

Paul Ricœur

Vielfältige Fremdheit *

Meine folgenden Bemerkungen verdanken sich einem Nachdenken über die Beziehungen zwischen dem, was Platon in seinen sogenannten metaphysischen Dialogen die „größten Gattungen“ nennt, zu denen die beiden letzten des Selben und des Anderen zählen, und dem Gebrauch der Begriffe der Andersheit und Fremdheit in der hermeneutischen Phänomenologie. Nach meiner Auffassung muß man, wenn man auf der Funktion *meta-* insistiert, sorgfältig zwischen der Diskursebene, die man metaphysisch nennen kann, als solcher und derjenigen unterscheiden, die mit dem Verstehen und der Interpretation des Selbst zusammenhängt. Es handelt sich in der Tat um zwei Arten von Diskurs, die unter verschiedene Regeln fallen. Was ich gerade als die Funktion *meta-* bezeichnet habe, läßt sich durch eine doppelte Strategie der Hierarchisierung und Pluralisierung dessen definieren, was Platon die „größten Gattungen“ nennt. Eben eine Hierarchisierung liegt bei Platon im Verhältnis einer Theorie der „Formen“, bei der es um die Teilhabe des Sensiblen am Intelligiblen geht, und der Spekulation zweiten Grades über die „großen Gattungen“ vor, die auf die Bedingungen der Möglichkeit der Prädikation ersten Grades und damit auf die Art der Teilhabe unter den Ideen abzielt, die diese Prädikation voraussetzt. Aber die Durchführung dieser Hierarchisierung impliziert sogleich eine Reihe

* Das französische Original dieses Beitrags findet sich unter dem Titel „Multiple Etrangeté“ im von H.J. Adriaanse und R. Enskat herausgegebenen Sammelband *Fremdheit und Vertrautheit. Hermeneutik im europäischen Kontext* (Leuven: Peeters, 1999). P. Welzen hat den Text ins Deutsche übersetzt.

von Konjunktionen und Disjunktionen hinsichtlich der Ideen zweiten Ranges, die von diesem Meta-Diskurs abhängen, und zwar der Ideen der „Bewegung“ und „Ruhe“, des „Seins“ und „Nicht-Seins“, des „Selben“ und „Anderen“. Im *Sophisten* geht Platon in seiner Subtilität so weit, daß er eine zusätzliche Hierarchie der „größten Gattungen“ einführt. So findet sich die Meta-Kategorie des Anderen auf dem fünften Rang. Platon sagt: „Und durch sie alle, müssen wir sagen, gehe sie hindurch, indem jedes einzelne verschieden ist von den übrigen, nicht vermöge seiner Natur, sondern vermöge seines Anteils an der Idee des Verschiedenen“ (255e).¹ Deshalb ist sie die fünfte und letzte. Platon besteht auf der Dignität dieser „großen Gattung“: „Denn von allen gilt, daß die Natur des Verschiedenen, welche sie verschieden macht von dem Seienden, jedes nichtseiend macht“ (ibid. 256e; vgl. a. 258 b und d). Dies versetzt uns in eine Position jenseits des naiven Essentialismus der „Freunde der Formen“, der allzu oft als Paradigma des sogenannten Platonismus und seiner gesamten Nachkommenschaft im Laufe der Jahrhunderte gedient hat. Wozu, wird man sagen, ist dieses Spiel gut? Es ist der hohe Preis, der zu entrichten ist, um zu erfassen, was der Sophist angesichts der bloßen Tatsache, daß er unter uns existiert, zu denken gibt – und zwar die Wahrheit des Falschen als des Falschen, das, indem es nicht ist, in gewisser Weise ist. Was man eine Phänomenologie des Wahren und des Falschen nennen könnte, findet auf diese Weise in der zugespitztesten Dialektik, die es auf der Ebene der größten Gattungen gibt, die Bedingungen des eigenen Diskurses vor. Einen vergleichbaren Umweg werde ich nun in dem mir eigentümlichen Register einschlagen, dem einer Hermeneutik des Selbst.

Platon steht mit diesem Versuch einer Konstitution durch Hierarchisierung und Differenzierung des Diskurses zweiten Grades, der in den Bereich der Funkti-

¹ Platon, *Sophistes*, übers. v. F. D. E. Schleiermacher, Hamburg 1958, 255e.

on *meta-* fällt, nicht allein da. Auf solch eine Funktion läuft bei Aristoteles nicht nur die Abhandlung über die *Kategorien* des Seins hinaus, sondern auch die höchste Einteilung der vielfältigen Bedeutungen des Seins. In dieser Hinsicht ist der Text von Aristoteles aus *Metaphysik* E,2, der nun zitiert wird, auf derselbe Ebene wie der obengenannte Text des *Sophistes* anzusiedeln: „[A]ber das Seiende, das man schlechthin das Seiende nennt, [wird] in vielfachen Bedeutungen ausgesagt [...], von denen die eine das Akzidentelle bezeichnet, die andere das Seiende im Sinne des Wahren und das Nichtseiende im Sinne des Falschen, außerdem noch die Figuren der Aussageweise (wie etwa das Was, das Quale, das Quantum, das Wo, das Wenn und was sonst noch ähnliche Bedeutungen anzeigt), und weiter neben alledem noch das dem Vermögen oder der Verwirklichung nach seiende [...]“²

