

polylog 54₂₀₂₅

ZEITSCHRIFT FÜR INTERKULTURELLES PHILOSOPHIEREN

ISSN 1600-6331 ISBN 978-3901989-53/7 € 20,-

Franz Gmainer-Pranzl und Barbara Schellhammer

Erfahrung des »Fremden«

Mit Beiträgen von Mathias Obert, Yukiko Kuwayama, Barbara Schellhammer,
Yves Vendé, Bernhard Leistle und anderen

Sonderdruck

Erfahrung des »Fremden«

hg. von Franz Gmainer-Pranzl und Barbara Schellhammer



- 3 FRANZ GMAINER-PRANZL/BARBARA SCHELLHAMMER
Die Erfahrung des Fremden in interkulturell-philosophischer Perspektive
Einleitung
- 9 BARBARA SCHELLHAMMER
Sensibilisierung oder Selbstbehauptung? Zur Bedeutung einer responsiven Resilienz
- 21 MATHIAS OBERT
Befremden in der Kultur: Einige Überlegungen dazu, was »chinesische Philosophie« nicht ist
- 35 YVES VENDÉ
Chinese Philosophy and Waldenfels' »Phenomenology of the Alien«
- 47 YUKIKO KUWAYAMA
*Die Gefühlskultur und ihre Transformabilität:
Von Ágnes Hellers Gefühlstheorie zu einer interkulturellen Gefühlsphänomenologie*
- 61 BERNHARD LEISTLE
*Begegnung zweier Fremder
Überlegungen zum Verhältnis zwischen Bernhard Waldenfels' Phänomenologie
und interkultureller Philosophie*
- 73 BARBARA NIEDER
Von der Brüchigkeit des Begegnens
- 79 MARTIN MÜHLICH
*Spannungsfeld Atmung.
Überlegungen zu einem alltäglichen, leibkörperlichen Phänomen*
- 85 CORNELIA BRANDSTÖTTER-GUGG
Erziehung als Aneignung, Enteignung oder als Response
- 95 LUCA MARIA SCARANTINO
Ansprache zum 25. Weltkongress für Philosophie am 1. August 2024 in Rom

π' τοπ



- 95 POLYTOP – STIMMEN, BLICKE, NETZWERKE
- 102 BERICHTE, BÜCHER & MEDIEN
- 116 IMPRESSUM
- 117 BESTELLEN

BERNHARD LEISTLE

Begegnung zweier Fremder Überlegungen zum Verhältnis zwischen Bernhard Waldenfels' Phänomenologie und interkultureller Philosophie

ABSTRACT

Taking Waldenfels' philosophy as point of departure, I characterize the relationship between his thinking and the project of intercultural philosophy as defined by mutual otherness in Waldenfels' sense. Whereas clear indications of proximity and compatibility can be detected in Waldenfels (in particular the fundamental importance assigned to the phenomenon of interculturality), other basic motifs of his thinking, like that of a »preference for ownness« and of the responsivity of experience, have a distancing effect. To bring out this ambivalence more clearly, I use Rolf Elberfeld's »transformative phenomenology« as foil of comparison, a program for open-ended intercultural philosophizing which is based on Waldenfels in certain respects and criticizes him in others. In conclusion, the relationship between Waldenfels' phenomenology and intercultural philosophy eludes a unifying synthesis; as »alien« (fremd) to each other, they provoke the other to responding creatively in ways that cannot be predetermined.

KEYWORDS

Waldenfels;
cultural otherness;
interculturality;
Elberfeld;
transformative phenomenology

BERNHARD LEISTLE

ist Professor für Kulturanthropologie an der Carleton Universität in Ottawa, Kanada. Er hat ausgiebig zu Bernhard Waldenfels veröffentlicht, besonders zur Relevanz von dessen Phänomenologie für die anthropologische und ethnologische Theoriebildung.

in: polylog 54/2025:
Erfahrung des »Fremden«
Seite 61 – 71

1. ZUM BEGRIFF DER INTERKULTURALITÄT BEI BERNHARD WALDENFELS

Mehr als die meisten anderen Philosoph:innen der Gegenwart (oder auch der Vergangenheit), hat sich Bernhard Waldenfels theoretisch mit den kulturellen Dimensionen menschlichen Lebens sowie den Beziehungen zwischen Kulturen auseinandergesetzt. Immer wieder kehren das Kulturelle und die Interkulturalität wieder in seinen Schriften, und dies nicht nur an marginalen Stellen, sondern im Zentrum seines Denkens. Das letzte Kapitel von Waldenfels' *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden* – dasjenige unter seinen Büchern welches einer Einführung in sein Fremdheitsdenken am nächsten kommt – trägt den Titel »Zwischen den Kulturen«, und Waldenfels präsentiert es als eine Art Rekapitulation der vorangegangenen Überlegungen mit folgender Begründung:

»Was zwischen den Kulturen geschieht, gibt dem Fremden eine besondere Färbung, und die Erforschung des kulturell Fremden hat mit der Ethnologie oder Kulturanthropologie eine eigene Fremdheitswissenschaft entstehen lassen. Sie war immer schon mit einer dubiosen Form kolonialistischer Fremdheitspolitik verbunden. Ethnowissenschaft und Ethnopolitik haben im Zeichen der Globalisierung neue Formen angenommen. Doch diese Ausweitung der Perspektiven kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß sich in dem, was zwischen den Kulturen geschieht, stets auch etwas von dem spiegelt, was zwischen Einzelnen und mit dem Einzelnen geschieht. Nicht nur die Fremdheit beginnt bei uns selbst, auch die Versuche zu ihrer Überwindung beginnen im eigenen Hause.«¹

Diese Stelle zeigt vielerlei, aber ich möchte mich auf einige wenige Punkte beschränken, die mir im gegenwärtigen Kontext am wichtigsten erscheinen. Zum ersten schreibt Waldenfels der Interkulturalität hier große, man könnte sagen diagnostische, Bedeutung zu. Im interkulturellen Bereich zeigt sich Fremdheit auf besonders deutliche Weise, so unabweislich, dass

aus ihm mit der Ethnologie oder Kulturanthropologie eine Wissenschaft des Fremden entstehen konnte. Waldenfels hat der Ethnologie zwei Studien gewidmet² und zitiert die paradigmatische Rolle dieser Disziplin immer wieder, wie auch hier. Zum zweiten enthält das Zitat eine Anerkennung des Umstandes, dass sich kulturelle und interkulturelle Erfahrung, bei aller ihnen eigenen Dynamiken, nicht von anderen Erfahrungsbereichen abtrennen lassen. Kulturalität und Interkulturalität sind irreduzible Dimensionen menschlichen Lebens; Fremdheit und Eigenheit haben immer auch eine kulturelle »Färbung«.

