eigenes und Fremdes, Eigenleib und Fremdleib, Muttersprache und Fremdsprache, Eigenkultur und Fremdkultur einander gegenüberreten wie Monaden, die in sich abgeschlossen sind. Eigenes, das gleichursprünglich mit dem Fremden auftritt und aus der Absonderung von Fremdem entsteht, gehört einem Zwischenbereich an, der sich mehr oder weniger und auf verschiedene Weise ausdifferenziert. Am Anfang steht nicht die Einheit einer eigenen Lebensform, auch keine Pluralität persönlicher und kultureller Lebensformen, in denen die Einheit sich lediglich vervielfältigt, sondern am Anfang steht die *Differenz*. Nicht nur das Attribut »fremd«, sondern auch das Attribut »eigen« hat einen relationalen Charakter. Wer wäre ich und was wäre mir zu eigen, wenn sich meine Eigenheit nicht von anderem absetzen würde? Der vielberufene Solipsismus krankt daran, daß ein *solus ipse* kein Selbst wäre, weil es sich gegen nichts und gegen niemanden abgrenzen würde. Wer auf seiner Eigenheit pocht, reagiert stets auf eine Bedrohung und ruht keineswegs arglos in sich selbst. Die »Urscheidung« von Eigenem und Fremdem, die sich bei Husserl ebenfalls findet, allem »transzendentalen Solipsismus« zum Trotz, setzt als Prozeß der Differenzierung eine gewisse Indifferenz voraus. Sie setzt voraus, daß Eigenes und Fremdes bei aller Absonderung mehr oder we-

niger ineinander verflochten und verwickelt sind. Dieses Ineinander schließt eine völlige Deckung oder Verschmelzung von Eigenem und Fremdem ebenso aus wie eine vollständige Disparatheit. Insofern kann im interpersonalen wie im interkulturellen Bereich von einem absolut oder total Fremden nicht die Rede sein. Eine Sprache, die uns völlig fremd wäre, könnten wir nicht einmal als Fremdsprache vernehmen. So wie Sprachen verschiedene Formen der Verwandtschaft aufweisen, so auch die Kulturen. Auch hier gibt es Formen der Wahlverwandtschaft wie der Wahlfeindschaft. Am Anfang steht nicht nur die Differenz, sondern auch eine *Mischung*, die jedes familiäre, nationale, rassische oder kulturelle Reinheitsideal als bloßes Phantasma entlarvt. Abgesehen davon unterscheiden sich Epochen und Kulturen darin, wie sie mit dem Fremden umgehen, wie sie es einlassen oder abwehren, es vereinnahmen oder gewähren lassen, ob sie neugierig oder selbstgenügsam auf Fremdes reagieren. Es gibt verschiedene *Fremdheitsstile*, die sich nicht auf einen einheitlichen Nenner bringen lassen. Damit hängt zusammen, daß die Fremdheitsrelation, im Gegensatz zur Andersheit, eine untilgbare Asymmetrie aufweist, wie unsere Analysen der Antwortlogik und der Zwischenleiblichkeit gezeigt haben. Während wir die Formel »a ist nicht b« jederzeit umkehren können in »b ist nicht a«, gilt dies für Fremdheitsrelationen nicht in gleicher Weise. Fremdheitsfahrungen zeigen eine verschiedene Färbung oder Tönung, die sich der Sprache purer Identitäten und Nicht-Identitäten entzieht.

6. Fremdheit in und außer uns

Ist Eigenes mit Fremdem verflochten, so besagt dies zugleich, daß das Fremde in uns selbst beginnt und nicht außer uns, oder anders gesagt: es besagt, daß wir selbst niemals völlig bei uns sind. Ich bin leiblich in eine Welt hineinge-

