

GLE-D Fachtagung 2017

Das Fremde - Der Mensch im Spannungsfeld von Anziehung und Abstoßung

Das Fremde in der Philosophie

Sehr geehrte Anwesende, liebe Zuhörerinnen und Zuhörer,

der Anfang der Philosophie sei das Staunen. Ausgelöst werde das Staunen durch das Erstaunliche, wir könnten auch sagen, das *Fremde*, das schließlich Denkprozesse auslöst und alles Selbstverständlich hinterfragt.

Ich hoffe, das in diesem Sinne gedoppelte Staunen, das ich erlebte beim Auffinden möglicher Zugänge zu dem Thema *Das Fremde in der Philosophie*, teilt sich Ihnen mit und auch das Vergnügen beim Denken und Nach-Denken.

Zu Beginn möchte ich einen Mythos erinnern, dessen Bild präsent bleiben möge und dessen Deutung - wie ich meine - von europäischem Umgang mit dem Fremden zeugt.

Der mittlere Teil streift Ansätze von Kants und Hegels Denken insofern in ihm unser heutiges Selbstverständnis auch gründet.

Im dritten Teil schließlich will ich Denkansätzen nachgehen, die uns womöglich besonders *fremd* vorkommen, die Fragestellung offen halten und vielleicht zum Mythos zurückführen.

Der Mythos hat - vor der Philosophie, die beansprucht ihn durch den Logos abgelöst zu haben, - Antworten auf Fragen erfunden, die für uns Menschen relevant sind, und bietet Möglichkeiten an, unser Leben als sinnvoll zu verstehen.

Auch die Weltqualität der Befremdlichkeit und des Fremden hat der griechische Mythos ins Optische übersetzt und im Bild gestaltet.

In Platons *Symposion* berichtet ein Erzähler von einem Gastmahl, bei dem die Teilnehmer sich der Aufgabe stellen, das Wirken des Gottes Eros zu würdigen. Platon lässt unter anderen Rednern Aristophanes auftreten und ihn den Mythos von den kugelförmigen Urmenschen erzählen.

Diesem Mythos zufolge war die menschliche Natur ursprünglich anders: Die Menschen hatten kugelförmige Rümpfe, vier Hände und Füße und zwei entgegengesetzte Gesichter. Mit ihren acht Armen und Beinen konnten sie sich kugelnd schnell fortbewegen. Diese Kugelmenschen waren stark und

wollten die Götter stürzen; also mussten sie bestraft werden. Zeus entschied, sie zu schwächen, indem er jeden von ihnen in zwei Hälften zerschnitt. Diese Hälften sind die heutigen zweibeinigen Menschen.

Soweit das Bild. Das Folgende ist Deutung. Platon, der mit seinem Denken längst nicht mehr ins mythische Zeitalter gehört, nutzt den Mythos gewissermaßen als philosophische Didaktik und lässt Aristophanes erzählen, dass die geteilten Kugelmenschen unter ihrer Unvollständigkeit leiden und auf der Suche nach ihren verlorenen Hälften sind. Mitunter gelinge es Eros, das Ursprüngliche wiederherzustellen und aus zweien eins zu machen - im Paar - und so die menschliche Natur zu heilen (Platon, 65).

Was zeigt sich nicht alles in dieser Erzählung!

Sigmund Freud führt den Kugelmenschen-Mythos als Beleg für seine Theorie von der Natur der Triebe als regressives Streben nach einem verlorenen Zustand an.

Die Philosophin Simone Weil deutet den Kugelmenschen-Mythos ebenfalls. Sie meint, das Unglück der Menschheit liege im Zustand der Dualität, das heißt der Trennung von Subjekt und Objekt, und sie sieht in der Teilung der Kugelmenschen ein Bild für diesen Dualitätszustand, der unser wesentlicher Mangel sei.

Was hat der Mythos mit unserem Thema zu tun? *Das Fremde. Das Andere.*

Er weist auf eine Zweiheit hin, die in Aristophanes' Erzählung durch Eros' Einwirken aufgehoben werden kann.

Eins + Eins soll nicht sein.

Die Deutung des Mythos durch Aristophanes zielt auf Einheit und Harmonie.