Nach diesen Bemerkungen möchte ich zeigen, daß sich die hermeneutische Phänomenologie besser versteht, wenn sie ihren eigenen Diskurs unter den Schutz der Funktion *meta-* stellt, die anhand der Platonischen Theorie der großen Gattungen und der Aristotelischen Theorie der vielfältigen Bedeutungen des Seins erläutert wurde. Ich laufe sogar Gefahr, zu suggerieren, daß die Phänomenologie im Zuge solch einer Erklärung ihres eigenen Diskurses im Lichte des Diskurses zweiten Grades, wie er bei Platon und Aristoteles anzutreffen ist, zu einer Überkreuzung des Platonischen Diskurses vom Selben und Anderen mit dem Aristotelischen Diskurs über das Seins als Potenz und Akt führt. Ich bestehe ebenso auf dem zweiten Vorschlag, Aristoteles und Platon nicht als Gegner zu behandeln, wie auf dem ersten, die Funktion *meta-* nicht zu verachten. Tatsächlich hat in den letzten Jahrzehnten im Zuge von Heideggers Analysen der Sorge und des Gewissens eine auffällige Rückkehr zu Aristoteles

² Aristoteles, *Metaphysik*, E 2, übers. v. F. F. Schwarz, Stuttgart 1984, 1026a-1026b. – Eingriffe des Übersetzers werden durch [] gekennzeichnet.

stattgefunden. So hat man *praxis* und Sorge, *phronesis* und Gewissen in wechselseitigem Bezug aufeinander interpretiert. Geht man über die wichtigsten Begriffe der *Nikomachischen Ethik* hinaus, so kann es verlockend sein, diesen hermeneutischen Diskurs ersten Grades an den metaphysischen Diskurs zweiten Grades anzulehnen, den Aristoteles im Rekurs auf die Begriffe des Seins als Potenz und des Seins als Akt vorgelegt hat. Ich halte das Unternehmen, an das ich mich selbst gewagt habe, für vollkommen legitim, jedoch unter der Bedingung, daß man die Platonische Dialektik des Selben und des Anderen nicht aus dem Blick verliert, weil sonst eine nicht vermittelte Dialektik der Identität wiederhergestellt würde, in der die Begriffe der Potenz und des Aktes ihrerseits die Stelle des Selben einnehmen, die traditionell von den Begriffen der Substanz oder des Wesens besetzt wird. Meine These lautet, daß die Ontologie des Aktes, die von Aristoteles, aber auch von Spinoza, Leibniz und Schelling inspiriert ist, nur dann den Bedingungen der Anwendung der Funktion *meta-* genügt, wenn die Dialektik des Selben und des Anderen weiterhin, wie im *Sophistes*, die großen Gattungen umfaßt, die den von Platon mit „Bewegung“, „Ruhe“ und „Sein“ überschriebenen ähnlich sind. Ich möchte im folgenden zeigen, wie sich die Phänomenologie der Andersheit unter dem Zeichen der Dialektik des Selben und des Anderen mit einer Phänomenologie des Handelns überkreuzt, die ihrerseits unter dem Zeichen eines Begriffs des Seins als Potenz und Akt steht. Durch eine derartige Überkreuzung kann eine Phänomenologie des Handelns der Gefahr entgehen, sich allein der Herrschaft des Selben zu unterwerfen und eine Dogmatik wiederherzustellen, die ebensowenig von den genannten Dialektiken losgelöst ist, wie es seinerzeit eine von einer Substanzontologie beherrschte Anthropologie zu sein vermochte.

Um gleich ins Zentrum der Frage zu gelangen, möchte ich sagen, daß die Funktion der Metakategorie des Seins als Akt und Potenz darin liegt, die disparaten Elemente einer Hermeneutik des Seins zu vereinigen, die sich auf die Ebenen der Sprache, des Handelns, der Erzählung, der moralischen Zurechnung und der Politik verteilen, während es die Funktion der Metakategorie des

Anderen ist, die Erscheinungsweisen der Andersheit in ihrer Vielfalt zu erläutern. So wären die Funktion der Vereinigung durch die Metakategorie des Seins als Akt und Potenz in Hinblick auf die verschiedenen Erscheinungen menschlichen Handelns und die Funktion der Zerstreuung, die auf der phänomenalen Ebene der Gestalten der Andersheit der Metakategorie des Anderen zukommt, voneinander zu unterscheiden und zusammenzufügen.

Bei dieser Zerstreuung auf der phänomenalen Ebene möchte ich im Rahmen dieses Kolloquiums verweilen. Aber zuvor möchte ich betonen, daß das, was diese Metagattung des Anderen in ihrer Vielfalt erscheinen läßt, genau das ist, was die Metagattung des Aktes und der Potenz vereinigt hat, und auf diese Weise einen legitimen Anspruch erläutern, der auf die Idee des Selben zurückgeht; damit es Anderes gibt, muß es Selbes geben. Wenn sogleich von etwas zu sprechen sein wird, das anders als das Andere ist, muß man zunächst etwas nennen, das anders als das Selbe ist.

In *Das Selbst als ein Anderer* wird in Hinblick auf die Idee des Selben hauptsächlich die enge Verwandtschaft zwischen den vielfältigen Bedeutungen des Verbs *handeln* hervorgehoben; in einem verschiedenen, aber ähnlichen Sinn können „sprechen“, „tun“, „erzählen“ sowie „sich der moralischen Zurechnung unterwerfen“ als unterschiedliche Weisen eines grundlegenden Handelns gelten. Aber dieses ist nirgendwo anders gegeben als in Sprechakten (im Sprechen handeln), praktischen Initiativen und Eingriffen (ich kann, ich bin fähig zu tun), der Komposition erzählter Handlungen zu einer Fabel (über ein Leben erzählen) oder darin, daß man jemandem die Verantwortung für ein Wort, eine Tat oder eine Erzählung als ihrem wirklichen Urheber zuschreibt. Auf der phänomenologischen Ebene ist die Verschiedenheit dieser Erscheinungsweisen des Handelns offenkundig. Es ist eine Sache zu sprechen, eine andere zu handeln, wieder eine andere zu erzählen und wieder eine andere, jemandem eine lobens- oder tadelnswerte Handlung zuzuschreiben. Mehr noch, Diskurstheorie, Handlungstheorie, Erzähltheorie und moralische Theorie ge-

hören unterschiedlichen Disziplinen an. Trotzdem gibt es zwischen diesen verschiedenen Gebieten etwas, was man eine Analogie nennen kann, die die Alltagssprache bestätigt, wenn sie das Handeln thematisiert. Diese Analogie wird durch die Hartnäckigkeit der *Wer-Frage* bekräftigt, die jeder der in Betracht gezogenen Untersuchungen vorangeht. *Wer handelt?* lautet so die gemeinsame Frage, unter welche die Antworten fallen, die von den unterschiedlichen, oben aufgezählten Weisen des Handelns ihren Ausgang nehmen.