Angesichts dieser Feststellungen und seiner intensiven Beschäftigung mit der Ethnologie kann es erstaunen, dass Waldenfels sich nicht detaillierter zum Projekt einer interkulturellen Philosophie geäußert hat. Zumeist spricht er von der »Philosophie der Interkulturalität« und, wenn er den Blick auf das Philosophieren zurückwendet, von einer »Interkulturalität der Philosophie«³. Am nächsten kommt er einer Verwendung des Begriffs »interkulturelle Philosophie« in der folgenden Passage aus seinem Aufsatz »Phänomenologie als Xenologie«, die Bezug nimmt auf die Konzeption des Zwischen in Arbeiten des japanischen Psychiaters Bin Kimura:

»Es wurde vielfach darauf hingewiesen, dass die ›Beziehungsorientiertheit‹ nicht nur im japanischen, sondern allgemein im ostasiatischen Kulturbereich seit jeher eine besondere Rolle spielt, die in der Konfrontation mit dem westlichen Denken derzeit neu entdeckt wird. Die Deutung, die Kimura von dieser Sache gibt, zeugt von den Möglichkeiten einer Phänomenologie der Interkulturalität, die selbst Züge einer interkulturellen Phänomenologie annimmt.«⁴

Bei solchen Verweisen bleibt es dann dem:der Leser:in überlassen, sich Gedanken darüber zu machen,

2 Vgl. Waldenfels: *Phänomenologie als Xenologie*; Waldenfels: *Paradoxien ethnographischer Fremddarstellung*.

3 Vgl. z.B. Waldenfels: *Verschränkung von Heimwelt und Fremdwelt*.

4 Waldenfels: *Phänomenologie als Xenologie*, 86 (meine Hervorhebung).

1 Waldenfels: *Grundmotive*, 109

wie diese »interkulturelle Phänomenologie« denn aussehen könnte. Waldenfels begnügt sich mit Andeutungen, die allerdings manchmal durchaus schillernd ausfallen, zum Beispiel wenn er der japanischen Kultur und Sprache Möglichkeiten des Ausdrucks einer Beziehung zum Fremden zuspricht, die im Deutschen keine Entsprechung haben.⁵ Oder, wenn er, nachdem er philosophischen Versuchen der Universalisierung eine notwendige Asymmetrie attestiert hat, weil sie stets aus einem bestimmten eigenkulturellen Kontext hervorgehen, schlussfolgert:

»Im Anschluß daran stellt sich die Frage, ob eine ähnliche Asymmetrie nicht auf alle Bereiche der Kultur und somit auch auf die Interkulturalität der Philosophie auszudehnen ist, *eingeschlossen darin unsere eigenen Überlegungen zur Grenze zwischen Eigenem und Fremdem.*«⁶

Dieses Eingeständnis der Möglichkeit einer kulturellen Relativität des eigenen philosophischen Denkens ist bemerkenswert. Es ist darüber hinaus konsequent angesichts der erwähnten kulturellen Färbung aller Erfahrung, die Waldenfels ausdrücklich betont. Damit scheint er sich in der Tat in Richtung zentraler Fragen der interkulturellen Philosophie zu bewegen, wie derjenigen nach dem Verhältnis zu und dem Umgang mit philosophischem Denken in anderen Traditionen. Wie gesagt, Waldenfels geht diesen Fragen nicht explizit nach, und ich werde versuchen zu zeigen, dass sich diese Zurückhaltung nicht als Ver- oder Übersehen, sondern aus dem Kontext seines Denkens verstehen lässt. Zuvor allerdings möchte ich Waldenfels' Herangehensweise kontrastieren mit einem Vorschlag, der eindeutiger dem Bereich der interkulturellen Philosophie zuzuordnen ist.

2. ROLF ELBERFELDS »TRANSFORMATIVE PHÄNOMENOLOGIE«

Der Ansatz des interkulturellen Philosophen und Spezialisten in ostasiatischer Philosophie und Philologie,

Rolf Elberfeld, bietet sich für eine Gegenüberstellung mit Waldenfels in besonderer Weise an. Zum einen münden Elberfelds Reflexionen zum »Philosophieren in einer globalisierten Welt«, so der Titel des Buches auf das ich mich beziehe,⁷ ein in einen programmatischen Vorschlag einer interkulturellen Philosophie auf phänomenologischer Grundlage, welchen Elberfeld »transformative Phänomenologie« nennt. Der Begriff bezieht sich besonders auf das Potenzial interkultureller Erfahrungen, den:die erfahrende:n Philosophen:in zu verwandeln.⁸ Elberfeld leitet seine Konzeption der transformativen Phänomenologie besonders aus dem Verhältnis von Erfahrung und Sprache ab; im philosophischen Zur-Sprache-Bringen wird der Sinn der Erfahrung nicht nur zum Ausdruck gebracht, sondern konstituiert er sich auch als Sinn, ohne dass er allerdings durch die Versprachlichung erschöpft werden könnte.⁹ Darin ist impliziert, dass verschiedene Spra-

7 Der Titel beinhaltet einen Verweis auf die Grundposition des Autors, dass im Kontext rezenter Globalisierungsentwicklungen der Universalitätsanspruch der europäischen Philosophie nicht mehr zu halten ist. Vielmehr hat sich das in der Aufklärung entwickelte Konzept der Vernunft selbst als kulturspezifische Idee erwiesen. Zeitgenössisches Philosophieren muss daher auch außer-europäische Idiome des Ausdrucks und des Denkens mit einbeziehen, um überhaupt hoffen zu können, zu einem erweiterten, »globalen« Vernunftsbegriff zu gelangen. Wie wir bereits gesehen haben, ist Waldenfels solchen Argumenten gegenüber durchaus aufgeschlossen, zieht aber, wie wir noch sehen werden, andere Schlüsse aus der gleichen Diagnose.

