



GESPRÄCH MIT BERNHARD WALDENFELS (Andrina Tonkli - Komel)

120 *Die zehn Jahre, die seit unserem Gespräch anlässlich der slowenischen Übersetzung des Stachels des Fremden vergangen sind, widmeten Sie der Ausarbeitung der »Phänomenologie des Fremden«, bei der es sich um ein vertieftes Umdeuten der phänomenologischen Anneigung der Phänomene handelt. Was heißt dass »zum Phänomen einmal die Grenzen und Schranken des Sichzeigens /gehören/, die bewirken, dass auch das, was sich nicht zeigt, sich auf seine Weise als Verborgene, Unscheinbare, Fremde, Ferne, Abwesende, Abweichende und Ausgeschlossene /zeigt/«?*

In der Tat war ich in den letzten Jahren bestrebt, die Phänomenologie selbst in eine Art Xenologie zu verwandeln, so daß die Fremdheit kein bloßes Spezialthema bleibt. Auf gewisse Weise ist diese Entwicklung schon bei den Begründern der Phänomenologie angelegt. So fordert Husserl, alles, was sich zeigt, »hinzunehmen, als was es sich gibt, aber *nur in den Schranken*, in denen es sich gibt«, und so geht Heidegger davon aus, daß das, was sich zeigt, »sich zunächst und zumeist gerade *nicht* zeigt«. Was die Phänomenologie sucht, gleicht dem verlorenen Brief bei Poe, der allzu nahe liegt, um bemerkt zu werden. Da gibt es keine Esoterik, kein Geheimwissen. Doch ebensowenig erwartet uns ein Panorama, in dem sich alles zugleich vor unserem Blick ausbreitet. Zum Sehen – und ähnliches gilt für das Hören, Sprechen, Streben und

Fühlen – gehören bestimmte Sehbedingungen und Sichtgrenzen. Von Horizonten und Perspektiven spricht nicht erst Husserl, sondern schon Nietzsche. Das entscheidende Problem besteht für die Phänomenologie darin, wie wir Grenzen der Erfahrung erfassen und markieren können, ohne sie in Gedanken aufzuheben. Dies setzt voraus, daß die Grenzen sich als Grenzen zeigen, daß also etwas da ist, *indem* es sich entzieht und vom Gewohnten abweicht. Entzug und Abweichung sind Bekundungsweisen des Fremden. Zu erinnern ist daran, daß schon Platon die Philosophie mit dem Fremden beginnen läßt, nämlich mit dem Pathos des Erstaunens, das stets auch etwas vom Erschrecken hat.

Wie kommt es eigentlich zum Infizieren einer Epoche mit dem Fremden? Bei der Moderne wird die Verfremdung in erster Linie durch die Vernunft selbst verursacht, wobei dieselbe Vernunft sich als die Ursache dieser Verfremdung nicht erkennt und bekennt? Berühmt bleibt jedoch der Schluss vom Husserlschen Wiener Vortrag:

»Die Krise des europäischen Daseins hat nur zwei Auswege: den Untergang Europas in der Entfremdung gegen seinen eigenen rationalen Lebenssinn, den Verfall im Geistfeindschaft und Barbarei, oder die Wiedergeburt Europas aus dem Geiste der Philosophie durch einen den Naturalismus endgültig überwindenden Heroismus der Vernunft. Der Grund des Versagens einer rationalen Kultur liegt nicht im Wesen des Rationalismus selbst, sondern allein in seiner Veräußerlichung.«