Auf dieser Analogie des Handelns bauen die zeitgenössischen Versuche einer Wiederaneignung der Aristotelischen Bedeutung von Sein als Akt und Potenz auf. Ich werde sie nicht an dieser Stelle prüfen, da sich mein Interesse, wie der Titel des Vortrags zu verstehen gibt, auf die Vielfalt der Gestalten der Andersheit auf der phänomenologischen Ebene richtet. Aber es war erforderlich, zuvor der Funktion der Vereinigung, also des Selben, gerecht zu werden, die der Metakategorie des Seins als Potenz und Akt zukommt. Darüber hinaus bot sich die Gelegenheit, den Unterschied zwischen den beiden Diskursebenen hervorzuheben: dem Diskurs ersten Grades, dem der hermeneutischen Phänomenologie, und dem Diskurs zweiten Grades, dem metaphysischen Diskurs im Sinne der Funktion *meta-*, die von den größten Gattungen ausgeübt wird. In dieser Hinsicht könnte man sagen, daß es Aufgabe einer philosophischen Anthropologie ist, die beiden Diskursebenen miteinander zu verknüpfen. In diesem Sinn fiele der Gedanke einer Analogie des Handelns am Verbindungspunkt zwischen der phänomenologischen Zerstreung der Weisen des Handelns und der Metakategorie des Seins als Akt und Potenz in die Zuständigkeit der philosophischen Anthropologie und ihrer vermittelnden Funktion.

Nun kann gezeigt werden, wie auf der Ebene einer philosophischen Anthropologie die Dialektik des Selben und des Anderen, die von der Funktion *meta-* abhängt, und die phänomenologische Erfahrung der Andersheit miteinander verbunden sind. Sagen wir es gleich: so wie dem Vorrang, der dem Begriff des Seins als Akt und Potenz gewährt wurde, in der Phänomenologie eine ge-

wisse Analogie zwischen den Erscheinungsweisen des menschlichen Handelns entsprach, kommt die Metakategorie des Anderen auf der hermeneutischen Ebene durch Disjunktionen zum Ausdruck, deren Paradigma die Platonischen Paradoxien sind, die in der Notwendigkeit und Unmöglichkeit gipfeln, einander das Selbe, das Sein, das Eine und das Andere zuzuschreiben. Ich wende mich unmittelbar den wichtigsten Ausdrücken dieser Paradoxien auf der Ebene der Hermeneutik des Selbst zu, wobei mich ermutigt, daß sich diese Dialektik schon bei Platon in Gestalt eines langen Umwegs darbot, der schließlich zur anfänglichen Frage nach dem Wesen des Sophisten und der Konsistenz seines als trügerisch geltenden, aber in Wirklichkeit gerade als trügerisch existierenden Diskurses zurückführte. Auf eine diskursive Rechtfertigung derselben Ordnung läuft der Umweg über die Dialektik des Selben und des Anderen auf dem Gebiet der hermeneutischen Phänomenologie des Selbst zu.

Warum sollte man so großen Nachdruck auf die Zerstreung legen? Im wesentlichen, um einer unkritischen Reduktion des Anderen auf die Andersheit des Anderen vorzubeugen? Ich habe in *Das Selbst als ein Anderer* vorgeschlagen, die Untersuchung des vielfältigen Gebiets der Andersheit in drei Richtungen auszudehnen: in Richtung auf den *Leib* als Vermittler zwischen dem Selbst und einer Welt, die selbst in ihren vielfältigen Modalitäten der Bewohnbarkeit und der Fremdheit aufgefaßt wird; in Richtung auf den *Fremden*, sofern er meinesgleichen und dennoch mir äußerlich ist; schließlich in Richtung auf jenem Anderen, das das *Innerste* darstellt, das durch die andere *Stimme* des Gewissens benannt wird, die sich aus der Tiefe meiner selbst an mich wendet.

In meiner raschen Erkundung dieser drei unterschiedlichen Register der Andersheit möchte ich die Korrelation hervorheben, die man unter dem Zeichen einer Dialektik des Selben und des Anderen zwischen den Gestalten des Handelns insgesamt und den Gestalten des Erleidens herstellen kann.

Beginnen wir mit der ersten Gestalt der Andersheit, dem *Leib*. Dieser emblematische Ausdruck faßt in der Tat eine große Vielfalt lebendiger Erfahrungen zusammen, die man dialektisch auf die in einer Phänomenologie des Handelns in Betracht gezogenen Register beziehen kann und die die Kategorie des Anderen im Gegensatz zur Analogie des Handelns in ihrer Vielfalt hervortreten läßt. Das Erdulden, das Erleiden haben buchstäblich den gleichen Umfang wie das Handeln. Dies muß gleich zu Beginn hervorgehoben werden, damit das Wort *Leib* eine größere Spannweite als die des Eigenleibs oder des lebendigen Leibs erhält. Ehrlich gesagt, verleiht allein die Analogie des Handelns, wenn man sie auf den entsprechenden Ausdruck des Erleidens überträgt, einer Analogie des Erleidens einen Sinn. Aber ich möchte vielmehr von der Vielfalt des Erleidens sprechen. Und man könnte mit ebenso vielen Gründen die These vorschlagen, daß diese Vielfalt des Leidens, wenn sie auf die Ebene des Handelns projiziert wird, dieser die Vielfalt zurückerstattet, die die Analogie des Handelns tendenziell zum Verschwinden bringt. Deshalb scheint es besonders angemessen, wieder von der Vielfalt der Wer-Fragen auszugehen (Wer spricht? Wer handelt? Wer erzählt? Wer wird als moralisch für den Anderen verantwortlich betrachtet?) und erneut die entsprechenden Gestalten des Erleidens zu schildern, die das Selbst in seinem eigenem Leib sich selbst fremd machen. *Eigener Leib*, *fremder Leib*, möchte man abgekürzt sagen, wenn man dieses gelebte Paradox auf die Leiblichkeit in ihrer Vielfalt überträgt.

