

ZUM GELEIT: ANDERS ALS...

BERNHARD WALDENFELS

Gibt es nicht Augenblicke im Leben, wo auch der hartnäckigste Forscher in die Irre geht und sich die Frage stellt »ob man anders denken kann, als man denkt, und anders wahrnehmen kann, als man sieht«¹? Es ist der späte Foucault, der in der Einleitung zum *Gebrauch der Lüste* diese Frage aufwirft. Doch eine solche Frage versteht sich nicht von selbst.

In Zeiten der Metaphysik, als das Denken sich auf eine *allumfassende* Ordnung stützte, war an tiefgreifende Änderungen nicht zu denken. Schon die Änderung der Tonarten und Rhythmen macht sich verdächtig, wenn wie in Platons Staat alles auf Harmonie und Eurhythmie abgestimmt ist. Als man sich dann in der Neuzeit um die Herstellung einer *besseren* Ordnung bemühte, wurden Abweichungen zwar begrüßt, aber nicht ohne selbst wieder zensiert zu werden. Es gab gute Abweichungen, die einen Fortschritt verhießen, und schlechte Abweichungen, die man eines Rückschritts verdächtige. Was man bei Andersdenkenden tolerierte, war bestenfalls ein anderer Weg, kein anderes Ziel oder Gesetz. Heute, in Zeiten der so genannten Postmoderne, gibt man sich gern mit Ordnungen zufrieden, die einfach *andere* Ordnungen sind. Doch so bleibt es bei bloßen Möglichkeiten, die jederzeit durch andere zu ersetzen wären. »[...] Gott macht die Welt und denkt dabei, es könnte ebensogut *anders sein*«², so räsoniert Ulrich, der Mann ohne Eigenschaften, der sich in Musils frühen Entwürfen einfach Anders nennt. *Ebenso gut* auch anders? Die ästhetische Existenz im Sinne Kierkegaards hätte das letzte Wort, alles Weitere wäre Schall und Rauch. In Notfällen, die nicht ausbleiben, springt die altbewährte Wirklichkeit *traditioneller* Ordnungen in die Bresche oder eine flexible Wirklichkeit, die sich auf *funktionale* Ordnungsmechanismen stützt: Ein ›So und *nicht anders*‹ als Ausflucht. Es

1 Michel Foucault: *L'usage des plaisirs*, Paris: Gallimard 1984, S. 14f.; dt.: *Der Gebrauch der Lüste*, übersetzt von Ulrich Raulff und Walter Seitter, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1986, S. 15. Diese Schrift erschien in Foucaults Todesjahr.

2 Robert Musil: *Der Mann ohne Eigenschaften*, in: ders.: *Gesammelte Werke*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1978, S. 3-1356, hier S. 19 (meine Hervorhebung).

stellt sich die Frage, ob das Andere nicht letzten Endes mehr sein muss als ein bloßes Anderes, um dem Sog zur Normalisierung und Funktionalisierung zu widerstehen. Könnte es nicht sein, dass vom Anderen Ansprüche ausgehen, denen man nicht aus dem Weg gehen kann, die aber dafür neue Wege eröffnen? Kein anderer als Gilles Deleuze, ein Weggefährte Foucaults, schreibt in seinem Proust-Buch: »Das Leitmotiv der wiedergefundenen Zeit ist das Wort *zwingen* (*forcer*): Eindrücke, die uns hinzuschauen zwingen, Begegnungen, die uns zu interpretieren zwingen, Ausdrücke, die uns zu denken zwingen.«³ Gibt es vielleicht eine Kraft des Anderswerdens, die nicht mit Lyotards ›großen Erzählungen‹ steht und fällt?

Foucault gebraucht das schlichte Adverb *autrement*. Dahinter steht keine ›naive Positivität‹, die sich dingfest machen ließe; denn dann wäre das Neue nur das Alte von morgen. Das *autrement que...* verweist jedoch auf Wissens-, Handlungs- und Lebensformen, von denen das Neue sich abhebt. Das Alte lässt sich weder im positiven noch im negativen Sinne aufheben. Hinter der positiven Aufhebung steht eine Dialektik, die alles Zeitliche seiner Atempausen, seiner Sprünge und Brüche beraubt, indem es Zeitliches auf den Begriff bringt. Hinter der negativen Aufhebung steht umgekehrt die naive Negativität einer Tabula rasa, die sich selbst ihrer Sprache beraubt. Maurice Merleau-Ponty, dem Foucault näher stand, als er es je zugeben mochte, spricht in Anlehnung an die russischen Formalisten von einer *déformation cohérente*, einer Verformung, die bestehende Formen umarbeitet. Die ›kritische Arbeit des Denkens an sich selber‹⁴, die Foucault anmahnt, ist immer auch eine kritische Arbeit an der Tradition, die wir uns sowenig aussuchen können wie unseren Leib oder unsere Vorfahren. Es stellt sich dann allerdings die Frage, was jeweils an der Zeit ist und was zur Umarbeitung ansteht. Wenn wir uns nicht auf das Urteil selbsternannter Auguren verlassen wollen, so bleibt nur die Diagnose, ein unterscheidendes Erkennen, das sich in den Zwischenräumen des Wissens bewegt.