121

Ich bin überzeugt, daß radikale, also irreduzible Fremdheit, nur unter zwei Bedingungen auftritt, nämlich unter der Bedingung, daß der Vernunft selbst »Fremdartiges beigemischt« ist und daß keiner von uns Herr im eigenen Haus bin. Wo das Eigene maßgebend ist oder Eigenes und Fremdes sich in ein Gemeinsames einfügen, gibt es nur relativ Fremdes, ein Fremdes auf Abruf, das wir *noch nicht* angeeignet haben. Diese Einsicht, die sich erst nach Hegel Bahn bricht, braucht Zeit, wie aller Abschied von liebgewonnenen Illusionen. Oftmals haben literarische Autoren wie Sterne, Kafka oder Calvino oder Außen-seiter wie Freud ihren philosophischen Zeitgenossen einiges voraus. Was Husserls Warnung angeht, so klammert sie sich noch allzusehr an die große Alternative von Vernunft und Unvernunft, von Ordnung und Unordnung, von Innen und Außen. Husserl lehnte sich zu Recht dagegen auf, daß die Vernunft, wie Kant sich ausdrückt, »betteln geht«, sich allen möglichen Außenkräften ausliefert. Doch eine Vernunft, die eine Genesis durchläuft und aus kontingenten

Stiftungsereignissen hervorgeht, stößt auf ein Außen ihrer selbst, dessen sie niemals völlig Herr wird. In diesem Sinne fordert Foucault ein *penser du dehors*. Was wir brauchen, ist weniger ein Heroismus der Vernunft als eine Vernunft, die fremden Ansprüchen Raum gibt.

Sie betrachten den Versuch von Habermas sehr kritisch, die Vernünftigkeit nicht nur philosophisch sondern auch gesellschaftlich zu rehabilitieren. Wie sehen Sie sein Ablehnen der postmodernen Positionen der gegenwärtigen Philosophie?

122 Meine Kritik an Habermas, die hier nicht zum ersten Mal laut wird, ist moderiert. Ich werfe dem Frankfurter Erben der Kritischen Theorie nicht vor, daß er eine Minimalordnung vertritt, die sich auf universale Geltungsansprüche und Konsenserwartungen beruft. Ich gebe nur zu bedenken, daß eine Ordnung, die der bloßen Chaosvermeidung und Konfliktbewältigung dient, ein Vakuum hinterläßt, daß sich nicht argumentativ auffüllen läßt. Ohne pränormative Ansprüche, auf die wir zu antworten haben, reduziert Moralität sich auf eine verallgemeinerte Legalität, die der kommunikativen Selbsterhaltung dient. Außerdem ist eine Vernunft, die sich auf Diskursregeln verläßt, nicht kritisch genug; sie verpaßt jene Anspruchskonflikte, die auf der Ebene sozialer Erfahrung auftreten. Welches Thema, welche Regelung, welche Methode setzt sich durch? Wer findet Gehör und Beachtung, wer nicht? Eine Diskursethik, die sich auf die »Einbeziehung des Anderen« beschränkt, läßt Fremdes nur zu, sofern es sich allgemeinen Bedingungen fügt, also seine Fremdheit aufgibt. Es wäre schön, wenn Habermas und seine Anhänger sich auf diese Fragen einlassen würden, anstatt die bloßen Auswüchse einer sogenannten Postmoderne zu bekämpfen.

Auch Sie verwenden die Bezeichnung »postmodern« mit philosophischer Skepsis. Inwiefern hat Postmoderne die Verfremdung der Moderne aus dem Blick verloren?

In der Tat begegne ich dem, was man so allgemein die Postmoderne nennt, mit Zurückhaltung. Manches daran ist bloßes Wortgeplänkel, vieles hat den Charakter eines Symptoms und ist als solches beachtenswert, anderes entpuppt sich als schieres Surrogat. Es ist nicht damit getan, daß man die Möglichkeiten in der Welt vermehrt, daß man etwas anders macht als bisher. So etwas versucht