Kehren wir also zum Leitfaden unserer Fragen zurück.

„Wer spricht?“ fragen wir zunächst. Und all unsere Antworten auf diese Frage haben zum selben Mittelpunkt zurückgeführt, dem Phänomen des Sagen-Könnens. *Ich kann* meine Gedanken ausdrücken, mein Wort an jemanden richten, darüber im privaten Selbstgespräch nachdenken, ja ich kann mich sogar selbst als den Urheber meiner Worte, meiner Äußerungsakte bezeichnen. Aber übt das sprechende Subjekt über sich selbst solch eine Herrschaft aus, daß dieses Sagen-Können nicht nur ein ganzes, sondern auch sich selbst durchsich-

tig ist? An dieser Stelle kann man sich ein erstes Mal auf die Psychoanalyse als benachbarte Disziplin berufen, obgleich sie sich aufgrund ihrer Voraussetzungen und Behandlungsmethode nicht auf irgendeine Phänomenologie zurückführen läßt. Trägt man der wichtigsten Charakterisierung der psychoanalytischen Behandlung als *talking cure* Rechnung, so kann man sagen, daß die Psychoanalyse zunächst mit dem substantivierten Adjektiv „unbewußt“ ein grundlegendes Unvermögen zu sprechen bezeichnet. Unabhängig davon, welche Interpretationen des Phänomens der Verdrängung es geben mag (und vielleicht muß man sie in Hinblick auf die vielfältigen Bereiche des Handelns und Erleidens alle im Gedächtnis behalten), scheint die erste und am wenigsten anfechtbare diejenige zu sein, die daraus, wie es Lorenzer und Habermas vorgeschlagen haben, einen Vorgang der Entsymbolisierung, der Entgrammatisierung und Exkommunikation machen. Dies bestätigt die analytische Erfahrung *e contrario* durch den Stellenwert, den sie dem Sprechen, dem Ausschluß jeglichen Ausagierens, in der Behandlung verleiht. Das Unbewußte zum Sprechen bringen, dies könnte die einfachste und am wenigsten anspruchsvolle Beschreibung des analytischen Unternehmens sein. Das Unbewußte kann auf diese Weise – wenigstens zum Teil – als *untersagtes Sprechen* bezeichnet werden. Daß, wie der Begriff der Verdrängung anzeigt, Kräfte im Spiel sind, die das Reden verhindern, fällt in die Zuständigkeit der psychoanalytischen Erfahrung und ihres spezifischen Diskurses. Aber der Phänomenologe nimmt die Belehrung durch die Psychoanalyse als Eingeständnis des *Nicht-Sagen-Könnens* entgegen. Eine Vielzahl von Synonymen kreisen um diesen Punkt. Manche zählen zum Vokabular des Mangels an Herrschaft (Trieb und Zwang); andere sind im Register der Exteriorität anzusiedeln (wie sie der Patient selbst in den vielfältigen Gestalten der Phobie, der Besessenheit, der Eifersucht usw. antrifft): aus diesem weiten Bereich der Synonyme möchte ich das Phänomen der Fremdheit herausgreifen, dem Freud unter dem berühmten Titel *Das Unheimliche* einen eigenen Aufsatz gewidmet hat, der – mit *Inquiétante étrangeté* überschrieben – ins Französische übersetzt ist. Von diesem wunderbaren kleinen Aufsatz möchte ich weniger die abschließende Reduktion auf die Kastrati-

onsangst als den semantischen Weg festhalten, der dieser letzten Auflösung vorangeht und in dessen Verlauf sich Freud selbst in eine um „Heim“ und die Negation „Un-“ kreisende Polysemie verliert, die ihrerseits fremdartig und beunruhigend ist. Aufgrund dieser reichen Polysemie könnte das *Unheimliche* das Unbewußte selbst charakterisieren, zumindest auf der Ebene der Symptomatik, die den Patienten auf der Suche nach einem weniger entstellten Sprechen und auf dem Weg zu einer Resymbolisierung seines aktiven Lebens im starken Sinne des Wortes beunruhigen.

Die zweite Frage, „Wer handelt?“ im Sinne von „Wer ist der Urheber der Handlung?“, setzt eine neue Dialektik des Handelns und Nicht-Handelns in Bewegung. Zunächst denkt man natürlich an die angeborenen Mängel an Fähigkeiten, aufgrund derer sich jedes Tun-Können von einem Hintergrund des Nicht-Könnens abhebt, und dann an die erworbenen, die durch Krankheit, Altern und Gebrechen bedingt sind, die uns – wie man sagt – im Laufe des Lebens durch den Gang der Welt auferlegt werden. Bemerkenswerter sind vielleicht – zumindest für unsere Untersuchung – die Mängel an Fähigkeiten, die anlässlich der vielfältigen Beziehungen der Interaktion eintreten. Diese weisen in der Tat einen bemerkenswerten Eigenschaft auf, nämlich den Umstand, daß sich die Handlung nicht in ihren physischen Auswirkungen erschöpft, sondern die anderen Handelnden affiziert, die von ihr getroffen werden und sie erleiden. Man stößt hier auf eine grundlegende Asymmetrie zwischen dem Handeln des einen und dem Erdulden des anderen. Daraus ergibt sich, daß es zwei Gegensätze zum Tun gibt: nicht tun (in all seinen Spielarten: unterlassen, versäumen, vergessen zu tun) und erdulden. Es gibt übrigens einen im Zeitalter der Klassik bekannten Grundsatz, den Descartes zu Beginn seiner Abhandlung *Die Leidenschaften der Seele* aufgreift, nämlich: „Jede Handlung in einem Subjekt ist Leiden in einem anderen Subjekt.“ So erweist sich das Tun-Können als Macht, die von einem Handelnden über den anderen ausgeübt wird. Von dieser „Macht über“ ist das Erleiden die Kehrseite. Wenn wir einen Schritt weiter gehen, sehen wir uns dem wichtigen Phänomen der ungleichen Verteilung der