Doch seien wir hartnäckig. Woraus erwächst die Unruhe, die einen Umschwung oder einen Umbruch bewirkt? Aus der Neugier? Von der Neugier, der Hans Blumenberg so große Dinge zutraut, spricht auch Foucault. Doch würde die Neugier einer bloßen Assimilationslust folgen, so würde sie auf den Bahnen eines Wissenwollens verharren, dessen Antriebskräfte im Dunklen blieben. Sicherlich ist überall dort, wo Ordnungen mit Kontingenz behaftet sind und wo das ›Es gibt Ordnung‹ keine

3 Gilles Deleuze: Proust et les signes, Paris: Pr. Univ. de France 1976, S. 117; dt.: Proust und die Zeichen, übersetzt von Henriette Beese, Frankfurt/Main: Ullstein 1978, S. 79.

4 M. Foucault: Der Gebrauch der Lüste, S. 15.

zureichenden Gründe auf seiner Seite hat, immer auch Macht im Spiel. Die Machtstrategie gehört geradezu zu den Markenzeichen des foucaultschen Denkens, wobei manche vergessen, dass für Foucault Macht niemals ohne *Gegenmacht* auftritt und dass auch Macht nicht ohne eine militante Form der Andersheit denkbar ist. Doch wäre dies alles, so wäre das Denken letzten Endes Sache eines reinen Kräftespiels. Foucault ist mit Nietzsche, dem er entscheidende Anstöße verdankt, nie ins Reine gekommen. In dem Text aber, aus dem wir hier zitieren, tut er, was er selten tut. Er siedelt das Andersdenken, Anderssehen und Anderswerden auf der Schwelle *zwischen Eigenem und Fremdem* an. Zustande kommt es nur, wenn es dem Erkennenden gelingt, »sich von sich selber zu lösen« und sein »eigene[s] Denken« an einem Wissen zu erproben, »das ihm fremd ist«: »Der ›Versuch‹ – zu verstehen als eine verändernde Erprobung seiner selber [im Spiel der Wahrheit; B.W.] und nicht als vereinfachende Aneignung des andern [*autrui*; B.W.] zu Zwecken der Kommunikation«⁵. Nehmen wir Foucault beim Wort, so kündigt sich der/die Andere (nicht nur das Andere) in dem an, was nicht assimilierbar und nicht kommunikabel ist.

Doch reichen diese sparsamen Andeutungen aus, um dem Fremden Ansprüche und Einsprüche zuzugestehen, die unsere eigenen Möglichkeiten nicht nur verändern, sondern durchbrechen? Eine Selbständigung im und durch das Verstehen wird auch ein Hermeneutiker gern zugestehen, wenn nur der Sinn gewahrt bleibt. Also eine bloße ›Hermeneutik des Selbst‹, wie einer der späten Titel lautet? Foucault war an Qualifikationen, wie sie ein gutes College-Programm erfordert, nie sonderlich interessiert. Sein Kokettieren mit verschiedenen Begriffsregistern zwingt allerdings zur Selektion. Der Foucault, den Vittoria Borsò in der frühesten der vorliegenden Studien bei der Konfrontation von Dialog und Diskurs vorstellt, ist der Diskurstheoretiker, der den Diskurs zugleich als geregelte Wissensform wie als diskontinuierliche Wirkungsform beschreibt. Damit stößt die literarische Textanalyse über ihr literaturwissenschaftlich gewonnenes Wissen hinaus auf die ›Provokation des ›Anderen‹«. Doch bedeutet dieses ›Anderer‹, das durch die Anführungszeichen zusätzlich verunsichert wird, mehr als die Andersheit anderer Diskurse und wieder anderer Diskurse, die in einem »transzendentalen« oder gar »gnadenlosen Historismus« enden würde, wie Jürgen Habermas argwöhnt?⁶ Der Abschnitt aus dem *Gebrauch der Lüste*, aus dem wir zitiert haben, endet mit einer Berufung auf die *pratiques de soi*. Von ihnen wie auch von *techniques*, von *exercice* oder *souci de soi* ist immerfort die Rede, ohne

5 M. Foucault: *Der Gebrauch der Lüste*, S. 15f.

6 Vgl. Jürgen Habermas: *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1985, S. 296.

dass die Selbstsorge durch Fürsorge ergänzt oder durch moralische Vorschriften abgesichert würde. Doch dann müsste die Andersheit auf andere Weise radikalisiert werden, um den Zirkel der Selbstsorge und die Schranken der Diskurse definitiv zu überschreiten.

