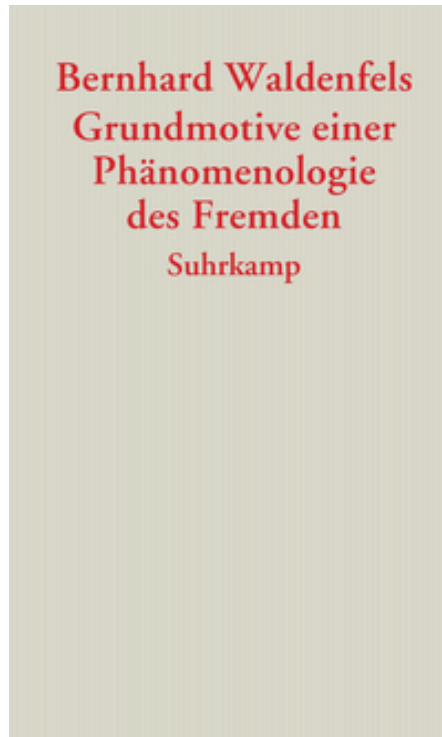


Suhrkamp Verlag

Leseprobe



Waldenfels, Bernhard
Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden

© Suhrkamp Verlag
978-3-518-58460-6

SV

Bernhard Waldenfels

Grundmotive
einer Phänomenologie
des Fremden

Suhrkamp

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet
über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

6. Auflage 2018

Erste Auflage 2006

© Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 2006

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

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)

ohne schriftliche Genehmigung des Verlages
reproduziert oder unter Verwendung elektronischer Systeme
verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Satz: Libro, Kriftel

Printed in Germany

Umschlag: Werner Zegarzewski

ISBN 978-3-518-58460-6

Inhalt

Vorwort: Facetten des Fremden 7

I. Der Mensch als Grenzwesen 15

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

II. Zwischen Pathos und Response 34

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

III. Antwort auf das Fremde 56

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

IV. Leibliche Erfahrung zwischen Selbstheit und Andersheit 68

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

V. Aufmerksamkeitsschwellen 92

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

VI. Zwischen den Kulturen 109

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

Literaturverzeichnis 133

Vorwort: Facetten 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 gutgeht, 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 eines Subjekts, das bei sich zu Hause ist, und die Bastionen einer Ordnung, die Ungeordnetes von sich abscheidet, nicht von innen her erschüttert. 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 in 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. Es wird einer Bewertung und Beurteilung unterworfen. Ihm wird eine alltägliche, moralische, politische, religiöse, kulturelle und auch gedankliche Quarantäne zugemutet.

Nehmen wir das Fremde dagegen als etwas, das nicht dingfest zu machen ist, nehmen wir es als etwas, das uns heim-

sucht, indem es uns beunruhigt, verlockt, erschreckt, indem es unsere Erwartungen übersteigt und sich unserem Zugriff entzieht, so bedeutet dies, daß die Erfahrung *des* Fremden immer wieder auf unsere eigene Erfahrung zurückschlägt und in ein *Fremdwerden der Erfahrung* übergeht. Fremdheit ist selbstbezüglich, und sie ist ansteckend. Ihre Wirkung geht jeder Thematisierung voraus. Eine Phänomenologie des Fremden, die schon Husserl mit zahlreichen Sprengbegriffen wie Fremderfahrung, Fremdich, Fremdleib oder Fremdwelt versehen hat, nimmt in toto die Züge einer Fremdheitslehre an, wenn man mit der Radikalität der Fremderfahrung Ernst macht und sich nicht mit Substituten wie Fremdkonstitution, Fremdverstehen oder praktische Anerkennung des Fremden begnügt. Altvertraute Probleme gewinnen neue Konturen, wenn die Schatten des Fremden auf sie fallen. Eine Phänomenologie, die sich den Anforderungen einer Xenologie stellt, findet Verbündete unter jenen, die sich von Marcel Mauss, von Georg Simmel, von Walter Benjamin, von Ludwig Wittgenstein oder von Michail Bachtin inspirieren lassen, ganz zu schweigen von der besonderen Nähe zu Autoren wie Kafka, Musil, Celan, Valéry oder Calvino. Doch in den Künsten herrscht ohnehin eine andere Zeitrechnung. Das künstlerische Sensorium hat keine Schranken der Selbstgewißheit oder des Prinzipiellen zu überwinden, wenn es darum geht, sich auf Fremdes einzulassen.