Handlungsfähigkeit unter den Teilnehmern an den Beziehungen der Interaktion gegenübergestellt. Über diese Ungleichheit lagert sich das Phänomen der Gewalt als eines Mißbrauchs in der Ausübung von „Macht über“. Diese verzweigt sich ihrerseits in den vielfältigen Institutionen, die den Rahmen der Ausübung von Macht bilden und ihr das Merkmal der Autorität verleihen. Die physische Gewalt ist also nur die sichtbarste und beunruhigendste Form des Mißbrauchs von Macht. Die Einschüchterung, die Bedrohung, die Erzwingung des Glaubens und Vertrauens sind ebenso Ursache von Verletzungen, die unser Tun-Können, wenn sie ihm zugefügt werden, zerbrechlich, bedroht und aus diesem Grund unheimlich erscheinen lassen. Es würde insofern keine Schwierigkeiten bereiten, noch einmal die Psychoanalyse zu Wort kommen zu lassen, als nach ihrer Version des „Familienromans“ die ersten gestörten Beziehungen diejenigen zwischen dem Kleinkind und dem ihm nächsten Anderen sind, dem Anderen, dem es als erstem am Anfang seines Lebens begegnet, nämlich dem Vater und / oder der Mutter. So erweisen sich dieselben Strukturen abwechselnd und je nach den Lebensumständen als strukturierend und / oder destrukturierend, hilfreich und / oder feindlich, beruhigend und / oder erschreckend. Daher ist es kein Zufall, daß in Freuds obengenanntem Aufsatz die symbolische Kastrationsdrohung, die sich hinter dem Sandmann mit seiner Drohung verbirgt, den kleinen Kindern die Augen herausspringen zu lassen, das paradigmatische Beispiel ist. Man kann wohl sagen, daß das *Heim* schlechthin, das der Familie im engsten Sinne, der häusliche Herd, die Bedeutungen von *heimlich* und *unheimlich* in sich vereint.

Ich werde mich nicht lange über die Abenteuer des Erzählen-Könnens auslassen. Sie betreffen aufgrund der engen Verbindung zwischen dem „Lebenszusammenhang“ im Sinne, den Dilthey dem Ausdruck verliehen hat, und der Erzählung unmittelbar das Problem der personalen Identität. Man müßte zunächst am Schnittpunkt, wo sich die Frage „Wer spricht?“ und die Frage „Wer erzählt?“ treffen, auf die Unfähigkeit zu erzählen eingehen. Auf diese Unfähigkeit stößt zunächst die analytische Erfahrung, wie Freud im Aufsatz

Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten berichtet. Daraus geht hervor, daß die Schwierigkeit sich zu erinnern, also zu erzählen, auf den Wiederholungszwang trifft, der den Patienten veranlaßt, das Trauma und seine Symptome zu wiederholen statt sich zu erinnern. Unter dem Titel *Durcharbeiten* stellt Freud das Erinnern selbst als Arbeit vor. Dieser Ausdruck wird an anderer Stelle verwendet, um von der Trauerarbeit zu sprechen. Diese Arbeit des Erinnerns macht die Erinnerung in ähnlicher Weise zu einer schöpferischen Tätigkeit wie die der Erzählung. Aber diese Arbeit bezieht sich ihrerseits ständig auf die Fremdheit der Vergangenheit selbst. In gewissem Sinne besitze ich sie, ist sie meine; es ist ganz zutreffend, daß man eine Erinnerung nicht von einem Subjekt auf ein anderes übertragen kann; eine Erinnerung kann man nicht im strengen Sinne teilen, sondern nur mitteilen, was gerade die Erzählung zu tun versucht. Aber zugleich bezeugt die Erinnerung gerade die Abwesenheit der Vergangenheit, die sich nicht wiederholen läßt, vorbei ist und so auch nicht geändert werden kann, zumindest was die Ereignisse in ihrer Materialität anbelangt. Husserl hatte etwas von dieser Fremdheit bemerkt, als er zwischen der unmittelbaren Erinnerung, die noch der Gegenwart angehört, dem, was eben gerade geschehen ist, und dem unterschied, was nur durch eine „repräsentative“ Übertragung aus der Region dessen gegenwärtig gemacht werden kann, was gewesen ist und nicht mehr ist. Zwischen dem „nicht mehr“ des erinnerten Vergangenen und dem „noch“ des „eben gerade“ Geschehenen, schiebt sich eine Entfernung, die das Gefühl der Fremdheit des Vergangenen selbst erzeugt; besonders ausgeprägt ist dieses Gefühl bei Kindheitserinnerungen, bei denen es dem Subjekt schwerfällt, sich zu erkennen. Das Subjekt ist in seiner eigenen Erinnerung dasselbe und nicht dasselbe. Es gelingt der Erzählung nicht, diese Fremdheit zu verdecken, die sich sogar auf den Sinn des „Lebenszusammenhangs“ auswirkt. Angesichts des partiellen Zusammenhangs, den die Erzählung um den Preis einer schlecht kontrollierten Auswahl einführt, läßt sich der legitime Vorwurf erheben, der Vergangenheit werde Gewalt angetan. Das ist so wahr, daß sich ein Künstler wie Proust lieber auf die „unwillentlichen Erinnerungen“ in ihrer Flüchtigkeit verläßt als auf die wil-