Unsere Autorin bemüht sich um eine solche Radikalisierung, indem sie gleich zu Anfang Foucault und Levinas auf ungewohnte Weise zusammenführt und die Ethik des Selbst in einer Ethik des Anderen gipfeln lässt. Die Irritation, die vom Anderen ausgeht, bedeutet mehr als eine weitere Möglichkeit des eigenen Selbst und mehr als ein zusätzlich zu bearbeitendes Thema. Andersdenken besagt nicht bloß *anders* oder *Anderes* denken, sondern *vom Anderen her* denken. Foucaults Destabilisierung der Diskurse nähert sich diesem Punkt auf indirekte Weise, indem sie Raum schafft für eine ›das Selbst in Frage stellende Ethik‹. Mit diesem Brückenschlag betritt die Autorin den Boden einer Phänomenologie des Fremden. Fremdes, das einer Fremderfahrung entspringt, die alle Möglichkeitsbedingungen überschreitet, ist kein bloß *relativ Fremdes*, dessen Tage gezählt sind, sondern ein *radikal Fremdes*, das weder aus eigenen Intentionen und Entwürfen gewonnen, noch in gemeinsame Regeln überführt werden kann. Es gehört im übrigen zu den Geheimnissen der Pariser Gesellschaftskulissen, wie es sein konnte, dass Foucault und Levinas beide zu einer Blanchot-Nummer der Zeitschrift *Critique* aus dem Juni 1966 einen Beitrag beisteuerten, ohne dass einer von beiden öffentlich je auch nur eine Silbe über den anderen verloren hätte. Die beiderseitige Anhängerschaft hält vielfach auch heute noch Abstand voneinander. Dass unsere Autorin zu denen gehört, die diese Apartheidpolitik nicht mitmachen, kann man nur begrüßen.

Die schwierige Annäherung der Fronten, die hier versucht wird, schlägt sich nieder in einer sich wandelnden Terminologie. Wenn es um die Andersheit des Anderen geht, benutzt die Autorin durchweg die latinisierte Form ›Alterität‹, ähnlich wie man im Französischen auf ungewohnte Weise von *altérité* spricht, um der Vieldeutigkeit von *différence* zu entgehen. Alterität wird teilweise als Komplement der Identität und als Produkt eigener Projektion verstanden, teilweise aber auch als eine Form der Andersheit, die mit der *Vorgängigkeit des Anderen* und mit einem *im Entzug befindlichen Weltbezug* einhergeht. In der letzteren Bedeutung beträfe Alterität das, was unseren eigenen Verstehenshorizont überschreitet und unseren Aneignungsversuchen widersteht; diese Variante fiel mit dem zusammen, was ich selbst im Gegensatz zur Andersheit als ›Fremdheit‹ bezeichne, und sie wäre eng verwandt mit der derridaschen *différance*. Doch unabhängig davon, welche Sprache man verwendet, kommt es darauf an, die sachlichen Unterschiede nicht zu verwischen. Selbigkeit und Andersheit, dieses uralte platonische, von

Hegel dialektisch erneuerte Begriffspaar, hat in der Tat nicht das Geringste damit zu tun, dass mir selbst oder jemand anderem etwas fremd ist, dass etwas in die Ferne rückt und sich unserem Zugriff entzieht. Geschiedenheit bedeutet mehr als Unterschiedenheit. Damit beschränkt sich Fremdheit nicht auf den Anderen im Sinne einer anderen Person; auch der eigene Leib, die historische Vergangenheit, die Dinge und die Natur weisen Züge des Fremden auf. Da jede Sprache ihre eigenen Probleme aufwirft und da, wie diese Studien zu Genüge zeigen, beträchtliche Übersetzungsanstrengungen erforderlich sind, lassen sich Sprachregelungen nur ad hoc durchführen.