8 In der Tat lässt sich das Merkmal der Transformativität der Erfahrung in Bezug auf das Selbst bereits am phänomenologischen Grundkonzept der Intentionalität ablesen. Wenn der Gegenstand jeder Erfahrung stets *als etwas* im Bewusstsein erscheint, kann man das so interpretieren, dass dieses Bewusstsein und das mit ihm assoziierte Selbst keine ihm eigene Substanz besitzt, sondern sich in der Beziehung zu seinem Gegenstand *als Selbst* verwirklicht. Das heisst dann konsequenterweise, dass dieses Selbst sich mit wechselnden Gegenständen verändert und verwandelt, und dies in umso stärkerem Maße, als diese »Gegenstände« aus Bereichen kommen, die von außerhalb der eigenen Erfahrungsordnung stammen.

9 Elberfeld: *Philosophieren*, 413.

5 Waldenfels: *Verschränkung von Heimwelt und Fremdwelt*, 84.

6 Ebd., 83 (meine Hervorhebung).

chen durch die in ihnen fungierenden semantischen und grammatischen Sinnstrukturen verschiedene Aspekte der Erfahrung hervorheben. Eine Erweiterung der sprachlichen Zugangsmöglichkeiten bedeutet dann konsequenterweise eine Bereicherung der Phänomenologie. Elberfeld erwähnt besonders Merleau-Ponty als den Denker, der das transformative Element in der Phänomenologie explizit gemacht hat. Dies ist ein interessanter Verweis, da man mit Merleau-Ponty auch zu anderen Folgerungen kommen kann, was die Beziehungen zwischen (konkreter) Sprache und (universeller) Wirklichkeit betrifft.¹⁰

Als Abschluss seines Buches skizziert Elberfeld die »Prinzipien« einer transformativen Phänomenologie, die als Grundlage des interkulturellen Philosophierens in einer globalisierten Welt dienen kann. Hierbei geht es ihm insbesondere um Praktiken mit dem Potenzial, eine Erweiterung der Erfahrung des:der Philosophierenden herbeizuführen: Mehrsprachigkeit (am besten Sprachfamilien übergreifende), interdisziplinäre Kooperation mit den Wissenschaften und den Künsten, Körperübungen, psychoanalytische und psychotherapeutische Selbsterforschung, Bewusstmachung alltäglicher Praktiken und, schließlich, Kultivierung einer, in jeder Hinsicht, experimentellen philosophischen Praxis.¹¹ Direkte fremdkulturelle Einflüsse lassen sich bei Elberfelds Forderung feststellen, die körperliche Praxis mit in das Philosophieren einzubeziehen. Wie allgemein bekannt, spielen Praktiken wie Yoga oder Zen-buddhistische Meditation eine wichtige Rolle in

indischen bzw. ostasiatischen philosophischen Traditionen. Darüber hinausgehend hebt Elberfeld den Charakter dieser Traditionen als Übungsdisziplinen hervor: es geht darum, die:den Philosophierende:n durch die Einübung von Praktiken, die der Scheidung von Leib und Geist vorausliegen, zu bilden. Und »Bildung« impliziert selbstverständlich auch Transformation.

Elberfeld sieht diese Gedanken nicht nur in der indischen oder ostasiatischen Philosophie verwirklicht, sondern findet auch Anklänge an sie in der europäischen Tradition, so etwa im Verständnis der Philosophie als »Therapie«, das sich von Platon bis zu Wittgenstein verfolgen lässt.¹² Spätestens hier wird ein Problem deutlich, dessen sich Elberfeld klar bewusst ist: Das Ziel der philosophischen Therapie wird auf kulturspezifische Weise definiert. Der durch das Philosophieren herbeizuführende Zustand des Menschseins unterscheidet sich von Epoche zu Epoche, von Tradition zu Tradition. Interkulturelles Philosophieren darf sich daher kein Ziel der Transformation vorgeben, gleich ob es sich als Therapie versteht oder nicht. In entgegengesetzter Richtung bemüht Elberfeld sich auch, den »Esoterikverdacht« auszuräumen, der mit einer positiven Hinwendung zum kulturell Fremden einhergeht. Wie kann man verhindern, dass die Beschäftigung mit Fremdem nicht nur aus gefühltem Mangel im Eigenen motiviert ist und damit jenes zum bloßen Anderen reduziert? Elberfeld beantwortet diese Frage, die hier bewusst in Anlehnung an Waldenfels formuliert wurde, indem er die radikale Ergebnisoffenheit seiner experimentellen, transformativen Phänomenologie hervorhebt:

»[1.] Transformative Phänomenologie verfolgt kein letztes wissenschaftliches Ziel, in dem sie ihr Vorhaben beendet sehen könnte. Die Einübung in ihre eigene Praxis selbst ist immer erneut der Erweis ihrer eigenen Möglichkeit und Fruchtbarkeit. Sie steht inmitten der phänomenologischen Praxis immer selber auf dem Spiel. Sie ist im radi-

¹⁰ Vgl. z.B. folgende Bemerkungen zur Verschränkung von einzelner Sprache und universalem Denken in *Phänomenologie der Wahrnehmung*: »Um eine Sprache sich vollständig anzueignen, müßte man die Welt übernehmen, die in ihr Ausdruck findet; doch nie vermögen wir zweierlei Welten zugleich angehören. Wenn es dergleichen wie ein universales Denken gibt, so doch auch immer nur je auf Grund der Übernahme der von einer Sprache versuchten Leistung des Ausdrucks und der Kommunikation, unter Einschuß all der Äquivokationen und Sinnverschiebungen, die einer jeden Sprachtradition zugehören und selber genaue Gradmesser ihres Ausdrucksvermögens sind.« (Merleau-Ponty: *Phänomenologie*, 222).