Vorliegende Schrift ist weit entfernt davon, das gewaltige Problemfeld des Fremden zu durchmessen. Sie verzeichnet lediglich einige Grundmotive, durch die der Autor zur Ausbildung einer Phänomenologie des Fremden angeregt wurde, seit er 1990 unter dem Titel *Der Stachel des Fremden* den Reigen seiner Fremdheitsstudien eröffnete.¹ Motive

1 Ein förmlicher Grundriß dessen, was mir als Phänomenologie des Fremden vorschwebt, findet sich in Kapitel 1 der *Topographie des Fremden* (1997), während die verschiedenen Dimensionen des Fremden in Kapitel V-VI der *Bruchlinien der Erfahrung* (2002) detailliert zur Sprache kommen.

sind Bewegkräfte, die vorantreiben, keine bloßen Beweggründe, mit denen man sich nachträglich rechtfertigt. Für die Erfahrung des Fremden gibt es ebensowenig eine hinreichende Rechtfertigung oder eine hinreichende Erklärung wie für das Staunen, für das Erschrecken, für Liebe und Haß oder für die winzigen Unstimmigkeiten, mit denen sich Neues ankündigt. Die einzelnen Kapitel haben in ihrer Anlage durchweg etwas Programmatisches. In ihrer Abfolge entsprechen sie den einzelnen Etappen, in denen die Phänomenologie des Fremden Gestalt angenommen hat, und so lassen sie sich lesen als einführende oder erläuternde Begleittexte zu den größeren Schriften, die bereits vorliegen. Diese Zuordnung erspart mir ausführliche Einzelnachweise, so daß ich mich auf die Kernfragen konzentrieren kann. Die Schlüsselthemen lauten: Ordnung – Pathos – Antwort – Leib – Aufmerksamkeit – Interkulturalität.

Kapitel I steht in enger Beziehung zu den Initialversuchen in *Ordnung im Zwielficht* (1987). An den Grenzen einer jeden Ordnung taucht Fremdes auf in Gestalt eines Außerordentlichen, das in der jeweiligen Ordnung keinen Platz findet, das aber als Ausgeschlossenes nicht nichts ist. Indem es nicht schlechthin, sondern aus einer bestimmten Ordnung ausgeschlossen ist, bedeutet es mehr als das Grau in Grau bloßer Unbestimmtheit, und indem es an unsere Sinne appelliert, besagt es mehr als ein Geräusch, gegen das man sich so gut es geht abschirmt. Diese Ausgangslage, die uns mit Unfaßlichem im Faßbaren, mit Ungeregeltem im Geregelten, mit Unsichtbarem im Sichtbaren, mit Unerhörtem im Gehörten konfrontiert, setzt sich um in eine Kette von Untersuchungen, die allesamt um die Frage kreisen: Wie können wir auf Fremdes eingehen, ohne schon durch die Art des Umgangs seine Wirkungen, seine Herausforderungen und seine Ansprüche zu neutralisieren oder zu verleugnen? Als Phänomenologe habe ich mich stets gehütet, das zu tun, was flüchtige Leser und Hörer den Phänomenologen des Fremden gern unterstellen, nämlich das Fremde zur mo-

ralischen oder zur religiösen Instanz zu erheben oder es in ein ›ganz Anderes‹ zu übersteigern. Gäbe man dieser Versuchung nach, so fände die Divinisierung des Anderen, die manch einer Levinas zum Vorwurf macht, ihre Entsprechung in einer Moralisierung des Fremden. Doch eine Erfahrung kann ebensowenig geboten werden, wie laut Kant kein Gefühl geboten werden kann. Nicht als ob die Fremderfahrung ein bloßes subjektives Gefühl wäre, wie es uns die Moderne vielfach weismachen will, wohl aber ist es so, daß es mehr Dinge auf der Welt gibt, als eine auf Normen, Werte und Interessen sich versteifende Schulweisheit es sich träumen läßt.

