



universität
wien

MASTERARBEIT

Titel der Masterarbeit

„Auf der Schwelle zum Fremden:
Konstitution – Erfahrung – Verwandlung“

verfasst von

Nathalie Blaha-Wessely, BA

angestrebter akademischer Grad

Master of Arts (MA)

Wien, 20. Februar 2013

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 066 941
Studienrichtung lt. Studienblatt: Masterstudium Philosophie
Betreuer: Univ.-Prof. Dr. Georg Stenger

Abstract

Der Fremde ist in der Wissenschaft schon lange nichts Fremdes mehr. Oder aber ist er es nie gewesen? Die fachlichen, sowie alltäglichen Umgangsweisen mit Fremdem pendeln hin und her zwischen totaler Vereinnahmung und Gleichmachung und dem Abstempeln als Außerirdisches und darum als Beängstigendes. Doch wird dabei kaum klar, was *fremd* überhaupt ist. Mit Bernhard Waldenfels, dem deutschen Philosophen und umstrittenen Phänomenologen, steht zum ersten Mal eine eingehende Auseinandersetzung mit dem Fremden auf dem Plan, die erlaubt, Fremdes als das zu belassen, was es ist: fremd. Die vorliegende Arbeit behandelt nun mit Hilfe von Waldenfels die phänomenologische Frage nach dem Fremden in drei Stationen: (1) Wie ist der Fremde aufzufassen? (2) Wie ist der Fremde zugänglich? und (3) Wie ist der Fremde zu erkennen? Im ersten Teil steht vor allem die Etablierung des Fremden im Gegensatz zum Anderen, der sich lediglich von Selben, jedoch nicht aber von einem Selbst unterscheidet, im Vordergrund. Nicht zuletzt damit geschieht eine nicht zu unterschätzende Richtungsänderung im Konstitutionsvermögen des Subjektes, das in einer solchen Auffassung von Fremden nämlich immer schon zu spät kommt, immer schon angesprochen ist und darum immer schon vom Fremden her verstanden werden muss. Teil II beschäftigt sich des Weiteren hauptsächlich mit der Erfahrung des Fremden, in welcher das Fremde genuin zugänglich wird. Fremderfahrung bedeutet dabei unter anderem das Fremdwerden der (subjektiven) Erfahrung selbst, die von Pathos und Responsivität geprägt ist. In Teil III geht es letztlich um die, hinter Erkenntnis- und Verständnisvorgängen liegenden, Ordnungen, die einen bestimmten Ort für das Fremde bieten. Während das Subjekt niemals seiner Ordnung(en) entfliehen kann, steht das Fremde am Rande dieser Ordnung(en) und dringt immer wieder und unerwartet in diese ein. Diese sogenannten Störfahrungen sind es, die dem pathischen Moment gleichend, das Subjekt aus seiner Lethargie reißen und es zu neuen Handlungsweisen motivieren kann. *Auf der Schwelle zum Fremden: Konstitution – Erfahrung – Verwandlung* ist eine Arbeit, die mit Hilfe der Phänomenologie eine, dem Phänomen „Fremder“ gerechte, Auffassung erlangen will, mit derer fremd weder als schockierend noch als irrelevant, sondern als inspirierend und näher als erwartet aufzufassen ist.

INHALTSVERZEICHNIS

Siglenverzeichnis	7
Einleitung	9
1. <u>Vom Aufbau zum Abbau</u>	9
2. <u>Von der Methode zu den Sachen selbst</u>	11
3. <u>Von der Sprache zur Schrift</u>	13
 I ... Vom Fremden	
Von der Auffassung des Fremden und der Konstitution des Subjekts	15
1. <u>Edmund Husserl – Die Konstitution des Anderen</u>	20
1.1. Husserl zum Einstieg	21
1.2. Das Subjekt: Ich – Ego	21
1.3. Der Andere: Subjekt- oder Objektwahrnehmung?	22
1.4. Ego – alter ego?	23
1.5. Die Konstitution des Husserl’schen Anderen	24
2. <u>Maurice Merleau-Ponty – Die Erfahrung des Anderen</u>	27
2.1. Merleau-Ponty zum Einstieg	27
2.2. Leib und Welt	29
2.2.1. Perspektivität	29
2.2.2. Ständigkeit	30
2.2.3. Doppelte bzw. kinästhetische Empfindung	31
2.3. Subjekt und Anderer	32
2.4. Die Erfahrung des Anderen als Ko-Existenz bei Merleau-Ponty ..	33
3. <u>Emmanuel Lévinas – Die Spur des Anderen</u>	35
3.1. Lévinas zum Einstieg	36
3.2. Bedürfnis und Begehren	38
3.2.1. Das Bedürfnis des Subjekts	39
3.2.2. Das Begehren des Anderen	40
3.3. Der Andere und seine Spur	42
3.3.1. Das Antlitz des Anderen als Heimsuchung: eine Herausforderung	42
3.3.2. Die Antwort auf den Anderen	43
3.4. Die Spur des Anderen bei Lévinas	44
4. <u>Bernhard Waldenfels – Der Fremde, nicht der Andere</u>	46
4.1. Waldenfels zum Einstieg	46
4.2. Eine Differenz	47
4.2.1. Distinktion	48
4.2.2. Diastase	49

4.3.	Eine Mischung	50
4.3.1.	Stufen des Fremden	50
4.3.2.	Verflechtung	51
4.3.3.	Fremdes in mir	51
4.4.	Die Erfahrung des Fremden als gelebte Un-Möglichkeit bei Waldenfels	52
5.	<u>Zusammenfassung</u>	55
5.1.	Wie ist der Fremde zu erfassen?	55
5.2.	Der Stachel des Fremden	56
5.3.	... Vom Fremden	57

II **...Im Fremden...**

	Über die Erfahrung des Fremden und das Fremdwerden der Erfahrung	59
1.	<u>Erfahrung</u>	62
1.1.	Ein Erfahrungsgefüge	62
1.1.1.	Leibliche Empfindung	62
1.1.2.	Distanzierte Wahrnehmung	63
1.1.3.	Erfahrung unmittelbar-distanziert	64
1.2.	Ein Erfahrungsgeschehen	65
1.2.1.	Aufmerken	65
1.2.2.	Pathos	66
1.2.3.	Responsivität	67
1.2.4.	Sinnhaftigkeit	68
1.2.5.	Diastatisches Geschehen	69
1.2.6.	Erfahrung als ein Werden	69
2.	<u>Die Fremderfahrung</u>	71
2.1.	Der Fremde in der Erfahrung	72
2.1.1.	Eine Un-Möglichkeit	74
2.2.	Paradoxien der Fremderfahrung	75
2.2.1.	Abgrenzung	75
2.2.2.	Ein- und Ausgrenzung	76
2.2.3.	Sich Abgrenzen	77
2.3.	Gefahren bei der Auseinandersetzung mit Fremdem	77
2.3.1.	Unter-Scheidung	78
2.3.2.	An-Gleichung	79
3.	<u>Zusammenfassung</u>	81
3.1.	Wie ist der Fremde zugänglich?	81
3.2.	Fremdwerden der Erfahrung	82
3.3.	... Im Fremden...	83

III Zum Fremden...

Von der Außer-Ordentlichkeit des Fremden und der Schwelle als Zugang	85
1. <u>Ordnungen</u>	89
1.1. Ungeordnetes vs. Zu-Ordnetes	89
1.2. Ordnung ohne Ordner?	91
1.3. Entstehung von Ordnung	92
1.3.1. Ordnungsbestand	92
1.3.1.1. Auftreten von etwas	92
1.3.1.2. Auftreten mit anderem	94
1.3.1.3. Auftreten als ein solches	95
1.3.2. Ordnungsgefüge	96
1.3.2.1. <i>Einschub</i> : Normalität	97
1.3.2.2. Selektion und Exklusion	98
1.4. Stiftung der Ordnung	98
1.4.1. Totalisierung Gesamtordnung	99
1.4.2. Universalisierung Grundordnung	99
1.4.2.1. <i>Einschub</i> : Normativität	100
1.4.3. Positivität	101
2. <u>Das Außer-Ordentliche</u>	103
2.1. Ordnung als Geschehen	103
2.1.1. Produktion und Reproduktion	104
2.1.2. Schlüsselereignisse	105
2.1.3. Anomalien	106
2.1.4. Heterogenität	107
2.1.5. Unvergleichbarkeit von Ordnungen	108
2.2. Überschreitung der Ordnung	109
2.2.1. Das Fremde	109
2.2.2. Die Außer-Ordentlichkeit des Fremden	110
3. <u>Auf der Schwelle</u>	112
3.1. Grenzen	112
3.1.1. Grenzgang	113
3.1.2. Grenzziehung	115
3.1.2.1. Mit Ordner	115
3.1.2.2. Mit-Ordner	116
3.1.3. Verschwommene Grenzen	117
3.1.4. Grenzerfahrungen	118
3.2. Schwellen	119
3.2.1. Übergangszonen	120
3.2.1.1. Eine Scheidung	121
3.2.1.2. Eine Verwandlung	121
3.2.1.3. Eine Verbindung	122
3.2.2. Schwellenerfahrungen	123

4. <u>Zusammenfassung</u>	125
4.1. Wie ist der Fremde zu erkennen?	125
4.2. Fremdes als Außer-Ordentliches	126
4.3. Zum Fremden...	127
Schluss	129
1. <u>Zusammenfassung</u>	129
2. <u>Reflexionen</u>	131
2.1. Alteritäre Inter-Subjektivität?	131
2.2. Unordentliches beeinflusst?	133
2.3. Patho-logisch?	135
2.4. Fremdes als Konstrukt?	136
3. <u>Konzeptuelle Ausblicke</u>	137
3.1. Zwischenräume schaffen	137
3.2. Inter-... Arbeiten	137
Literaturverzeichnis	141
Abbildungsverzeichnis	145
Eidesstattliche Erklärung	147
Curriculum Vitae	149

Siglenverzeichnis

Husserl, Edmund

- Hua Husserliana. Gesammelte Werke.
 Den Haag: Nijhoff 1950ff. bzw. seit 1988 Dordrecht/ Boston/ London: Kluwer.
- I Cartesianische Meditationen, zitiert nach Meiner, 3. Auflage, Hamburg, 1995
- XV Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Teil III, Nijhoff, Den Haag, 1973

Lévinas, Emmanuel

- SdA Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und
 Sozialphilosophie, W. N. Krewani (Hg.), Karl Alber, Freiburg/ München, 1983

Merleau-Ponty, Maurice

- AuG Das Auge und der Geist [1961], in Christian Bermes (Hg.): Das Auge und der
 Geist, Meiner, Hamburg, 2003
- PdW Phänomenologie der Wahrnehmung, in C. F. Graumann und J. Linschoten
 (Hg.): Phänomenologisch-Psychologische Forschungen, Bd. 7, de Gruyter,
 Berlin, 1974
- SuU Das Sichtbare und das Unsichtbare, Claude Lefort (Hg.), Fink, München, 2009

Waldenfels, Bernhard

- BdE Bruchlinien der Erfahrung, Suhrkamp, Frankfurt/ Main, 2002
- GPdF Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden, Suhrkamp, Frankfurt/ Main,
 2006
- OiZ Ordnung im Zwielficht, Suhrkamp, Frankfurt/ Main, 1987
- PdA Phänomenologie der Aufmerksamkeit, Suhrkamp, Frankfurt/ Main, 2004
- SdF Der Stachel des Fremden, Suhrkamp, Frankfurt/ Main, 1990
- SPF I Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden I,
 Suhrkamp, Frankfurt/ Main, 1997
- SPF III Sinnesschwellen. Studien zur Phänomenologie des Fremden III, Suhrkamp,
 Frankfurt/ Main, 1999

Einleitung

1. Vom Aufbau zum Abbau

„*Wer ist der Fremde?*“ das ist die vorrangig gestellte, und zu beantwortende Frage dieser Arbeit. Doch um überhaupt erst auf diese Frage zu stoßen, bedarf es einiges an Vorwissen und vorangegangener Auseinandersetzung. So wurde aus der persönlich motivierten Frage „Wer ist das Gegenüber/ der Freund/ der Bekannte?“ und „Wie ist dieses Gegenüber überhaupt genuin zu fassen bzw. zu verstehen?“ zunächst die philosophische Frage nach dem Anderen. Erst in dieser phänomenologischen Vertiefung erschloss sich mir Schritt für Schritt die Auseinandersetzung mit dem *Fremden als ein völlig Anderer*, der scheinbar so wie ich und doch nicht ich bin, und aus diesem Grunde auch niemals gänzlich zu fassen ist. Aus dieser Zugangsweise entstand sodann auch der Aufbau der vorliegenden Arbeit, dessen Anspruch es ist, die gewählte Methode der Phänomenologie, die ja immer weiter nach den Voraussetzungen und Bedingungen eines Phänomens fragt, um dessen Gesamtzusammenhang und Aufbau zu erfassen (s.u.), soweit erfahrbar und nachvollziehbar zu machen, wie dies in einer solchen wissenschaftlichen Arbeit möglich ist.

Dementsprechend beinhaltet der erste Teil, mit der Detailfrage „Wie ist der Fremde zu erfassen?“, eine Einführung in die phänomenologische Auseinandersetzung mit dem Anderen, sowie zu ein erstes Hinführen zur Frage nach dem Fremden, der, so wie sich herausstellen wird, nicht bloßes Synonym für den Anderen ist. In diesem Sinne sieht sich Teil I in der Verantwortung, erstmals vom Fremden zu sprechen, die Auffassung seiner nicht-gedoppelten, sondern eigenständigen Anwesenheit zu entdecken und sein, für das Subjekt konstitutive, Vorangegangensein zu thematisieren. „*I: ... Vom Fremden – Von der Auffassung des Fremden und der Konstitution des Subjekts*“ bietet darum einen Schnelldurchlauf durch die für dieses Vorhaben vorrangigen Passagen der Werke der wichtigsten Phänomenologen, namentlich Edmund Husserl, Maurice Merleau-Ponty, Emmanuel Lévinas und Bernhard Waldenfels. Dieser Aufbau folgt so nicht nur einer historischen, sondern auch einer, die Kernfrage nach dem Fremden betreffend, logischen Stringenz.

Nachdem also der Fremde als Phänomen in einem ersten Teil also überhaupt erst etabliert, seine Abgrenzung zum Anderen, sowie seine Eigenständigkeit und seine konstitutive Kraft für das Subjekt hervorgehoben werden, folgt in Teil II eine tiefergehende Auseinandersetzung

mit dem Zugang zum Fremden. Gemäß der phänomenologischen Methode wird nun „tiefergegraben“, „dahintergeschaut“ und weitergefragt, um Zusammenhänge zu erfassen. „II: ... *Im Fremden... – Von der Erfahrung des Fremden und dem Fremdwerden der Erfahrung*“ beschäftigt sich deshalb genauer mit der Frage „Wie ist der Fremde *zugänglich*?“. Die Antwort wird sich, vor allem in Anschluss an Merleau-Ponty und mit Waldenfels, in der Erfahrung finden, die als genuine Fremderfahrung auf sich selbst zurückschlägt und so den Erfahrenden mit einer Erfahrung und einem „Fremdheitsgefühl“ mehr hinterlässt. (Vgl. GPdF, S. 120)

Neben diesem ersten Schritt zum vertiefenden Einblick in das Phänomen „Fremder“ und der Enthüllung der Erfahrung als einziger Moment der originären Erfassung von Fremdem, ergibt sich eine weitere, genauer zu betrachtende Ebene, und zwar in Bezug auf die Frage „Wie ist der Fremde zu *erkennen*?“. Dem Erkennen vorausgesetzte Ordnungshandlungen und –muster, sowie die Frage nach dem Ort (in der Ordnung), an dem der Fremde anzutreffen sei, stehen demnach in Teil III der vorliegenden Arbeit im Mittelpunkt. „III: *Zum Fremden... – Von der Außer-Ordentlichkeit des Fremden und der Schwelle als Zugang*“ bietet als letzter und abschließender Teil einerseits eine Weiterführung der phänomenologischen Methode, als der des Aufdeckens, indem hinter der Erfahrung stehende, scheinbar vorbewusste Auffassungsvorgänge hinterfragt und deren Auswirkungen besprochen werden. Andererseits bedeutet dieser dritte Teil in weiterer Folge aber auch ein Wachrütteln des individuellen Bewusstseins und seiner intentionalen Möglichkeiten, das bislang in dieser philosophischen Auseinandersetzung – zu Recht! – als nachträglich eingestuft wurde, im Weiteren aber als unabdingbar für einen offenen und bewussten Zugang zu Fremdem zu sein scheint. Die Entdeckung der Schwelle nämlich, als Ort (in der Ordnung), an dem Fremdes existiert und herüberdringt, kann so einsetzbar gemacht werden für eine Auseinandersetzung mit Fremdem in der Praxis: *Auf der Schwelle zum Fremden*.

Die Kernfrage „Wer ist der Fremde?“ bezieht sich also demnach nicht nur auf eine begriffliche Eingrenzung dieses Phänomens, sondern lässt sich vielmehr aufsplitten in die Fragen nach der *Konstitution* (Teil I), der *Erfahrung* (Teil II) und in weiterer Folge seiner Wirkungsmacht, der *Verwandlung* (Teil III). Daraus ergeben sich bereits zwei wichtige Grundaussagen, nämlich, dass der Fremde einerseits immer nur in Bezug auf ein Subjekt bestehen kann, diesem andererseits aber immer schon voraus ist, indem es, zunächst einmal

und grob formuliert, alles ist, was das Subjekt nicht ist, also fremd ist. In diesem Sinne begeben wir uns mit dieser Arbeit auf die Pfade eines Aufbaus, der im Sinne der Phänomenologie versucht, übliche (geistes-)wissenschaftliche Normal-Zu- und Vorgänge abzulegen und dadurch den Abbau unbedachter und unhinterfragter Annahmen zu bestärken.

2. Von der Methode zu den Sachen selbst

Die Phänomenologie ist in der Philosophiegeschichte unter vielerlei Teildisziplinen wiederzufinden: als Transzendentalphilosophie mit Edmund Husserl, als Fundamentalontologie mit Martin Heidegger, als Ethik mit Emmanuel Lèvinas, oder aber als Xenologie mit Bernhard Waldenfels. Man könnte also gut und gerne behaupten, Phänomenologie habe als philosophische Richtung bzw. Strömung keine Stringenz, da ihre vermeintlichen Vertreter zu den unterschiedlichsten Ergebnissen gelangten und sich in den unterschiedlichsten Disziplinen niederließen. In diesem Sinne soll mit Phänomenologie auch nicht eine Forschungsrichtung gemeint sein, die ihren ganz bestimmten Fachjargon und ihren klar abgesteckten Wirkungsbereich hat. Vielmehr liegt es, bei näherer Betrachtung, am Wesen der Phänomenologie selbst offen zu sein für alles Mögliche und Unmögliche, das in der phänomenologischen Forschung aufzutauchen vermag. Und selbst wenn ihre Vertreter keiner einheitlichen Schule angehören zu scheinen und ihre Ergebnisse auf mannigfache Disziplinen weiterverweisen, so macht sich doch eine gemeinsame Herangehensweise bemerkbar, die die Phänomenologie entpuppt, und zwar als philosophische Methode.

Neben bereits genannten Phänomenologen war es vor allem einer, der ebendiese methodische Herangehensweise auf den Punkt brachte: der Franzose und selbsternannte Husserl-Schüler Maurice Merleau-Ponty. In seinem ersten großen Werk *Phänomenologie der Wahrnehmung* schrieb er:

Rasch möchte der eilige Leser darauf verzichten, eine Lehre umschrieben zu sehen, in der alles und jedes behauptet wird, und sich fragen, ob eine Philosophie, die sich selbst zu umgrenzen sich außerstande zeigt, wohl all den Lärm verdient, der um sie gemacht wird, und ob hier nicht am Ende eher von einer Mythe und einer Mode als von echter Philosophie zu reden ist.

Doch selbst wenn dem so wäre, blieben Wirkungskraft dieser Mythe und Ursprung dieser Mode zu verstehen; mit philosophischem Ernst wäre die angedeutete Situation wie folgt zu umschreiben: *Phänomenologie ist vollziehbar und ist erkennbar als Manier oder Stil, sie existiert als Bewegung, aber noch ist sie nicht zu abgeschlossenem philosophischem Bewußtsein gelangt. [...] Phänomenologie ist zugänglich nur in phänomenologischer Methode.* (PdW, S. 3f.)

In diesem Sinne ist unter Phänomenologie eher eine Forschungseinstellung, eine bestimmte Herangehensweise, denn ein abgegrenzter Forschungsbereich zu verstehen. Was bedeutet aber phänomenologische Methode im Detail?

„Es gilt zu beschreiben, nicht zu analysieren und zu erklären“ (PdW, S. 4), sagt Merleau-Ponty und meint damit, ganz nach der Forderung Husserls, dem sogenannten Gründervater der Phänomenologie, „zu den Sachen selbst“ zurückzugehen, d. h. zum Wesen eines Phänomens vorzudringen und dieses selbst sprechen zu lassen. Das bedeutet, dass mit der Phänomenologie einerseits eine Richtungsänderung in der geisteswissenschaftlichen Forschung betrieben wird, indem das zu erforschende Phänomen, einem archäologischen Fundstück gleich, Schicht für Schicht abgetragen bzw. aufgedeckt wird, um sowohl dessen Aufbau, als auch die Einbettung in seine Umgebung nachzuvollziehen. Hier wird also eine möglichst objektive Herangehensweise, im Sinne des unvoreingenommenen Aufdeckens, gefordert, im Gegensatz zu der üblichen Argumentationsfindung und ihrer „von außen“ aufgestellten Thesen, d.h. Annahmen, die dem Phänomen dabei im Voraus gewissermaßen übergestülpt oder aufgesetzt werden¹. Andererseits bezieht die phänomenologische Methode mehr als jede andere zuvor den subjektiven Blickwinkel mit ein, denn „[w]as immer ich – sei es auch durch die Wissenschaft – weiß von der Welt, weiß ich aus einer Sicht, die die meine ist, bzw. aus einer Welterfahrung, ohne die auch alle Symbole der Wissenschaft nichtssagend blieben oder vielmehr wären“. (PdW, S. 4) So heißt es weiter bei Merleau-Ponty:

Alle wissenschaftliche Betrachtung meiner selbst als Weltmoment behält etwas Naives, ja Heuchlerisches, sofern sie stillschweigend, ohne sich eigens auf sie zu beziehen, jene andere „Ansicht“ immer voraussetzt: die des Bewußtseins, in dem und durch das um mich herum eine Welt allererst sich eröffnet und für mich zu existieren beginnt. Zurückgehen auf die „Sachen selbst“ heißt zurückgehen auf diese aller Erkenntnis vorausliegende Welt, von der alle Erkenntnis spricht und bezüglich deren alle Bestimmung der Wissenschaft notwendig abstrakt, signitiv, sekundär bleibt, so wie Geographie gegenüber der Landschaft, in der wir allererst lernten, was dergleichen wie Wald, Wiese und Fluß überhaupt ist. (PdW, S. 5)

Die Aufgabe ist es also, die Sachen selbst sprechen zu lassen. Da diese Sachen jedoch immer schon in gewisser Weise mit mir verknüpft sind, indem ich sie nämlich betrachte, ich mich

¹ Vgl. Heinrich Rombach, *Phänomenologie des sozialen Lebens*, Freiburg/ München 1994, S. 15

auf sie beziehe, muss der maßgebliche Faktor der subjektiven Herangehensweise an die Forschung miteinbezogen werden. Insofern beginnt Phänomenologie zwangsläufig mit der Auseinandersetzung von Ich und Welt, d.h. im Weiteren von Ich und Anderer.

In diesem Sinne ist Phänomenologie weder Schule, noch bloße Methode, noch platte Begriffsreiterei – wie sie dies von anderen Seiten vorgeworfen bekommt – sondern die Möglichkeit, die Sachen selbst sprechen zu lassen. Denn, so schreibt Heinrich Rombach in seiner Einführung zu *Phänomenologie des sozialen Lebens*, „[o]b etwas Sehen ist, also Phänomenologie genannt werden kann, hängt allein davon ab, ob es zu *zeigen* fähig ist“². Dass und wie unterschiedliche Philosophen dennoch unterschiedliche Resultate aus der phänomenologischen Methode erzielen, liegt meines Erachtens nach vor allem an der Strenge ihrer Durchführung, als auch an der Prägung ihres Zeitgeistes.³ Eine genauere Betrachtung und Einstieg in die Phänomenologie, sowie ihre wichtigsten Vertreter findet im ersten Teil der vorliegenden Arbeit statt.

3. Von der Sprache zur Schrift

Es wird sogleich ins Auge fallen, dass auf die gendergerechte Formulierung in Bezug auf den Fremden verzichtet wurde. Es soll damit hingewiesen werden auf das Phänomen *fremd*, das sich allerdings erst in fremden Gegenständen oder Situationen, fremden Umgebungen, fremden Menschen manifestiert.⁴ In diesem Sinne ist mit „*das* Fremde“ allgemein das Auftreten des Phänomens *fremd* im Zuge eines Gegenstandes oder einer Situation, mit „*die* Fremde“ allgemein das Auftreten des Phänomens „fremde Umgebung“, und mit „*der* Fremde“ allgemein die phänomenologische Erscheinung „fremder Mensch“ zu verstehen. Anders formuliert könnte man sagen, dass die ungendererte Version „der Fremde“ das zu besprechende *Phänomen* des fremden Gegenübers bezeichnet. Demgegenüber finden im Laufe des Textes immer wieder gendergerechte Formulierungen ihren Platz, allerdings nur dann, wenn es sich nicht um das zu betrachtende Phänomen, sondern um den Einzelnen oder die Einzelne handelt. In diesem Sinne werden wir darauf zumeist im Rahmen genannter Beispiele stoßen.

² Ebd., S. 13

³ Sagt man nicht, die Ureinwohner Amerikas hätten Columbus' Flotte gar nicht erst am Horizont gesehen, da solch eine Erscheinung schlicht und ergreifend ihr Vorstellungs- und Fassungsvermögen überstieg? Oder aber die unzähligen Berichte von paranormalen Phänomenen, die gesichtet wurden, deren Existenz jedoch bis heute nicht anerkannt wird.

⁴ Man könnte diesbezüglich sagen: Ohne ein Subjekt, auf welches sich bezogen wird, verliert jedes Adjektiv seinen realen Bezugspunkt.

Neben dieser bewusst gewählten Differenzierung werden noch weitere, möglicherweise ungewöhnliche Formulierungen und Schreibweisen auftauchen, die oftmals einfach als „Phänomenologen-Sprache“ abgetan werden. Unter dieser Voraussetzung wird sich jedoch kaum ihr Potenzial zum besseren wissenschaftlichen Verständnis ausbreiten. Diese „Phänomenologen-Sprache“ ist meines Erachtens nach nämlich kein willkürlich eingesetztes Stilmittel, das dem Leser oder der Leserin eine gewisse Besonderheit auf die Nase zu drücken, und somit durch seine Extravaganz zu überzeugen – und zuweilen gar zu verwirren – versucht. Vielmehr handelt es sich um eine Sprache, d.h. Ausdrucksweise, die auf einer dem Wesen der Sache unabdingbaren Verschiebenheit beruht. In diesem Sinne werden wohlbekannte Hilfsmittel, wie die *Kursivschrift* oder Binde- bzw. Trennstriche (-)⁵, genutzt, um zuweilen das Wesentliche, d.h. Ursprüngliche eines Begriffes aus seiner alltäglichen Konnotation hervorzulocken, zuweilen Gewöhnliches, d.h. Vorausgesetztes hervorzuheben und als solches vielleicht zu allererst sichtbar, d.h. bewusst zu machen.

Neben der, der Methode verschriebenen, Schreibweise, bediene ich mich im Zuge dieser Arbeit einer weiteren schriftlichen Hervorhebung, um essentielle Haltepunkte bzw. wichtige Momente der Arbeit zu markieren. Dementsprechend werden besonders wichtige Erkenntnisse in kursiv gesetzt. Des Weiteren werden im Text genannte Werke ebenso kursiv geschrieben. Die gewählte Zitationsweise bezieht sich auf folgende Regeln: Während Primärliteratur stets im Text, mit Hilfe von Siglen, ausgewiesen wird, erfolgt die Angabe von weiterführender Primärliteratur und Sekundärliteratur in Fußnoten. Die Verwendung von Sonderzeichen („ - ‘ - »« - »») innerhalb von Zitaten beruht auf der jeweiligen Originalschrift, wodurch keine einheitliche Schreibweise besteht. Aufgrund der Nutzung dieser Zeichen innerhalb der „Phänomenologen-Sprache“ jedoch, war mir die Originaltreue wichtiger, als ein einheitlicher Zitationsstil.

⁵ Dem Bindestrich selbst kommt eine besondere Rolle zu, wenn es um die sprachliche Verknüpfung von zwei Seiten geht, die gleichzeitig eine wesensimmanente Trennung bedingen. (s.u. Teil I, Der Weg)

I

... Vom Fremden

Von der Auffassung des Fremden und der Konstitution des Subjekts

Die Frage (I): Wie ist der Fremde zu erfassen?

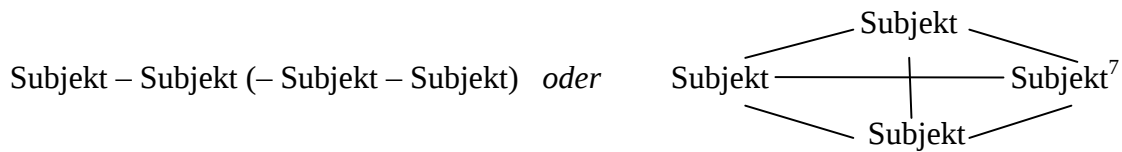
Wenn wir vom Fremden sprechen, uns nach dem Fremden fragen, uns eben mit diesem auseinandersetzen wollen, so liegt die Verlockung nahe, uns einfach hinzusetzen und über diesen Fremden zu schreiben, zu sinnieren, kurz: ihn als gegeben anzunehmen. Dass diese Herangehensweise jedoch bereits eine bestimmte Setzung dieses Fremden, den es zu betrachten gilt, voraussetzt, wird dabei oft unter den Tisch gekehrt bzw. gar nicht erst wahrgenommen. Wir wollen den Fremden aber als *Fremden*, d.h. als nicht von uns gesetzt, sondern als eigenständiges Wesen verstehen bzw. erfassen. So müssen wir also vorsichtig vorgehen, versuchen, dem Fremden nicht bereits zu viel vorweg zu nehmen, ihm seinen Raum zu lassen, um ihn in gewisser Weise nicht zu sehr zu „verfremden“, sodass sein originäres Dasein auch philosophisch erfassbar wird. Darum fragen wir zunächst: Wo taucht der Fremde überhaupt auf?

Der Fremde begegnet uns, in der U-Bahn, auf der Bibliothek, im Supermarkt an der Kassa. Fremd ist zunächst überall, und alles, was nicht ich bin: fremde Blicke, fremde Stimmen, fremde Leiber. Jedoch fällt mir nicht jeder Fremde ein bzw. auf, er muss schon in mein Blickfeld geraten, oder genauer: meine Aufmerksamkeit bekommen. So könnte man sagen, dass der Fremde zunächst dann auftritt, wenn wir, also er und ich, in einer gewissen Konstellation, oder Beziehung, zueinander stehen. Diese Beziehung, dieses Zueinanderstehen ist es, die wir in diesem vorliegenden Teil genauer betrachten wollen, bzw. im Sinne der historisch-phänomenologischen Auseinandersetzung mit *Intersubjektivität* als Ausgangspunkt wählen, um näher an den Fremden heranzukommen.

Der Weg: ein Brückenschlag

Zu Beginn stellen wir uns einmal die Frage, was die naheliegendsten Voraussetzungen für Inter-Subjektivität⁶ überhaupt sind. Dem Worte abzulesen ist in ganz vereinfachter, „bildlicher“ Darstellung vorerst einmal Folgendes:

⁶ Der Bindestrich zwischen den beiden Wortteilen soll den Fokus auf das *Zwischen* verstärken. Nähere Betrachtung findet dieser Punkt vor allem in Teil III.



Ersteres könnte man noch deutlicher ausbuchstabieren als Folgendes:

Subjekt *Inter* Subjekt (*Inter* Subjekt *Inter* Subjekt ...)

Wir lesen also mindestens ein Mal *Inter* und zwei Mal *Subjekt*. Betrachten wir diese Bestandteile des zu behandelnden Begriffes einmal genauer: *Inter-* bedeutet übersetzt nichts anderes als *zwischen* oder *unter*, und wird im Deutschen, sowie im Englischen, Spanischen, Französischen, Italienischen, Schwedischen, und vermutlich vielen Sprachen mehr, als Vorsilbe gebraucht, die „eine Wechselbeziehung zwischen zwei od. mehreren“⁸ beschreibt.⁹ So kennen wir Worte wie *Inter-Aktion*, *Inter-Punktion*, *inter-national*, usw., die allesamt einen Zustand, einen Moment, eine Situation, eine Bewegung *zwischen zwei oder mehreren, voneinander unterschiedenen* Größen, Orten, Menschen, Gegebenheiten, Bereichen beschreiben. Wo ein *inter-* ist, so könnte man sagen, muss also auch eine Trennung stattfinden oder stattgefunden haben, denn handelte es sich um Eines, so gäbe es auch kein Dazwischen.¹⁰ So macht zum Beispiel die *Inter-Punktion* die Trennung zweier Sätze klarer. Andererseits kann man einwerfen, dass dieses *inter-* die beiden getrennten Seiten auch zu einem Gemeinsamen verbindet: zwei Menschen sind *gemeinsam* Teil *einer* *Inter-Aktion*; ohne diese beiden Menschen gäbe es keine *Inter-Aktion* und ohne *Inter-Aktion* keine zwei Teilnehmer dergleichen, sondern lediglich einen; dies beschriebe dann eine *Aktion*. Das *inter-* kann also als Brückenschlag verstanden werden, der Trennung vollzieht, indem er im Verbund, die Einzelteile des Verbundenen auf ihre Herkunft zurück verweist. Waldenfels spricht auch von einem Geschehen, das „trennend verbindet und verbindend trennt“ (BdE, S. 174).

⁷ Ich möchte hier nicht die Möglichkeiten inter-subjektiver Situationen als optische Darstellungen überbeanspruchen, jedoch erscheint es mir äußerst hilfreich sich eben dieses Wort sozusagen bildlich vor Augen zu führen. Dass es äußerst viele, äußerst komplizierte und weitaus verstricktere Varianten von inter-subjektiven Zusammenhängen geben kann, scheint auf der Hand zu liegen.

⁸ *Deutsches Universalwörterbuch*, 2001, S. 840

⁹ Friedrich Kluge (Hg.), *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, Berlin; New York 2002, S. 444; Darum auch der angefügte Bindestrich bei „inter-“: Man weiß, dass da noch etwas kommt; ein *inter-* kann nicht alleine stehen, da es von seinem Wesen her da-zwischen steht.

¹⁰ Hat man z.B. schon einmal von einer *Inter-Aktion* mit sich selbst gehört? Wenn, dann *inter-agieren* innerhalb meines Systems Nervenzellen, Hormone, Stoffwechsel, usw., jedoch erschiene hierzu die Beschreibung „ich agiere mit mir selbst“ als absurd.

Nun bleiben uns vorerst allerdings noch die restlichen Teile unserer „bildlichen“ Darstellung von Inter-Subjektivität zur Analyse: *Subjekt – Subjekt*. Man mag versucht sein, diese beiden Teile über einen Kamm zu scheren, und zu behaupten, sie seien dasselbe. Bei näherem Hinsehen allerdings, wird sich herausstellen, dass es sich bei den beiden Subjekten weder um dasselbe, noch um das Gleiche handelt. Es ist vielmehr ein eigentümliches Paradox, von welchem das Subjekt der Inter-Subjektivität geprägt ist: Es scheint die Eigenart des Subjektes zu sein, stets nur subjektiv als Subjekt zugänglich zu sein. Das *andere* Subjekt jedoch ist für mich – subjektiv – zunächst nur als *Anderer*, im Weiteren dann als Fremder, zugänglich, von dem ich aber weiß, dass er ebenso ein Subjekt ist. Das heißt: Von meinem Blickwinkel betrachtet bin ich das Subjekt und der Andere, eben der Andere; aus seinem Blickwinkel bedeute ich der Andere und er/ sie das Subjekt; von oben betrachtet sind wir jedoch beide Subjekte und beide Andere.

Der Ausgangspunkt: das Subjekt

Inter-Subjektivität betrifft den Menschen. Es gibt keine Inter-Subjektivität zwischen Dingen, denn mit Subjektivität ist immer schon *der Mensch als Subjekt* gemeint, als dasjenige, das einer Aussage zugrunde liegt, das, was unterworfen bzw. vorgegeben ist.¹¹ Damit soll nicht (nur) auf die von der Vernunft geprägten, rationalen Stellung des Menschen in der abendländischen Tradition aufmerksam gemacht werden, sondern vor allem auf die leibliche Verankerung desselben in der Welt. Sprechen z.B. ist zunächst einmal ein leiblicher Akt¹²: ohne Leib kein Mund, keine Zunge, keine Stimmbänder, kein Kehlkopf und was sonst noch alles zum physiologischen Sprechakt vonnöten ist. Ja, wir können sogar soweit gehen zu sagen, ohne Leib kein (menschliches) Sein, ohne Sein kein Sprechen. In einem solch leiblichen Sinne, als primärer Zugang zur Welt, soll das Subjekt in unserer Auseinandersetzung als das *Unterworfene*, das *Zugrundeliegende*, das *Darunterliegende* herausstellen; *subjektiv* wird demnach zur *Perspektive des Subjekts*.¹³

So wird das Subjekt zum ersten Standpunkt, an dem die Forschung ihren Ausgang setzen kann: Ich kann die Welt immer nur aus meinen Augen – subjektiv – sehen; auch den anderen

¹¹ Vgl. Kluge, 2002, S. 896

¹² Vor aller Semantik, Sprachphilosophie oder Semiotik.

¹³ Der Aspekt der Leiblichkeit wird vor allem in Kapitel 2 mit Maurice Merleau-Ponty im Mittelpunkt stehen.

Menschen kann ich immer nur von meiner Warte aus betrachten; aus meiner subjektiven Seinsweise kann ich nicht entfliehen, und trotzdem kann ich mich auf Anderes, Außenstehendes beziehen bzw. von diesem angezogen werden.¹⁴ Die Phänomenologie hat sich nun zur Aufgabe gesetzt, eben dieses Subjekt, diese Gefangenschaft des Forschers in seiner subjektiven Herangehensweise an die Welt (der Forschung), stets mitzudenken. Fragen, die sich uns in Zusammenhang damit aufdrängen werden, sind: Wie sieht es mit dem Subjekt in der zwischenmenschlichen Gegebenheitsweise aus? Kann es seinen vermeintlich primären Status behalten, wenn ein Anderer ins Spiel kommt? Wie kann das Subjekt überhaupt erfasst werden, soll der Andere seiner Eigenart, oder Andersartigkeit¹⁵ treu bleiben?

Die Frage (II): Wer ist der Andere?

Inter-Subjektivität bedeutet offensichtlich, dass wir es mit mehreren Subjekten zu tun haben, die scheinbar irgendetwas miteinander, zwischeneinander, untereinander, nebeneinander, füreinander, usw. zu tun haben. Dass der Mensch kein isoliertes Wesen ist, das ganz einsam in seiner eigenen Welt lebt, weiß ich, wenn ich nur für einen Moment meinen Blick hebe: Da sind sie, *die Anderen*. Nun haben diese Anderen jede Menge Ähnlichkeiten mit mir, sowohl physisch als auch – so wirkt es – psychischer Natur, und doch scheint es nicht Genüge zu tun, die Anderen bloß als andere Iche aufzufassen. Genau dies ist wohl der Kernpunkt der ganzen phänomenologischen Inter-Subjektivitäts-Debatte: Ich als Subjekt stehe in einer zunächst undefinierten Konstellation zu einem Anderen, der aber aus seinem Blickwinkel heraus ebenso Ich ist, ich für ihn jedoch wiederum ein Anderer. Inter-Subjektivität wird so zu einem schizophrenen Grenzgang zwischen Selbst und Fremdem, zwischen Subjekt und Anderem, deren ursprüngliche An-Sicht und Auf-Fassung, in unserem Weltverständnis, jedoch immer eine subjektive bleibt. Immerhin sprechen wir bis jetzt doch immer noch von Inter-Subjektivität! Dan Zahavi schreibt diesbezüglich in seiner *Einführung zur Phänomenologie*: „Von einem fremden Subjekt, dem Anderen zu sprechen, heißt von etwas zu sprechen, das zwangsläufig seine Gegebenheit überschreitet. Als fremdem Subjekt eignet dem Anderen eine Selbstgegebenheit, die mir immer unzugänglich bleiben wird.“¹⁶ Nun stellt sich also die Frage, wo und wie aus einem solch subjektiven Blick der Andere überhaupt noch seinen

¹⁴ Der Aspekt der „passiven“ Ausgeliefertheit wird mit Emmanuel Lévinas in Kapitel 3 ihren ersten Höhepunkt erfahren und mit Bernhard Waldenfels' Pathos in Teil II weiter ausgeführt.

¹⁵ Man erkennt sofort, dass Eigenart und Andersartigkeit bezüglich des Anderen dieselbe Sache signalisieren, doch je nach Bezugspunkt – *seine Eigenart*; oder *anders als ich*, also Andersartigkeit – unterschieden wird.

¹⁶ Dan Zahavi, *Phänomenologie für Einsteiger*, Paderborn 2007, S. 67

eigenen Platz bekommen kann. Wie kann das Ich dem Teufelskreis der subjektivistischen, egozentrischen Herangehensweise entfliehen und Raum schaffen, für einen Anderen, der doch offensichtlich als Anderer existiert? Und welche „Stellung“¹⁷ werden die einzelnen Teile – Subjekt und Anderer – einnehmen?

Der Aufbau

In diesem ersten Teil der vorliegenden Arbeit soll also die Gegebenheitsweise des Anderen von einem subjektiven Weltbild her geklärt werden. Im ersten Kapitel – 1. Edmund Husserl – Die Konstitution des Anderen – wird es um einen *phänomenologischen Einstieg* in die Thematik und um das Anreißen der Inter-Subjektivitäts-Problematik, also um die Frage nach Subjekt- bzw. Objektauffassung in Bezug auf den Anderen gehen. Auf dieser Grundlage werden wir essentielle Momente in unserer Auseinandersetzung mit dem Anderen entdecken, die uns zu zwei weiteren wichtigen Phänomenologen und Weiterentwicklern von Husserls Ansätzen führen werden. Im ersten Fall handelt es sich um Maurice Merleau-Ponty, mit dessen Hilfe ich in einem zweiten Kapitel – 2. Maurice Merleau-Ponty – Die Erfahrung des Anderen – vor allem den Aspekt der *leiblichen Existenz* des Subjekts, und somit auch des Anderen, sowie *Erfahrung* als wesentlicher Zugang und Umgang mit Welt, herausstreichen will. Anschließend möchte ich im dritten Kapitel – 3. Emmanuel Lévinas – Die Spur des Anderen – Emmanuel Lévinas und mit ihm *den Anderen selbst zu Wort kommen lassen*. Kapitel 4. Bernhard Waldenfels – Der Fremde, nicht der Andere befasst sich endlich mit dem *Fremden, im Gegensatz zum Anderen*, was entgegen so mancher Auffassung nicht dasselbe ist. 5. Zusammenfassung dient der prägnanten Darstellung gewonnener Einsichten, sowie als übersichtliche Überleitung zum darauffolgenden Teil.

¹⁷ Ich möchte Stellung verstehen, als ein „sich-selbst-hinstellen“, im Gegensatz zur Setzung, wo etwas von außen hingesezt wird.

1. Edmund Husserl – Die Konstitution des Anderen

Der Andere ist ein Anderer, weil unbezweifelbar ist, daß er Erlebnisse hat, die nicht die meinigen sind. (Julia V. Iribarne)¹⁸

Ausgangspunkt für Husserls Konzeption des Anderen ist eine egologische Auffassung des Subjekts, als dasjenige, das sich bewusstseinsmäßig – also intentional – auf die Welt und ihre Dinge bezieht. Ihm zufolge sind alle nur erdenklichen Erkenntnisakte Korrelate des Bewusstseins eines Subjekts und der Welt im weitesten Sinn. Dass diese Anschauung als bahnbrechend für die wissenschaftliche Herangehensweise, im Sinne einer Miteinbeziehung des Subjekts als Betrachter, zu gelten vermag, liegt auf der Hand; allerdings lässt sich zunächst auch ein gewisser subjektivistischer Zugang nicht verleugnen, der die Argumentation eines *solus ipse* nahe legt. Dass für Husserl jedoch genau eine solche Schlussfolgerung nicht im Mittelpunkt stand, erklärt sich allein durch sein Vorwort der *V. Cartesianischen Meditation*, in welcher die Konstitution des Anderen Zentrum der Fragestellung ist:

Wenn ich, das meditierende Ich, mich durch die phänomenologische ἐποχή auf mein absolutes transzendentes Ego reduziere, bin ich dann nicht zum *solus ipse* geworden, und bleibe ich es nicht, solange ich unter dem Titel Phänomenologie konsequente Selbstausslegung betreibe? Wäre also eine Phänomenologie, die Probleme objektiven Seins lösen und schon als Philosophie auftreten wollte, nicht als transzendentaler Solipsismus zu brandmarken? Überlegen wir näher. Die transzendente Reduktion bindet mich an den Strom meiner reinen Bewußtseinserlebnisse und an die durch ihre Aktualitäten und Potentialitäten konstituierten Einheiten. Es scheint nun doch selbstverständlich, daß solche Einheiten von meinem Ego unabtrennbar sind und somit zu seiner Konkretion selbst gehören. Aber wie steht es dann mit anderen Ego's, die doch nicht bloße Vorstellung und Vorgestelltes in mir sind [...] Wir müssen uns doch Einblick verschaffen in die explizite und implizite Intentionalität, in der sich auf dem Boden unseres transzendentalen Ego das *alter ego* bekundet und bewährt, wie, in welchen Intentionalitäten, in welchen Synthesen, in welchen Motivationen der Sinn „anderes Ego“ sich in mir gestaltet und unter den Titeln einstimmiger Fremderfahrung sich als seiend, und in seiner Weise sogar als selbstda sich bewährt. (Hua I, S. 91ff.)

¹⁸ Julia V. Iribarne, *Husserls Theorie der Intersubjektivität*, Alber, Freiburg/ München 1994, S. 55

Hauptaugenmerk und Fragestellung gilt also der *Konstitution eines Anderen* als radikal Anderer, der eben nicht lediglich auf ein ihn wahrnehmendes Subjekt zurückzuführen, sondern als eigenständiges Ego zu konstituieren sei. Dem Solipsismus entflieht Husserl also insofern, als er das Subjekt den Anderen nicht erschaffen, erfinden oder produzieren, sondern eben konstituieren lässt.¹⁹ Natalia Carolina Petrillo schreibt in ihrer Dissertation bezüglich der Husserl'schen Problemstellung, dass die Frage dementsprechend laute: „Wie kann eine fremde Unmittelbarkeit der Selbsterfahrung in der Selbsterfahrung des absoluten Ego mittelbar erfahren werden?“²⁰ Husserl führt dieser Weg vom primordialen Ich (ego), über die Leiblichkeit, zur Apperzeption und Appräsentation und somit zur Konstitution des *alter ego*. Diesen Weg gilt es nun im Groben nachzuzeichnen.