Wir haben in unserem Selbstverständnis tief verinnerlicht, dass es *Anderes/Fremdes* gibt, und wir gehen schon immer damit um, aber das *Fremde* bildet keinen Grundbegriff der Philosophie und ist lange kein Thema. Abendländische Philosophie strebt danach, Fremdheit und Anderssein aufzuheben. Das Fremde wird durchaus wahrgenommen, aber nicht als spezifisches Phänomen bedacht, und der Umgang damit wird in der griechisch-klassischen Tradition nicht problematisiert.

Dem klassisch-griechischen Weltbild liegt ein Ideal des Gleichgewichts und der Ordnung zugrunde. Das nicht der Ordnung Entsprechende wirkt fremd und beunruhigend und hat keinen Platz innerhalb des kosmischen Ordnungsgefüges. Das Fremde ist außerhalb, im Chaos.

Odysseus ist während seiner Reisen von seinem natürlichen Ort abgeschieden. Er macht die Erfahrung, dass das Leben fern der Heimat, am Rande des Kosmos, ohne Harmonie ist und schlimmer als der Tod selbst. Schon in der griechischen Antike passt der Ortlose nicht in die bestehende Ordnung, und das Fremde ist gewissermaßen in einem mythischen Rahmen gebändigt oder – wie bei den klassischen Griechen – in einem kosmischen Ordnungsgefüge, das das Eigene und Fremde umgreift, aufgehoben.

Dem widerspricht nicht, dass es im antiken Griechenland den Ritus der Gastfreundschaft gibt und Vertragsbeziehungen mit Arbeitskräfte von außen; Pragmatismus und ökonomische Notwendigkeit der Polis bestimmen den Umgang mit den Fremden, aber es steht außer Frage, Andere – dazu zählen auch Frauen - in das Ideal der Polis als Eigene aufzunehmen.

Die dominierende Haltung gegenüber dem Fremden ist dessen Auflösung in zwei Formen: Aneignung und Enteignung/Eingrenzung und Ausgrenzung. Das gilt durch die Jahrhunderte weiter und zeigt sich immer wieder - in der Christianisierung, im europäischen Kolonialismus, in jeder Form von Imperialismus, und auch die Globalisierung, wie wir sie überwiegend erleben und gestalten, zählt dazu.

Während der Sozialphilosoph Karl Popper die Blütezeit der griechischen, athenischen Kultur als ein positives Beispiel für die von ihm propagierte offene Gesellschaft anführt, die sich in der Konfrontation mit dem Fremden entwickelt, sieht sein Zeitgenosse, der Kulturtheoretiker Hans-Jürgen Heinrichs, diesen Vorgang kritisch: Er weist auf die zunehmende Diffamierung derjenigen hin, die außerhalb des Universums der Griechen sind, und beurteilt die Mechanismen der Unterwerfung des Fremden als Ausdruck der Selbstüberhebung der „bis zur Unkenntlichkeit idealisierten Griechen“. So sei Europa auf „Fälschung und Leidzufügung, auf Völkermord und Imperialismus aufgebaut, die das Licht [verdunkeln], in dem sich die durch Fortschritt und Aufklärung erleuchtet Ziviliation gerne sehen möchte.“ (Heinrichs, 44)

Die Europäer hätten den Fremden erfunden, in Besitz genommen und ihn zu einem Fremden erst gemacht; für sich selbst war und ist er ein Eigener, nicht anders als die Europäer für sich (Heinrichs, 44).

Wenn der Fremde zum Feind erklärt wird, zum Wesen ohne Antlitz, führt das zu den durch die Geschichte und bis heute bekannten binären Schemata: Vernünftige gegen Barbaren, Zivilisierte gegen Wilde, Christen gegen Juden, Muslime gegen Ungläubige - alles „Manifestationen von Ausgrenzung und Verbannung - um eine eigene Identität herauszubilden und sich zu unterscheiden und als die Höherstehenden gegenüber den Unterlegenen auszuweisen.“ (Heinrichs, 42)

Dabei ist unter *fremd* nicht nur der *Ausländer* zu verstehen, sondern jeder, der anders ist.