Mit Erfahrungen kann man mehr oder weniger achtsam umgehen, man kann sie für sich sprechen lassen, sie als Datenbank nutzen oder den Versuch machen, sie zum Schweigen zu bringen, sei es aus Nachlässigkeit, aus einem Machtstreben heraus oder aus schlichter Gleichgültigkeit. Die beiden folgenden Kapitel behandeln diese Möglichkeiten aus dem Blickwinkel einer responsiven Ethik, das heißt einer Ethik, die aus dem Antworten erwächst und somit die Ebene der Gebote und Verbote unterschreitet. Die vorprä-dikative Erfahrung im Sinne Husserls geht über in eine prä-normative Erfahrung, die bereits übersprungen ist, wenn man sich auf Handlungsentwürfe oder Lebenspläne und ihre moralische bzw. rechtliche Beurteilung festlegt. In Kapitel II beziehe ich mich vorwiegend auf die *Bruchlinien der Erfahrung* (2002). Die dort durchgeführten Untersuchungen kreisen um ein Doppelereignis, das in ein vorgängiges Pathos und eine nachträgliche Response auseinandertritt. Den Ausgangspunkt bildet das, was uns widerfährt, was uns zustößt und zufällt in Form von Ereignissen, an denen ich oder der Andere durchaus teilhat, aber eben nicht als ein Subjekt, das Akte vollzieht oder Handlungen tätigt. Entscheidend ist dabei die zeitliche Verschiebung, die Diastase. Die Pointe liegt nicht darin, daß *etwas* der Eigeninitiative vorausgeht, sondern darin, daß diese *sich selbst* vorausgeht

und nicht schlechthin bei sich selbst beginnt. Diese Zusammenhänge treten in ein neues Licht, wenn in Kapitel III, in engem Anschluß an das *Antwortregister* (1994),² die Grundzüge einer Responsivität des Verhaltens und einer entsprechenden Antwortlogik entwickelt werden, wie sie aus dem Anspruch des Fremden hervorgehen. Eine besondere Rolle spielt dabei das Paradox eines kreativen Antwortens. Es stellt sich heraus, daß das Was der Antwort erfunden wird, nicht aber das Worauf des Antwortens. Der Rückgang auf den fremden Anspruch läßt sich ebenso wenig mit einem ethischen Fundamentalismus vereinbaren wie mit einem technologischen Konstruktivismus.

Kapitel IV, das sich mit der leiblichen Erfahrung befaßt, bedeutet alles andere als eine bloße Ausweitung der Fremdheitssphäre. In der Verschränkung von Selbstbezug und Selbstentzug, die seine Seinsweise kennzeichnet, erweist sich der Leib geradezu als ein Emblem des Fremden. Die Fremdheit beginnt bei mir selbst, oder sie bedeutet nicht viel. Das sogenannte Subjekt büßt seine zentrale Stellung ein, wenn es sich als *Leibliches Selbst* darstellt, so der Titel der 2000 erschienenen Leibvorlesungen, in denen diese Thematik in ihrer ganzen Fülle ausgebreitet wird. Kapitel V präsentiert in einer pointierten und literarisch unterfütterten Form die Grundgedanken der *Phänomenologie der Aufmerksamkeit* (2004). Diese ist ganz und gar auf den Zweitakt von Auffallen und Aufmerken abgestimmt; die Doppelbewegung von Pathos und Response gewinnt damit eine spezifische Form, die all unser Erleben und Verhalten durchdringt. Was uns auffällt oder einfällt, was ins Auge fällt, was uns zu Ohren oder in den Sinn kommt, kommt auf