boren, ohne daß ich dieses Faktum der Geburt je einholen und aneignen könnte (s. o., S. 31 f., 65). Ich spreche eine Sprache, die ich von Anderen übernommen habe und buchstäblich vom Hörensagen kenne. Ich trage einen Namen, den Andere mir gegeben haben und in dem weit zurückliegende Traditionen anklingen. Ich spiegele mich immer wieder im Blick der Anderen. Diese *intrapersonale Fremdheit*, die Rimbaud andeutet, wenn er verkündet: »*JE est un autre*«, nimmt Züge einer *intrakulturellen Fremdheit* an. Niemandem sind seine Gefühle und Antriebe, seine sprachlichen Ausdrucksformen und seine kulturellen Gewohnheiten ganz und gar zugänglich, niemand ist seiner Kultur ganz und gar zugehörig. Ein Mangel wäre dies nur, wenn wir von der vollendeten Selbsttransparenz eines Wesens ausgingen, das nur aus dem besteht, was es aus sich selbst gemacht hat. Die Rede vom Eigenleib, der Eigensprache oder der Eigenkultur ist stets nur *cum grano salis* zu nehmen. Das Wahrheitskörnchen liegt in der Unumgänglichkeit und Unentrinnbarkeit des Selbst, das als solches nicht zur Wahl steht. Doch werden diesem Selbst Eigenheiten und Eigenarten als inhärente Eigenschaften unterschoben, so geraten wir auf die Bahnen eines persönlichen und kulturellen Besitzstandsdenkens, das im übrigen in unserer neuzeitlichen westlichen Kultur stärker ausgeprägt ist als zu anderen Zeiten und in anderen Kulturräumen. Die Anonymität spielt im Mittelalter eine größere Rolle als in der Neuzeit, sie hat in der traditionellen afrikanischen Kultur ein größeres Gewicht als in der westlichen Kultur, deren Individualisierungstrend man mit einer gewissen parodistischen Übertreibung auf folgende Weise resümieren kann: Vom Heiligen oder vom Weisen über das Genie zum Star. Dem possessiven Individualismus, den C. B. Macpherson der europäischen Neuzeit nachsagt, entspricht ein possessiver Kulturalismus, der ebenso einseitig und fragwürdig ist wie jener und der ganz und gar nicht zum kulturübergreifenden Maßstab taugt.

Fremderfahrung besagt also nicht nur, daß uns Fremdes begegnet; Fremderfahrung gipfelt in einem Fremdwerden der Erfahrung selbst. »Der Mensch ist nicht Herr im eigenen Hause«; wäre er es, er könnte sich das Fremde und Unheimliche vom Leibe halten und sich ins Heimische flüchten. Doch das Unheimliche, von dem Freud spricht, nistet sich durchaus im Heim ein, es haust nicht außerhalb der eigenen vier Wände. So wie die interpersonale mit einer intrapersonalen Fremdheit anhebt, so beginnt die *interkulturelle* mit einer *intrakulturellen* Fremdheit. Man könnte dagegen folgenden Einwand erheben: Wenn es keinen Ort gibt, wo der Einzelne oder eine Gruppe bei sich zu Hause, *chez soi* ist, dann versinken wir in einem Meer von Fremdheit, und wo alles fremd ist, wäre am Ende nichts mehr fremd. So beherzigenswert dieser Einwand ist, er verkennt zweierlei. Die Unzugänglichkeit meiner selbst schließt durchaus eine Urnähe ein, ohne welche die Urferne der Fremdheit buchstäblich gegenstandslos wäre. Daß das eigene Selbst nur aus der Ferne zu fassen ist, besagt nicht, daß es dieses Selbst nicht gibt. Ferner sind interne und externe Fremdheit nicht als zwei parallele und getrennte Fremdheitsformen zu betrachten, sondern als ein Doppelrhythmus, der sich in eins verwirklicht. Ich bin mir fremd, indem ich von Fremdem heimgesucht werde, auf Fremdes eingehe und darauf antworte. Wer über Fremdes staunt und vor ihm erschrickt, ist seiner selbst nicht mächtig. Interpersonale oder interkulturelle Fremdheit sind von der intrapersonalen und intrakulturellen Fremdheit nicht zu trennen. Doch das ist noch nicht alles. Es ist hinzuzufügen, daß die Fremdheit, die uns im Anderen begegnet, um so tiefere Spuren bei uns hinterläßt, je mehr dieses Fremde an verkannte, verdrängte, geopfertete Eigenheiten rührt. Wie Merleau-Ponty in seinem Essay »Von Mauss und Lévi-Strauss« schreibt, gibt es eine »wilde Region«, die innerhalb der eigenen Kultur auftritt, aber nicht in sie eingeschlossen ist. Eben damit öffnet sich ein Zugang zu fremden Kulturen, der – ganz im Sinne von

Wittgensteins Bemerkungen zum *Golden Bough* – über exotische Neugierde oder besserwisserische Kritik im Stile eines Frazer hinausgeht.²