Auch nach Humanismusschüben der Renaissance und der Aufklärung festigen nationale Ideologien und Überzeugungen von der besonderen Hochwertigkeit und Überlegenheit des Eigenen den Zusammenschluss der Angehörigen eines Staates oder einer Gruppe und den Umgang der Menschen untereinander.

Eins + Eins ?

Eine Problematisierungsschwelle im Umgang mit dem Fremden liegt im 18. Jahrhundert.

Die Idee von einem Universalismus der Vernunft und – in der Nachfolge Descartes – von einem Subjekt als Bezugs- und Ordnungspunkt von Welt muss zu einer grundsätzlichen Anerkennung jedes Anderen als Menschen führen.

Das Verbindende der Vernunftbegabung führt zu der Überzeugung, dass alle Menschen ihrem Wesen nach gleich sind, denselben Pflichten unterliegen und dieselben Rechte haben; kein Mensch darf instrumentalisiert, sondern muss immer als Zweck an sich behandelt werden.

Kant beansprucht mit dem Kategorischen Imperativ einen Universalismus individueller Ethik und begründet das Ideal der Menschenwürde – Ausgangspunkt der Menschenrechte - und des Weltbürgertums.

In Kants kritischem Idealismus ist der Andere ein Objekt unserer Vorstellungswelt, und die Erfahrung mit ihm ist ein inneres kognitives Ereignis. Dem Prinzip der Subjektivität folgend bleibt der Andere in formaler Abstraktheit, und moralisches Verhalten ihm gegenüber geht ein in die allem vorangestellte Pflicht des autonomen Subjekts gegenüber sich selbst – als Vertreter der Menschheit.

Hannah Arendt pointiert, dass es Kant um das Selbst und die in der Einsamkeit funktionierende Vernunft gehe und nicht um Mitmenschen. (Arendt, 818)

Mit Kant ist viel gewonnen: die Vorstellung einer allgemeinen natürlichen Gleichheit der Menschen und daraus folgend die Anerkennung des Fremden als grundsätzlich gleichberechtigten Anderen.

Die Idee der Menschenwürde - höchstes Prinzip unserer Verfassung - beginnt zu wirken.

Die postulierten Werte der Aufklärung, religiöse Toleranz, politische Liberalität, geistige Offenheit, kulturelle Vielfalt, gegenseitiger Respekt, weltbürgerliche Mentalität, verhindern das Fortführen der Kolonialisierung nicht, und weiter wird alles Fremdartige außereuropäischer Kulturen domestiziert oder vereinnahmt.

Kants kleine Schrift *Zum ewigen Frieden* (1795) soll als Beispiel erwähnt werden, wie in der Philosophie gedacht werden kann, was aller Empirie widerspricht, was aber als Gedachtes zur weiteren Verfügung steht und später eventuell von Belang ist, wenn es auf ein Korrelat in der Lebenswelt trifft. So definiert Bloch utopisches Denken.

Während Europa im Kriegszustand ist, fordert Kant eine rechtliche Regelung für dauerhaften Frieden und definiert Weltbürgerrecht als das Recht jedes Fremden auf allgemeine, weltweit zu praktizierende *Hospitalität*. Der Umgang mit dem Fremden enthält eine ethische Option - im Individuellen, im Rechtlichen und im Interkulturellen.

Bei Hegel ist für unser Thema die dialektische Denkfigur von Interesse. In dem Kapitel *Herr und Knecht* aus der *Phänomenologie des Geistes* rückt in der Frage nach der Identität des Selbst das Fremde/Andere in das Bewusstsein.

Im Bild des Kampfes zwischen Herr und Knecht geht es Hegel um die Auflösung der Entzweiung in einem dynamischen Prozess.

Der Widerspruch zwischen dem einen und dem anderen ist in einer dialektischen Form der Identität im Bewusstsein aufgehoben - Bewusstsein als erkennende Tätigkeit des Subjektes verstanden, in der sich der Fortschritt eines übergreifenden Absoluten, des *Weltgeistes/der Vernunft* realisiert.