2 Ich weiche in diesem Falle bewußt von der Abfolge der Entdeckungsgeschichte ab, um das Verständnis zu erleichtern; denn das *Antwortregister* setzt von der Sache her gesehen einiges von dem voraus, was erst in den *Bruchlinien* voll und ganz zur Entfaltung kommt. Das Worauf des Antwortens weist zurück auf ein Wovon des Getroffenseins.

uns zu, es ist nicht unser eigen. Die Anspielung auf den Titel der *Sinnesschwellen* (1999) deutet darauf hin, daß wir mit dem allgegenwärtigen Phänomen der Aufmerksamkeit das Feld der Aisthesis, das der modernen Ästhetik, aber auch das Gebiet eines eigentümlichen Ethos der Sinne betreten. Andeutungsweise kommen in den beiden letztgenannten Kapiteln auch die Fremdheitsaspekte der Psychoanalyse und der Technik zur Sprache, die in den *Bruchlinien der Erfahrung* und in der *Phänomenologie der Aufmerksamkeit* einen breiten Raum einnehmen. So wie die ureigenste Erfahrung mit Momenten des Unwissentlichen und Unwillentlichen durchsetzt ist, so sind die Phänomene der Erfahrung von Anfang an durch eine genuine Phänomentechnik und Somatotechnik geprägt. Die Technik, die lange Zeit – bei aller beklagten Entfremdung durch die Technik – als eine Erweiterung der Eigensphäre gegolten hat, erweist sich mehr und mehr als ein Fremdheitsherd eigener Art.

Kapitel VI kann als ein Resümee gelesen werden, das die verschiedenen Aspekte des Fremden in knapper Form zusammenführt, ausgerichtet auf das, was zwischen den Kulturen geschieht. Die Interkulturalität macht auch vor der Philosophie nicht halt.³ Ein globales Denken ist weder zu erwarten, noch ist es zu wünschen, da es zwangsläufig auf eine Hegemonie mit anderen Mitteln hinauslaufen würde. Wohl aber mag man begrüßen, daß die Philosophie es fortan schwerer hat, einzig um sich selbst zu kreisen und sich in der angestammten Kultur festzusetzen. Das Bemühen, Grenzen zu überschreiten, ohne sie aufzuheben, gehört zu den künftigen Abenteuern einer Interkulturalität, die mehr bedeutet als ein multikulturelles Nebeneinander oder Durcheinander. Bloßes Vielerlei schlägt allzu leicht in ein Allerlei um, das vielleicht Spaß macht, das Abwechslung

3 Hingewiesen sei an dieser Stelle auf die in Wien erscheinende Zeitschrift *Polylog*, eine *Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren*, von der inzwischen eine stattliche Reihe von Themenheften vorliegt.

verspricht, uns aber nicht sonderlich aus der Ruhe bringt. Kulturen, die in die Jahre gekommen sind, drohen auf eine Sammlerstufe zurückzusinken.

Der vorliegende Textkorpus stützt sich auf eine Reihe von Einzelstudien, die ihre Entstehung den verschiedensten Anlässen verdanken. Sie wurden allesamt überarbeitet und auf das Gesamtthema zugespitzt.⁴ Eine nachträgliche Systematisierung wurde vermieden, um die heuristische Vielfalt der Zugangswege zu wahren; angestrebt wurde dagegen eine verstärkte Reliefbildung, die wichtige Aspekte hervortreten läßt wie Gebirgszüge auf einer Reliefkarte. Als Autor bedauert man bisweilen, daß das Schreiben sich nur auf einer zweidimensionalen Fläche abspielt, doch zum Glück hat das Schreiben seine eigenen Formen der Hervorhebung, und ebenso das Lesen. Dieses Auf und Ab verhindert, daß