7. Kollektiverfahrung und Kollektivrede

Bisher haben wir interpersonale und interkulturelle Erfahrung parallel behandelt. In der Tat ist ihnen der Zwischencharakter und der Fremdheitsimpuls gemeinsam. Doch damit ist es nicht getan. Was bedeutet die Feststellung, daß wir einer fremden Kultur begegnen oder daß Zivilisationen aufeinanderprallen? Aus den Sozialwissenschaftlichen kennen wir die methodische Alternative von Individualismus und Holismus. Ersterer ersetzt Großformationen wie Volksgeist oder Klasse durch individuelle Handlungsträger, denen soziale und kulturelle Eigenschaften und Einstellungen zugeschrieben werden. Demzufolge gibt es nicht das deutsche oder das polnische Volk, sondern Menschen, die sich als Deutsche oder Polen verstehen und benehmen und deren Verhalten traditionell und institutionell verankert ist. Die soziale und kulturelle Zugehörigkeit beruht somit auf habituell erworbenen oder zugeschriebenen Eigenschaften. Doch die methodische Alternative von Individualismus und Holismus wird der Verflechtung von Eigenem und Fremdem in keiner Weise gerecht.

Aus der Perspektive der Beteiligten kann ein kultureller Austausch sich sprachlich nur so ausdrücken, daß »wir« »euch« gegenübertreten: Wir Deutsche – Ihr Polen, Wir Europäer – Ihr Afrikaner. Diese kollektive Konfrontation muß sich nicht auf der Ebene der Sprache abspielen; es genügen Blicke, Gesten oder Gerüche, um eine Fremdheitssphäre zu

² Es gibt neuere Arbeiten von Iris Därmann, Rolf Elberfeld, Birgit Grieseke und Ichiro Yamaguchi, in denen solche phänomenologischen Perspektiven interkulturell fruchtbar gemacht werden.

erzeugen. Doch bleiben wir bei der ausdrücklichen Form von Wir-Rede und Ihr-Anrede. Das ›Wir‹, das in diesem kollektiven Wortwechsel zum Ausdruck kommt, bedeutet zunächst einmal ein exklusives Wir, das die Angeredeten nicht mit einbezieht; andernfalls wäre die Fremdheit von Anfang an in einer umgreifenden Gemeinsamkeit aufgehoben. Ferner ist das ›Wir‹ nicht als schlichter Plural aufzufassen, der ein ›Ich‹ oder ›Du‹ in die Mehrzahl setzt, wie wenn bestimmte Exemplare einer Gattung oder Elemente einer Menge zusammengefaßt werden. Das ›Wir‹ gehört dem Aussagevorgang an und kann niemals völlig dem Aussagegehalt zugerechnet werden. Schließlich gibt es kein Wir, das ›wir‹ sagt, sondern ich sage ›wir‹ oder ein anderer sagt ›wir‹, wobei jeweils ein Einzelner für andere mitspricht. Das Wir braucht einen *Fürsprecher*, der die Gruppe vertritt, auch wenn diese Vertretung reihum geht und nicht an eine repräsentative Person oder Personengruppe gebunden ist. Äußerungen, in denen Ausdrücke wie ›Wir Deutsche‹ oder ›Ihr Afrikaner‹ vorkommen, sind nach dem Ort zu befragen, von dem aus jemand derart für andere spricht. Kulturen begegnen einander nur über herausragende oder durchschnittliche Vertreter der jeweils anderen Kultur. Eine Gigantomachie von Kulturen, Religionen oder Nationen gehört in den Bereich der kollektiven Mythen. Jede Rede, die eine Fremderfahrung zum Ausdruck bringt und sich nicht hinter einem Pseudokollektiv verschauelt, findet an einem Ort statt, der jener Kultur, für die sie einsteht, niemals völlig einzugemeinden ist. Darin gleicht der Ort der Rede dem Ort, an dem ein Kartenplan benutzt wird; dieser Ort der Benutzung läßt sich nie in das Kartennetz einzeichnen als ein bloßer Ort unter anderen. Der rote Punkt auf der Karte, der den Ort des Benutzers anzeigt, deutet hin auf einen blinden Fleck im eigenen Gesichts- und Handlungsfeld. Auf ähnliche Weise bleibt auch das kulturelle ›Wir‹ indexikalisch auf einen Ort bezogen, an dem es immer wieder neu ausgesprochen wird. Die Wir-Rede gehört zu den performa-

tiven Akten, die nicht bloß feststellen, was ist, sondern etwas bewirken. Zu den Wirkungen gehört in diesem Falle die soziale Zusammengehörigkeit selbst. In solchen Wir- und Ihr-Reden wird das Spiel von Eigen- und Fremdkultur aufgeführt, bis hin zur Verteilung von Haupt- und Nebenrollen, bis hin zu zwanghaften Ein- und Ausschlüssen.