lentlichen Erinnerungen, die angeblich eher von dem abhängen, was wir gerade mit Freud die Erinnerungsarbeit nannten. Diese unwillentlichen Erinnerungen, die aus der Tiefe des Gedächtnisses aufsteigen, übermitteln die in gewisser Hinsicht intakte Fremdheit dessen, was einmal war und jetzt nicht mehr ist. Was wir die „Unfähigkeit zu erzählen“ genannt haben, erschöpft sich also nicht in den pathologischen Formen, die Freud unter dem Begriff des Wiederholungszwangs zusammenfaßt, sondern erstreckt sich auf alle Arten der Inadäquation zwischen dem Versuch der Beherrschung der Zeit durch die Erzählung und der subtilen Dialektik von Nähe und Distanz, von Vertrautheit und Fremdheit, die das Spiel des Gedächtnisses aufrechterhält. Das Paradox gipfelt in der Erinnerung an den Holocaust, angesichts derer der Wille, nicht zu vergessen, also die Pflicht, immer wieder zu erzählen, und das von so vielen Überlebenden ausgedrückte Gefühl des letztlich inkommunikablen und in diesem Sinn unerzählbaren Charakters ihrer Erinnerungen aufeinander treffen, wenn diese nicht von jenen selbst durch eine Vielzahl von Hemmungen entstellt werden. So geht die Unfähigkeit zu erzählen mit der Hartnäckigkeit des Unerzählbaren weit über die Diskordanz hinaus, welche die Peripetie der Herrschaft der Erzählung gegenüberstellt, bevor sie sich in die Fabelkomposition einfügt. Diese Weise der Fremdheit, die mit der Erzählbarkeit als solcher zusammenhängt, erreicht ein zusätzliches Maß an Komplexität, wenn zur Unfähigkeit zu erzählen die Selbstmißachtung, ja sogar der Selbsthaß hinzukommt, der die Kraft des handelnden Menschen, die Verantwortung für sein Tun zu übernehmen und dafür einzustehen, schwer beeinträchtigt.

Es ist noch zu zeigen, in welcher Hinsicht die Fremdheit der *Welt* selbst auf die eine oder andere Weise immer durch die des Leibes vermittelt ist. Diese Fremdheit kann bald den abstoßenden Anblick von Sartres „Ekel“ oder des „es gibt“ beim jungen Lévinas, bald – nach der berühmten Formel aus Wittgensteins *Traktat* – den numinosen Anblick des „Mystischen“ darbieten. Dazwischen liegt die ungerührte Annahme der radikalen Kontingenz des Daseins, die das von Heidegger gewählte Wort *Befindlichkeit* gut ausdrückt. „Sich da be-

finden“ ist das Fremde schlechthin. Wahrscheinlich könnten die ihrerseits vielfältigen und zerstreuten Weisen solch einer Fremdheit in einer Phänomenologie der Räumlichkeit, die zu häufig durch jene der Zeitlichkeit in den Hintergrund gedrängt wird, identifiziert und zum Ausdruck gebracht werden. Um dem Leitgedanken dieser Untersuchung treu zu bleiben, nach dem die Phänomenologie des Erleidens in ihrer Vielfalt einer einheitlichen Phänomenologie des Handelns korreliert, könnte man als Bezugspunkt den Akt des Wohnens wählen, in dem Handeln und Erleiden in ihrer Abhängigkeit von dem zusammentreffen, was mit Heidegger *Befindlichkeit* genannt wurde. Diese Entscheidung ist um so legitimer, als sich der Ausdruck *unheimlich*, von dem wir – Freud folgend – ausgegangen sind, auf *Heim* bezieht, auf das Haus als den privilegierten Ort des Wohnens. In dieser Hinsicht müßte man das Paar *heimlich-unheimlich* in Betracht ziehen. Der Pol *heimlich* wäre durch die Handlung des Bauens, des Konstruierens dargestellt, eine willentliche und geplante Handlung, die einst dem Seßhaftwerden der Nomaden zugrunde lag und die heute der energische Prozeß der Urbanisierung voraussetzt. Aber der Pol *heimlich* des dialektischen Paares vermag niemals den Pol *unheimlich* in den Schatten zu stellen. Dieser Aspekt wird heute von allen Vertriebenen erduldet und erlitten, aber auch (manchmal um seiner selbst willen) in einer Ethik des Umherirrens, der Entwurzelung kultiviert, in welcher die Gestalt Abrahams das entgegengesetzte Paradigma zu der des Ulysses abgäbe, der nach Ithaka heimkehrt. Aber Ulysses irrt umher und verspätet sich, bevor er wieder nach Hause kommt, und die Nachkommen Abrahams kehren dorthin zurück, wo dessen Irrfahrt an ihr Ende gelangt war. In weniger dramatischer Weise sucht die Ideologie der Wüste immer wieder die Phantasie von niedergelassenen und seßhaften Menschen heim, wenn sie sich auch zu einem Gefallen am Ländlichen abschwächt und in der Banalität des Exotismus auflöst. So überkreuzen sich immer wieder die *Handlung* [action] *des Wohnens* und die *Leidenschaft* [passion] *des Umherirrens*. Um diese Phänomenologie des Paares *heimlich-unheimlich* auf der Ebene des In-der-Welt-Seins fortzuführen, müßte man zeigen, wie die vielfältigen Gestalten der Fremdheit des Leibes in Sprache,

Handlung, Erzählung und moralischer Zurechnung entsprechende Gestalten der Fremdheit der Welt hervortreten lassen, die eine Dialektik des Wohnens, wie sie sich zwischen dem Bauen und Umherirren entfaltet, nicht erschöpfend behandelt.