4 Verwendet wurden folgende Textvorlagen: Kapitel I: Kongreß-Vortrag in Düsseldorf 1998, Veröffentlichung in: V. Borsò und B. Goldammer (Hg.), *Moderne(n) der Jahrhundertwenden*, Baden-Baden: Nomos 2000, auf italienisch Bologna 2003. – Kapitel II: Jaspers-Vorlesung in Oldenburg und Kongreß-Vortrag in Bonn 2002, Veröffentlichung auf italienisch in: *Paradigmi* 20, No. 60 (2002), auf georgisch Tbilissi 2002, auf chinesisch Beijing 2004, auf deutsch in: *Grenzen und Grenzüberschreitungen*. XIX. Deutscher Kongreß für Philosophie, herausgegeben von W. Hogebe, Berlin: Akademie 2004. – Kapitel III: Veröffentlichung in B. Waldenfels und I. Därmann (Hg.): *Der Anspruch des Anderen*, München: Fink 1998, Erstveröffentlichung auf japanisch Osaka 1996, weitere Veröffentlichungen auf spanisch, ungarisch (1997), russisch, tschechisch (1998), polnisch (1999), französisch (2000), italienisch (2002), englisch und georgisch (2003). – Kapitel IV: Vorträge in Kopenhagen 2002 und in Helsinki 2003, Veröffentlichung in: U. Bröckling, A. Paul, St. Kaufmann (Hg.), *Vernunft – Entwicklung – Leben*, München: Fink 2004, auf englisch in: *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 3 (2004), auf finnisch in *ajatus* 61 (2004). – Kapitel V: Veröffentlichung in: *links* (Pisa, Rom), II (2002). – Kapitel VI: Veröffentlichung in: *Jahrbuch Deutsch als Fremdsprache*, herausgegeben von A. Wierlacher u. a., Bd. 26, München: Iudicium 2000, auf italienisch in: *Aut-Aut* No. 313-314 (2003).

der Duktus des Schreibens, der dem Schreiben eine eigentümliche Form der Fremdheit aufprägt, zu bloß Geschriebenem verflacht.

Witten, Juli 2005

I. Der Mensch als Grenzwesen

Das Fremde ist ein Grenzphänomen par excellence. Es kommt von anderswoher, selbst wenn es im eigenen Haus und in der eigenen Welt auftritt. Kein Fremdes ohne Orte der Fremde. Welches Gewicht der Fremdheit zuteil wird, hängt also davon ab, wie die Ordnung beschaffen ist, in der unser Leben, unsere Erfahrung, unsere Sprache, unser Tun und unser Schaffen Gestalt annimmt. Mit dem Wandel der Ordnung wandelt sich auch das Fremde, das so vielfältig ist wie die Ordnungen, die es übersteigt und von denen es abweicht. Der Ausdruck ›das Fremde‹ ist nicht minder okkasionell als der Ausdruck ›das Ich‹. Die Grenzzonen, die sich zwischen den Ordnungen und jenseits der Ordnung ausbreiten, sind Brutstätten des Fremden.

1. Ordnungen und ihre Grenzen

Gemeinhin können wir davon ausgehen, daß Ordnungen nicht nur ihre Grenzen haben, sondern daß Ordnungsprozesse Grenzen entstehen lassen. Etwas ist, was es ist, indem es sich als Stein, Pflanze, Tier oder Mensch, als natürliches oder künstliches Ding von anderem abgrenzt. Doch im menschlichen Bereich wird das Grenzgeschehen von einer besonderen Unruhe erfaßt, da die Grenzen immer wieder in Frage gestellt werden. Der Mensch, der sich dadurch auszeichnet, daß sein Verhalten weder durch instinktive Regelungen noch durch künstliche Programme auf sichere Bahnen gelenkt wird, ist ein Wesen, das nicht in feste Grenzen eingeschlossen ist, das sich vielmehr auf bestimmte Weise zu seinen Grenzen verhält. Dies gilt für Orts- und Zeitgrenzen, die unser Hier- und Jetztsein bestimmen, aber auch für Verbotsgrenzen, die unseren Wünschen und Taten Schranken