jedes Unternehmen, das seine Chancen am Markt wahrnimmt. Die Verwandlung des Lutherschen »Hier stehe ich, ich kann nicht anders« in ein »Hier stehe ich, ich kann auch anders« mag ein Heilmittel sein gegen jede Sorte von Dogmatismus und Fanatismus. Doch allein damit ändern wir nicht das »Gewicht der Dinge«, wie Nietzsche es fordert, wir nehmen den Dingen nur ihr Gewicht. Notwendigkeit schlägt um in Beliebigkeit, und Beliebigkeit verträgt sich sehr wohl mit Durchsetzungsvermögen. Selbst hinter Rortys Liberalismus taucht, wenn es ernst wird, eine aufgeklärte Form von Ethnozentrismus auf: Es gibt jene, mit denen man ein vernünftiges Gespräch führen kann, und andere, bei denen dies nicht möglich ist. Deshalb also eine Verfremdung der Moderne, die deren Abgründe und Schattenzonen aufspürt, und kein Abschied von der Moderne, der bloße Abstriche macht.

Zur so genannten »kulturalistischen Wende« bewahren Sie kritische Haltung. Woher nimmt diese Wende in Deutschland und auch anderswo ihre Notwendigkeit?

Dies ist eine umfängliche Frage. Ich habe nichts gegen Kultur, aber es ist ein bedenkliches Zeichen, wenn zuviel von ihr die Rede ist. Die kulturelle Wende – ich liebe diese Inflation von Wenden und Kehren ohnehin nicht – kann als Verlegenheitslösung betrachtet werden. Die große Geschichte, die große Gesellschaft ist in die Brüche gegangen, nun bleiben uns also die Kulturen. Ich schlage vor, wie Kultur- und Sozialanthropologen es tun, den Begriff der Kultur strikt als Differenzbegriff zu verwenden: Kultur und Natur, Kultur und andere Kulturen, Kultur und mehr als Kultur. Damit öffnen sich spezifische Problemzonen, unter anderem die der Interkulturalität, die der Fremdheit einen besonderen Akzent verleiht. Doch warum sollen wir Philosophen uns als Kulturwissenschaftler ausgeben? Daß auch die Philosophie einer bestimmten Kultur angehört, ist nicht zu leugnen; doch zu ihren Aufgaben gehört es, kulturelle Voraussetzungen in Frage zu stellen und nicht nur Kultur zu inventarisieren. Damit rückt die Philosophie in die Nähe der Ethnologie, die – wie bei Marcel Mauss und Claude Lévi-Strauss zu lernen ist – auch vor der eigenen Gesellschaft nicht Halt macht.

Wenn wir die »Nach-Krise« des Humanismus entlarven, scheint mir Ihre Beschreibung des Zusammenhangs zwischen dem Normalen und der Normalisierung sehr wichtig, auch die Entgegensetzung des Normalismus und der

Norm wirkt sehr plausibel. Finden Sie einen Anspruch auf Humanität überhaupt noch sinnvoll?

Die Frage Normalität und Normalisierung, die schon von Autoren wie Husserl, Schütz, Goldsein, Canguilhem und Foucault gründlich behandelt wurde, stellt sich mit besonderer Dringlichkeit, wenn wir von begrenzten Ordnungen und deren Genealogie ausgehen, so etwa im Bereich des Gesundheitswesens und der Biopolitik. Unter Normalismus verstehe ich einen Zustand, indem die Normalität als gegebenes Faktum hingenommen wird. In diesem Sinne beschwört Nietzsche einen »Normalmenschen«, der normgerecht funktioniert. Man kann vielleicht sagen, daß der Normalismus in seiner Beschränkung auf das »Allzumenschliche« ein Schrumpfprodukt des Humanismus darstellt. Doch was läßt sich von den älteren Formen des Humanismus retten? Jeder Ismus ist mit Vorsicht zu betrachten, da er dazu neigt, faktische Interessen mit den Schleiern eines Ideals zuzudecken. Der alte *homo humanus*, der eine emphatische Form der Menschlichkeit darstellt, sollte nicht als Zentralfigur übernommen werden, sondern als Steigerungsfigur: als ein Wesen, das »sich unendlich übersteigt«, als ein Wesen, das »sich selbst überwindet«, als Vorbote eines »Humanismus des anderen Menschen«, der jede Selbstzentrierung, auch die Zentrierung auf die eigene Spezies, durchbricht. Dieser Mensch hätte an sich selbst etwas von jenem »unendlich fernen Menschen«, den Husserl in Gott erblickt.