1.1. Husserl zum Einstieg

Vorausgesetzt für die Erfassung der Husserl'schen Auffassung des Anderen ist sein phänomenologisch-konstitutives Verständnis von <Welt>: Das transzendente Ich ist konstitutiv für die Welt, in der es sich bewegt und lebt, „während die erfahrene Welt *an sich ist* [Hervorh.N.W.] gegenüber allen erfahrenden Subjekten und ihren Weltphänomenen“ (Hua I, S. 94). Das bedeutet, dass es für Husserl einerseits eine objektive Wirklichkeit gibt, die sich im Seinssinn der (objektiven) Welt als „Für-jedermann-da“ erweist, diese aber gleichzeitig eine subjektbezogene, intentional erfasste, als Bewusstseinskorrelat zu verstehende, Welt, eine – sozusagen – in Klammern gesetzte <Welt> darstellt. Insofern „erfahre ich die Welt mitsamt den Anderen und dem Erfahrungssinn gemäß nicht als mein sozusagen privates synthetisches Gebilde, sondern als mir fremde, als intersubjektive, für jedermann daseiende, in ihren Objekten jedermann zugängliche Welt“ (Hua I, S. 93f.). Diese „objektive“ Auffassung von Welt, die Inter-Subjektivität bedingt, ist es, die den phänomenologischen Ursprung für eine primordiale Sphäre, und im Weiteren Ego – alter ego – Intersubjektivität, bietet.

1.2. Das Subjekt: Ich – Ego

Was aber ist nun die Primordialsphäre? Wie bereits in der Einleitung erläutert, ist für Husserl die Epoché, die Reduktion, die wesentliche Methode der Phänomenologie. In diesem Sinne

¹⁹ Vgl. Dan Zahavi, *Husserl's Phenomenology*, Stanford 2003, S. 114

²⁰ Natalia Carolina Petrillo, *Die immanente Selbstüberschreitung der Egologie in der Phänomenologie Edmund Husserls*, in Gander, H.-H., Hühn, L., Tengelyi L., Zöller, G. (Hg.): *Studien zur Phänomenologie und praktischen Philosophie*, Band 15, Würzburg 2009, S. 31

führt Husserl in seiner *V. Meditation* die phänomenologische Reduktion in einer solchen Entschiedenheit durch, dass er auf eine Sphäre des Subjekts stößt, die von erster Ordnung – also primordial – zu sein scheint: die *Eigenheitssphäre*. Diese Sphäre, als dem seienden Subjekt vorbewusster Ort der Erfahrung zu denken, könnte man als originale Erfahrungswelt des Ich übersetzen. Eigenheit dieser Ich-Sphäre ist es im Gegensatz zu Fremdem zu stehen, was bedeutet, dass alles Fremde aus dieser Sphäre auszuschließen sei. Husserl schreibt dazu: „Als transzendental Eingestellter versuche ich zunächst innerhalb meines transzendentalen Erfahrungshorizontes das Mir-Eigene zu umgrenzen. Es ist, sag ich mir zunächst, Nicht-Fremdes.“ (Hua I, S. 97) Diesen Bereich des Mir-Eigenen bezeichnet Husserl in Leibniz'scher Manier auch als Monade: ein abgeschlossener Eigenbereich, welcher das konkrete Sein des Ego beschreibt. In diesem Sinne und nur (!) aufgrund dieser Ebene, die „den Untergrund eigentlicher Wahrnehmung bietet“ (Hua I, S. 112), ist dem Subjekt die unmittelbare Erfahrung, im Sinne einer direkten, unvermittelten Zugänglichkeit, möglich. Hier konstituiert das transzendente Ego „die „objektive“ Welt, als Universum eines ihm fremden Seins, und in erster Stufe das Fremde des Modus *alter ego*“ (Hua I, S. 102f.). Der Andere ist also ebenso als ein Ego, mit seiner eigenen Eigenheitssphäre, in seiner eigenen Primordialsphäre zu verstehen. Dass dieser Andere jedoch nicht vollständig unmittelbar zugänglich erscheint, liegt ebenso auf der Hand, wie, dass er als Gleichgesinnter zu erfassen ist. Sehen wir uns diesen schmalen Grad, auf dem Husserl zu wandern scheint, etwas genauer an.

1.3. Der Andere: Subjekt- oder Objektwahrnehmung?

Das Ich fasst die Dinge, die Welt als außenstehende Objekte auf. Alles Außenstehende hat Körpercharakter, da das Subjekt nicht aus den Dingen heraus fühlen, verstehen, sehen, denken, usw. kann; vielmehr lässt sich das Selbst nur sich selbst von Innen her erfassen. In der primordialen Sphäre nun kann sich das Ich selbst als Leib fassen, mehr noch, das Ich ist das Einzige, das sich als Leib zu erkennen vermag. Der Leib ist, im Gegensatz zum materiellen Körper, der beseelte Körper, der sowohl „Träger“ eines Ich, als auch „Leibkörper“ ist²¹; der nicht bloßes Subjekt, aber bestimmt auch nicht bloßes Objekt ist. Husserl schreibt dazu:

²¹ Vgl. Miriam Fischer und Maren Wehrle, *Leib*, in Gander, H.-H. (Hg.): *Husserl Lexikon*, Darmstadt 2010, S. 188

Unter den eigentlich gefaßten Körpern dieser Natur finde ich dann in einziger Auszeichnung meinen Leib, nämlich als den einzigen, der nicht bloßer Körper ist, sondern eben Leib, das einzige Objekt innerhalb meiner abstraktiven Weltschicht, dem ich erfahrungsgemäß Empfindungsfelder zurechne, obschon in verschiedenen Zugehörigkeitsweisen [...], das einzige, „in“ dem ich unmittelbar „schalte und walte“, und insonderheit walte in jedem seiner „Organe“.
(Hua I, S. 99)

Mittels und in diesem Leib fungiert nun das psychophysische Subjekt in und mit der Außenwelt; es bewegt sich; es *ist*. Der Leib ist also diejenige Möglichkeit, durch welche das Subjekt einen direkten, unmittelbaren Zugang zur Welt erfährt, indem es z.B. ein Buch liest, darin blättert, an ihm schnuppert. Verbindet man nun diese Leib-Körper-Anschauung mit der Auffassung des Anderen, so scheint diese rasch auf die Seite der Dingwahrnehmung – den Anderen als Objekt aufzufassen – zu tendieren. Dem entkommt Husserl jedoch insofern, als dass der Andere ja ebenso – als *alter ego* – in und mit seinem Leib lebt. Er kann also nicht nur Körper für mich sein! Julia V. Iribarne schreibt zur Erfahrung des Anderen: „Das hierbei Erfahrene ist ein wirkliches, weltliches Sein, zu erfahren als ein psychophysisches Objekt in der Welt. [...] das gleichzeitig jene Welt und mich selbst in ihr erfährt, ich erfahre es als Subjekt für diese Welt.“²² Dass wir diesen Anderen nicht bloß als Körper – also Objekt – sondern gleichsam als Leib zu erkennen vermögen, diesen Schritt weg von der Dingwahrnehmung hin zur Wahrnehmung eines *anderen Subjekts*, durch welche ich das Gegenüber als etwas „Gleiches“ zu erfahren vermag, geschieht mit Husserl über die Appräsentation.

1.4. Ego – alter ego?

Was aber macht den Anderen zu einem Gleichen und was lässt ihn eben doch *anders* sein? Das Subjekt ist also Leib und alle Dinge, die es in der Welt zu fassen vermag sind Körper. Der Andere müsste demnach für mich als leibliches Subjekt ebenso Körper sein. Ist dem so, dann bleibt er allerdings auf der Ebene der Objektwahrnehmung stecken, was uns in unserer Auseinandersetzung mit Husserl, den Anderen als *alter ego* zu erfassen, nicht zu genügen scheint. Schon ganz alltäglich betrachtet, begegnet uns der Andere doch „leibhaftig“, was bereits auf eine ebenso leibliche Konstitution desgleichen hindeutet. Da ich diesen anderen Leib allerdings als solchen – weil von innen her – nicht fassen kann, bedarf es eines vermittelten Schrittes der Auffassung, namentlich der Appräsentation. Die Appräsentation

²² Iribarne, 1994, S. 74

ermöglicht das sogenannte Mit-gegenwärtig-Machen von Dingen, Seiten, Teilen des Angeschauten, die in der Anschauung nicht real gegeben sind. In diesem Sinne ist uns in originärer Anschauung nur der Körper des Anderen gegeben, zugleich vermögen wir aber seine Leiblichkeit und mit ihr des Anderen (teilweise) psychisches Innenleben analogisierend wahrzunehmen. (Vgl. Hua XV, S. 83f.) Mit anderen Worten: weil ich von mir selbst diesen und jenen Ausdruck als schmerzverzerrten kenne, kann ich einen solchen ebenso als Ausdruck des Schmerzes bei einem Anderen deuten. So schreibt Husserl:

Es ist von vornherein klar, daß nur eine innerhalb meiner Primordialsphäre jenen Körper dort mit meinem Körper verbindende Ähnlichkeit das Motivationsfundament für die „analogisierende“ Auffassung des ersteren als anderer Leib abgeben kann. (Hua I, S. 113)

Und weiter:

Der erfahrene fremde Leib bekundet sich fortgesetzt wirklich als Leib nur in seinem wechselnden, aber immerfort zusammenstimmenden „Gebaren“, derart, daß diese seine physische Seite hat, die Psychisches appräsentierend indiziert, das nun in originaler Erfahrung erfüllend auftreten muß. (Hua I, S. 117)

In diesem Sinne spricht Husserl auch von der „bewährbaren Zugänglichkeit des original Unzugänglichen“ (Hua I, S. 117), also der indirekten, vermittelten Auffassung des Anderen eben als *alter ego*.

1.5. Die Konstitution des Husserl'schen Anderen

Husserl charakterisiert den Anderen als *alter ego*; als ein Ich, das nicht Ich bin: „Zu allem Fremden aber gehört, solange es seinen notwendig mitzugehörigen appräsentierten Konkretionshorizont innehält, ein appräsentiertes Ich, das ich selbst nicht bin, sondern mein Modifikat, anderes Ich.“ (Hua I. S. 119) Dass wir uns hier jedoch nicht in einem metaphysischen Solipsismus wiederfinden, verdanken wir der Annahme Husserls, dass es ein Wesenszug des Anderen sei, ihn aufgrund seiner Eigenständigkeit eben nicht vereinnahmen zu können:

Andererseits hindert diese Leibhaftigkeit nicht, daß wir ohne weiteres zugestehen, daß dabei eigentlich nicht das andere Ich selbst, nicht seine Erlebnisse, seine Erscheinungen selbst, nichts von dem, was seinem Eigenwesen selbst angehört, zu ursprünglicher Gegebenheit komme. Wäre

das der Fall, wäre das Eigenwesentliche des Anderen in direkter Weise zugänglich, so wäre es bloß Moment meines Eigenwesens, und schließlich er selbst und ich selbst einerlei.
(Hua I, S. 111)

Husserl bietet bereits eine Ahnung, wie unser Gegenüber als anderes Subjekt aufzufassen sei, und leistet mit seinen jahrelangen Auseinandersetzungen zur Inter-Subjektivität eine nicht hoch genug anzusetzende Vorarbeit. Wichtige Einsichten bzw. Ahnungen, wie (1) *den Anderen als anderes Subjekt* zu nehmen, den man sich nicht anzueignen vermag und dem die gleichen oder ähnliche Eigenschaften – wie z.B. das subjektive Betrachten und Zugehen auf die Welt – wie mir als Subjekt zukommen, (2) die Wichtigkeit der *leiblichen Beschaffenheit des Menschen* und die damit einhergehende Unterscheidung von Leib und Körper, sowie (3) die *Auffassungsgabe des Menschen*, das Gebaren des Gegenübers wahrzunehmen, wollen wir in unserer weiteren Ausführung nicht aus dem Auge verlieren. Dass allerdings eine *Konstitution* des Anderen *als alter ego* nicht unserem Vorhaben bzw. der Vorahnung, das Gegenüber als eigenständiges Wesen beizubehalten, entspricht, hat zwei Gründe, die ineinander überfließen:

- 1) Husserl geht es in seinen Überlegungen durchwegs um das Erlangen einer *Konstitution* des Anderen. Wenn wir also zunächst den Begriff „Konstitution“ von seinem Wortsinne her betrachten, gelangen wir so zu der Übersetzung „die feste Einrichtung“ im Sinne eines Hinstellens, Hinsetzens, Aufstellens²³. Den Anderen konstituieren bedeutet also dem Anderen seinen (festen) Platz zuzuweisen. Wo aber soll ihm dieser Platz zugewiesen werden und von wem, wenn nicht von einem zuweisenden Subjekt? Kann dann überhaupt noch *vom Anderen als eigenständiges Subjekt* gesprochen werden, wenn dieser sich nicht selbst seinen Platz aussucht?
- 2) Die Auffassung des *alter ego* verweist schon auf eine bewusste Setzung des Anderen als Analogisierung des Selbst: Durch Beobachtung und Klärung der eigenen – von Bewusstsein, Intentionalität, Leib und Abstraktion charakterisierten – Herangehensweise und des eigenen Umgangs mit der Welt, schließe ich – letzten Endes mittels meines Bewusstseins²⁴ – auf die selben Regeln und Gepflogenheiten für

²³ Kluge, 2002, S. 523

²⁴ Laut Husserl nehme ich zwar mit meinem Leib wahr, die analogisierende Apperzeption bleibt aber doch ein Akt des reinen Bewusstseins, welcher den Anderen als anderes Ich erkennen lässt.

alle Anderen als Subjekte. Inwiefern wird hier der Andere als Anderer gezeigt? Ist dies nicht vielmehr das Setzen des Anderen als Spiegelung des Selbst?

Bei beiden Punkten wird klar, dass Husserl am Festmachen des Anderen in einem transzendentalen System scheitert: Wenn etwas tatsächlich das System übersteigt, wie kann es innerhalb dieses Systems dann noch festgehalten werden? Der Husserl'sche Begriff des Anderen ist also geprägt von einer Transzendenz, die ihrer eigenen Immanenz verfällt, als etwas, das mich (intuitiv) übersteigt und doch wieder mit Hilfe meines Bewusstseins verstanden, also in meine Sphäre zurückgeholt, werden soll. Sophie Loidolt schließt in diesem Sinne den ersten Teil ihrer Diplomarbeit über Husserl und Lévinas mit den Worten:

Dass der Andere sozusagen immer „da“ ist, nicht formal bleibt, beweist auch sein Widerstand gegen das Formale – er ist nur im Vollzug, in der Praxis ein konkreter Anderer. Für die transzendente Phänomenologie nach Husserl wird dieser Andere also immer ein Problem bleiben, immer widerständig bleiben im System der Transzendentalität. Dies ist die Bedingung des Anderen, um er selbst sein zu können. Die Dinge sind stumm gegen die reduktive „Transformation“ zu Erscheinungen, der Andere nicht – immer wird er sich der Evidenz und der Intentionalität entziehen und sie unterlaufen, immer die Reduktion zu einem lebendigen Geschehen aufbrechen. (Loidolt, 2002, S. 78)

2. Maurice Merleau-Ponty – Die Erfahrung des Anderen

Bewußt-sein oder vielmehr *Erfahrung-sein* ist innerlich mit der Welt, dem Leib und den Anderen kommunizieren, Sein-mit-ihnen und nicht Sein-unter-ihnen. (PdW, S. 122)

Mit Merleau-Pontys Denken zu operieren heißt, sich zurückbesinnen auf die Welt der Erfahrung, sich einlassen auf das, was ursprünglich *ist* und nicht erst transzendental zu fassen ist. Als Phänomenologe, dem es wirklich ernst zu sein schien, zu den Sachen selbst vorzudringen, rückte der französische Anhänger, aber auch Kritiker der Husserl'schen Philosophie, die *Wahrnehmung* in den Vordergrund seiner Auseinandersetzung. Das strikte Ablehnen einer Ebene des reinen Bewusstseins, welche Haltestationen wie den Auffassungssinn – die Apperzeption – zwischen Welt und Erkenntnis einzuschieben scheint, bringt er in seinen Werken immer wieder deutlich zum Ausdruck:

Die Deduktion des anderen Bewußtseins ist nur möglich auf Grund des Vergleichs und der Identifikation der Gefühlsausdrücke des Anderen mit den meinen und auf Grund der Erkenntnis bestimmter Beziehungen zwischen meiner Mimik und meinen „psychischen Tatsachen“. Doch solchen Feststellungen geht die Wahrnehmung des Anderen, sie ermöglichend, schon voraus, nicht sind jene für diese konstitutiv. (PdW, S. 403)

Für Merleau-Ponty ist Wahrnehmung Erkenntnis, die durch die Leiblichkeit gewonnen wird. In diesem Sinne weicht er der Verlockung, die Welt, die Dinge und die Anderen rein bewusstseinsmäßig zu konstituieren. Im Gegenteil, Merleau-Ponty versucht Zusammenhänge zu beschreiben, denn aktiv herzustellen. Welche Verknüpfungen bei dieser bodenständigen Auffassung zwischen Welt und Leib, Subjekt und Anderem bestehen, und wie uns das für eine Anschauung des Anderen weiter behilflich sein kann, soll im Folgenden beleuchtet werden.

2.1. Merleau-Ponty zum Einstieg

Man könnte Merleau-Ponty vor allem in zweierlei Hinsicht beschreiben: als *Philosoph der Ambiguität* und als *Phänomenologe der Wahrnehmung*. Ersteres stützt sich auf seine durchgängige Bemühung, scheinbar Entgegengesetztes zusammenzuführen. So wird Inneres mit Äußerem verknüpft, Leib und Welt, Subjekt und Anderer, sodass sich seine Philosophie

ebenso gut als widersprüchlich abstempeln ließe, hinterließe sie da nicht einen Hauch von „Menschlichkeit“ und „Leben“. Dass nämlich sowohl Subjekt und Anderer, als auch Inneres und Äußeres lediglich zwei Seiten ein- und derselben Münze sein können (Vgl. PdW, S. 241), entspricht seinem „Mittelweg zwischen totaler Evidenz und reiner Absurdität; von dem Bewußtseinsleben, so wie es faktisch abläuft, läßt sich weder sagen, »alles habe einen Sinn, noch alles sei Unsinn, sondern allein: es gibt Sinn«²⁵. Merleau-Ponty bewegt sich auf einem schmalen Grat, den er von allen nur erdenklichen Seiten zu beleuchten versucht, und bleibt insofern oftmals mehr- bzw. vieldeutig. Nichts desto trotz bietet seine Philosophie einen durchgängigen und nachvollziehbaren Tonus, der auf dem Weg der phänomenologischen Durchleuchtung des Anderen nicht unerwähnt bleiben darf, da er sich und seine Philosophie direkt in die Welt, „mitten in dies Geschehen hinein“²⁶ versetzt und die *Unmittelbarkeit der Erfahrung* als des Subjektes Zugang zur Welt hervorhebt.

In diesem Sinne ist auch letzteres Attribut zu verstehen, bezieht es sich vor allem auf seine Fokussierung, eine Beschreibung – im Gegensatz zu einer Konstruktion oder Konstitution – der Wirklichkeit zu erlangen. Die Philosophie habe sich wieder „in die Landschaft und auf den Boden der wahrnehmbaren Welt“ (AuG, S. 277) zu begeben, weg von ihrer objektivierenden und operativen Denkweise, welche sich eher als Manipulandum, denn als aufzeigendes, wissenschaftliches Denken verhielte. In diesem Sinne lehnt er es entschieden ab, jegliche Empfindung oder Erscheinung dem Ergebnis einer reflexiven Analyse zu verdanken²⁷ und richtet sich „gegen den Rückzug auf ein reines sinngebendes Bewußtsein“²⁸. Empfindungen, das heißt Erfahrung, das heißt Wahrnehmung, seien jeder Analyse vorgängig, also für das wissenschaftliche Denken fundamental. Wahrnehmung wird bei Merleau-Ponty der unmittelbare Zugang zur Welt und somit zu einem grundlegenden Phänomen, das „kein bloßer Akt [ist], sondern der *Hintergrund und Untergrund* (fond), von dem sich alle Akte abheben; ihr entspricht eine Welt, die kein Objekt ist, sondern das *Feld* all unserer Gedanken und ausdrücklichen Wahrnehmungen“²⁹. Mit Merleau-Ponty geht es um die vorprädikative, primordiale, *unmittelbare Erfahrung* und um die *Welt, die da ist*, „vor aller Analyse“ (PdW, S.6).

²⁵ Bernhard Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt/Main 1983, S. 175

²⁶ Vgl. Ebd., S. 160

²⁷ Vgl. Hackermeier, *Einfühlung und Leiblichkeit als Voraussetzung für intersubjektive Konstitution. Zum Begriff der Einfühlung bei Edith Stein und seine Rezeption durch Edmund Husserl, Max Scheler, Martin Heidegger, Maurice Merleau-Ponty und Bernhard Waldenfels*, Hamburg 2008, S. 251

²⁸ Waldenfels, 1983, S. 165

²⁹ Ebd., S. 160

2.2. Leib und Welt

Wer oder was ist es, das da in der unmittelbaren Erfahrung wahrnimmt? Wie bereits Husserl eingeführt, ist das Subjekt leiblich in der Welt verankert. Mithilfe und über ebendiesen Leib können die Welt und ihre Gegenstände – als Körper – wahrgenommen werden. Nun ist der Leib bei Merleau-Ponty jedoch nicht konstitutiv für das Subjekt und deswegen zu dessen Handhabe, sondern die Leiblichkeit ist Ausdruck der Existenz selbst.³⁰ Der Leib ist also *die* Existenzweise des Menschen; er ist weder „ausführendes und zur Verfügung stehendes Organ des ‚Geistes‘“³¹, noch Gegenstand, den es abgesondert zu betrachten und analysieren gilt. Merleau-Ponty schreibt dazu in der Phänomenologie der Wahrnehmung:

M.a.W., ich beobachte äußere Gegenstände mit meinem Leib, hantiere mit ihnen, betrachte sie, gehe um sie herum, doch meinen Leib selbst beobachte ich nie: um dazu imstande zu sein, brauchte ich einen zweiten Leib, der wieder seinerseits nicht beobachtbar wäre. Sage ich, mein Leib sei stets von mir wahrgenommen, so sind diese Worte also nicht in einem bloßen statistischen Sinn zu verstehen; in der Gegenwärtigung des Eigenleibes muß etwas sein, was jederlei Abwesenheit oder auch nur Variation als undenkbar ausschließt. Was ist dies? (PdW, S. 116)

Um den Leib in seinem vollen Umfang zu charakterisieren, bedarf es Dreierlei: (1) der *Perspektivität*, aus welcher ich immer auf die Welt zugehe, ihr zusehe, mich auf sie hin bewege, und die mich stets in demselben Blickwinkel gefangen hält, (2) der ständigen Gegenwärtigkeit meines eigenen Leibes, die niemals auszuschalten ist – auch *Ständigkeit* genannt – und die damit einhergehende Unmöglichkeit der eigenen Beobachtung als Körper, und schließlich (3) der Möglichkeit der *doppelten und der kinästhetischen Empfindung*.

2.2.1. Perspektivität

Ersteres beschreibt also die Perspektivität unserer Wahrnehmungen, der zu entfliehen unmöglich ist. Immerzu sehe ich mich aus der Perspektive, aus welcher ich mich eben sehe; daran lässt sich nichts ändern. Den Laptop, den ich gerade vor mir habe, sehe ich ebenso genau aus dieser Perspektive, nämlich der von vorne. Stünde ich nun auf und ginge an die Rückseite des Tisches, so würde ich den Computer von hinten sinnlich zu erfassen vermögen. Diese Perspektivität, die sich aufgrund unserer Sinnesorgane, vornehmlich der Augen, nicht

³⁰ Vgl. Silvia Stoller, *Wahrnehmung bei Merleau-Ponty. Studie zur Phänomenologie der Wahrnehmung*, Frankfurt/Main 1995, S. 51

³¹ Ebd., S. 51

ändern lässt, verbietet es auch, mich jemals von hinten oder gar von der Seite, ja, geschweige denn mein eigenes Gesicht zu sehen.

Er [der Gegenstand] vermag mir stets nur perspektivistisch zu erscheinen, doch die mir eröffnete Perspektive des jeweiligen Augenblicks resultiert aus einer Notwendigkeit lediglich physischer Art, somit einer Notwendigkeit, deren ich mich bedienen kann, die aber nicht mich gefangen setzt: Aus meinem Fenster sehe ich nur den Turm der Kirche, doch diese Beschränkung meiner Sicht verspricht mir zugleich: von passender Stelle aus könnte ich die ganze Kirche sehen. [...] Legte ich nie meine Kleider ab, so nähme ich nie ihre Rückseite wahr. (PdW, S. 115f.)

2.2.2. Ständigkeit

Als weiteres Charakteristikum des Leibes bei Merleau-Ponty steht die stetige Präsenz des eigenen Leibes: Es ist mir unmöglich – selbst im Schlaf, wenn ich mir meines Leibes nicht bewusst bin – meinen eigenen Leib sozusagen zu verlieren. Er ist immer da, „durch seine materielle Konsistenz, seine Motorik und seine physiologische Aktivität“³². Körper hingegen zeichnen sich dadurch aus, dass sie abwesend sein, sich aus meinem Gesichtsfeld entfernen können. Die Ständigkeit beschreibt Merleau-Ponty folgendermaßen:

Die Ständigkeit des eigenen Leibes aber ist von ganz anderer Art: Er ist nicht Limes einer offen endlosen Erkundung, er entzieht sich vielmehr jeder Durchforschung und stellt sich mir stets unter demselben „Blickwinkel“ dar. Seine Ständigkeit ist keine solche der Welt, sondern Ständigkeit „meinerseits“. Daß er stets bei mir und ständig für mich da ist, besagt in eins, daß ich niemals ihn eigentlich vor mir habe, daß er sich nicht vor meinem Blick entfalten kann, vielmehr immer am Rand meiner Wahrnehmung bleibt und dergestalt *mit* mir ist. (PdW, S. 115)

Selbst wenn ich also meinen eigenen Körper zu betrachten vermag, wird er niemals einfach nur Körper sein, sondern stets Leib, da er mir immer gegeben ist, unmöglich jemals der Abwesenheit schuldig zu werden. Als Körper bin ich Gesehener, als Leib Sehender; sehe ich nun mich selbst, so bin ich Sehender und Gesehener zugleich, was die Möglichkeit der vollen Erfassung meiner selbst als Körper zu verhindern vermag: „Als die Welt sehender oder berührender ist so mein Leib niemals imstande, selber gesehen oder berührt zu werden. Weil er das ist, wodurch es Gegenstände überhaupt erst gibt, vermag er selbst nie Gegenstand, niemals ‚völlig konstituiert‘ zu sein.“ (PdW, S. 117) Bezugnehmend auf Husserl fordert Merleau-Ponty also die Möglichkeit der Konstitution allein für Gegenstände, niemals aber für

³²

Ebd., S. 53

Subjekte, zu beanspruchen. Diese Differenzierung scheint eine sinnvolle, bedenken wir die Anforderung der Konstitution als ein fixes Platzieren (s.o. Teil I, 1.5.).

2.2.3. Doppelte bzw. kinästhetische Empfindung

Dritter, und nicht minder wesentlicher Punkt für das Verständnis der Leiblichkeit bei Merleau-Ponty, stellt die Möglichkeit der doppelten bzw. kinästhetischen Empfindung dar. Hier spricht er auch von einem Selbst, „das zwischen die Dinge gerät“ (AuG, S. 280), indem eine Verknüpfung von Empfindendem und Empfundene stattfindet. Dieses Empfindend-Empfundene ist auch dasjenige, das den Leib von einem Körper unterscheidet, indem der Leib sich selbst empfindet, während er etwas anderes – z.B. einen Körper – berührt. Mit anderen Worten kann ich sagen, dass *ich von einem Gegenstand berührt werde*, während ich diesen Gegenstand berühre. In diesem Sinne ist der Leib ein Empfindend-Empfundenes. (Vgl. SuU, S. 178f.) Berührt der Leib allerdings sich selbst, indem ich z.B. meine Hand zu meinem Mund führe, so wird mein Leib gleichzeitig zu einem Körper, der aber doch nicht Körper sein kann, da er stets anwesend ist. Zu dieser Erkenntnis braucht es allerdings nicht erst ein Bewusstsein, das sich sozusagen dazwischenschaltet, um hier für Ordnung zu sorgen, vielmehr ist es der Leib selbst, der in der Berührung zu erkennen vermag. (Vgl. PdW, S. 118)

Dieser Leib, mit all seinen Attributen, ist es, der uns – als „ein allgemeines Medium zur Welt und zugleich eine Verankerung in der Welt“³³ – in der Welt situiert, „die sich uns jeweils erschließt“³⁴. Die Welt als Feld eröffnet sich, indem wir sie eben nicht als gegeben, gesetzt, fertig vorannehmen, sondern uns ihr gegenüber wahrnehmend öffnen, sodass sie nie voll bestimmt sein kann, „immer ausgestattet mit offenen Horizonten, durchsetzt mit erworbenen Sinneinsprengeln“³⁵ sein wird. Insofern ist die Welt ein unvollendetes Werk, das nie ganz fassbar sein kann, verknüpft mit dem Leib, der, aufgrund seines Entzugs, das Subjekt der Wahrnehmung, sowie die wahrgenommene Welt enthüllt:

Wir müssen den Ursprungsort des Gegenstandes im Innersten unserer Erfahrung selbst aufsuchen, das Erscheinen des Seins zu beschreiben und das Paradox zu verstehen suchen, wie *für uns etwas an sich* zu sein vermag. [...] Und da die Genesis des objektiven Leibes nur ein Moment in der Konstitution des Gegenstandes bildet, zieht der Leib, indem er sich aus der

³³ Waldenfels, 1983, S. 166

³⁴ Ebd. S. 166

³⁵ Ebd., S. 160

objektiven Welt zurückzieht, die ihn mit seiner Umgebung verknüpfenden intentionalen Bande mit sich und enthüllt so das wahrnehmende Subjekt und die wahrgenommene Welt. (PdW, S. 96)

2.3. Subjekt und Anderer

Wo aber ist nun der Andere in einer solchen Welt zu finden, und wie ist er als ebenso leibliches Subjekt, das niemals zu fassen ist, zu erklären? Das Subjekt ist also situiert in einer Welt. Diese Welt ist ursprünglich *natürliche Welt* und wird, aufgrund der menschlichen Existenz, die sich verhält, lebt, atmet, schläft, trinkt, spricht, tanzt, singt – kurz: ist – sogleich zu einer *Kulturwelt*, in der sich ebendieses Sein niederschlägt.

Ich bin geworfen in die Natur, und die Natur erscheint mir nicht nur außerhalb meiner selbst in geschichtslosen Gegenständen, sie zeigt sich im Innersten der Subjektivität selbst. [...] So wie die Natur mein personales Leben bis in sein Zentrum durchdringt und mit ihm sich verflicht, so steigen meine Verhaltungen in die Natur wieder herab und schlagen in ihr sich nieder in Gestalt einer Kulturwelt. (PdW, S. 397f.)

Der Mensch befindet sich also stets in einer Natur- und Kulturwelt, ist in eine Verflechtung der beiden hineingeboren, die nicht seine persönliche, individuelle Welt ist, deren Erfassung, im Sinne eines Erlebnisses, sich nicht bloß im Inneren des Menschen abspielt. Vielmehr ist diese Welt Urgrund und Zeuge eines intersubjektiven Daseins, das den Menschen kennzeichnet: Durch die Anwesenheit gewisser Gegenstände ist die Anwesenheit anderer Menschen mitgegeben: „*Man* bedient sich der Pfeife zum Rauchen, des Löffels zum Essen, der Klingel zum Rufen: die Wahrnehmung der Kulturwelt wäre zu bewahrheiten in der Wahrnehmung menschlichen Tuns und anderer Menschen.“ (PdW, S. 399) Diese Gegenwart des Anderen – in der Gegenwart des Kulturgegenstandes – vollzieht sich also als eine anonyme. Anonym bleibt der Andere aber auch im direkten, also leiblichen Kontakt, als dass dieser eigene Leib als „Wachposten, der schweigend hinter meinen Worten und meinen Handlungen steht“ (AuG, S. 277) verstanden wird. Weiter schreibt Merleau-Ponty in *Das Auge und der Geist*: „Mit meinem eigenen Leib müssen die assoziierten Leiber, die >Anderen< erwachen, nicht als meine Artgenossen, wie es die Zoologie sagt, sondern als diejenigen, die mit mir im Umgang vertraut sind [...] und mit denen zusammen ich [...] zu einem einzigen, gegenwärtigen Sein stehe“ (AuG, S. 277). Dieses einzige gegenwärtige Sein wird manifest in der Kulturwelt, in welcher „eigene und fremde Perspektiven unmittelbar

ineinandergreifen“³⁶. In diesem Sinne wird der Andere nicht mehr bloß durch analogisierende Apperzeption fassbar, sondern in seinem tatsächlichen, leiblichen Zur-Welt-Sein, das sich als Leib-Bewusstseins-Komposition, die sich wiederum im leiblichen Verhalten und Handeln ausdrückt, äußert; als *Koexistenz*. Diese Ko-Existenz begründet sich auf einen gelebten Solipsismus, den Merleau-Ponty humoristisch als „Komödie eines Solipsismus zu vielen“ nennt (Vgl. PdW, S. 411). Es ist die Subjektivität der eigenen Wahrnehmung, der nicht zu entkommen ist: „Das Leben des Anderen, so wie er es lebt, ist für mich als der, der von ihm spricht, keine eventuelle Erfahrung oder eine Möglichkeit: es ist eine versagte Erfahrung, eine Unmöglichkeit, und so muss es auch sein, wenn der Andere wirklich ein Anderer ist.“ (SuU, S. 109)

2.4. Die Erfahrung des Anderen als Ko-Existenz bei Merleau-Ponty

Als Weiterverarbeitung und –denken der Husserl’schen Herangehensweise, erwies sich die Fokussierung auf den Leib, als das Zur-Welt-Sein des Menschen, als essentielle und welt- bzw. lebensnahe Setzung des Subjekts. Die daraus resultierenden Verflechtungen von Welt und Leib erscheinen als äußerst schlüssig: Das Leben ist nicht bloß Bewusstsein und spielt sich nicht nur in meinem Kopfe ab; es hat existentiellen Charakter, der sich in der Welt als echter, realer Leib manifestiert. Der Leib ermöglicht uns einen direkten Zugang zur Welt: durch Berühren, Betasten, Sehen, Hören, Schmecken und Riechen. Dass dieser Zugang letzten Endes jedoch stets ein subjektivistischer bleibt, indem *ich* den Anderen sehe, indem *ich* den Anderen höre, erscheint ebenso plausibel, wie dass der Andere genau dadurch niemals wirklich zu fassen sei. Merleau-Pontys Schlussfolgerung jedoch, dass wir darum in einer Ko-Existenz³⁷ gefangen seien, die den Beigeschmack des lediglichen Nebeneinanderher-Lebens mit sich trägt, verfehlt einerseits unsere Intuition und erscheint andererseits – in dieser lebensnahen, Leib bezogenen, bunten Auffassung des Seins und Daseins des Menschen – als schal, geschmacks- und leblos. Ist es denn so, dass die anderen Leiber bloß auch da sind, ebenso beschränkt in ihrem Leib-Sein wie ich? Der Andere berührt mich doch in seiner Anwesenheit, bewegt mich, verändert mich. Wie kann da also die Rede von einem Nebeneinanderher sein?

³⁶ Ebd., S. 169

³⁷ Die Vorsilbe ko- oder kon- bezieht sich auf das lateinische Suffix con- und bedeutet direkt übersetzt „zusammen, mit“ (Kluge, 2002, S. 517); Existenz wird – ganz in Heidegger’scher Manier – als „Herauskommen, zum Vorschein kommen“ (Kluge, 2002, S. 265) übersetzt. So handelt es sich bei Ko-Existenz also um ein Mit-zum-Vorschein-kommen, ein Mit-Dasein oder, um den Bogen zur Alltagssprache zu finden, das „gleichzeitige Vorhandensein [...] das Nebeneinanderbestehen [von Verschiedenartigem]“ (Deutsches Universalwörterbuch, 2001, S. 921).

Obwohl Ko-Existenz eine Trennlinie zieht, zwischen demjenigen, was ko-existiert, erscheint mir dieser Terminus jedoch trotzdem auf eine Einebnung und Nivellierung abzielen. Inwiefern ist der Andere noch andersartig, kommen wir doch nur zusammen zum Vorschein? Auf die Gemeinsamkeiten von Subjekt und Anderem hinzuweisen ist für unser Vorhaben ebenso irrelevant, wie unnötig, suchen wir doch zunächst eine Weise der Auffassung des Anderen in *seiner Eigenart*.

Die Frage, die sich nun stellt, ist also: Wie kann ein leiblicher Anderer betrachtet werden, ohne ihn als Gleichen darzustellen? Wie müssen wir auf den, in der leiblichen Welt verankerten, Anderen zugehen, um ihn in seiner Eigenartigkeit fassen zu können und ohne ihn derer zu berauben?

3. Emmanuel Lévinas – Die Spur des Anderen

Es ist [...] *anders* in absoluter Weise und nicht relativ auf irgendeinen Bezugspunkt. Es ist das Unoffenbare; unoffenbar nicht deswegen, weil alle Erkenntnis zu begrenzt oder zu klein wäre, um sein Licht zu empfangen, sondern unoffenbar, weil *eines* und weil erkannt werden eine Zweiheit impliziert, die sich schon von der Einheit des Einen abhebt. (SdA, S. 213)

Andreas Gelhard schreibt in seiner Einführung zu Lévinas: „Levinas‘ Philosophie ist eine Philosophie der Freiheit und geprägt durch ein tiefes Misstrauen gegen jede Form integrativer Gewalt, die Distanzen zerstört, Unterscheidungen verwischt und den Einzelnen im Ganzen aufgehen lässt.“³⁸ In diesem Sinne ist es nicht weiter verwunderlich, wenn dieser französische Philosoph mit jüdischen Wurzeln auch als *der* (Quer-)Denker in Bezug auf den Anderen tituiert wird: als einer, der die Herangehensweise der abendländischen Philosophie grundsätzlich in Frage und auf den Kopf zu stellen vermag; einer, der der phänomenologischen Spur bis hinter das Subjekt folgt, um dieses aus seiner althergebrachten Verankerung zu heben. In *Die Spur des Anderen* schreibt er:

Die abendländische Philosophie fällt mit der Enthüllung des Anderen zusammen; dabei verliert das Andere, das sich als Sein manifestiert, seine Andersheit. Von ihrem Beginn an ist die Philosophie vom Entsetzen vor dem Anderen, das Anderes bleibt, ergriffen, von einer unüberwindbaren Allergie. Aus diesem Grunde ist sie wesentlich Philosophie des Seins, ist Seinsverständnis ihr letztes Wort und die fundamentale Struktur des Menschen. (SdA, S. 211)

Lévinas sieht sehr wohl, so wie Merleau-Ponty, das Subjekt leiblich in der Welt verankert, sich in ihr leiblich ausdrücken, sowie den Anderen leiblich erfahren. Herausragendes Wesensmerkmal des Anderen könne dabei allerdings nicht vorrangig dessen Leiblichkeit sein, sondern müsse vielmehr aus des Anderen unmittelbarer Bedeutung durch sich selbst entstehen: Der Andere in seiner Andersheit, als Exteriorität, als Alterität, als Transzendenz, ja, als totale Trennung vom Subjekt, welche niemals zu einem gemeinsamen Ganzen aufgehoben werden kann: „In analoger Weise wird man sagen müssen, daß der Andere völlig außerhalb

³⁸

Andreas Gelhard, *Levinas*, aus der Reihe: Grundwissen Philosophie, Leipzig 2005, S. 20

meiner und total anders *ist*, als ich *bin*.“³⁹ In diesem Sinne werden wir erkennen, dass erst ein solch Anderer – der weder mit Worten zu fassen, noch in Taten festzuhalten – seine Andersartigkeit beibehält. Er hinterlässt uns „lediglich“⁴⁰ eine *Spur*, in welcher sich diesem Anderen nachspüren lässt:

Es ist ja nicht so, daß man einer Spur folgt, um an ein Ziel zu gelangen [...] sondern so, daß mit der Spur eine Erfahrungsspur auftaucht, in der gehend ein ganzes Feld erspürt und abgespürt wird. Eine Sensibilität, die aus dem Spürraum selber erst entsteht und die dann in der Tat sagen kann, daß sie etwas spürt, *das nicht einfach so gesagt und festgelegt werden könnte, das aber gleichwohl das Entscheidende ist* [Hervorh. N.W.]. Die Spur streicht jegliches »Ist« durch ebenso wie jedes Ziel, sie lebt aus dem Bezug des Entzugs, oder genauer: der Entzug ist der Zug in ihr, der sie spüren macht. (Stenger, 2006, S. 322)

3.1. Lévinas zum Einstieg

Voraussetzung für das Nachvollziehen der Lévinas'schen Denkweise ist, neben seiner Kritik an Husserls Transzendenz-Begriff (Vgl. s.o. Teil I, 1.5.), zunächst das Verständnis Heideggers Fundamentalontologie. Aus der Heidegger'schen Differenzierung von Sein und Seiendem, sowie der daraus resultierenden Last, die auf den Schultern des Subjekts liegt – das Geworfensein des Seienden in das Sein –, stellt sich für Lévinas nun die Frage nach der *Trennung* dieser beiden ontologisch-ontisch zusammenhängenden Größen. Wie bereits eingangs erwähnt, weigerte sich der jüdisch geprägte Philosoph vehement gegen jegliche Form der An-Gleichung, Gleich-Machung, Ein-Ebnung von Unterschiedenem. Man könnte sagen, (vom Forscher) Unterschiedenes⁴¹ sollte der Prüfung auf seine tatsächliche Scheidung unterzogen werden: Handelte es sich um eine wesensimmanente *Trennung*, also um Unterschiedliches, so müsste man jede Größe für sich zu sprechen versuchen lassen, was eine Zusammenführung der beiden Seiten in einem nächsten Schritt nicht ausschloss. Oder war etwas, auf der anderen Seite, bloß scheinbar von etwas „Anderem“ getrennt; zum Zwecke des

³⁹ Waldenfels, 1983, S. 258

⁴⁰ Dieses *lediglich* unter Anführungszeichen gesetzt, soll die Unzufriedenheit darstellen, die sich auftut, wenn man als WissenschaftlerIn, Dinge, Observationen, Phänomene in traditioneller Manier nicht gänzlich zu erfassen vermag. Dass aber eben genau darin das Umdenken liegt, und mit diesem erst die Möglichkeit besteht, dem Anderen überhaupt die Chance zu geben, sich von sich her zu öffnen, mir einen genuinen Zugang zu ebendiesem Anderen zu schaffen, wird sich in weiterer Folge ergeben. In diesem Sinne könnte sich dieses *lediglich* zunächst in ein *immerhin* und im Weiteren sogar in ein *glücklicherweise* verwandeln.

⁴¹ Es soll hier in keinem Fall unterstellt werden, Heidegger habe seine ontologisch-ontischen Unterscheidungen infolge der Notwendigkeit, *seine Anschauungen zu argumentieren*, quasi phänomenologisch bewusstlos, gesetzt; vielmehr soll auf die Schwierigkeit, die Sachen selbst sprechen zu lassen, und die Phänomenologie als eine stete Bewegung des forschenden Subjekts, das eintaucht in diese Sachen, und sich sogleich selbst, unermüdlich, immer wieder, aus den Tiefen der „Erscheinungslehre“ herausfischt, hingewiesen werden.

Auseinanderhaltens zweier Dinge desselben Schlags, die ein gemeinsames Ganzes, ergäben; also zwei Seiten derselben Münze? Dann könnte man aber nicht mehr von einem Anderen sprechen, sondern müsste auf viele *Gleiche*, mit scheinbaren, jedoch nicht wesensmäßigen, Abweichungen bespickt, referieren. Zur philosophischen Auseinandersetzung mit dem Anderen als anderen Menschen, ist diese Trennung ein Muss; als bloße Methode, die auf jegliche Erscheinung anzuwenden ist, erscheint sie vielmehr als eine Einstellung, im Sinne einer Vorentscheidung, die mit Phänomenologie nichts zu tun hat. Lévinas allerdings geht es bei seiner Beschäftigung mit dem Seienden immer um den Menschen, nicht um einen abstrakten Begriff im Denkhorizont.

Kehren wir also zurück zur Lévinas'schen Weiterführung Heideggers. Seine Frage lautet demnach: Wie kann also ein „leeres Sein“ in aller Radikalität, ohne Seiendes gedacht werden? So schreibt er in *Die Zeit und der Andere*: „Es bleibt nach dieser imaginären Vernichtung aller Dinge [durch die Epoché, Anm. N.W.] nicht etwas, sondern die Tatsache des *Es gibt* (le fait qu'il y a)“⁴². Nach einer eingehenden Reduktion bleibt also nicht Nichts zurück, sondern ein *Es gibt*. Dieses *Es gibt* ist als ein Geschehen zu fassen, das – wie das transzendente Bewusstsein bei Husserl – sozusagen der Urgrund, und so nicht weiter zu reduzieren ist. Gelhard schreibt in seiner Einführung zu Lévinas dazu: „Die Beziehung zum *il y a* ist nicht Wahrnehmung von Welt, sondern Ausgesetztheit an ein Sein, das sich aufdrängt, ohne sich je als »dieses und jenes« fassen zu lassen. Sie ist Erfahrung der bloßen Unerbittlichkeit und Unausweichlichkeit [...] des Seins.“⁴³

Diese Ausgesetztheit zeugt vom Charakter einer Erfahrung, die dem Bewusstsein vorausgesetzt ist, und willentlich nicht herbeigeführt werden kann.⁴⁴ Durch die Analyse alltäglicher Erfahrungen, in welchen das Seiende Stimmungen ausgesetzt ist, die ebendieses zum Entgleiten bringt (die Grundstimmungen), stößt Lévinas auf die vorintentionale Setzung des Subjekts: Der Selbstbezug des Seienden wird in diesen grundgestimmten Situationen, wie z.B. der der Angst, oder bei Lévinas der Schlaflosigkeit, ausgeschaltet; sie bringen die „Beziehung zum Sein, die diesseits des Bewusstseins liegt, an der das Bewusstsein nur teilhat“⁴⁵ hervor. Diese Ausgesetztheit und Geworfenheit in solch anonyme und vorpersonale

⁴² Emmanuel Lévinas, *Zwischen Uns. Versuche über das Denken an den Anderen*, München/ Wien, 1995, S. 22/ 25f., zitiert nach Gelhard, 2005, S. 16

⁴³ Gelhard, 2005, S. 17

⁴⁴ Vgl. Ebd., S. 17

⁴⁵ Ebd., S. 18

Erfahrungen wie die Schlaflosigkeit, veranlasst Lévinas zu der Annahme, dass der erste Schritt seiner Ontologie nicht der Schritt eines Subjekts sein kann: „Der erste Schritt, der die anonyme Beziehung zum Sein unterbricht, der das endlose Wachen beendet und eine Beziehung des Bewusstseins zur Welt ermöglicht, kann [...] nur der Schritt der *Subjektivierung* [sein], er ist »Setzung eines Subjekts«.⁴⁶

Ausgehend von diesem ersten Schritt, der sich im Ausbruch aus der Ausgesetztheit manifestiert, gelangt Lévinas zu der Schlussfolgerung, dass dieser Ausbruch lediglich eine erste Freiheit bedeute, die es wiederum zu überwinden gilt: da das Selbst seines Seins von Grund auf nie mächtig ist, bleibt das Seiende gefangen, und zwar in sich selbst. In diesem Sinne ist die erste Freiheit vielmehr eine Gefangenschaft des Ich in sich. Eine zweite Befreiung „eröffnet [...] erst die Transzendenz des Ich [...] Sie ist nicht Befreiung eines Ich von allen äußeren Bindungen, sie ist *Befreiung des Ich von sich* [...] Diese Befreiung ist nicht in einsamer Souveränität, sondern nur in der Beziehung zum anderen Menschen möglich“⁴⁷.