¹¹ Elberfeld: *Philosophieren*, 423–449.

¹² Ebd., 395–399.

kalen Sinne eine *philosophische Übung*, die ihr Ziel allein im *Üben selbst* sieht.«¹³

So lautet der erste der insgesamt sieben Punkte, in denen Elberfeld seine transformative Phänomenologie zur »Perspektive« zusammenfasst. Hier zeigen sich erneut durchaus Anklänge zu Waldenfels, dessen Philosophieren sich ebenfalls der Programmatik entzieht und sich in vielfachen, einander überkreuzenden Bewegungen und Motiven realisiert. Auf einer formalen Ebene kann man vielleicht durchaus bei Waldenfels auch von »Übungen« in dem hier beschriebenen Sinne sprechen. Allerdings mit einem Unterschied, den ich als gewichtig betrachte: Obwohl Elberfeld eine teleologische Festlegung des Erkenntnisobjekts der transformativen Phänomenologie, und damit des interkulturellen Philosophierens, ablehnt, stellt er doch »Prinzipien« und »Grundlinien« auf, etabliert er eine »Perspektive«. Bei seinem Vorschlag handelt sich gewissermaßen um ein *nicht-programmatisches Programm*, ein Projekt, das bei aller Ergebnisoffenheit in gewissen Bahnen und nach bestimmten Regeln abzulaufen hat. Meiner Ansicht nach sucht man dergleichen bei Waldenfels vergebens. Natürlich spricht auch er vom Fremden und von interkultureller Fremdheit und macht sich damit in einem Sinne zu eigen, was nicht angeeignet werden kann, aber dabei bleibt er immer deskriptiv und hält sich mit normativen Äußerungen auffallend zurück. Wo sie vorkommen, beziehen sie sich auf die Notwendigkeit, den Zugang zu einem Fremden, das durch die Beschreibung offengelegt wird, nicht im Philosophieren zu leugnen oder zu unterdrücken.

Elberfeld fällt dieser Aspekt bei seiner Rezeption von Waldenfels durchaus auf, und er kommt zu einer interessanten Bewertung:

»Waldenfels' Schriften können allenfalls indirekt als Hinweise dienen, sich jeweils selbst anhand seiner Analysen mit den Erfahrungen der Fremdheit auseinanderzusetzen, um so dem eigenen Antworten eine Kontur zu verleihen. Die Schriften von Waldenfels bleiben in normativer Hin-

sicht strikt neutral. Sie versuchen vielmehr zu zeigen, wie Normativität entsteht.«¹⁴

Was die »strikte normative Neutralität« angeht, so bedarf dies der oben bereits erwähnten Qualifizierung, dass die Gegenwartsweise des Fremden im Denken und Handeln nach Waldenfels anerkannt werden muss.

Wichtiger, was unser gegenwärtiges Thema betrifft, ist der Umstand, dass Elberfeld auch Waldenfels als einen der Vordenker einer transformativen Phänomenologie würdigt, dabei besonders bezugnehmend auf ein Kapitel in Waldenfels' *Sozialität und Alterität*, das den Titel »Transformationen der Erfahrung« trägt. Daraus zitiert Elberfeld eine Stelle, in der es heißt, dass die »responsive Phänomenologie zugleich als transformative Phänomenologie zu verstehen« sei.¹⁵ Vom spezifischen Kontext einmal abgesehen, lässt sich eine solche Interpretation von Waldenfels' Worten prinzipiell durchaus begründen. Schließlich findet sich der Gedanke einer Transformation des Selbst und des Eigenen in der Erfahrung bereits im Konzept der Intentionalität angelegt.¹⁶ Warum sollte dies nicht der Fall sein für die Responsivität, die Waldenfels einmal ausdrücklich bezeichnet hat »als Transformation der phänomenologischen Konzeption der Intentionalität, und dies unter Benutzung kommunikationstheoretischer Einsichten«¹⁷? Elberfeld beendet seine Reflexionen zu Waldenfels mit den folgenden Worten:

»Die Phänomenologie von Waldenfels hat inzwischen einen reichen Schatz an phänomenologischen Beschreibungen zu Tage gefördert, an die in vielerlei Hinsicht angeschlossen werden kann. Seine Arbeit schöpft bis auf wenige Ausnahmen aus der europäischen Geistesgeschichte und deren Texttradition. Im globalen Kontext des Philosophierens lassen sich jedoch noch vielfältige weitere Herausforderungen finden, um die Arbeit

¹⁴ Ebd., 292.

¹⁵ Ebd., 423, zit. nach Waldenfels: *Sozialität*, 267–268.

¹⁶ Vgl. Fußnote 8.

¹⁷ Waldenfels: *Antwortregister*, 332.

¹³ Ebd., 448.

an der Erfahrung in transformativer Absicht fortzusetzen.«¹⁸

Das hört sich nun so an, als ob Waldenfels' Ansatz zum Problem der Interkulturalität, bei aller Nützlichkeit, doch irgendwie defizitär wäre, weil zu sehr in der eigenen, begrenzten geistigen und kulturellen Tradition verhaftet. Dagegen bin ich der Ansicht, dass Waldenfels' Zurückhaltung gegenüber dem Projekt einer expliziten interkulturellen Philosophie, wie sie zum Beispiel von Elberfeld vertreten wird, aus einer konsequenten Anwendung der Grundgedanken seiner Philosophie hervorgeht. Dies soll im nächsten Abschnitt gezeigt werden.

3. WALDENFELS ALS PHILOSOPH DES FREMDEN (UND DES EIGENEN)

Ich hatte mit dem Gedanken gespielt, die folgenden Überlegungen unter die Überschrift »Waldenfels als Philosoph des Eigenen« zu stellen. Obwohl ich mich letztlich dagegen entschieden habe (um nicht bemüht originell zu wirken), spricht der verworfene Titel einen meiner Ansicht nach zu wenig berücksichtigten Aspekt von Waldenfels' Phänomenologie an.