auferlegen, und für Begriffsgrenzen, die das Denken zügeln. Kein Wunder, daß die Frage nach den Grenzen des Daseins und nach den Grenzen der Welt zu den großen Themen der Menschheitsgeschichte gehört, sei es Jehova, der das Licht von der Finsternis scheidet, seien es die Grenzen der Seele, die niemand ermessen kann, sei es der neuzeitliche Philosoph, der die Grenzen der reinen Vernunft absteckt, sei es der Systemtheoretiker, der die erhabene Schöpfungsgeste in eine Minimalformel kleidet: »Draw a distinction!«

Wie sich schon hier andeutet, hat die Grenzziehung, die verschiedenartige Ordnungsgestalten entstehen läßt, nicht nur einen pragmatischen und regionalen, sondern auch einen epochalen Charakter. Man darf davon ausgehen, daß jede Epoche, speziell gesprochen: jede Kultur, Gesellschaft, Lebenswelt oder Lebensform sich in bestimmten Grenzen bewegt, daß aber der Umgang mit den Grenzen, der stets von einer entsprechenden Grenzpolitik begleitet wird, erheblich variiert. Der Umgang mit Grenzen verrät, wes Geistes Kind eine Epoche ist; er könnte also auch etwas verraten von dem, was die Moderne seit langem bewegt, was ihr vorausgeht oder sie unterwandert und überschreitet. Daß die jüngst überschrittene Jahrtausendschwelle eine Grenze besonderer Art darstellt, ist ebenso wahr wie die Tatsache, daß wir keine rechte Sprache für das haben, was uns erwartet.

2. Grenzenloses All

Beginnen wir kontrastweise mit dem grenzenlosen All, das in unserer kulturellen Tradition am prägnantesten durch den griechischen Kosmos repräsentiert wird. Der Kosmos stellt eine klassische Ordnungsform dar, da er über lange Zeit hin eine paradigmatische Rolle gespielt hat. Der Kosmos verkörpert nicht eine Ordnung unter möglichen anderen Ordnungen, er verkörpert die Ordnung schlechthin. Als

Alternative bleibt nur die ungeordnete Mannigfaltigkeit eines Chaos. Innerhalb dieses Kosmos erhält jedes Seiende seine begrenzte Gestalt (πέρας), die es in sich selbst *umgrenzt* und nach außen hin von anderem *abgrenzt*. Die fest-umrissene Gestalt findet ihren Ausdruck in der begrifflichen Definition (ὁρισμός), und seit Platon ist es die Dialektik, die jegliches Seiende als Selbes mit seinem Anderen in einem Beziehungsgefüge verknüpft. Dieses horizontale Geflecht wird ergänzt durch eine vertikale Hierarchie, die sich danach bemißt, wieweit sich im Einzelnen das vernünftige Ganze widerspiegelt. In diesem Sinne steht der Mensch über dem Tier, der Grieche über dem Barbaren, der Mann über der Frau, der Beschauliche über dem Tätigen. Der Anteil an der Vernunft, die das Gesetz des Ganzen erschließt, entscheidet über die Stellung in der Hierarchie der Einzelwesen.