Hegels dialektische Denkfigur ist uns als Methode selbstverständlich. Sie beinhaltet die Möglichkeit, Grenzen zu überschreiten und - in der späteren Rezeption - das Fremde/Andere auch als Gegenpart zur Vernunft zu begreifen.

Was auch bleibt vom Hegel'schen Drama ist eine übliche Ansicht - womöglich vor allem der Marx'schen Rezeption geschuldet -, dass Alterität stets mit der Frage von Macht und Anerkennung verquickt ist und sich in der Lebenswelt mit Kämpfen und hartem und kühlem Interessenausgleich niederschlägt.

Eins + Eins ?

Relativiert die gedachte Gemeinsamkeit universaler transzendentaler Strukturen die Differenz zwischen dem einen Einen und dem anderen Einen?

Um die Jahrhundertwende 1900 ist manches – auch in der Philosophie – im Umbruch. Festgefahrene philosophische Schulen werden in Frage gestellt. Lebensphilosophie und Existenzphilosophie, Phänomenologie und Hermeneutik ermöglichen andere gedankliche Zugänge zur Welt und zur Selbstwahrnehmung, zum Subjektiven und zum Ergreifen des Eigenen – als Person. Es kommen Namen ins Spiel, die Ihnen als die unserer ‚Hausphilosophen‘ vertraut sind: Kierkegaard, Husserl, Scheler, Heidegger, Gadamer, Jaspers ...

Der Einzelne rückt anders in den Blick.

Die Intention der Existenzphilosophie - so bringt es Marquard auf den Punkt – ist die Rettung des Lebens vor der lebensstötenden Ratio.

Von „Selbsterhaltungsphilosophie“ spricht Marquard, die aktuell und von Bedeutung sei, weil sie eine Philosophie des Einzelnen ist, der der Philosophie nicht entgleiten dürfe (Marquard, 29/15).

Es geht nun vor allem um den Einzelnen und seinen Selbst- und Weltentwurf, um die *Jemeinigkeit* der Existenz, ein Zugang zum Fremden als Eigenem wird vernachlässigt.

Von Husserls Phänomenologie der Wahrnehmung wird ein wesentlicher Impuls für die europäische Philosophie ausgehen, den Dualismus von Bewusstsein und Welt in der alten cartesianischen Form zu überwinden und deren gegenseitige Verwiesenheit zu thematisieren.

Wir erinnern Simone Weills Deutung des Mythos und ihr Anliegen, den Dualismus zwischen Subjekt und Objekt zu überwinden.

Husserls Unterscheidung zwischen *Heim- und Fremdwelt* zeugt von einer Differenzierung zwischen dem Eigenem und dem Fremden; seine Begriffe *phänomenologische Epoché* und *Intersubjektivität* bleiben für die aktuelle interkulturelle Philosophie von Bedeutung.

Waldenfels – von ihm wird später ausführlicher die Rede sein – schaut kritisch auf den Ansatz der Intersubjektivität bei Husserl und auch später bei Habermas und warnt vor der Indifferenz einer Transsubjektivität, zu der Intersubjektivität zusammenschrumpfen könne.

Sartre studiert Hegel, Husserl und Heidegger und kommt zu der Erkenntnis, den Fremden/Anderen als Bedingung der je eigenen Existenz anzusehen.

Ausdrücklich und im Wortsinne ist der Andere im Blick.

„So ist der Andere zunächst für mich das Sein, für das ich Objekt bin. Und er ist nicht als Sein meines Universums gegeben, sondern als reines Subjekt.“ (Sartre, 486f.)

Hier wird eine Ebene der Intersubjektivität angesprochen, die Sartre als Spannungsverhältnis zwischen Subjekt-Sein und Objekt-Sein anlegt.

Der Blick des Anderen auf mich verdeutlicht, dass ich für ihn Objekt bin wie er für mich. Indem mich der Andere fixiert, reduziert und mich so meines Potenzials, d.h. meines Zukunftsbezuges beraubt, schränkt er meine Freiheit ein, und er ist zugleich Voraussetzung dafür, dass ich sie nutze.

Hegels Dialektik ist im Spiel.

Eins +Eins ?