124

Durch die Verfremdung der Moderne verändert sich offensichtlich auch unser Verständnis des Politischen, jedoch nicht in der Richtung einer anderen Politik – es gibt ja kein Anderes des Politischen und keine politische Aus-ein-ander-setzung mehr. Meinen Sie, dass das Apolitische die gefährlichste Form der Politisierung der Lebenswelt werden könnte?

Die Tatsache, daß das, was wir seit den Griechen als Politik bezeichnen, sich ändert, ist so erstaunlich nicht. Solche Änderungen hat es immer wieder gegeben. Doch müssen wir in der Gegenwart mit einem »Ende der Politik« rechnen, so wie Heidegger ein »Ende der Philosophie« gekommen sieht? Für Heidegger tritt, wie wir wissen, das Denken an die Stelle herkömmlicher Philosophie. Ich selbst halte wenig von solchen Todeserklärungen, aus ihnen spricht allzu oft auf eine Geringschätzung jener Institutionen, in denen sich der jeweilige Sinn verkörpert. Denkbar ist allerdings, daß eine allgemeine Tendenz zur Entpolitisierung aufkommt, so wie es denkbar ist, daß eine allgemeine

Gedankenlosigkeit um sich greift. Doch was wir Entpolitisierung nennen, ist immer noch eine bestimmte Form der Politik. Als Deutscher erinnere ich daran, daß der große Anteil Unpolitischer unter den akademisch Gebildeten der Weimarer Zeit, darunter selbst der frühe Thomas Mann mit seinen »Betrachtungen eines Unpolitischen«, mit dazu beigetragen hat, den Weg für eine pervertierte Form der Politik freizumachen. Statt dessen scheint es mir dringlich, das Politische neu zu bedenken, nach dem Schwinden totalitärer Alpträume oder futuristischer Wunschträume. Dabei unterscheide ich zwischen dem Politischen, das sich jeweils in bestimmten Ordnungen bewegt, und einem Apolitischen, das nicht als Negation des Politischen zu verstehen ist, sondern als Entzug, als das, was sich den politischen Regelungen und Machtspielen entzieht, sie aber zugleich motiviert und inspiriert. Es entspricht einer einfachen Einsicht, daß keine politische Verfassung sich selbst garantiert. Nur totalitäre Regime begründen sich selbst. Ähnlich wie vom Apolitischen läßt sich auch von einem Ajuridischen sprechen, das die Gleichheitsmaßstäbe des Rechts überschreitet. Eine Politik, die sich solcherart an den Grenzen von Ordentlichem und Außerordentlichem bewegt, hat bei aller Sorge um das Gemeinwohl bestimmte Züge einer Fremdheitspolitik.

125

Heute befindet sich Europa im geistesgeschichtlichen Sinne in einem Inzwischen: zwischen dem Ende der Ideologien und der Unendlichkeit der Globalisierung. Gibt es, gibt sich, von dieser Zwischenlage her gesehen, eine Möglichkeit einer »Erneuerung« Europas im Sinne offenen interkulturellen Begegnung und Verständigung, die auch politisch wirksam sein könnte?

