

Erfahrung des Zwischen: Anmerkungen zu Waldenfels' Phänomenologie der Fremderfahrung

Niels Weidtmann
Universität Tübingen
Forum Scientiarum
niels.weidtmann@uni-tuebingen.de

ABSTRACT

Experience of something strange does not mean there is a strange thing that becomes experienced but rather it means that something is experienced as being strange. The same holds true for recognizing a stranger; the person recognized is not by herself a stranger but she becomes recognized as such. Thus, the denomination strange/stranger depends on the process of experience and recognition. Waldenfels has shown that experience is much more than simply an intentional act; it befalls a person who in experiencing something reacts to a claim that comes from outside and that can never be answered entirely. Therefore, experience has some elements of strangeness in its own structure. It is these elements that allow something or someone to be experienced as being strange. However, what exactly is experienced as being strange greatly depends on the particular situation as well as on previous experiences. In this paper I thus argue that the experience of strangeness correlates with the history of previous experiences. Since cultures mainly are characterized by a common history of experiences, what counts as being strange differs from culture to culture. An Intercultural Philosophy, therefore, would have to go beyond the analysis of an experience of strangeness by itself experiencing interculturality.

KEYWORDS

Experience, interrealms, alienness, interculturality.

1. Das Zwischen der Erfahrung

“Fremderfahrung ist und bleibt eine Form der Erfahrung”, daran erinnert Waldenfels in seinen Studien zur Phänomenologie des Fremden, “nur eben in der paradoxen Form einer originären Unzugänglichkeit, einer abwesenden Anwesenheit”.¹ Mit diesem Satz aus der *Topographie des Fremden* ist eine der größten Herausforderungen benannt, vor die wir uns heute nicht nur philosophisch gestellt sehen. Es gilt, die Wirklichkeit des Fremden anzuerkennen, ohne es durch solche Anerkennung bereits zu vereinnahmen und seiner Fremdheit zu berauben. Was so einfach klingt, entpuppt sich bei näherem Hinsehen als ein Paradox: Die Anerkennung der Wirklichkeit des

¹ Bernhard Waldenfels, *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden, Bd. 1*, Frankfurt/M. 1997, S. 30.

Fremden setzt voraus, dass wir dieses Fremden gewahr werden. In solchem Gewährwerden liegt zweierlei: das Aufmerken auf etwas und die Kennzeichnung dieses ‚etwas‘ als fremd. Ein solches Aufmerken ist nur möglich, wenn der oder das Fremde uns tatsächlich in irgendeiner Form begegnet, also von uns erfahren – und d.h. irgendwie in unserem Erfahrungsfeld verortet – wird. Der oder das Fremde begegnet immer vermittelt durch Erfahrung, genauer unsere eigene Erfahrung, und steht damit immer schon in einem Bezug zum Eigenen. Ganz offensichtlich wird dies bei der Kennzeichnung des Erfahrenen als fremd oder Fremder. Hier findet eine Kategorisierung statt, die ohne den Bezug zum Vertrauten und Eigenen gar nicht möglich wäre. Die Erfahrung des Fremden bleibt also grundsätzlich auf das Eigene zurück verwiesen. Anders gesagt: Alle Erfahrung hat ihre Möglichkeitsbedingungen, auch die Erfahrung des Fremden ist an diese Bedingungen gebunden. Die Fremdheit des Fremden wird dadurch gleichsam an die Kette gelegt.

Neben der Konsequenz, das Fremde und den Fremden als abhängig vom Eigenen zu verstehen, ist das Paradox der Fremderfahrung in der Geschichte der Philosophie insbesondere dadurch zu lösen versucht worden, die Erfahrungsbedingungen, die alle Fremderfahrung zu einer eigenen Erfahrung machen, als universale Strukturen zu beschreiben. Die Rückbindung des Fremden an das Eigene wird dann gleichsam dadurch relativiert, dass diese Rückbindung zugleich eine Rückbindung des Fremden an sich selbst ist. In beiden Fällen freilich verliert die Fremderfahrung den Stachel der Unzugänglichkeit des Erfahrenen, die in der fremden Eigenheit des Erfahrenen liegt. Wird das Fremde als abhängig vom Eigenen verstanden, kann es bestenfalls Spiegelbild des Eigenen sein. Beruft man sich dagegen auf die Universalität der Erfahrungsbedingungen, dann relativiert sich die Differenz zwischen Eigenem und Fremdem in der Gemeinsamkeit der transzendentalen Strukturen. So oder so erscheint der Fremde als bloßes *Alter Ego*, wobei Ego im einen Fall das empirische und im anderen das transzendente Ego meint.

Waldenfels dagegen plädiert dafür, das Paradox der Fremderfahrung nicht auf einen Widerspruch zu reduzieren, sondern es stattdessen in seiner gelebten Wirklichkeit anzuerkennen: „Paradoxie meint hier nicht, daß zwei Denkbestimmungen antinomisch aufeinanderstoßen, vielmehr handelt es sich um eine sich selbst widerstrebende Erfahrung, um eine gelebte Unmöglichkeit [...]“² Eine Erfahrung des Fremden ist erst dann möglich, so Waldenfels, wenn sich die Erfahrung befremden lässt und sich darin selbst

² Bernhard Waldenfels, *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, Frankfurt/M. 2006, S. 116.

fremd wird; alle Fremderfahrung setzt ein “Fremdwerden der Erfahrung”³ voraus. Die Erfahrung beschränkt sich dann nicht darauf, dass ein Subjekt einen Erfahrungsgegenstand in den entsprechenden Erfahrungshorizonten verortet; vielmehr sieht sich die Erfahrung gerade deswegen, weil ihr der Erfahrungsgegenstand immer nur in Bezug auf Horizonte oder, wie man auch sagen könnte, abhängig von der jeweiligen Erfahrungsqualität, gegeben ist, auf weitere mögliche Erfahrungsqualitäten verwiesen.