Wie sieht dieses Zusammenspiel von Subjekt und Anderem nun in Lévinas'scher Manier aus? Inwiefern kann hier von einer Ethik, denn von einer ontologischen Herangehensweise gesprochen werden? In einem ersten Schritt sollen Lévinas' Auffassung des Subjekts und dessen Zusammenhang mit dem Anderen bzw. letzterer Rolle im subjektiven Alleingang durch die Welt dargestellt werden. Die Wirkmächtigkeit der damit verbundenen *Bewegung ohne Wiederkehr*, die sich durch Lévinas' Werk hindurchzuziehen scheint, wird uns zu einem zweiten Schritt, der Auseinandersetzung mit dem Anderen, dessen Anspruch und der daraus resultierenden Ver-Antwort-ung des Subjekts führen.

3.2. Bedürfnis und Begehren

Zunächst ist auch für Lévinas Ausgangspunkt das Subjekt: Von der (Transzendental-) Phänomenologie Husserls und Heideggers Fundamentalontologie geprägt, stößt er mithilfe der phänomenologischen Reduktion auf einen essentiellen Richtungswechsel in der Herangehensweise an den Anderen. Das Lévinas'sche Subjekt ist jedoch zunächst und zuallererst einmal gebrandmarkt durch Besitzergreifung und Genuss; es ist von Äußerem abhängig, welches es sich, um seine Identität zu bewahren (und vermutlich auch zu stiften), anzueignen bedarf.

⁴⁶ Ebd., S. 19

⁴⁷ Ebd., S. 25

3.2.1. Das Bedürfnis des Subjekts

Dieses Besitzergreifenwollen, diesen Drang sich etwas anzueignen, einzuverleiben, nennt Lévinas das Bedürfnis des Subjekts: „Im Bedürfnis wird das Ich durch das *Außen des Ich* angeregt: Das *Außen des Ich* ist für mich. Die Tautologie der Selbstheit ist Egoismus.“ (SdA, S. 209) Dieses Außen beschreibt also eine Exteriorität, die originaliter auch gleich eine *Alterität* darstellt, da sie ebenso gut gänzlich ohne Subjekt zu existieren vermag. Waldenfels schreibt dazu: „Man kann nicht behaupten, daß diese Exteriorität durch die Intentionen des ego konstituiert wird.“⁴⁸ Alterität hingegen bedeutet eine noch striktere Gegenüberstellung als die des Innen und Außen: Alterität als Anders-Artigkeit, die nicht bloß die zweite Seite ein- und derselben Münze darstellt, sondern als Transzendenz und somit als Trennung vom Subjekt zu verstehen ist. In diesem Sinne spricht Lévinas im Weiteren auch von „Illeität“, abgeleitet von dem französischen *ille*, „das Abstand ausdrückt und Abstand schafft [...] Dieses Wort soll »die ganze Maßlosigkeit, die ganze Unendlichkeit des absolut Anderen, der sich der Ontologie entzieht« zum Ausdruck bringen (1967, 199)“⁴⁹.

All dieses Äußere, diese Alterität verliert jedoch ihre Andersartigkeit in dem Moment, in dem das Subjekt – um sich selbst aufrecht zu erhalten in einer „feindlichen Welt“⁵⁰, die letztendlich nur aus Alteritäten besteht! – das Äußere vereinnahmt, indem es verschlingt (z.B. beim Essen), besitzt (z.B. beim Kauf), erkennt (z.B. beim begrifflichen Ein- und Erfassen). Waldenfels schreibt:

Derartige Realitäten kann ich mir zu eigen machen, ich kann sie benützen, sie in mich aufnehmen, mich von ihnen nähren. Sie sind etwas, das zu meiner dynamischen Entfaltung fehlt oder doch grundsätzlich fehlen kann. Habe ich mich dieser Realitäten bemächtigt, dann bin ich befriedigt; ihr Anderssein ist dann aufgehoben, sie gehen in der Identität von mir, dem Verbrauchenden, Besitzenden, Erkennenden unter. (Waldenfels, 1983, S. 225)

Im Bedürfnis des Ich ist das Äußere nur für mich und stellt eine „»Er-gänzung« von Mir, dem Selben“⁵¹ dar. So schreibt Lévinas auch von der „Angst des Ich um sich“ (SdA, S. 218), und unterstreicht damit noch einmal die scheinbare Notwendigkeit des Subjekts, zu sich selbst zurückzukehren, also einzuverleiben und anzueignen, um sich selbst nicht zu verlieren in

⁴⁸ Waldenfels, 1983, S. 255

⁴⁹ Ebd., S. 259

⁵⁰ Ebd., S. 227

⁵¹ Ebd., S. 227

einer fremden Welt: „Das Bedürfnis ist die Angleichung der Welt mit dem Ziel der Koinzidenz mit sich selbst oder des Glücks.“ (SdA, S. 218)

3.2.2. Das Begehren des Anderen

Diesem Bedürfnis des Subjekts, als Grundmotivation des selbstsüchtigen, egoistischen Menschen, stellt Lévinas nun das *Begehren des Anderen* entgegen. Das Begehren als solches hat zwei wesentliche Momente: Im Zusammenhang mit dem Subjekt des Begehrens ist es nicht, wie das bloße Bedürfnis, z.B. nach Wasser im Zustand des Durstes, das stillt, zu verstehen; es ist mehr: Wie der Drang, für den Menschen, den ich begehre, alles zu tun, was in meiner Macht steht, um diesen glücklich zu sehen; im härtesten Fall *mich selbst aufzugeben*. Es ist also im Wesentlichen ein nach außen gerichteter Zustand des Subjekts, in dem es nicht um die Befriedigung eigener Wünsche geht.

Dem sich selbst zugewandten Subjekt, das gemäß der stoischen Formel durch die *ὁρμή* oder durch die Tendenz der Beharrung in seinem Sein charakterisiert ist; dem Subjekt, dem es nach der Formel Heideggers „in seinem Sein um dieses Sein selbst geht“; dem Subjekt, das sich derart als Sorge um sich selbst bestimmt – und das im Glück sein „Für-sich“ vollzieht –, stellen wir das Begehren des Anderen entgegen, das von einem schon erfüllten und unabhängigen Seienden ausgeht und das nichts für sich selbst verlangt. (SdA, S. 218f.)

Zweitens trägt dieses Begehren, als Phänomen betrachtet, den Beigeschmack des *Anderswoher* in sich: es spricht mich an, es lockt mich, es fesselt mich und lässt mich nicht mehr los; es weckt ein Begehren in mir. Dieses weitere Merkmal werden wir im nächsten Punkt *Antwort auf den Anderen: eine Verantwortung* näher betrachten.

Für Lévinas ist das Begehren ein „nicht assimilierbarer Zuwachs“ (SdA, S. 225), und bezieht sich auf ein „Jenseits“ (SdA, S. 225), das so weit abgeschieden und getrennt vom Subjekt, so einzig- und eigen-artig als Alterität auftretend, gar nicht angeeignet, einverleibt oder besessen werden kann. Diese fremde Einzigartigkeit, die nicht die meinige ist und auch nicht in eine meinige verwandelt werden kann, das ist der Andere. Genau diese Andersartigkeit ist es jedoch, die mich als Ich aus meiner Selbstheit, aus meiner Identität herauszukatapultieren vermag, an einen Ort, der nicht – wie Waldenfels schreibt – als „Heimat“⁵² oder „meine

⁵²

Ebd., S. 225

Welt⁵³ wiedererkennbar ist, sondern, fern ab von der Sphäre des Selben, das Reich des Anderen eröffnet. Diesen Aufbruch, oder besser gesagt *Ausbruch*, aus dem identitätsstiftenden Gefängnis des Selbst nennt Lévinas eine *Bewegung ohne Wiederkehr*:

[D]urch alle Abenteuer hindurch findet sich das Bewußtsein als es selbst wieder, es kehrt zu sich zurück wie Odysseus, der bei allen seinen Fahrten nur auf seine Geburtsinsel zugeht. Die Philosophie, die uns übermittelt ist, reduziert nicht nur das theoretische Denken, sondern jede spontane Bewegung des Bewußtseins auf diese Rückkehr zu sich. Nicht nur die von der Vernunft begriffene Welt hört auf, anders zu sein, da das Bewußtsein sich in ihr wiederfindet; vielmehr ist alles, was Einstellung des Bewußtseins ist, also Bewertung, Gefühl, Tätigkeit, Arbeit sowie Engagement in einem weiteren Sinne am Ende Selbstbewußtsein, d.h. Identität und Autonomie. (SdA, S. 211f.)

Und weiter:

Dem Mythos von Odysseus, der nach Ithaka zurückkehrt, möchten wir die Geschichte Abrahams entgegensetzen, der für immer sein Vaterland verläßt, um nach einem noch unbekannten Land aufzubrechen, und der seinem Knecht gebietet, selbst seinen Sohn nicht zu diesem Ausgangspunkt zurückzuführen. (SdA, S. 215f.)

In diesen beiden Absätzen erkennen wir hervorragend Lévinas' Absicht bzw. Ergebnis seiner bisher nachgezeichneten Forschungen: Gehen wir von einem egoistischen, selbstbezogenen Subjekt aus, das sich mehr oder weniger gezwungenermaßen äußere Dinge anzueignen hat, um sich selbst nicht zu verlieren, so stößt dieses früher oder später auf Dinge, die sich schlicht und ergreifend nicht aneignen lassen. Diese Dinge sind jedoch nicht Nichts für das Subjekt; im Gegenteil: Sie setzen es sofort in eine Konstellation – eine Beziehung⁵⁴ –, welche das Subjekt selbst in Frage stellt, es seiner selbst entleert. (Vgl. SdA, S. 218f.) Diese nicht zu besitzenden „Dinge“ sind die im eigentlichen Sinne Anderen. Erst, wenn das Subjekt eine „Bewegung, die nicht zu ihrem Ausgangspunkt zurückkehrt“ (SdA, S. 215) zu vollziehen vermag, spricht Lévinas von einer Bewegung des Selben zum Anderen. Großmut, Geduld und

⁵³ Ebd., S. 225

⁵⁴ Man beachte das Wortspiel: Be-Ziehung, als etwas Bewegtes, das nicht, wie die Anziehung, zieht, heranzieht, mich anzieht (passive Ausgesetztheit), sondern, die Bewegung des Selbst, das sich auf etwas Äußerliches be-zieht, selbst ist. Dieses Beziehen ist allerdings nicht als Bezug – wie das intentionale Bezugnehmen-auf... –, dem etwas Anonymes und Statisches, ja, gar schon Steriles und Fertiges beiwohnt, sondern als aktuelle Bewegung aufzufassen: „weil sich in dieser Bewegung das Selbe weder ekstatisch im Anderen verliert, sondern dem Gesang der Sirenen widersteht, noch sich auflöst in dem Brausen eines anonymen Ereignisses.“ (SdA, S. 214).

Selbstlosigkeit werden in diesem Werk – das, wie sich herausstellen wird, die Ethik selbst ist – von dem bewegenden Subjekt verlangt: „Wird das Werk bis zu Ende gedacht, dann verlangt es eine radikale Großmut des Selben, das im Werk auf das Andere zugeht. Es verlangt infolgedessen die *Undankbarkeit* des Anderen. Die Dankbarkeit wäre gerade die *Rückkehr* der Bewegung zu ihrem Ursprung.“ (SdA, S. 216)⁵⁵ Soweit das Lévinas'sche Verständnis des Subjekts und seiner Zugehensweise an den zu erläuternden Anderen.

3.3. Der Andere und seine Spur

Wie aber steht es nun um den Anderen? Wie tritt der Andere von sich aus in Erscheinung? Wie steht dieser mit der bereits besprochenen Auffassung des Subjektes in Verbindung? Und wie kann der Andere nun endlich verstanden bzw. aufgefasst werden? Machen wir uns an eine möglichst prägnante Darstellung der Auseinandersetzung:

3.3.1. Das Antlitz des Anderen als Heimsuchung: eine Herausforderung

Der Andere wird also begehrt, und dieses Begehren bedeutet eine unwiederbringbare Selbst-Aufopferung des Subjekts. Was aber führt dieses Subjekt überhaupt dazu, diesen großmütigen Schritt zu wagen? Warum sollte es sich aus seiner selbstherrlichen Identitäts-Höhle begeben, um sich am Ende „entleert“ und in Frage gestellt zu fühlen? Sind dies nicht Momente, die ein Jeder lieber zu vermeiden sucht? An diesem Punkt stoßen wir auf das bereits erwähnte, weitere Wesensmerkmal des Begehrens des Anderen: Neben einer großmütigen Bewegung, ist es ebenso eine Bewegung, die von woanders her auf mich zu kommt, ein An-mich-Herantreten, eine *Heimsuchung*. Wie kann das verstanden werden?

Lévinas beschreibt die unmittelbare Erscheinung des Anderen als Antlitz:

Der Andere gibt sich im Rahmen der Totalität, der er immanent ist [...] Aber die Epiphanie des Anderen trägt ein eigenes Bedeuten bei sich, das unabhängig ist von dieser aus der Welt empfangenen Bedeutung. Der Andere kommt uns nicht nur aus dem Kontext entgegen, sondern unmittelbar, er bedeutet durch sich selbst. Seine kulturelle Bedeutung [...] wird gestört und umgestoßen durch eine andere, abstrakte, der Welt nicht eingeordnete Gegenwart. Seine Gegenwart besteht darin, auf uns zuzukommen, *einzutreten*. Dies lässt sich auch so ausdrücken: Das Phänomen, das die Erscheinung des Anderen ist, ist auch *Antlitz*. (SdA, S. 220f.)

⁵⁵ Interessant wäre es, dieser, der Phänomenologie entspringenden, großmütigen Tat die Narzißmus-Debatte der Psychoanalytiker entgegenzustellen, oder sie in ebendiese, der Psychologie zugewandten Theorie, zu integrieren, um die Möglichkeit zu dieser Großmut, und im Weiteren einer angewandten Ethik aufzuspüren.

Genau dieses unmittelbare Entgegentreten des Anderen, das sich in Form eines Eintretens, nämlich in meine Sphäre erweist, ist es, das mich berührt. Diesem Eintreten kann ich nicht entkommen: Als egoistisches Subjekt, der Aneignung und Einverleibung von äußeren Dingen verpflichtet, tritt mir ein Äußeres entgegen, das sich jeglicher Besitzergreifung verwehrt! Dieser Widerstand des Anderen „fordert nicht mein Können heraus, sondern lähmt mein Können zu können“⁵⁶. In diesem Sinne ist die „Epiphanie des Antlitzes [...] *Heimsuchung*“ (SdA, S. 221). Was mich heimsucht, fordert mich heraus; es fordert mich raus, aus meinem Heim, denn in dem Moment der Invasion ist es ja schon nicht mehr *mein Heim*. In diesem Sinne ist die Heimsuchung auch eine Unruhestifterin, ein Aufwühlen, und – nicht zuletzt – ein Appell an meine Gastlichkeit, ein Antlitz in meinem Heim zu empfangen⁵⁷.

3.3.2. Die Antwort auf den Anderen

Der Andere stellt mich jedoch nicht nur in Frage und wirft mich in eine machtlose Position ihm gegenüber, nein, er spricht auch zu mir. So schreibt Lévinas: „Das Antlitz spricht. Die Erscheinung des Antlitzes ist die erste Rede. Sprechen ist vor allem anderen diese Weise, hinter seiner Erscheinung, hinter seiner Form hervorzukommen, eine Eröffnung in der Eröffnung.“ (SdA, S. 221) Wie dies zu verstehen ist, erklärt sich einen Absatz weiter:

Während das Phänomen [die Erscheinung des Anderen, Anm. N.W.] bereits Bild ist, Manifestation, die gefangen ist in ihrer plastischen und stummen Form, ist die Epiphanie des Antlitzes lebendig. Sein Leben besteht darin, die Form aufzulösen, in der sich jedes Seiende, sobald es in die Immanenz eintritt, d. h. sobald es sich als Thema darstellt, bereits verbirgt. (SdA, S. 221)

Die Betrachtung des Phänomens „Anderer“ vermag uns also noch nicht viel zu sagen. Es lässt sich vielleicht Vieles darüber behaupten, doch dieses Behaupten⁵⁸ lässt die Andersartigkeit zurücktreten hinter die Erscheinung, die wir von dem Anderen vernehmen. Anders ist es hingegen mit der Epiphanie, die ein Von-sich-aus-Zeigen impliziert: Die Epiphanie des Antlitzes ist ein In-Erscheinung-Treten, ein lebendiger Akt des Anderen selbst. Insofern spricht der Andere zu mir und dies muss gar nicht mit Worten geschehen. Er spricht mich an, indem er an mich herantritt, mir gegenübersteht, mich herausfordert in seiner Eigenart, und

⁵⁶ Waldenfels, 1983, S. 229

⁵⁷ Vgl. Ebd., S. 230

⁵⁸ Oder soll ich sagen *Vermeinen*?

durch ebendiese Erscheinung, die sich verwehrt gegen jede Aneignung, jede Rückkehr zum Selben, zunächst einmal sagt: „Ich bin ich und nicht du.“ So bedeutet ebendiese Heimsuchung des Antlitzes für das Selbst, das durch Vereinnahmung und Einverleiben geprägt ist, sich auf sein Bewusstsein und seine Rationalität stützt, eine fundamentale Erschütterung, derer es nicht zu entfliehen vermag:

Das Bewußtsein wird durch das Antlitz in Frage gestellt. [...] Die Heimsuchung besteht darin, sogar die Ichbezogenheit des Ich umzustürzen, das Antlitz entwaffnet die Intentionalität, die es anzielt. Es handelt sich um die Infragestellung des Bewußtseins und nicht um ein Bewußtsein der Infragestellung. [...] Die Infragestellung des Selbst ist nichts anderes als das Empfangen des absolut Anderen. [...] Seine Gegenwart ist eine Aufforderung zu [sic!] Antwort. (SdA, S. 223f.)

Meine Antwort auf den Anderen wird aber nicht aufgrund des Wunsches, dieser Infragestellung zu entkommen, meinem Bewusstsein wieder das Ruder in die Hand zu geben und Alles zurück auf „normal“ zu stellen, gefordert. Sie ist also keine egoistisch-narzißtisch fundierte Handlung. Die Infragestellung suggeriert vielmehr eine Notwendigkeit dem Anderen zu antworten. Sie ist eine Konstellation, in welche das Ich, ohne Möglichkeit zu entfliehen, gestellt wird: „Das Ich wird sich nicht nur der Notwendigkeit zu antworten bewußt, so als handle es sich um eine Schuldigkeit oder eine Verpflichtung, über die es zu entscheiden hätte. In seiner Stellung selbst ist es durch und durch Verantwortlichkeit“ (SdA, S. 224). Vom Anderen heimgesucht werden – also in Frage gestellt zu sein – bedeutet demnach, in der ursprünglich *ethischen* Verantwortung, dem Anderen zu antworten, zu stehen. Da diese Verantwortung aber keine von außen auferlegte, keine Regel oder Sitte ist, die es zu befolgen gilt, sondern als ein, aus der Konstellation Anderer-Ich resultierendes, Muss verstanden wird, spricht Lévinas von der Bedeutung des Ichseins als eines Sich-der-Verantwortung-nicht-entziehen-Könnens. (Vgl. SdA, S. 224f.)

3.4. Die Spur des Anderen bei Lévinas

Wir können zusammengefasst also festhalten, dass bei Lévinas in der Konstellation Anderer-Ich dem Anderen in unserer Auseinandersetzung erstmalig ein lebendiger, aktiver Part zugestanden wird, der dem eines Forschungsobjektes zu entkommen vermag. Der Andere ist nun derjenige, der den Schritt auf das Subjekt zugeht, in seine Sphäre eindringt und es in Beziehung mit sich setzt. Das Subjekt ist vielmehr gebrandmarkt von einem Ausgeliefertsein,

von einer Lähmung, einer Machtlosigkeit, die auf dem Widerstand der Aneignung dieses Gegenübers beruht. Waldenfels schreibt dazu:

Der Widerstand, der aus einem »Gegebenen« ein nicht gänzlich Erfassbares macht, ist von sehr besonderer Art [...] Er lädt mich ein, mit ihm eine Beziehung anzuknüpfen, die nicht auf Macht beruht. Nicht als mundanes Objekt leistet das Antlitz Widerstand, sondern als etwas, das die Welt transzendiert und das sich eben darum nicht gänzlich bestimmen, nicht völlig vorhersehen läßt. (Waldenfels, 1983, S. 229)

Weil der Andere von einem absoluten Jenseits, der absoluten Abwesenheit, her spricht, müssen wir sogleich von einer Welt „jenseits aller Enthüllung, wie das Eine in der ersten Hypothese des ‚Parmenides‘“⁵⁹, ausgehen: „es transzendiert alle symbolische oder zeichenvermittelte Erkenntnis“⁶⁰. Da das Symbol das Symbolisierte noch stets auf die Welt bezieht, und das Zeichen stets etwas als etwas in einem bestehenden System be-zeichnet, kann weder das eine noch das andere für das Verständnis der Welt des Anderen – als Jenseits – gelten. Das Antlitz als das absolut Andere, das von woanders her kommt „wohin es sich auch schon zurückzieht“⁶¹, hinterlässt bloß eine Spur: Ist der Andere verstandesmäßig gänzlich zu erfassen, so verliert er seine Andersheit und unterliegt der Aneignung – im Sinne des subjektiven Verständnisses – des Subjekts. Stellen wir uns also dem Anderen mit seinem eigenen Anspruch gegenüber, so werden wir ihn niemals vollständig zu erfassen – im Sinne eines Festhaltens in einer Definition oder Erkenntnis – vermögen, da es zu seinem Wesen gehört eben anders, also nicht aneignbar zu sein.

Der Andere kommt her vom unbedingt Abwesenden. Aber eine Verbindung mit dem absolut Abwesenden, von dem er herkommt, bezeichnet dieses Abwesende nicht, enthüllt es nicht; und dennoch hat das Abwesende im Antlitz eine Bedeutung. [...] Ein solches Bedeuten ist das Bedeuten der Spur. Das Jenseits, von dem das Antlitz kommt, bedeutet als Spur. Das Antlitz ist in der Spur des absolut Verflissenen, absolut vergangenen Abwesenden, zurückgezogen in etwas, das P. Valéry das „tiefe Einst, niemals genügend Einst“ nennt und das keinerlei Introspektion im Sich zu entdecken vermöchte. Das Antlitz ist gerade die einzige Erschließung, in der das Bedeuten des Transzendenten nicht die Transzendenz vernichtet, um sie einer immanenten Ordnung einzufügen; hier im Gegenteil erhält sich die Transzendenz als immer verflissene Transzendenz des Transzendenten. (SdA, S. 227f.)

⁵⁹ Waldenfels (1983), S. 226

⁶⁰ Ebd., S. 226

⁶¹ Ebd., S. 227

4. Bernhard Waldenfels – Der Fremde, nicht der Andere

Eigenes entsteht, indem sich ihm etwas entzieht,
und das, was sich entzieht, ist genau das, was wir
als fremd und fremdartig erfahren. (GPdF, S. 20)

Was macht nun aber den Fremden, im Gegensatz zum Anderen, aus? Warum wird hier eine nochmalige Differenzierung – vor allem mit dem deutschen Philosophen Bernhard Waldenfels und seiner, von französischen Einflüssen geprägten, Phänomenologie – getroffen? Und wie ist diese zu verstehen?

4.1. Waldenfels zum Einstieg

Martin Huth schreibt in der Einleitung seines Überblickes⁶² zum Denken Bernhard Waldenfels:

Bernhard Waldenfels als Phänomenologe übernimmt bis zu einem gewissen Grad eine Bewegung, die aus Frankreich kommt – und sich nicht zuletzt durch seine Arbeit im deutschsprachigen Raum fortsetzt. Es handelt sich um ein Denken, das Husserls [...] Philosophie aufnimmt, kritisiert, transformiert und weiterführt. [...] Von besonderem Belang sind [...] sicherlich Emmanuel Levinas und Maurice Merleau-Ponty [...]. (Huth, 2008, S. 9)

Nicht von ungefähr spielte dieser deutsche Phänomenologe bereits in unserer Auseinandersetzung mit Merleau-Ponty und Lévinas eine wesentliche Rolle. Seine eingehende Beschäftigung mit genannten Philosophen erleichterte mir nicht nur das Verständnis dergleichen, sondern auch den Weg zum Erfassen Waldenfels' eigener Philosophie. Diese ist sowohl geprägt von der Fokussierung auf den Leib, als das zur-Welt-Seiende und an die Erfahrung gemahnende Doppelmoment von Drinnen und Draußen (Merleau-Ponty), als auch vom Miteinbeziehen der Andersheit des Anderen⁶³, der uns immer schon zuvor kommt, dem wir immer schon ausgesetzt sind (Lévinas). Momente der

⁶² Es sei zu erwähnen, dass mit Martin Huths Auseinandersetzung (*Responsive Phänomenologie. Ein Gang durch die Philosophie von Bernhard Waldenfels*, Frankfurt/ Main 2008) die erste überblicksmäßige Sekundärliteratur zu Bernhard Waldenfels geschaffen wurde, wenn auch bereits Aufsätze – wie z.B. in Fischer, Gondek, Liebsch (Hg.): *Vernunft im Zeichen des Fremden. Zur Philosophie von Bernhard Waldenfels*, Frankfurt/ Main 2001, oder in Matthias Flatscher, Sophie Loidolt (Hg.): *Das Fremde im Selbst. Das Andere im Selben. Transformationen der Phänomenologie*, Würzburg 2010 – zu detaillierten Betrachtungen seiner Philosophie bestehen.

⁶³ Mit Waldenfels Worten: der Andersheit bzw. Fremdheit des Fremden.

Husserl'schen Philosophie finden sich bei Waldenfels – in Zusammenhang mit unserer Auseinandersetzung – dezidiert vor allem in der Auffassung der Zugänglichkeit des originär Unzugänglichen, jedoch scheinen Husserls Fragestellungen und Zugänge, allein schon auf Grund der auf ihn folgenden Überlegungen Merleau-Pontys und Lévinas', immer wieder durch.

Generell kann gesagt werden, dass Waldenfels sich wie kein Anderer um ein Denken und also Erfassen des Fremden bemüht, ohne diesen entweder sogleich anzueignen, oder aber gänzlich abzuschieben. Oder anders formuliert:

Die Phänomenologie von Bernhard Waldenfels ist durch und durch nicht nur ein theoretisches Unterfangen, sondern auch selbst eine Weise, sich dem Fremden auszusetzen, was auch heißt, zu vermeiden, es umstandslos von einem Widerfahrnis in einen theoretisierbaren Gegenstand zu verwandeln. (Fischer, Gondek, Liebsch, 2001, S. 9)

In den weiteren Teilen der vorliegenden Arbeit wird es demnach auch vor allem Bernhard Waldenfels sein, der uns begleiten wird, immer tiefer in die Auseinandersetzung mit dem Fremden, weshalb an dieser Stelle nicht mehr zu seiner Philosophie gesagt wird, um nicht zu viel vorweg zu nehmen.

4.2. Eine Differenz

Nun wird endlich zu untersuchen sein, was den Fremden im Gegensatz zum Anderen ausmacht. Betrachten wir zunächst einmal die Begriffe *Fremder*, *Fremdheit*, *Fremde*, *fremd* in ihren alltäglichen Gebräuchen, so gelangen wir zu Bestimmungen wie *nicht Eigenes*, *aber Eigen-artiges*, im Sinne des *nicht Vertrauten*, oder *Außenstehendes*, *Entferntes*, *Ausgegrenztes*, *Nicht-Dazugehöriges* und *Unzugängliches*. (Vgl. GPdF, Kap. VI.) Auf den Spuren dieser alltagsgebräuchlichen Bedeutungen des Wortes *fremd*, und Emmanuel Lévinas Ausführungen zum Anderen im Hinterkopf behaltend, soll sich zunächst vor allem eine Frage beantworten lassen: Warum können wir nicht länger bloß von dem *Anderen* sprechen? Und wer ist dieser *Fremde*? Was ist es also Grundlegendes, das Anderes von Fremdem, bzw. Fremdes von Anderem unterscheidet? Am deutlichsten macht sich die Unterscheidung, stellt man dem jeweiligen Begriff sein Gegenstück gegenüber.

4.2.1. Distinktion

Anderes steht in Zusammenhang mit *Selbem*; was nicht dasselbe ist, ist anders. Diese Unterscheidung ist jedoch eine, die auf der Instanz eines Dritten, als zu vermittelndes Ganzes, verweist (Vgl. GPdF, S. 20) und somit eine *Abgrenzung* bezeichnet. Das bedeutet, dass wir beim Anderen sozusagen von einer „gattungsgleichen“ Sache sprechen können, die sich als eine *andere* „Spezies“ erweist. Bernhard Waldenfels bringt hierzu das Beispiel von Europäern und Asiaten, die wohl zu unterscheiden, aber allemal Menschen seien. (GPdF, S. 113)⁶⁴ Wir können dies wieder in Form einer einfachen Darstellung visualisieren:

Ab-Grenzung:



Diese Abgrenzung, die auf Allgemeinheit verweist, birgt des Weiteren die Möglichkeit eines hierarchischen Gefälles innerhalb dieser Ordnung, sodass Fragen, wie z.B. die nach dem „besseren Menschen“, auftauchen können, wie dies unsere Geschichtsschreibung mannigfach bestätigt. So heißt es bei Waldenfels weiter:

Europäer sprechen über Europäer und Nicht-Europäer, 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. (GPdF, S. 113)

Das Problem hierbei ist jedoch, dass der Mensch, der eben z.B. Europäer ist, sich nicht einfach auf den Standpunkt des allgemeinen Menschen⁶⁵ begeben kann, ist er doch wesensmäßig auch z.B. von der abendländischen Kultur geprägt. Oder anders formuliert: Wir sind zwar alle Menschen, aber – bedenken wir eine vertikale Ausdehnung – niemand ist *nur* Mensch! Man kann also im Falle der Unterscheidung Anderes – Selbes eher von einer *Distinktion* sprechen, derer die Möglichkeit bzw. Dringlichkeit der Dialektik inhärent ist, da sie wesensmäßig danach strebt, in ein Gemeinsames aufgehoben zu werden. Sie kommt von einer dritten Instanz und führt zu einer dritten Instanz zurück. (Vgl. GPdF, S. 20)

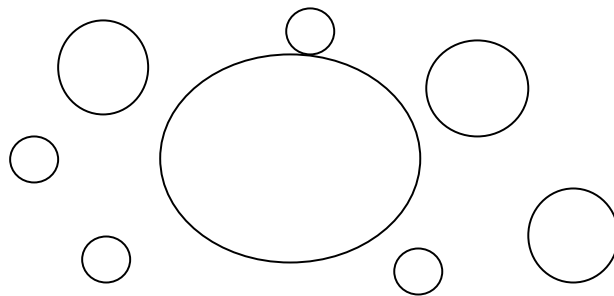
⁶⁴ Es sei an dieser Stelle zu warnen vor dem voreiligen Schluss, diese Waldenfels'sche Auffassung sei eine in Richtung Xenophobie tendierende. Es wird zu klären sein, dass eine ebensolche Anschauung eher Unterstützung findet vonseiten einer Ordnung, die von einem Dritten her vermittelt ist. (s.u. Teil III, 1.4.)

⁶⁵ Schon allein diese Formulierung klingt absurd, denn was wäre denn der „allgemeine Mensch“?

4.2.2. Diastase

Denken wir aber noch einmal an Lévinas und seine Bewegung ohne Wiederkehr: Wenn wir den *absolut Anderen* angehen wollen, so müssen wir uns aufmachen, auf eine Reise, die uns weit weg von unserer Heimat führt, und davon ablassen, wieder nach Hause zurückzukehren. (Vgl. SdA, S. 215) In diesem Sinne müssen wir also, nach unserer bisherigen Auseinandersetzung mit dem Anderen, das auf Selbes verweist, einen neuen begrifflichen Blickwinkel einnehmen: Im Falle von Fremdem nämlich, steht Eigenes, also *ein Selbst*, gegenüber, sodass wir viel eher von einer *Differenz* sprechen können.

Ein- und
Ausgrenzung:



Mit Lévinas' Worten könnte man sagen, zwischen dem Fremden und dem Selbst läge eine strikte Trennung vor – die eine Bewegung ohne Wiederkehr fordert (SdA, S. 211f.); in Waldenfels'cher Manier, ein Prozess, der durch *Ein-* und *Ausgrenzung* charakterisiert wird (GPdF, S. 114), der Fremdes als Fremdes ausmacht. So bringt es Waldenfels auf den Punkt, wenn er schreibt:

Selbstheit und Eigenheit entspringen einer Grenzziehung, die ein Drinnen vom Draußen absondert und somit die Gestalt einer *Ein-* und *Ausgrenzung* annimmt. [...] Die Diastase, das Auseinandertreten von *Eigenem* und *Fremdem*, das durch kein Drittes vermittelt ist, gehört einer anderen Dimension an als die Distinktion von *Selben* und *Anderen*, die ihren Rückhalt in einem dialektisch zu vermittelnden Ganzen findet. (GPdF, S. 20)

Die Ein- und Ausgrenzung geschieht also vom Eigenen selbst, indem sich ihm etwas entzieht, das es erst und immer schon konstituiert. Das, was sich dem Selbst entzieht, ist das Fremde, das nicht Fass- oder Greifbare, das Unbekannte, das ihn ständig umgibt und wovon er sich wesensmäßig scheidet, d.h. abtrennt. Diese Form der Differenzierung beruht also nicht auf einer Unter-Scheidung, bei welcher jemand also „darüber“ stehen müsste, um dieses von jenem auseinanderzuhalten. Vielmehr handelt es sich bei der Diastase um eine echte Differenz

von zwei getrennten Größen, die in gewisser Weise allerdings immer schon zusammenspielen.

4.3. Eine Mischung

In *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden* schreibt Waldenfels: „Am Anfang steht nicht nur die Differenz, sondern auch eine *Mischung*.“ (GPdF, S. 118) Während im vorangegangenen Punkt (4.2. Eine Differenz) das Wesensmerkmal „Trennung“ von Eigenem und Fremdem im Vordergrund stand, so lässt sich doch noch eine weitere wesentliche Seite des Fremden erkennen: Denken wir an Situationen wie die beste Freundin, die im Ausland lebt, oder die Familie des Partners, die einem manchmal näher zu sein scheint, als die eigene, oder die Wohnung des fremden Nachbarn, die man so gut kennt, wie seine eigene (Vgl. GPdF, S. 112). Nichts desto trotz sprechen wir dann noch immer von Fremdem, Fremden oder der Fremde, wenn sie doch auch zuweilen so nah ist. Ferne ist also nicht unbedingt, oder besser gesagt, das einzige Attribut des Fremden. Denn, wie sich herausstellen wird, ist das Fremde oft viel näher, als wir denken. Im Moment stellt sich jedoch die Frage, wie eine solche Mischung von Nähe und Ferne, Eigenem und Fremdem überhaupt zustande kommt und wie diese in unsere bisherige Auseinandersetzung eingebettet werden kann. Zunächst wollen wir uns jedoch die unterschiedlichen Arten, wie Fremdes aufzutauchen vermag, ansehen, um in dessen Vielfältigkeit weiterzudenken.

4.3.1. Stufen des Fremden

Sprechen wir vom Fremden, so stellen wir schnell fest, dass es nicht nur eine Auslegung, ein Verständnis dieses Wortes gibt, sondern hier eine Vieldeutigkeit vorliegt. (1) So kann ich z.B. sagen, diese und jene Sache ist mir fremd, und damit meinen, dass ich diese nicht kenne, sie mir neu, nicht vertraut sei. Diese Fremdheit ist eine, die von anderer Art ist und im Gegensatz zum Vertrauten bzw. Bekannten steht. (Vgl. GPdF, S. 111f.) (2) Weiters kann ich aber vom Fremden sprechen, als etwas, das nicht meines ist, mir nicht gehört, also auf *Besitzergreifung* hinweist. (Vgl. GPdF, S. 111) (3) Und letztlich kann fremd das sein, „was außerhalb des eigenen Bereichs vorkommt als Äußeres, das einem Inneren entgegensteht“ (GPdF, S. 111). Letzteres bezieht sich auf einen unterschiedlichen Ort, an dem Fremdes auftaucht. (Vgl. GPdF, S. 111) Diesen bezeichnet Waldenfels als das eigentliche Fremde, oder als das radikal Fremde, welches dem diastatischen Prozess von Ein- und Ausgrenzung ausgeliefert ist.

4.3.2. Verflechtung

Diese drei Differenzierungen, die Bernhard Waldenfels in seinen *Grundmotiven einer Phänomenologie des Fremden* erläutert, weisen vor allem auf eines hin: eine Sache kann mir in einem Sinne fremd sein, im anderen aber nicht: „[...]so das Haus des Nachbarn, das mir nicht gehört, aber wohlvertraut ist, oder ein ausländischer Kollege, mit dem ich eng zusammenarbeite.“ (GPdF, S. 112) In diesem Sinne können wir von einer Verflechtung, die aus der gleichursprünglichen Absonderung von Eigenem und Fremdem entsteht, sprechen. (Vgl. GPdF, S. 117) Zum einen bezieht diese sich auf (1) eine Mischung von unterschiedlichen Orten, also Punkt drei der vorigen Auseinandersetzung, aber auch auf (2) ein Ineinanderlaufen von Eigenem und Fremdem.

Ersteres bezieht sich darauf, dass fremd der Ort ist, an dem das Ich nicht sein kann. (Vgl. GPdF, S. 114) Das bedeutet, dass ich den fremden Ort aber zumindest als Ort sehen, erkennen muss! Insofern kann auch eine fremde Sprache nie gänzlich fremd sein, denn ich muss sie ja noch als Sprache auffassen können! (Vgl. BdE, S. 228/ GPdF, S. 118) Diese erstere Mischung führt so nahtlos in die zweite über: Die *fremde* Sprache wird als *Fremdsprache* erkannt, da ich eine *eigene* Sprache habe, die sich von der *Fremdsprache* absetzt. An diesem Beispiel erkennen wir hervorragend das Ineinanderfließen, ja sogar gegenseitig Bedingen, von Mischung und Differenz.

4.3.3. Fremdes in mir

Fremdes und Eigenes hängen also zusammen, sind ineinander verwickelt, indem sie sich ebenso gegenseitig bedingen wie widersprechen. Dies besagt dann allerdings auch, dass das Fremde in uns selbst besteht. Betrachten wir diesen Aspekt ein wenig näher: Wie zuvor mit Maurice Merleau-Ponty erkundet, beginnt eine Vermischung bereits in mir, indem ich gleichzeitig als Berührter und Berührender, Empfindendes und Empfundenes existiere. Diese Vermischung nennt Merleau-Ponty *Verflechtung*, da es sich um ein Ineinanderlaufen der beiden Seiten handelt. Die beiden Seiten können nun, mit Waldenfels gesprochen, Eigenes und Fremdes genannt werden, da der Leib immer einer gewissen Distanz bedarf, um sich selbst als Leib zu fassen. (Vgl. GPdF, S. 78) Unser Leib, aufgespalten in berührter und berührender, fällt niemals zusammen und doch sind beide Seiten wesensmäßig ineinander verflochten! Es ist „die Seinsweise unseres Leibes als eines Wesens, das sich auf sich selbst bezieht und sich zugleich sich entzieht“ (GPdF, S. 79). So klafft auch der eigene Leib

auseinander in eine vorangehende Affektion und eine nachträgliche Antwort, die nicht einzuholen sind. (Vgl. GPdF, S. 82)

Doch die Fremdheit in mir selbst geht weiter und führt zur *eigenen* Sprache, die mir von *Anderen* erlernt wurde, dem *eigenen* Namen, der mir von *Anderen* gegeben wurde, ja, gar das *eigene* Leben, das ich *nicht selbst- und eigenständig* vollbracht habe (Vgl. GPdF, S. 118f.). Schlussendlich treffen wir auf Momente der *Fremdheit in der eigenen Familie, dem eigenen zu Hause, dem eigenen Körper*. (Vgl. GPdF, S. 56/ S. 68f.) So spricht Waldenfels auch davon, dass der Mensch nicht Herr im eigenen Hause ist (Vgl. GPdF, S. 120/ SPF I, S. 27), denn „wäre er es, er könnte sich das Fremde und Unheimliche vom Leibe halten und sich ins Heimische flüchten“ (GPdF, S. 120).

In diesem Sinne kann auch nicht von reiner Eigenheit oder reiner Fremdheit die Rede sein. Fremdes und Eigenes sind von jeher verschmolzen und lassen sich, mehr oder weniger ineinander verflochten, wieder finden, kommen jedoch überhaupt erst zustande durch ihr wesensmäßiges Auseinandertreten. So gesehen besagt *radikale Fremdheit* nur den Versuch, Fremdes als Fremdes zu fassen, d. h. ohne es von vornherein auf bereits bekannte Schablonen anzuwenden und in bekannte Ordnungsstrukturen abzulegen.⁶⁶ Radikal Fremdes ist die Chance, das Gegenüber in seinem Dasein, mit seinen Eigenheiten und seiner Geschichte kennen zu lernen. „Daß Eigenes nie in reiner Form faßbar ist, besagt nicht [...] daß es nichts Eigenes gibt [...] Fremderfahrung ist und bleibt eine Form der Erfahrung, nur eben in der paradoxen Form einer originären Unzugänglichkeit, einer abwesenden Anwesenheit.“ (SPF I, S. 30)

4.4. Die Erfahrung des Fremden als gelebte Un-Möglichkeit bei Waldenfels

Die Auffassung des Fremden bei Waldenfels, wie in der vorangegangenen Auseinandersetzung immer wieder durchschimmerte, ist vor allem geprägt von Zweierlei, was wiederum aufeinander rekurriert: Fremdes ist nicht bloß allgemein Fremdes, wie eine Kategorie, sondern es ist *mir fremd*, *ich fühle mich fremd*, oder dieses und jenes *erscheint mir befremdend*, usw. Das bedeutet, dass Fremdes immer nur in Bezug auf einen Jemand auftaucht: Das allgemein Fremde ist eine Illusion, denn was für mich fremd ist, kann für dich

⁶⁶ Mit diesem Punkt werden wir uns in Teil III näher auseinandersetzen.

schon wieder ganz normal und alltäglich sein! In diesem Sinne verlangt die Auseinandersetzung mit einem Fremden ein Selbst, das sich ebendiesem Fremden ausliefert.

Das heißt, dass (1) Fremdes nur in der *Erfahrung* zugänglich wird. Spreche ich vom Fremden, denke ich an den Fremden, kontrolliere ich den Fremden, so ist er entweder schon lange kein Fremder mehr, weil ich bereits mit ihm – als Begriff – hantiere, oder er ist, bei genauerer Betrachtung, noch nie Fremder gewesen. Fremdes verlangt die Form der Erfahrung, um überhaupt von diesem Fremden getroffen zu werden. Was aber heißt Erfahrung genauer? Und wann setzt Fremdes in der Erfahrung ein? Ebendiesen Punkt der Untersuchung werden wir in einem nächsten Teil näher betrachten.

(2) Fremdes bedeutet, in der Erfahrung (!), eine gelebte Un-Möglichkeit, im Sinne des Erfahrens einer Nicht-Vorhandenheit des Vorhandenen, oder dem Erfassen einer Spur, der Erfahrung einer Abwesenheit. Diese paradoxe Erfahrung, auf einer noch unbewussten Ebene, bedeutet nicht nur das Fremdwerden der Erfahrung selbst (s.u. Teil Erfahrung), sondern setzt eine gewisse Ordnungsstruktur des Erfahrenden voraus: Das besagte Selbst wird erst durch Ausgrenzung vom Fremden konstituiert, denn alles, was nicht Eigenes ist, ist Ausgeschlossenes, also Fremdes. Die Un-Möglichkeit nun, ist, wie bereits oben erwähnt, ebenso bezogen auf ein Selbst, das sozusagen „einteilt“ in Mögliches und Unmögliches, und in der Erfahrung von ebendiesem Un-Möglichen getroffen wird! Die Auseinandersetzung mit Möglichem und Unmöglichem in einem Ordnungsgeschehen, welches eng zusammenhängt mit dem Erfahrungsgeschehen, wird in einem dritten Teil stattfinden.

Zusammengefasst lässt sich das Waldenfels'sche Fremde, in seinen eigenen Worten, vorerst einmal als *Stachel* fassen, der nicht nur in Bewegung setzt, sondern auch ins eigene Fleisch dringt (SdF, S. 8). Im Gegensatz zum Lévinas'schen Begriff der Spur, die vom Vorbeigegangenen hinterlassen wurde und somit eben eine *Spur*, die zum niemals zu erreichenden Jenseits führt, bezeichnet, bedeutet der Stachel ein aus dem Inneren Auftauchendes, das so zwar trotzdem die Ordnung übersteigt, jedoch innerhalb dieser virulent bleibt (Vgl. Huth, 2008, S. 27). So schreiben die Herausgeber von *Vernunft im Zeichen des Fremden* in ihrem Vorwort bezüglich der Philosophie Waldenfels:

Fremdes tritt nicht nur *anderswo* oder uns *gegenüber*, gleichsam dingfest, auf. [...] Das Fremde ist auch *hier*, *in* uns selbst, *in* der Erfahrung, sogar in der Sphäre des Wohnens, speziell in der Gastlichkeit zu Hause. [...] Dem Eigenen widerfährt das Fremde nicht erst nachträglich: Von Anfang an erweist es sich als polemische Auseinandersetzung mit dem Fremden. (Fischer, Gondek, Liebsch, 2001, S. 7)

Und weiter:

*Die Fremdheit gibt es ebenso wenig wie die – erste oder letzte – Antwort. Der Bezug zwischen Fremdheit und Antwort besteht überhaupt nicht von sich aus. Er geschieht an gewissen Orten und zu bestimmten Zeiten; er vollzieht sich *situiert*, so daß die Phänomenologie des Geschehens *chrono-* und *topographische* Formen annehmen muß. (Ebd., S. 11)*

Der Begriff des Stachels nun ermöglicht uns die Auseinandersetzung mit Fremdem als ständiges Geschehen zu betrachten, dem wir ebenso ausgeliefert sind, jedoch immer wieder, um nicht zu sagen ständig.

5. Zusammenfassung

5.1. Wie ist der Fremde zu erfassen?

Auf einer geschichtlichen Route wandernd, habe ich mit den Kapiteln 1. Edmund Husserl – Die Konstitution des Anderen, 2. Maurice Merleau-Ponty – Die Erfahrung des Anderen, 3. Emmanuel Lévinas – Die Spur des Anderen und 4. Bernhard Waldenfels – Der Fremde, nicht der Andere versucht, sowohl die historische, als auch die methodische Stringenz der phänomenologischen Auseinandersetzung mit dem Anderen, auf dem Weg zum Fremden, zu wahren. Die Fragen, die infolge der Beleuchtung der einzelnen Betrachtungsweisen, auftauchten, sollten als Fortschritt zum nächsten Theoretiker genutzt werden. So führte uns unsere Ausgangssituation – die Setzung des Subjekts als Basis der Forschung – zu der Annahme, der Andere sei, einfach formuliert, als Spiegelung des Selbst zu fassen, aber nicht selbst Spiegelung des Selbst. Darin steckt bereits die Absurdität, dass der Andere für sich etwas Anderes sei, als für mich. Doch näher betrachtet ist diese Annahme gar nicht so absurd: Denn für sich ist der Andere Ich; für mich ist er ein Anderer. Diese banale Aussage ist es, die Husserl beschäftigte und die er in eine transzendente Form zu gießen versuchte.