Die Rückbindung der Wir-Rede an jemanden, der ›wir‹ sagt, schließt aus, daß die gelebte und praktizierte Gemeinsamkeit einer Gruppe oder einer Kultur sich zu kollektiven Entitäten verfestigt. Dem Denken in Totalitäten ist damit ein Riegel vorgeschoben. Doch umgekehrt besagt dies nicht, daß wir zwangsläufig bei jener bloßen ›Gesellschaft der Individuen‹ enden, deren Fragwürdigkeit uns Norbert Elias eindringlich vor Augen führt. Die Frage ›Wer spricht und von wo aus?‹ läßt durchaus zu, daß der Einzelne nur mehr oder weniger mit eigener Stimme und niemals mit einer völlig eigenen Stimme spricht. Die Verschränkung von Eigenem und Fremdem im intra- wie im interkulturellen Bereich läßt dies nicht nur zu, sondern sie erfordert es geradezu. Mit Michail Bachtin sollten wir von einer Vielstimmigkeit ausgehen, die jeder einzelnen Stimme innewohnt. Fremdes begegnet uns nicht erst dann, wenn wir über das Fremde sprechen, sondern schon dann, wenn es in den eigenen Äußerungen implizit auftritt, wie Zitate, die sich niemals völlig explizieren lassen. Die Kultur, die in der Rede laut wird, sich aber darüber hinaus im leiblichen Habitus verkörpert und in Sinngeländen sedimentiert, hat ihren Ort in einer leiblichen und zwischenleiblichen Erfahrung, die reicher ist als alle möglichen Explikationen. Der Leib, der uns in einer Welt wohnen läßt, dient nicht nur als ›Umschlagstelle‹ zwischen Natur und Geist bzw. zwischen Natur und Kultur, er fungiert auch als Umschlagstelle zwischen Eigenem und Fremdem, zwischen eigenem und fremder Kultur. Eben deshalb finden wir Fremdes im Eigenen und Eigenes im Fremden, bevor die Komparatistik ihre Vergleiche anstellt.

Dieses Ineinandergreifen von Eigenem und Fremdem geht allerdings nicht ohne Konflikte vor sich. Dies zeigt sich auf elementare Weise darin, daß das Fremdwerden verschiedene Richtungen einschlagen kann. Sind die anderen, die Mitglieder eines fremden Milieus, einer fremden Gruppe, einer fremden Kultur *uns fremd* oder sind *wir ihnen fremd*? Dies hängt davon ab, ob die eigene Gruppe als Bezugsinstanz fungiert oder die fremde Gruppe. Dieser Gesichtspunkt ist alles andere als nebensächlich, wenn wir bedenken, wie sehr der interkulturelle Austausch seit eh und je durch Migrationswellen bestimmt ist, durch Eroberungen, durch Auswanderungen, durch Vertreibungen, also durch Verwandlungen von Heimwelten in Fremdwelten, von Fremdwelten in Heimwelten. Der Satz »Wir sind alle Fremde«, den Julia Kristeva ausspricht (1990, S. 209), ist genauso richtig und nichtssagend wie der Satz »Alle Sprachen sind Fremdsprachen«. Abgesehen davon, daß diese Verallgemeinerung okkasioneller Fremdheiten die Fremdheit nicht aufhebt, verschleierte sie den Sachverhalt, daß eine Sprache durchaus fremder sein kann als die andere. Fremdheit ist keine allgemeine Funktion, die allen zukommt und reihum geht, sondern sie geht zurück auf eine Erfahrung, die – wie Kristeva selbst zur Genüge zeigt – immer auch durch Unsicherheit, Bedrohtheit, Unverständnis geprägt ist, und ebendiese Faktoren sind ungleichmäßig verteilt, je nachdem, wer die sozialen und sprachlichen Spielregeln bestimmt, wer das Sagen hat. Damit nähern wir uns der Frage nach den Vermittlungsinstanzen, die regulierend in die Fremderfahrung eingreifen.

8. Der/die Fremde und der Dritte

Daß Eigenes und Fremdes sich verflechten, besagt nicht, daß beides sich in eine Gesamtordnung einfügt oder einer Grundordnung untersteht. Der fremde Anspruch, der uns