Was die Sache selbst angeht, so hütet die Autorin sich mit gutem Grund, Levinas' Ethik des Anderen gegen Foucaults Diskurstheorie auszuspielen. »Foucault macht jede Lösungsformel des Problems des Anderen fragwürdig und verdächtig.«⁷ Bei Levinas selbst, der seine zweite große Schrift unter den Titel *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* gestellt hat⁸, begegnen uns eine Reihe retardierender Momente, die einer Ethik unmittelbarer Präsenz des Anderen entgegenstehen. Dazu gehört ganz entscheidend die Rolle des Dritten, ohne die es keine politische, rechtliche und generell keine kulturelle Ordnung gäbe. Dazu gehört ferner die Konzeption des Fremden als eines Außerordentlichen, als eines Überschusses, der sich nur *indirekt* in der Störung und Überschreitung von Ordnungen bekundet. In dem Spalt, der sich zwischen der Fremdheit des Anderen und der Sphäre des Dritten auftut, berührt sich das *Andersdenken*, das bestehende Epistemen und Diskurse aufsprengt, mit einem *Denken vom Anderen her*, das in einer Phänomenologie des Fremden zum Zuge kommt. Foucaults Heterotopien, »andere Orte« also, in denen die Ordnungsgrenzen sich verschieben, sind nicht identisch mit dem Anderswo als einem »Ort des Anderen«, aber eines ist ohne das andere nicht wirklich zu denken. Die Sache selbst bringt die Fronten in Bewegung, was nicht besagt, dass sie einfach verschwinden. Bei Foucault wird niemand ein letztes Wort suchen, aber auch die Phänomenologie des Fremden hat mit Levinas nicht ihr letztes Wort gesprochen.

*

7 Im vorliegenden Band S. 44.

8 Emmanuel Levinas: *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Den Haag: Nijhoff 1974; dt.: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, übersetzt von Thomas Wiemer, Freiburg, München: Alber 1992. Vgl. dazu die kleine Schrift *Autrement* (Paris: Pr. Univ. de France 1997) von Paul Ricœur, in der das *Anders als Sein* als ein *Anders gesagt* gedeutet wird, als ein *autrement dit*, so die Überschrift des Schlussteils von Levinas' Buch.

Andersheit oder Alterität im Sinne der Fremdheit ist kein allgemeiner Begriff, der sich in Begriffspyramiden anordnen und in Gattungen zerlegen ließe. Das Wort ›fremd‹ ist vielmehr indexikalischen Ausdrücken wie ›ich‹ oder ›du‹ darin verwandt, dass es seine volle Bedeutung nur okkasionell und kontextuell entfaltet. Daraus resultiert eine Vielfalt von Fremdheitsregionen, Fremdheitsorten, Fremdheitsthemen und Fremdheitsstilen. In der Trias von Denken, Schreiben und Sehen, die der Rubrizierung dieser Studien zu Grunde liegt, spiegelt sich nur ein Bruchteil dieser Vielheit. Aber selbst so stellt sich die Frage, wie eines sich auf das andere bezieht. Eine Andersheit, die nicht geradewegs, sondern auf Seitenwegen entsteht, lässt erwarten, dass jede Instanz Spuren ihrer Andersheit in sich selbst enthält. Eine hegemoniale Einheitsinstanz, die alle Differenzen überstiege, wäre mit einer radikalen Andersheit ebenso wenig vereinbar wie ein kulturelles Fluidum, in dem alle Differenzen verschwommen. Anderes, das innerhalb des spezifisch Eigenen auftaucht, eröffnet dagegen ein Feld wechselseitiger *Resonanzen* und *Verflechtungen*. Dies gilt in verstärktem Maße, wenn die jeweilige Verfertigung von Ideen, Worten und Bildern solche Wechselbezüge begünstigt oder gar erfordert. Ohne ausdrückliche Begründung hat unsere Interpretin eine geeignete Auswahl getroffen. Die Philosophen oder philosophienahen Theoretiker, die zu Wort kommen, sind solche, die wie Bachtin, Barthes, Bataille, Benjamin, Foucault, Krakauer, Lacan, Leiris oder Merleau-Ponty nicht nur über Literatur und Kunst geschrieben, sondern ihre eigenen Gedanken vielfach im Medium von Literatur und Kunst entwickelt haben. Was die Dichter und Literaten angeht, so begegnen uns bekannte Namen der literarischen Moderne und Nachmoderne, die zum Bereich der Romanistik gehören, so Baudelaire, Flaubert und Mallarmé, Calvino, Leopardi und Ungaretti, Borges, Jiménez und Paz. Schließlich öffnet sich die Medienlandschaft hin zu den Filmexperimenten von Buñuel und Pasolini, die ihrerseits auf malerische und literarische Motive zurückgreifen. Dass die moderne Kunst und Literatur in weitem Maße dazu übergegangen ist, den Prozess des Schreibens und Darstellens mit in den Text und in das Bild aufzunehmen, sich selbst zu befragen und bis an die Grenzen der eigenen Möglichkeiten zu gehen, erklärt, dass die Künste philosophischer geworden sind, ohne deswegen in Philosophie aufzugehen, und es erklärt auch, dass die Querverbindungen zwischen den Künsten zugenommen haben, ohne dass daraus Gesamtkunstwerke entstünden. All das ist bekannt, aber es wäre nicht spezifisch genug, um den vorliegenden Studien einen Zusammenhalt zu geben. Spezifisch ist dagegen ein gewisser Subtext, der sich quer durch alle Einzeltexte zieht und der von dem Leitmotiv der Fremdheit oder der Andersheit beherrscht ist.