Doch erschien dieses Projekt als nicht ausreichend befriedigend für unsere Auseinandersetzung: Den Anderen als alter ego zu fassen bedeutet, ihn seiner Andersartigkeit zu berauben! Der mit Husserl eingeführte Aspekt der Leiblichkeit jedoch, führte uns zu Maurice Merleau-Ponty und seiner Bestärkung des Begriffes der Wahrnehmung. Für ihn begegnen sich Subjekte in einer Welt, in der sie leiblich verankert sind; in welcher sie leiblich fungieren, agieren, erkennen und existieren. Sein Verständnis des Anderen entblößte diesen aber ebenso als Gleiches: ein Leib, zwei Leib, drei Leib, viele Leibe – alle unterschieden von mir, aber – als *ko-existent* erkannt und erfasst – trotzdem alle gleich! Was ist es also, das den Anderen als Anderen ausmacht?

Weil der Andere eben ein anderes Ich, Transzendenz selbst ist, kann ich ihn weder in eine Form gießen, noch zur zweiten Seite der selben Münze machen. Der Andere lebt, bewegt sich, atmet, spricht, schreit, springt und setzt sich zur Wehr gegen jede Erfassung. Versuche ich ihn doch festzumachen und somit seiner Magie zu enthüllen, so bleibt mir bloß die leere Hülle eines leblosen Körpers, das Gedankenkonstrukt der (auch fungierenden) Intentionalität, in welcher sich der Andere als Transzendenz, die sich nicht selbst zu übersteigen vermag,

oder als schiere Gleichmacherei, unter dem Vorbehalt der Tarnung als Unterschiedenes, entpuppt. Doch ist der Andere genau deshalb der Andere, weil er eben *anders*, von *woanders her* und *absolut in seiner Andersartigkeit* ist. Diese strikte Trennung ist es, die der Ausgangspunkt des Subjekts in der phänomenologischen Auseinandersetzung bewirkt und zugleich ebendieses als zweitrangig hinterlässt: *Weil der Andere einen eigenen Anspruch hat, spricht er auch, und zwar zu mir!* Dieses Angesprochensein, diese Konstellation, in welche das Subjekt unausweichlich gezogen, und somit vom Konstituierenden zum Konstituierten wird, diese Beziehung ist es, die die Auffassung vom Anderen prägt. Und warum sprechen wir jedoch vom Fremden und nicht vom Anderen?

Im letzten Kapitel und mit Bernhard Waldenfels wurde schnell klar, dass der Andere, erst aufgrund seiner Konstellation zu mir, entspringt und doch diese ebenso bedingt. Mit anderen Worten: Weil der Andere für mich ein Anderer ist, ich aber nur aufgrund desgleichen mich selbst (von diesem) abgrenzen kann, beides – also sowohl Anderer, als auch Subjekt – aber erst durch die Beziehung von uns beiden zueinander entsteht, und dieses Geschehen wiederum nicht von einem Dritten, also Unbeteiligten zu vermitteln wäre, sprechen wir vom *Fremden*, der im Gegensatz zu einem Eigenen, also einem Selbst steht. Der Fremde ist der Andere, der erst zum Anderen wird, indem er einem Selbst gegenüber steht! Diese Auffassung ruft jedoch vor allem die genauere Betrachtung der Erfahrung hervor, sowie die diese bedingende Ein- und Ausgrenzung im Sinne eines Ordnungsgeschehens. Wie bereits erwähnt, werden diese beiden Punkte in weiteren Abschnitten der Arbeit, als tiefergehende Auseinandersetzung, erarbeitet.

5.2. Der Stachel des Fremden

Fassen wir also noch einmal die bisher erworbenen Fundstücke zur Auseinandersetzung mit dem Anderen/ dem Fremden zusammen:

- 1) *Das Subjekt ist leiblich in der Welt verankert:* Es sieht durch seine eigenen Augen hindurch, bewegt sich mit seinem eigenen Körper, *schmeckt* mit seiner eigenen Zunge, *hört* mit seinen eigenen Ohren, usw.
- 2) *Der Fremde ist ebenso Subjekt in der Welt:* Er sieht durch seine *eigenen* Augen hindurch, bewegt sich mit seinem *eigenen* Körper, schmeckt mit seiner *eigenen* Zunge, hört mit seinen *eigenen* Ohren, usw.

- 3) *Die Auffassung des Fremden geschieht über meine Leiblichkeit, d.h. als Erfahrung: Ich sehe ihn durch meine eigenen Augen, ich spüre ihn mit meinen eigenen Händen, ich höre ihn mit meinen eigenen Ohren, usw.*
- 4) *Weil der Fremde fremd ist, bedeutet dies, dass er von woanders her kommt: Dieses Woanders übersteigt die Ordnung und führt darum in ein Jenseits dieser – der eigenen – Welt, das eben darum nicht zu fassen ist, weil es ja jenseitig ist!*
- 5) *Weil der Fremde nicht zu fassen, einzufangen oder einzuholen ist, hinterlässt er lediglich eine Spur (Lévinas)... bzw. wird der Stachel des Fremden, der ins eigene Fleisch dringt und immer wieder virulent werden kann, fassbar (Waldenfels).*

5.3. ... Vom Fremden

Die erste eingehende Auseinandersetzung mit der Thematik des Fremden, der Frage nach der Auffassung von Fremdem, hat uns also von der Herangehensweise eines zusammenhanglosen Forschungsobjektes zum gleichrangigen Mit-Menschen geführt. Doch nicht nur das, denn der Fremde hat sich als notwendig und konstitutiv für das Subjekt erwiesen: Der Fremde ist immer schon da, hat mich immer schon angesprochen, somit bin ich diesem immer schon ausgeliefert. Ein solches responsives Verständnis vom Zusammenspiel Ich und Anderer bringt uns auf neuen Kurs: Denn ab dem Moment, an dem wir den Fremden als eigenständiges Subjekt anerkennen, verwandelt sich der Blickwinkel „vom Fremden“ zu sprechen, d.h. weiter, ihn als gesetzt anzunehmen, in ein hierarchisches Forschungsgefälle einzugliedern, eben *über* ihn zu reden und zu sinnieren, in den des „vom Fremden“ angegangen sein. Der Titel „... Vom Fremden“, sowie der Inhalt des ersten Teiles, verweist so auf vermeintliche Objektivität, die sich in ehrliche, d.h. bewusste und offene Subjektivität umzukehren hat, deren Selbstverständnis in Abgrenzung zum Fremden liegt. Doch wie kann eine Auffassung vom Fremden dann aussehen, wollen wir uns nicht anmuten, uns über ihn zu stellen? Wo können wir ansetzen zu forschen, wenn nicht in der Rede *über* ihn?

Die neue Ausgangsposition des Subjekts, als ein Angegangenes, Angesprochenes, Ausgeliefertes, d.h. als ein immer schon Zu-spät-Kommendes, kann ebenso wenig als gesetzt, d.h. fix, genommen werden. Der Mensch bewegt sich und atmet, kommt und vergeht, lebt und stirbt; in der Welt, in der Erfahrung, im Fremden. In diesem Sinne begeben wir uns im nächsten Teil auf die Spur eines Werdens, das in der Erfahrung geschieht und im Fremdwerden der Erfahrung einen neuen Zugang zum Fremden ermöglicht.

II ... Im Fremden...

Von der Erfahrung des Fremden und dem Fremdwerden der Erfahrung

Die Frage (I): Wie ist der Fremde zugänglich?

Dieser vorliegende Teil der Auseinandersetzung hängt freilich eng zusammen mit dem bisherigen, denn die vorliegende Fragestellung bezieht sich ebenso auf die im vorigen Teil gestellte, nämlich „Wie ist der Fremde zu fassen?“. Es ist nicht leicht, vor allem als Philosoph, dessen hauptsächliche Aufgabe es ist mit *denken* zu forschen, ein Phänomen zu betrachten und erklären zu versuchen, das eben nicht im Denken zu erfassen ist. Denn wie wir bereits erläutert haben, besteht die Fremdheit des Fremden eben genau darin, nicht im üblichen Sinne aufzufassen, d.h. erklärt, zu sein. Welche Möglichkeiten bleiben einem da noch? Ist nicht jedes wissenschaftliche Erarbeiten und Niederschreiben, so wie diese vorliegende Arbeit, gedankliches Erfassen, selbst wenn sie von dem Fremden handeln soll? Wie also kann dann die Rede vom Fremden sein? Auch hier müssen wir also mit der Überlegung beginnen, den Fremden selbst sprechen zu lassen, ihn nicht als gesetzt hinzunehmen, sondern zunächst zu fragen nach dem Moment, in welchem der Fremde oder das Fremde auftaucht. Der Moment, oder besser gesagt Prozess, von dem bereits im vorangegangenen Abschnitt teilweise die Rede war: die *Erfahrung*. Denn der Fremde ist nicht ein Konstrukt meiner Gedanken, noch ist er in seiner Gänze zu erfassen mit ebendiesen. Er ist vielmehr ein Phänomen, das nur in der Erfahrung zugänglich ist. Auseinandersetzung mit dem Fremden bedeutet also immer auch Auseinandersetzung mit Erfahrung, genauer gesagt mit Fremd-Erfahrung.

Der Weg: Ein Geschehen

Nachdem wir, in der Auseinandersetzung mit Emmanuel Lévinas und seiner Weiterführung in Bernhard Waldenfels' Philosophie, bereits feststellten, dass die Konstitution des Subjektes bedingt wird durch den oder das Fremde, und nicht umgekehrt, müssen wir nun weiterfragen, was also diese Konstitution genau bedeutet: Wenn das Subjekt ein lebendiges ist, indem es sich ein Mal von diesem, ein anderes Mal von jenem abgrenzt, ein übernächstes Mal sich allerdings genau mit jenem identifiziert, so liegt die Annahme nahe, dass Fremdes nicht gleich Fremdes ist. Oder anders formuliert: Wenn sich ein- und dieselbe Sachlage einmal als befremdend, und einmal als „normal“ erweist, dann bedeutet das nicht nur, dass die Einwirkung von Fremdem auf das Selbst variabel ist, sondern auch, dass sich sowohl das

Subjekt, als auch seine Konstellation zum Fremden stetig in Bewegung und damit im Wandel befinden. Dieser Ausgangspunkt verstärkt die Anschauung, dass eine Theorie vom Fremden niemals bloßes begriffliches Erfassen darstellen kann, sondern sich auf den Boden der Erfahrung selbst begeben muss.

In diesem Sinne ist auch das Zitat der Herausgeber von *Vernunft im Zeichen des Fremden* zu verstehen, wenn sie schreiben, dass der Bezug von Fremdem und Eigenem überhaupt nicht besteht, sondern *geschieht*.⁶⁷ So gesehen wird eine jede Rede vom Fremden zur „Hypokrisie“, wie Waldenfels in der *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden I* beschreibt, wenn man bloß vom Fremden redet, um dann so zu tun als wüsste man nicht, wovon man spräche. (Vgl. SPF I, S. 9) Genauer: Es reicht nicht aus, bloß vom Fremden zu sprechen, man muss es schon erfahren, um überhaupt eine Ahnung zu haben, was fremd bedeutet. So wird allerdings eine jede Auseinandersetzung mit Fremdem zu einer Bewegung, einem Geschehen, das das Selbst nicht unberührt lässt, denn eine jede Erfahrung hinterlässt den Erfahren(d)en mit einer Erfahrung mehr, und somit mit einem, wenn auch nur ein wenig, verschobeneren Blickwinkel als zuvor.

Die Frage (II): Was bedeutet Erfahrung?

Aus unserer bisherigen Auseinandersetzung in Teil I ergab sich eine erste Ahnung des Fremden als Spur bzw. Stachel: Der Fremde ist eben deshalb fremd, weil er nicht einzufangen und anzueignen ist. Wie aber ist dieser Fremde dann überhaupt zugänglich? Wenn er doch bereits verschwunden ist, sobald ich mich auf ihn beziehe, wie findet Fremderfahrung dann statt? Ebendiese Frage ist es, die uns in diesem vorliegenden Teil beschäftigen wird. Ausgehend von den bisherigen Überlegungen, in welchen die Erfahrung bereits eine wesentliche Position in der Auseinandersetzung mit dem Fremden eingenommen hat, soll nun der Moment der Erfahrung selbst näher beleuchtet werden. Dies bedeutet zum Einen eine Vertiefung des bereits Erarbeiteten, zum Anderen notwendige Basisarbeit, d.h. Klärung der Voraussetzungen für die Erfahrung des Fremden.

⁶⁷ Vgl. Fischer, Gondek, Liebsch, 2001, S. 11

Der Aufbau

Nach 1. Erfahrung, einer eingängigen Auseinandersetzung mit dem Phänomen *Erfahrung* – vor allem in Anschluss an Maurice Merleau-Ponty – und dem darauf folgenden Nachspüren des Fremden in der Erfahrung, auf der Spur von Bernhard Waldenfels, sind wir bereit, in 2. Fremderfahrung, bereits Erlerntes, Durchdachtes, Aufgedecktes sammelgleiten zu lassen und als eigenständiges Phänomen, mit all seinen Paradoxien und Gefahren, zu beleuchten. Kapitel 3. Zusammenfassung steht wiederum unter dem Motto der Übersicht und Reflexion des Erarbeiteten. Die Momente des Dazwischen, der Grenze und der Ordnung werden in diesem Zwischenspiel an Bedeutung gewinnen und bereits stellenweise Inhalte des zweiten Teils vorankündigen. Begleiten wird uns durchgehend der Philosoph Bernhard Waldenfels, der sich wie kein Anderer mit dem *Stachel des Fremden* und der phänomenologischen Auffassung von Fremdem durch Erfahrung beschäftigt.

1. Erfahrung

»Erfahrungen machen« heißt etwas durchmachen und nicht etwas herstellen. (SPF I, S. 19)

Sprechen wir von Erfahrung, so ist sofort klar, dass wir es mit etwas zu tun haben, was jeder kennt und doch, versucht man es zu er-klären, einiger näherer Beleuchtungen bedarf. Erfahrungen, so könnte man sagen, gehören ganz einfach zum Leben dazu, sie sind unser Alltag, und das, was uns lieben, lernen, lachen macht. Es gibt schöne, spannende, traurige, aufregende, lustige, lehrreiche, neutrale, usw. Erfahrungen, und sie alle verweisen auf unser Dasein in einer realen Welt, die wir er-leben bzw. erfahren. Sie werden in diesem Sinne auch nicht von uns Menschen produziert oder etwa nur vorgestellt, sondern tatsächlich, oder besser gesagt, leibhaftig gemacht! Waldenfels schreibt: „Erfahrung bedeutet [...] einen Prozeß, in dem sich Sinn bildet und artikuliert und in dem die Dinge Struktur und Gestalt annehmen.“ (SPF I, S. 19) Doch was bedeutet das näher?

1.1. Ein Erfahrungsgefüge

Starten wir zunächst mit den Fragen „Wer erfährt?“ und „Was wird erfahren?“, so gelangen wir rasch zu einem bereits bekannten Ausgangspunkt: ein Subjekt erfährt ein Objekt⁶⁸. Wie dieses Subjekt ausgestattet ist, bzw. wie es sich auf die Welt und ihre Dinge bezieht, d.h. dass es Erfahrungen macht, hatten wir bereits eingehend im ersten Teil im Fokus. Nun stellt sich jedoch die Frage, wie dieses Subjekt seine Erfahrungen macht.

1.1.1. Leibliche Empfindung

Bevor wir uns vollends der Beantwortung des „Wie?“ widmen können, drängt sich die Frage nach dem Ort der Erfahrung auf: Wo findet Erfahrung überhaupt statt? Sprechen wir denn auch von einer Erfahrung, wenn wir uns unser Traumhaus ausmalen, wie wir darin auf- und abgehen und unseren neuangelegten Gemüsegarten pflegen? Ich denke nicht, zumindest nicht direkt. Vielmehr ist Erfahrung gebunden an eine äußere Welt, ist nicht bloß eine, in mir drinnen stattfindende Vorstellung bzw. Idee.⁶⁹ Nichtsdestotrotz kann aber der Akt der

⁶⁸ Oder aber ein anderes Subjekt, doch geht es vorerst einmal bloß um die Auseinandersetzung mit Erfahrung und Subjekt, das erfährt.

⁶⁹ Dies gilt natürlich nur, so lange wir nicht von einem krankhaften Ausmaß von Ideen sprechen: so genannte Wahnvorstellungen bzw. Wahnideen sind für die Betroffenen keine bloßen Ideen mehr, sondern ein realer Zustand. Wirkliche Welt und Vorstellung verschwimmen zu einem Meer aus Ideen, Ahnungen,

Vorstellung als eine Erfahrung angesehen werden, ganz einfach in dem Sinne, dass ich die Erfahrung gemacht habe, tagzuträumen. Ich habe also nicht die Erfahrung gemacht in meinem Traumhaus auf und ab zu gehen, sehr wohl aber die Erfahrung, dass ich mir dies vorstelle, mitunter vielleicht sogar sehr farbenprächtig und detailliert. Zunächst lässt sich also einmal sagen: Der Ort der Erfahrung ist ein nicht imaginiertes, er ist in der Welt. Wie hängen nun die Welt und ihre Dinge zusammen mit dem Subjekt, das erfährt?

Denken wir zunächst zurück an Merleau-Ponty, so fällt sofort die Priorität der *Leiblichkeit* ins Auge. Der Mensch ist leiblich in der Welt verankert, so ist er in der Welt und erkennt, nutzt, erfährt die Dinge mit seinem eigenen Leib, indem er schmeckt, riecht, sieht, tastet und hört. Mit all seinen Sinnen, die dem Leib anhaften, *empfindet der Mensch die Welt*, genauer gesagt, die Eigenschaften der Dinge in der Welt.⁷⁰ Dieses Empfinden ist jedoch kein wählbares. Wie man aus eigener Erfahrung weiß, drängt sich ein schlechter Geruch z.B. einfach auf, ohne dass man diesem entfliehen könnte, nur weil er stört. Empfindungen sind also an unsere Sinne gebunden und diese können wir, im alltäglichen Umgang, nicht ausschalten. Diesbezüglich schreibt Georg Stenger: „Nicht habe ich Empfindungen, sondern, man müßte besser sagen, die Empfindungen haben mich. [...] Deshalb kann man auch gegen Empfindungen nicht angehen, man kann nichts dagegen machen.“⁷¹ Ist das jedoch schon alles? Heißt *Erfahrungen machen* lediglich *Empfindungen haben* bzw. diesen ausgeliefert sein? Die Antwort lautet: Nein.

1.1.2. Distanzierte Wahrnehmung

Wären Erfahrungen jedoch gleichzusetzen mit Empfindungen, so würden wir dazu tendieren, Erkenntnis durch Empirie zu erklären, und dies ist nicht Ziel dieser Ausführung, da hier von einer ursprünglichen und unhintergehbaren Verknüpfung von Kognition und Physis ausgegangen werden soll. In diesem Sinne wollen wir *Empfindungen als Notwendigkeit unserer Erfahrung* denken, da kein menschliches Dasein ohne Leib, kein Leib ohne Sinnesorgane, und ohne Sinnesorgane kein Aufnehmen der äußeren Welt. Wie werden die Dinge dann aber erkannt? Wie wird mir klar, dass ich *etwas erfahren* habe?

Befürchtungen, Ängsten, welches nicht mehr zwischen *leibhaftig* und *imaginiert* unterscheiden lässt. (Vgl. Friedrich Dorsch (Hg.), *Psychologisches Wörterbuch*, 10., vollst. Neubearb. Aufl., Huber, Bern; Stuttgart; Wien 1982, S. 742)

⁷⁰ Vgl. Georg Stenger, *Philosophie der Interkulturalität. Erfahrungen und Welten. Eine phänomenologische Studie*, Freiburg/ München 2006, S. 268

⁷¹ Ebd., S. 279

Hier treten wir in den Bereich der *Wahrnehmung* ein. Diese hilft uns, die leiblichen Empfindungen zu ordnen und zu strukturieren: „»Wahrnehmung« bedeutet das Auf- und Zusammennehmen mehrerer Empfindungen. Dies kommt darin zur Geltung, daß die vielfältigen Erscheinungen der Empfindungen als »Erscheinungen von etwas«, also als Erscheinungen eines sie tragenden *Dinges* erfaßt werden.“⁷² Wahrnehmung beinhaltet also – im Gegensatz zur Empfindung – bereits eine gewisse Distanz. Es handelt sich hierbei nicht mehr um ein unmittelbares Getroffensein, Spüren, Schmecken, Riechen, sondern vielmehr um ein *Entgegenstehen zu den Dingen*, sodass ich wahrnehme, dass ich *die Rose* rieche, *ihre Dornen* spüre, *ihre Farbe* sehe. So wird Erkenntnis allererst möglich. Merleau-Ponty schreibt in seiner *Phänomenologie der Wahrnehmung*:

[D]ie „Sinnesqualität“, die räumliche Bestimmtheit des Wahrgenommenen und sogar überhaupt die Gegebenheit oder Abwesenheit einer Wahrnehmung sind nicht Wirkungen der faktischen Situation außerhalb des Organismus, sondern stellen dessen Art und Weise vor, den Reizen zu begegnen und auf sie Bezug zu nehmen. Eine Erregung wird nicht wahrgenommen, trifft sie ein Sinnesorgan, das nicht für sie „gestimmt“ ist. Die Funktion des Organismus beim Empfangen von Reizen ist es sozusagen, eine gewisse Erregungsform zu „begreifen“.
(PdW, S. 99)

1.1.3. Erfahrung unmittelbar-distanziert

Empfinden ist auf das Außen gerichtet, Wahrnehmen bezieht sich auf das Innenleben. Oder anders formuliert: Empfinden könnte vor allem der physischen Seite, Wahrnehmen der kognitiven zugeschrieben werden. Da ersteres zunächst auf die äußeren Sinne angewiesen ist, um zu perzipieren, bezieht sich zweiteres auf die Dingwahrnehmung, also das Zusammennehmen des Empfundenen, im Sinne einer Perzeption der Empfindung.⁷³ Die Erfahrung nun ist es, die diese Momente in sich verbindet, und als „*Erfahrungsgefüge*“⁷⁴ beide Seiten miteinander verbindet:

⁷² Ebd., S. 268

⁷³ Vgl. ebd., S. 268f. Während die Dingwahrnehmung zunächst als „objektiv“ erscheint – im Gegensatz zur Empfindung der Eigenschaften der Dinge, die als subjektiv unterschiedlich erfahren werden können – erinnert die „Vorstellung“, als die Wahrnehmung der Wahrnehmung, an die Intention des Wahrnehmenden. Stenger schreibt: „Vorstellung gemahnt an die Notwendigkeit »subjektiver« Gebundenheit [...] Jene von der Wahrnehmung scheinbar erbrachte »absolute Realität« oder »Objektivität« [...] wird durch das Vorstellungsvermögen auf sein zugrunde liegendes »Interesse« [...] zurückgeführt.“ (Ebd., S. 269f.)

⁷⁴ Ebd., S. 271f.

So geht sie [die Erfahrung] so auf die Dinge zu, daß sie ihnen begegnet, d. h. sie nimmt die Dinge nicht unmittelbar, aber auch nicht distanziert auf, und doch tut sie beides. [...] Sie geht unmittelbar in einer Sache auf, aber nur, weil sie durch die Sache hindurchgegangen und ihren sämtlichen Verweisungszusammenhängen gefolgt ist. Darin scheint ihr Hauptaugenmerk zu liegen, daß sie die Dinge in ihren Verweisungen und Zugehörigkeiten realiter »er-fährt«. Sie ist das wirklich *Er-fahrende*. [...] Zugleich wird darin die Erfahrung gemacht, daß man »eine Erfahrung gemacht hat«. [...] »eine Erfahrung machen« beinhaltet diese Doppelheit, in der »das Erfahrene« sowohl die Dinge wie denjenigen, der dies erfahren hat, meint. Beide Seiten kommen zur Erfahrung, und zwar in einer besonders innigen und verbundenen Weise, so daß eine gemachte Erfahrung nicht wirklich erzählt und weitergegeben werden kann. Man muß sie schon selber machen. (Stenger, 2006, S. 280)

1.2. Ein Erfahrungsgeschehen

Um das Phänomen Erfahrung in seinem vollen Umfang zu betrachten, und diesbezüglich die Frage nach dem „Wie?“ vollständig beantworten zu können, bedarf es nicht nur der bereits vollzogenen Auseinandersetzung mit dem Zusammenspiel von Innen und Außen, von Subjekt und Objekt, sondern auch der Miteinbeziehung seiner, wenn man so will, *zeitlichen* Komponente. Erfahrungen machen bedeutet nicht, dass etwas bereits ist, sondern dass etwas *wird, was es in der Folge ist*. (Vgl. GPdF, S. 72) Den Verlauf dieses Geschehens gilt es im Folgenden näher zu betrachten.

1.2.1. Aufmerken

Eine Erfahrung stellt keinen Punkt auf der Zeitachse dar, sondern bedarf vielmehr einer gewissen Ausdehnung, einer – wenn auch geringen – Zeitspanne. Wo aber sollen wir nun anfangen? Aus der bereits erfolgten Auseinandersetzung wurde klar, dass die Erfahrung des angenehmen Duftes der Rose weder mit dem *Bewusstsein* über den angenehmen Duft der Rose, noch mit der *Wahrnehmung* des Duftes der Rose beginnen kann. Können wir demnach davon ausgehen, dass unsere Erfahrung mit einer Empfindung, also dem Riechen der Rose, einsetzt?

Wie bereits oben erwähnt, sind unsere leiblichen Empfindungen keine willentlich herbeigeführten Zustände. Vielmehr sehen wir uns diesen Empfindungen alltäglich ausgesetzt, indem wir beim Joggen im Park, tief ein- und ausatmend, an einer Hundezone vorbeilaufen, beim Kochen vergessen, dass wir Chilis geschnitten haben, und uns die Augen reiben, oder indem wir am Morgen, ausgeruht und zufrieden, die Augen öffnen und unser

erster Blick auf das friedliche Gesicht unseres schlafenden Partners fällt. All diese kleinen Momente beschreiben unbeabsichtigte Situationen, die nicht anvisiert wurden, derer wir uns dennoch bewusst werden, indem sie uns anstoßen, aufrütteln, auffallen. Mit Waldenfels' Worten: „Wahrnehmungen setzen nicht ein mit einem Akt der Beobachtung, im Gegenteil sie heben an mit einem *Aufmerken* [Hervorh. N.W.], das geweckt und hervorgerufen wird durch das, was uns auffällt.“ (GPdF, S. 72) Und weiter heißt es da: „Alles Wahrnehmen beginnt damit, daß mir etwas auffällt, daß sich etwas aufdrängt, daß uns etwas anzieht oder abstößt, indem es uns affiziert. [...] Unser Sehen beginnt damit, daß etwas zu sehen, unser Hören damit, daß etwas zu hören ist.“ (GPdF, S. 99) Wir können so nicht länger zum „Urheber oder Gesetzgeber“ (GPdF, S. 99) der Erfahrung ernannt werden, da es nicht unsere Intention zu sein scheint, mit welcher die Erfahrung anhebt, vielmehr bedeutet dies, dass wir dem Einfallenden oder Auffallendem willenlos ausgesetzt sind. Was aber ist dieses Einfallende? Wie stehen wir dazu in Bezug? Und was bedeutet es für die Erfahrung?

1.2.2. Pathos

Das altgriechische Wort *πάθος* bedeutet übersetzt Leiden, Leidenschaft, Erleiden und ist der passiven Form zugeschrieben.⁷⁵ Es beschreibt einen Zustand, eine Situation, die durch leidenschaftliche Ergriffenheit gezeichnet ist. Dieses Ergriffensein, das Ausgeliefertsein ist es, was Bernhard Waldenfels vorschwebt, wenn er vom Pathischen in Zusammenhang mit der Erfahrung spricht: Wir kennen alle diese Situationen, auf die wir nicht vorbereitet sind, die uns wie aus dem Nichts zustoßen, uns überraschen. Unser Alltag besteht nicht bloß aus sogenannten „alltäglichen“, d.h. gewohnten, bekannten Situationen und Abläufen, er ist durchzogen von Momenten des Staunens, der Fesselung, des Wunderns. So gesehen ist das Pathische etwas, das uns so überraschend widerfährt, sodass es als *Störerfahrung* angesehen werden kann. (BdE, S. 33) Diese Störerfahrung kommt der klassischen Auffassung von Intentionalität zuvor, die nämlich besagt, dass etwas *als etwas* erscheint bzw. aufzufassen ist, indem sich das Bewusstsein darauf bezieht. Waldenfels schreibt hierzu in den *Bruchlinien der Erfahrung*:

In all diesen Fällen taucht etwas auf, das uns zufällt, zustößt, *bevor es als etwas* [Hervorh. N.W.] aufgefaßt, verstanden oder abgewehrt wird. Die Störerfahrung ist nicht zu verwechseln mit der nachträglichen Deutung als Störung und entsprechenden Abwehrmaßnahmen, mit denen wir unsere Fassung zurückgewinnen. Das Etwas, das uns als Pathos zustößt, das uns im Extremfall

⁷⁵

Kluge, 2002, S. 686

überwältigt, lähmt und vernichtet, erweist sich als *bedeutungs-los* oder *belang-los* (vgl. *Sein und Zeit*, S. 187) oder als *über-bedeutend*. (BdE, S. 33)

Widerfahrnisse, in diesem pathischen Sinne, sind also Situationen, denen wir ausgeliefert sind, ohne sie überhaupt noch einer Bedeutung zugeordnet zu haben, das heißt ohne bereits den distanzierenden Schritt der Wahrnehmung bzw. der Auffassung gemacht zu haben. Das Pathische trifft uns unvoreingenommen, wie aus dem Nichts, auf der rohen, leiblichen Ebene des Seins. In diesem Sinne entzieht es sich auch des Sinnes, „woraufhin wir etwas und uns selbst verstehen“ (GPdF, S. 57). So schreibt Waldenfels:

Pathos bedeutet, daß wir *von etwas* getroffen sind, und zwar derart, daß dieses Wovon weder in einem vorgängigen Was fundiert, noch in einem nachträglich erzielten Wozu aufgehoben ist. [...] Den Gegensatz zum Pathos bildet nicht die Sinnwidrigkeit und auch nicht die Sinnlosigkeit im geläufigen Sinne, die aus enttäuschten Erwartungen erwächst, sondern die Apathie, die Indifferenz, wo es nicht mehr darauf ankommt, ob dieses oder jenes geschieht, wo alles in die Monotonie der Gleichgültigkeit versinkt [...]. (GPdF, S. 43f.)

Das Pathische, das uns trifft, steht also im Gegensatz zur A-Pathie als weitläufig bekannte Teilnahmslosigkeit, verbindet sich – so könnte man weiterführen – in der allseits erhofften Sym-Pathie (besser: Syn-Pathie) zu einem geteilten bzw. gemeinsamen Gemütszustand und verkehrt sich in ein Entgegengesetztes in der Anti-Pathie. All diese weiterführenden Fälle bzw. Gemütszustände, so könnte man sagen, basieren auf dem primären Getroffensein von etwas oder jemandem, das von Ausgesetztheit gekennzeichnet, weder „gut“ noch „schlecht“, weder syn- noch anti-, sondern zunächst einfach ist. Erst in einem nächsten Schritt werden solche Entscheidungen getroffen bzw. gefällt, der „Patient“⁷⁶ zum Sympathisanten oder zum Gegner.

1.2.3. Responsivität

In der erfahrenen Situation, die erst einen Moment *nach* dem Ausgeliefertsein wahrgenommen, das heißt geordnet, und somit bereits das Subjekt in Beziehung gesetzt hat, verwandelt sich das „Wovon des Getroffenseins [...] in das *Worauf* des Antwortens, indem jemand sich redend und handelnd darauf bezieht, es abwehrt, begrüßt und zur Sprache bringt“ (GPdF, S. 44f.). Der getroffene *Patient* wird sogleich zum antwortenden *Respondenten*. Die

⁷⁶

Als der Erduldende, Erleidende (Vgl. Kluge, 2002, S. 686), kurz: Ausgelieferte zu verstehen.

Responsivität trägt also den Pathos in sich und ermöglicht so zweierlei: (1) Das Subjekt der Erfahrung erhält den Beigeschmack einer Zweitrangigkeit, indem es vom Akteur zum passiv Ausgelieferten wird. Man könnte auch sagen, es gewinnt seine ursprüngliche Bedeutung – als das Unterworfene – zurück. So beginnt – wie auch schon bei Lévinas – die Inter-Aktion, die Beziehung, das Zwischen-Menschliche immer schon beim Anderen, beim Außenstehenden, beim Gegenüber, das mich in Frage stellt, mich anspricht. Insofern wird diese Antwortlichkeit auch hier zur Verantwortung, derer sich das Subjekt nicht zu entziehen vermag. (Vgl. GPdF, S. 57) (2) Das Antworten beginnt nicht mit dem Reden, sondern wie zuvor geklärt, bereits mit dem Hin-Hören oder Hin-Sehen. So wird der Akt der Antwort zu einem kreativen, da er im Moment der Antwort gibt, was es zuvor noch nicht hatte. (Vgl. GPdF, S. 60) Responsivität bedeutet so ein Zuvorkommen einer jeden, oder aber ein Hinausgehen über jede Intentionalität, „da das Eingehen auf das, was uns zustößt, sich nicht in der Sinnhaftigkeit, Verständlichkeit oder Wahrheit dessen erschöpft, was wir zur Antwort geben“. (GPdF, S. 45) Responsivität bedeutet also nicht nur ein bloßes Antworten, sondern eine bestimmte Ansprechempfindlichkeit, so wie wir sie aus der Pharmazie kennen: Spricht der Mensch auf ein Medikament an oder nicht?

1.2.4. Sinnhaftigkeit

Den sogenannten *Sinn* erfährt das erlebte Ereignis erst durch das Aufmerken bzw. die Aufmerksamkeit, die bestimmt, „daß etwas *so und nicht vielmehr anders erscheint*“ (GPdF, S. 36). Das heißt zunächst aber nicht mehr, als dass unsere Aufmerksamkeit eben von diesem und nicht von jenem Ding angezogen wird. Es ist nicht Sinn und Zweck des Aufmerkens, Sinn in ein überraschendes Ereignis, einen pathischen Zustand, zu stopfen. Vielmehr bedeutet Aufmerksamkeit ein „unabschließbarer Prozeß des Bewußtwerdens [... als] *Differenzierung* und *Entdifferenzierung* von Erfahrungsinhalten“ (PdA, S. 22). Sinnzuschreibung und Sinnhaftigkeit beziehen sich demnach vielmehr auf die Konformisierung des anstößigen Ereignisses mit Namen Pathos, das ursprünglich keinem Regelsystem folgt. (Vgl. GPdF, S. 39f.) Da nun das, was ich antworte, seinen Sinn der Herausforderung durch das, worauf ich antworte, verdankt, ergibt sich die Auffassung, dass die Erfahrung, von der wir hier sprechen, weder Sinn noch Regel folgt. Sie lässt sich zunächst nicht einordnen in ein genormtes Sinnverständnis und hält sich diesseits von Regeln, die uns vorgeben, wonach wir uns zu richten hätten, wenn wir auf jemanden oder etwas stoßen.

1.2.5. Diastatisches Geschehen

Die Erfahrung selbst ist also charakterisiert durch eine zeitliche Zergliederung in *vorgänges* Pathos und *nachträgliche* Response. Da es sich bei dieser Zergliederung jedoch um ein wesensmäßiges Auseinanderdriften, das von der Sache selbst geschieht, handelt, bezeichnet Waldenfels diese als *Diastase*. (Vgl. GPdF, S. 48f.) Sie ist zu denken, als eine Verschiebung, die „den homogenen Dialog in einen heterogenen Dia-log zerteilt“ und somit einen Moment der Asymmetrie innehat, der eines von beidem als ausgeliefert hinterlässt. Diastase bezeichnet eine „Differenzierungsbewegung“ (BdE, S. 10), einen „Prozeß der Scheidung“ (BdE, S. 175), der Bruchlinien markiert, dort, wo eine vormals geradlinige Erfahrung auseinanderklafft in eine vorgängige Affizierung und eine nachträgliche Antwort. Waldenfels schreibt diesbezüglich, auf Hölderlin-Zitationen rekurrierend: „Das vielberufene »Gespräch, das wir sind«, kommt aus der Ferne eines Fremden, dessen Anspruch jeder Partnerschaft vorausgeht.“ (GPdF, S. 59) So wird das Subjekt vom *Regisseur* (Vgl. GPdF, S. 92) eben zum *Patienten*, als der Erduldende, Hinnehmende, Leidende⁷⁷.

Diese aufeinander folgenden Momente der Erfahrung bezeichnen jedoch keineswegs bloß diametral Gegenüberstehendes, da sich Erfahrung ja immer auf ein Werden bezieht. Dieses Werden bringt Zwischenereignisse ins Spiel, die vermögen zu erschaffen, was zuvor noch nicht war:

Es geschieht etwas zwischen uns, was uns aufschreckt, anrührt, angeht, anspricht, was trennend verbindet und verbindend trennt. [...] Das Zwischen ist anders zu denken: als *Riß* ohne etwas, das zerreißt, als *Spalt* ohne etwas, das sich aufspaltet, als *Pause*, ohne etwas, das aufhört und wieder beginnt, als *Abweichung* ohne etwas, das abweicht – und so eben auch als Diastase ohne etwas, das auseinandertritt. (BdE, S. 174)

So versteht sich Erfahrung bestimmt durch Ereignisse, „in denen etwas auftritt, indem es an anderes anknüpft, ohne vorweg mit ihm verknüpft zu sein“ (BdE, S. 174). Diese Zwischenereignisse haben einen diastatischen Zug.

1.2.6. Erfahrung als ein Werden

„Wenn etwas der Erfahrung vorausgeht, so ist es diese selbst“ (BdE, S. 10), schreibt Waldenfels in seinem Vorwort zu *Bruchlinien der Erfahrung*. Damit ist gemeint, dass es

⁷⁷ Vgl. Kluge, 2002, S. 686

keinen anderen Anfang der Erfahrung geben kann, als diese selbst: Die Erfahrung ist die Bedingung der Erfahrung. Mit der Aufmerksamkeit, als wesentliches Moment der Erfahrung, geht es darum, „*daß überhaupt etwas in der Erfahrung auftritt, daß gerade dieses und solches auftritt und nicht vielmehr anderes und daß es in einem bestimmten Zusammenhang auftritt*“ (PdA, S. 16). Unsere Aufmerksamkeit wird geweckt von einem Ding, einem Gegenstand, einem Umstand, einem Zustand, einem Jemand, der uns affiziert. Dieses Affizieren geht dem Aufmerken voraus: *Zuerst* spricht mich etwas an, fällt über mich her, drängt sich auf, und erst *dann* bemerke ich dieses etwas und bin im Stande darauf zu re-agieren. Die Re-Aktion, als Form des Zurücktretens, damit Erlebtes eingeordnet werden kann, stellt somit weder die erste, noch die zweite Instanz im Erfahrungsgeschehen dar. Zunächst geschieht ein passives Antworten, das sich als spontanes Aufmerken manifestiert. In diesem Sinne ist auch der altbekannte Ausspruch „Keine Antwort ist auch eine Antwort“ zu verstehen. Ich habe immer schon auf etwas oder jemanden re-agiert, doch vielmehr in einer ausgelieferten, passiven Form, denn in einer bewusst aktiven. Dies wird verstärkt durch das diastatische Geschehen des Getroffenseins, „das Sinn hervorruft, ohne selbst schon sinnhaft zu sein“ (GPdF, S. 73) und mündet im Paradox der kreativen Antwort, in welcher der Anspruch erst zum Anspruch wird „*in der Antwort*, die er hervorruft und der er uneinholbar vorausgeht“ (GPdF, S. 67).

Eine von Pathos und Responsivität geprägte Erfahrung erhält also die Möglichkeit der kreativen Antwort, des kreativen Austausches und der überraschenden Entdeckungsreise, die Neues entstehen lässt: „Der Überschnitt über die Sphäre eines intentional oder regelhaft konstituierten Sinnes vollzieht sich im Antworten auf einen fremden Anspruch, der weder einen Sinn hat noch einer Regel folgt, der im Gegenteil geläufige Sinn- und Regelbildungen unterbricht und neue in Gang setzt.“ (GPdF, S. 58) So gesehen, könnte bei Erfahrung immer schon von Fremd-Erfahrung gesprochen werden: Ist nicht das, was mich affiziert, dasjenige, was (noch) ohne Sinn, also mir *fremd*, ist?

2. Fremderfahrung

Das Unzugängliche wird in der Fremderfahrung selbst zugänglich, wie das Vergangene in der Erinnerung und nirgends sonst selbst zugänglich wird. Die Erfahrung des Anderen und des Fremden stellt sich somit dar als eine *Erfahrung unüberwindlicher Abwesenheit*. (SPF I, S. 89f.)

Das Fremde bzw. der Fremde ist also nur in der Erfahrung zugänglich. Wohl können wir uns Vorstellungen vom Fremden machen, Ideen von ihm haben, Geschichten über ihn schreiben, Lieder über ihn singen und Bilder von ihm malen. Aber all dies bliebe pure Fiktion, hätten wir das Fremde, die Fremde, den Fremden nicht schon einmal erlebt. Und doch, diese Auffassungen, dieses Festhalten des Fremden in Form von Gedanken, Worten, Bildern ist stets nicht der Fremde selbst, sondern lediglich ein plumper Abdruck seiner Anwesenheit, der eine Vorstellung von diesem in mir hinterlässt. Fremdes kann also nur in dem Moment der Erfahrung *erfahren* werden; es in Worten festzuhalten bedeute je schon wieder eine Vereinnahmung seiner selbst.

Auf der anderen Seite bedeutet Erfahrung im Eigentlichen immer schon *Erfahrung des Fremden*, als Auseinandersetzung mit Anderem und Anderen. (Vgl. SdF, S. 27) Denn ist mit „Erfahrungen machen“ nicht immer schon das Neue anvisiert, das gemeint, was vom Alltäglichen abweicht, was uns auffällt, über uns herfällt? So mache ich z.B. die Erfahrung, dass es heute viel kühler ist auf der Uni, als gestern, oder dass das Schreiben wissenschaftlicher Arbeiten an manchen Tagen einfacher, und an anderen schwerer von der Hand geht. Freilich, diese Aussagen können nicht *Fremderfahrung* per se genannt werden, fassen sie doch bereits Erfahrenes, Erlerntes, Gewohntes zusammen, und beziehen sich auf dieses, jedoch können wir den Grundzug des *Aufmerkens* erkennen, der eine wesentliche Rolle in der Erfahrung spielt: „Was uns auffällt oder einfällt, was ins Auge fällt, was uns zu Ohren oder in den Sinn kommt, kommt auf uns zu, es ist nicht unser eigen.“ (GPdF, S. 11f.) So schreibt Waldenfels in seinem Buch *Stachel des Fremden*:

Eine Alternative bestünde darin, daß die Erfahrung von vornherein begriffen wird als eine Auseinandersetzung mit anderem und mit anderen im Rahmen einer Zwischensphäre, die eine Zuordnung und ein Zusammenspiel zwischen Erfahrendem, Erfahrenem und Miterfahrendem

ermöglicht. Im Zusammenspiel zwischen Frage und Antwort stoßen wir nicht auf bloßes Gegebenes, aus dem etwas zu machen ist, sondern auf Gegebenes, das uns auffordert, anregt, einlädt, auch abschreckt. [...] Das Erfahrungsgeschehen stellt sich in diesem Rahmen dar als ein Zusammenwirken mit Fremdem. Erfahrungsordnungen, in denen Erfahrungen strukturiert, typisiert, normalisiert, kurz: gefiltert und zurechtgemacht werden, bewirken einen Ausschluß von Fremdartigem, der unmittelbar in der Organisation der Erfahrung beschlossen ist. Daraus folgt, daß weder eine Trennung von Eigenem und Fremdem am Anfang steht noch eine pure Verschmelzung, sondern daß Erfahrung einen Prozeß bedeutet, in dem Eigenes und Fremdes, Eigenartiges und Fremdartiges durch Differenzierung entstehen. (SdF, S. 64f.)

Diese eigenartige Verflechtung von ursprünglich Differenziertem, bedeutet einen wesentlichen Moment in der Fremderfahrung, und verweist sogleich auf aus dieser Situation entspringende Paradoxien. Im Weiteren sollen – nach einer kurzen Zusammenfassung von bereits Erarbeitetem zur Fremderfahrung – diese Widersprüchlichkeiten beleuchtet werden. Im Anschluss steht eine anfängliche Auseinandersetzung mit den Gefahren in der Auffassung vom Fremden im Vordergrund.

2.1. Der Fremde in der Erfahrung

Denke ich an das Fremde, den Fremden, die Fremde, so ploppen sofort Bilder, Erinnerungen, Ideen wie der letzte Griechenland-Urlaub oder die Indien-Reise, der polnische Nachbar auf Top 10, das seltsam geformte Gemüse in meinem Thai-Curry oder die verwirbelte, verwirbelte Musik aus der benachbarten Balkan-Diskothek auf. All diese Dinge, Menschen, Situationen sind fremd, doch nicht irgendwie und irgendwem, sondern vor allem mir: *Ich bewerte* mein Urlaubsziel als die Fremde, *meinen* immigrierten Nachbarn als den Fremden, die unbekannte Musik als das Fremde und werfe so all das, was mir in meinem Alltag als unbekannt erscheint in den Topf „Kenn ich nicht, bin ich nicht, weiß ich nicht“, also fremd. Dieser Umgang mit dem Fremden beinhaltet zweierlei, das – wie so oft – miteinander verknüpft: (1) eine subjektzentrierte Anschauung und Herangehensweise von und an Welt und (2) eine dementsprechend von Ferne gekennzeichnete, xenophob anmutende, Auffassung des Fremden.

Was allerdings passiert, wenn die subjektzentrierte Ausgangsposition ihre Pole-Position verliert, sobald der Andere ins Spiel kommt? Wie bereits vielfach aufgewiesen, befinden sich Subjekt und Anderer in ihrem Aufeinandertreffen im Ungleichgewicht: Zumindest in einem ersten Moment vermag der Andere zuvorzukommen, mich anzusprechen, zu beunruhigen und

so der Antwort zu verantworten, bevor ich ihn sofort anzueignen und einzuordnen versuche. Doch diese Aneignung kommt zu spät und jeglicher weiterer Versuch, des Fremden mächtig zu werden, verendet im Wahn eines hilflosen Subjekts, das sich der Auslieferung zu verwehren versucht. Bernhard Waldenfels formuliert hierzu in solch treffenden Worten die Einleitung zu seinen *Grundmotiven einer Phänomenologie des Fremden*:

Würde man das Fremde als ein Spezialthema behandeln, so hätte man es von vornherein verfehlt. Man würde von einem Bereich des Vertrauten und Bekannten ausgehen, und wenn alles gut geht, würde man ebendorthin zurückkehren. Man würde durch die Erfahrung des Fremden verändert, vielleicht auch geläutert, doch am Ende hätte die ursprüngliche Vertrautheit gesiegt. Sie hätte sich lediglich erweitert oder vertieft. Davon abgesehen ist das Fremde nicht ungefährlich, es droht uns von uns selbst zu entfremden. So kommt es zu wiederholten Abwehrmaßnahmen, Rettungsversuchen und Aneignungsbemühungen. Doch bliebe es dabei, so würden die Position des Subjekts, das bei sich zu Hause ist, und die Bastionen einer Ordnung, die Ungeordnetes von sich abscheidet, nicht von innen her erschüttern. Fremdes kann uns neugierig machen, es kann uns zu eigenen Erfindungen anregen, es kann uns über uns selbst aufklären – all dies wäre zugestanden. Doch sobald das Fremde in das Arkanum der Freiheit und das der Vernunft vordringt, herrscht Chaosalarm. Freiheit und Vernunft greifen zu den Waffen. Wären sie nicht wehrhaft, so würden sie sich selbst aufgeben. Fremdheit schlägt schließlich um in Feindschaft, die sich als um so unerbittlicher erweist, je mehr jede Partei das Recht auf ihrer Seite zu haben glaubt. Man ist auf der Hut, man rückt zusammen. In das Netz einer Erfahrung, die von Eigenem ausgeht und im Gemeinsamen Halt sucht, sind Sicherungen eingebaut. Fremdes, von dem man annimmt, daß es lediglich von außen kommt, muß sich ausweisen wie ein Eindringling. (GPdF, S. 7)

In diesem Sinne gilt es nun das Fremde zu betrachten, versuchen, es in Worte, die aus der Erfahrung gewonnen, zu kleiden, und so gut es geht zu belassen in seiner Fremdheit, die, wie Waldenfels sagt, einfach „unsere Erwartungen übersteigt und sich unserem Zugriff entzieht“ (GPdF, S. 8). Ein solch verstandenes Fremdes wirkt, wie wir bereits gesehen haben, zunächst beunruhigend, doch entpuppt es sich, bei näherer Betrachtung vertrauter, als erwartet. Neben einer Differenz und einer damit einhergehenden, gleichzeitigen Mischung ist das Fremde vor allem erfahrbar. In dieser Erfahrung, die einen ständigen Prozess kennzeichnet, erscheint das Fremde jedoch zunächst als unmöglich.

