

Mit anderen Augen – Fremdes im interkulturellen Diskurs

KATRIN FELGENHAUER

ABSTRACT · Das Phänomen des Fremden ist das exemplum crucis interkultureller Philosophie: An der Frage, ob Fremdes epistemisch anerkannt werden kann, scheiden sich die Theorien grundsätzlich in solche, die interkulturell sind und solche, die dies nicht sind. Helmuth Plessners Naturphilosophie kann als eine genuin interkulturelle Philosophie gelesen werden. Sein Ansatz an einer anschaulichen Grenze, die nur belebten Dingen zu eigen ist, erlaubt es, das *Inter* interkultureller Philosophie systematisch als Sphäre der Begegnung von Eigenem und Fremden zu thematisieren. Um dieser Grenze gewahr zu werden, müssen wir lernen, *mit anderen Augen* zu sehen. Hiermit verbindet Plessner einen Anspruch, der über den Disziplinbereich interkultureller Philosophie hinaus weist: Will Philosophie heute mehr sein, als eine rein akademische Disziplin, muss sie prinzipiell offen für Fremdes sein.

KEYWORDS · Helmuth Plessner; Phänomen des Fremden; Epistemologie; interkulturelle Philosophie; Philosophische Anthropologie; Naturphilosophie; Bernhard Waldenfels

Sich von einer interkulturellen Perspektive in der Forschung leiten zu lassen, d.h. andere Verstehenshorizonte mit in die eigene Fragestellung einzubeziehen, kann als ein wesentliches Qualitätskriterium heutiger Forschung angesehen werden. So schreibt etwa Heinz Kimmerle, dass Philosophie heute entweder interkulturell ist oder sie ist nichts weiter „als eine akademische Beschäftigung ohne gesellschaftliche Relevanz.“ (Kimmerle 1994, 131) Aber was genau bedeutet es, sich in der Forschung *zwischen* den Kulturen zu bewegen und nach welchen Kriterien ist zu entscheiden, ob ein Diskurs, z.B. ein philosophischer, interkulturell ist? Der vorliegende Aufsatz will sich diesen Fragen nähern. In diesem Zusammenhang gilt es, das Präfix *Inter* genauer zu beleuchten. Es wird angenommen, dass die Besprechung des *Inter* oder *Zwischen* nicht ohne eine gleichzeitige Thematisierung des Fremden auskommt, insofern der Begriff der Interkulturalität eine Verschränkung des Eigenen (der eigenen Kultur) mit dem Fremden (der fremden Kultur) suggeriert. Ein geeigneter Ansatz zur Erörterung dieser Verschränkung kann meines Erachtens in der Philosophischen Anthropologie Helmuth Plessners gefunden werden. Sein naturphilosophischer Ansatz am Grenzphänomen *zwischen* dem Eigenen und dem Fremden lässt es dabei fraglich werden, ob wir dem Fremden unter einem, unseren gegenwärtigen Erkenntnisbegriff dominierenden, naturalistischen Weltbild überhaupt gewahr werden können. Vielmehr müssen wir nach Plessner das Fremde *mit anderen Augen* sehen lernen. (Plessner 1953) Hierzu haben wir das *Inter* einer Kritik zu unterziehen, die sich am Phänomen einer anschaulichen Grenze, die nur belebten Entitäten zu eigen ist, orientiert. Diese Kritik soll im Folgenden nachvollzogen werden, um zum systematischen und methodologischen Verständnis einer Philosophie, die den Dialog mit dem Fremden sucht, beizutragen.

I. Die Frage nach dem Fremden

Es gibt einiges, das uns in unserem Leben als fremd erscheinen mag: eine Sprache, ein Milieu, eine Handlung oder eine Geste, ein Dokument, eine Theorie, eine Tradition oder ein Ritual, schließlich ein Land oder eine Kultur. Aus der Begegnung mit fremden Dingen, Menschen oder Kulturen erwächst die Frage, wie wir das, was uns gegenüber als Fremdes erscheint, verstehen können. Diese Frage mag heute dringlicher denn je erscheinen. Schließlich fordern globale wirtschaftliche, politische und kommunikative Verflechtungen einen *transnationalen* Diskurs. Doch es ist anzunehmen, dass jeder Diskurs, der einen *interkulturellen* Dialog als sein eigentliches Fundament vermissen lässt, Gefahr läuft, über die Köpfe der Menschen hinweg geführt zu werden. Insofern geht es uns im Folgenden darum, die Bedeutung des *Inter* als der *Zwischensphäre* zwischen Eigenem und Fremden zu thematisieren. In diesem Zusammenhang wollen wir die Frage nach dem Fremden erörtern. Inwieweit die Notwendigkeit einer näheren Erläuterung des *Inter* mit der Frage nach dem Fremden verknüpft ist, kann zunächst anhand dreier Ansätze aus der Migrationssoziologie verdeutlicht werden. Allen drei Ansätzen ist gemeinsam, dass sie sich jeweils einem Zentrismus verschreiben, der ihnen den Zugang zum Verstehen des Fremden versagt. Denn in zentrischer Perspektivstellung kann das *Inter* zwischen Eigenem und Fremden nicht eigens thematisch werden. Die Ansätze, die im Folgenden kurz vorgestellt werden, sind der Assimilationsansatz, der Multikulturalismus und der Neo-Assimilationsansatz (vgl. Otto & Schrödter 2006). Um das Verhältnis zwischen Eigenem und Fremden, welches innerhalb der Ansätze jeweils unterschiedlich thematisiert wird, klarer hervorzuheben, wird auf das in der Soziologie gängige Begriffspaar *Ego* (Eigenes) und *Alter* (Fremdes) zurückgegriffen.