Das Leitmotiv fächert sich solcherart auf in eine Reihe spezifischer Konstellationen, in denen die Fremdheit verschiedene Farben annimmt.

Philosophie, Literatur und Kunst treffen sich von Anfang an darin, dass sie alle eine bestimmte Form der *Epoché* vollziehen, indem sie die Normalität des Denkens, Redens, Sehens oder Hörens durchbrechen und ein Andersdenken, Andersreden, Anderssehen oder Andershören inszenieren. Der Wechsel kann methodisch erfolgen wie bei Husserl, der in seiner Einleitung zu den *Logischen Untersuchungen* eine ›widernatürliche Anschauungs- und Denkrichtung‹⁹ fordert und das geradlinige Vorgehen durch eine Art ›Zickzack‹ ersetzt. Der Wechsel kann auch nach Art eines Erfahrungsschocks auftreten (Benjamin) oder als ein Bruch in der Schrift (Leopardi). Philosophie, die aus dem Erstaunlichen oder Erschreckenden erwächst und sich nicht auf bloße Problemlösungen verlegt, begegnet sich mit den Künsten, die eine gebrochene Sprache sprechen und Unsichtbares sichtbar, Unhörbares hörbar machen. Selbst Aristoteles stellt im ersten Buch seiner *Metaphysik* eine Verbindung her zwischen dem *philosophos* und dem *philomythos*, da beide sich mit dem Erstaunlichen (*thaumasia*) befassen. Die Frage ist allerdings, ob diese Initiation ihre revolutionierende Wirkung behält oder ob damit nur der erste Schritt in die Normalität vollzogen ist. Die Frage, welches Gewicht dem ›anders als...‹ zufällt, entscheidet sich in dem, was Foucault ›Geschichte der Wahrheit‹¹⁰ nennt. Resonanzen, zwischen den verschiedenen Erfahrungsbereichen treten hervor, wenn Foucault in den Meninas von Velazquez eine neue Blickordnung entdeckt, wenn er im Don Quijote die alte Welt aus den Fugen geraten sieht oder wenn Borges Flauberts aus *Bouvard et Pécuchet* die heterotopische Verrückung der gemeinen Topik des Wissens herausliest.

Philosophie und Kunst verquicken sich auch dann, wenn die Philosophie die Form einer *Ästhesiologie* annimmt, wenn sie einem Logos folgt, der sich nicht den Sinnen auferlegt, sondern – mit den Worten Husserls – als »Logos der ästhetischen Welt«¹¹ aus ihnen hervorgeht. Merleau-Ponty propagiert demgemäß eine Philosophie, die wie die Literatur

9 Edmund Husserl: *Logische Untersuchungen*, in: ders.: *Husserliana. Gesammelte Werke*, Bd. 19,1, Den Haag: Nijhoff 1984, S. 14.

10 Michel Foucault: *Eine Geschichte der Wahrheit*, hg. von Robert Badinter, Pierre Bourdieu u.a., übersetzt von Gabriele Ricke und Ronald Voullié, München: Raben 1987.

11 Edmund Husserl: *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, in: ders.: *Husserliana. Gesammelte Werke*, Bd. 17, Den Haag: Nijhoff 1974, S. 297.

»durch Worte sichtbar macht«. ¹² Dies wäre ein Denken, das sich nicht im Gesagten und Gesehenen einrichtet, sondern als ›schöpferischer Ausdruck‹ Ungesagtes zur Sprache bringt, und dies in einer Sprache, die sich als *pré-langage* selbst vorausgeht; es wäre ein Denken, das im Blick das Ereignis des Sichtbarwerdens und die Schatten des Unsichtbaren entdeckt. Die Autorin weist ausdrücklich darauf hin, wie viel die Problematisierung der »Visualität« dem Spätwerk Merleau-Ponty verdankt. Wenn Foucault vereint mit der modernen Poesie Mallarmés eine Kluft zwischen den Dingen und der Sprache aufreißt und diese Kluft durch den Widerstreit zwischen disseminativ wirkender Literatur und systematisch angelegten Diskursen verschärft, so gerät er hart an die Grenze des Strukturalismus, den er später nahezu verleugnet. ¹³ Die ›prädiskursive Erfahrung‹, gegen die Foucault anrennt, hat etwas von einem Popanz. In einer Phänomenologie, die sich selbst als Ästhesiologie versteht, geht es nicht um einen Primat der Sinne, sondern um deren Verfremdung und um eine gleichzeitige Verfremdung des eigenen Leibes.