Da alle Erfahrung an konkreten und jeweiligen Zugangsarten hängt, ist der Entzug des Gegenstandes an sich selbst gleichsam konstitutiv für Erfahrung. Erfahrung bleibt deshalb grundsätzlich nicht nur auf andere mögliche Erfahrungen, sondern auf das bezogen, was zwischen den verschiedenen Erfahrungsmöglichkeiten steht und in ihnen erfahren wird. Ein solches *Zwischen* ist, da es sich aller Erfahrung grundsätzlich entzieht, nicht selber ein etwas. Es ist als das Zwischen der Erfahrung in allen Erfahrungen anwesend: “abwesende Anwesenheit” (s. o.). Anders als Kant, der mit dem “Ding an sich” zwar auch eine solch “abwesende Anwesenheit” als konstitutiv für Erfahrung beschreibt, für den sie aber bloßes “Noumenon”⁴ bleibt, vermag die Phänomenologie das Zwischen der Erfahrung konkret auszuweisen. Sie zeigt, dass in der Erfahrung nicht etwas zur Erfahrung kommt, das als es selbst entzogen bleibt; sondern umgekehrt etwas als Entzogenes erfahren wird. Gerade darin, dass der Gegenstand der Erfahrung an sich selbst entzogen bleibt, liegt die Erfahrung dieses Gegenstands als eines an sich seienden, also unabhängig von der Erfahrung existierenden Gegenstands. Der Gegenstand hängt an der Erfahrung, nicht umgekehrt.

Eine solchermaßen für Fremdes sensibilisierte Erfahrung bleibt nicht beim Vertrauten und Eigenen stehen, weil sie im Vertrauten und Eigenen selbst das der Erfahrung noch harrende, das zu weiterer Erfahrung anstachelnde Fremde erfährt. Das Subjekt, das solches gerade deshalb ist, weil es sich als der Erfahrung voraus liegend erfährt, ist nicht mehr “Herr im eigenen Haus”, wie Sigmund Freud es genannt hat. Die Erfahrung des Fremden im Eigenen motiviert zu weiterer Erfahrung – in diesem Sinne spricht Waldenfels vom *Stachel des Fremden*.⁵ Dabei unterscheidet er mehrere Grade von Fremdheit⁶: Während sich die “normale Fremdheit” auf Fremdes innerhalb einer bestimmten Ordnung oder Kultur bezieht (etwa die zwar grundsätzlich bekannte, im Alltag aber nicht verwendete ‚Beamtensprache‘), benennt die “strukturelle Fremdheit” Differenzen zwischen zwei

³ Ebd., S. 8.

⁴ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Werkausgabe herausgegeben von Wilhelm Weischedel, Bd. III und IV. Frankfurt/M. 1988¹⁰, B 307.

⁵ Bernhard Waldenfels, *Der Stachel des Fremden*, Frankfurt/M. 1990.

⁶ Vgl. Waldenfels, *Topographie*, S. 35 f.; auch S. 78 f.

verschiedenen Ordnungen oder Kulturen (ein Beispiel hierfür wäre die Fremdsprache); die "radikale Fremdheit" dagegen verweist auf die Vorläufigkeit *aller* Erfahrung, Waldenfels spricht vom "Außerordentlichen"⁷ bzw. mit Blick auf die Vielfalt kultureller Welten von der "Zwischenwelt"⁸. Das Außerordentliche wie die Zwischenwelt bezeichnen die Schwelle, die zwischen verschiedenen Ordnungen und Erfahrungsqualitäten liegt, diese aber dadurch zugleich miteinander verbindet. In letzter Instanz ist es diese *Zwischensphäre*, die die Ordnungen zu immer neuen Erfahrungen herausfordert, weil sie selbst sich jeder Einordnung entzieht und so auf die grundsätzliche Vorläufigkeit aller Erfahrung aufmerksam macht.

2. *Jenseits von Identität und Differenz*

Für eine Analyse der Fremderfahrung ist es wichtig, zwischen Andersheit und Fremdheit zu unterscheiden.⁹ Während sich das Andere vom Selben absetzt, steht das Fremde in Differenz zum Eigenen. Auch Selbes und Anderes sind aufeinander bezogen, ja bedingen sich wechselseitig. Etwas ist es selbst nur in Abgrenzung zu anderem. Ohne eine solche Abgrenzung wäre es im Wortsinne grenzenlos und in jeder Hinsicht unbestimmt. Wie Fremdes und Eigenes so stehen auch Selbes und Anderes in Differenz zueinander und sind zugleich miteinander verschränkt. Die Differenz ist freilich eine symmetrische, sie sieht vom Selben aus betrachtet nicht anders aus als vom Anderen her. Sie ist bloße Relation. Anders das Verhältnis von Eigenem und Fremdem: Das Eigene ist solches, das auf ein Zentrum hin ausgerichtet ist und von diesem Zentrum her eine besondere Funktion erfährt; das Eigene ist das *Zu-gehörige*. Das Fremde ist nun solches, das dem Eigenen Zugehörige auf ein anderes Zentrum hin ausrichtet und ihm dadurch entfremdet. Das Fremde ist uneinholbar – nicht, weil es etwas ganz anderes ist, sondern eher weil es dasselbe ganz anders ist.