in der Fremderfahrung trifft, kommt von anderswoher; er hat etwas Exterritoriales, das uns selbst ebenfalls deterritorialisiert. Die Zwischensphäre, von der wir ausgingen, bildet keinen gemeinsamen Boden, auf dem die Fremderfahrung aufbauen könnte, noch bildet sie ein Hoheitsgebiet, das vorweg einem gemeinsamen Gesetz unterworfen wäre. Fremdheit als Unzugänglichkeit und Nichtzugehörigkeit sprengt alle Vermittlungs- und Aneignungsversuche. Im Fremden bin ich außer mir und außerhalb der jeweils bestehenden Ordnungen. Das Ineinander der Fremderfahrung läßt sich in keine umfassende Synthese und keinen endgültigen Vertrag überführen. Ein solcher Ausbruch und Einbruch des Fremden setzt allerdings jene Ordnungen voraus, die er durchbricht. Unzugänglichkeit und Nichtzugehörigkeit beziehen sich auf bestimmte Zugangs- und Zugehörigkeitsbedingungen, so wie jede Anomalie sich von bestehenden Normalitäten abhebt. Fremdheit erweist sich als *Überschuß*, der die jeweiligen Sinnvorgaben und Gesetzlichkeiten *übersteigt* und von ihnen *abweicht*, sie taucht überhaupt nur in Form eines solchen Überstiegs und einer solchen Abweichung auf. Jede Fremderfahrung ist und bleibt in diesem Sinne eine Kontrasterfahrung, die das Fremde immer nur indirekt ins Spiel bringt und deshalb eine ebenso indirekte Rede- und Handlungsweise erfordert. Bevor das Fremde als Thema auftritt, macht es sich bemerkbar als Beunruhigung, Störung und Verstörung, die in der Verwunderung oder der Beängstigung verschiedene affektive Tönungen annimmt. Zu erinnern ist an die Geburt der Philosophie aus dem Staunen, so bei Platon, aus der Angst, so bei Epikur, und zu erinnern ist ferner an das *fascinatum* und *tremendum* religiöser Initialerfahrungen. Fremdheit läßt sich auf vielerlei Weise umschreiben, nicht zuletzt als ein Anfang, dessen wir nicht Herr sind. Jeder Bemächtigungsversuch führt zu einer gewaltsamen Rationalisierung, die sich vergeblich bemüht, dem Selbst und der Vernunft ihre Kontingenzen und ihre Genese auszutreiben.

Fremdheit löscht all das, was in unserer neuzeitlichen Tradition ›Rationalität‹ heißt, nicht aus, aber sie führt zu der Einsicht, daß niemand je völlig bei sich selbst und in seiner Welt zu Hause ist. Dies gilt für persönliche Erfahrungen ebenso wie für kulturelle Erfahrungen, in denen unser persönliches Leben seinen kollektiven Ausdruck findet.

Wenn wir nun also der Figur des Fremden die des Dritten gegenüberstellen, so denken wir nicht an ein zufällig hinzukommendes Individuum, das die Anzahl der Gruppenmitglieder erhöht, sondern wir denken an eine bestimmte Rolle, die immerzu in Anspruch genommen wird, wenn wir miteinander oder gegeneinander etwas tun. Wir können kein Wort aussprechen, keine Handlungsgeste vollziehen, ohne daß ein Drittes ins Spiel kommt, das sich weder auf das Verhalten des Adressaten noch auf das des Adressanten zurückführen läßt. Der Dritte, ob als persönliche oder als anonyme Instanz, steht für Regeln, Ordnungen, Gesetze, die es erlauben, etwas *als etwas*, jemanden *als jemanden* anzusprechen und zu behandeln. Dieser Dritte, dessen Spuren wir bei Simmel, Sartre und Levinas, aber auch bei Freud und Lacan finden (s. Bedorf 2003), kann verschiedene Funktionen übernehmen. Je nach Grad der Beteiligung ist zu unterscheiden zwischen einem in vollem Sinne *beteiligten Dritten*, der verstärkend oder zurückhaltend, etwa durch Beifalls- oder Mißfallensäußerungen in ein Geschehen eingreift, dem *bezeugenden Dritten*, der für bestimmte Ereignisse einsteht, sie bekanntmacht oder in Erinnerung behält, und dem *neutral beobachtenden Dritten*, der soziale Vorgänge registriert, ohne einzugreifen oder Stellung zu beziehen. Bekanntlich sind die Methoden debatten der Ethnologie intensiv mit solchen Dingen beschäftigt, seit sie mit der »teilnehmenden Beobachtung« eine Mischform des Dritten eingeführt haben. Auch im Kriegsgeschehen wird zwischen Kombattanten und Kriegsberichterstattern unterschieden, selbst wenn infolge neuer