Verfremdungen sind nicht denkbar ohne die verfremdende Wirkung der Zeit, ohne das, was ich selbst ›Zeitverschiebung‹ oder ›Diastase‹ nenne. Diese Verschiebung bedeutet nicht, dass mir *etwas* vorausgeht, das schlicht von außen kommt, es bedeutet, dass ›ich mir selbst‹ vorausgehe in dem, was mich affiziert, was mir widerfährt und auf das ich mit einer unwiderruflichen Nachträglichkeit antworte. Nur so eröffnet sich mir eine Zukunft, die schon begonnen hat und die eben deshalb mehr bedeutet als die Erfüllung eigener Wünsche und die Verwirklichung eigener Entwürfe. Das ›anders als...‹ ist das, was die Gegenwart und mich selbst unwiderruflich spaltet und mich eben damit empfänglich macht für einen Anderen, der mehr ist als ein *alter ego*, und für ein Eingedenken, das tiefer reicht als jede Erinnerung. Die Autorin weist ausdrücklich auf die Vorlesungen von Levinas hin, die 1948 unter dem Titel *Le temps et l'autre* erschienen sind. Sie treffen den Kern der Sache zu einer Zeit als die *Querelles* zwischen Phänomenologen, Strukturalisten und Poststrukturalisten noch in den Sternen standen. Dieser Kern der Sache tritt in den vorliegenden Studien mit aller Deutlichkeit und in vielen Varianten hervor. Besonders eindringlich sind die textnahen Präsentationen von Gedichten Ungarettis und Baudelaires. Mit dem *stupore dell'immensità* nä-

12 Maurice Merleau-Ponty: *Le visible et l'invisible*, Paris: Gallimard 1964, S. 319; dt.: *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, übersetzt von Regula Giuliani und Bernhard Waldenfels, München: Fink 1986, S. 334.

13 Ich verweise auf meine Wiederlektüre Foucaults: »Kraftproben des Denkens«, in: Bernhard Waldenfels: *Idiome des Denkens. Deutsch-Französische Gedankengänge II*, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2005, S. 116-146, hier S. 119.

hert Ungaretti sich einer »Schwelle zwischen ›Früher und Jetzt««, einem ›Un-endlichen«, das – wie bei Levinas – das Endliche sprengt und nicht überhöht. An den Grenzen des Sichtbaren und an seinen eigenen Grenzen entdeckt das Selbst eine ›Porosität zum Anderen«, eine Alterität, die der narzisstischen Selbstbespiegelung entrinnt. Ähnliches fördert die Interpretation von Baudelaire zutage. Das Vorüberziehen der Wolken und der blitzartige Auftritt der Passantin offenbaren sich in der Schönheit des Flüchtigen, und sie leben fort nicht als »Vergegenwärtigung des Vergangenen, sondern als Vergegenwärtigung des Entzugs und des Vergehens«. Das Fremde wird *in flagranti* erfasst, aber mit einem winzigen Hinterdrein. Die Passantin tritt auf *en passant*. Von da aus ergeben sich Bezüge zu Benjamins Verfremdung der historischen Vergangenheit, zur ›Ruine« als einer nicht zu integrierenden Vergangenheit oder zur ›Schwelle« als einer unüberschreitbaren Grenze.

Schließlich bleibt als letzte Alteritätsprobe die Wirkung der *Medien*, die in Gestalt von Fotografie und Film und in ihrer Deutung durch Benjamin und Kracauer vertreten sind. Die ›Phänomenologie der Alterität« wird kritisch gegen eine instrumentalistische und kommunikative Medientheorie ins Feld geführt. Dies besagt, dass Sinn durch die Medien nicht lediglich vermittelt, sondern ermöglicht wird, unter anderem durch die Schaffung eines eigenen ›Bildraums«. Die Alterität tritt nicht als Gegenstand auf, als ließe sie sich selbst identifizieren, sie dringt vielmehr in die Medien ein als eine ›Andersheit des Blicks des Apparats«, die unseren Blick transformiert. Mediales Sehen bedeutet mithin ein spezifisches Anderssehen, in dem nicht bloß Botschaften übermittelt werden, sondern Abwesendes, das nicht repräsentiert werden kann, bezeugt wird. Die ›taktile Rezeption«, die dabei ins Spiel kommt und die im Schock ihre gesteigerte Wirkung entfalten, wäre meiner Auffassung nach nicht bloß dem spezifischen Tastsinn zurechnen, sondern einer ›pathischen Erfahrung«, die mit ihren Widerfahrnissen alle Intentionalität und Regularität unterwandert. Diese Radikalisierung der Erfahrung verleiht dem Begriff der Affektion Bedeutung, von der die schulmäßigen Formen einer transzendentalen, intentionalen oder sprachanalytischen Analyse sich nicht träumen lassen. Damit eröffnen sich neue Perspektiven für eine spezifische Medienästhetik, die über die Formalitäten einer Bild- und Textsemiotik, aber auch über die Sinnigespinste einer Bild- und Texthermeneutik hinausgeht. Dazu gehört Pasolinis *imsegno*, das kinematographische Spiel mit den Dingen, bei dem diese sich gleichsam selbst vertreten – in der paradoxen Form einer ›originären Substitution«, die an Derridas ›originäres Supplement« erinnert. Den technischen Anteil dieser Medialisierung würde ich selbst einer ›Phänomentechnik« zuordnen. Diesen Ausdruck, den ich der Epistemologie Gaston Bachelards entlehne, verstehe