»Erneuerung« und »Krisis« sind große Worte, man sollte sie in kulturelles und interkulturelles Kleingeld umwechseln, ähnlich wie Husserl es für die Arbeit an den Phänomenen gefordert hat. Eine genaue Beschreibung dessen, was ist, wäre auch hier ein wirksames Heilmittel gegen das Spiel von Ideologien und Gegenideologien und gegen das Vakuum, das entsteht, wenn dieses Spiel ausgespielt ist. Europa war immer schon viel heterogener und viel weniger monolithisch, als der Einheits- und Reinheitswahn, dem vor allem das 19. Jahrhundert anhing, es vermuten läßt. Die durch den Prozeß der Globalisierung erzwungene Öffnung der Grenzen stellt uns allerdings vor neue Probleme. Der Unterschied zwischen Eigenem und Fremdem schleift sich zusehends ab, doch umgekehrt gewinnt das Fremde an Intensität, wenn es sich vom Ausland mehr und mehr ins Inland verlagert und Kriege sich mehr und mehr in Bürgerkriege

verwandeln. Neu ist dies allerdings vornehmlich für die Länder Zentraleuropas. In den Nachfolgestaaten des österreichischen und des ottomanischen Reiches ging es bekanntlich immer schon bunter zu, selbst wenn hinter der multi-kulturellen Vielfalt eine Hegemonie stand. Jedenfalls ist der Umgang mit dem intra- und interkulturell Fremden etwas, das uns Europäern insgesamt eine neue Offenheit abverlangt.

Was würden Sie heute zum Thema »Europa angesichts des Fremden« sagen?

Zur Geschichte Europas gehört eine Form von Eurozentrismus, die stets darauf angelegt war, fremde Welten nicht nur zu erkunden, sondern sie eigenen Maßstäben zu unterwerfen, mit der sublimen Gewalt des Verstehens oder schließlich mit der weniger sublimen Gewalt von Feuer und Schwert. Dahinter stand stets eine Anmaßung, nämlich der Anspruch, im Eigenen – in der eigenen Vernunft, dem eigenen Glauben, der eigenen Kultur – das Allgemeine und Ganze der Menschheit zu verwirklichen. Von der Tatsache, daß dabei nie bloß Ideen, sondern immer auch politische und ökonomische Interessen im Spiel waren, können wir absehen, das ist nichts typisch Europäisches. Sollte es trotz allem möglich sein, daß wir uns, mit Nietzsche zu reden, als »gute Europäer« oder einfach als »andere Europäer« erweisen, so nur dann, wenn wir uns selbst in Frage stellen und in Frage stellen lassen. Die Stärke Europas könnte in der Fähigkeit bestehen, Fremdes auszuhalten und sich von Fremdem stimulieren zu lassen. In diesem Sinne habe ich von »Europa als Antwort« gesprochen. Eine solche Responsivität wäre kein europäisches Monopol, sie ließe sich vervielfältigen, allerdings nicht vereinheitlichen.

126

Wie sehen Sie das Ausbreiten der phänomenologischen Forschung in Mittel- und Osteuropa, zu dem Sie wesentlich beigetragen haben?

Das Anwachsen phänomenologischer Forschung in Mittel- und Osteuropa ist sicherlich im Zusammenhang eines allgemeinen Nachholbedarfs an philosophischer Grundorientierung zu sehen. Daß die Phänomenologie dabei eine besondere Chance erhält, mag teilweise daran liegen, daß ältere Traditionen, die stark mit der Phänomenologie verknüpft waren, neu zum Zuge kommen. Der wachsende Mut, sich nicht nur seiner eigenen Vernunft, sondern auch seiner eigenen Augen und Ohren zu bedienen, könnte damit zusammenhängen, daß gewisse Großideen und Zwangsideen ausgedient haben. Auch die Tatsache, daß die Verhältnisse im ehemaligen kommunistischen Herrschaftsbereich ge-

mein hin noch stärker von einer öffentlichen Normalität entfernt sind, könnte für ein heuristisches und experimentierendes Denken empfänglich machen, das den Blick öffnet und nicht nur Theoriebestände verwaltet, wie es vielfach im Westen der Fall ist. Jedenfalls würde es Europa aufs Ganze gesehen gut tun, wenn die Erweiterung in Richtung Osten Europa nicht nur territorial vergrößert, sondern auch seine Vielstimmigkeit erhöht. Phänomenologen mögen schauen, was sie dazu beitragen können.