Das Paradox der Fremdheit besteht eben darin, dass das Fremde, um erfahren zu werden, im Feld des Eigenen auftauchen muss, dort andererseits gerade als solches auftaucht, das sich dem Eigenen grundsätzlich entzieht. Der Entzug ist ein prinzipieller, weil das Fremde, um als *Fremdes* erfahren werden zu können, verlangt, das Eigene zu zerstören und zum Fremden zu machen. Das Fremde ist die Vernichtung des Eigenen. Nishitani spricht deshalb von der "Todfeindschaft" zwischen Eigenem und Fremdem.¹⁰ Das

⁷ Bernhard Waldenfels, *Ordnung im Zwielficht*, Frankfurt/M. 1987, s. bes. S. 171-202.

⁸ Waldenfels, *Topographie*, s. bes. S. 80-84.

⁹ Vgl. dazu Waldenfels, *Grundmotive*, S. 112 ff.

¹⁰ Keiji Nishitani, "Vom Wesen der Begegnung", in: Ryôsuke Ohashi (Hrsg.), *Die Philosophie der Kyôto-Schule*, Freiburg/München 1990.

Eigene kann gar nicht anders, als das Fremde in der Begegnung zu vereinnahmen und zum bloß Anderen des Eigenen zu machen. Umgekehrt gilt das Gleiche. Das bedeutet, dass die Erfahrung des Fremden diesen als Fremden eigentlich vernichtet, also auch nicht erfahren kann. Darin liegt das Paradox.¹¹ Es gilt, dieses Paradox der Fremderfahrung auszuhalten und sich nicht vorschnell mit Relativierungen (im Namen einer universalen Vernunft) zu beruhigen.

Legt man Waldenfels' Unterscheidung von Andersheit und Fremdheit zugrunde, scheint Husserl in seiner Analyse des Alter Ego irgendwo zwischen diesen beiden Alteritäts- bzw. Alienitätsformen zu schwanken.¹² Bloße Andersheit herrscht lediglich zwischen Körpern. Dort, wo diese Körper als Leiber verstanden werden, erhalten sie und erhält mit ihnen die gesamte Wahrnehmungswelt ein Zentrum, auf das hin sie ausgerichtet sind. Werden Ego und Alter Ego als differente Wahrnehmungszentren verstanden, müssten sie einander zwangsläufig fremd werden. Diesen Schritt allerdings geht Husserl nicht. Im Gegenteil, ihm geht es in der Analyse des Alter Ego gerade darum, die Intersubjektivität der Erfahrungswelt aufzuweisen. Das Alter Ego macht die gleichen Erfahrungen, die das Ego machen würde, wäre es nicht zeitlich und räumlich von ihm getrennt. Rechnet man die zeitliche und räumliche Differenz heraus, kommen die Erfahrungen von Ego und Alter Ego zur Deckung. Das Alter Ego ist bei Husserl folglich einerseits ein Alter Ego und damit ein Zentrum, auf das hin sich die Erfahrungswelt ausrichtet; andererseits aber ist es doch nur ein *Alter Ego*, vom Ich also durch bloße Andersheit getrennt. Und doch hat Husserl ein Gespür für das Phänomen des Fremden ausgebildet. Die zeitliche und räumliche Differenz zwischen Ego und Alter Ego ist nur idealiter überbrückbar, und so bleibt das Alter Ego der tatsächlichen Erfahrung entzogen. Das kann so weit führen, dass sich verschiedene Erfahrungswelten ausbilden, weshalb Husserl von der Differenz zwischen "Heim- und Fremdwelt" spricht.¹³ Damit ist die Dimension interkultureller Fragestellungen eröffnet, auch wenn Husserl selbst alle Differenzen im geschichtlichen Fortschreiten hin zur "im Unendlichen liegenden Idee" der "wahren und vollen Rationalität" aufgehoben sieht.¹⁴

¹¹ An anderer Stelle spricht Waldenfels vom "Skandalon des Fremden". Bernhard Waldenfels, *Bruchlinien der Erfahrung. Phänomenologie, Psychoanalyse, Phänomenotechnik*, Frankfurt/M. 2002, S. 186.

¹² Vgl. die fünfte Meditation in Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen*, Husserliana I, hrsg. von Stephan Strasser, Den Haag 1963.

¹³ Vgl. Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil*, Husserliana XV, hrsg. von Iso Kern, Den Haag 1973, bes. S. 214-218, 227-236, 428-437, 627-631.

¹⁴ Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Husserliana VI, hrsg. von Walter Biemel, Den Haag 1956, S. 274.