Es ist gar nicht zu bestreiten, dass Waldenfels' philosophisches Bemühen in den vergangenen vier Jahrzehnten explizit darauf konzentriert war, den Phänomenbereich der Fremdheit in all seinen Dimensionen zu erforschen und, soweit dies möglich ist, zu kartographieren. Allgemein bekannt ist, dass er für eine radikale Konzeption des Fremden eintritt, in welcher dieses das es definierende Merkmal – Fremdheit – verliert, sobald es in der Erfahrung mit Sinn belegt wird. »Erkanntes«, »Benanntes«, »Verstandenes« ist nicht Fremdes; auch nicht, was als Noch-Nicht-Erkanntes, Noch-Nicht-Benanntes, Noch-Nicht-Verstandenes für eine spätere Sinnzuweisung vorgemerkt wird. Fremdheitserfahrung bei Waldenfels führt über die Intentionalität des Bewusstseins und die Ontologie hinaus, ein Punkt, in dem er sich mit Levinas trifft.

All das ist wie gesagt so bekannt, dass es eigentlich nicht wiederholt werden muss. Waldenfels geht es stets

um die Bewahrung eines Zugangs zum Fremden, der in dessen »bewährbarer Zugänglichkeit des originär Unzugänglichen« besteht, wie es in Husserls Formulierung heißt, die Waldenfels oft zitiert. Wir stehen in Beziehung zum Fremden gerade dadurch, dass es sich uns entzieht. In seiner reifen Philosophie der Responsivität hat Waldenfels diese Beziehung weiter gekennzeichnet als eine zwischen Anspruch und Antwort oder Appell und Response. Das Fremde ist das, auf dessen Anspruch wir antworten; aber wir können den fremden Anspruch nie vollständig erfüllen, weil er der Antwort in radikaler Weise vorausgeht. Aufgrund dieser »Diasporase«, dieser Zeit- und Ortsverschiebung in der Erfahrung selbst, kann umgekehrt der Anspruch die Antwort nie determinieren. Antworten ist *zugleich* kontingent und kreativ, spielt sich ab in einem Bereich zwischen Bestimmtheit und Freiheit, zwischen »Hörigkeit und Beliebigkeit«¹⁹.

Wenn man sich daran erinnert, dass Waldenfels dem Kulturellen existentiellen Status einräumt, dann verdeutlicht bereits dieser kurze Abriss seiner Konzeption des (kulturell) Fremden, dass einer Übertragung seines Denkens auf das Projekt der interkulturellen Philosophie einige Hindernisse entgegenstehen. Folgt man diesem Denken, dann muss in der philosophischen Beschäftigung mit anderen Kulturen das Bewusstsein von deren Fremdheit den höchsten intellektuellen und ethischen Maßstab darstellen. Das Fremde darf nicht unbewusst angeeignet werden, sein Anspruch und das eigene Antworten darauf muss anerkannt und reflexiv thematisiert werden. Bei der Behandlung des Themas Interkulturalität kommt Waldenfels immer wieder auf diesen Punkt zurück, so auch zum Abschluss seines »Xenologie«-Artikels, wenn er über Lévi-Strauss' »nuancierten Universalismus« schreibt:

»Gegen ein solches Interesse lässt sich nichts sagen, außer daß dieses Interesse dem Phänomen der Interkulturalität nur dann verbunden bleibt, wenn es andere Interessen zulässt, seine eigenen Auswirkungen mit bedenkt, und auf die Ansprü-

18 Elberfeld: *Philosophieren*, 423.

19 Waldenfels: *Question*, 34.

che der Fremderfahrung zurückbezogen bleibt. *Erst recht erwartet man sich das von einer Philosophie der Interkulturalität, die sich in der Frage nach dem Fremden nicht auf bestehende Forschungspraktiken zurückziehen kann.*²⁰

Wenn man die interkulturelle Philosophie als das Vorhaben versteht, durch Einbeziehung von fremdkulturellen Konzepten, Ideen und Sichtweisen zu neuen, »universelleren« Formen des Denkens vorzustoßen, stellt sich allerdings aus der Perspektive von Waldenfels die Frage, wie dies ohne unzulässige Aneignung des Fremden möglich sein soll. In der Definition des Themas philosophischer Reflexion, der Selektion fremdkultureller Elemente sowie deren Isolierung aus einem Kontext gelebter Erfahrung, die auch den nicht-philosophischen Alltag einschließt, in der Erhebung dieser konzeptuell notwendigen Schritte zum Programm – unterwirft man damit nicht zwangsläufig das kulturell Fremde einer Ordnung, die letztlich dem Bereich des kulturell Eigenen entstammt? Das Risiko, dass diese Frage letztlich mit ja beantwortet werden muss, ist im Kontext des Fremdheitsdenkens von Waldenfels so groß, dass es ein plausibles Motiv für seine relative Zurückhaltung zum Thema »interkulturelles Philosophieren« abgibt.

Andererseits haben wir auch gesehen, dass er dem Themenbereich durchaus offen gegenübersteht und Interkulturalität als Dimension des Philosophierens anzuerkennen bereit ist. Immer wieder stellt er Beziehungen zwischen seinem Denken und anderen, auch außereuropäischen Traditionen her; insbesondere findet er Resonanzen zwischen seinen Konzepten der Okkasionalität und der Verflechtung und sprachlichen wie philosophischen Ideen aus dem japanischen Kontext, z.B. dem System der Personalpronomina im Japanischen und dem Konzept des Ki.²¹ Dennoch hat

Elberfeld Recht mit seiner Behauptung, dass Waldenfels sich innerhalb der europäischen Denktradition situiert. Selbst im Kontext von Vorlesungen an der Chinesischen Universität in Hongkong nennt er nur europäische Denker als Einflüsse (eingeschlossen hier allerdings der Russe Bakhtin, was die Frage nach den Grenzen »Europas« aufkommen lässt).²²