technologischer Entwicklungen diese Grenzen sich vielfach verwischen. Schließlich kann der Dritte verschiedene Ordnungsfunktionen übernehmen, als *Lenker*, der Handlungen koordiniert, als *Verteiler*, der Rechte oder Chancen vergibt, als *Schlichter*, der einen Konflikt beendet, oder als *Dolmetscher*, der zwischen verschiedenen Ausdrucksformen vermittelt. Kein interkultureller Austausch ist denkbar ohne solche Vermittlungsleistungen. Dabei ist es durchaus nicht ohne Belang, aus welcher Kultur die jeweiligen Vermittler stammen und in welcher Sprache man sich verständigt. Freinach Marx kann man sagen, daß die herrschende Sprache zumeist die der Herrschenden ist, selbst wenn sie sich auf eine ökonomische oder kulturelle Dominanz beschränkt. Ein Bikulturalismus, der auf keine Vermittlung angewiesen wäre, stellt ebenso wie der Bilingualismus einen Grenzfall dar, der sich nie in reiner Form verwirklicht. Dolmetscher sind keine Zwitterwesen.

Die Kontamination des Fremden mit dem Dritten, die sich hier andeutet, verweist auf unser eigentliches Problem, nämlich auf die Frage, wie die Figuren des Fremden und des Dritten aufeinander bezogen sind. Eine Konfiguration, die aus beiden Figuren eine einheitliche Figur machen würde, ist nach allem, was wir festgestellt haben, ausgeschlossen. Statt dessen haben wir es mit einer *Mehrdimensionalität* der Erfahrung zu tun. Der Schnittpunkt zwischen der Dimension des Fremden und der des Dritten liegt dort, wo Fremdes und Fremde *als* etwas und *als* jemand gefaßt werden. In solchen, notwendigerweise verallgemeinernden Auffassungsweisen wird Nichtgleiches gleichgesetzt, wie Nietzsche in seinen Ausführungen zu *Wahrheit und Unwahrheit im außermoralischen Sinne* notiert. Es geht wohl-gemerkt nicht darum, dieses Gleichsetzen zu verdammen, wie Verteidiger einer einheitlichen Gesamt- oder Grundordnung ihren Gegnern so gern unterstellen. Das Gleichsetzen gehört zu jeder Ordnungsleistung, die etwas in eine Ordnung bringt, was nicht schon vorweg dieser Ordnung

angehört. In diesem Sinne haftet jeder Gerechtigkeit, die seit eh und je darin besteht, Gleiches gleich, Ungleiches ungleich zu behandeln, ein Moment der Ungerechtigkeit an. Dies gehört zu den konstitutiven Merkmalen einer jeden kontingenten Ordnung, die selektiv und exklusiv verfährt. Es kann nicht darauf ankommen, dieses Gleichmachen zu vermeiden, wohl aber darauf, die Genese von Ordnungen und damit auch ihre innere Kontingenz sichtbar zu machen. Auch für den kulturellen und interkulturellen Bereich gilt: *Es gibt Ordnungen, aber es gibt nicht die eine Ordnung.*

Eine Vermengung der von uns unterschiedenen Dimensionen hat äußerst fragwürdige Folgen, und der Eurozentrismus, der die europäische Tradition wie ein Schatten begleitet, gehört zu diesen Folgen. Fremdes, das sich der jeweiligen Ordnung entzieht, hat als solches nichts zu tun mit dem Besonderen und Partikularen, das zum Betätigungsbereich aller Normen gehört. Wird der extra-ordinäre Status des Fremden dem intra-ordinären Status des Besonderen angeglichen, so verwandelt sich der unumgängliche und berechtigte Gesichtspunkt des *Allgemeinen* in einen *allgemeinen* Gesichtspunkt, dem alles unterworfen wird. Wir geraten auf die Bahnen einer Universalisierung, die ihre Fragwürdigkeit auch dann nicht verliert, wenn sie sich auf große Parolen wie Weltvernunft, Weltkultur, Weltbürgertum, Weltethos oder Menschheit beruft. Die Alternative zu diesem vermessenen Universalismus liegt nicht in einem Ethnozentrismus, der auf die Grenzen der eigenen Lebensform zurückfällt, die Alternative besteht in einer Überschreitung, einer Infragestellung und Beunruhigung des Eigenen durch das Fremde, dessen singuläre Ansprüche sich nicht in eine umfassende oder grundlegende Ordnung überführen lassen. Fremd ist genau das, was sich nicht »einbeziehen« lässt. Eine rein »inklusive Gemeinschaft«, wie sie Jürgen Habermas vorschwebt, wäre eine Gemeinschaft die

ihre eigenen Grenzen verleugnet, oder sie wäre ein bloßes Gemeinschaftskonstrukt.³ In jedem Falle würde man der interkulturellen Erfahrung, die ohne Fremdheit nicht zu denken ist, aus dem Wege gehen.