2.1.1. Eine Un-Möglichkeit

Fassen wir die in diesem Teil erarbeiteten Punkte von Erfahrung und dem Fremden zusammen, so drängt sich folgende Aussage auf: Erfahren bedeutet, sich immer schon mit dem Fremden auseinanderzusetzen, denn in der Erfahrung stoßen wir, wie oben ausgeführt, auf Empfindungen, auf Situationen, die erst in der Erfahrung zu dem werden, was sie sind. Das heißt, erst in der Erfahrung entsteht so etwas wie die Differenz zwischen Eigenem und Fremdem, zwischen meinem und deinem, zwischen hier und dort. Das bedeutet nicht nur, dass ich in der Erfahrung dem Fremden ausgeliefert bin, sondern auch, dass Fremdes nur in der Erfahrung zugänglich wird. Fremdes, als das, was aufrüttelt, anstößt, einfällt, „als Beunruhigung, als Störung, als Getroffensein von etwas, das sich niemals dingfest und sinnfest machen läßt“ (GPdF, S. 54) wird so zu einer *gelebten Unmöglichkeit*. (Vgl. GPdF, S. 116) Erinnern wir uns an Husserl, der bereits von der „bewährbaren Zugänglichkeit des original Unzugänglichen“ (Hua I, S. 117) sprach, als er sich mit der Intersubjektivität befasste: Der Fremde steht außerhalb von mir, ist mir nicht nur nicht vertraut, sondern von seinem Wesen her gebunden an seine Unfassbarkeit. Und doch ist er irgendwie zugänglich, denn wir sehen uns fremden Blicken ausgesetzt, begegnen Fremden auf der Straße. Scheinbar gehört es also zum Wesen des Fremden, dem Paradox verfallen zu sein, in dem Moment, in dem man sich auf es bzw. ihn bezieht, sich zu entziehen; so also niemals gänzlich fassbar zu sein. Und ist es das doch irgendwann, so können wir nicht länger vom Fremden sprechen, sondern müssen uns den Moment der Aneignung eingestehen. So erweist sich das Fremde als *Hyperphänomen*, „da es sich zeigt, indem es sich entzieht“ (GPdF, S. 56). Dieser Charakterzug ist es, der Fremdes so anstößig und erschütternd auftreten lässt. Waldenfels schreibt hierzu:

Fremderfahrung beginnt weder mit dem guten noch mit dem bösen Willen, eben weil es jene Sinnerwartungen und Regelvorbehalte, von denen der Wille sich nährt, durchbricht. Pathos ist nicht bloß das Unwillentliche, sondern das nicht Wollbare. Philosophisch betrachtet ist Fremdes etwas, das sich inmitten aller Ermöglichkeiten, seien sie persönlich-dispositioneller, historisch-kultureller oder auch transzendentaler Art, als Un-mögliches erweist, als Erschütterung oder Infragestellung vorhandener Möglichkeiten. (GPdF, S. 54f.)

Die Möglichkeit, den Fremden zu fassen, ist, ihn in der Erfahrung zu erleben, ihn in dieser auferstehen zu lassen als etwas Eigenständiges, also Fremdes, und demnach Un-Mögliches. Die Un-Möglichkeit liegt sozusagen darin, dass Fremdes immer schon nicht zu fassen ist und doch erlebt wird. Fremdes ist von seinem Wesen her gebunden an einen Zustand, ein Dasein,

eine Seinsart, die für mich schlicht und ergreifend unzugänglich ist und immer bleiben wird, solange es als Fremdes besteht. Diese Wesensmäßigkeit, dieses nicht Einpassen in ein, mein (!) vorgegebenes Korsett, schlägt allerdings zurück, d.h. es beginnt, mich in Frage zu stellen, da mit seiner Existenz neue Möglichkeitsspielräume eröffnet werden. Die Erfahrung schlägt hier zurück als ein Fremdwerden der Erfahrung. So wird Fremderfahrung in einem strikten Sinne unmöglich: „Die Affektion durch den Anderen konfrontiert uns nicht bloß mit den Grenzen unserer eigenen Möglichkeiten. Die Affektion durch den Anderen überkommt uns als *wirkende Wirklichkeit*.“ (GPdF, S. 87)

2.2. Paradoxien der Fremderfahrung

Wenn Fremdes nicht zu fassen ist, wenn es sozusagen die Unzugänglichkeit in Person ist, dann schlägt jeder Versuch fehl, sich auf Fremdes zu beziehen. Dass dies aber doch möglich ist, ist grundsätzliche Ahnung dieser Arbeit und wurde bereits eingangs erläutert: Sei es als „bewährbare Zugänglichkeit des original Unzugänglichen“ (Husserl) bzw. als „Spur, die der Andere hinterlässt“ (Lévinas). Die Fremderfahrung steht also seit jeglicher Untersuchung, von seinem Wesen her, unter dem Einfluss des Paradoxes vom Bezug durch Entzug: sobald ich mich auf Fremdes beziehe, ist es nicht mehr fremd, ist es angeeignet. Fremdes ist notwendigerweise unzugänglich und eben deshalb fremd! Was allerdings bedeutet dieser Bezug durch Entzug näher betrachtet? Waldenfels arbeitet hierzu 3 Paradoxien aus.

2.2.1. Abgrenzung

Wir haben bereits gehört, dass eine jegliche Erfahrung ein genuines Differenzierungsgeschehen bedeutet, das manches ein-, anderes ausgrenzt. Vor allem jedoch, bedeutet Erfahrung ein ständiges Abgrenzen, und somit Einordnen des Selbst, das diese Erfahrung macht: Ich bin eine Frau, kein Mann, Transgender oder Cyborg; ich bin verhältnismäßig groß, nicht klein; ich bin blond, nicht schwarz-, braun- oder rothaarig; aber ich bin auch Studentin, nicht Vollzeit-Arbeitende, Hausfrau oder Arbeitslose; Tochter, nicht Mutter oder Großmutter und gebürtige Österreicherin, nicht Migrantin erster, zweiter oder dritter Generation, usw. Wohl merklich sind diese Unterscheidungen auf Kategorien aufgebaut, die für sich wiederum fragwürdig sind. So könnte ich genauso gut sagen, ich bin gebürtige Europäerin oder Weltenbürgerin, je nachdem, was ich selbst als Abgrenzungsmaß

nehme bzw. was mir gelehrt wurde als „Norm“ vorauszusetzen.⁷⁸ Der Prozess der Abgrenzung an sich vollzieht sich jedoch von der Situation der Unterscheidenden her: Es handelt sich nicht um eine vorgefundene, fertige Grenze, sondern eine Grenze, die gezogen wird, „wenn etwas sich von anderem absondert“ (GPdF, S. 26). Diese Grenzziehung entzieht sich jedoch ebenso „dem Blick und dem Zugriff; [...] ist nur faßbar als Spur der Grenzziehung“ (GPdF, S. 26), sowie sich der eigene Blick im Moment des Sehens entzieht (Vgl. GPdF, S. 79). Es handelt sich also um das Paradox, dass Abgrenzung geschieht, der Moment der Grenzziehung jedoch nicht einzufangen ist. Waldenfels spricht hier vom Selbstbezug im Selbstentzug. (Vgl. GPdF, S. 26) Differenzierung geschieht, immer und immer wieder, und doch leben und arbeiten wir stets mit den Resultaten dieser Ausgrenzung, d.h. mit den unterschiedlichen, getrennten Größen. Vermutlich liegt eine weitere Antwort, bezüglich der Auffassung von Fremdem, in der Auseinandersetzung mit der Entstehung von Grenzen bzw. Ordnungen, weshalb ebendiese in Teil III im Detail betrachtet werden soll.

2.2.2. Ein- und Ausgrenzung

Während sich das erste Paradox auf die diastatische Bewegung, den Differenzierungsprozess selbst bezieht, resultiert zweiteres erst daraus: Das *Sich* der Abgrenzung lässt Ein- und Ausgrenzung erst entstehen. So erfährt das, *was* sich unterscheidet eine Markierung, während das, *wovon* es sich unterscheidet, unmarkiert bleibt. (GPdF, S. 27) Es entsteht also erneut eine Asymmetrie, eine unaufhebbare „Präferenz in der Differenz“, wie Waldenfels sie nennt (GPdF, S. 27), die nicht zu verwechseln ist mit der Asymmetrie der Responsivität. Vorliegende Gewichtung bedeutet vielmehr, dass es immer eines Selbst bedarf, das *sich* abgrenzt; aus ebendieser Abgrenzung entsteht allerdings eine Ein- und Ausgrenzung, die den Ort des Sich-Abgrenzenden bezeichnet und zugleich einen Teil der Formel „Ein- und Ausgegrenztes“ darstellt. Waldenfels schreibt dazu:

Es ist nicht Sache eines neutralen, leib-, geschlechts- oder alterslosen Dritten, zwischen Mann und Frau, zwischen Erwachsenem und Kind zu unterscheiden, und es ist nicht Sache eines transnationalen oder transkulturellen Dritten, Deutsche und Franzosen, Europäer und Asiaten einander gegenüberzustellen. Vielmehr unterscheiden Deutsche *sich* von Franzosen, wie weibliche Wesen *sich* von männlichen Wesen unterscheiden, und wer sich auf diese Weise unterscheidet, wird erst in der Unterscheidung zu dem, der er ist, beziehungsweise zu der, der sie

⁷⁸ Dieser Punkt in Zusammenhang mit den im Folgenden erwähnten Grenzen wird vor allem in Teil III der vorliegenden Arbeit interessant.

ist. Wer sich unterscheidet, steht auf der einen Seite, das Fremde als das Wovon der Unterscheidung, auf der anderen. *Der Fremdbezug liegt in diesem Fremdenzug.* (GPdF, S. 27)

2.2.3. Sich Abgrenzen

Wir erkennen also nicht nur die Paradoxie der Selbstabgrenzung, in welcher die Grenzziehung den Grenzziehenden soforthin verändert und somit niemals als diese eine bestimmte Grenze aufzufassen ist, wir sehen auch das Paradox der Ein- und Ausgrenzung, das mich auf Fremdes beziehen lässt, indem ich mich davon entziehe. Weiters geschieht aber eine nochmalige Steigerung, sobald sich nämlich Selbstbezug und Fremdbezug ineinander schieben. Hierzu schreibt Waldenfels Folgendes:

Das Ich als bevorzugtes Glied, so Husserl in der Krisis (Hua VI, 188), ohne welches es die Anderen nicht gäbe, findet sich zugleich als gewöhnliches Mitglied in der Gruppe wieder, die es selbst mit konstituiert. Das ich ist ein Anderer, weil die Fremdheit im eigenen Hause beginnt. (GPdF, S. 28)

Dieser letzte Punkt bezeichnet das Paradox, „daß niemand einfach ist, was er oder sie ist“ (GPdF, S. 28), erinnernd an den Rimbaud'schen Ausspruch „Je est un autre“⁷⁹. Dies hat denselben Ursprung wie, dass Sagen und Gesagtes, Hören und Gehörtes, Sehen und Gesehenes, usw. niemals aufeinanderfallen. (Vgl. GPdF, S. 22) Es entsteht hierbei eine Verdoppelung, die auf der Spaltung von cogito und cogitatum basiert, und zur Verflechtung von Ich und Anderem führt. (Vgl. GPdF, S. 28/ S. 79)

In allen drei Fällen jedoch scheint der Ursprung der Paradoxie darin zu liegen, „daß der Ort, an dem Grenzen gezogen werden, weder innerhalb der Ordnungen zu situieren ist noch außerhalb ihrer, sondern innerhalb und außerhalb zugleich“ (GPdF, S. 29). Dieser Aussage werden wir in Teil III der vorliegenden Arbeit auf der Spur sein.

2.3. Gefahren bei der Auseinandersetzung mit Fremdem

Bevor ich diesen erfahrungsbeladenen, lebhaften Teil abschließe und zum nächsten, strukturierten, geradliniger erscheinenden übergehe, möchte ich noch mögliche Schlussfolgerungen aufgreifen, die bereits teilweise angedeutet wurden. Meines Erachtens nach könnten etwaige Formulierungen bzw. Ansichten Waldenfels' nämlich in sogenannte

⁷⁹ Arthur Rimbaud, zit. nach GPdF, S. 22

Sackgassen führen, oder zu Fehlschlüssen einladen, weshalb diese Möglichkeiten hier im Kurzen angesprochen und zumindest ansatzweise geklärt werden sollen.

2.3.1. Unter-Scheidung

Eine Möglichkeit, die Auseinandersetzung von Fremdem zu missinterpretieren, liegt in der Verführung, das Subjekt als unbewegten Beweger auftreten zu lassen: Ein unparteiischer Dritter ent-scheidet über Schwarz und Weiß, über Innen und Außen, über Fremd und Eigen und beschließt, was in die jeweilige Kategorie fällt. Diese Art der Unterscheidung entspricht der einer Distinktion, die von einem allgemeinen Ganzen ausgeht und dieses in Einzelteile zerlegt. Das Problem an dieser Sache ist jedoch, dass Fremdes und Eigenes weder aus einem Ganzen entspringen, noch, dass das Subjekt, als Ent-Scheider, ebendessen unparteiische Rolle einzuvernehmen vermag, da er doch selbst das Eigene ist, von dem sich das Fremde zu unterscheiden hat. Fremdes unterscheidet sich von Eigenem, indem es aus diesem gleichsam herausspringt, sich auswölbt und absondert, in dem Moment, in dem es entsteht. Fremdes und Eigenes sind nicht auf einer Skala anzusiedeln, derer das Eine den Anfangs-, das Andere den Endpunkt darstellt. Würde dem so sein, so würde ein hierarchisches Gefälle, eine Wertung von Eigenem und Fremdem nahe liegen: Unter dem Deckmantel des Feminismus stellt der Mann das Andere, das Fremde, das Zweitrangige dar; in der männlichen Herrschaft verdient er den ersten Platz. Eine Distinktion, je nach Blickwinkel, wird so stichfest und bedeutet zugleich, ein Befürworten der jeweils eigenen Standpunkte, die so nicht zu verlassen, auch nicht zu verschieben seien. Eine Grenzziehung jedoch, die auf der von der Grenze getrennten Größen beruht, und somit ein Fremdes, aus dem Eigenes entspringt, eröffnet zu erfahrende Zwischenbereiche, die fernab von jedweder Aneignung oder Verbannung liegen. Hierzu schreibt Waldenfels:

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, 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 puren Besonderung, in der sich ein Allgemeines partikularisiert. (GPdF, S. 114f.)

Die hierbei erwähnten Schwellen als Zwischenbereiche wollen wir uns im folgenden Teil näher ansehen, da sie meines Erachtens nach besonderer Aufmerksamkeit bedürfen. Im

Moment sei nur soviel gesagt: Die von Waldenfels erwähnte Markierung des Abgegrenzten geht nicht mit einer Bewertung einher, sondern kennzeichnet lediglich die subjektzentrierte Auffassungsweise des Selbst, das (nicht zu vergessen!) immer schon vom Fremden her angesprochen und demnach konstituiert ist, jedoch bloß seine eigenen Gedanken denken, seine eigenen Empfindungen spüren, seine eigenen Emotionen fühlen, sowie seine eigenen Träume träumen, seine eigenen Wünsche wünschen und seine eigenen Ängste befürchten kann. Wie Konrad Liessmann in seinem Buch *Lob der Grenze* treffend formuliert, wird „[e]in Stuhl [...] nicht diskriminiert, wenn man feststellt, dass er kein Tisch ist“. (Liessmann, 2012, S. 30)

2.3.2. An-Gleichung

Zweiter Punkt, der zu Missverständnissen führen könnte, ist der der Verflechtung von Eigenem und Fremdem. Hier liegt die Verführung in der Angleichung, im Sinne einer Aufhebung von Differenzen. In *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden I* schreibt Waldenfels:

Wenn ich selbst [...], *dem etwas fremd*, das heißt unzugänglich ist und *dem sich etwas entzieht*, in meinem Eigensein durch Züge der Fremdheit gezeichnet bin, so scheint am Ende *alles und nichts fremd*. Es gäbe nichts mehr, mit dem das Fremde kontrastieren würde. Mit der Eigenheit hätten wir auch die Fremdheit abgeschafft. (SPF I, S. 28)

So wären wir uns alle fremd und eben deshalb niemand mehr ein Fremder. Doch diese Anschauung erscheint ebenso intuitiv unzureichend wie formal unschlüssig: Zunächst sind mir die Anderen noch immer fremd, auch wenn ich mir selbst zuweilen fremd bin. Mein eigenes Fremdsein hebt das Fremdsein des Anderen also nicht auf. Weiters bedeutet die Konklusion (C) „Wir sind alle Fremde“, abgeleitet von (P1) „Ich bin fremd“ und (P2) „Ich sind wir alle“, eine Vermischung von subjektiver und allgemeiner Ebene, wie Waldenfels erklärt: „Das Ich, das ›wir alle sind‹, ist ein Ich, das dem Gesagten angehört, nicht dem Sagen. [...] Das ›schlechte Paradox‹ [...] resultiert daraus, daß der Anspruch des Fremden, *auf den* ich antworte, und die Eigenart des Fremden, *über die* ich mich äußere, vermengt werden.“ (SPF I, S. 29)

Fremdes ist eben nur dann fremd, wenn es von einem Eigenen ausgegrenzt ist, auch wenn es in dessen Eigenbereich oder –heim auftreten kann. Gäbe es kein Eigenes, so gäbe es kein

Fremdes, oder umgekehrt, gäbe es nur Fremdes, so gäbe es nichts Eigenes mehr und damit auch kein Fremdes, dass von diesem ausgeschlossen würde. Das Auftreten des Fremden im Eigenen allerdings ist ebenso charakterisiert von Abhebung, d.h. der Abgrenzung zu etwas anderem. Auch dieser Punkt wird uns in den nächsten Teil der Auseinandersetzung begleiten.

3. Zusammenfassung

3.1. Wie ist der Fremde zugänglich?

In der Auseinandersetzung mit *Fremderfahrung*, im Sinne einer Weiterführung der in Teil I besprochenen Ansätze, drängte sich zunächst die nähere Durchleuchtung des Begriffes *Erfahrung* auf.

Somit stand unter 1. Erfahrung zunächst eine grundsätzliche Klärung des Momentes, in welchem Auseinandersetzung mit Fremdem überhaupt erst geschieht, im Mittelpunkt: Erfahrungen machen bedeutet Anderes, d.h. Fremdes zu erleben, in einer leibhaftigen Weise. Als bald stellten sich Erfahrungen jedoch nicht als Situationen, die man herbeiführt oder herbeisehnt heraus, sondern vielmehr als Momente, in die man regelrecht gestoßen wird, die einem zustoßen. So suche ich mir nicht aus, ob ich mich in diese oder jene Erfahrungslade hineinsetze, vielmehr finde ich mich wieder, als diese oder jene Erfahrung machend. Doch selbst das ist noch zu voreilig formuliert, denn zunächst bin ich nämlich weder die, die aussucht, noch die, die macht, sondern lediglich die, der etwas auffällt oder nicht. Dieses *etwas Auffallen* beschreibt eine Passivität, ein Ausgeliefertsein, derer ich, selbst im beherrschtesten Falle, nicht zu entkommen vermag. Das, was mich anspricht, also das, was mir auffällt, mir einfällt, mich überfällt, das ist das *Fremde*. In der *Fremderfahrung* wird so ebendieses *Fremde* zugänglich, dann jedoch, schlägt die Erfahrung zurück auf sich selbst, d.h. die Erfahrung selbst wird fremd. Insofern ist Waldenfels zu verstehen, wenn er schreibt: „Fremdheit ist selbstbezüglich, und sie ist ansteckend. Ihre Wirkung geht jeder Thematisierung voraus.“ (GPdF, S. 8)

Damit befinden wir uns schon mitten in 2. Die Fremderfahrung, wo, sowohl aus dem vorhergegangenen Teil, als auch aus erstem Kapitel des vorliegenden Abschnitts, gewonnene Einsichten zusammengefügt wurden: Wenn sich nämlich die *Erfahrung in der Fremderfahrung selbst fremd* wird, d.h. Erfahrung sich in der Erfahrung verändert, so stellt das *Fremde* nicht nur ein Hyperphänomen dar, das sich selbst zu übersteigen vermag, sondern auch ein Urphänomen, indem es allem und jedem inhärent ist. Salopp formuliert könnte man sagen: „Am Anfang war das *Fremde*“. Doch wie kann dieses *Fremde* beibehalten werden? Wenn dem Fremden eine solch primäre Rolle in der Erfahrung zugestanden wird, und sich als maßgeblich für die Seinsweise des Subjekts entpuppt, so verschiebt sich die örtliche Distanz

dieses Fremden: Es ist dann nicht länger (nur) von einer Ferne gekennzeichnet, sondern befindet sich genau hier, bei, um nicht zu sagen in, mir. Paradoxerweise zeichnet es sich auch genau dadurch aus, dass es sozusagen „aus mir entspringt“, sich von mir absondert, außerhalb meines Bereiches aufplopt, sich auswölbt, heraussteht. Und doch ist das Fremde das, „was durch keine subjektiven Erwartungen und durch keine transsubjektiven Möglichkeitsbedingungen vorweggenommen werden kann.“ (GPdF, S. 30) Insofern kann Fremdes als Un-Möglichkeit, im Sinne dessen, das den Möglichkeitsspielraum (m)einer Ordnung übersteigt, bezeichnet werden. (Vgl. GPdF, S. 31) Die genaueren Bedingungen, Folgen und Zusammenhänge der Anschauung von Fremdem als neuer Möglichkeit bzw. andere Ordnung sollen im nächsten Teil ihre detailliertere Betrachtung finden.

3.2. Fremdwerden der Erfahrung

Versuchen wir das in diesem Teil Geklärte in einer einfachen Struktur zusammenzufassen:

- 1) *Erfahrung als Gefüge*: Erfahrung bedeutet ein Gefüge von Erfahrenem und Erfahrendem. Es ist kein angenommener, von außen gesetzter Punkt, sondern etwas, das man macht, also selbst erlebt, und das, im weiteren Sinne, mit einem geschieht.
- 2) *Erfahrung als Geschehen*: Als Gefüge ist Erfahrung auch ein Prozess, d.h. dem Werden inbegriffen. Da eine Erfahrung gemacht wird, ist sie nicht an einem bestimmten Punkt auf der Zeitachse zu markieren, sondern beschreibt einen diastatischen Werdegang, der vom Angesprochensein, über die Ausgeliefertheit, zum Antworten und damit zur Manifestation als bewusste Erfahrung führt.
- 3) *Das Fremde als Unzugängliches*: Das Fremde behält seine Fremdheit, solange wir es nicht zu eigen machen, d.h. solange wir es nicht an unsere Sichtweise an-gleichen. Das Fremde ist nur dann das Fremde, wenn es nicht von Vornherein erfasst ist. Es ist das original Unzugängliche, das in der Erfahrung zugänglich wird.
- 4) *Zugang des Unzugänglichen*: Nur indem ich das Fremde erfahre – d.h. empfinde, wahrnehme, auffasse, aufgrund des pathischen Angesprochenseins bzw. Ausgeliefertseins – wird es in gewissem Sinne zugänglich.
- 5) *Fremderfahrung*: Der Bezug auf das Fremde liegt in dessen Entzug! Das bedeutet, dass die Auffassung des Fremden immer nur eine paradoxe sein kann, indem das Fremde, als eben das original Unzugängliche, zugänglich wird, indem es sich entzieht.
- 6) *Fremdwerden der Erfahrung*: Wenn das Fremde zuvorkommt und sich das Subjekt immer erst responsiv verhält, so verwandelt sich die subjektive Erfahrung. Der Zugang

des Unzugänglichen bedeutet einen Rückgriff des Fremden auf meinen eigenen Bereich: das Fremdwerden der Erfahrung.

- 7) *Erfahrung ist Fremderfahrung*: Im Sinne des pathischen, sowie responsiven Moments der Erfahrung und des Rückbezuges des Erfahrenen auf den Erfahrenden, kann jede Erfahrung als Auseinandersetzung mit dem Fremden, also als Fremderfahrung, angesehen werden. Erfahrungen machen wir täglich und diese lassen uns, als die Erfahrenden, um eine Erfahrung mehr zurück, d.h. sie ver-ändern.

3.3. ... Im Fremden...

Während sich Teil I der vorliegenden Arbeit vor allem um den richtigen Ausgangspunkt für die Forschung des Fremden drehte, so stand Teil II mehr oder weniger mitten im Geschehen: „... Im Fremden...“ handelt von der Auseinandersetzung mit Erfahrung, die immer schon Erfahrung des Fremden ist und nicht erst im Fremdwerden der Erfahrung Veränderung, Bewegung, Werden bedeutet. Das „Im“ des Titels deutet auf die vorintentionale, vorbewusste Ortung des Subjektes in der Fremderfahrung hin. Die sowohl vor-, als auch nachgestellten „...“ weisen ebenso auf das *Mittendrin* hin, das seines Zeichens eines *Rundherums* bedarf, in dessen Mitte sich erst etwas oder jemand befinden könnte, doch symbolisieren sie vor allem Voraussetzungen und Folgen des besagten Geschehens. D.h.: Vorangestellte „...“ beziehen sich auf notwendige Auseinandersetzungen im Vorfeld, die in Teil I als vorausgehende Bedingungen bereits geklärt wurden, um Fremderfahrung theoretisch⁸⁰ überhaupt zu ermöglichen; nachgestellte „...“ stehen für die aus der Erfahrung resultierenden Folgen, die Wandel und Bewegung mit sich ziehen und ein Weiterfragen gewähren. Was sich an dieser Stelle nun Fragen ließe, wäre: Nachdem ich den Fremden erfahren, mit Fleisch und Blut erlebt habe, wie ist es möglich diesen zu erkennen, d.h. eine Erkenntnis von⁸¹ ihm zu erlangen? Und kann ich mich, nach all den bisherigen Überlegungen und Auseinandersetzungen, überhaupt bewusst auf den Fremden, die Fremde, das Fremde einlassen? In Teil III versuche ich nun an die Beantwortung dieser Fragen zu gehen.

⁸⁰ „Fremderfahrung theoretisch“ klingt sehr verschroben und unsinnig, da Fremderfahrung freilich immer nur praktisch geschieht; es kann keine theoretische Fremderfahrung geben. Was mit diesem Ausdruck allerdings gemeint ist, ist die theoretische Auseinandersetzung mit diesem praktischen Geschehen, sowie diese vorliegende Arbeit.

⁸¹ Im Gegensatz zur Erkenntnis *über* ihn, von der wir hier nicht sprechen wollen. Gemeint ist der Schritt von der Erfahrung zur Erkenntnis, oder anders gesagt: vom Erleben zum Ordnen.

III

Zum Fremden...

Von der Außer-Ordentlichkeit des Fremden und der Schwelle als Zugang

Die Frage (I): Wie ist der Fremde zu erkennen?

Erkennen bedeutet Ordnen – zumindest in unseren Breitengraden: Ein Ding, eine Sache, einen Zustand habe ich erst erfasst, wenn ich diesen auch in mein Gesamtbild einordnen kann. So ist z.B. meine Müslischüssel Küchenutensil und nicht Kleidung, jedoch Geschirr und nicht Besteck, eben Schüssel und nicht Teller, also z.B. für Müslis gut zu gebrauchen, für das Schneiden eines Wiener Schnitzels eher weniger funktional. Wie aber entsteht Ordnung? Und wie wird demnach Erkennen ermöglicht? Diese Fragen stellen sich in Anschluss an die vorangegangene Auseinandersetzung, in welcher zum Einen bereits die Rede war vom Fremden als ein Überschreiten des Möglichkeitsspielraums (s.o. Teil I, 4.4.; Teil II, 2.1.1.), zum Anderen Grenzen als notwendige Variablen in der Auffassungsformel von Fremdem besprochen wurde (s.o. Teil I, 4.2.; Teil II, 2.2.), denn was überschritten wird, sind Grenzen, und was diese eingrenzen, sind Ordnungen. In diesem Sinne wird zunächst einmal die Frage nach Ordnung im Allgemeinen, d.h. deren Bestandteile, dem Zusammenspiel dergleichen und somit der Entstehung von Ordnungen, im Vordergrund stehen, um im weiteren die Frage nach Fremdem in Bezug auf Ordnung zu beantworten. Wo findet Fremdes seinen Platz: in oder außerhalb der Ordnung?

Der Weg: ein Grenzgang

Wenn Ordnung notwendig ist, um Erkenntnis überhaupt zu ermöglichen, dann folgt der Schluss, dass es auch nichts zu erkennen gäbe, gäbe es keine Ordnung. Alles wäre demnach einerlei oder aber keinerlei, da in einem Einheitsbrei so oder so nichts zu erkennen ist. Wenn alles grau in grau wäre, sähen wir gar nichts mehr; erst der etwas dunklere (oder hellere) Grauton ermöglicht es, einen Kontrast, und somit einen Unterschied zu erkennen. Es muss sich also erst einmal etwas von einem anderen abheben, um Unterschiede überhaupt zu sehen. Würde die ganze Welt aus Müslischüsseln bestehen, würden wir sie dann überhaupt noch erkennen?⁸² Konrad Paul Liessmann schreibt in seinem Buch *Lob der Grenze*⁸³:

⁸² Der Vergleich hinkt etwas, da die Welt erstens natürlich nicht aus Schüsseln besteht, und diese zweitens vermutlich unterschiedliche Formen, Größen und Farben aufweisen würden, um bestimmte Gestalten zu formen. Insofern wären sie auch wieder voneinander zu unterscheiden. Man könnte allerdings an eines dieser überdimensionalen Kunstwerke denken, bei welchen die große Abbildung eines Gegenstandes aus mehreren

Wer immer einen Unterschied wahrnimmt, nimmt auch eine Grenze wahr, wer immer einen Unterschied macht, zieht eine Grenze. Philosophisch bedeutet dies, dass die Grenze überhaupt die Voraussetzung ist, etwas wahrzunehmen und zu erkennen. (Liessmann, 2012, S. 29)

Ordnung bedeutet also Grenzen ziehen, Abgrenzung, die von wem und von wo aus auch immer geschieht bzw. gezogen werden. Ordnung kann also überhaupt erst aufgrund von Abgrenzung zu anderem stattfinden: Das besagte Küchenutensil ist tief, *nicht flach*; aus Keramik, *nicht aus Glas*; etwa so groß wie zwei Hände, *nicht viel größer, nicht viel kleiner*; usw.

Man könnte nun einwenden, dass man diese Müslischüssel ebenso gut für Suppe verwenden, oder gar mit einem Blumentopf verwechseln könnte, die Funktionsweise, und somit Ein-Ordnung, demnach im Auge des Betrachters liegt. Ist dies allerdings tatsächlich so? Braucht es einen Ordner, der „die guten ins Töpfchen, die schlechten ins Kröpfchen“ verfrachtet, also entscheidet, welcher Gegenstand an welchen Ort in der Gesamtordnung gehört; ob es sich um eine Müsli- oder Suppenschüssel, um einen Blumentopf oder Ziergegenstand handelt? Oder existieren vielmehr mehrere Ordnungen gleichzeitig, die entstehen, indem jemand die Welt und ihre Dinge erfährt, erlebt, *ist*? Es wird nicht zu umgehen sein, dass es die menschliche Existenz in der Formel der Entstehung von Ordnungen benötigt, da (vermutlich) nur Menschen Ordnung brauchen, um zu (über)leben, d.h. sich in der Welt zurecht zu finden. Allerdings wird zu befragen sein, inwieweit der Mensch aktiv an dieser Ein-Ordnung teilhat, oder sich dieselbe vielmehr gewissermaßen selbst organisiert.

Der vorliegende Teil befindet sich also in einer ähnlich heiklen Lage, wie Teil II, denn, so, wie wir der Erfahrung nicht entfliehen können, so können wir auch nicht der eigenen Ordnung entkommen. Das bedeutet, dass ein Denken der Ordnung, sich der, diesem Denken konstitutiven, Ordnung bewusst sein muss, genauso, wie sich eine Rede von der Erfahrung auf den Boden der Erfahrung begeben muss. Nicht von ungefähr werden einige, aus vorigem Teil bekannte, Motive, wiederkehren, da Erfahrung und Ordnung – wie wir sehen werden – eng miteinander verbunden. Etwaige Grenzgänge und daraus resultierende Paradoxien werden

kleinen Bildern desgleichen zusammengesetzt ist. Man erkennt dabei zumindest erst bei genauerem Hinsehen, also beim näher Herantreten an das Kunstwerk, dass das Bild aus lauter kleinen Bildern besteht.

⁸³ Konrad Paul Liessmann, *Lob der Grenze. Kritik der politischen Unterscheidungskraft*, Wien 2012

dabei nicht zu verhindern sein; mehr noch: sie werden sich herausstellen als Bedingung und Charakteristikum des Fremden zugleich.

Die Aufgabe wird es zunächst also sein, mit Waldenfels „die Deutungsraaster, ohne die wir gar nicht sprechen könnten, so zu verschieben, daß etwas von dem Ungeordneten durch das Geordnete durchschimmert“ (OiZ, S. 47f.), um, als in der Ordnung Stehender, die Idee des Außer-Ordentlichen überhaupt zu erahnen. Denn: „Jeder direkte Zugriff und jede zudringliche Rede läuft Gefahr, das Zwielfichtige jeglicher Ordnung alsbald in künstliches Licht zu tauchen oder es lediglich zu beschwören.“ (OiZ, S. 20)

Die Frage (II): Wo ist der Fremde anzutreffen?

Nachdem geklärt wurde, wie der, die, das Fremde mit Ordnungen zusammenspielt, wo der Fremde in der Ordnung seinen Platz hat, eröffnet sich die Möglichkeit bzw. weitere Frage, ob man an dieses Fremde bewusst, d.h. aktiv, näher herantreten kann. Dass Fremdes nur dann fremd ist, solange wir es nicht zu fassen bekommen, wurde bereits eindringlich erläutert, ebenso, wie dass Fremdes nur in der Erfahrung zugänglich wird. Was aber, wenn es (zumindest theoretisch) einen Ort gibt, an dem Fremdes auftaucht? Ist es dann nicht möglich, sich diesem Ort zumindest stückweise zu nähern, um Fremdes bewusst auf sich wirken zu lassen? Oder anders formuliert: Wenn die Brutstätten des Fremde an den Grenzen einer jeden Ordnung liegen (Vgl. GPdF, S. 15), müssen wir uns dann nicht an diese Grenzen begeben, wollen wir Fremdes entdecken, d.h. erforschen, und nicht bloß über uns einfallen lassen? Und können diese Brutstätten nicht vielmehr als Brutstätten von Akzeptanz und Toleranz gegenüber Fremdem, denn als Einfallspforte eines außenstehenden Schattenbereichs (Vgl. OiZ, S. 30f.) aufgefasst werden?

In diesem Sinne sollen in einem weiteren Schritt die Grenzen selbst durchleuchtet, auf ihre erfahrbaren Möglichkeiten hin befragt, und auf die aktive Begegnung mit Fremdem getestet werden. Wenn Fremdes existiert, wenn auch nur in seiner paradoxen Weise, dann muss es auch einen Ort geben, an dem ich mich diesem Fremden bewusst aussetzen kann. Darum die Frage: Wo ist der Fremde anzutreffen?

Der Aufbau

Aus der einleitenden Auseinandersetzung mit 1. Ordnungen begeben wir uns mit ebendiesem erarbeitetem Wissen, unter 2. Das Außer-Ordentliche, auf die Spur dessen, was außerhalb der Ordnung zu liegen vermag, und mit ihr auf eine weitere Entdeckungsreise zum Fremden. Neben grundlegenden Überlegungen zur Entstehung und Stiftung von Ordnung, die vor allem mit Bernhard Waldenfels gemacht werden, ergibt sich einerseits ein bewusstes Unterstreichen, d.h. Fundieren des in den vorigen Teilen bereits Gesagten, andererseits eröffnet sich aber ein neuer (Denk-)Raum, nämlich der der Grenze, besser gesagt Schwelle. Als bisher nicht beleuchtetes Phänomen steht dieses im zugleich ab-, als auch aufschließenden Kapitel 3. Auf der Schwelle im Vordergrund und ermöglicht uns die Frage nach dem bewussten Zugehen auf das Fremde, im Gegensatz zu bisher erläuterten Ausgeliefertsein.

Dabei wird vorliegende Arbeit auch vorerst zur Ruhe kommen und damit ein vorübergehender Schlusstrich gesetzt werden. Denn die Frage nach dem Zugang auf, der Akzeptanz und Toleranz gegenüber Fremdem, kurz gesagt: der Versuch einer „Umwertung“ von Fremdem, bedarf einer gezielteren, interdisziplinären, und somit weiteren Auseinandersetzung, die hier den Rahmen sprengen würde. Im Folgenden sollen dementsprechend erst einmal die Eröffnung neuer Möglichkeitsspielräume erkannt und der Weg dorthin, als ein Geschehen, durchleuchtet werden. In 4. Zusammenfassung sollen erarbeitete Fundstücke zusammengetragen, und mit den Resultaten aus vorangegangenen Teilen verknüpft werden.

1. Ordnungen

Selektive und exklusive Ordnungen schließen aus, daß die Genealogie bestimmter Ordnungen sich zu einem Gesamtgeschehen vereint, in dem ein Ganzes nach und nach zutage tritt und sich verwirklicht. (OiZ, S. 137)

Unsere Frage wird zunächst primär der Entstehung von Ordnung gewidmet sein, und damit ist gemeint, der Ordnung auf den Grund zu gehen. Das bedeutet, dass wir uns wieder einmal von der einen Auseinandersetzung zur nächsten leiten lassen werden, indem „Offensichtliches“ näher betrachtet und untersucht, eventuell Verstecktes bzw. Unscheinbares aufgedeckt werden soll. In diesem Sinne beginnen wir zunächst mit dem „Gewöhnlichen“, „Bekannten“, „Offensichtlichen“⁸⁴.

1.1. Ungeordnetes vs. Zu-Ordnetes

Wenn wir uns mit Ordnung beschäftigen, so beschäftigen wir uns für gewöhnlich immer schon mit Geordnetem. Ordnung bedeutet Ordentliches, in fester Reihenfolge Stehendes, ja, vielleicht sogar von Anfang an in diese Anordnung Gebrachtes und darum Feststehendes, bedenkt man die Herkunft des lateinischen Wortes „ordo“ als Fachwort der Weberei, das das Aufziehen der Längsfäden eines Webstückes, also *den Beginn* eines gewebten Werkes, bezeichnet.⁸⁵ Am Anfang des Werkes steht also die Ordnung. Betrachten wir diesen Ausgangspunkt genauer, so erkennen wir, dass vor jeder Ordnung jedoch ein *Ungeordnetes* vorliegt, nämlich z.B. die einzelnen Fäden, die zu einer Kette angezettelt, also in Ordnung gebracht werden müssen. Waldenfels schreibt in *Ordnung im Zwielficht* hierzu:

Das Ungeordnete wäre das, was der Ordnung vorausliegt und zur Ordnung gebracht wird oder gebracht wurde. Man kann schwerlich auf die Annahme eines Zu-Ordneten verzichten, ohne die Ordnung in eine pure Idee, in eine reine Möglichkeit zu verwandeln, die von einem konkreten Ordnungsgefüge, einer Ordnungsstruktur nichts übrigließe. Dennoch haben wir mit dem üblichen Einwand zu rechnen, der uns an nicht zu hintergehende Voraussetzungen gemahnt. Indem wir das Zu-Ordnetende bereden, betrachten und behandeln, bewegen wir uns bereits im

⁸⁴ Wieder einmal stehen diese Worte unter Anführungszeichen, um zu visualisieren, dass eben dieses Gewöhnliche als solches fraglich ist. Wie Georg Stenger in seiner Habilitationsschrift bemerkt, ist Philosophie zumeist und zunächst einmal Begriffsklärung (Vgl. Stenger, 2006, S. 417), um das philosophische Werkzeug – das Wort – zu allererst zu schärfen.

⁸⁵ Vgl. Kluge, 2002, S. 669 und Duden Herkunftswörterbuch, 2001, S. 946

Rahmen einer Ordnung, dahinter können wir nicht zurück, es sei denn um den Preis der Bewußt- und Kopflösigkeit. (OiZ, S. 19f.)

Wie also die Auseinandersetzung mit Ungeordnetem denken?

Denken wir zurück an unsere vorhergehende Auseinandersetzung mit dem Fremden und sein Von-woanders-her-Kommen (Lévinas), sein Übersteigen der Möglichkeit (Waldenfels), so können wir uns nicht damit zufrieden geben, Ordnung als den bevorzugten, ja gar einzigen Zustand in unserer Welt vorzufinden. In welcher Ordnung findet der Fremde dann noch seinen gerechten Platz? Oder anders formuliert: Verwandelt die Ein-Ordnung des Fremden nicht das Fremde in Bekanntes und löscht es somit aus? Von dem Standpunkt meiner Ordnung aus, kann Fremdes also erst gar nicht eindringen.

Ungeordnetes als Zu-Ordnetes zu betrachten und zu behandeln, bedeutet, sich immer schon in einer Ordnung zu befinden. (Vgl. OiZ, S. 19) Doch dass Ungeordnetes existiert, indem es uns aufrüttelt, erschreckt, betrifft, berührt, uns aufmerken lässt und neugierig macht, bedeutet, dass es noch anders zu fassen sein muss, als als bloß Zu-Ordnetes; dass es, zumindest für einen Moment, außerhalb der Ordnung stehen muss, um als *Ungeordnetes* überhaupt zu wirken. Zunächst kann jedoch nicht mehr über dieses Phänomen gesagt werden, denn als der Ordnung Entgegenstehendes oder Vorausliegendes (Vgl. OiZ, S. 20), läuft man – ganz wie beim Fremden – bei direktem Erfassen Gefahr, gar nichts mehr zu erfassen, bzw. nur die leere Hülle (Vgl. OiZ, S. 107) eines vormals lebendigen Phänomens zu erwischen. Diese kann man zwar feinsäuberlich in den Ordnungskasten hängen, in Wahrheit jedoch vermag sie nichts mehr über das Ursprüngliche auszusagen. Das Ungeordnete, als eigentlicher Forschungsgegenstand des vorliegenden Teiles dieser Arbeit, wird sich so nach und nach als Un-Möglichkeit einer Ordnung, *diesseits*⁸⁶ derselben auftretend, herausstellen. (OiZ, S. 20)

Doch wie wird Ordnung überhaupt geschaffen? Was bedeutet Ordnung im Eigentlichen? Und wie entstehen Innen und Außen einer Ordnung? Zu Beginn unserer Auseinandersetzung müssen wir uns also zunächst einmal über die *Entstehung* und *Stiftung von Ordnung* klar werden. Obwohl beide Fragestellungen auf das *Wie?* einer Ordnung abzielen, beschäftigt sich

⁸⁶ Diese Formulierung wir vor allem unter 1.4. Stiftung der Ordnung ihre Erklärung bzw. Fundierung finden. Es sei im Moment nur soviel erwähnt, dass im Gegensatz zum Diesseits das Jenseits steht, als der Ort, „der uns einen unbefangenen und unbeschränkten Überblick gestatten würde“ (GPdF, S. 109).

erstere vor allem mit dem Was? – also: Was wird wie geordnet? Was kommt in einen geordneten Zustand und warum? – wohingegen zweite sich eher auf die Beantwortung des Wo? konzentriert: Von wo aus wird überhaupt geordnet? Bevor wir mit dem Was? beginnen, um auf eine erste Antwort auf das Wie? zu stoßen, steht jedoch noch eine wichtige Klärung offen: Wer ordnet? Und für wen wird geordnet?

1.2. Ordnung ohne Ordner?

Dass wir von einer (gottgegebenen) Ordnung, die jedem Menschen, jedem Tier, jeder Pflanze und jedem Ding seinen vorgefertigten Ort zuweist, absehen können, wird sich nicht nur in der Auseinandersetzung mit der Stiftung von Ordnung und der Idee von Gesamtordnung ergeben (s.u. 1.4.1.), sondern widerspricht auch der Natur des neuzeitlichen Denkens. Gingen wir davon aus, dass Alles bereits seinen Platz in der einen Ordnung hätte, so gäbe es auch nichts Unbekanntes mehr, das es zu entdecken gälte, nichts Neues, das daraus entstehen könnte. Doch Neues entsteht – sowohl individuell als auch global – vermutlich gar tagtäglich, wenn wir Augen und Ohren und Ordnung öffnen für Ungeahntes, Unbedachtes, Ungeordnetes. Veränderung findet statt, im Großen wie im Kleinen, „Schicksale“ werden selbst in die Hand genommen, und wer immer noch darauf wartet, dass irgendetwas passiert, verabsäumt bekanntlich die Geschehnisse selbst.

So gesehen könnte in der heutigen Zeit also nur noch die Rede sein von einem Subjekt als Ordner, beansprucht es doch das kreative Denken für sich. Doch dieses kommt – wie bereits eingehend verhandelt – einerseits immer schon zu spät, und befindet sich andererseits nicht bloß darum immer schon in einer Ordnung. Kreatives Denken bedeutet zwar neue Möglichkeiten und Blickwinkel schaffen, jedoch basierend auf dem Sich-angesprochen-Fühlen von Fremdem und Unbekanntem. So ist das Subjekt selbst also bereits einer Ordnung unterworfen, spätestens dann, wenn es sich abgrenzt von Fremdem, das es seinerseits wiederum anspricht. Doch das, was sich bereits innerhalb einer Ordnung befindet, kann nicht gleichzeitig Ordner der Ordnung sein. (Vgl. GPdF, S. 17) Dennoch bedarf es doch eines Handelnden, der in der Ordnung agiert bzw. welchem innerhalb der Ordnung dieses und jenes passiert, um sowohl Dinge als auch sich ein- bzw. auszugrenzen.

Zum Teil scheint der Mensch also doch als handelndes Subjekt an der Ordnung teilzuhaben, zum Teil wirkt dieser wiederum lediglich ausgeliefert. Was jedoch einleuchtend erscheint, ist,

dass Ordnung ohne Mensch, der sich in dieser bewegt, diese scheinbar *mitgestaltet*, sich über Ordnung Gedanken macht, Ordnungen verwirft und neue erfindet, usw. Ordnung generell schlicht und ergreifend nicht wäre.⁸⁷ Dieses Mitwirken soll von nun an stets mitgedacht sein, doch belassen wir diese Auseinandersetzung nun an dieser Stelle und befassen uns mit der Entstehung der Ordnung und der diesbezüglichen Auseinandersetzung Waldenfels' selbst.

1.3. Entstehung von Ordnung

Zunächst wird Ordnung von Waldenfels ganz offen definiert, als „ein geregelter Zusammenhang zwischen diesem und jenem, wobei zu unterscheiden ist zwischen dem Ordnungsbestand und seinem Ordnungsgefüge“ (OiZ, S. 137). In einem ersten Schritt wird uns vor allem die Sache des Ordnungsbestandes interessieren, da dieser bereits Aufschlüsse über das –gefüge verrät.