ich in dem Sinne, dass Techniken und so auch technisch verfasste Medien an der Konstitution der Phänomene ursprünglich beteiligt sind. Es sind Zwischeninstanzen, deren Wirksamkeit weder auf objektive Gegebenheiten noch auf subjektive Leistungen zurückgeführt werden kann. Sie sind verankert in der Zwischeninstanz unseres Leibkörpers, der kein reiner Eigenleib ist, sondern in seiner Eigengewichtigkeit und Materialität Züge eines Fremdkörpers annimmt. Die Fremdheit des leiblichen Selbst, dieses genuine ›anders als ich selbst‹, bewahrt uns davor, die Apparatur der Medien zu ontologisieren oder zu funktionalisieren, nur um – wie nun schon so oft – dem ›Subjekt‹ den Garaus zu machen. Die Autorin warnt ausdrücklich vor einem ›Realfunktionalismus‹, in dem manche von uns noch die Spuren der von Marx dekuvierten ›Realabstraktion‹ des Kapitals wiedererkennen.

*

Wo aber finden all diese Anregungen und Einsichten, mit denen Vittoria Borsò uns so reichlich beschenkt, ihren Platz? In einer ›romanistischen Kulturwissenschaft‹. Über die Romanistik sind nicht viele Worte zu verlieren. Sie ist der gebürtigen Italienerin gewissermaßen angeboren. Dass sie diese mit weitgeöffneten Türen betreibt, sieht jeder, sobald er eine Schrift von ihr zur Hand nimmt. Doch die hinzukommende Kulturwissenschaft ist mehr als ein Etikett, sie gilt als Programm. Ich gestehe, dass ich bei dem Wort ›Kulturwissenschaft‹ oder gar ›Kulturphilosophie‹ immer leicht zusammensucke. Brauchen wir nach dem Regiment der Vernunft, der Geschichte, der Gesellschaft noch einmal ein überwölbendes Dach, und brauchen wir nach den vielen *turns* und *returns* nun auch noch einen *cultural turn*? Glücklicherweise legt sich das Unbehagen beim Lesen der vorliegenden Texte, mag auch eine vorsichtige Zurückhaltung bleiben. Kulturwissenschaft? Sie sollte jedenfalls, ähnlich wie die Interdisziplinarität, nicht als Sammelbecken eingesetzt werden, sondern eher wie ein Orchester, dessen Mitglieder jeder für sich ein Instrument mit Kunst und Phantasie zu spielen vermögen. Kultur? Sie ist ein Lebens-, Denk- oder Schreibhorizont, bevor sie als Rahmen benutzt und in Kulturgüter verwandelt, in Kulturaktien angelegt wird. Doch entscheidend ist letzten Endes, dass die Kultur, so wie sie hier präsentiert wird, sich nicht gegen den Einbruch des Fremden und Andersartigen abschirmt. Die intra- wie auch interkulturelle Fremdheit, mit der wir konfrontiert werden, ist von jeder kulturellen Selbstgefälligkeit so weit entfernt wie nur etwas. Sofern Kulturwissenschaften es nie mit bloßen Kulturobjekten, sondern immer auch mit dem Anderen zu tun haben, wohnt ihnen ein ethischer Impuls inne. Diese Provokation ist von einer

moralischen oder auch politischen Indienstnahme wohl zu unterscheiden. Fremdes kommt ungerufen, wenn es kommt.

Fremdheit begegnet uns zunächst in der diachronen und synchronen Vielfalt europäischer Traditionen, die sich bis in die Sprache hinein gegen eine Vereinheitlichung sperrt. In weiterer Ferne leuchten die Spuren Afrikas auf, begleitet von dem *Phantom Afrika*, das Leiris in seinen Tagebüchern festgehalten hat. Vor allem aber öffnet sich das immense Feld lateinamerikanischer Literaturen, in denen die Autorin des Buches *Mexiko jenseits der Einsamkeit* (1994) besonders bewandert ist. Damit betreten wir einen Kulturbereich, auf den seit Jahrhunderten die Schatten Europas fallen. Todorov ist gegenwärtig mit der Schrift *Die Eroberung Amerikas* (1982), in der das Bild des Anderen aus kulturhistorischer Perspektive problematisiert wird. Die Faszination Europas durch die lateinamerikanische Literatur wird nicht ohne Skepsis betrachtet, da sie nicht frei ist von Projektionen und Gegenübertragungen. Doch leugnen lässt sich wohl nicht, dass es dieser Literatur, die ja ihren Proust, Joyce und Kafka durchaus kennt, immer wieder gelingt, dem sozialen Imaginären im Sinne von Castoriadis zur eigenen Stimme zu verhelfen.