Mit der Umkehrbarkeit im Subjekt-Objekt-Sein taucht ein Problem auf. Der Andere ist der Fremde mit eigenem Weltzugang und eigener Sinngebung. Die Überbrückung der Differenz könnte – so gedacht – die Vernichtung des Eigenen zur Folge haben.

Der traditionellen Subjekt-Objekt-Korrelation stellt Buber eine andere Ordnung entgegen, die der dialogischen Beziehung zwischen Ich und Du. *Alles wirkliche Leben ist Begegnung* bedeutet, dass das Miteinander zur Grundkategorie erhoben wird. Voraussetzung dafür ist die Anerkennung einer Differenz zwischen Ich und Du, in der sich in personaler Begegnung im Zwischen als verbindendes Medium wirkliches Leben realisiert. .

Für die Buber'sche dialogische Ethik braucht es den Anderen als Fremden. Buber greift das dialogische Denken auf, aber anders als Sartre oder Hegel: es geht ihm nicht um dialektisches Aufheben. Im Zwischen dürfen Vorgänge und Geschehen gegeneinander stehen bleiben.

Es mag sein, dass bei Buber der Andere doch noch mehr als Alter Ego gedacht ist und dass er die ‚Heimatlosigkeit‘ des modernen Menschen, der sich selbst fremd ist und dem auch sein Gegenüber fremd bleibt, noch nicht im Blick hat.

Der Diskurs der Alterität bekommt einen Schub dadurch, dass zunehmend Geschlossenheit und Autonomie des Subjektes infrage gestellt werden.

Freuds Deutung des Kugelmenschen-Mythos verweist auf diese Zerrissenheit des Subjekts.

Das Ich sei nicht Herr im eigenen Haus - diese durch Freud in die Welt gekommene Erkenntnis - als dritte Kränkung der Menschheit bezeichnet - erschüttert und öffnet das Subjekt.

Dadurch, dass das Selbst sich mitunter als fremd, als Anderer wahrnimmt, kann Raum entstehen für das Fremde im Gegenüber.

Diese Denkfigur, die darauf hinausläuft, das Unbekannte in uns zu akzeptieren und damit auch das Fremde außerhalb von uns selbst, ist uns längst vertraut.

Die Psychoanalytikerin Julia Kristeva vollzieht Freuds Wende mit, das Andere/Fremde als das eigene Unbewusste zu verstehen. Sie leitet daraus eine Ethik des Respekts ab, die letztendlich in dem Fremden in uns selbst gründet.

Diese psychoanalytisch motivierte Überlegung ist nachvollziehbar, aber sie beinhaltet die Gefahr, sich in einem vagen Fremdheitsethos zu verlieren und gerade die Eigenart des Fremden nicht zu berücksichtigen (Waldenfels 1997, 28f.).

Darauf weist Bernhard Waldenfels hin, dessen Werke, publiziert seit den neunziger Jahren, für eine philosophische Aufarbeitung und Auseinandersetzung mit unserem Thema wesentliche Impulse bietet. Waldenfels gilt als der wichtigste lebende Vertreter der deutschsprachigen Phänomenologie; er führt auf seine Weise den Diskurs der Husserl'schen Denkschule weiter, indem er den Begriff des Fremden über eine Problematisierung der Ordnungen - damit folgt er Foucault - angeht. Waldenfels unterscheidet drei Aspekte der Fremdheit:

1. Intrapersonale Fremdheit - das Fremde beginnt im eigenen Haus.
2. Externe Fremdheit - sie wahrzunehmen setzt ein Eigenes voraus. Das eine Eine bedingt das andere Eine und umgekehrt.
3. Das Fremde als Hyperphänomen - es zeigt sich, indem es sich entzieht; seine Wesenheit würde sich mit seiner Erkenntnis auflösen.

Während die klassische Phänomenologie auch in ihrer Erweiterung zur Hermeneutik und bei aller Anerkennung der Intersubjektivität vom Subjekt ausgeht, sucht Waldenfels eine andere Zugangsweise zu dem Grundphänomen des Fremden als Erfahrung und sieht darin dessen Wert. *Der Stachel des Fremden* – Titel einer Studie Waldenfels' – deutet das Abenteuer mit dem Anderen an.