Die Unentschiedenheit in Husserls Analysen ist vermutlich durch seine Fixierung auf bloße Gegenständlichkeit und die Absicht, die Objektivität der Gegenständlichkeit gegen die Subjektivität der Erfahrungen zu behaupten, begründet. Deutlicher wird der Unterschied zwischen dem Phänomen des Anderen und dem Phänomen des Fremden bei Sartre. In seinen Analysen zum Phänomen des Blicks zeigt Sartre, wie die Erfahrung des Anderen als eines Körpers durch die bloße Möglichkeit des Angeblicktwerdens in größte Fremdheit umschlägt. Der Umschlag ereignet sich als "eine Umgruppierung aller Gegenstände, die mein Universum bevölkern", auf den Anderen hin.¹⁵ Nicht nur erblicke ich den Anderen, der Andere blickt seinerseits mich an und offenbart sich damit als ein Zentrum, auf das hin meine ganze Welt neu ausgerichtet wird und sich mir selbst entzieht. "So ist plötzlich ein Gegenstand erschienen, der mir die Welt gestohlen hat."¹⁶ Der Andere wird zum Fremden dadurch, dass er mir die Welt entzieht und sie zu der seinen macht. Sartre erfasst damit den entscheidenden Grundzug einer Erfahrung des Fremden: Der Fremde ist nicht aufgrund irgendwelcher spezifischen Fremdheitsmerkmale oder Wesenseigenschaften fremd, sondern er ist fremd dadurch, dass er meine Welt anders ausrichtet, ihr einen neuen Sinn gibt. Die Differenz zwischen Eigenem und Fremdem ist unüberbrückbar, weil eine solche Überbrückung die Vernichtung des Eigenen voraussetzen würde.

Und doch ist die Erfahrung des Fremden real. Wie aber lässt sich die Erfahrung des Fremden verstehen, wenn solche Erfahrung doch die völlige Umwidmung aller Erfahrung erfordert. Wie kann die Erfahrung ihre eigene Neuausrichtung erfahren; was bedeutet dann noch Erfahrung? Diese Fragen deuten bereits an, dass die Analyse der Fremderfahrung kein Spezialgebiet der Philosophie beschreibt, sondern eine kritische Reflexion auf die Struktur der Erfahrung verlangt. Damit hängen Fragen nach dem Wesen des Erfahrungssubjekts und der Objektivität der Erfahrungswelt ebenso zusammen wie die grundsätzliche Frage nach der Vernunft, die Erfahrung begründet. Das Phänomen des Fremden und die Analyse der Fremderfahrung betreffen die Philosophie im Ganzen. Das ist der Grund dafür, dass die Beschäftigung mit dem Phänomen des Anderen und des Fremden zu einem der Leitmotive in der Philosophie des zwanzigsten Jahrhunderts werden konnte (neben der Phänomenologie und dem französischen Existenzialismus ist das Phänomen des Anderen auch in der Sozialphilosophie und der politischen Philosophie zu einem solchen Leitmotiv geworden).

¹⁵ Jean-Paul Sartre, *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, Reinbek 1997, S. 461.

¹⁶ Ebd., S. 462.

Für Sartre führt die Neuorientierung der Erfahrung vom Ich weg auf den Fremden hin (Sartre spricht vom Anderen) zur Bloßlegung der nackten Existenz des Menschen. Das Faktum der Existenz geht dem Gehalt der Essenz voraus. Phänomenologisch bleibt das freilich unbefriedigend. Das Fremde zeigt sich ja gerade in der Erfahrung; es ist Teil der Erfahrung und entzieht sich doch zugleich jeder möglichen Aneignung: "abwesende Anwesenheit" (s. o.). Die Erfahrung des Fremden ist also eigentlich eine Befremdung der Erfahrung selbst. Die Erfahrung wird über sich hinaus auf anderes verwiesen, das uneinholbar bleibt und das sie nie ganz auf ihr eigenes Ich zurück beziehen, es nie zum Eigenen machen kann. Damit ändert sich die Struktur der Erfahrung: Erfahrung besteht nicht mehr allein in der Synthesis einer Vielfalt von Sinneseindrücken nach den Regeln des Subjekts (nach Kant gilt "Das: Ich denke, muß alle meine Vorstellungen begleiten können"¹⁷; darin wird das Primat des Subjekts im Erfahrungsprozess überdeutlich). Indem die Erfahrung nicht mehr allein auf die Gebung von Sinnesdaten angewiesen ist, sondern zugleich auf ihr fremde Synthesen dieser Daten verwiesen bleibt, gerät gleichsam der Status des Subjekts als aller Erfahrung notwendig voraus liegend ins Wanken. Das Subjekt erfährt sich angesichts des Fremden selbst als ein Korrelat der eigenen Erfahrung. Es liegt der Erfahrung zugrunde, geht ihr aber doch nicht voraus, sondern wird, was es ist, selbst erst im Prozess der Erfahrung. Mit Blick auf das Phänomen des Fremden bedeutet das konkret, dass sich das Subjekt angesichts des Fremden selbst fremd wird. In diesem Sinne spricht Waldenfels davon, dass die Fremderfahrung ein "Fremdwerden der Erfahrung" voraussetzt (s. o.).