Die Theorie des *Assimilationsansatzes* vertritt die These, dass kulturelle Grenzen statisch, d.h. unveränderlich sind. Eine Beziehung zwischen Ego und Alter ist nur denkbar, wenn Alter sich Ego anpasst, respektive Alter von Ego assimiliert wird. Denn Alter wird aus der Perspektive Egos als per se unzugänglich vorgestellt. Das heißt, Alter muss sich entsprechend Egos Wertvorstellungen, Glaubenssätze, Lebenspraxen und Einstellungen verkörpern, um Ego gegenüber verständlich zu erscheinen. Die Kluft oder Grenze zwischen Ego und Alter wird letztlich unsichtbar. Die zugrunde liegende Annahme der Notwendigkeit der Anpassung von Alter an Ego ist nun gerade für hochdifferenzierte, pluralistische Gesellschaften problematisch. Die Theorie des *Assimilationsansatzes* ist mit dem Problem konfrontiert, wie in modernen Gesellschaften partikulare und universale Wertvorstellungen in Einklang gebracht werden können.

Innerhalb der Theorie des *Multikulturalismus* wird, wie unter dem *Assimilationsansatz*, davon ausgegangen, dass die Grenze zwischen Ego und Alter statisch ist. Entgegen dem *Assimilationsansatz*, unter dem eine Aneignung des Fremden stattfindet, wird hier allerdings ein Parallelismus postuliert, der besagt, dass jeder für sich in seiner eigenen Welt, auf seiner Seite der Grenze lebt. Die Verabsolutierung der Grenzen führt zu einer Relativierung der eigenen und der fremden Position: Ein allgemeingültiger Geltungsanspruch von Werten und Normen kann nur innerhalb der jeweiligen Grenzen erhoben werden. Hier zeigt sich die mit

dem Multikulturalismus verbundene Gefahr eines Kulturrelativismus. Zudem widerspricht die Faktizität sozialer Interdependenzbeziehungen der Vorstellung einer derart statisch gedachten Pluralität kultureller Monaden.

Der *Neo-Assimilationsansatz* kann als eine Mischform der beiden obigen Ansätze gesehen werden und scheint auf den ersten Blick die erwähnten Probleme dieser Ansätze aufzufangen. Weil die ethnische Zugehörigkeit von Ego und Alter innerhalb dieser Theorie im Privaten Platz findet, kann die kulturelle Pluralität gewahrt bleiben. Auf öffentlicher Ebene werden Ego und Alter in ein übergeordnetes Ganzes eingegliedert, welches als ordnungsstiftendes Moment die Vermittlung beider garantiert. Insofern läuft die Argumentation unter diesem Ansatz nicht darauf hinaus, kulturelle Grenzen als statische zu postulieren, sondern diese zu transzendieren. Dies geschieht allerdings, indem man den Grenzen der Kulturen indifferent gegenüber steht und annimmt, „dass sich die ethnischen Gruppen im generationalen Wandel ohnehin kulturell angleichen“ (Otto & Schrödter 2006, 6). Insofern wird die Beziehung zu Alter durch ein allgemeines Drittes vermittelt vorgestellt, das als institutionalisierte Abstraktion von Ego begriffen werden kann. Die kulturelle Identität von Alter erfährt folglich wieder keine Anerkennung.