1.3.1. Ordnungsbestand

Der Ordnungsbestand bezeichnet die Einzelteile, die, als das Geordnete, das Unordentliche oder das Zu-Ord nende, innerhalb einer Ordnung auftreten. Man könnte sagen, all diese Teile befinden sich unter dem Schirm der einen Ordnung, als Positivum, als Negativum oder als Möglichkeit.⁸⁸ Wie aber sind diese Bestandteile einer Ordnung überhaupt zu erkennen bzw. als solche zu bemerken? Was muss gegeben sein, um überhaupt dieses von jenem unterscheiden zu können? Und wie wirken Dieses und Jenes zusammen?

1.3.1.1. Auftreten von etwas

Zunächst begeben wir uns zurück auf den Boden der Wahrnehmung. Diesmal jedoch nicht auf die Seite des Betrachters, sondern auf die Seite des Zu-Betrachtenden. Denken wir noch einmal an die zu Beginn erwähnte Müslischüssel: Haben wir da nicht festgestellt, dass sie nur auffallen, d.h. wahrgenommen werden kann, wenn sie sich durch irgendeine Eigenschaft (z.B. ein minimaler Unterschied im Farbton) von den ihr umliegenden Dingen unterscheidet? Das heißt, dass die Schüssel wahrnehmbare Eigenschaften mit sich bringen muss, um eine Differenzierung in Figur und Grund zu vollziehen. (Vgl. OiZ, S. 55) Diese Differenzierung

⁸⁷ Insofern kann allerdings dann doch wieder von dem Eingreifen ins Ordnungsgeschehen gesprochen werden, als dass die Welt durch meine Augen wohl anders aussieht, als durch die eines Anderen. Ist dieses „aus meinen Augen in die Welt blicken“ nicht schon Eingriff genug? Bzw. stellt der stetige Bezug zu einem bestimmten Menschen das Ordnungsgeschehen nicht ein- für allemal als konstruiertes hin?

⁸⁸ Im Gegensatz zum Ungeordneten, das die bestehende Ordnung in Frage stellt, indem es nicht in diese hinein passt. (s.o. 1.1. Ungeordnetes vs. Zu-Ord nendes)

beschreibt auch den Vorgang einer Reliefbildung in Vordergrund und Hintergrund (Vgl. OiZ, S. 55), nicht nur physikalisch, sondern auch metaphorisch.

Nehmen wir an, die Schüssel sei nun nicht mehr in einer Küche, sondern im Badezimmer aufzufinden. Plötzlich wird diese Schüssel umso mehr in den Blick fallen, da das Badezimmer ein äußerst ungewöhnlicher Ort ist, um eine Müslischüssel anzutreffen. Was auffällt und sich abhebt, tritt hervor, sowohl in den sinnlichen Vordergrund, der durch sein Abheben vom Hintergrund erst Raum entstehen lässt, als auch in den Vordergrund der Aufmerksamkeit. (Vgl. Teil II, 1.2.1.) Das Auftreten von etwas ist also gekennzeichnet von (1) seinem Abheben in den Vordergrund und (2) dessen Bemerken im Sinne des Aufmerkens eines Jemand. (Vgl. OiZ, S. 55f.)

1.3.1.2. Auftreten mit anderem

Wir alle kennen den Spruch „Man sieht den Wald vor lauter Bäumen nicht mehr“, was so viel bedeutet, wie: den Blick für das große Ganze, während der Begutachtung seiner Einzelteile, verloren zu haben. Könnten wir nun nicht genauso, in Bezug auf unser Müslischüssel-Problem, das Umgekehrte behaupten: Man sähe den Baum vor lauter Wald nicht mehr, also das Einzelne vor lauter Einheit nicht mehr? Ja und Nein. Nein, weil es doch ein wesensmäßiger Zug des Waldes zu sein scheint, aus Bäumen zu bestehen. Das bedeutet, dass mit dem Worte „Wald“ immer schon Bäume implizit mitgedacht sind, d.h. die Ansammlung der Einzelteile überhaupt erst das Gesamte ergibt. Außerdem beinhaltet der Wald-Baum-Ausspruch das Wissen über den Wald, während man diesen doch nicht sieht.

Sieht man allerdings von dieser Implikation ab, und nimmt den Spruch wörtlich, so können wir eine Analogie zu unserer Schüssel finden: Auch wenn Geschirr nicht zwangsläufig aus Schüsseln bestehen muss, so kann ich doch „das Geschirr vor lauter Schüsseln nicht mehr sehen“; was bedeutet, dass, ganz nach dem Sinne Bepos dem Straßenkehrer aus Michael Endes *Momo*, immer nur ein Abschnitt, ein Einzelteil nach dem anderen gesehen, das Ganze jedoch nicht betrachtet wird. Die Umkehrung nun impliziert jedoch zweierlei: (1) Dass sich in der Menge das Eine vom Anderen nicht mehr abheben kann, jedoch (2) die Anwesenheit mehrerer gleichzeitig vorausgesetzt ist. „Ich finde die Schüssel vor lauter Geschirr nicht mehr“ bedeutet dann, dass ich zwar ausmachen kann, dass es sich um Geschirr handle, ich in

dieser Keramikansammlung jedoch die Schüsseln nicht mehr von den tiefen Tellern, und diese nicht mehr von den flachen zu unterscheiden weiß.

Für unsere Auseinandersetzung bedeutet das nun, dass das Auftreten nicht nur gekennzeichnet ist vom Abheben eines Hintergrundes und dem Bemerken desgleichen von einem Subjekt, sondern, dass Auftreten immer mit anderem geschieht, das ausgeschlossen wird. Waldenfels schreibt hierzu in *Ordnung im Zwielficht*: „Der Auftritt des einen bedeutet Abtritt oder Nichtauftritt des anderen [...]“ (OiZ, S. 56) Dieses Auftreten mit anderem beschreibt nun nicht nur (1) das Ausweisen des Etwas als ein bestimmtes (neben anderen), sondern (2) verweist so auch auf die Notwendigkeit des Vorhandenseins von Mehreren. Was jedoch geschieht mit diesem „Anderen“?

Ein weiterer Blick zurück in die Küche verrät noch einmal sehr viel über das Schicksal der anderen: Ich denke hierbei an mein Lieblings-Teehäferl. Als ein solches Lieblings-Ding wird es von mir täglich benutzt, weshalb es stets an vorderster Front im Küchenregal anzutreffen ist. Es wäre ja auch Irrsinn das Häferl in den hintersten Winkel zu verfrachten, um meine Hand täglich wieder zwischen andere Häferl, Tassen und Gläser hindurch zu schlängeln und das besagte Ding herauszufischen. Was aber passiert mit den übrigen Gefäßen? Abgesehen davon, dass sie langsam aber sicher verstauben, weil sie so gut wie nie benutzt werden, haben sie sich mittlerweile auch in den hinteren Teil des Regals zurückgezogen, denn mit jedem Hineinstellen des Lieblings-Häferls wurde ein anderes Stück weiter nach hinten geschoben.

Auch dieses Vergleichsbeispiel lässt zu wünschen übrig, jedoch, was nicht zu übersehen ist, ist der Effekt der Ausgrenzung, der *Ränder* – oder aber *Löcher* und *Lücken*, eine Raster- oder Netz-Metaphorik bedienend – entstehen lässt (Vgl. OiZ, S. 62f.): Das, was nicht stetig meine Aufmerksamkeit bekommt, und dadurch eine gewisse Wichtigkeit erlangt, wird nach und nach an den Rand gedrängt, um nur noch zeitweise von seinen dicken Staubschichten befreit zu werden. Oder anders formuliert: Was ins Zentrum der Aufmerksamkeit rückt, hebt sich gegenüber anderem hervor, und erlangt so seine *bestimmte* Bedeutung, denn „etwas, das sich lediglich von einem neutralen Hintergrund abhöbe, wäre ein Etwas überhaupt, aber kein bestimmtes Etwas [...] Ohne die ursprüngliche Verknüpfung mit anderem bliebe nur ein dissonantes Vielerlei [...]“ (OiZ, S. 60).

1.3.1.3. Auftreten als ein solches

Schließlich kommt neben dem *Auftreten* und dem *Auftreten mit anderem* eine dritte Ordnungsfunktion hinzu, die zur Erkenntnis des Ordnungsbestandes maßgeblich beiträgt: „[...] was mit anderem auftritt, tritt zugleich *als ein solches* auf“ (OiZ, S. 63). Wie bereits im vorigen Abschnitt angedeutet, gewinnt dasjenige, das auftritt, seine Bestimmung, seine Bedeutung, oder, wie Waldenfels auf Husserl rekurrierend schreibt, seinen „bestimmten *thematischen Sinn*“ (OiZ, S. 63) erst durch Differenzierung und Wiederholung. Er schreibt hierzu: „Die Differenz, die in dem Als auftritt und aus dem Tatsächlichen ein mehr als Tatsächliches macht, ist die *Wiederholbarkeit*“ (OiZ, S. 63f.). Erst durch diese Wiederholbarkeit entstehen Kategorien, die auf Typisches und Atypisches verweisen, je nachdem, vor welchem Hintergrund, das heißt, neben welchen anderen, das jeweilige Ding *wieder* auftritt.

Gehen wir zurück an unseren Anfang mit der Müslischüssel und erinnern uns an ihr Auftauchen im Badezimmer: Vor diesem Hintergrund betrachtet, könnte die Schüssel zu einem Behältnis für Wattestäbchen, Taschentücher, usw. mutieren, oder aber an das Füttern der Katze erinnern. Da sie aber bereits als *Müsli*-Schüssel wieder und wieder aufgetreten ist, scheint es nun sehr atypisch diese im Badezimmer aufzufinden. So wird sie vermutlich als „fehl am Platz“ aufgefasst, und an ihren Ursprungsort, die Küche, zurückverfrachtet werden. Je nachdem also, in welchen Zusammenhang das jeweilige Etwas auftritt, kann es z.B. auch einmal als Kunstwerk, ein andermal als Werkzeug aufgefasst werden. Wiederum ein anderes Mal bringt es uns jedoch total aus der Ruhe, wenn es nämlich z.B. ganz und gar nicht in diesem Rahmen erwartet wird, da es „immer“ woanders aufgetaucht ist. Dies lehrten uns unter anderem die Künstler des Dadaismus auf eine einmalige Weise, wenn wir z.B. die berühmte *Fountain* von Marcel Duchamp (siehe Abbildung 1) denken: als Mittel zum Zweck, Gebrauchsgegenstand und zwar im Badezimmer, tritt das Pissoir plötzlich als Ausstellungs- und Kunstobjekt im Museum auf.



Abbildung 1: *Fountain* von Marcel Duchamp, 1917

Erinnert das nicht an das Fremde? Fremdes taucht da auf, wo es nicht erwartet wird, wo die Zusammenhänge zu dem mit ihm Auftauchenden nicht verständlich bzw. nachvollziehbar sind, wo es sich durch seine Andersheit abhebt, und trotzdem noch als dieses Eigenständige aufzufassen ist. Ein Ding, das auftaucht, so fernab von Gewohnheit und Verständnis, dass es nicht einmal mehr *als ein solches* auftritt, würde als „irgendetwas“ erscheinen und darum der Aufmerksamkeit nicht wert sein bzw. gar nicht erst auffallen (z.B.: paranormale Phänomene?). Die Frage, auf die wir nun aber stoßen, ist die, nach Toleranz gegenüber bzw. Kreativität im Umgang mit den „atypischen“ oder „Rand“-Dingen, die uns fremd erscheinen mögen. Waldenfels schreibt in *Ordnung im Zwielficht*:

So kommt es in den üblichen Badeordnungen nicht darauf an, welche Farbe die Badekappe hat, obwohl sie natürlich immer eine hat und die Farbe als solche zur Typik gehört. Würde dagegen jemand mit einer Motorradhaube ins Wasser steigen, so ist leicht vorauszusehen, wie ein Bademeister reagieren würde. Jeder Typus stößt an Toleranzgrenzen. So wie aber eine Störung Kondensationsherd eines neuen Themas sein kann, so kann das Atypische zum Herd eines neuen Typus werden. (OiZ, S. 66)

1.3.2. Ordnungsgefüge

Aus der vorangegangenen Betrachtung des Ordnungsbestandes und dessen Zusammenhang mit einem jeweiligen Betrachter, ergaben sich mehrere Stufen des Auftretens eines Ordnungsbestandes zu einem gesamten Ordnungsgefüge: (1) Ein Gegenstand muss sich von

einem Hintergrund abheben, da sonst alles eins, also nichts wäre. (2) Ein Gegenstand muss mit anderen auftauchen und gegenüber diesen bevorzugt werden, da er erst dann zu einem bestimmten, gegenüber einem beliebigen, Gegenstand wird. (3) Ein Gegenstand muss wiederholt auftreten, um als solcher erkennbar zu sein, d.h. um Kategorisierungen vornehmen zu können. Diese Mehrstufigkeit des Ordnungsgefüges bezieht sich samt und sonders auf Selektion und Exklusion als Ein- und Ausgrenzung (s.o. Teil I, 4.2., Teil II, 2.2.) und erinnert nicht von ungefähr an die Mehrstufigkeit des Erfahrungsgefüges (s.o. Teil II, 1.1.).

1.3.2.1. *Einschub: Normalität*

Doch bevor auf die soeben genannte Ordnungsleistung der Ein- und Ausgrenzung, und ihr Zusammenhang zu einem „Ordner“ hergestellt werden soll, betrachten wir noch einmal kurz den Bereich des Auftretens als solches: Neben der Bevorzugung eines Gegenstandes gegenüber eines anderen, die auf deren *Wichtigkeit* durch sein wiederholtes Auftreten entstand, kennen wir auch die Bevorzugung einer Sache aufgrund ihrer *Richtigkeit*. Während erstere sich als der Typik zugehörig und somit als relativ – je nach Zusammenhang – herausstellte, bedarf zweitens einer strengeren Bestimmung: Die Müslischüssel kann in einem Moment wichtiger oder weniger wichtig sein, *dass* sie eine Müslischüssel ist, ist jedoch in beiden Fällen richtig.

Nun ist die Frage nach der Richtigkeit immer auch eine Frage der Norm und diese eng verknüpft mit der nach Normalität: Wonach wird richtig und falsch denn gemessen? Ist etwas nicht richtig, wenn es auch als normal angesehen wird?⁸⁹ Bzw. bedarf es zumeist einer eingehenden Betrachtung, um einen Fall, der sich als „Normalfall“ ausgibt, als unrichtig zu bewerten. Richtigkeit hat also ihre Wurzeln in der Normalität. Diese beschreibt „die Qualifizierung bzw. Disqualifizierung bestimmter Verhaltensweisen“ (OiZ, S. 71) anhand des Maßnehmens an einer Norm, die „dem Verhalten eingebaut [ist] als Richtmaß dafür, ob dieses *funktionsgerecht* abläuft oder nicht“ (OiZ, S. 71). Der Bereich des Funktionsgerechten wiederum beschreibt eine Skala, die vom optimalen Ablauf „über den *gestörten* Ablauf bis zum Grenzfall eines *katastrophalen* Verhaltens“ reicht. Nicht erst in dem von Waldenfels erwähnten, klassischen Beispiel von Gesundheit und Krankheit (Vgl. OiZ, S. 71f.) drängt sich die Frage nach der Norm, die Funktionsgerechtes unterscheidet, auf. So schreibt er:

⁸⁹ In diesem Sinne kann auch der Verfall der Moral oder Werte in der heutigen Zeit verstanden werden: Da es normal ist, dass Betrug, z.B. in Form von Nichteinhalten angepriesener Qualitätsversprechen, an jeder Ecke lauert, ist es auch richtig, niemandem so recht zu vertrauen.

Auch hier stellt sich die Frage, woher die *Kriterien* stammen, nach denen funktionsgerechtes oder gesundes von gestörtem oder krankhaftem Verhalten unterschieden wird. Wenn wir auch hier damit rechnen dürfen, da unser Verhalten von instinktiven Vorrichtungen bis zu einem gewissen Grade freigesetzt und künstlichen Regelungen anheimgebend ist, folgt daraus, daß auch Funktionsstörungen und Krankheiten nichts rein Naturgegebenes sind, sondern Prozesse einer selektiven Normalisierung entstammen. Bis zu einem gewissen Grade stellen sich auch Gesundheit und Krankheit, bis hin zum Wahnsinn, als Kulturprodukte dar. (OiZ, S. 72)

An dieser Stelle sei also wiederum an den Winkel des Betrachters erinnert und die Verallgemeinerung bzw. an das „Scheren über einen Kamm“ gemahnt.

1.3.2.2. Selektion und Exklusion

Selektion und Exklusion sind also Ordnungsleistungen, die einerseits vom Betrachter vollzogen werden, andererseits diesem geschehen, ohne dass sie als solche beabsichtigt, das heißt reflexiv auserwählt, wären. Sie fallen, so könnte man an 1.1. Ein Erfahrungsgefüge des zweiten Teiles anknüpfend sagen, auf die Stufe der Wahrnehmung, welche, im Gegensatz zur Empfindung als totale Passion, bereits von einer gewissen Distanz geprägt ist. Diese Distanz macht es möglich, Erfahrenden und Erfahrendes in Beziehung zu setzen, und somit die Erfahrung als ein Gefüge zu begreifen. Ordnung wird also für unser bereits erlangtes Verständnis von Erfahrung maßgebend, denn „träte etwas nicht jeweils als ein solches auf, so wäre es kein Etwas, das seinen Augenblick überdauerte, es wäre unsagbar, reines Ereignis“ (OiZ, S. 63). Und doch bleibt Ordnung ein Gefüge, das beweglich ist, je nach Zusammenhänge der Ordnungsbestände eine andere Auffassung ermöglicht. Daraus ergibt sich, dass Ordnungen niemals fertig sein können, da Selektion und Exklusion voraussetzen, dass etwas in Ordnung kommt. (Vgl. OiZ, S. 173) Diese Aussage gilt es in Bezug auf die Stiftung der Ordnung näher zu untersuchen.

1.4. Stiftung der Ordnung

Im Folgenden sollen, nach Waldenfels, zwei klassische Ordnungsarten durchleuchtet werden, um auf deren Unstimmig- und Unsinnigkeiten aufmerksam zu machen, und so auf eine originäre Stiftung der Ordnung zu stoßen.

1.4.1. Totalisierung Gesamtordnung

Nach der kurzen Betrachtung der lateinischen Herkunft des Wortes Ordnung eingangs, wurde uns schnell klar, dass diese Bedeutung nicht ausreichend erscheint: Ordnung ist nicht eine von Anfang an festgesetzte Sache, oder? Auch die griechische Terminologie begnügt sich mit der Annahme eines allgemeinen Ganzen: *Kosmos*, das ist unser Weltall, der Raum, der die Welt umgibt, in seiner Unendlichkeit doch stets als geschlossener Raum gedacht, und bedeutet übersetzt (Welt-)Ordnung. Diese Welt-Ordnung, wie das Wort schon sagt, beschreibt nicht irgendeine x-beliebige Ordnung, sondern *die* Ordnung schlechthin. (Vgl. GPdF, S. 16f.) Es ist der Ort, an dem Alles seinen Platz hat – so, wie das Subjekt, abgegrenzt durch seine geschlossene Gestalt, vom Anderen – und der Ort, von dem aus gedacht wird – die Welt des Subjektes als Mittel- bzw. Ausgangspunkt. Durch dieses durch und durch Geordnet-, ja gar An-Geordnet-Sein, kommen wir zurück zu bereits entdecktem Problem der Abgrenzung: was anders ist, ist nicht dasselbe; was abgegrenzt, steht noch immer unter dem Mantel des großen Ganzen. (s.o. Teil II, 2.3.1.) Auch hier begegnen wir wiederum dem Problem der Totalität, die einen allgemeinen, das heißt außenstehenden Standpunkt verlangte, von dem aus geschaltet und gewaltet würde. Waldenfels bemerkt hierzu jedoch:

Die Geschlossenheit eines allumfassenden Kosmos, der für jedes Seiende seinen gebührenden Platz bereithält und ihm seine Bahnen vorzeichnet, beruht allerdings auf der uneingestanden Voraussetzung, daß der Ort, an dem sich das Ganze *als Ganzes* zeigt und ausspricht, selbst noch als Ort *innerhalb des Ganzen* gedacht wird. (GPdF, S. 17)

Das Problem des Denkens eines Kosmos als Gesamtordnung ist also das Problem des Standortes desjenigen, der den Kosmos denkt: Ich kann mich nicht der Ordnung entheben, derer ich selbst ein Teil bin! Die Idee des Kosmos widerspricht sich so also selbst, indem sie selbst noch immer Teil des Kosmos sein muss. Als Ordnung ohne Außen entspricht sie einem „*Denken des Innen*“ (GPdF, S. 18) und „dieses Denken“, so schreibt Waldenfels, „wäre im Ganzen bei sich selbst“ (GPdF, S. 18). Anders formuliert: In einer solch abgeschlossenen Ordnung kann es immer nur Anderes, jedoch niemals Fremdes geben. (s.o. Teil I, 4.2.) Wie aber kann die Stiftung der Ordnung dann gedacht werden?

1.4.2. Universalisierung Grundordnung

Eine weitere Möglichkeit Ordnung zu verstehen, ist die, zu universalisieren, um sozusagen auf den kleinsten gemeinsamen Nenner zu kommen. Das bedeutet, letztenendes auf

Bedingungen zu stoßen, die „genau so weit gehen, wie sie gehen müssen, um ein Chaos zu verhindern und Ordnung überhaupt zu ermöglichen bzw. zu gewährleisten“ (OiZ, S. 99). Während die Gesamtordnung des Kosmos von einem Ganzen ausgeht, in das sich Einzelnes einfügen hat, so beschreibt der Terminus *Grundordnung* die Verwandlung in ein Allgemeines. (Vgl. OiZ, S. 101) Das Problem bei diesem zweiten Vorgehen ist, wie aus diversen ethischen Debatten ersichtlich wird⁹⁰, dass sich Handlungen eben nicht universalisieren lassen: Während allgemein geregelt ist, dass man in einem Seminar auf der Universität nicht öfter als drei Mal fehlen darf, so ist eine Überschreitung dieser Regelung, mit guter Begründung im Einzelfall, dennoch möglich. „Ausnahmen bestätigen die Regel“, jedoch nur, solange sie nicht komplett aus der Regel ausgenommen, d.h. ins Jenseits katapultiert werden, oder aber selbst zur Regel werden. Die Regel bestätigt nämlich weder die Regel, noch die Ausnahme. Diese Regel – nämlich „Regeln bestätigen die Ausnahme“ – unterliegt jedoch selbst schon einer gewissen Universalisierung. Wir sehen schon, wir gelangen hier in einen unendlichen Regress, der seinen Ursprung darin hat, dass Handlung und Handlungsinhalt gleichgesetzt werden: „Die Universalisierung setzt dementsprechend bei jenen Momenten der Handlung an, die selbst schon einen Allgemeinheitscharakter haben.“ (OiZ, S. 101) Auch diese Auffassung von Ordnung kann uns also nicht genügen.

1.4.2.1. *Einschub: Normativität*

Die Grundordnung bezieht sich also auf Normen und Gesetze, die ihrerseits jedoch wiederum nach einer Norm verlangen, nach welchen erstgenannte überhaupt erst aufgebaut werden können. Diese Unterscheidung trifft Waldenfels, wenn er von einer *allgemeingültigen, formalen Grundnorm* und den *faktisch geltenden materialen Normen*, also von der formalen Normativität und den gelebten Normen, spricht. (Vgl. OiZ, S. 101) Problem der Universalisierung ist nun, dass sie sich gänzlich auf die Seite der Normativität schlägt, da diese, wie Kants kategorischer Imperativ, keine konkrete Handlungsanleitung bietet, sondern lediglich die Allgemeinheit eines Gesetzes überhaupt darstellt, indem sie „universale Gültigkeit verspricht“. (Vgl. OiZ, S. 102) „Streng genommen wird also gar nichts universalisiert, es wird nur ein universaler Gesichtspunkt gewählt [...]“. (OiZ, S. 102) Das Problem eines solchen Gesichtspunktes liegt nun darin, dass dessen eigene Einseitigkeit und Herkunft nicht genügend Beachtung findet. Ebendiese Herangehensweise ermöglicht jedoch

⁹⁰ Vgl. das Bemühen sowohl von Vertretern der teleologischen, als auch der deontologischen Ethik, allgemeingültige Normen zum Zusammenleben, aufgrund von individuellen Handlungen, dem subjektiven Dasein, zu gründen.

keineswegs das Auftreten und Einfallen des Fremden, da uns dieses – wenn schon! – als leibhaftig Fremdes, auf der Ebene des Materialen, das wiederum von einer Mischung aus Moral und Konvention geprägt ist (Vgl. OiZ, S. 106), begegnet: „Die Ansprüche und Herausforderungen, auf die eine Rede, eine Handlung und auch eine kulturelle und tradierte Lebensform antworten, entstammen weder einer universalen Norm noch konventionellen Regelungen [...]“ (OiZ, S. 106).

1.4.3. Positivität

Sowohl eine Grundordnung, als auch eine Gesamtordnung werden also den Ansprüchen des Fremden nicht gerecht, indem sie Ungleiches gleichsetzen, entweder totalitär oder universal. Was aber kann nun noch über Ordnungen gesagt werden?

Bernhard Waldenfels fasst in *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden* wie folgt zusammen:

Die Stiftung von Ordnungen, einschließlich der Genealogie von Wahr und Falsch, von Gut und Böse, ist weder relativ noch absolut gültig, sie ist überhaupt nicht gültig, da das Faktum daß es binäre Maßstäbe gibt, nicht unter diese Maßstäbe fällt, es sei denn, deren Genese wird abermals camoufliert und der jeweilige Gegensatz hypostasiert. Jede Ordnung hat ihren blinden Fleck in Gestalt eines Ungeordneten, das kein bloßes Defizit darstellt. Das gilt für moralische wie für kognitive und ästhetische Ordnungen. [...] »Es gibt Ordnungen«, und dieses »es gibt« bleibt allen Rechtfertigungsversuchen entrückt, da es in diesen Versuchen bereits vorausgesetzt ist. Um es in einer hierzulande vertrauteren Sprache zu sagen: das Faktum der Vernunft ist nicht selbst vernünftig.“ (GPdF, S. 23)

Aus der Widersprüchlichkeit des kosmischen Denkens, sowie der Unzureichlichkeit der Universalisierung, bleibt letztlich für die Stiftung von Ordnung nur noch das Faktum „Es gibt Ordnungen“. Aus dieser positivistischen Anschauung ergibt sich zweierlei:

(1) Erstens die wiederholte Betonung der Vielfältigkeit von Ordnungen: Es gibt nicht die *eine* Ordnung, sondern viele Ordnungen, die ihrerseits wiederum ihre eigenen Gesetze mit sich bringen. So schließen sich z.B. die „Großwelten, die sich im Teleskop zeigen, und die Kleinwelten, die im Mikroskop zu sehen sind, [...] nicht kontinuierlich an das natürliche Gesichtsfeld an, sondern bilden darin künstliche Inseln, die eigenen Feldgesetzen gehorchen“ (OiZ, S. 87).

(2) Zweitens die Frage nach der Beliebigkeit: Denn wenn es keinen zureichenden Grund, im Sinne der Notwendigkeit oder Begründung, gibt, wird dann nicht jede Ordnung total beliebig? „Wo es keine zureichenden Gründe gibt, kann es Bedingungen geben, ohne die nichts geht, und gute Gründe, die für etwas sprechen, ohne ein abschließendes Wort zu sprechen.“ (OiZ, S. 108) So folgt aus der fehlenden Notwendigkeit bloß der Schluss: „was auch *anders* sein könnte, kann nicht *wie auch immer* sein“ (OiZ, S. 108). Dies bedeutet, dass weder das Ordnungsgeschehen, noch die Löcher und Lücken innerhalb einer Ordnung als beliebig auffüllbar hinterlassen werden (Vgl. OiZ, S. 108), denn „[...]die Frage nach dem, was das Ordnungsgeschehen in Gang hält, bleibt unbeantwortet, solange nicht schließlich im Ordentlichen *Außerordentliches* hervortritt, dessen Ansprüche über bestehende Ordnungen hinaustreiben, so daß das Ungeordnete nicht einfach hinter uns liegt, sondern vor uns.“ (OiZ, S. 12). Es wird Zeit zum eigentlichen Vorhaben der Arbeit zurückzukehren und diese beiden letzteren Punkte – Ordnungsgeschehen und Außer-Ordentliches – genauer unter die Lupe zu nehmen.

2. Das Außer-Ordentliche

Das Außerordentliche ist, paradox formuliert, das *Außen einer bestimmten Ordnung*, kein vages Irgendwo. (OiZ, S. 180)

Während bisher vor allem die grundlegende Auseinandersetzung mit Ordnungen, inklusive deren Entstehung und Ursprung im lebensweltlichen Bereich, sowie deren Auffassung in philosophischer Hinsicht, im Vordergrund stand, um das grundsätzliche Verständnis von Ordnung zu klären, wagen wir uns nun langsam einen Blick in die Winkel des Ordnungsgeschehens, die die Einfallstore für das Fremde überhaupt erst ermöglichen. Neben der Entdeckung des Außer-Ordentlichen, wird vor allem die Parallelität zur Auseinandersetzung mit Erfahrung immer intensiver, das Ineinanderspielen und Sich-gegenseitig-Bedingen der beiden zunächst unabhängig erscheinenden Größen Ordnung und Erfahrung immer dringlicher bzw. einleuchtender.

2.1. Ordnung als Geschehen

Nachdem wir feststellten, dass selektive und exklusive Ordnungen sowohl einer Gesamt- als auch einer Grundordnung widersprächen bzw. nicht genügten, ergab sich nicht bloß die Erkenntnis, dass mehrere Ordnungen gleichzeitig bestehen, sondern auch, dass Ordnungen beweglich sein müssten: Nicht alles hat seinen vorgefertigten Platz in der Ordnung, sondern Ordnung entsteht, indem Betrachter und Betrachtetes in der Betrachtung immer wieder bestimmte Konstellationen zueinander einnehmen.⁹¹ Ordnungen sind somit von Bewegung gekennzeichnet. Sie finden sich immer wieder neu, je nachdem, was, vor welchem Hintergrund, als was auftaucht und auffällt. Um einen Begriff von Ordnung zu erhalten, der nicht bloße Hülle ist (Vgl. OiZ, S. 107), kommen wir nicht darum herum, das Phänomen Ordnung in seinem *Wirken und Bewirken* zu betrachten, Erfahrung also in die Ordnung einfließen zu lassen: „Hier tun wir gut daran, von einem *kognitiven und praktischen Umgang mit Dingen und Menschen* zu sprechen, wobei Bemerken und Bewirken kreisförmig ineinandergreifen.“ (OiZ, S. 143) Insofern kann von einem Ordnungsgeschehen, als Bewegung, gesprochen werden.

⁹¹ Genauer gesagt nimmt nur der Betrachter eine Position ein, da sich ein Stein wohl kaum selbst positionieren kann. Jedoch ist dieses Einnehmen der Position des Betrachters abhängig, d.h. bestimmt von dem Ding, das ihn anspricht. In diesem responsiven Sinne kann die Rede von „bestimmte Konstellationen zueinander einnehmen“ sein.

2.1.1. Produktion und Reproduktion

In Zusammenhang mit dem Ordnungsgeschehen unterscheidet Bernhard Waldenfels nun *Produktion* und *Reproduktion* von Ordnungen. Er schreibt:

Wir sprechen von *produktivem* Verhalten oder einem produktiven Ereignis, sei es im Bereich der Erfahrung, des Handelns, des Herstellens oder des Erkennens, immer dann, wenn zugleich mit einem neuen Produkt auch ein neuartiges Ordnungsgefüge, eine neue Regelung und ein neues Maß entsteht, während beim *reproduktiven* Verhalten das neue Produkt im Rahmen eines hergebrachten Ordnungsgefüges verbleibt, einer bestehenden Regel folgt und einem vorhandenen Maßstab unterworfen bleibt. (OiZ, S. 144)

Das reproduktive Verhalten bezieht also sich auf ein *Maßnehmen an anderem*, das produktive wird jedoch selbst zu einem „*Maßgeben*, das nicht mehr an anderem Maß nimmt“ (OiZ, S. 145), wie Waldenfels dies nennt. Dieses Maßgeben und Maßnehmen, das Produzieren und Reproduzieren, sind nicht als scharf voneinander getrennte Weisen, Ordnung zu schaffen bzw. zu erhalten, zu verstehen. Vielmehr verlaufen sie ineinander, wodurch es zuweilen nicht mehr so einfach ist, Produktion von Reproduktion zu unterscheiden.⁹² Produktion an sich liegt jedoch erst dann vor, wenn ein *neuer Maßstab* entsteht, der eine *neue Ordnung* entstehen lässt und nicht bereits zum wiederholten Male innerhalb derselben Ordnung auftritt. (Vgl. OiZ, S. 147) In diesem Rahmen wird Neues, sowie die, dieses Neue umgebenden und tragenden, Ordnungszusammenhänge produziert. Reproduktion bezieht sich nicht minder auf das Entstehen von Ordnung, jedoch, wie das Wort schon sagt, handelt es sich um ein Wieder-Entstehen, ein Re-Produzieren, das zwar das Auftauchen von Neu-Artigem ermöglicht, jedoch stets innerhalb eines bereits bekannten Ordnungsgefüges. Hier entsteht Ordnung zwar auch

⁹² Als Beispiel fallen mir hierzu Debatten innerhalb der Kunst- und Musikszene ein: Künstler werden hier immer wieder nach ihrer Originalität, ihrem USP (Unique Selling Point), ihrer Einmaligkeit be- und hinterfragt. Ein „großartiger Künstler“ scheint nicht bloß dem Anspruch gerecht werden zu müssen, ein exzellenter *Erhalter* eines bestimmten Stils, sondern vielmehr ein Erfinder, Entdecker und *Produzent* eines komplett neuen Genres zu sein. Hier erkennt man den graduellen Übergang von Produktion zu Reproduktion, denn entwickelt jede neue Kombination von Althergebrachtem nicht auch seine eigenen, neuen Regeln und Normen zu deren Anwendung, sowie die biologische Kreuzung zweier Pflanzen eine ganz neue Gattung, und nicht bloß Unter-Art, bedeuten kann? Inwiefern kann nicht auch schon bei ganz gewöhnlichen Wiederholungen, wie dem Schreiben mit einer Füllfeder, eine derart neue Möglichkeit dieses Vorgangs entstehen, sodass er nicht mehr eine bloße Wieder-Herstellung des bekannten Ordnungsgefüges darstellt, sondern ganz neue Blickwinkel und Wege eröffnet? Es muss an dieser Stelle bemerkt werden, dass Waldenfels sich explizit gegen das „produktive Tun“ in Zusammenhang mit Produktion und Reproduktion von Ordnung ausspricht (Vgl. OiZ, S. 150), jedoch darf der Produzent in diesem angeführten Beispiel nicht verwechselt werden mit einem Produzent der Ordnung. Das, was der Künstler produziert, ist nicht die Ordnung, sondern das neue Produkt, das in seinem jeweiligen Kontext ein neues Ordnungsgefüge verlangt.

als ein Geschehen, allerdings unter der Obhut „althergebrachter“ Muster, Normen, Regeln, Zusammenhänge.⁹³

Die Dinge, so könnte man sagen, produzieren also Ordnung. Gleichmaßen setzt das Erkennen, d.h. Ein-Ordnen der Dinge, aber ein gewisses Ordnungsgefüge voraus: „Bedingungen für wahr und falsch, richtig und unrichtig [...] sind *diesseits von wahr und falsch, von richtig und unrichtig*, denn ohne ein solch vorgängiges Ordnungsgefüge gäbe es gar nichts, was sich zutreffend oder unzutreffend zuordnen ließe.“ (OiZ, S. 150) Unser *Erkennen*, und mithin unser ganzes Sein (!), verlangt also nach Ordnungen, in die sich Zu-Ordndendes einfügen lässt, jedoch bewirkt unser *Handeln*, und mithin unser ganzes Sein (!), oftmals erst die Entstehung dieser Ordnungen. Um mit Waldenfels wieder auf den Künstler zurückzukommen, der „nämlich nicht bloß nach Regeln zu schaffen, sondern Regeln zu geben“ (OiZ, S. 149) vermag:

Erkennender und Handelnder treten dort, wo sie produktiv werden, nicht einfach als Künstler auf, aber doch wie Künstler, mit denen sie sich an diesem Punkt treffen. [...] Zwischen der Vorverlagerung der einmal produzierten Ordnung *in die Dinge* und der Beschränkung auf eine notwendige Ordnung *vor den Dingen* taucht die Möglichkeit auf einer variablen *Ordnung der Dinge*, wo die Rationalität sich »genau an der Erfahrung bemißt, in der sie sich enthüllt« (Merleau-Ponty 1966, Vorwort). (OiZ, S. 149)

Ordnung ist also ein Geschehen, das in der Erfahrung entsteht bzw. passiert, welche ihrerseits erst durch ebendiese Ordnung als eine solche Erfahrung zu erkennen ist.

2.1.2. Schlüsselereignisse

In *Ordnung im Zwielficht* schreibt Waldenfels bezüglich des Zusammenhanges zwischen Ordnung und Erfahrung: „Die Produktion einer Ordnung geschieht zunächst im Raume der Erfahrung, nämlich so, daß das Geschehen sich in bestimmten Ereignissen verdichtet und das Bezugsnetz sich an bestimmten Stellen verknötet.“ (OiZ, S. 150f.) Diese Ereignisse, die Bernhard Waldenfels auch „herrenlose“ nennt, „die sich nicht in einen bestimmten Kontext

⁹³ In diesem Sinne spricht Waldenfels letztenendes davon, dass jegliche vermeintliche Produktion doch stets immer Re-Produktion sei, da sie sich aus Altem generiere, oder zumindest abhöbe, dieses Alte, und mit ihm die alte Ordnung, also immer weiterhin in die neue Ordnung mit hinein spiele. Von einer reinen Produktion, in welcher sich die Ordnung nicht von einer anderen abzuheben habe, kann in dem Sinne nicht gesprochen werden, da eine solche Urproduktion nichts Bestimmtes sei, sondern bloße Ordnung, „sie wäre wie eine Ursprache vor aller bestimmten Sprache“. (OiZ, S. 154)

einordnen lassen“ (OiZ, S. 151), stellen *Schlüsselereignisse* dar: Sie sind signifikante Ereignisse, die das- oder denjenige/n, wer oder was vor dem Ereignis war, nicht als das- oder denselbe/n zurücklassen.⁹⁴ Sie können sowohl persönliche, als auch historische, glückliche, als auch schockierende und zerstörerische Momente sein. So spricht Waldenfels z.B. von frühen Vorlieben, aber auch Traumata, von der Entdeckung des Feuers, aber auch der Französischen Revolution. (Vgl. OiZ, S. 151) Schlüsselereignisse sind Ereignisse, die den Erfahrenden verändern, indem sie aufgrund ihrer starken Wirkmächtigkeit, die durch vehementes Auftreten – ob plötzlich oder von anhaltender Dauer sei dahingestellt – neue Ordnungen produziert. Sie sind daher „zu unterscheiden von zufälligen Auslöseereignissen, die aus geläufigen Bahnen herausreißen, ohne selber einen neuen Weg zu eröffnen.“ (OiZ, S. 151) Diese Ereignisse sind daher nicht jene, die von Handlungen derer herrühren, für die sie Schlüsselereignisse sind. (Vgl. OiZ, S. 152) Durch ihre Unvorhersehbarkeit stellen sie einen Anspruch an den Erfahrenden dar, der seinerseits einer kreativen Antwort (s.o. Teil II, 1.2.3. Responsivität) bedarf, die auch als „wildes Denken, das der Erfahrung nicht vorweg ist, sondern mit ihr anhebt“ (OiZ, S. 153) bezeichnet werden kann. Weiter heißt es da: „Es [das wilde Denken] hebt an in anfänglichen Erfahrungen, die wir machen, wenn Neuartiges durchbricht und also etwas auftritt, das unter kein Schema, keinen Begriff und kein Gesetz paßt.“ (OiZ, S. 153) So gesehen beschreibt die Produktion einer Ordnung immer schon das Neu-Produzieren, das von *Innovation* und *Kreativität* geprägt ist.

2.1.3. Anomalien

Wie bereits immer wieder durchgeschimmert, bedeutet der Einbruch des Unbekannten, ein Aufbruch ins Neue. Dies besagt nicht nur, dass mehrere Ordnungen gleichzeitig bestehen, denn selbst wenn eine neue Ordnung entsteht, kann die alte weiter bestehen⁹⁵, sondern auch, dass Unbekanntes, Fremdes, Beängstigendes, Verunsicherndes, usw. der erste Schritt zu neuen Ideen, Handlungsvereinbarungen, Verhaltensmustern, ... eben Ordnungen ist. So ist auch die Krise, als eine „schwierige Lage“ oder „Zeit der Gefährdung“⁹⁶, bloß eine Phase, in der sich Dinge scheiden, nämlich in ein Vorangegangenes und ein Jetziges, in Vergangenheit

⁹⁴ Erinnert das nicht wiederum an die bereits behandelte Erfahrung, die nichts und niemanden als unberührt hinterlässt? (s.o. Teil II, 1.1.3.)

⁹⁵ Man denke z.B. an die Pubertät als Schlüsselereignis: Hat man diese einmalige und verwirrende Erfahrung einmal durchlebt, so erscheint man selbst nicht mehr als der- oder dieselbe, und doch besteht Kindheit, sowie das Verständnis für Kindheit weiterhin, bloß zumeist aus einem anderen Blickwinkel, nämlich dem des Erwachsenen. Nichts desto trotz ist die „kindliche Ordnung“ neben der „erwachsenen“ vorhanden, was man vor allem dann zu spüren und erleben bekommt, wenn man als Erwachsener wieder eng mit Kindern zusammenlebt.

⁹⁶ Duden Universalwörterbuch, 2001, S. 965

und Gegenwart, Altes und Neues. Diesbezüglich schreibt Konrad Paul Liessmann: „Krise ist vorab ein Synonym für Differenzerfahrungen. Es ändert sich etwas, und es steht zu erwarten, dass nachher nichts mehr so sein wird wie vorher“⁹⁷, denn in der Krise werden wir *von Unterscheidungen getroffen*, ganz im Gegensatz zur Kritik, bei welcher wir *Unterscheidungen vornehmen*.⁹⁸ Nichts desto trotz kann der Betroffene dies im Vorhinein so nicht wissen, denn täte er dies, er würde nicht mehr getroffen, sondern bereits beide Ordnungen gegeneinander abwägen. (Vgl. OiZ, S. 154) Waldenfels schreibt:

Was vor dem vergleichenden Blick nebeneinanderrückt, verdrängt einander, wenn wir uns auf das Ordnungsgeschehen selber einlassen. Die Selektion und Exklusion, die wir als Grundmoment jeder Ordnung ausgemacht haben, tritt auch im Verhältnis zwischen verschiedenen Ordnungen in Kraft. Eine neue Ordnung setzt sich durch gegen eine alte, in welcher Form auch immer dies geschehen mag. (OiZ, S. 154)

In jedem Fall treten all diese Einbrüche des Unbekannten, diese Schlüsselereignisse, ob als Krise, Kindheitstrauma oder Liebesgeschichte⁹⁹, in welchen Ordnungsgeschehen am Werk sind, zunächst als *Irregularitäten* im gewohnten Rahmen auf. Ihre Kraft zu scheiden, zu trennen, aufzubrechen, zu verändern, beziehen diese Ereignisse aus ihrer ursprünglichen *Anomalie*: „Betrachtet man sie [die Ereignisse] aus dem Blickwinkel der bestehenden Ordnung, so sind sie nichts als Verstöße, betrachtet man sie aus der Perspektive einer entstehenden Ordnung, so erscheinen sie als Vorstöße in ein Neuland.“ (OiZ, S. 156) Nicht zu übersehen sind hierbei die Konflikte, die entstehen, wenn zwei (bestehende) Ordnungen aufeinanderprallen (Vgl. OiZ, S. 157), denn woran soll man sich nun halten? An das Althergebrachte, an die gute alte Zeit, das Bewährte und Bekannte? Oder an die Magie des Neuen, die Innovation und Kreativität, welche neue Möglichkeiten bieten?¹⁰⁰

2.1.4. Heterogenität

Das Eigenartige der Anomalie liegt nun darin, dass sie stets bloß durchzuscheinen vermag, da sie als „das Ausgeschlossene innerhalb der exklusiven und maßgebenden Sphäre nie

⁹⁷ Liessmann, 2012, S. 8

⁹⁸ Vgl. Ebd., S. 8

⁹⁹ Nicht nur dramatische Ereignisse verändern den Menschen und seinen Blickwinkel, sondern auch schöne. Man bedenke die altbekannte „Rosarote Brille“ als möglichen Einstieg in einen solchen Übergang.

¹⁰⁰ Abgesehen davon, dass Faktoren wie Macht und Gewalt maßgeblich an dieser Entscheidung beteiligt sind. (Vgl. OiZ, S. 157)

erschöpfend zu Wort kommt. Andernfalls wäre Traum *nur* Traum, Krankheit *nur* Krankheit“ (OiZ, S. 163). Innerhalb der einen Ordnung sich befindend, kann ich das Ausgeschlossene immer nur zum Teil erwägen. Es hinterlässt, so könnten wir mit Emmanuel Lévinas sagen, bloß eine Spur, die seine Anwesenheit bestätigt, selbst ist es aber nicht anwesend. Das besagt, dass das Ausgeschlossene, die Anomalie, zwar erst aus Normalisierungsprozessen entsteht, jedoch gleichzeitig, um ausgeschlossen, eben Anomalie zu bleiben, eine Infragestellung des Normalzustandes darstellen, und darum von innerhalb dieser Ordnung zu fassen sein muss. In diesem Sinne versteht Waldenfels Ordnungen als heterogen, da sie sich nicht zu einem einheitlichen Ganzen vermischen lassen. Selbst wenn etwas Neues entsteht, so geschieht dies als neue Ordnung, die ihrerseits wiederum nicht mit der alten homogenisiert werden kann. Durch dieses Ineinander von heterogenen Ordnungen verschiebt sich sogleich der Standpunkt des Betrachters:

Von der geraden Ebene *widersprechender* Aussagen und Empfehlungen geraten wir auf die schiefe Ebene *widerstreitender* Fragestellungen und Organisationsweisen, die uns überhaupt etwas zu sagen und zu tun erlauben, was wahr oder falsch, richtig oder unrichtig sein mag, und die deshalb nicht selber diesen Kriterien unterliegen können – es sei denn, es gäbe einfach so etwas wie eine unbedingte Wahrheit oder eine unbedingte Richtigkeit. (OiZ, S. 163f.)