Husserl bereits zeigt, dass das "zentrierende ego nicht ein leerer Punkt oder Pol ist", sondern "das stehende und bleibende Ich der verharrenden Überzeugungen, der Habitualitäten, in deren Veränderung sich allererst *Einheit des personalen Ich und seines personalen Charakters konstituiert.*"¹⁸ Zwar wird alle Erfahrung auf ein Ich bezogen, dieses Ich ist aber nicht der Ausgangspunkt der Synthesisleistung, sondern so etwas wie ein konkreter Ausschnitt (Husserl spricht von der "Selbstobjektivation" des transzendentalen Subjekts¹⁹) in der immerwährenden Synthesis des Bewusstseinsstroms. Die eigentliche Leistung der Erfahrung liegt nach Husserl nicht in der Zusammenfassung einer Flut von Sinnesdaten, sondern in der Vergegenwärtigung des strömenden Bewusstseins (Husserl spricht auch vom "Heraklitischen Fluß"²⁰) in einem einzelnen Bewusstseinsakt. Die

¹⁷ Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 131.

¹⁸ Edmund Husserl, *Die Pariser Vorträge*, Husserliana I, hrsg. von Stephan Strasser, Den Haag 1963, S. 26 (Kursivierung im Original gesperrt gesetzt).

¹⁹ Edmund Husserl, *Erste Philosophie. Zweiter Teil: Theorie der Phänomenologischen Reduktion*, Husserliana VIII, hrsg. von Rudolf Boehm, Den Haag 1959, S. 77.

²⁰ Husserl, *Pariser Vorträge*, S. 18.

Gegenwart des Bewusstseins im einzelnen Bewusstseinsakt ist nur als eine solche Vergegenwärtigung des strömenden Bewusstseins möglich. Erfahrung geschieht als Appräsentation anderer Erfahrungen. Die Erfahrung ist also nicht zunächst bloß selektiv und muss sich dann in einem zweiten Schritt dieser ihrer Selektivität als einer Form von Perspektivität bewusst werden; vielmehr konstituiert sich Erfahrung gerade als ein Verweis auf mögliche andere Erfahrungen. Sie ist bei sich immer nur dadurch, dass sie bereits über sich hinausweist und sich von anderem her versteht. Erfahrung, so ließe sich mit Blick auf das Phänomen des Fremden sagen, ist sich ihrer Struktur nach selber fremd. Husserl selbst spricht freilich nicht vom "Fremdwerden der Erfahrung"; für ihn ist die Vorläufigkeit aller Erfahrung zwar ein geschichtliches Faktum, sie ist transzendental aber durch die Einheit des Bewusstseinsstroms und die Teleologie der Geschichte, die zur Entfaltung dieser Einheit strebt, unterfangen. Die phänomenologische Analyse der Fremderfahrung zeigt dagegen gerade, dass sich die Vorläufigkeit der Erfahrung nicht darin erschöpft, dass sie (noch) nicht an ihr Ende gelangt ist und sich deshalb immer wieder neuen, bislang unbekanntem Erfahrungsweisen gegenüber sieht. Vielmehr wird angesichts des Fremden ein sich grundsätzlich Entziehendes erfahren, ja gerade der Entzug selbst wird zur eigentlichen Erfahrung. So sieht sich die Erfahrung gezwungen, sich auf etwas einzulassen, dessen sie niemals Herr werden kann. In der Fremderfahrung, so Waldenfels, "überschreiten wir die Grenzen des Eigenen, ohne anderswo anzukommen";²¹ sie ist "als ein Antworten zu verstehen, das anderswo beginnt".²² Die Fremderfahrung fordert uns dazu heraus, uns auf einen Weg zu begeben, der uns verändert und uns damit erst zu dem macht, der wir sind, ohne freilich je an den Ausgangspunkt zurückzukehren. Das Subjekt verliert durch die Erfahrung des Fremden nicht nur die Herrschaft im eigenen Haus; es wird darin selbst zu einem suchenden und antwortenden Subjekt. Waldenfels spricht deshalb von "responsiver Rationalität".²³ Die ethische Dimension dieser Analyse wird bei Lévinas deutlich. Wenn er sagt, "Ichsein [bedeute], sich der Verantwortung nicht entziehen [zu] können"²⁴, dann ist damit genau dies gemeint, dass das Subjekt in der Erfahrung selbst auf dem Spiel steht.

Die Analyse der Fremderfahrung macht deutlich, dass sich das Verhältnis zwischen Eigenem und Fremdem nicht in den Kategorien von Identität und Differenz fassen lässt. Eigenes und Fremdes sind Momentaufnahmen einer Zwischensphäre, die beide miteinander verschränkt. Die Zwischensphäre

²¹ Waldenfels, *Bruchlinien*, S. 243.

²² Ebd., S. 188.

²³ Vgl. dazu Bernhard Waldenfels, *Antwortregister*, Frankfurt/M. 1994.

²⁴ Emmanuel Lévinas, *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, Freiburg/München ³1992, S. 224.

selbst ist nicht als das Resultat dieser Verschränkung zu verstehen, sondern umgekehrt sind Eigenes und Fremdes konkrete Formen, in die sich die Zwischensphäre differenziert.