Es ist weniger das Fremde selbst, das beunruhigt, sondern die Erfahrung im Umgang damit, die keinen Halt findet und Offenheit abverlangt und uns als Wahrnehmende Unbestimmtem und Wandel aussetzt.

„Nehmen wir das Fremde [...] als etwas, das nicht dingfest zu machen ist, nehmen wir es als etwas, das uns heimsucht, indem es uns beunruhigt, verlockt, erschreckt, indem es unsere Erwartungen übersteigt und sich unserem Zugriff entzieht, so bedeutet dies, daß die Erfahrung des Fremden immer wieder auf unsere eigene Erfahrung zurückschlägt und in ein *Fremdwerden der Erfahrung* übergeht.“ (Waldenfels 2006)

Fremderfahrung hat ihre Möglichkeitsbedingungen im Eigenen. Wenn aber die Differenz zwischen Eigenem und Fremdem nicht relativiert wird – etwa durch den Bezug auf universale transzendente Strukturen - enthält sie jenen *Stachel*, der in der fremden Eigenheit des Erfahrenen liegt.

Neben dem Anschluss an Husserl ist Lévinas' Konzept der Alterität in vielen Teilen Folie für Waldenfels' Denken.

Lévinas plädiert für ein neues Verständnis von Ethik und Humanismus und philosophiert gegen abendländische Egoologie.

Was ist wesentlich und eventuell weiterführend in Lévinas' Gedanken?

Er sieht das Gegenüber als den vollständig Anderen, der nicht analog zu mir zu begreifen ist uns auch nicht als Objekt, als untergeordnetes Sekundäres, das in das Selbst zurückgeholt werden kann.

Lévinas folgert daraus eine Ethik, die uns wahrscheinlich zunächst befremdet: Der Maßstab für moralisches Urteilen und Handeln liegt nicht im Subjekt, sondern im Anspruch des Anderen, der in seinem Wesen und seiner Würde uneinholbar ist. Aus der Begegnung, besser Annäherung an den Anderen, in dessen *Antlitz* mir etwas jenseits des Seins entgegenkommt – so Lévinas -, entsteht ein unabweisbarer Apell, meine Einzigartigkeit in der Verantwortung für den Anderen zu finden.

Levinas' ethischer Ansatz ist nicht wie bei Buber im Zwischen und in einer dialogischen umkehrbaren Beziehung angesiedelt, sondern beim Gegenüber. Aus der Asymmetrie zum Anderen erst resultiert das Subjekt, dem Lévinas eine fiktive Etymologie zuschreibt als sub-jectum – als Untergebenes -, das angesprochen und zur Antwort, zur **Verantwortung** für den Anderen aufgefordert ist.

Das Primat, das dem transzendentalen Ich bei Kant und Husserl zukommt, weicht dem Primat des Anderen.

Und ausdrücklich setzt Levinas Ethik als *prima philosophia* gegen Heideggers ontologische Phänomenologie.

Alterität verstanden als Vorgängigkeit des Anderen ist - philosophisch gesprochen - die ontologische Voraussetzung für eine Ethik, die nicht Anwendung von bestimmten Normen und Werten ist, sondern sich im Sinne eines Subjekt-Subjekt-Verhältnisses realisiert.

Lévinas geht nicht hinter die Autonomie des freien Subjekts zurück, das sein Handeln zu entscheiden und zu verantworten hat.

Auch diesen Gedanken führt Waldenfels weiter: er weist eindringlich darauf hin, dass es Antworten geben muss auf das Paradox, das in der Fremdbegegnung liegt, wenn die Selbstverantwortung des Menschen, die Fähigkeit verantwortlich zu handeln und zu denken nicht außer Kraft gesetzt werden soll. *Der Einzelne darf der Philosophie nicht verloren gehen.*

Im Spiegel-Nachruf zum 100. Geburtstag (2006) ist formuliert, dass Lévinas noch nie so aktuell war wie in der Blütezeit des neoliberalen Ego-Trips, also heute.

Stellt Lévinas' Ansatz zum Fremden und sein Fortführen eine Utopie im positiven Sinne dar – wie Kants Friedensschrift 1795?
Ist er eine Herausforderung, die ‚in der Luft zu liegen‘ scheint?