9. Xenologie und Xenopolitik

Interkulturalität, die über exotische Bildungserlebnisse und Abenteuer hinausgeht, läßt sich nicht denken ohne bestimmte Formen der Fremdwissenschaft und der Fremdwissenschaftspolitik. Definiert man die Ethnologie (oder Kulturanthropologie) mit Karl-Heinz Kohl als »Wissenschaft vom kulturell Fremden«, so stellt sich die Frage, wie eine solche Xenologie aussehen könnte.⁴ Wäre das Fremde nur ein Gegenstand unter möglichen anderen, der durch bestimmte Methoden der Erklärung und des Verstehens zu entschlüsseln ist, so geriete diese Wissenschaft in eine schiefte Lage. Den fortschreitenden Forschungserfolg würde sie mit einer zunehmenden Selbstaufhebung erkaufen; denn ein verstandenes und erklärtes Fremdes würde seinen Fremdheitscharakter einbüßen. Für eine Wissenschaft vom Fremden bliebe am Ende nichts mehr zu tun. Dieses Paradox einer Wissenschaft vom Fremden verwandelt sich nur dann

³ Bei Kant bestimmt sich die Gesellschaft, die das ganze Menschengeschlecht in sich schließt, als eine »ethisch-bürgerliche Gesellschaft«, die mitten in der »rechtsbürgerlichen Gesellschaft« auftritt, aber als »Reich Gottes auf Erden« ein religiöses Erbe antritt (*Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Zweites Stück, B 129 f.).

⁴ Verwiesen sei auf *Topographie des Fremden* (1997), Kapitel 4: »Phänomenologie als Xenologie« (italienisch 1992) sowie auf den Artikel »Xenologie; Wissenschaft vom Fremden« im *Historischen Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 12. Vgl. ferner die neuere Monographie von Iris Därmann: *Fremde Morde der Vernunft* (2005), in der die Provokation der Philosophie durch die Ethnologie auf breiter Front durchgespielt wird.

in ein fruchtbares Paradox, wenn der Logos im Fremden selber seine Grenzen erkennen läßt. Dies würde uns zu einer Form des *ἄλογον* führen, das nicht als bloßes Irrationales der Vernunft entgegengesetzt wäre (was stets auf eine indirekte Bestätigung hinausläuft), sondern das sich als Moment der ›Wildheit‹ in den Logos einer Kultur einzeichnet. In der Fremdheit der fremden Kultur hätte die ethnologische Erfahrung, von der die ethnologische Forschung ausgeht, ihren eigentümlichen blinden Fleck. Hinzu kommt der Umstand, daß die Ethnologie inzwischen eine Ethnisierung der Nachbarwissenschaften bewirkt hat, die sich mit der Mathematisierung nicht-mathematischer Wissenschaften vergleichen läßt. Wenn es eine Fremdheit gibt, die dem Logos selbst innewohnt, so kann sie nicht auf eine spezielle Wissenschaft vom Fremden beschränkt bleiben.

Für die Ethnopolitik lassen sich ähnliche Überlegungen anstellen, die über alltägliche Praktiken und institutionelle Maßnahmen einer Fremdenpolitik hinausgehen. Eine Politik, die dem Fremden Raum läßt, würde sich dadurch auszeichnen, daß dem Politischen ein Moment des Apolitischen innewohnt (s. o., S. 18). Dieses Apolitische ist nicht mit dem Unpolitischen zu verwechseln, das jenseits der Sphäre der Politik angesiedelt wäre, sondern es versteht sich als etwas, das sich im Bereich des Politischen dem ordnenen Zugriff entzieht. Eine solche Leerstelle innerhalb der Polis, die jeder Totalisierung widersteht und jede Inklusion aufsprengt, hätte einen eminent politischen Effekt. Die politische Weltordnung, wie immer sie aussehen wird, bliebe porös.

10. Verfremdungsverfahren

Wir stehen immer wieder vor der Frage, wie wir mit dem Fremden umgehen können, ohne ihm den Stachel des Fremden zu rauben, und es stellt sich die weitere Frage,