3. *Das Zwischen als Zwischenwelt*

Waldenfels überträgt die Figur des *Zwischen* auch auf interkulturelle Fragestellungen. Auch hier gilt, dass Interkulturalität falsch verstanden wäre, würde man sie als bloßes Nebeneinander distinkter kultureller Einheiten verstehen. Die Rede von der faktischen Pluralität voneinander unterschiedener Kulturwelten relativiert die interkulturelle Herausforderung nur, reduziert sie die Differenzen zwischen den Kulturwelten doch auf ebenso faktische Besonderheiten der einzelnen Kulturwelten. In Waldenfels' Terminologie könnte man davon sprechen, dass ein solches Verständnis von Interkulturalität beim Phänomen bloßer Andersheit stehen bleibt. Andersheit aber ist nur innerhalb eines stabil geordneten Feldes möglich; sie ist symmetrisch und verweist damit auf eine ihr zugrunde liegende, vom Selben und Anderen geteilte Ordnung. Von einer solchen Andersheit geht die Kulturen vergleichende Wissenschaft aus, schließlich muss der Vergleich, will er irgendetwas zeigen, sein eigenes Maß ausweisen können.

Auch die Umkehrung einer Anerkennung pluraler Kulturwelten, das wäre das Beharren auf einer einheitlichen Welt bzw. einer universalen Vernunft, deren Entfaltung die Welt zunehmend vereinheitlicht, vermag den Blick für interkulturelle Fragestellungen nicht zu öffnen. Die Geschichte Europas lässt sich als der Versuch lesen, auf dem Boden universaler Vernunftstrukturen eine größtmögliche Offenheit gegenüber allen Formen kultureller Selbstverständnisse und Weltgestaltungen zu begründen. Dem liegt eine Unterscheidung zwischen der Allgemeingültigkeit universaler Vernunftstrukturen und der historisch kontingenten Gestalt kultureller Lebenswelten zugrunde, wie sie von Kant bis Gadamer getroffen wird, wie sie in der interkulturellen Philosophie aber auch von Nicht-Europäern wie beispielsweise Kwasi Wiredu vertreten wird.²⁵ Die allgegenwärtige Globalisierung folgt zumindest dort, wo sie als künftige Weltordnung verstanden wird, eben diesem Muster. Waldenfels macht darauf aufmerksam, dass die Vorstellung einer einheitlichen Weltordnung voraussetzt, "der Ursprung der Ordnung könne eingeholt und in die Ordnung selber einbezogen werden".²⁶ Das aber ist nicht möglich, lebt eine jede Ordnung doch gerade

²⁵ Vgl. dazu Kwasi Wiredu, *Cultural Universals and Particulars: An African Perspective*, Bloomington u. a. 1996.

²⁶ Waldenfels, *Topographie*, S. 81 f.

davon, dass sie etwas auf bestimmte Weise ordnet und damit andere mögliche Ordnungen ausschließt. Diese Selektivität ist konstitutiv für jede Ordnung, sie bedingt aber auch, dass eine Ordnung grundsätzlich auf andere Ordnungen verwiesen bleibt.

Diese tauchen als *fremde* Ordnungen auf; und so wird auch die Interkulturalität erst dort zur Herausforderung, wo sie auf der Ebene der Fremderfahrung verhandelt wird. Die Erfahrung der fremden Kultur führt eben nicht zur Relativierung der eigenen, sondern zu ihrer Befremdung. Mitten in der eigenen Kultur zeigt sich eine Fremdheit, die sie nicht im Griff hat und die sich gerade deshalb als der eigentliche Motor kultureller Entwicklungen und kultureller Lebendigkeit erweist. Eine Kultur, die ihre Lebenswelt nicht mehr gestaltet und ordnet, sondern eine bestehende Ordnung nur noch verwaltet, verliert ihren Sinn. Die Erfahrung der Fremdheit stößt eine Kultur deshalb auf ihr ureigenes Prinzip, das ist ihre Sinnstiftung; solche Sinnstiftung liegt nicht im Verweis auf transzendente Zwecke, sondern in der Rückbindung der Lebensweltgestaltung an die eigene Erfahrung und Erfahrungsgeschichte, die sich nur in immer neuen Erfahrungen lebendig erhalten lässt. Die Fremdheit, die eine Kultur in ihrer eigenen Mitte erfährt, verweist sie so zugleich auf mögliche andere Sinnstiftungen und Kulturen. Die verschiedenen Kulturwelten stehen so wenig gleichberechtigt nebeneinander wie sie sich gegenseitig ausschließen. Sie sind ineinander verschränkt wie Eigenes und Fremdes; und wie diese, so verdanken sich auch die Kulturwelten der Differenzierung einer "Zwischenwelt" (s. o.). Die verschiedenen kulturellen Lebenswelten sind Momentaufnahmen dieses Differenzierungsprozesses, der freilich nie an ein Ende kommt, weil in ihm nicht *etwas* differenziert wird, sondern einzig jenes Zwischen, das in nichts anderem als im Prozess der Verschränkung von "Heim- und Fremdwelt" (Husserl, s. o.) besteht. Interkulturalität, so ließe sich mit Waldenfels sagen, gründet wesentlich in der Erfahrung, dass Kulturen Differenzierungen der Zwischenwelt, d. i. des Zwischen der Kulturen, sind. Die Erfahrung der Interkulturalität bindet gleichsam die *Kulturalität* an das *Inter* zurück.