Wie könnte ein Umgang mit dem Fremden aussehen, der dessen eigenen Anspruch nicht zum Verstummen bringt, sondern auf Angebote und Ansprüche des Anderen eingeht, indem er ihm seine Ferne belässt?
(B. Waldenfels, 2006)

Waldenfels empfiehlt das Ende der Aneignung des Anderen – ob in Form von Ausrottung oder Multikulti, und er versteht unter *Fremdenpolitik* mehr als Aufnahme und Eingliederung von Ausländern, Immigranten und Asylanten.

Er begreift das Fremde als das Außer-Ordentliche, dessen Andersheit *Stachel* ist, das Ich aus seinem Weltverstehen und Selbstkonzept reißt, das bestehende Ordnungsgefüge überschreitet und in Frage stellt und uns mit seinem Anspruch Antworten jenseits vertrauter Konzepte abverlangt – als Einzelne, als Gesellschaft und in unserem Weltverständnis.

Könnte das Bild des Mythos vom Kugelmenschen eine Dimension enthalten, in der die Sehnsucht nach Ganzheit nicht in Vereinnahmung oder Unterwerfung oder gewaltsamer Synthese aufgeht?

Eins + Eins ?

Darf sein? Vielleicht im Rahmen einer grundsätzlich plural zu denkenden Welt, als deren Gemeinsames ein Wettstreit der Menschlichkeit angenommen wird?

Ich möchte Ihnen gleich noch eine Überlegung von Carolin Emcke anbieten, die eventuell einen Aspekt des vorgetragenen Gedachten veranschaulicht und mit der ich meine vorsichtige Einschätzung unterstützt sehe, dass da etwas ‚in der Luft zu liegen‘ scheint.

Davor aber will ich wenigstens andeuten, wie meine Ausführungen in den Kontext der Logotherapie einzubetten wären.

Die am Ende vorgetragenen Vorstellungen zur möglichen Überwindung des herkömmlichen Umgangs mit dem Fremden sind auch in Frankls Denken und seinem Ansatz der Therapie und Beratung als Spur zu finden. Weder aneignend noch enteignend soll dem Gegenüber begegnet werden. Nicht vereinnahmend – auch nicht durch ‚wissenschaftliche‘ Modelle und Methoden - sondern frei-lassend und im Sinne des Anderen als Eigenem sollen Beratung und Therapie stattfinden.

Es fallen strukturelle Ähnlichkeiten zwischen Lévinas' Aufruf durch den Anderen und Frankls Beschreibung der Anrufung durch das Leben auf, der zu folgen ist, wenn Sinn sich realisieren soll. Auch der Akzent der unabweisbaren Verantwortung findet sich bei Frankl wie bei Lévinas.

Frankl hat sich meines Wissens nie auf Lévinas' bezogen.

Aber grundsätzlich nutzt er – aus nachvollziehbaren Gründen mitunter auch eklektisch – zeitgenössische philosophische Strömungen für seinen eigenen Ansatz, setzt sich damit auseinander und verbindet Elemente unterschiedlicher Positionen für sein Anliegen und seine Praxis. Er ordnet damit Logotherapie in einen gedanklichen, geistesgeschichtlichen Rahmen ein und positioniert sich mit seinem Eigenem.

Will sich *Logotherapie und Existenzanalyse* weiter in dieser Tradition und mit dieser Besonderheit verstehen?

Dann bliebe es Anliegen, für unser Selbstverständnis und für unsere Haltung als Beratende und Therapeuten nicht nur Methodisches weiterzuentwickeln, sondern umfassender auf die Frage nach der Existenz des Menschen und seiner Welt, z.B. auch danach, wie der Begriff *Menschlichkeit* im Umgang mit dem Fremden zu füllen sei, Antwort(en) zu suchen, Selbstverständliches in Frage zu stellen und zu staunen, um weiterzukommen – auch über den Frankl'schen Horizont hinaus.

Die Anerkennung der Andersheit des Anderen bedeutet mehr als man denken kann.