wie ein interkultureller Austausch aussehen könnte, der nicht auf eine einseitige oder allgemeine Aneignung hinausliefe. Es lassen sich verschiedene Verfremdungsmotive und Verfremdungsverfahren anführen, die den Aneignungstrend durchbrechen, von einigen war schon früher die Rede. Es gibt die eigentümliche *Atopie* des Sokrates, die mit seiner philosophischen Existenz im Bunde steht, das *dépaysement* und *détachement*, das Lévi-Strauss der Initialerfahrung des Ethnologen zurechnet und bis auf Rousseau zurückverfolgt, die produktive *Verfremdung*, die von den russischen Formalisten⁵ bis zu Brecht und den Surrealisten reicht. Als Phänomenologe propagiere ich eine spezifische Art der *Epoché*, die ein Aussetzen selbstverständlicher Annahmen, ein Abweichen vom Vertrauen, ein Zurücktreten vor dem Fremden in Gang setzt. Doch damit allein ist es nicht getan. Wäre Fremderfahrung etwas, das wir gezielt und methodisch herbeiführen könnten, so wäre das Fremde doch wieder ein Resultat, das unseren eigenen Maßnahmen entstammt und unseren eigenen Maßstäben unterliegt. Fremdes, das uns außer uns selbst geraten und die Grenzen der jeweiligen Ordnung überschreiten läßt, kann nichts sein, was wir selbsttätig herbeiführen. Es ist nur zu denken als ein *Pathos*, das uns widerfährt. Die Ambivalenz, die in diesem Wort liegt und die das Leiden einschließt, bewahrt uns vor einer harmlosen Deutung des Fremden. Ein solches Widerfahrnis, das sich keineswegs auf die interkulturelle Erfahrung beschränkt, aber dort eine besondere Virulenz entfaltet, können wir nur bezeugen, indem wir anderswo beginnen, dort, wo wir nicht waren und nie sein werden. Ein Reden, das aus der Fremde kommt, bezeichne ich als Antwort. Antworten auf das Fremde besagt mehr als ein sinnhaftes Verstehen, mehr

⁵ Mit Anleihen bei Aristoteles, der in seiner *Rhetorik* (III, 2-3) das Fremde oder Fremdartige als ein Abweichen (*ἑξαιλάσσειν*, wörtlich: ein ›Andersmachen‹) vom herrschenden Sprachgebrauch bestimmt.

als eine normengeleitete Verständigung, so wichtig dies alles sein mag. Interkulturelle Erfahrung verdünnt sich zu einem wässrigen Interkulturalismus, wenn sie nicht – mit Celan zu reden – immer wieder »durch eine Pause geht«.

Literaturverzeichnis

- Bachrin, M. M., *Die Ästhetik des Wortes*, herausgegeben von R. Grübel, übersetzt von R. Grübel und S. Reese, Frankfurt am Main 1979.
- Bedorf, Th., *Dimensionen des Dritten. Sozialphilosophische Modelle zwischen Ethischem und Politischem*, München 2003.
- Borsoò, V., *Mexiko jenseits der Einsamkeit – Versuch einer interkulturellen Analyse*, Frankfurt am Main 1994.
- Bühler, K., *Sprachtheorie*, Stuttgart/New York 1982.
- Calvino, I., *Herr Palomar*, übersetzt von B. Kroeber, München 1988.
- , *Lezioni Americane*, Mailand 1988.
- Crary, J., *Aufmerksamkeit. Wahrnehmung und moderne Kultur*, übersetzt von H. Jatho, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2002.
- Därmann, I., *Fremde Monde der Vernunft. Die ethnologische Provokation der Philosophie*, München 2005.
- Elias, N., *Die Gesellschaft der Individuen*, Frankfurt am Main 1987.
- Dabag, M., und A. Kapust, B. Waldenfels (Hg.), *Gewalt. Strukturen, Formen, Repräsentationen*, München 2000.
- Habermas, J., *Einbeziehung des Anderen*, Frankfurt am Main 1996.
- Husserl, E., *Husserliana* (= Hua), Den Haag/Dordrecht 1950 ff.
- Kafka, F., »Forschungen eines Hundes«, in: *Beschreibung eines Kampfes. Novellen, Skizzen, Aphorismen aus dem Nachlaß*. Gesammelte Werke in 7 Bänden, Frankfurt am Main 1983.
- Kohl, K.-H., *Ethnologie – die Wissenschaft vom kulturell Fremden*, München 1993.
- Kristeva, J., *Fremde sind wir uns selbst*, übersetzt von X. Rajewsky, Frankfurt am Main 1990.
- Laplanche, J., *Die unvollendete kopernikanische Wende in der Psychoanalyse*, übersetzt von Udo Hock, Frankfurt am Main 1996.
- Leroi-Gourhan, A., *Hand und Wort*, übersetzt von M. Bischoff, Frankfurt am Main 1984.
- Melville, H., *Bartleby*, übersetzt von W. E. Süskind, Frankfurt am Main 1988.
- Merleau-Ponty, M., *Phénoménologie de la perception*, Paris 1945. – Deutsch: *Phänomenologie der Wahrnehmung*, übersetzt von R. Boehm, Berlin 1966.