Ich wende mich nun den beiden anderen großen Arten der Erfahrung der Andersheit und Fremdheit zu: dem Anderen und dem Innersten. Ich werde mich viel kürzer fassen, denn die Themen sind bekannter. Wenn ich trotzdem etwas Spezifisches zu sagen habe, so betrifft es das Verhältnis zwischen dem Handeln und dem Erdulden (oder Erleiden), das schon am Anfang dieser Untersuchung seinen Ort in der Dialektik des Selben und des Anderen erhielt.

Was den Anderen anbelangt, so ist es wichtig, die Weisen seiner Andersheit ebenso wie die des Leibes in ihrer Vielfalt aufzuzeigen, indem man sie nochmals mit den mannigfachen Gestalten des Handelns zu Paaren verbindet. So wird man sehen, wie jedesmal eine Komponente der *Fremdheit* zur einfachen Andersheit hinzukommt. Auf diese Weise bereitet es keine Schwierigkeiten, auf der Ebene der Sprache und im Ausgang von der Frage „Wer spricht?“ die Fähigkeit zu sprechen auf die Andersheit des Angesprochenen zu beziehen, mit dem Worte gewechselt werden. Die Fremdheit nimmt hier mehrere Formen an. Man wird zunächst auf den nicht übertragbaren Charakter der persönlichen Erfahrung und hauptsächlich des Gedächtnisses hinweisen, dem es zuzuschreiben ist, daß die Personen nicht ersetzbar sind, während ihre Rollen untereinander wechseln. Ich verstehe *ich*, wenn du zu mir *du* sagst. Und dennoch ist meine Perspektive auf die Welt so einzigartig, daß niemand wirklich meinen Platz einnehmen kann. Darin liegt der letztlich undurchdringliche Charakter des Geheimnisses eines jeden Lebens im Gegensatz zu der von Dilthey hervor gehobenen Fähigkeit begründet, sich mit Hilfe des äußeren Ausdrucks des Erlebten in ein fremdes Bewußtsein zu versetzen. Die Annäherungsversuche der *Einfühlung* [deutsch im Original; Anm. d. Übersetzers] lassen nur den Rückzug des Anderen in seine eigene Selbstheit hervortreten. Immer bleibt die

Übereinstimmung zwischen dem, was man meint, und dem, was man sagt, unüberprüfbar. Man kann der Wahrhaftigkeit des Anderen nur Kredit gewähren, daran glauben. Der Vertrauenscharakter der kommunikativen Beziehung kann nicht von dieser Undurchdringlichkeit des Geheimnisses dessen getrennt werden, was man das Eigene des Anderen nennen könnte. Diese von Fremdheit geprägte Andersheit geht über den Bereich des Diskurses hinaus und erstreckt sich in die der Handlung und Erzählung hinein. Die Darstellung der Weisen der Interaktion vom Kampf bis zur Zusammenarbeit impliziert eine ständige Ungewißheit hinsichtlich der Verteilung der Rollen des Helfers oder Gegners auf der praktischen Ebene. Diese Ungewißheit spiegelt sich bis in die klassischen politischen Theorien hinein wider, die sich auf den angeblichen „Naturzustand“ beziehen. In welchem Maße ist der Mensch dem Menschen ein Wolf? Und wie weit erstrecken sich die natürlichen Gefühle des Mitleids? Man erinnert sich daran, daß Kant in seiner *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* (vierter Satz) den bemerkenswerten Begriff einer „ungeselligen Geselligkeit“ geprägt hat: „Ich verstehe hier unter dem Antagonismus die *ungesellige Geselligkeit* der Menschen; d. i. den Hang derselben, in Gesellschaft zu treten, der doch mit einem durchgängigen Widerstande, welcher diese Gesellschaft beständig zu trennen droht, verbunden ist.“³ Dieser Begriff einer ungeselligen Geselligkeit faßt die beunruhigende Fremdheit der sozialen Beziehungen zusammen, die zu ordnen Aufgabe des Rechtsstaates ist. Und wie sollte sich die Fremdheit nicht auf der Ebene der Lebensgeschichten widerspiegeln, die miteinander verstrickt sind? Die grundsätzliche Inkommunikabilität der Erinnerungen, von der wir vorher gesprochen haben, bringt es mit sich, daß die Lebensgeschichten, so sehr sie miteinander verflochten sind, nicht wirklich geteilt werden. Schließlich kommen diese Weisen der Anders-

³ I. Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, in: Werkausgabe. Bd. XI, hrsg. v. W. Weischedel, Frankfurt a. M. 1968, A 392.

heit auf der Ebene der moralischen Zurechnung ein letztes Mal zum Ausdruck. Die Historiker und die Juristen sind gut mit dem Problem der Verteilung der Verantwortung in jeder komplexen Interaktion vertraut. Wie soll man jedem den Anteil in Rechnung stellen, der ihm bei dieser undurchsichtigen Überkreuzung der Rollen zukommt?