Eine Philosophie der Interkulturalität muss sich deshalb vor aller Sachkenntnis anderer kultureller Traditionen auf das Wagnis einer Befremdung einlassen, die vor der Vernunft nicht halt macht. "[Eine] Philosophie der Interkulturalität", so Waldenfels, "[setzt] eine Interkulturalität der Philosophie voraus[...]."²⁷

²⁷ Waldenfels, *Topographie*, S. 66.

4. Die Erfahrung des Zwischen

Kommen wir noch einmal auf den Ausgangspunkt zurück. Waldenfels schreibt: “Fremderfahrung ist und bleibt eine Form der Erfahrung, nur eben in der paradoxen Form einer originären Unzugänglichkeit, einer abwesenden Anwesenheit.” (s. o.) Das Fremde wird als nicht bekannt, nicht vertraut und, jedenfalls solange es fremd ist, auch als nicht verständlich erfahren. Es ist aber nicht einfach ein unvertrautes, unbekanntes und unverständliches *Etwas*, das erfahren wird. Als solches wäre es eine Art ‚black box‘ mitten in der Vertrautheit und Verständlichkeit. Eine solche black box würde entweder ein Loch mitten in die allgemeine Verständlichkeit reißen (“Eine solche Annahme würde geradewegs im Irrationalismus enden.”²⁸) oder sie würde als *noch* nicht verstanden in das Netz des Vertrauten eingeflochten und dadurch alle Fremdheit verlieren. Es kommt deshalb alles darauf an, die Erfahrung des Fremden als eine *Form der Erfahrung* sehen zu lernen. Das Fremde muss als Phänomen analysiert werden, es ist nicht von der Zugangsart zu diesem Phänomen zu trennen. Nimmt man das Fremde als bloßes Faktum, rutscht es unmerklich auf die Ebene bloßer Andersheit. Dann aber ist ‚im Grunde‘ alles entschieden und man versteht nicht recht, was die ganze Aufregung soll. Lévinas, Merleau-Ponty und viele andere, vielleicht auch schon Husserl meinen deshalb, wenn sie vom Anderen sprechen, eigentlich das Fremde, geht es ihnen doch allen um die Analyse einer Erfahrung und nicht um die Klassifizierung eines Objekts. Im Fokus der Analyse steht also die *Fremderfahrung*, und diese hat die paradoxe Form einer “originären Unzugänglichkeit”, wie Husserl es ausdrückt, bzw. einer “abwesenden Anwesenheit”. Es wird nicht etwas erfahren, das abwesend ist, vielmehr wird etwas *als* abwesend, unzugänglich und sich jedem Zugriff entziehend erfahren. Der Entzug ist die entscheidende Qualität der Erfahrung, er stellt gewissermaßen die Zugangsart zum Phänomen des Fremden dar. Waldenfels zeigt, dass eine solche Erfahrung das “Fremdwerden der Erfahrung” (s. o.) voraussetzt, dass etwas also nur dann als entzogen erfahren werden kann, wenn sich die Erfahrung selbst entzogen ist. Erfahrung ist nicht einfach ein intentionaler *Akt*; sie wird auch erlitten. Waldenfels legt deshalb größten Wert darauf, das Moment des “Pathos”, das einer jeden Erfahrung innewohnt, herauszustellen.²⁹ Erfahrung hebt zunächst nicht mit dem Subjekt an, das sich gleichsam intentional auf die Welt richtet, um dort Erfahrungen zu machen. Vielmehr beginnt alle Erfahrung damit, dass etwas auffällt, das Subjekt von etwas affiziert wird. Das Subjekt kann sich solcher

²⁸ Waldenfels, *Grundmotive*, S. 115.

²⁹ Vgl. dazu Waldenfels, *Bruchlinien*, s. bes. Kap. 1.

Affektion gar nicht entziehen, sie widerfährt ihm – es erleidet sie.³⁰ Dem Pathos zur Seite steht die “Antwort”, die im Aufmerksamwerden auf das, was da affiziert, liegt. Erst solches Aufmerksamwerden lässt die Affektion ankommen und wirksam werden; sie bedingt, dass die Sache, die affiziert, *als etwas* erfahren und damit überhaupt erst zur *Sache* wird. Weder geht die Erfahrung vom Subjekt, noch geht sie von der Sache aus, vielmehr differenziert sich alle Erfahrung in Pathos und Antwortgeschehen. Mehr noch, da sich sowohl das Subjekt wie auch die Sache nur als Momente der Erfahrung manifestieren, bezeichnet die Differenz von Pathos und Antwort jenen ursprünglichen Riss im Sein, der den Raum zur Entfaltung der Welt gebiert: Das *Zwischen* von Eigenem und Fremdem, von einer und der anderen Ordnung, von einer und der anderen Kulturwelt.