Dieser Satz ist mir bei der Vorbereitung des Vortrags begegnet und eindrücklich in Erinnerung geblieben. Er stellt für mich auch eine

Verbindung zu Carolin Emckes Überlegungen zum Mitleid dar. Sie hinterfragt den Begriff und argwöhnt, dass Ähnlichkeit und Wiedererkennbarkeit eine qualitative Grenze des Mitleids darstellen. „Das würde erklären, warum das Quälen leichter fällt, wenn derjenige, der misshandelt werden soll, in einem ersten Schritt ästhetisch so entmenschlicht wird, dass er sich mit mir gar nicht mehr vergleichen lässt.“ (Emcke,116)

Carolin Emcke stellt, wie ich finde, erstaunliche und nachdenkenswerte Überlegungen zum Samariter an: „Der Samariter, so wird uns erzählt, hilft ohne Grund, es gibt kein eigennütziges Motiv für die Tat. Er sieht einfach einen Notleidenden und auf die Not des anderen reagiert er, als wäre es seine eigene. So wird die Erzählung auch eingeleitet, als eine Erläuterung der Nächstenliebe, in der der Unterschied zwischen einem selbst und dem Nächsten aufgehoben wird, weil ich den Nächsten so behandeln und lieben solle wie mich selbst. Vielleicht war das ein Fehler. Vielleicht hätte in der Erklärung für Mitleid, Barmherzigkeit und Hilfsbereitschaft das Eigene niemals auftauchen dürfen. Vielleicht hätten Mitleid und Solidarität, alle diese Begriffe, die sich auf das Leid eines anderen beziehen, immer schon entkoppelt sein müssen von mir selbst.“ (Emcke,116)

Ich danke Ihnen, dass Sie mir zugehört haben.

Literatur

- Hannah Arendt (2002) Denktagebuch. München: Piper Verlag
 Hannah Arendt (2016) Wir Flüchtlinge. Stuttgart: Reclam jun.
 Martin Buber (1995) Ich und Du. Stuttgart: Reclam jun.
 Jacques Derrida (1999) Adieu. Nachruf auf Emmanuel Lévinas. München: Hanser
 Carolin Emcke (2015) Weil es sagbar ist. Frankfurt am Main: Fischer
 Sigmund Freud (2013) Jenseits des Lustprinzips. Stuttgart: Philipp Reclam jun.
 Friedrich Hegel (1970) Phänomenologie des Geistes. Frankfurt: Ullstein
 Martin Heidegger (1984). Sein und Zeit. Tübingen: Klostermann
 Hans Jürgen Heinrichs (1996) Erzählte Welt. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt
 Edmund Husserl (1992) Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. (Husserliana VI). Hamburg: Meiner
 Immanuel Kant (1984) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Stuttgart: Reclam jun.
 Immanuel Kant (1984) Zum ewigen Frieden. Stuttgart: Reclam jun.
 Julia Kristeva (1990) Fremde sind wir uns selbst. Frankfurt am Main: Suhrkamp
 Emmanuel Lévinas (1987) Totalität und Unendlichkeit. Freiburg/München: Karl. Alber
 Emmanuel Lévinas (1995) Zwischen uns,. München: Hanser
 Emmanuel Lévinas (2003) Die Zeit und der Andere. Hamburg: Meiner

Odo Marquard (2013) Der Einzelne. Vorlesungen zur Existenzphilosophie. Stuttgart: Reclam jun.
Wolfgang Müller-Funk (2016) Theorien des Fremden. Tübingen: Francke
Platon (1949) Gastmahl oder Von der Liebe. Nördlingen: Reclam
Karl Popper (1992) Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. Tübingen: Mohr
Jean-Paul Sartre (1991) Das Sein und das Nichts. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt
Bernhard Waldenfels (1990) Der Stachel des Fremden. Frankfurt am Main: Suhrkamp
Bernhard Waldenfels (1997) Topographie des Fremden. Frankfurt am Main: Suhrkamp
Bernhard Waldenfels (2006) Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden. Frankfurt am Main: Suhrkamp
Niels Weidtmann (2016) Interkulturelle Philosophie. Tübingen: Francke
Simone Weil (1951) Cahiers I. Paris: Galimard

Julia Werner, Bremen 2017