Dieses Beziehungsgefüge, in dem es nur relative Andersheiten gibt, stößt an eine untere und an eine obere Grenze. Die untere Grenze bildet das *In-dividuum*, ein ἄτομον εἶδος, das nicht in weitere Einzelheiten zerteilt werden kann, ohne daß sein Eigensein darüber zugrunde ginge. Die obere Grenze bildet das *All*, ein ἐν καὶ πᾶν, das nicht selbst wieder einem anderen ein- oder untergeordnet werden kann; die Welt ist ein Ganzes, »von dem nichts außerhalb ist«, wie es in der aristotelischen *Physik* heißt (III, 6, 207 a 8). Einfach gesagt: der Kosmos ist eine *Ordnung ohne Außen*, in dem es nur Binnengrenzen gibt. Wer die Grenzen des Kosmos überschreitet, gerät in die schlechte Unendlichkeit eines endlosen, bodenlosen und ziellosen *Apeiron*, oder er versteigt sich ins Extreme wie Ikarus, dessen Himmelsstürmerei mit dem tödlichen Absturz bezahlt wird.

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

laut Aristoteles »auf gewisse Weise alles« ist, wird zum Schauplatz jener Ordnung, der sie sich mimetisch angleicht. Der Kosmos erscheint dann als eine Ordnung, die *sich selbst als sie selbst* enthüllt und ausspricht, indem sie alle Bedingungen in Momente ihrer selbst verwandelt. Dieser Ordnung ohne Außen entspricht ein *Denken des Innen*, ein *penser du dedans*, um Foucaults bekannten Titel abzuwandeln, und dieses Denken wäre im Ganzen bei sich selbst. Freilich gibt es auch bei den klassischen Griechen Figuren, die sich nicht diesem Panorama einfügen, sei es Sokrates, jener ἄτοπος, der zwar mit seinen Mitbürgern das Leben der Stadt teilt, aber als lebendiges Fragezeichen agiert, sei es die platonische *Mania*, von der Poesie und Eros beflügelt werden, seien es die Sophisten, die gegenüber dem wahren *Logos* die künstlichen Winkelzüge und Techniken der *Lexis* hervorkehren, sei es eine tragische Gestalt wie Ödipus, der erst in der Erblindung sehend wird, gekettet an ein abgründiges Schicksal, das ihn aussondert, ihn zum Stadtlosen (ἄπολις) stempelt.¹ Solche Randfiguren, die in ihrer Anomalität die Normalität verunsichern, finden wir auch anderenorts. So pflegen mystische Nebenströmungen den Hauptstrom der Gesetzesfrömmigkeit und Textgläubigkeit zu begleiten, und sie haben stets einen Hauch von Heterodoxie und Anarchie. Das gilt für die jüdische oder islamische Tradition ebenso wie für die christliche. Schon Paulus distanziert sich von einer Zungenrednerei, in der die γλῶσσα oder die *lingua* eine leibliche Zungenfertigkeit entfaltet, die sich der indivi-

1 Die Figur des *Apolis* taucht im Hintergrund der Polis auf, und ihr wird von Sophokles der ὑψίπολις, der »in der Stadt Herausragende«, gegenübergestellt (*Antigone*, V. 370). Der als *Apolis* Titulierte entspricht unserem »Staatenlosen«, er kann aber auch in einem weiteren Sinne aufgefaßt werden analog dem erwähnten *Atopos*, der wörtlich genommen »ortlos« ist, der aber auch als »seltsam«, als »deplaziert gilt«, als einer, der »nicht völlig am Platze« ist. Das Alpha privativum der beiden griechischen Ausdrücke läßt sich nicht nur als Negation, sondern ebenso als Ausdruck eines Entzugs verstehen.

duellen Steuerung wie auch der öffentlichen Kontrolle entzieht. Dem Sagen, das im Kosmos des Gesagten entschwindet, tritt ein Sagen gegenüber, das *nicht etwas* sagt und in diesem Sinne nichtssagend ist. Was Max Weber als das Charismatische dem Alltag der Institutionen entgegensetzt, macht sich überall geltend; dies weist darauf hin, daß jede Normalität, auch die kosmologisch, theologisch oder kosmopolitisch ambitionierte Normalität, etwas ausspart, das sich in Anomalien äußert und in einen *lunatic fringe* ausfranst.