Die Differenz von Pathos und Antwort kennzeichnet alle Erfahrung. Alle Erfahrung verdankt sich dem Zwischen; alle Erfahrung ist Fremderfahrung. Waldenfels wehrt sich freilich zu recht gegen das nahe liegende Missverständnis, dies bedeute, alles sei fremd; wenn alles fremd ist, ist gar nichts fremd.³¹ Ihm geht es darum zu zeigen, dass Erfahrung grundsätzlich dem Zwischen von Eigenem und Fremdem entspringt. Was Eigenes und Fremdes konkret sind, hängt dann freilich entscheidend von der jeweiligen Erfahrungssituation bzw. dem jeweiligen Erfahrungsfeld ab, in dem Erfahrungen gemacht werden. Das ist der Grund dafür, dass Waldenfels verschiedene Grade von Fremdheit unterscheidet (s. o.). Allerdings können sich diese Grade verschieben, was gestern noch als “strukturell” fremd erfahren wurde, ist heute vielleicht schon nur noch “alltäglich” fremd; und was gestern noch “alltäglich” fremd erschien, ist heute vertraut. Eine solche Verschiebung der Fremdheitsgrade findet ständig statt; Beispiele sind das Erlernen von Fremdsprachen, das Hineinwachsen in eine Rolle, der Austausch mit anderen. Immer verschieben sich die Grenzen des Fremden, und das durchaus auch so, dass eine Schwelle genommen und eine völlig neue, bislang als fremd erfahrene Ordnung in einer Weise entdeckt wird, dass sie den über die Schwelle Getretenen im Innersten verändert. Stenger macht darauf aufmerksam, dass genau dies mit dem Phänomen der Schwelle gemeint ist: Das Übertreten der Schwelle führt nicht nur in einen neuen Raum, sondern erfasst und verändert denjenigen, der einen solchen Übertritt wagt.³² Die Verschiebung der Grenzen und Grade des Fremden gehört wesentlich zum Phänomen der Erfahrung. Das “Fremdwerden der

³⁰ In diesem Sinne spricht auch Stenger von der Erfahrung als einer “Widerfahrnis”. Vgl. Georg Stenger, *Philosophie der Interkulturalität. Erfahrung und Welten. Eine phänomenologische Studie*, Freiburg und München 2006, s. bes. S. 497-520.

³¹ Vgl. dazu seine wiederholt vorgebrachten Einwände gegen Julia Kristeva (*Fremde sind wir uns selbst*, Frankfurt/M. 1990); s. beispielsweise Waldenfels, *Topographie*, S. 16-53.

³² Stenger, *Philosophie der Interkulturalität*, S. 393 f.

Erfahrung", von dem Waldenfels spricht, zeigt ja gerade, dass sich die Erfahrung nicht in einem intentionalen Akt erschöpft, sondern tatsächlich auf Neues einlässt und so immer weiter getrieben wird. Erst darin überhaupt *erfährt* die Erfahrung etwas. Die Bewegung, das Überschreiten des Erfahrenen hin auf Weiteres ist konstitutiv für Erfahrung. Dann aber kann eine konkrete Fremderfahrung nicht auf ewig Fremderfahrung bleiben. Das ändert freilich nichts daran, dass es immer wieder neue Fremderfahrung gibt.

Diese Überlegungen, die sich aus dem Phänomen der Erfahrung ergeben und die m. E. direkt an Waldenfels' Analysen anschließen, lassen es nun aber fraglich erscheinen, dass eine Analyse der Fremderfahrung tatsächlich hinreicht, interkulturelle Fragestellungen zu klären. Was als fremd erfahren wird, hängt von der konkreten Situation und vor allem von früheren Erfahrungen ab. Die Geschichte der Fremdheit ließe sich als eine Erfahrungsgeschichte schreiben. Die Erfahrungsgeschichte selbst ist mehrdimensional, und so ist auch die Fremdheitsgeschichte mehrdimensional. Was auf individueller Ebene immer wieder von neuem als fremd erfahren wird, mag auf gesellschaftlicher Ebene längst vertraut sein (für den einzelnen mag Frankreich weit weg sein, für unsere Gesellschaft ist es das nicht); und umgekehrt. Was als fremd erfahren wird, hängt also auch daran, was als eigen erfahren wird und vice versa. Die Fremderfahrung wird so zum Spiegel der jeweiligen Erfahrungsgeschichte. Was wir als fremd erfahren, sagt vor allem etwas über unsere eigene Erfahrungsgeschichte aus. Auf der Ebene der Interkulturalität bedeutet dies, dass uns andere Kulturen auf eine Weise fremd erscheinen, die abhängig von der Erfahrungsgeschichte unserer eigenen Kultur ist. Die "Zwischenwelt", in der Waldenfels die verschiedenen Kulturwelten vermittelt sieht, zeigt sich, solange sie fremde Kulturwelten voneinander trennt, in jeder einzelnen Kulturwelt je anders. Das ist eigentlich falsch gesprochen. Denn die Zwischenwelt zeigt sich immer nur konkret, sie ist ebenso wie die fremden Kulturwelten auf die eigene Erfahrungswelt bezogen. Die Zwischenwelt, das ist wichtig, gibt es nicht jenseits der konkreten Erfahrungen von ihr; ebenso die Fremdheit. Beide, Fremdheit und Zwischen rutschen in die Erfahrung hinein, sind Momente der Erfahrung. Die Grenzen, ja das „Jenseits“ der Kulturwelt, wie es sich in der Erfahrung fremder Kulturen und vor allem in der Erfahrung der Zwischenwelt zeigt, gehört zur Kulturwelt, d. i. zur konkreten Erfahrungsgeschichte hinzu. Erst dort, wo der Schritt über die Schwelle in die interkulturelle Dimension hinein gemacht wird und sich die Fremderfahrung weiter verschiebt, lässt sich von einer Zwischenwelt sprechen, die die verschiedenen Kulturen einander vermittelt.