Die *Interkulturalität*, die hierbei ins Spiel kommt, widersetzt sich nicht nur einem hegemonialen Monokulturalismus, sondern auch einer bloßen Multikulturalität, in der die Spannungen und Differenzen zwischen den Kulturen und Kulturbereichen überspielt werden. Bei der Artikulation der Zwischensphäre, die Interkulturalität erst zur veritablen Interkulturalität macht, würde ich Bachtin mehr Kredit einräumen, als die Autorin es tut. Der ›allumfassenden Dialogizität‹, mit der die Vielfalt der Stimmen mimetisch gebündelt und, ähnlich wie in Gadammers Hermeneutik, eine ›Überwindung der Fremdheit des Fremden‹ angestrebt wird, steht eine Vielstimmigkeit gegenüber, in der es eine asymmetrische ›Antwortlichkeit‹ (*otvestnost'*), die den Zirkel von Frage und Antwort durchbricht, in der sich Stimmen überlagern und sprachliche Hybride entstehen, ähnlich den kulturellen Hybriden, die von der heutigen Ethnologie entdeckt werden.¹⁴ Doch letzten Endes kommt es darauf an, dass die fragliche Kulturwissenschaft die Fremdheit der eigenen Kultur und die der fremden Kulturen nicht verleugnet und für ein ›wildes Denken‹ Raum lässt, das als transkultureller Überschuss nicht hinter uns liegt, sondern vor uns. Dies würde besagen, dass das ›anderes als...‹ den Kern einer jeden Kultur durchdringt. Eine Kultur, die es vermeidet, in einen kulturalistischen Schlaf zu versinken, ist nicht nur anders als andere Kul-

14 Ich erlaube mir, auf meine Studie »Hybride Formen der Rede« hinzuweisen, veröffentlicht als Kapitel 7 in: Vielstimmigkeit der Rede. Studien zur Phänomenologie des Fremden, Bd. 4, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1999, S. 152-170.

turen, sondern anders als sie selbst. Wahrmachen lässt sich diese Einsicht auf den literarischen Streifzügen durch eine vielfältige Kulturlandschaft, zu denen uns die Texte von Vittoria Borsò einladen.

Literatur

- Deleuze, Gilles: Proust et les signes, Paris: Pr. Univ. de France 1976; dt.: Proust und die Zeichen, übersetzt von Henriette Beese, Frankfurt/Main: Ullstein 1978.
- Foucault, Michel: L'usage des plaisirs, Paris: Gallimard 1984; dt.: Der Gebrauch der Lüste, übersetzt von Ulrich Raulff und Walter Seitter, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1986.
- Ders.: Eine Geschichte der Wahrheit, hg. von Robert Badinter, Pierre Bourdieu u.a., übersetzt von Gabriele Ricke und Ronald Voullié, München: Raben 1987.
- Habermas, Jürgen: Der philosophische Diskurs der Moderne, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1985.
- Husserl, Edmund: Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft, in: ders.: Husserliana. Gesammelte Werke, Bd. 17, Den Haag: Nijhoff 1974.
- Ders.: Logische Untersuchungen, in: ders.: Husserliana. Gesammelte Werke, Bd. 19,1, Den Haag: Nijhoff 1984.
- Levinas, Emmanuel: Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, Den Haag: Nijhoff 1974; dt.: Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht, übersetzt von Thomas Wiemer, Freiburg, München: Alber 1992.
- Merleau-Ponty, Maurice: Le visible et l'invisible, Paris: Gallimard 1964; dt.: Das Sichtbare und das Unsichtbare, übersetzt von Regula Giuliani und Bernhard Waldenfels, München: Fink 1986.
- Musil, Robert: Der Mann ohne Eigenschaften, in: ders.: Gesammelte Werke, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1978, S. 3-1356.
- Ricœur, Paul: Autrement, Paris: Pr. Univ. de France 1997.
- Waldenfels, Bernhard: »Hybride Formen der Rede«, in: ders.: Vielstimmigkeit der Rede. Studien zur Phänomenologie des Fremden, Bd. 4, Frankfurt/Main: Suhrkamp 1999, S. 152-170.
- Ders.: »Kraftproben des Denkens«, in: ders., Idiome des Denkens. Deutsch-Französische Gedankengänge II, Frankfurt/Main: Suhrkamp 2005, S. 116-146.