3. Eigenheit, Fremdheit, Kontingenz

Eine Gesamtordnung läßt sich nur dann bruchlos denken, wenn der Ort, von dem aus sich das Ganze entfaltet, in einem vorgegebenen Ganzen entschwindet. Was wir Moderne nennen, läßt sich beschreiben als die Infragestellung dieser Ganzheitsvision. Die Selbstverkenning eines *Kosmotheoros*, der sich selbst dem Schauspiel zurechnet, das er betrachtet, wird durchbrochen, und die vorgegebene Ordnung erweist sich als Ergebnis einer Ordnungsstiftung. Dabei sind zwei zentrale Entdeckungen maßgebend: die Entdeckung eines *Selbst*, das ›ich‹ sagt, bevor es als ›Subjekt‹ tituiert wird, und das in seiner Selbstbezüglichkeit das Beziehungsgefüge des Ganzen sprengt, und dazu die Entdeckung einer radikalen *Kontingenz*, die nicht nur die offenen Spielräume einer Ordnung nutzt, sondern die Ordnung selbst antastet. Eine solche Ordnung kann nicht nur in Unordnung ausarten, sie kann in eine andere Ordnung übergehen; sie kann anders sein, als sie ist. So finden wir bei Descartes nicht nur die Aufgipfelung des Denkens in einem *Cogito*, sondern auch den Gedanken, daß Gott eine andere Mathematik hätte schaffen können. Die Ordnungen, in denen wir uns bewegen, erweisen sich als Ordnungen im Potentialis. Wie der merkwürdige Romanheld aus Musils

Mann ohne Eigenschaften vermutet, spricht auch Gott von seiner Welt am liebsten in der gemilderten Form eines Con-junctivus potentialis, »denn Gott macht die Welt und denkt dabei, es könnte ebenso gut anders sein.« (Musil 1978, S. 19). Daß diese Vermutung sich bei dem jungen Ulrich mit der These verbindet, »daß ein wahrer Vaterlandsfreund sein Vaterland niemals das beste finden dürfe«, gibt der Sache eine zusätzliche politische Note. Entscheidend ist nun, daß die Motive der Subjektivität und der Rationalität, die uns bis in die Gegenwart hinein in Verlegenheit stürzen, als Doppelmotiv auftreten. Das moderne Subjekt stellt sich als ein Wesen dar, das seinen Platz sucht und ihn nicht hat, und das auch nicht länger als Statthalter einer einzigen Vernunft auftreten kann.

Wird dieses Doppelmotiv in seiner Radikalität ernst genommen, so bedeutet dies, daß die Problematik der Grenzziehung sich ändert. Das Selbst, das sich in einer Eigensphäre bewegt und sich bis in die Sinne und in die Sprache hinein an einer kulturellen Eigenordnung ausrichtet, läßt sich nicht länger auf ein Selbes reduzieren, das sich in der Sphäre eines Alls oder im Medium eines Allgemeinen von Anderem abgrenzt. Selbstheit und Eigenheit entspringen einer Grenzziehung, die ein Drinnen vom Draußen absondert und somit die Gestalt einer *Ein- und Ausgrenzung* annimmt. Eigenes entsteht, indem sich ihm etwas entzieht, und das, was sich entzieht, ist genau das, was wir als fremd und fremdartig erfahren. Die Diastase, das Auseinandertreten von *Eigenem* und *Fremdem*, das durch kein Drittes vermittelt ist, gehört einer anderen Dimension an als die Distinktion vom *Selben* und *Anderen*, die ihren Rückhalt in einem dialektisch zu vermittelnden Ganzen findet. Um es in der Muttersprache der westlichen Philosophie zu sagen: Anderes (ἕτερον) und Fremdes (ξένον) sind zweierlei. Die Fremdheit eines Gastes – darunter der Fremde aus Elea, den Platon im *Sophistes* auftreten läßt –, die Fremdheit einer anderen Sprache, ei-