Handelt es sich hierbei um einen Widerspruch? Man kann sich dieser Frage annähern, indem man einen anderen Motivstrang in Waldenfels' Phänomenologie in den Blick nimmt, welcher in Überblicksdarstellungen zumeist als nebenrangig behandelt wird. Ich meine damit, dass Waldenfels nicht nur eine Phänomenologie des Fremden, sondern auch eine *Phänomenologie des Eigenen* vorgelegt hat. Auch dies ist in seinen Umrissen wohlbekannt: Fremdes und Eigenes sind nach Waldenfels als miteinander verschränkt zu betrachten, beide Dimensionen sind gleichursprünglich, gehen durch eine »Urscheidung« aus einem Zwischenbereich hervor: Eigenheit entsteht, indem sich etwas als Eigenes abgrenzt und im selben Moment Fremdes ausgrenzt, und Fremdheit erscheint, indem sich etwas einer Eigenordnung entzieht und im selben Moment Eigenes als Eigenes entstehen lässt.²³ Begreiflicherweise fokussieren sich die Leser:innen von Waldenfels in ihrer Interpretation dieser Verschränkung oder Verflechtung zwischen Eigenem und Fremdem auf den Pol des Fremden. Schließlich ist er es, der in der (»europäischen«, »westlichen«) Philosophie bislang nicht oder kaum berücksichtigt wurde, während Eigenheit in verschiedenen Formen stets als gesetzt galt. Dabei läuft man allerdings Gefahr, die positive Rekonzeptualisierung, die auch das Eigene bei Waldenfels erfährt, aus dem Blick zu verlieren. So spricht er bisweilen explizit von einer »Präferenz des Eigenen«, die es im Versuch, Fremdheit radikal zu denken, zu berücksichtigen gilt:

»Zur Differenz von Eigenheit und Fremdheit gehört [dagegen] eine unaufhebbare Präferenz des Eigenen, und dies nicht im Sinne eines Besseren

20 Waldenfels: *Phänomenologie als Xenologie*, 105 (meine Hervorhebung).

21 Vgl. z.B. Waldenfels: *Verschränkung von Heimwelt und Fremdwelt*, 70ff; der japanische Kulturkontext spielt auch bei Elberfeld eine herausragende Rolle, vgl. seine ausführliche Behandlung der Personalpronomina und des Konzepts des Zwischen, in Elberfeld: *Philosophieren*, 300–309.

22 Waldenfels: *Question*, 28.

23 Vgl. z.B. Waldenfels: *Grundmotive*, 117.

oder Höheren, sondern im Sinne eines *Sich*-unterscheidens, eines Selbstbezugs in der Beziehung, der dem Verhältnis zwischen Ich und dem Anderen, zwischen Eigen- und Fremdkultur eine unaufhebbare *Asymmetrie* verleiht. Vom Fremden im Eigenen können wir nur sprechen, wenn es ein Eigenes gibt, das mehr besagt als das Andere des Anderen, so wie wir vom Eigenen im Fremden nur sprechen können, wenn das Fremde mehr bedeutet als das Andre des Eigenen.²⁴

Verschränkung zwischen Eigenem und Fremdem und damit das Fremde als Fremdes ernstzunehmen ist gleichbedeutend mit der Anerkennung einer Eigenheit, die man selbst ist, als Person, als Angehörige:r sozialer Gruppen, als in eine historische Lebenswelt hinein Geborene:r, als Philosoph:in, der:die sich in eine Tradition des Denkens gestellt findet. Eine Positionierung außerhalb dieser Verschränkung ist nicht dauerhaft möglich, kann nur durch Einnahme wechselnder Positionen des Dritten erreicht werden. Dieser Dritte, der den ordnenden Vergleich ermöglicht, entsteht selbst nur auf der Grundlage der Urscheidung von Eigenem und Fremdem: es muss immer jemanden geben, der »für die Allgemeinheit«, »im Namen des Gesetzes« spricht; jedes »Wir« verweist zurück auf ein »Ich«, dessen Ort nicht in der Ordnung des »Wir«, in deren Namen es auftritt, eingeschlossen ist. Noch die umfassendste Ordnung, ein »Wir«, das die ganze Menschheit einschließt, ist in diesem Sinne partiell.

Für am Thema der Interkulturalität arbeitende Philosoph:innen bedeutet dies ein Eingeständnis und eine Reflexion des Umstandes, dass sie eine Tradition des Denkens als das ihnen Eigene verkörpern, und damit kulturell Fremdes nur in Relation zu dieser kulturellen Eigenheit zur Erscheinung kommen kann. Um ein Beispiel für diese Relationalität zu finden, braucht man nur auf die Prominenz des Japanischen sowohl bei Waldenfels als auch bei Elberfeld zu blicken, die auch als Ausdruck einer in Europa und Nordamerika weitverbreiteten Japan-Faszination zu verstehen

ist. Wenn man wie Elberfeld dafür argumentiert, dass sich japanisches (oder allgemein ostasiatisches – aber bereits diese Verallgemeinerung lässt den Bezug zur eigenen kulturellen Tradition durchblicken!) Denken dazu anbietet, bestimmte philosophische Probleme produktiv anzugehen (wie z.B. das der Kreativität, oder der Handlungsmacht), wie kann man seine spezifische Wahl dann begründen? Muss eine solche Begründung nicht auf Maßstäbe zurückgreifen, die der eigenen Denk- und Kulturtradition zugehörig sind, oder eben auf ein Eigenes, das im Antworten auf einen fremden Anspruch entsteht, im Fall von Elberfelds transformativer Phänomenologie eine von Japan ausgehende Faszination?