Aber die Fremdheit des Anderen äußert sich nicht nur in Anlehnung an die des Leibes. Sie kennt darüber hinaus ihre eigenen Erscheinungsweisen, die sich aus der Unterscheidung zwischen dem Anderen der interpersonalen Beziehungen und dem der sozialen Beziehungen ergeben, die durch die Institutionen vermittelt sind. Zwischen dem *Du*, das sich durch sein Gesicht zeigt, und dem *Dritten*, mit dem wir durch Regeln verbunden sind, die in die Zuständigkeit der Justiz fallen, gibt es eine ungeheure Vielzahl von Abstufungen. Genau an dieser Stelle heben sich die Variationen über das Thema der Nähe und Distanz voneinander ab. Man braucht in diesem Zusammenhang nicht zu glauben, daß die Nähe eher die interpersonalen als die sozialen Beziehungen kennzeichnet. Selbst die Freundschaft kennt Phasen der Nähe und der Distanz, nicht nur auf der horizontalen Ebene des Austausches, sondern auf der vertikalen Ebene, sofern die anerkannte Überlegenheit des geistigen Vorbilds eine paradoxe Distanz in der Nähe schafft. Ein umgekehrtes Paradox kann auf der Ebene der Beziehungen zum entferntesten Fremden auftreten: das tätige Mitleid einer Mutter Theresa bringt eine plötzliche Verkürzung jeglicher Distanz mit sich, durch die der extrem Ferne zum extrem Nahen wird. Man müßte den Begriff der Gastfreundschaft im Lichte dieser Dialektik des Nahen und des Fernen betrachten, nicht nur im Bereich des privaten, sondern auch des öffentlichen Lebens, ja sogar im zwischenstaatlichen Bereich (ich denke hier an den Begriff der „allgemeinen Hospitalität“, den Kant in *Zum Ewigen Frieden* formuliert).

Diese differenzierte Phänomenologie des Anderen als eines Anderen würde es der wieder einsetzenden Diskussion über das Thema der Intersubjektivität gestatten, den unfruchtbaren Alternativen des bloß wahrnehmungsmäßigen Kri-

teriums der Appräsentation des Anderen, wie es bei Husserl auftritt, und dem moralischen Kriterium der Aufforderung zu entgehen, das wie bei Lévinas dem Aufruf zur Verantwortung innewohnt. Ebenso fällt bei letzterem die Gestalt des Meisters der Gerechtigkeit, die sich in *Totalität und Unendlichkeit* auf dem Hintergrund der Idee des Unendlichen abhebt, nicht mit der des Verfolgers zusammen, der in *Anders als Sein oder jenseits des Wesens* die zentrale Gestalt des Themas der Stellvertretung ist. Dieser Gegensatz, den Lévinas gerade im Herzen seiner Philosophie des Anderen als eines Anderen einführt, findet seinen angemessenen Ort in dem, was ich hier eine differenzierte Phänomenologie der Andersheit nenne, die unter dem Zeichen der Metakategorie des Anderen steht.

Das *Innerste* bereitet sicherlich die größten Schwierigkeiten, so sehr grenzt es an die moralische Problematik an, in die ich mich hier nicht vorwagen möchte. Es ist dennoch kein übertriebener Purismus, wenn ich versuche, die vor-ethischen Merkmale des Innersten als eines *Forums* des Gesprächs des Selbst mit sich selbst zu isolieren (deshalb habe ich den Ausdruck „Innerstes“ [for intérieur] dem des „moralischen Gewissens“ [conscience morale] vorgezogen, um das deutsche *Gewissen* [deutsch im Original; Anm. d. Übersetzers] und das englische *conscience* zu übersetzen). Ich glaube, man muß von der Metapher der Stimme die Vorstellung einer einzigartigen Passivität und Fremdheit bewahren, die mir sowohl innewohnt als auch überlegen ist. Es geht sicherlich nicht darum, die Phänomenologie der Stimme gänzlich von der Fähigkeit, Gut und Böse zu unterscheiden, in einem Einzelfall voneinander abzulösen. In diesem Sinne ist das Gewissen als Innerstes kaum von der Überzeugung als der letzten Instanz der praktischen Weisheit zu unterscheiden. Sie bleibt es dennoch ein wenig, sofern die Bezeugung, die Instanz des Urteils ist, die in allen Fällen, in denen sich das Selbst selbst bezeichnet – sei es als Urheber des Sprechens, des Handelns oder der Erzählung, sei es als Subjekt, das für seine Handlungen einsteht – dem Verdacht entgegentritt. Das Innerste erscheint so als Ort der inneren Zusicherung, die in einer besonderen Lage die Zweifel, das Zögern,

den Verdacht der Unaufrichtigkeit, der Heuchelei, der Selbstgefälligkeit, der Selbsttäuschung beseitigt und den handelnden und leidenden Menschen zu folgenden Worten ermächtigt: *Hier bin ich*. Und dennoch kulminiert die Phänomenologie der Andersheit und Fremdheit in diesem Punkt: über die innere Gewißheit, im Modus des Selbst zu existieren, hat der Mensch keine Herrschaft. Sie kommt zu ihm, stellt sich bei ihm ein wie ein Geschenk, eine Gnade, über die das Selbst nicht verfügt. Dieses Fehlen von Herrschaft über eine Stimme, die eher gehört als betätigt wird, läßt die Frage nach ihrem Ursprung unberührt (in dieser Hinsicht bedeutet es schon, eine konstitutive Unbestimmtheit des Phänomens der Stimme zu beseitigen, wenn man mit Heidegger sagt: „*Das Dasein ruft im Gewissen sich selbst.*“).⁴ Die Fremdheit der Stimme ist nicht geringer als die des Leibes und des Anderen.

Dies sind einige der Grundlinien einer Phänomenologie der Andersheit und Fremdheit, die unter dem Zeichen der Metakategorie des Selben und des Anderen steht.

Literatur

Platon, Sophistes, übers. v. F. D. E. Schleiermacher, Hamburg 1958.

Aristoteles, Metaphysik, E 2, übers. v. F. F. Schwarz, Stuttgart 1984.

I. Kant, Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, in: Werkausgabe. Bd. XI, hrsg. v. W. Weischedel, Frankfurt a. M. 1968.

M. Heidegger, Sein und Zeit, Tübingen ¹⁴1977.

⁴ M. Heidegger, Sein und Zeit, Tübingen ¹⁴1977, 275.