2.1.5. Unvergleichbarkeit

Es liegt nun nicht mehr fern, den vorläufig letzten Punkt unserer Auseinandersetzung mit dem Ordnungsgeschehen zu betreten. Hierzu fassen wir noch einmal kurz zusammen: (1) Ordnungen sind selektiv und exklusiv, da sie nicht bloß das Eine vom Anderen abgrenzen, sondern ein- und ausgrenzen. (2) Es bestehen mehrere Ordnungen gleichzeitig: Das, was von der einen Ordnung ausgeschlossen ist, betrifft seinerseits eine andere Ordnung, in welcher womöglich das zuvor Eingeschlossene nun ausgeschlossen ist. (3) Da ich stets in der Welt bin, mich in ihr zurechtfinden muss, befinde ich mich auch immer schon in einer Ordnung. (a) Ordnung lässt sich nicht verallgemeinern. Es gibt unterschiedliche Ordnungen. (b) Ordnung lässt sich nicht von einem Dritten vermitteln, da dieser Dritte selbst immer schon einer Ordnung entspringt. (4) Heterogene Ordnungen sind von ihrem Wesen her nicht miteinander zu vergleichen, denn es fehlt der Ort, von dem aus wir die Ordnungen überblicken könnten! (Vgl. OiZ, S. 164)

Waldenfels spricht auch von einer „Inkommensurabilität [...] mangels eines gemeinsamen Maßstabs“ (OiZ, S. 164). Dies bedeutet allerdings nicht, dass es nicht Überlappungen und Überschneidungen verschiedener Ordnungen gäben könnte, was schon allein plausibel erscheint, wenn wir an die Entstehung neuer Ordnungen aus alten zurückdenken. Dass hierbei z.B. Altes wiederholt auftaucht bzw. bewährte Teilsysteme mitübernommen werden, scheint nicht allzu weit hergeholt. „Doch was es nicht gibt“, schreibt Waldenfels, „ist eine Vergleichbarkeit verschiedener Lebensformen, Sprachsysteme oder Denkweisen *in toto*, und dies nicht etwa deshalb, weil sie sich beim Vergleich als gänzlich unähnlich herausstellen könnten, was ja die totale Ähnlichkeit ja nur umkehren würde, sondern weil sie einen Vergleich gar nicht zulassen.“ (OiZ, S. 164) Wir erinnern uns an das gute alte Sprichwort, Äpfel ließen sich nicht mit Birnen vergleichen: Selbst wenn es einen gemeinsamen Rahmen, nämlich den des Obstes oder gar des Essbaren, geben würde, so machte ein Vergleich unter diesem keinen Sinn, denn es würde nur *gleich gemacht, was unterschiedlich* sei. Oder anders: Wenn ich einen Apfel mit einer Birne vergleiche, so verlöre entweder der Apfel seine Eigenart, oder die Birne, oder aber es entstünde eine Mischung, die „Apfelbirne“¹⁰¹.

2.2. Überschreitung der Ordnung

Was hat es nun aber mit diesen *anderen Ordnungen* auf sich? Was bedeuten diese, wenn wir an die Einsicht zurückdenken, dass Alles, was sich nicht innerhalb einer Ordnung befindet, Ungeordnetes bzw. Zu-Ordnetendes sein muss? Entsteht nicht durch unsere bisherigen Überlegungen eine zeitliche Verschiebung von einem *Zu-Ordnetenden* als das, was der Ordnung vorausgeht (Vgl. OiZ, S. 19), zu einem *Außer-Ordentlichen* „*als das, was über die Ordnung hinausgeht*“ (OiZ, S. 174)? Das Ursprüngliche, und mit ihm das Fremde, wäre dann nicht bloß im Nachhinein zu betrachten, sondern als immer wieder, in der Erfahrung Auftretendes, als Stachel Virulentes, zu bestaunen.

2.2.1. Das Fremde

Denken wir zurück an unsere Auseinandersetzung mit dem Fremden, so werden schnell maßgebliche Zusammenhänge mit Ordnung, so wie wir sie hier behandelt und auseinander

¹⁰¹ Interessant ist hierbei zu erwähnen, dass die so genannte Nashi-Birne auch als Apfel-Birne, aufgrund ihres Aussehens und Geschmacks, welche beiderseits an Äpfel erinnern, bezeichnet wird. *Nashi* bedeutet im Japanischen allerdings „Birne“, was die Idee der Verstärkung des Ursprünglichen bei drohender Mischung, d.h. Aufhebung des Ursprünglichen, aufkommen lassen könnte. Dennoch, es handelt sich nur um eine Birne, dessen Name lediglich in der Übersetzung zu solch Gedankenanstrengungen führen kann, denn in Japan werden die Menschen ja wohl kaum Nashi-Nashi zur Nashi-Birne sagen.

genommen haben, klarer: (1) Wir sagten, der Fremde sei nicht zu fassen, denn wäre er dies, so wäre er kein Fremder mehr. Ebenso steht es auch um das präordinal Ungeordnete, das sich nicht direkt sagen und erfassen lässt, „weil dieser Zugriff immer schon eine Ordnung voraussetzt, deren Mittel er nutzt“ (OiZ, S. 173). (2) So mussten wir uns zunächst die Strukturen und Zusammenhänge ansehen, in welchen Fremdes überhaupt auftaucht, wodurch wir auf die Erfahrung stießen: Ordnung geschieht in der Erfahrung und doch wird diese wiederum erst durch Ordnung ermöglicht oder verunmöglicht. Alles zu jederzeit ist nicht erfahrbar, da wir dann gar nichts mehr auffassen würden, weil es sich nicht ordnen ließe! (3) Fremdes ist nicht von einem Dritten vermittelt, da es nicht das andere Ende einer gemeinsamen Skala bedeutet, die von einem Dritten zu unterteilen wäre. In diesem Sinne bedient sich auch Ordnung keines Ordners, der aus einem universalen Blickwinkel schaltet und waltet, denn Ordnungen sind selektiv und exklusiv, produzieren und re-produzieren sich immer wieder neu. (4) So gesehen ist Fremdes das, „was durch bestehende Erfahrungsstrukturen und Erfahrungsordnungen ausgeschlossen wird“ (OiZ, S. 174), als solches jedoch nicht komplett unkenntlich, also nicht einmal mehr als fremd wahrzunehmen, sondern als *gebrochen* vorkommend (Vgl. OiZ, S. 175) Diesbezüglich schreibt Waldenfels, an das Fremde im eigenen Hause erinnernd, noch einmal: „Das Fremdartige entfaltet seine provokative Kraft nur dort, wo es dem Eigenartigen so nahe rückt, daß es als *mögliche* Eigenart und Abwandlung des Eigenen erscheint.“ (OiZ, S. 180)

2.2.2. Die Außer-Ordentlichkeit des Fremden

In diesem letzten Ausspruch Waldenfels‘ schließt sich der Kreis von Fremdem und Ordnung, indem sich die Sphäre des Außer-Ordentlichen auftut: Das, was aus der einen Ordnung ausgeschlossen, also fremd ist, spielt trotzdem in diese hinein, indem es *als fremd* erfahren wird. So wiederum die bereits zitierte *Fremdsprache*, die *fremde* Musik, das *fremde* Gemüse, die *fremde* Kultur. In diesem Sinne ist auch das zu eingangs gewählte Zitat Waldenfels‘ zu verstehen, wenn er von dem „*Außen einer bestimmten Ordnung*“ (OiZ, S. 180) spricht, also ein Außen bezugnehmend auf ein Innen. Oder anders formuliert: ein Außen betrachtet aus einem Innen. In diesem Sinne wollen wir Fremdes als das Außer-Ordentliche verstehen, als das, was erst und nur (!) durch die *Normalität des Eigenen*, als dessen Außenstehendes, und insofern diese Bestätigendes, entsteht. Fremdes ist so nicht nur Erschütterndes und Schockierendes, sondern auch und vielmehr eine Un-Möglichkeit, die auf ein Jenseits dieser Welt verweist, welches die Möglichkeit für neue Ordnungen darstellt:

Fremdes, das als Außer-ordentliches den Möglichkeitsspielraum einer Ordnung überschreitet, kann man insofern als Un-mögliches bezeichnen [...] Der Bindestrich deutet in beiden Fällen darauf hin, daß das, was die Ordnungen überschreitet, nicht in eine jenseitige Welt führt, sondern in ein Jenseits dieser Welt. (GPdF, S. 31)

Dass und inwiefern Fremdes Ordnungen zu verwandeln, verändern vermag, neue Ordnungen bzw. Übergänge entstehen lässt zwischen der einen und der anderen Ordnung, wollen wir uns in einem weiteren Kapitel ansehen. Nachdem Fremdes nun als das, eine Ordnung betreffende, Außer-Ordentliche definiert wurde, stellt sich im Folgenden die Frage, wie dieses außerhalb der Ordnung genauer beschrieben bzw. verortet werden kann. Aus unserer bisherigen Auseinandersetzung mit Ordnung wissen wir zunächst soviel, dass das Innen ein Außen fordert, von dem es sich abgrenzen kann, diese Ein- und Ausgrenzung stellen jedoch scheinbar keine scharf voneinander zu trennenden Geschehen dar, sondern vielmehr miteinander verwobene. So schreibt Waldenfels treffend: „Das Zwielfichtige einer jeden Ordnung besteht darin, daß Ordnung Erfahrungen gleichzeitig ermöglicht und verunmöglicht, daß sie aufbaut und abbaut, daß sie ausgrenzt, indem sie eingrenzt, ausschließt, indem sie auswählt, kurz: daß Licht und Schatten ineinanderspielen.“ (OiZ, S. 173) Den Ort des Ineinanderspielens von der einen und der anderen Ordnung, soll im Weiteren näher betrachtet werden, um die Möglichkeit des bewussten Betretens dieses Ortes – mit all seinen Tücken und Lücken im Hinterkopf behaltend – zu betrachten und zu erwägen. Im nächsten Kapitel widmen wir uns also vorrangig dem Phänomen der Grenze bzw. der Möglichkeit des Betretens dieses Bereiches als eines Übergangs vom Eigenen zum Fremden.

3. Auf der Schwelle

Schwelle ist eine Zone. Wandel, Übergang, Fluten liegen im Worte »schwellen« und diese Bedeutung hat die Etymologie nicht zu übersehen. (Walter Benjamin, S. 618)

Das Außen einer Ordnung, als dasjenige, das nicht in das bestehende Ordnungsgefüge passt, weil es als *anders, unbekannt, fremd* erscheint, kann also als *das Fremde* bezeichnet werden, als das, was von Eigenem ausgegrenzt, mich aufrüttelt, verwirrt, verrückt, indem es mir als solches auffällt. Diese Erfahrung ist eine schockierende, ohne Zweifel, denn was nicht erwartet, das überrascht, und nur Nicht-Erwartetes kann fremd sein, denn wäre es erwartet, es wäre nicht mehr fremd. Nun zeigt mir aber meine Erfahrung, dass Fremdes ein Mal mehr, ein Mal weniger heftig erschütternd wirken kann, sozusagen ein Mal beängstigend, ein anderes Mal Neugierde erweckend mich anzusprechen vermag. In unserer bisherigen Auseinandersetzung war bislang vor allem von einem die Rede: Fremdes fällt über mich herein. Wenn es aber mehrere unterschiedliche Ordnungen bzw. Ordnungsgeschehen gibt, so muss es auch Orte zwischen diesen Ordnungen, oder zumindest Bereiche, die als Übergangszonen markiert werden können, geben. Und wenn es diese Orte gibt, so wird sich auch ein Weg finden lassen, diese zu betreten, d.h. sich bewusst auf Fremdes einzulassen, sodass es weiterhin in seiner gewaltigen Wirkungsweise, allerdings auf produktive Art, tätig sein kann. Um diese Möglichkeit zu erkunden, muss zunächst die Grenze, als Bedingung für selektive Ordnungen, beleuchtet werden, um sich im Anschluss an die Grenze selbst zu begeben, und diesen Ort als Übergang zum Fremden zu erforschen und auf seine Möglichkeiten hin zu befragen.

3.1. Grenzen

Die Grenze ist, wie wir im vorigen Kapitel ausführlich behandelt haben, unumgänglicher Bestandteil einer jeden Ordnung. Dort, wo Grenzen gezogen wurden, liegt eine Trennung, ein Unterschied vor. Denken wir zurück an das Phänomen der Abhebung in Zusammenhang mit unserer Auseinandersetzung mit der Entstehung von Ordnung (s.o. Teil III, 1.3.1.1.), so wissen wir: Erst durch eine, wenn auch minimale, Differenz kann überhaupt etwas erkannt werden. Diese Differenz wird markiert durch eine Grenze. Nun können Grenzen also als Begrenzung einer Form auftreten, im physischen Sinne, oder aber als Grenze einer Kategorie,

eines Gegenstands- oder Handlungsbereiches, kurz: als meta-physische Grenzen, die ihrerseits, nichts desto trotz, eine Verknüpfung zur Natur, und zwar über den Leib, finden. (Vgl. Merleau-Ponty) Ebendiese letzteren Grenzen, die sich nicht bloß auf die Physis beziehen, sind es, die uns im Weiteren interessieren werden.

Ob diese nun als eine rein leiblich Wahrzunehmende oder gar als emotional zu Erfassende¹⁰² aufzutauchen vermag, die Grenze bezeichnet zunächst eine Markierung, ab welcher etwas von anderem als unterschieden wahrgenommen wird. Konrad Paul Liessmann schreibt hierzu in *Lob der Grenze*:

Die Grenze [...] markiert also nicht mehr und nicht weniger als die Trennlinie zwischen Gegenstandsbereichen, ohne dass durch diese Differenz etwas über die Qualität dessen ausgesagt wird, was diesseits oder jenseits dieser Grenze liegt. Grenzen als kategoriale Ordnungen entscheiden wohl über Exklusion und Inklusion, wobei von dem Ausgeschlossenen vorerst nur gesagt wird, dass es zu einem anderen Gegenstandsbereich gehört. Ein Stuhl wird nicht diskriminiert, wenn man feststellt, dass er kein Tisch ist. (Liessmann, 2012, S. 30)

Grenzen sind also vorerst *klare Trennlinien*, solange klar ist, in welcher Ordnung wir uns befinden.¹⁰³ Diese Trennlinien sind, so scheint es, innerhalb der Ordnung stehend, ersichtlich und als solche zu erkennen.

3.1.1. Grenzgang

Wenn die Grenze also eine klare Trennlinie zwischen diesem und jenem bedeutet, so kann man auch annehmen, dass ich zwischen Hier und Dort hin- und herwechseln kann, wie es mir gerade beliebt. Ich kann sie also überschreiten, so wie ich eine Bodenmarkierung überschreiten kann, ohne groß in Gefahr zu geraten. Natürlich bezeichnet die Bodenmarkierung einen gewissen Bereich, der einer bestimmten Ordnung zugehörig ist und dementsprechend (hoffentlich!) auch Sinn macht bzw. in einem gewissen Kontext verlangt wird, jedoch scheint es mich nicht zu berühren, ob ich sie nun überschreite oder nicht. Kommen allerdings andere Verkehrsteilnehmer ins Spiel, so sieht die Sache gleich etwas anders aus: Das Übertreten der Bodenmarkierung kann so zur lebensgefährlichen

¹⁰² Welche wiederum an physische Vorgänge (Hormone, Endorphine, Adrenalin, usw.) gekoppelt ist.

¹⁰³ Man könnte eine Situation denken, in welcher der Sessel überdimensional gebaut und mit einer deformierten Lehne ausgestattet ist. Inwiefern grenzt sich ein solcher Sessel dann noch von Tischen ab? Jedoch: befinden wir uns dann nicht in einer anderen Ordnung bzw. Kategorie, nämlich z.B. der des Kunstwerks oder Designerstücks?

Entscheidung werden! Aufgrund dieses Wissens werde ich mich wohl nicht so schnell auch nur in die Nähe dieser Grenze wagen, es sei denn, ich bin lebensmüde oder gewiss, dass die andere Seite, zum Moment der Überschreitung, ungefährlich ist. Die Grenze verschiebt sich dann allerdings, weg von der Bodenmarkierung, also einer im Vorhinein ersichtlichen Grenze, hin zum anderen Verkehrsteilnehmer. Denn grenzgängerisch wird es erst, wenn unsere Vehikel zu nahe aneinander geraten, nicht schon, wenn ich drohe, die Bodenmarkierung zu überschreiten.

Man könnte daraus schließen, dass Grenzen erst zu erkennen, also spüren sind, wenn bei ihrer Übertretung, Gefahr im Verzug ist. Doch das scheint, im ersten Moment, etwas zu dramatisch formuliert. Denken wir z.B. an Landesgrenzen, so kann heute in West- und Mitteleuropa nicht mehr die Rede sein, von einer „gefährlichen Ein- oder Ausreise“. Was soll mir Österreicherin denn schon passieren, wenn ich nach London reisen will? Und doch ist diese Grenze für mich irgendwie spürbar, oder nicht? Stellen wir uns die Ankunft in London, Picadilly Circus¹⁰⁴ vor, das Einströmen der fremden Sprache, das Einwirken der rasanten Fortbewegung großer Menschenmassen, das Wahrnehmen des Linksverkehrs, usw. so stelle ich fest, dass ich nun in London, und nicht mehr zu Hause, in Wien, bin. Doch auch hier hat sich, bei genauerer Betrachtung, die Grenze verschoben: Von der ersichtlichen, klaren Landesgrenze verschiebt es sich zur verwaschenen Kulturgrenze, die ihrerseits, je nach Betrachter, anders wahrgenommen werden kann. Was nun, betrachtet man die beiden vorangegangenen Beispiele, klar wird, ist, dass die Grenze erlebbar wird, wenn das Fremde über sie herüberdringt oder so bedrohend nahe kommt, dass es auf uns einwirkt.

Die Grenze ist also in ihrer Rolle als Markierung eines Gegenstandsbereiches, als Trennung des einen vom anderen, eine klare Trennlinie, sobald wir uns jedoch an die Grenze selbst begeben, wird sie zu einem verschwommenen Bereich, in dem Eigenes und Fremdes, Innen und Außen, die eine und die andere Ordnung ineinander übergehen. Dieses Phänomen ist zurückzuführen auf die Verknüpfung von Ordnung und Erfahrung, sowie die Möglichkeit zur Fremderfahrung. Waldenfels schreibt:

¹⁰⁴ In diesem Falle habe ich absichtlich nicht die Ankunft am Flughafen oder Bahnhof gewählt, da diese Ankunftsorte kaum etwas vom jeweilig betretenen Landesboden verraten, und so in gewisser Weise Zwischenwelten darstellen, die auf internationaler Ebene denselben sterilen Empfang zu versprühen scheinen. Erst der erste Schritt hinaus aus den Ankunftshallen des Flughafens oder Bahnhofes lässt mich das neue Land bemerken.

Soll die jeweilige Ordnung ihre Grenzen zeigen, so muß sich unsere vertraute Erfahrung verfremden; wir müssen, was wir kennen, mit anderen Augen sehen und in Situationen geraten, wo wir uns nicht mehr auskennen. Abgesehen von dem Übergang zwischen einer bestehenden und einer neu entstehenden Ordnung, von der ausführlich die Rede war, erwächst eine Verfremdung des Eigenen aus der Konfrontation mit einer anderen Ordnung, mit einem fremden Leben, einem fremden Milieu, einer fremden Sprache, einer fremden Kultur. (OiZ, S. 179)

Diese Differenzierung – von Trennlinie und Übergangsbereich – wird klarer in der Auseinandersetzung mit der Betrachtungsweise, bzw. dem Ort in der Ordnung, von dem aus Grenzen erfasst werden. Was jedoch bereits festzuhalten sei, ist die eigentümliche Verknüpfung von Grenzgängen und Fremderfahrung, von Ordnung und Erfahrung, die in der „Natur der Sache“ zu liegen scheinen.

3.1.2. Grenzziehung

Grenzen werden von jemandem gezogen oder stellen sich einem Jemand dar. Im einen Fall handelt es sich um eine Ordnung mit Ordner, der eines vom anderen trennt, in Beziehung setzt und ordnet, im anderen Fall treffen wir auf unsere bereits besprochenen, selektiven und exklusiven Ordnungen, die immer in Bezug zu einem in-der-Ordnung-Stehenden, welcher darum Mit-Ordner genannt werden kann, stehen. Beide Fälle weisen Grenzen auf, die, wie sich herausstellen wird, ein Mal als klare Trennlinie, ein anderes Mal als Grenzgeschehen selbst betrachtet werden können.

3.1.2.1. Mit Ordner

Konrad Paul Liessmann schreibt in seinem Buch *Lob der Grenze*: „Aller Anfang setzt eine Grenze. Und wer etwas beginnt, zieht eine Grenze. Jetzt ist es nicht mehr so, wie es war.“¹⁰⁵ In diesem Sinne kann ich also selbst eine Grenze ziehen, indem ich z.B. einen Schlusstrich setze: „Aus! Schluss! Es Reicht! Bis hierher und nicht weiter!“. Dieser Ausspruch vermag, nicht nur aufgrund seiner zu vermutenden, heftigen emotionalen Untermalung, vom einen Moment auf den anderen ein abruptes Ende schaffen. Aufgrund dieses Eingriffes jedoch, entsteht auch eine neue Unterscheidung: „Jetzt ist es nicht mehr so, wie es war“¹⁰⁶, wie Professor Liessmann so schön schreibt. Wäre die vorangegangene Situation also einfach weiter verlaufen, es wäre kein Unterschied wahrzunehmen gewesen, denn es hätte keine

¹⁰⁵ Liessmann, 2012, S. 29

¹⁰⁶ Ebd., S. 29

Trennung, also keine Grenzziehung gegeben.¹⁰⁷ Die Grenze ist also, in Anbetracht der Ordnung, strikt, treffsicher, klar erkenntlich.

Blicke ich jedoch im Nachhinein auf die Situation, so werde ich vermutlich rasch erkennen, dass zwischen vorangegangener Situation und Ende derselben, bzw. zwischen alter Handlungsweise und neuem Anfang – bekanntlich bedeutet ja jedes Ende auch ein neuer Anfang – zwischen denen durch aktive Grenzziehung differenzierten Geschehen also, keine klare Trennlinie mehr existiert. Was dann nämlich klar wird, ist, dass das eine zum anderen geführt hat: die bisherige Situation zum Aufmerken, z.B. in Form der Unzufriedenheit, und dieses zum Schluss der Situation, durch Setzen einer Grenze. Der ganze Ablauf wird aus diesem Blickwinkel somit viel eher als Übergang, als zusammenhängendes Ereignis, wahrgenommen, und erinnert nicht zuletzt an Waldenfels'sche Begriffe wie „Erfahrungsgeschehen“, „Ordnungsgefüge“ und „Schlüsselereignis“. In all diesen Fällen spielt Altes in Neues, Fremdes in Eigenes, Äußeres in Inneres hinein, stellt eine Verknüpfung, Verflechtung, ein Ineinander bei gleichzeitiger Trennung dar. Die Grenze als aktiv gesetzte, vermeintliche Trennlinie der (alten) Ordnung, wird so zum Ereignis und verliert genau deshalb ihre Klarheit, indem das Ereignis ein Ineinander von Altem und Neuem, Eigenem und Fremdem ankündigt.

3.1.2.2. Mit-Ordner

Auf der anderen Seite nun, können Grenzen nicht nur gezogen werden, sie sind notwendig für die Betrachtung von selektiven und exklusiven Ordnungen:

Ordnungen, die durch Selektion und Exklusion entstehen, produzieren ihre Grenzen mit. Das gilt für Feldstrukturen, die variablen Relevanzkriterien gehorchen und vieles überhaupt im Hintergrund lassen, anderes an den Rand drängen oder als atypisch beiseite setzen, das gilt ebenso für Normen, die anomales, unziemliches und schließlich unrichtiges Verhalten disqualifizieren. Die Grenzen, die hiermit entstehen, sind auf der Ebene von Erfahrung, Reden und Handeln nicht zu überwinden. (OiZ, S. 87)

¹⁰⁷ Freilich, selbst ein solch verzweifelter Hilferuf kann und wird in der Hitze des emotionalen Gefechts des Öfteren einfach übergangen und als Grenzziehung gar nicht wahrgenommen. Dies verweist, meines Erachtens nach, jedoch nur auf die Unfähigkeit des Wahr- bzw. Aufnehmens fremder Ansprüche in hitzigen Situationen, widerspricht jedoch nicht dem Moment der passiven Ausgeliefertheit: Eben weil ich dem Anderen so willenlos ausgeliefert bin, vermag ich überhaupt erst in solch rasende, blinde Emotion zu gelangen! Könnte ich es mir aussuchen, ich würde doch lieber ganz ruhig und gelassen bleiben.

Diese Rede bedeutet, dass, wenn wir von Ordnung sprechen, immer auch von Grenzen sprechen müssen. Welche Ordnung könnte bestehen, in der sich nichts von nichts unterscheiden würde? Ordnung, und die sie konstituierenden Grenzen innerhalb der Ordnung zu betrachten bedeutet jedoch, dass wir sie – sowohl die Ordnung, als auch die Grenzen – im Nachhinein, also in ihrem fertigen Zustand, nach oder außerhalb des Ordnungs-*Geschehens*, wahrnehmen. Betrachten wir nämlich das Geschehen der Ordnung selbst, an welchem Fremdes maßgeblich beteiligt ist (s.o. Teil III, 2.1.1.), so ergibt sich wiederum eine Verschiebung der Betrachtungsweise an den Rand oder an die Grenze der Ordnung, die den *Übergang* vom Alten ins Neue beschreibt:

Solche Überschneidungen und Überkreuzungen, solche Resonanzen und Konsonanzen sorgen dafür, daß die verschiedenen Ordnungen nicht durch scharfe Grenzen voneinander geschieden und auch nicht nahtlos aneinander geknüpft sind, daß sich vielmehr *Zwischenzonen*, *Krisenherde* und *Übergangsbereiche* ausbilden mit einem vielfachen Grenzgängertum, das seinerseits spezifischen historischen Bedingungen unterliegt. (OiZ, S. 181)

3.1.3. Verschwommene Grenzen

Aus dieser bisherigen Auseinandersetzung mit Grenzen können wir also Folgendes schließen: Um innerhalb der Ordnung Ordnung zu schaffen, von dieser zu sprechen, oder über sie zu philosophieren, können und müssen wir also Grenzen als klare Trennlinien annehmen, die eines vom anderen trennen, um diese als solche zu erkennen und zu benennen. Dass diese Grenzen auf der Ebene der Erfahrung nicht zu übergehen sind, bedeutet nicht, dass Grenzen generell nicht zu überschreiten wären. Erfahrungsgemäß geschieht dies ständig, indem nämlich Fremdes über diese Grenze zu uns durchdringt. Diese zuletzt zitierte Aussage Waldenfels‘ verweist allerdings auf ein Wesensmerkmal der Grenze, nämlich selbst nicht mehr ganz so klar erkenntlich zu sein, wenn man sich an diese begibt: An der Grenze der Ordnung entsteht ein neues Phänomen, das sich ausweitet und somit Übergänge ermöglicht. Oder anders formuliert: Die Grenze trennt, die Grenzziehung, d.h. die Erfahrung, verbindet.

Diese Erkenntnis bedeutet aber noch etwas: Wenn von Grenzen *in der Ordnung* und Grenzen *der Ordnung* gesprochen werden kann, so ergibt sich nicht nur eine begriffliche Differenzierung, sondern auch das Verständnis, dass Grenzen, und mit ihnen Grenzziehungen, auf unterschiedlichen Ebenen in unserer Auseinandersetzung bestehen: einmal als *Ordnungsbegriff* und einmal als *Ordnungsgeschehen*. Ersteres ist jenes, das unumgänglich für

ein Orientieren in der Welt, ein Zurechtfinden und Erkennen, als zu be-greifende, d.h. tatsächlich zu fassende Differenz bezeichnet. Auf diese Grenze können wir immer wieder zurückgreifen, uns auf sie beziehen, sie verschieben, verbiegen und verrücken, wie es uns beliebt, um uns Argumente und Begründungen, ja gar Bestätigungen des eigenen Seins und Tuns, zurecht zu rücken. Zweiteres bedeutet das Zurechtfinden und Orientieren selbst, welches vom Wirr-Warr der Erfahrung gekennzeichnet, als sich immer wieder neu definierende Grenze in statu nascendi erweist. Diese selbst rückt ins Zwielficht, wenn sie versucht zu trennen, was sie im Eigentlichen doch stets verbindet, und so eine stete Verwandlung bezeichnet

3.1.4. Grenzerfahrungen

Genau diese letztgenannte Grenze ist es, die uns in unserer Auseinandersetzung mit der Fremderfahrung weiter begleiten wird, denn erst wo die Möglichkeit des Eindringens von Fremdem überhaupt gegeben ist, kann auch Fremderfahrung stattfinden. Das heißt, solange wir uns weiterhin in unserer gemütlichen, heimeligen, abgeschlossenen, altbekannten Ordnung befinden, werden wir dem Fremden auch nicht begegnen können. Fremdes taucht da auf, wo es dem Heimischen so nahe kommt, dass es dieses in Frage stellt: an den Grenzen der Ordnung. Dieses Ordnungs- bzw. Grenzen-Schema erinnert mich an das Lernzonenmodell, das mir in meiner Ausbildung als Erlebnispädagogin und Outdoortrainerin näher gebracht wurde:

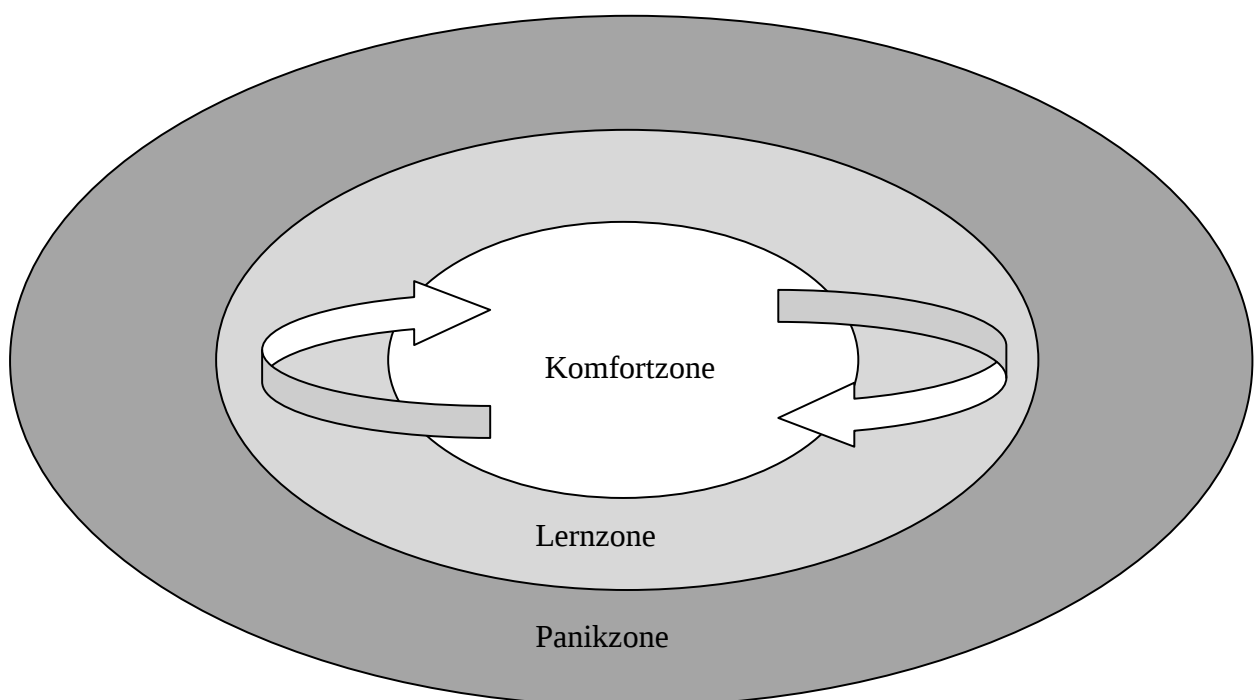


Abbildung 2: Lernzonenmodell von Tom Senninger, 2000

Der Bereich in der Mitte bezeichnet die Komfortzone, eine bekannte, gewohnte, gemütliche Zone, in der der Mensch nicht herausgefordert wird, sich wohl fühlt und alles im Griff hat. Das ist der Ort, an welchem wir uns im Normalfall aufhalten. An diese Komfortzone angrenzend, eigentlich diese umschließend, befindet sich die Lernzone, während wiederum eine Stufe, also ein Kreis weiter, die Panikzone beginnt. Letztere ist jener Bereich, in welchem wir uns so weit aus unserem gewohnten Feld bewegen, dass Panik auftritt, da wir uns an nichts mehr festzuhalten vermögen. Man könnte diese mit dem total Fremden vergleichen, das uns entweder gar nicht erst auffällt, oder aber zum Weglaufen, Paniken und aggressiven Verhalten bringt. Die Lernzone hingegen ist die Zone dazwischen, die Erkenntnis, Verständnis und die Entwicklung von Neuem ermöglicht, indem sie stets nah genug am eigenen Heim, und doch an den Grenzen desgleichen balanciert. Hier wird man zwar aus dem Gleichgewicht gebracht, jedoch gerade genug, um Unsicherheit entstehen zu lassen, d.h. sich in Frage gestellt zu sehen, um neue Strategien entwickeln zu müssen.

Durch die Auseinandersetzung nun mit Grenzen geschieht jedoch eine Verwandlung, denn ein „Denken der Grenze ist immer auch ein Denken an der Grenze oder auf der Schwelle; es gerät in einen Sog“ (SdF, S. 28). Denken der Grenze wird so zur Grenzerfahrung selbst, denn eine jede Grenze wird immer erst in der Erfahrung zugänglich, d.h. spürbar. Solange ich sie mit Abstand betrachten, nach Belieben hin- und herschieben kann, um Ordnung zu vollziehen und Normen, sowie Gesetze zu erlassen, läuft alles geregelt ab, die Grenze bleibt erhalten und klar ersichtlich. Doch gerät die Grenze selbst ins Geschehen, indem man selbst an die Grenze einer Ordnung gerät, „bilden sich Übergangszonen, Schwellen, auf denen wir uns aufhalten können, ohne sie hinter uns zu lassen“ (OiZ, S. 173). Die erlebte Grenze wird dann zu einem Bereich, in dem Übergang und Verwandlung geschehen können. Diesen Bereich, oder diese „Grenzzone“, wie Waldenfels sie nennt (Vgl. GPdF, S. 15), soll im Begriff der *Schwelle* ihre eigentliche Bedeutung finden.

3.2. Schwellen

Immer wieder fällt der Begriff Schwelle in Waldenfels' Auseinandersetzungen: einmal bezeichnet er damit den Übergang von der einen zur anderen Ordnung (Vgl. OiZ, S. 173), einmal eine „Scheidezone“ (OiZ, S. 29), ein anderes Mal einen „Einzugsbereich“ (OiZ, S. 30) und wieder ein anderes Mal scheint er darunter ein Synonym von Grenze zu verstehen. In

dieser abschließenden Auseinandersetzung des vorliegenden Kapitels möchte ich nun versuchen, den Begriff der Schwelle klarer von dem der Grenze – als Begriff der Ordnung – zu differenzieren, und ihn als Begriff des *Ordnungsgeschehens* stark zu machen. Es scheint sich mir hier, wie bereits unter 3.1. Grenzen besprochen, um ein Verständigungsproblem zu handeln, das auf der synonymen Verwendung zweier Begriffe unterschiedlicher Ebenen basiert. Im Folgenden soll es sich nun um die Grenze als Phänomen, das Verwandlung, und diese wiederum das Verweilen auf einer Schwelle andeutet, drehen.

3.2.1. Übergangszonen

Waldenfels schreibt in seinem Vorwort zu *Sinnesschwellen. Studien zur Phänomenologie des Fremden III*: „Die Schwelle ist schwer zu verorten, im strengen Sinne ist sie gar nicht zu verorten. Sie bildet einen Ort des Übergangs, einen Niemandsort, an dem man zögert, verweilt, sich vorwagt, den man hinter sich läßt, aber nie ganz. Sie gehört zum Alltag und ist doch mehr als alltäglich.“ (SPF III, S. 9) Schwer zu verorten ist die Schwelle vor allem deshalb, weil sie immer nur erscheint, wenn man sich auf ihr befindet. Dies soll nicht bedeuten, dass Orte, an denen Schwellen aufzufinden sind, nicht auch schon im Vorhinein erkenntlich wären, jedoch wenn, dann bloß als Grenze. Man denke z.B. an einen Terrassenausgang: Von meinem Schreibtisch aus betrachtet, bedeutet dieser bloß die Grenze zwischen Drinnen und Draußen. Als auf der Schwelle Stehende jedoch, macht sich plötzlich der Übergang bemerkbar: Im Rücken spüre ich die warme Luft des beheizten Raumes, ins Gesicht bläst mir bereits der kalte Winterwind; der Kopf schummrig und pochend vom langen Sitzen und Schreiben, belebt die frische Luft bereits mein Gemüt und bringt Frische in meinen Kopf und Klarheit in meinen Blick; usw. Die Schwelle ist also ein Phänomen *in statu nascendi*.

Als dieser besagte Niemandsort ist die Schwelle (1) ein Ort des Übergangs bzw. der Verwandlung, der sich (2) erst eröffnet, wenn ein solcher Übergang, zumindest der Möglichkeit nach¹⁰⁸, auch stattfindet, was (3) danach verlangt, dass überhaupt ein Jemand die Schwelle be- oder übertritt. Die Schwelle erweist sich also zunächst, nicht wie die Grenze als klare Trennlinie, sondern als *Zone*.

¹⁰⁸ Ich kann ja auch nur auf der Schwelle verweilen, wobei auch das bereits das Erfahren einer Übergangszone bedeuten würde, da ich mich eben nicht mehr an meinem eigentlichen, ursprünglichen Ort befinde.

3.2.1.1. Eine Scheidung

Zone bedeutet eine gewisse Ausbreitung, im Gegensatz zur Grenze, die eine Linie bezeichnet. Als eine solche Ausdehnung ergibt sich überhaupt erst die Möglichkeit zum Betreten der Schwelle, denn wie kann eine Linie betreten werden? Ist man nicht immer schon zum Teil über der Linie, wenn man versucht, sie zu betreten?¹⁰⁹ Die Schwelle stellt aber nicht irgendeine x-beliebige Zone dar, sondern als diejenige, die das eine vom anderen trennt, ist sie vom Wesen her eine *Scheidezone*. (Vgl. OiZ, S. 29) Die Möglichkeit zum Betreten dieser Zone lädt nun auch zum Verweilen ein, da das, was sie als Außen abscheidet, erst von der Schwelle aus allmählich zu erkennen ist. Auf der Schwelle befinde ich mich weder im Drinnen, noch im Draußen, sondern in einem *Zwischen*, das den Übergang vom einen zum anderen, und so den Moment des Wartens in sich trägt:

Schwellenerfahrungen verbinden sich also mit Übergangserlebnissen wie Einschlafen und Erwachen, Erkranken und Genesen, Heranwachsen und Altern, Fortgehen und Hingehen, Eintreten und Austreten oder Abschied und Begrüßung. Sie alle vollziehen sich in der Dämmerung eines gewissen Wartezustandes, der sich zwischen einem Nicht-mehr und einem Noch-nicht ausbreitet. (OiZ, S. 29)

Als ein solches Zwischen verbietet die Schwelle jedoch ein gleichzeitiges Fußfassen auf beiden Seiten, die sie voneinander trennt, denn könnte man sie nach Belieben in beiden Richtungen überqueren, so hörten sie auf, Schwellen zu sein und würden sich in Binnengrenzen verwandeln. (Vgl. SPF III, S. 9) Grenzen kann man über-, doch nicht betreten; Schwellen hingegen laden dazu ein, auf ihnen zu verweilen, sind jedoch nicht einfach zu überschreiten. (Vgl. SPF III, S. 9) Doch was bedeutet das?

3.2.1.2. Eine Verwandlung

Wenn Waldenfels schreibt: „Schwellen können sich verlagern, doch auf gewisse Weise sind sie unüberwindlich“ (SPF III, S. 9), so wirkt dies, als würde die Schwelle eine unüberwindbare Barriere darstellen, die mich stets in meiner Ordnung gefangen hält. Doch

¹⁰⁹ Als Vergleich fällt mir hierzu die Absprunglinie beim leichtathletischen Weitsprung ein: Zur Bemessung des Übertrittes existiert eine in den Boden der Anlaufbahn eingelassene Absprungbalken. Dieser begrenzt eine gewisse Zone, von welcher aus der Absprung getätigt werden muss. Das Ende dieser Zone wird mit einer Absprunglinie gekennzeichnet, die zumeist aus einer weichen Masse, wie z.B. Plastilin besteht. So kann ein Übertritt, der bereits dann besteht, sobald auch nur ein minimaler Fußabdruck im Plastilin hinterlassen wurde, erkannt werden.

dies ist damit nicht gemeint. Werfen wir einen Blick in Walter Benjamins *Passagen-Werk*¹¹⁰, so erhalten wir eine Ahnung, worum es dabei gehen könnte:

Schwellenzauber. Vorm Eingang der Eisenbahn, des Bierlokals, des Tennisplatzes, der Ausflugsporte: Penaten. Die Henne, die goldene Pralinéeier legt, der Automat, der unseren Namen stantzt, Glücksspielapparate, Wahrsage- und vor allem Wiegeautomaten: das zeitgemäße delphische γῶδι σεαυτοῦ hüten die Schwelle. [...] (Benjamin, 1991, S. 283)

Das Tor steht mit den rites de passage in Zusammenhang. »Man passiert den irgendwie angedeuteten Durchgang – sei es zwischen zwei in den Boden gesteckten Stäben, die sich gelegentlich einander zuneigen, durch einen gespaltenen und auseinandergetrennten Baumstamm [...] (Ebd., S. 521f.)

Rites des passage – so heißen in der Folklore die Zeremonien, die sich an Tod, Geburt, an Hochzeit, Mannbarwerden etc. anschließen. In dem modernen Leben sind dies Übergänge immer unkenntlicher und unerlebter geworden. Wir sind sehr arm an Schwellenerfahrungen geworden. Das Einschlafen ist vielleicht die einzige, die uns geblieben ist. (Aber damit auch das Erwachen.) [...] (Ebd., S. 617)

Die Schwelle deutet, als Pass, als Passage, einen Durchgang an, der Veränderung mit sich zieht. Geht man über sie hinweg, so bleibt man als Veränderter zurück. So z.B. mit dem Durchgang von der Kindheit zur Jugend: die Pubertät. Sie verändert, verwandelt das Aussehen, die Stimme, die Emotionen. Als junger Mann oder junge Frau bin ich nach diesem Pass nicht mehr das Kind, das ich vorher war. Oder aber ein etwas rasanterer Übergang: von der Geliebten zur Ehefrau. Mit diesem Wandel, begleitet von jeder Menge Ritualen, wird hier der Übergang als Sprung ersichtlich: Wenn ich jetzt dieses Papier unterschreibe, also „Ja“ sage, verändert sich mit einem Schlag nicht nur mein Nachname, sondern auch meine gesellschaftliche Stellung. In diesem Sinne ist eine Schwelle nicht zu überwinden, da sie als solch ein „Sprung über eine Kluft hinweg“ (OiZ, S. 29) stets erhalten bleibt.

3.2.1.3. Eine Verbindung

Die Unmöglichkeit, auf beiden Seiten der Schwelle gleichzeitig Fuß zu fassen, ist es, die einen gewissen Respekt, eine Ehrfurcht vor dem Überschreiten der Schwelle mit sich bringt: Ich weiß schon im Vorhinein: wenn ich den Übergang vollzogen habe, so kann ich nie wieder

¹¹⁰ Walter Benjamin, *Das Passagen-Werk*, unter Mitwirkung von Theodor W. Adorno und Gershom Scholem, in Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser (Hg.): Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, Band V/I, Frankfurt/ Main 1991

als dieselbe zurück!¹¹¹ Das verstärkt wiederum die Kraft der Schwelle, ein Drinnen von einem Draußen zu scheiden, d.h. sich als die Grenze zwischen Diesseits und Jenseits zu verorten. Was außerhalb der Schwelle liegt, ist von meinem diesseitigen Standpunkt aus nur ahnungsweise zu erfassen; es gehört einer anderen Ordnung an.¹¹² (OiZ, S. 30) Dies erklärt eine gewisse *Asymmetrie* oder Vorliebe für den Bereich, von dem aus die Schwelle überschritten wird. Die andere Seite behält den Beigeschmack des Schattens, des Unbekannten und Beängstigenden. (OiZ, S. 30) „Diese Asymmetrie [...] ist vielleicht die entscheidende Einfallspforte für den illusionären Anspruch, man könnte sich dessen, was jenseits der Schwelle liegt, von sicherem Boden aus bemächtigen.“ (OiZ, S. 31)

Auf der anderen Seite der Schwelle angelangt, nach dem Durchgang bzw. dem Sprung über die Kluft, wird mir jedoch klar, dass die Schwelle nicht nur eine Trennung bedeutet, sondern, in ihrem Durchgehen, das Jenseits mit dem Diesseits verbindet: „Was in der Schwellenerfahrung jenseits der Schwelle auftaucht, ist nicht einfach draußen, sondern es drängt mehr oder weniger heftig über die Schwelle, verlockend oder beängstigend.“ (OiZ, S. 30) Hinter der Schwelle wartet das Fremde auf mich, das jedoch stets nur aus meinem diesseitigen Blickwinkel als ebendieses wahrgenommen werden kann. Befinde ich mich auf der „fremden“ Seite, so ist diese, aufgrund des Überganges, der Verwandlung bedeutet, nicht mehr fremd. Ich wurde auf gewisse Weise auf die andere, fremde Seite vorbereitet. Und doch muss ich mich erst in ihr zurechtfinden, mich in ihr einrichten.

3.2.2. Schwellenerfahrungen

In diesem Sinne kann die Schwelle nun auch als Einzugsbereich (Vgl. OiZ, S. 30), die das Heranströmen des Fremden ermöglicht, verstanden werden. Die Schwelle verbindet und trennt zugleich und ermöglicht so (1) einerseits Fremdes überhaupt erst eindringen zu lassen, (2) andererseits Neues aus Fremdem, im Sinne der Produktion (s.o. Teil III, 2.1.1.), entstehen zu lassen. Die Erfahrung auf der Schwelle, die *Schwellenerfahrung*, nun ist es, die Fremdes in seiner positiven Konnotation, nämlich als Ansporn Neues zu erschaffen, demnach als Neugierde Erweckendes, überhaupt erst spüren und wirken lässt. Während die Grenze die

¹¹¹ Ich denke, das ist es, was Waldenfels meint, wenn er schreibt: „Von einem Sprung über eine Kluft hinweg sprechen wir insoweit, als es keine tragende Ordnung gibt, die beide Bereiche umschließt und übergreift, und insofern, als kein identisches Etwas und kein identischer Jemand zu finden ist, das und der hinüber- und herüberwandert nach identitäts- und kontinuieritätsverbürgenden Regeln. Dementsprechend verbindet sich mit manchen Übergangsriten ein Namenswechsel [...]“ (OiZ, S. 30)

¹¹² Es sei noch einmal unterstrichen, dass Waldenfels mit Jenseits immer ein Jenseits dieser Welt und nicht eine jenseitige Welt meint. (Vgl. GPdF, S. 31)

strukturelle Möglichkeit des Auftauchens von Fremdem bietet, erlaubt die Schwelle, dass dieses auch zu uns herüber dringt: Es taucht zwar „[a]n den Grenzen einer jeden Ordnung [...] Fremdes auf in Gestalt eines Außerordentlichen, das in der jeweiligen Ordnung keinen Platz findet, das aber als Ausgeschlossenes nicht nichts ist“ (GPdF, S. 9), doch sind es die „[...] Grenzzonen, die sich zwischen den Ordnungen und jenseits der Ordnung ausbreiten“, die sich als „Brutstätten des Fremden“ entpuppen (GPdF, S. 15).