Ich denke, dass Waldenfels solche Fragen für letztlich unbeantwortbar hält und sich deshalb zurückhält mit Äußerungen, die eine Antwort präjudizieren könnten. Mit anderen Worten, die Distanz zur interkulturellen Philosophie, die auch Elberfeld festgestellt hat, erklärt sich als konsequente Entwicklung zentraler Motive seines Denkens. Dabei gilt es erneut zu betonen, dass Interkulturalität, als Verschränkung zwischen eigener und fremder Kultur, bei Waldenfels einen irreduziblen Bereich der Erfahrung ausmacht. Kulturen sind, wie Personen, nicht voneinander getrennte, abgeschlossene Welten; ein »reines« Eigenes ist weder auf personaler noch auf kultureller Ebene möglich, am Anfang liegt stets eine Mischung.²⁵ Dies gilt natürlich auch und gerade auf der politischen Ebene, wo sich Waldenfels gegen alle Formen einer nationalen oder auch europäischen Ganzheits-Ideologie ausspricht.²⁶ Aber er hält eben auch fest an der Anerkennung eines Eigenen, das mehr ist als »das Andre des Andere« und dessen Preisgabe unweigerlich die Leugnung des Fremden nach sich ziehen würde. Daraus folgt, dass Waldenfels dem »Globalismus« – im Sinne einer Ideologie der Globalisierung, nach der es keine wirkliche Ortsgebundenheit menschlicher Existenz mehr gibt – ebenso kritisch gegenüber steht

24 Waldenfels: *Verschränkung von Heimwelt und Fremdwelt*, 74f.

25 Vgl. Waldenfels: *Grundmotive*, 118.

26 Vgl. Waldenfels: *Europa unter dem Druck der Globalisierung*.

wie dem »Nationalismus« oder dem »Lokalismus«. Für ihn liegt die Wahrheit der Globalisierung in einem Aufeinandertreffen von Globalität und Lokalität, wenn, im leiblichen wie intellektuellen Sinne, »ortsgebundene« Menschen auf Ansprüche eines Fremden antworten, das stets auch in einem globalen Kontext steht.

4. WALDENFELS UND INTERKULTURELLE PHILOSOPHIE ALS FREMDE

Wie lässt sich nun das Verhältnis zwischen Waldenfels und der interkulturellen Philosophie zusammenfassen? In der Untersuchung hat es sich als ambivalent gezeigt, als zwischen Nähe und Distanz schwankend. Vergeblich sucht man in Waldenfels die abwertenden Bemerkungen gegenüber philosophischem Denken anderer kultureller Traditionen, welche sich noch bei Husserl und selbst Merleau-Ponty finden und gegen die sich die kritische Perspektive der interkulturellen Philosophie wendet. Kulturell fremdes Denken findet Eingang in seine Philosophie, aber mehr in der Form des zitierenden Borgens, nicht in Form eines Programms der Aneignung, wie es für die interkulturelle Philosophie doch letztlich charakteristisch ist.

Mit dieser letzten Formulierung sind wir, denke ich, am Kern des Problems angelangt, am Ursprung der konstatierten Ambivalenz. Auch ein phänomenologisch aufgeklärter, mit Waldenfels' Denken vertrauter und von ihm beeinflusster, interkultureller Philosoph wie Rolf Elberfeld entgeht dieser Ambivalenz nicht. Selbst in Elberfelds »transformativer Phänomenologie« findet sich noch eine Tendenz zur Programmatik, auch wenn diese die Form eines »Nicht-Programms« annimmt. Eine Kritik im Sinn Waldenfels' an diesem Versuch einer Lösung des Fremdheitsproblems könnte sich auf ähnliche Argumente berufen wie die an der negativen Definition eines »absoluten Fremden«: selbst die Zuschreibung absoluter Unzugänglichkeit stellt noch eine Form der Aneignung dar, die letztlich ein autonomes Eigenes voraussetzt. Davon setzt sich Waldenfels' relationale und okkasionelle Bestimmung von Fremdheit entschieden ab.

Darüber hinaus bestätigt die Lektüre von Elberfelds Versuch, das Philosophieren in einer globalisierten Welt auf eine phänomenologische Grundlage zu stellen, ein Grundproblem der interkulturellen Philosophie: als Projekt oder »Programm« scheint sie nur möglich zu sein unter der Annahme eines die ganze Menschheit umfassenden »Diskurs-Universums«, innerhalb dessen Verständigung durch eine zwar offen- unendliche, aber universale Vernunft garantiert wird. Wie sonst ist es möglich zu postulieren, wie Elberfeld dies tut, dass die Erweiterung der Sprachkenntnisse, insbesondere wenn dabei die Grenzen zwischen Sprachfamilien überschritten werden, auch eine Erweiterung des philosophischen Denkens bedeutet? Ich möchte an diesem Punkt nicht missverstanden werden: es geht mir hier nicht darum, die Möglichkeit einer Bereicherung durch kulturelle Fremderfahrung oder das Erlernen von Fremdsprachen abzutun oder gar zu leugnen. Das wäre weder im Sinne meiner eigenen Disziplin, der Ethnologie oder Kulturanthropologie, noch im Sinne von Waldenfels' Philosophie. Die Spannung zwischen interkultureller Philosophie und Phänomenologie des Fremden entsteht durch die unterschiedliche philosophische Gewichtung dieser empirischen Möglichkeit. Ein Kernmotiv in Waldenfels' Phänomenologie ist sein Bestehen darauf, dass das responsive Verhältnis zwischen Eigenem und Fremdem letztlich jeden ontologischen Rahmen sprengt, und das schließt den einer universalen Vernunft ein. Die interkulturelle Philosophie in ihrer historischen Ausgestaltung und selbst in der Version von Elberfeld scheint dagegen nicht ohne die Annahme einer Gemeinschaft der Menschheit und des Denken auskommen zu können. Damit wäre sie als Projekt einem zentralen Anliegen von Waldenfels' Philosophie entgegengesetzt: zu zeigen, wie ein ethisches Verhältnis zum Fremden möglich ist, ohne den Inhalt dieser Ethik normativ festzulegen. Wie im Vorangegangenen gesagt, hat Elberfeld Waldenfels' Zurückhaltung bei normativen Aussagen erkannt, aber versäumt, die Tragweite dieses Unterschieds zu seinem eigenen Ansatz zu untersuchen. Waldenfels bleibt bei aller Nähe zur interkulturellen Philosophie ihr gegenüber

ein Fremder. Seine Philosophie lässt sich nicht eingliedern in eine ordnende Programmatik, wie offen auch immer diese formuliert ist. Im Zentrum seines Denkens steht das Fremde sowie die Bemühung, wie seine Fremdheit bewahrt werden kann gegen die notwendige Appropriation durch das Eigene in den Ordnungen der Erfahrung und des Seins. Zur Illustration hier noch einmal ein Zitat vom Ende der *Grundmotive*:

»Als Phänomenologe propagiere ich eine spezifische Art der *Epoché*, die ein Aussetzen selbstverständlicher Annahmen, ein Abweichen vom Vertrauten, ein Zurücktretten vor dem Fremden in Gang setzt. Doch damit allein ist es nicht getan. Wäre *Fremderfahrung* etwas, das wir gezielt und methodisch herbeiführen könnten, so wäre das Fremde doch wieder ein Resultat, das unseren eigenen Maßnahmen entstammt und unseren eigenen Maßstäben unterliegt. Fremdes, das uns außer uns selbst geraten und die Grenzen der jeweiligen Ordnung überschreiten lässt, kann nichts sein, was wir selbsttätig herbeiführen. Es ist nur zu denken als ein *Pathos*, das uns widerfährt.«²⁷

Demgegenüber setzt das Denken des Fremden in der interkulturellen Philosophie bei einem bestehenden Gegensatz zwischen eigener (»deutscher«, »europäischer«, »westlicher«) und anderer (»japanischer«, »ost-asiatischer«, »östlicher« etc.) Kultur an, auch wenn sie sich dann in einem nächsten Schritt darum bemüht, diesen Gegensatz zu überwinden. In Waldenfels' Terminologie kann es bei diesem Ansatz kein wahrhaft Fremdes geben und auch kein Eigenes, sondern nur die Beziehung zwischen Anderem und Selbstem. Es besteht kein Zweifel, dass Elberfeld sich des Problems bewusst ist und in seinem Buch viele Male, vielleicht sogar durchgängig, dagegen anrennt. Aber solange die »Präferenz des Eigenen« im Verhältnis zum Fremden nicht anerkannt wird und das Fremdheitsphänomen nicht auf das Ereignis des Antwortens auf fremde Ansprüche zurückgeführt wird, kann es meiner Meinung nach keine interkulturelle Philosophie geben, die sich vollständig auf Waldenfels be-

rufen kann. Waldenfels wäre vielleicht der Erste, der zugeben würde, dass das auch nicht unbedingt notwendig ist, dass sich die interkulturelle Philosophie, wie im Grunde jedes wissenschaftliche Programm, bestimmter Abstraktionen und Verkürzungen bedienen muss, um seinen Forschungsbereich zu definieren.²⁸ Wie ein Programm aussehen könnte, das einem radikalen Fremdheitsbegriff, wie ihn Waldenfels entwickelt hat, gerecht würde, ist eine komplizierte Frage, der hier nicht nachgegangen werden kann. Mir ging es lediglich darum, zu zeigen, dass sich eine erfolgreiche Bewältigung dieser Aufgabe, falls sie denn möglich ist, auf ein klares Bewusstsein der Fremdheit Waldenfels' in Bezug auf das Projekt einer interkulturellen Philosophie stützen muss. Aus dieser Perspektive betrachtet, scheint sich Elberfelds »transformative Phänomenologie« noch auf der Ebene der Vereinnahmung zu bewegen, anstatt in der Antwort auf die Provokation durch Waldenfels radikal Neues hervorzubringen.

Abschließend muss festgehalten werden: Zu behaupten, dass Waldenfels' Phänomenologie und interkulturelle Philosophie einander fremd sind, bedeutet nicht, dass die Beziehung zwischen ihnen reversibel ist. Waldenfels stört die interkulturelle Philosophie mit seinem Insistieren auf einem Fremden, das nur fremd bleibt, indem es uns zustößt. Die kritische Perspektive der interkulturellen Philosophie hält dem entgegen, dass selbst dieses radikale Fremdheitsdenken einem sprachlichen und kulturellen Kontext entspringt, welcher es begrenzt. Indem Waldenfels dem zustimmt, erkennt er eine Herausforderung durch das kulturelle Fremde und die Interkulturalität an. Die Frage ist dann, wie die Phänomenologie auf diesen Anspruch antworten kann, geleitet vom Bemühen, ihm gerecht zu werden. Diese Antwort muss offen bleiben in dem Sinne, dass sie keinem allgemeinen Rezept folgen kann. Eines aber lässt sich sagen: sie wird nicht zu einer Ordnung führen, die beide restlos integriert: interkulturelle Philosophie und Phänomenologie des Fremden.

27 Waldenfels: *Grundmotive*, 131 (meine Hervorhebung).

28 Zur Offenheit Waldenfels gegenüber den empirischen Wissenschaften, vgl. Leistle: *Fremdheit*.

LITERATUR

- Elberfeld, Rolf: *Philosophieren in einer globalisierten Welt. Wege zu einer transformativen Phänomenologie*. Freiburg/München: Karl Alber, 2017.
- Leistle, Bernhard: »Themenschwerpunkt: Fremdheit, Ordnung, Antwort – Bernhard Waldenfels und die empirischen Wissenschaften.« In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 68/1/2020, 72–78.
- Merleau-Ponty, Maurice: *Phänomenologie der Wahrnehmung* (Übers. Rudolf Boehm). Berlin: De Gruyter, 1966.
- Waldenfels, Bernhard: *Antwortregister*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1994.
- Waldenfels, Bernhard: *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden*, Bd. 1. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1997.
- Waldenfels, Bernhard: *Vielstimmigkeit der Rede. Studien zur Phänomenologie des Fremden*, Bd. 4. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1999.
- Waldenfels, Bernhard: *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2006.
- Waldenfels, Bernhard: *The Question of the Other*. Hongkong/Albany: Chinese University Press/New York State University Press, 2007.
- Waldenfels, Bernhard: *Sozialität und Alterität. Modi sozialer Erfahrung*. Berlin: Suhrkamp, 2015.
- Waldenfels, Bernhard: *Globalität, Lokalität, Digitalität. Herausforderungen der Phänomenologie*. Berlin: Suhrkamp, 2022.