Das bedeutet weiter, dass ich mich Fremdem bewusst ausliefern kann, indem ich mich auf ebendiese Schwelle, d.h. an den Rand meines gewohnten Bereiches, begeben, d.h. meine Aufmerksamkeit, und mit ihr meine Augen und Ohren, öffne für die Erfahrung des Fremden. Damit wird sozusagen einen Mittelweg, zwischen der von Angst und Angriff gebrandmarkten Ausgeliefertheit gegenüber Fremden und einer engstirnigen, blinden Gewohnheit, die Alles vereinnahmt und als Bekanntes abstempelt, beschritten. Die bisher behandelte Fremderfahrung, als eine vorintentionale, überraschende, und in diesem Sinne selbst fremd werdende Erfahrung, verwandelt sich so in eine Schwellenerfahrung, die Verwandlung, sowie Produktion beinhaltet, jedoch die, wenn auch unbewusste, Bereitschaft desjenigen, der erfährt, voraussetzt. Zur Aufmerksamkeit gehört zwar, wie Waldenfels schreibt, „daß das Leben der Sinne sich nur begrenzt steuern läßt. Wäre die Steuerung perfekt, so würde das Leben in Gewohnheiten versinken, denen nichts Fremdes mehr beigemischt wäre.“ (GPdF, S. 92) Jedoch lassen sich die Sinne eben bis zu einem gewissen Grade steuern, denn ich muss schließlich erst einmal meinen Blick heben, um die Anderen überhaupt zu sehen, d.h. sie zu bemerken. Laufe ich stets mit geschlossenen Augen bzw. gesenktem Blick durch die Gegend, so wird mir weder der Löwenzahn, der seinen Weg durch die Asphaltdecke gefunden hat, noch der wunderschön verwachsene Balkon im letzten Stockwerk des Nachbargebäudes, noch das freundliche Lächeln des bereits vorübergegangenen Passanten auffallen.

4. Zusammenfassung

4.1. Wie ist der Fremde zu erkennen?

Nach einer anfänglichen Auseinandersetzung mit 1. Ordnungen an und für sich, um dem Phänomen des Erkennens, als Akt des Einordnens zunächst auf die Spur zu kommen, ergab sich vor allem die, mit Bernhard Waldenfels geteilte, Ansicht, dass Ordnungen selektiv und exklusiv seien, d.h. dass sie manches ein-, anderes ausschließen. Eine ebensolche Anschauung verunmöglicht, durch das Bestehen mehrerer Ordnungen zugleich, die Argumentation einer hierarchischen Abfolge etwaiger Ordnungen, und damit einen jeden universalen, oder totalitären, um nicht zu sagen „objektiven“, Standpunkt außerhalb der Ordnung. Damit bleibt lediglich ein „Es gibt Ordnungen“ (GPdF, S. 23) und jeder weitere Versuch, dies zu begründen wird hinfällig, da wir uns dann immer schon innerhalb einer Ordnung, d.h. innerhalb eines Erkenntnisbereichs, dessen Erkenntnis mit den ihn beinhalteten Regeln zu erklären versucht werden, befinden. Was Ordnungen allerdings maßgeblich strukturiert, d.h. begrenzt, ist das, was sich außerhalb ihrer befindet.

In diesem Sinne wurde im zweiten Kapitel 2. Das Außer-Ordentliche zunächst Ordnung als nicht von Vornherein Gesetztes, Fertiges, d.h. als Geschehen betrachtet, das von Produktion und Reproduktion, von Anomalien und Heterogenität, sowie vom Ineinanderspielen von Eigenem und Fremdem geprägt ist. Das Außer-Ordentliche ist das, was den eigenen Bereich erst entstehen lässt, andererseits Fremdes überhaupt erst ermöglicht. Anders formuliert: Das Fremde ist außer-ordentlich, indem es *anders* ist, d.h. sich nicht in die bestehende Ordnung einpasst.

Als dritter und letzter Punkt des vorliegenden Teiles wurde in 3. Auf der Schwelle der Moment des Ineinanderspielens, der in vorangegangenem Kapitel bereits auftauchte, näher beleuchtet. Dabei stand zunächst die Rolle der Grenze, als selektives und exklusives Werkzeug, im Fokus. Neben Grenzgängen und Grenzziehungen, eröffnete sich zuletzt die Möglichkeit der Grenzerfahrung, als einer Erfahrung des Überganges vom einen zum anderen. In diesem Sinne betraten wir die Thematik der Schwelle und mit ihr die Schwelle selbst, die von einer Scheidung, über eine Verwandlung, zur Verbindung von Innen und Außen, Eigenem und Fremdem, Altem und Neuem, usw. führte. In der Schwellenerfahrung ergab sich erstmals die Möglichkeit zur bewussten Auslieferung gegenüber Fremdem, wobei

die vorliegende Auseinandersetzung auch ihr bewusstes Ende finden wird. Weitere Ideen, Möglichkeiten, Fragestellungen und Forschungsrichtungen sollen in einem weiteren Unterpunkt im Schlusskapitel angedeutet, können jedoch nicht weiter behandelt werden. Sie sollen bloß als Aussicht, zur möglichen Rolle der Inspirationsquelle dienen.

4.2. Fremdes als Außer-Ordentliches

Noch einmal fassen wir in diesem Abschnitt der Arbeit Besprochenes in kurzer Manier zusammen:

- 1) *Es gibt Ordnungen*: Ordnungen sind selektiv und exklusiv, was bedeutet, dass mehrere Ordnungen gleichzeitig bestehen, diese wiederum nicht hierarchisch gegliedert werden können, da man sich selbst nicht der Ordnung entheben kann.
- 2) *Ausgeschlossenes*: Was Ordnungen als solche definiert, sind Grenzen, auf deren anderer Seite das Außer-Ordentliche liegt. In diesem Sinne ist nicht nur das Geordnete innerhalb einer Ordnung, sondern vor allem (!) das Außer-Ordentliche maßgebend für Ordnungen.
- 3) *Ordnungsgeschehen*: Da mehrere Ordnungen gleichzeitig bestehen, diese sich voneinander abgrenzen und sich somit gegenseitig bedingen, ist Ordnung ständig in Bewegung; Ordnung ist ein stetiges Geschehen.
- 4) *Produktion*: Wenn eine alte Ordnung auf Fremdes, das außerhalb der Ordnung steht, d.h. innerhalb der alten Ordnung keinen Platz findet, trifft, so besteht die Möglichkeit, dass Neues produziert wird, mit ihm eine neue Ordnung entsteht.
- 5) *Grenzzonen*: Eine Ordnung schließt manches ein, anderes aus und grenzt sich somit stets von anderen Ordnungen ab. Aufgrund der stetigen Bewegung, der Möglichkeit von Reibung bzw. Aufeinandertreffen zweier Ordnungen, und der damit einhergehenden etwaigen Produktion einer neuen Ordnung, eröffnen sich Räume zwischen den Ordnungen, sogenannte Grenzzonen.
- 6) *Schwellenerfahrung*: Die Grenze, als ordnungsstiftende Größe lässt sich allerdings beliebig überschreiten bzw. verschieben, was dem Produktionsgeschehen nicht gerecht wird, da dieses Veränderung beinhaltet. Im Gegensatz dazu steht nun die Schwelle, die einen Übergang markiert und Verwandlung mit sich bringt.

- 7) *Auf der Schwelle*: An den Grenzen einer jeden Ordnung, die, sobald man sie betritt bzw. zu überschreiten versucht, zu Zonen, d.h. zu Schwellen werden, lauert also das Fremde, das in diesem Sinne stets Veränderung mit sich bringt und somit Neues, Innovatives zu inspirieren vermag.

4.3. Zum Fremden...

Nach einem, gleich zu Beginn stattgefundenen, Kurswechsel vom Herangehen an den Fremden zum (immer schon) *Angegangensein vom Fremden* in Teil I: „... Vom Fremden“, und einer, unter Teil II: „... Im Fremden...“ durchgeführten, darauf hingehenden Befürwortung und einem Starkmachen der *Erfahrung*, die sowohl Bewegung, d.h. Werden, als auch immer schon *Auseinandersetzung mit Fremdem in der Erfahrung*, d.h. nicht bloß im Kopf, bedeutet, stand nun zu guter Letzt die *Erkenntnis vom Fremden*, und mit ihr das Ordnen des aus der Erfahrung Gewonnenen, in Teil III: „Zum Fremden...“ im Fokus.

„Zum Fremden...“ weist deshalb nicht nur auf eine neuerliche Richtungsänderung im Zugang (auf den Fremden zu) hin, indem dieser nun seinen Platz in oder eben außerhalb der Ordnung finden soll, sondern plädiert auch für einen Ort, an dem sich das Subjekt bewusst der Auslieferung gegenüber Fremdem stellen kann. Dieser Ort als Schwelle, welche den Übergang vom einen ins andere und damit Verwandlung bezeichnet, ermöglicht so auch eine Neufassung des Fremden als Inspirierendes, Schöpferisches, positiv Konnotiertes. „Zum Fremden...“ bedeutet ein ausgeliefertes Zugehen, ein bewusstes Auseinandersetzen im Ausgesetztsein, um ein von der Erfahrung entsprungenes Fremdes in die kognitive Sprache des Ordnungsgeschehens zu übersetzen.

Schluss

1. Zusammenfassung

Wollen wir von dem Fremden, der Fremde sprechen, so bleibt uns nichts anderes übrig, als uns – zunächst – auf den Boden der Wahrnehmung zu begeben, denn das Fremde taucht dort auf, wo es erfahren wird. Sobald über das Fremde gesprochen wird, läuft es jedoch Gefahr, sich entweder gar nicht erst zu zeigen und einer vermeintlichen Auffassung von Fremdem zu verfallen, oder aber es wurde, aufgrund des, dem kognitiven Auseinandersetzen scheinbar innewohnenden, An-Eignens, entstellt, sodass es nun vielmehr Eigenes, denn Fremdes wiedergibt. Das Fremde ist also ein sensibles Phänomen, das es mit Vorsicht zu behandeln, oder dem es vielmehr mit einer solchen entgegenzutreten gilt. Demnach bedarf es einer Verlagerung der Herangehensweise der Forschung, zunächst von einem Objekt zu einem gleichgestellten Subjekt, und des Weiteren zum außenstehenden und darum vorausgehenden Anderen. Dadurch wird der Andere aber nicht nur zum Fremden, indem dieser, vom Selbst ausgegrenzt, nicht von einem Dritten vermittelt werden kann, sondern bezieht sich von nun an auf die Konstitution eines bewussten Selbst¹¹³, das sich erst durch Ab- bzw. Eingrenzung generiert und identifiziert. In diesem Sinne ist das Subjekt immer schon vom Fremden angesprochen, beeinflusst und konstituiert.

Nun ist das Eigentümliche des Fremden, dass es in statu nascendi erfahren werden muss, da sich die Rede vom Fremden meist schon gar nicht mehr auf Fremdes bezieht. So z.B. die Erzählung des letzten Auslandsaufenthaltes und der Erlebnisse, inklusive faszinierender Gewohnheiten in diesem Land, welche bereits – und dem lässt sich scheinbar nicht entfliehen! – durch die eigene Erfahrungsverarbeitungsmaaschinerie gerattert sind und demnach vielmehr Ausdruck des eigenen Umgangs mit diesen Erfahrungen sind. Eine Wissenschaft vom Fremden jedoch darf sich nicht begnügen mit diesen Aneignungen, sondern ist dazu aufgefordert, einen Weg zu finden, das Fremde gewissermaßen selbst sprechen zu lassen.

¹¹³ Wie es z.B. um geistig behinderte Menschen und deren primäre Seinsweise in der Welt, im Sinne eines empirisch-kognitiven Selbst, steht, ist zumindest für mich fraglich, da es mir auf den ersten Blick so erscheint, als seien in solchen Fällen andere (oder vielleicht gar keine?) Maßstäbe zum Selbstbezug relevant. Auf der anderen Seite erinnere ich mich an fernöstliche Denktraditionen, die einen ebensolchen Bezug mehr oder minder zu enthebeln versuchen, indem diesem selbstbezüglichen Phänomen – mit Namen Ego – seine Definitionsmacht genommen werden soll. Nichts desto trotz bezeichnen z.B. traditionelle chinesische Denkweisen wie der Buddhismus dieses Stadium des Seins eines „Nicht-Selbst“, als höchste Ebene eines zu beschreitenden Weges, der vor allem von Disziplin und dem Ertragen von Leid gekennzeichnet ist. Das bedeutet für mich, dass auch diese Denktraditionen zunächst von einem Selbstbezug des Menschen ausgehen.

Somit begaben wir uns auf die Spur der Erfahrung, die Empfindung und erste kognitive Auseinandersetzungen zusammen nimmt, um eine Sache unmittelbar-distanziert wahrzunehmen. Genuine Erfahrung bedeutet demnach allerdings immer schon Fremderfahrung, da es sich dabei um ein ehrliches, mit Waldenfels könnte man auch sagen hilfloses, Aussetzen gegenüber der Sache, dem Ding, dem Gegenstand, der Situation, ... kurz: dem Nicht-Selbst, also Fremden handelt. Demnach ist auch eine bewusste Vorbereitung auf die Erfahrung mit Fremdem nicht möglich, da man sich nach einer solchen schon wieder der genuinen Erfahrung von Fremdem versperrt hat, indem bestimmte eigene Denkmuster angewandt, d.h. Vor-Einstellungen und Vorkehrungen getroffen wurden. Fremdes trifft uns sozusagen immer aus dem Hinterhalt, unvorbereitet, in statu nascendi.

Nichts desto trotz sprechen wir aber – gerade jetzt – über das Fremde, stellen Zusammenhänge und Verknüpfungen von Fremdem und Eigenem dar, vollziehen eine bewusste kognitive Auseinandersetzung mit Fremdem. In diesem Sinne könnte man sagen, dass die Gewichtung von einer kognitiv-empirischen Seinsweise, die ihren Schwerpunkt in der Erfahrung hat, verlagert wurde zu einer empirisch-kognitiven, d.h. eine Fokussierung auf Ordnungsgeschehen (innerhalb bzw. von einem Selbst) stattgefunden hat, denn selbst das Schreiben einer wissenschaftlichen Arbeit und die Auseinandersetzung mit ihrem Inhalt ist eine Erfahrung, die nicht erst beim physiologischen Akt des Computertippens beginnt. So erkennen wir eine ureigene Verknüpfung von Kognition und Physiologie, die mit der von Ordnung und Erfahrung gleichzusetzen ist. Ordnung bedeutet das kognitive Einfügen erfahrener, erlebter, erlernter Situationen, Dinge, Sachverhalte, Gegenstände, usw., aber auch das Zurückgreifen auf bereits bestehende Einfügungen von Situationen, Dingen, usw. In diesem Sinne muss Ordnung als ein notwendiger Prozess angesehen werden, der sich jedoch stets in Bewegung befindet, da wir Menschen stets (Neues) erfahren und dieses Erfahrene bestehende Ordnungen wiederum maßgeblich beeinflusst.

Erkennen bedeutet also Ordnen, und da Fremdes als Unbekanntes bzw. Un-Erkanntes angesehen werden muss, da es sonst nicht mehr fremd wäre, kann Fremdes auch als Außer-Ordentliches bezeichnet werden. Diese Auffassung bestätigt wiederum die konstitutive Kraft von Fremdem, da es als das Außen einer Ordnung die Ordnung bestimmt, indem es diese begrenzt, und bestätigt den der Erfahrung immanenten Prozess des Werdens, das niemals immer schon gesetzt ist, und niemals als abgeschlossen zu betrachten sein wird. Die besagte

Grenze jedoch deutet nun endlich auch auf die Möglichkeit einer bewussten Auseinandersetzung mit Fremdem hin: Denn wenn es eine Grenze zwischen mir und Fremdem gibt, so kann ich mich doch auch an ebendiese Grenze begeben. In diesem Sinne wird die wissenschaftliche, wie auch alltägliche, Auseinandersetzung mit Fremdem begangen als ein Weg, der vom vermeintlich ursprünglichen Selbstbezug weg führt zum Fremden, das mich immer schon als Selbst konstituiert, welchem ich jedoch nur in der Erfahrung zu begegnen vermag als ein Ausgesetzter. Dieses Aussetzen kann (und muss!) ich nun in der Forschung bewusst tätigen, gibt sich das Fremde doch immer nur in statu nascendi zu erkennen. Das bedeutet, dass ich mich auf die Schwelle begeben muss, die zwischen mir und dem Fremden liegt, an einen Ort, der weder gänzlich meinen Regeln folgt, noch an welchen zurückzukehren ist, da die Erfahrung mit Fremden immer auch ver-ändert.

2. Reflexionen

Unter folgendem Punkt sollen die, in der Arbeit zum Teil bereits erwähnten oder unterschwellig rumorenden, kritischen Betrachtungen, die in der Folge meiner Auseinandersetzungen entstanden sind, kurz verbalisiert, sowie mögliche Vorschläge zum Weiterdenken gebracht werden.

2.1. Alteritäre Inter-Subjektivität?

Ein Punkt, den ich in Anschluss an Teil I der vorliegenden Arbeit ansprechen möchte, ist die Frage nach Inter-Subjektivität oder Alterität. In Anschluss an Husserl und Merleau-Ponty haben wir stets von Inter-Subjektivität, wenn auch einer leiblich konnotierten, gesprochen, wobei das Subjekt den Ausgangspunkt bzw. Maßstab bedeutete. Mit Lévinas und weiter Waldenfels kam jedoch eine neue Perspektive ins Spiel, nämlich die des Angesprochenseins vom Anderen bzw. Fremden. Diese Einsicht bestärkte allerdings die Alterität, welche Identitätsstiftung *vom Anderen her* denkt (im Gegensatz zum Denken *zum Anderen hin*, welches ein Subjekt voraussetzt) und somit einen Richtungswechsel in der europäischen Denktradition verlangt. Die eine Seite bleibt also einem Subjekt verhaftet, dass immer nur durch seine eigenen Augen sehen, und in diesem Sinne auch dem Anderen bzw. Fremden nicht gerecht werden kann, da es immer schon vereinnahmt; die andere verschreibt sich einem Anderen, der diesem Subjekt immer schon vorseilt, es immer schon konstituiert, indem er

es anspricht bzw. das Subjekt von diesem Anderen *angesprochen wird*¹¹⁴. Wir erkennen sofort, dass beide Seiten Extrempositionen einnehmen, wobei doch ziemlich klar zu sein scheint, dass Subjekt und Fremder, Ich und Anderer, immer schon zusammenspielen, sich gegenseitig bedingen, und somit nur miteinander verknüpft auftreten können.

Neben dieser inhaltlich fundierten, kritischen Hinterfragung, gibt es aber noch eine weitere, mit welcher auf begriffliche bzw. sprachliche Schwierigkeiten dieser beiden Schlagwörter hingewiesen werden soll. Zunächst stellte sich *Inter-Subjektivität* in unserer Auseinandersetzung letztenendes als ein Begriff heraus, der dem Standort der sogenannten Vogelperspektive¹¹⁵, im Gegensatz zu einer subjektiven Perspektive, bedürfte. Das Problem dieser Sichtweise liegt auf der Hand, versucht man Subjekte durch ein Inter- miteinander zu verbinden, stellt man doch selbst auch ein Subjekt dar, das verbunden ist. Wir scheitern also bei dem Versuch, Vogelperspektive und Subjektivität zusammenzudenken, denn ich kann mich schlicht und ergreifend nicht einfach meiner (subjektiven) Perspektive entheben, um einen gleichmäßigen Überblick einzunehmen, der mir erlaubt, das „Zwischen“ mehrerer Subjektivitäten zu betrachten. Der Begriff der Inter-Subjektivität, so könnte man zunächst festhalten, unterliegt dem Paradox, sich phänomenologisch selbst zu unterminieren.

Auf der anderen Seite eröffnete sich eine neue Betrachtungsweise des Zusammenhangs bzw. Zugangs von Anderem und Ich, welche den Begriff *Alterität* mit sich brachte. Alterität, als das Andere *von beiden* bedeutend, scheint zwar auf den ersten Blick besser dran zu sein, indem es beide, am Sein und der Identitätsstiftung maßgeblich beteiligten Elemente – Ich und Anderer – beinhaltet. Letztenendes bedeutet dieser Begriff meines Erachtens jedoch auch nicht mehr, als die andere Seite der Medaille, indem zwar vom Anderen her gedacht, jedoch die leiblich verankerte, und darum eben subjektive Perspektive des Ich vernachlässigt wird. Auch dieser Begriff widerspricht sich in phänomenologischer Betrachtung also selbst.

Im Weiteren würde ich den Begriff der *alteritären Inter-Subjektivität* vorschlagen, um (1) zunächst an die leiblich bedingte, subjektive Gegebenheitsweise des Menschen, und damit der Unmöglichkeit sich dieser zu entheben, also in eine sozusagen von Außen betrachtende Rolle

¹¹⁴ Ich möchte hierbei nur kurz auf die paradoxe Leistung des Angesprochenseins ohne eines aktiven Ansprechers – denn der Fremde als Subjekt für sich, spricht mich ja nicht aktiv an, sondern ich bin von ihm, eben weil er fremd ist, angesprochen! – hinweisen, die noch einmal das geister- und phantomhafte des Phänomens Fremder unterstreicht.

¹¹⁵ Wobei ja der Vogel selbst auch wieder eine Perspektive, nämlich *seine* Perspektive, einnimmt.

zu schlüpfen, zu gemahnen, (2) zugleich jedoch die, aus dieser Position entstammenden, Fremdheit des Fremden, die auf der anderen Seite in „Eigenheit des anderen Subjekts“ zu übersetzen wäre, nicht aus den Augen zu verlieren, sowie daran zu erinnern, dass ich auch immer ein anderer und fremder zugleich bin, und (3) zuletzt mit diesem Begriff den Raum des Aufeinandertreffens, der Auseinandersetzung und gemeinsamen Inter-Aktion, als ein Zwischen zu eröffnen, das weder nur Eigenes, noch nur Fremdes bedeutet und doch beides zugleich beinhaltet. Das bedeutet, dass dieser Begriff die Auffassung eines Subjekts, als ein angesprochenes, d.h. von Fremdem konstituiertes, beibehaltet, jedoch an die Aufmerksamkeit und Fähigkeit zur Auseinandersetzung mit Fremdem gemahnt.

Die Standhaftigkeit und im Weiteren geltende Aussagekraft dieses vorgeschlagenen Begriffes bedarf jedoch weiterer, eingehender Auseinandersetzung (vor allem mit dem Zwischen als Raum!), als dieser vorliegenden. Demnach beenden wir die begriffliche Diskussion um die Situation mit dem Anderen hier und halten noch einmal fest, dass es sich bei dieser Situation um eine Konstellation¹¹⁶ handelt, die vom Worte her schon Einwirkungen bzw. Folgen des Zueinanderstehens miteinbezieht.

2.2. Unordentliches beeinflusst?

Teil III handelte vor allem von Ordnungen und ihren Grenzen, und im Weiteren vom Zusammenhang zwischen diesen und dem Fremden. In dieser Auseinandersetzung tauchte gleich zu Beginn die Waldenfels'sche Unterscheidung von (1) Ordentlichem, (2) Unordentlichem und (3) Ungeordnetem auf, welche, so könnte man sagen, verstanden werden können (1) als Bekanntes und damit innerhalb der Ordnung Liegendes sowie Funktionierendes, (2) als Bekanntes, aber innerhalb der Ordnung an falscher bzw. seltsamer Stelle Auftauchendes und damit zumindest zunächst als nicht Funktionierendes und (3) als Unbekanntes, das, als außerhalb der Ordnung Stehendes, wirklich Un-Geordnetes, nicht als Zu-Ordnetes, sondern als die Ordnung Überschreitendes und sie deshalb Konstituierendes, bedeutet. Das präordinal Ungeordnete ist das Außer-Ordentliche, welches, für sich gesehen, wiederum einer anderen, eben außenstehenden Ordnung unterliegt. (Vgl. OiZ, S. 174/ S. 181) Nun liegt die Betrachtung des *Zusammenhangs dieser Ordnungsbestandteile* nahe, nicht nur,

¹¹⁶ Aus *situs* – „Lage, Stellung“ (Kluge, 2002, S. 851) wird *constellatio* von *stella* („Stern“) und *con-* als „die auf die Schicksale der Menschen einwirkende Stellung der Gestirne“ (Ebd., S. 523). Konstellation trägt also schon mehr in sich, als das bloße Situier-Sein; es verrät ein *Zusammenwirken* der in Konstellation stehenden Größen.

bezüglich ihrer Verwandlungs- und Konstitutionskraft zueinander, sondern hingehend auf ihre Fähigkeit zu ermöglichen oder zu verhindern. Genauer gefragt: Inwiefern muss Geordnetes innerhalb meiner Ordnung vorherrschen, um Außer-Ordentliches überhaupt in seiner vollen Pracht empfangen zu können? Besteht ein Zusammenhang zwischen Unordentlichem und der Möglichkeit des Erfahrens von, und im Weiteren des Auseinandersetzens mit Außer-Ordentlichem, d.h. Fremdem?

Nachdem in diesem Rahmen keine weiteren wissenschaftlichen Auseinandersetzung möglich sind, fassen ich nun noch einmal die, für diese Fragestellung, als wesentlich erscheinenden Punkte zusammen, um diese im Folgenden ein wenig zu präzisieren:

- 1) (Für mich) Fremdes taucht vor allem an den Grenzen der (meiner) Ordnung, als Außer-Ordentliches auf.
- 2) Ich selbst kann dieser (meiner) Ordnung niemals gänzlich entfliehen.
- 3) Innerhalb der (meiner) Ordnung bestehen Ordentliches und Unordentliches.
- 4) Das außerhalb der Ordnung Stehende konstituiert die (meine) Ordnung.

Wenn nun aber Chaos innerhalb meiner Ordnung vorherrscht, d.h. Unordentliches stetig auftaucht und mich immer wieder aus meiner Routine wirft, sodass einfache Abläufe erschwert bzw. verlangsamt werden, so wage ich zu bezweifeln, dass ich mich überhaupt noch an den Rand meiner Ordnung begeben will bzw. kann, an welchem Fremderfahrung stattfindet. Mit aller Kraft werde ich versuchen, wieder Herr über mein Reich zu werden, bevor noch mehr Unbekanntes, Ungewolltes und Ungeordnetes in meine Ordnung dringt. Andererseits taucht dieses Fremde ja seinerseits immer wieder auf, verlangt meine Aufmerksamkeit und lenkt mich ab, sodass das Zurück-Ordnen des Unordentlichen vermutlich stetig erschwert bzw. unterbrochen wird und mich im Chaos hinterlässt. Zuweilen könnte dieses Chaos vielleicht sogar Auslöser von Angstzuständen wie Verfolgungswahn und Soziophobie sein, da ich mich nirgendwo mehr in Sicherheit fühlen kann, wenn sowohl Innen, als auch Außen Chaos herrscht (Vgl. Panikzone, Abb. S. 118), doch auch das bleibt im Moment reines Mutmaßen. Beide Ahnungen jedoch, hängen selbstverständlich eng zusammen mit einer eingehenden Betrachtung des Zusammenhangs von Psyche¹¹⁷, Ordnung und Erfahrung. Nichtsdestotrotz erscheint mir die Auseinandersetzung mit ebendiesen

¹¹⁷ Psyche im Sinne eines Strukturzusammenhangs von bewussten und/ oder unbewussten Einflüssen auf unsere Denk-, Wahrnehmungs- und Verhaltensmuster.

Zusammenhängen als interessant und möglicherweise aufschlussreich die Erfahrung des Fremden betreffend, sowie bezüglich psycho-pathologischer Zustände.

2.3. Patho-logisch?

Im Folgenden soll nun ein kurzer Einschub bezüglich der Gebräuchlichkeit des Wortes Pathologie stattfinden, wodurch eine Hinterfragung seiner immanenten Logik, also seiner eigenen Folgerichtigkeit, entsteht. Wir haben uns in Teil II näher mit der Erfahrung und der Erfahrung des Fremden auseinandergesetzt, wobei dem pathischen Ergriffensein eine besondere Rolle zukam. Pathos bedeutet, so stellte sich heraus, willenloses Ausgeliefertsein gegenüber einer Situation, einem Gegenstand, usw. und im Weiteren dem Fremden. So wurde das Subjekt der Erfahrung zum Erduldenden, Erleidenden, zum Patienten. Pathos bezieht also Leiden, sowie Leidenschaft und Ergriffenheit mit ein, jedoch ob und wie diese Ergriffenheit ausgelegt ist, also als positiv oder negativ erfahrene, ist damit noch nicht geklärt. In diesem Sinne bedeutet das Wort Pathologie zunächst einmal lediglich die Lehre bzw. Wissenschaft (λόγος)¹¹⁸ vom leidenschaftlichen Ergriffensein, vom Leiden (πάθος).

Nun wird unter Pathologie heutzutage jedoch „Wissenschaft der Krankheiten“¹¹⁹ verstanden, was mir, vor allem die gängige Diagnose und Heilmethode dieser „Krankheiten“ betreffend, was gleichermaßen für die Psychologie und mit ihr die Psychopathologie – also die Lehre von den psychischen Krankheiten¹²⁰ – gilt, als nicht besonders logisch, d.h. folgerichtig erscheint. Denn bloß weil ein Mensch übermäßig von einer Situation ergriffen ist, bedeutet das noch lange nicht, dass dieser Mensch schlichtweg krank ist, d.h. seine Symptome zu lindern sind, sondern vielleicht vielmehr, dass er oder sie (1) bis dato einfach noch nicht gelernt hat mit diesem speziellen Fremden umzugehen, (2) im Moment keine Ressourcen übrig hat, sich mit dem Eindringenden auseinanderzusetzen, weil die Aufmerksamkeit gerade von anderen Dingen dringender benötigt wird oder (3) im Allgemeinen von Außen Kommendes als gefährlichen Eindringling erlebt, weil generell im Inneren Chaos herrscht, oder aber weil (4) jegliche Erfahrung als fremd erlebt, weil die eigene Ordnung nicht mehr funktioniert bzw. nicht mehr zu erkennen ist. In all diesen Fällen scheint jedoch das, was eindringt bereits da zu sein, auch wenn man sich nicht bewusst damit auseinandersetzt. Die Frage, die meiner Meinung nach also gestellt werden muss, um eine patho-logische, in diesem Fall psycho-

¹¹⁸ Vgl. „-logie“ (Duden, 2005, S. 609)

¹¹⁹ Duden, 2005, S. 772

¹²⁰ Vgl. ebd., S. 859

patho-logische, Diagnose zu stellen, ist: Warum ist der Umgang mit Fremdem (im Allgemeinen) nicht möglich? Und wie kann er ermöglicht werden? Eine tiefergehende Auseinandersetzung mit dem pathischen Moment in der Erfahrung erschiene mir demnach auch interessant, vor allem in Bezug auf seine Relevanz für pathologische Diagnosen.

2.4. Fremdes als Konstrukt?

Als letzter, abschließender Punkt soll nun im Kurzen die Frage nach der Konstruiertheit von Fremdem angesprochen werden, denn inwiefern kann denn ein Phänomen, das seines Zeichens nicht fassbar ist, d.h. dessen Anwesenheit bloß als Spur bezeugbar wird, überhaupt *wirklich* existieren? Oder anders formuliert: Wird der, die, das Fremde in der wissenschaftlichen Auseinandersetzung, sowie im alltäglichen Leben, nicht bloß nach bestimmten Operationen hergeleitet¹²¹, denn realiter erfahren? Aus unserer Auseinandersetzung mit Erfahrung wissen wir, dass Fremdes mit der Ebene der Empfindung anhebt, indem wir es realiter erfahren, jedoch erst über die Wahrnehmung dieser Empfindung bzw. das Wahrnehmen der Wahrnehmung dieser Empfindung zu einer bewussten, d.h. bemerkten Erfahrung von Fremdem wird. Jedoch, sobald ich mir dieser Störfahrung bewusst werde, d.h. das Fremde einordne als diese und jene Störung, ist das Fremde auch schon nicht mehr fremd, sondern vereinnahmt bzw. angeeignet. Das bedeutet, dass Fremdes, sowie die Auseinandersetzung mit diesem sehr wohl als konstruiert zu erscheinen vermögen, indem es sich bloß nach gewissen Regeln herleiten lässt. Jedoch wissen wir – eben aus eigener Erfahrung! – wie sich Fremdes anfühlt, dass wir diesem begegnen und dass es, auf den ersten Blick, beängstigend, verunsichernd, aber auch verlockend und Neugierde erweckend anfühlt. Fremdes ist also, in der Erfahrung, wirklich gegeben, in der Rede und Auseinandersetzung erscheint es jedoch als ein sehr zerbrechliches Konstrukt, das besonderer Aufmerksamkeit¹²² bedarf. An dieser Stelle sei die Befragung des Fremden nach dessen Konstruktion beendet, da es sich im Weiteren größtenteils um eine bloße Wiederholung von bereits Gesagtem handeln würde.

¹²¹ Vgl. „konstruieren“ (Duden, 2005, S. 557)

¹²² Im Sinne des Aufmerkens (Vgl. Teil II, 1.2.1.)

3. Konzeptuelle¹²³ Ausblicke

In diesem letzten Kapitel möchte ich einige mögliche Ausblicke für angewandte Wissenschaften geben, da Philosophie für mich zwar nicht von vorne weg ein Ziel verfolgen soll, jedoch ihre (vorübergehenden) Resultate zumindest zum Weiterarbeiten gedacht, d.h. für konzeptuelle Arbeiten und im Weiteren für eine praktische Umsetzung zu nutzen sein sollen.

3.1. Zwischenräume schaffen?

Vor allem mit der Auseinandersetzung mit der Schwelle als Übergangszone zwischen Eigenem und Fremdem, Bekanntem und Unbekanntem, Altem und Neuem, usw., sowie der Ansicht von Fremdem als stimulierendes, erweiterndes, gar beflügelndes Ereignis, bestätigte sich für mich die Idee, dass, wann immer wir mit Fremdem konfrontiert sind, die Möglichkeit zur Auseinandersetzung mit diesem, eine Möglichkeit zum Wachsen und Lernen bedeutet. Das heißt weiter, dass eine jede Wissenschaft¹²⁴, die sich mit Fremdem beschäftigt, sich bezüglich ihrer Anwendungsgebiete meines Erachtens nach der Räume bewusst sein muss, welche zwischen Ich und Du, Eigenem und Fremdem, Altem und Neuem, Hier und Dort, Pro und Kontra, usw. liegen. Aus diesem Zwischen, das, wie es mir auf den ersten Blick erscheint, doch stets lediglich von einer Warte aus gesehen, d.h. bewusst wahrgenommen werden kann, können eigene Bereiche entstehen, die besagtes Eines mit besagtem Anderen verknüpfen, wodurch Begegnungen auf derselben, nämlich einer gemeinsamen(!) Ebene ermöglicht werden. Zwischenräume sind damit nicht länger als Pufferzonen zu verstehen, sondern als gemeinsamer Raum, der nur entsteht, weil eben ich und du an der gemeinsamen Erfahrung, Kommunikation, Situation, oder dergleichen teilhaben. Diesbezüglich wäre eine genauere Betrachtung des Zwischen, im Sinne einer Phänomenologie oder Genese desgleichen anzudenken.

3.2. Inter-... Arbeiten?

Inter-kulturelles, inter-disziplinäres, inter-aktives und jegliches sonstige Arbeiten in und mit einem Zwischen bekommt so eine völlig neue Bedeutung, indem es nicht versucht, den einen

¹²³ Bezogen auf Erlebnispädagogik und ihre Möglichkeiten, schreiben Heckmair und Michl in ihrem Buch *Erleben und Lernen. Einführung in die Erlebnispädagogik*. (München 2005, S. 282) zu Konzepten: „Sie sind nicht mehr Theorie und noch nicht Praxis. Erfolgreiche Konzepte haben eine realistische Analyse der Wirklichkeit als Voraussetzung und eine bodenständige Theorie, aus der sich Zielvorstellungen entwickeln lassen, als Bedingung.“ In diesem Sinne sollen konzeptuelle Ausblicke als mögliche Denkrichtung, ausgehend von der vorliegenden theoretischen Auseinandersetzung, verstanden werden.

¹²⁴ Und dies tut letztlich eine jede Wissenschaft, sofern sie wirkliche Forschung betreiben will und nicht bloß auf bereits Vermutetes, Angenommenes, gar Zu-Beweisendes hinarbeitet und ihre eigenen blinden Flecken unbedacht lässt.

Forschungsbereich in den anderen zu übersetzen, sondern durch Erforschen und Erlernen des anderen Bereichs ebendiesen als einen völlig neuen zu entdecken. Im Weiteren kann so ein dritter Bereich entstehen, der beide Seiten gleichmäßig berücksichtigt, indem sie gemeinsam an der Forschung teilhaben. Die Frage nach komparativem Arbeiten wird dann aber dahingehend virulent, dass es sich auf Vergleiche bezieht, die nicht gemacht werden können. Denn wie kann man ver-gleichen, was eben nicht gleich ist? Bestünde ein Ver-Gleich dann nicht in der Gleichmachung von Un-Gleichem? Ich denke, dass die Bewahrung des Fremden zunächst im Vordergrund steht, um nicht voreilig einzuvernehmen, was sich gar nicht erst entfaltet hat. Dass dabei ein standfester, sicherer Boden im eigenen Bereich vonnöten ist, bezieht sich nicht nur darauf, dass zu erkennen ist, was eben verglichen und was genuin erfasst wurde. Auch dabei steht außer Frage, dass man sich seiner eigenen Ordnung und seinen eigenen Sinnen entziehen kann, erfassen also immer schon vereinnahmen ist. Es geht jedoch um das kleine Fünkchen Ergriffenheit¹²⁵, das Veränderung ermöglicht und anzeigt, dass Fremdes wirklich erfahren wurde, im Gegensatz zum vermeintlichen Verstehen von Fremdem, das auf Voreingenommenheit¹²⁶ basiert und allzu oft bloß Eigenes wiedergibt. In diesem Sinne möchte ich – nicht zuletzt mich selbst! – warnen vor einer allzu raschen Aneignung, ohne das Angeeignete vielleicht überhaupt wirklich gesehen zu haben.

¹²⁵ Ich bewerte es als essentiell, diese Ergriffenheit, d.h. Pathos nicht mit Drama zu verwechseln. Diese Differenzierung wäre, vor allem in der jetzigen Zeit, in welcher Gefühl nur allzu oft mit Drama verwechselt wird, eine unumgängliche, wollte man von einem originären Getroffensein von Fremdem sprechen. Es handelt sich hierbei bloß um Nuancen.

¹²⁶ Auch hierbei erledigt wiederum das Wort selbst einiges an Arbeit für uns, da Voreingenommenheit wohl schon zuvor einnimmt, was ihr vielleicht (noch) gar nicht gehört...

LITERATURVERZEICHNIS

Primärliteratur

Siglenverzeichnis

Husserl, Edmund

Hua Husserliana. Gesammelte Werke.
Den Haag: Nijhoff 1950ff. bzw. seit 1988 Dordrecht/ Boston/ London: Kluwer.

I Cartesianische Meditationen, zitiert nach Meiner, 3. Auflage, Hamburg, 1995
XV Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Teil III, Nijhoff, Den Haag, 1973

Lévinas, Emmanuel

SdA Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und
Sozialphilosophie, W. N. Krewani (Hg.), Karl Alber, Freiburg/ München, 1983

Merleau-Ponty, Maurice

AuG Das Auge und der Geist [1961], in Christian Bermes (Hg.): Das Auge und der
Geist, Meiner, Hamburg, 2003

PdW Phänomenologie der Wahrnehmung, in C. F. Graumann und J. Linschoten
(Hg.): Phänomenologisch-Psychologische Forschungen, Bd. 7, de Gruyter,
Berlin, 1974

SuU Das Sichtbare und das Unsichtbare, Claude Lefort (Hg.), Fink, München, 2009

Waldenfels, Bernhard

BdE Bruchlinien der Erfahrung, Suhrkamp, Frankfurt/ Main, 2002

GPdF Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden, Suhrkamp, Frankfurt/ Main,
2006

OiZ Ordnung im Zwielficht, Suhrkamp, Frankfurt/ Main, 1987

PdA Phänomenologie der Aufmerksamkeit, Suhrkamp, Frankfurt/ Main, 2004

SdF Der Stachel des Fremden, Suhrkamp, Frankfurt/ Main, 1990

SPF I Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden I,
Suhrkamp, Frankfurt/ Main, 1997

SPF III Sinnesschwellen. Studien zur Phänomenologie des Fremden III, Suhrkamp,
Frankfurt/ Main, 1999

Weiterführende Primärliteratur

Benjamin, Walter

1991 Das Passagen-Werk, unter Mitwirkung von Theodor W. Adorno und Gershom
Scholem, in Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser (Hg.): Walter
Benjamin, Gesammelte Schriften, Band V/I, Suhrkamp, Frankfurt/ Main

Heckmair, Bernd und Michl, Werner

2005 Erleben und Lernen. Einführung in die Erlebnispädagogik, 5. Auflage, Ernst
Reinhard Verlag, München

Klass, Tobias Nikolaus

- 2010 Der Fremde als meine eigene Frage in Gestalt: Überlegungen zum Fremden als „Feind“ im Anschluss an Carl Schmitt, in Flatscher, Matthias und Loidolt, Sophie (Hg.): Das Fremde im Selbst, Das Andere im Selben. Transformationen der Phänomenologie, Königshausen&Neumann, Würzburg

Liessmann, Konrad Paul

- 2012 Vorwort: *Krínein*: wie zu unterscheiden sei, in ders.: Lob der Grenze. Kritik der politischen Unterscheidungskraft, Paul Zsolnay, Wien
- 2012 Hier und nicht dort: An der Grenze der Grenze, in: ders.: Lob der Grenze. Kritik der politischen Unterscheidungskraft, Paul Zsolnay, Wien

Rombach, Heinrich

- 1994 Phänomenologie des sozialen Lebens. Grundzüge einer phänomenologischen Soziologie, Karl Alber, Freiburg/ München

Stenger, Georg

- 2006 Philosophie der Interkulturalität. Erfahrungen und Welten. Eine phänomenologische Studie, Karl Alber, Freiburg/ München

Truchlar, Leo

- 2006 Henry David Thoreau: Walking, in ders.: Schwelle. Passage. Verwandlung. Ein Interpretationsentwurf, LIT Verlag, Wien
- 2006 Walter Benjamin: Das Passagen-Werk, in ders.: Schwelle. Passage. Verwandlung. Ein Interpretationsentwurf, LIT Verlag, Wien

Unterthurner, Gerhard

- 2010 Logiken des Innen und Außen nach Waldenfels. Normalismustheoretische und politische Perspektiven, in Flatscher, Matthias und Loidolt, Sophie (Hg.): Das Fremde im Selbst, Das Andere im Selben. Transformationen der Phänomenologie, Königshausen&Neumann, Würzburg

Sekundärliteratur

Bermes, Christian

- 1998 Maurice Merleau-Ponty zur Einführung, Junius, Hamburg

Fischer, M., Gondek, H. D., Liebsch B. (Hg.)

- 2001 Vernunft im Zeichen des Fremden. Zur Philosophie von Bernhard Waldenfels, Suhrkamp, Frankfurt/ Main

Gelhard, Andreas

- 2005 Levinas, aus der Reihe: Grundwissen Philosophie, Reclam, Leipzig

Huth, Martin

- 2004 Antworten auf den Anspruch des Fremden. Zur Philosophie von Bernhard Waldenfels, DA, Wien
- 2008 Responsive Phänomenologie. Ein Gang durch die Philosophie von Bernhard Waldenfels, Peter Lang, Frankfurt/ Main

Hackermeier, Margaretha

- 2008 Einfühlung und Leiblichkeit als Voraussetzung für intersubjektive Konstitution. Zum Begriff der Einfühlung bei Edith Stein und seine Rezeption durch Edmund Husserl, Max Scheler, Martin Heidegger, Maurice Merleau-Ponty und Bernhard Waldenfels, Dr. Kovac, Hamburg

Iribarne, Julia V.

- 1994 Husserls Theorie der Intersubjektivität, Karl Alber, Freiburg/ München

Krioukov, Alexei

- 2004 Das Problem der Intersubjektivität bei Husserl und Sartre, ibidem, Stuttgart

Loidolt, Sophie

- 2002 Auf der Spur der Verantwortung oder der Verantwortung auf der Spur. Über den Verantwortungsbegriff in der Phänomenologie und seine Fundierung in der Beziehung zum Anderen als affektiv-passive Intersubjektivität, DA, Wien

Petrillo, Natalia Carolina

- 2009 Die immanente Selbstüberschreitung der Egologie in der Phänomenologie Edmund Husserls, Band 15, in Gander, H.-H., Hühn, L., Tengelyi L., Zöller, G. (Hg.) Studien zur Phänomenologie und praktischen Philosophie, Ergon, Würzburg

Stoller, Silvia

- 1992 Wahrnehmung bei Merleau-Ponty. Studie zur Phänomenologie der Wahrnehmung, Lang, Frankfurt/Main

Waldenfels, Bernhard

- 1983 Phänomenologie in Frankreich, Suhrkamp, Frankfurt/Main
1992 Phänomenologie der leiblichen Existenz (Frankreich), in: ders.: Einführung in die Phänomenologie, Fink, München
1999 Maurice Merleau-Ponty, in Giuliani, Regula (Hg.): Merleau-Ponty und die Kulturwissenschaften, Fink, München
1999 Responsivität des Leibes. Spuren des Anderen in Merleau-Pontys Leib-Denken, in Giuliani, Regula (Hg.): Merleau-Ponty und die Kulturwissenschaften, Fink, München

Zahavi, Dan

- 2003 Husserl's Phenomenology, Stanford University Press, Stanford
2007 Phänomenologie für Einsteiger, Fink, Paderborn

Nachschlagewerke

Dorsch, Friedrich (Hg.)

- 1982 Psychologisches Wörterbuch, 10., vollst. neubearb. Aufl., Huber, Bern; Stuttgart; Wien

Gander, Hans-Helmuth (Hg.)

- 2010 Husserl Lexikon, WBG, Darmstadt

Vetter, Helmuth (Hg.)

2004 Wörterbuch der phänomenologischen Begriffe, Meiner, Hamburg

Klosa, A., Kunkel-Razum, K., Scholze-Stubenrecht, W., Wermke, M. (Hg.)

2001 Herkunftswörterbuch, Etymologie der deutschen Sprache, Bd. 7,

3., völlig neu bearbeitete und erweiterte Auflage, Duden, Mannheim

2001 Deutsches Universalwörterbuch, 4. Auflage, Duden, Mannheim

2005 Das Fremdwörterbuch, Bd. 5, 8. neu bearbeitete und erweiterte Auflage,
Duden, Mannheim

Kluge, Friedrich (Hg.)

2002 Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache, 24. durchges. und erw.
Aufl., de Gruyter, Berlin; New York

ABBILDUNGSVERZEICHNIS

Abbildung 1: <i>Fountain</i> von Marcel Duchamp, 1917	96
Abbildung 2: <i>Lernzonenmodell</i> von Tom Senninger, 2000	118

Ich habe mich bemüht, sämtliche Inhaber der Bildrechte ausfindig zu machen und ihre Zustimmung zur Verwendung der Bilder in dieser Arbeit eingeholt. Sollte dennoch eine Urheberrechtsverletzung bekannt werden, ersuche ich um Meldung bei mir.

Eidesstattliche Erklärung

Ich erkläre hiermit an Eides Statt, dass ich die vorliegende Arbeit selbstständig und ohne Benutzung anderer als der angegebenen Hilfsmittel angefertigt habe. Die aus fremden Quellen direkt oder indirekt übernommenen Gedanken sind als solche kenntlich gemacht.

Die Arbeit wurde bisher weder in gleicher noch in ähnlicher Form einer anderen Prüfungsbehörde vorgelegt und auch noch nicht veröffentlicht.

Wien, am 20. Februar 2013

Nathalie Blaha-Wessely

Curriculum Vitae

1991-1995	VS Herz-Maria-Kloster, 1180 Wien
1995-1999	Sportrealgymnasium Parhamerplatz, 1170 Wien
1999-2004	HLA für künstlerische Gestaltung, 1160 Wien
Juni 2004	Matura
2004-2008	Diplomstudium der Philosophie an der Universität Wien
2005/06	Ausbildung zur Outdoor-Trainerin
Sommer 2008	Ausbildung zur Risiko- und Rauschpädagogin
November 2008	Umstieg auf das Bachelor-Studium der Philosophie und Abschluss des Bachelor-Studiums der Philosophie
seit Oktober 2010	Masterstudium der Philosophie an der Universität Wien