Unter keinem der drei vorgestellten Ansätze kann die Fremdheit von Alter anerkennend in den Blick geraten. Denn das *Zwischen* als die Grenze zwischen Ego und Alter wird entweder verwischt, statisch gedacht oder in einem Dritten aufgehoben. Ein echter interkultureller Dialog ist so vom Ansatz her unmöglich, weil a) Ego nur sich selbst in Alter wiederzufinden vermag, b) Ego und Alter absolut kein Interesse verbindet oder c) sich Alter blickdicht unter dem Mantel des Allgemeinen als einer Abstraktion von Ego versteckt. Was hier als Problem migrationssoziologischer Ansätze vorgestellt ist, ist meines Erachtens ein erkenntnistheoretisches Problem: Die beschriebenen Ansätze stützen sich auf Voraussetzungen, die mit dem Begriffspaar Ego-Alter angesprochen sind, welche genuin philosophische Fragen tangieren. Dies sind u.a. die Frage nach dem Selbst (Ego) und die Frage nach Fremdverstehen (Alter) sowie die Frage nach der Konstitution sozialer Ordnung *zwischen* Ego und Alter. Wenn nach der Beziehung von Ego und Alter gefragt wird, darf aber ihr Verständnis nicht einfach vorausgesetzt, sondern muss im Rahmen einer philosophischen Auseinandersetzung erst erarbeitet werden. Im Folgenden ist daher die Frage nach dem Fremden als eine erkenntnistheoretische zu formulieren. Hierbei hat die Grenze, die Ego und Alter zu trennen und zu verbinden scheint, im Fokus der Besprechung zu stehen.

Wie können wir uns diese Grenze als Zwischensphäre zwischen Ego und Alter vorstellen? Wie oben bereits angedeutet, darf diese Sphäre nicht zentrisch gedacht werden. Bernhard Waldenfels betont in diesem Sinn, dass „Worte wie ‚Interkulturalität‘, ‚Intersubjektivität‘ und ‚Interaktion‘ [...] leere Worte [bleiben], solange das ‚Inter‘, das ‚Zwischen‘ nicht eigens bedacht wird und solange man nicht zu einer Zwischensphäre vorstößt, die *allen Zentrierungen zuwider* läuft.“ (Waldenfels 1998, 35f.) Ein Ansatz, der das *Zwischen* selbst thematisch werden lässt, insofern er sich jedweder Zentrismen versagt, kann in der Philosophie Helmuth Plessners gefunden werden. Plessners Werk ist gegenüber anderen Phänomenologien des Fremden, wie beispielsweise der *responsiven Phänomenologie*

von Bernhard Waldenfels (vgl. Waldenfels 2006, 58), in besonderer Weise interessant. Denn mit Plessner lässt sich die Grenze zwischen Ego und Alter zunächst ganz allgemein als anschauliche Eigenschaft lebendiger Entitäten explizieren. Fremderfahrung zeichnet sich zwar auch für Plessner dadurch aus, „dass eben das, worauf wir uns beziehen, sich unserem Zugriff entzieht“, wie Waldenfels schreibt. (Waldenfels 2007, 363) Indes begreift Plessner durch seinen Ansatz am Phänomen des Lebens die Phänomenalität des Fremden nicht in der Weise wie Waldenfels. Nach diesem besagt die Entzogenheit nämlich, „dass etwas leibhaftig abwesend ist, so wie ein ferner oder toter Freund“ (ebd.). Epistemisch kann dann aber das Phänomen des Fremden nicht als etwas im *Zwischen* erscheinen und damit kultursoziologisch nicht als ein genuin inter-kulturelles Phänomen thematisch werden. Dementsprechend erklärt Waldenfels Fremderfahrung auch als Wirkung „transkultureller Überschüsse“ (ebd., 364). Hingegen ist mit Plessner das Fremde ein Phänomen, welches *mit anderen Augen* leibhaftig in den Blick gerät. Die Frage nach dem Fremden im Licht dieser Metapher zu erhellen, ist im Folgenden Gegenstand der Auseinandersetzung. Hierbei werden wir auf den systematischen Unterschied beider Theorieansätze im Zuge der Darstellung von Plessners Naturphilosophie des Lebens, die das Grenzphänomen zum Ausgangspunkt ihrer Überlegungen hat, zurückkommen. Die Besprechung geschieht dabei aus der Intention heraus, die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen von Interkulturalität zu hinterfragen. Programmatisch wird sie entlang eines Zitates aus Plessners Schrift *Mit anderen Augen* geführt:

Verstehen ist nicht das sich Identifizieren mit dem Anderen, wobei die Distanz zu ihm verschwindet, sondern das Vertrautwerden in der Distanz, die das Andere als das Andere und Fremde zugleich sehen lässt. (Plessner 1953, 179)

Plessner kritisiert in diesem Zitat eine bestimmte Tradition des Verstehens. Laut dieser dient die sinnliche Wahrnehmung dem Verstehen nur als Instrument, Vertrautes zu identifizieren. Die begriffliche Identifizierbarkeit mit dem sinnlichen Eindruck, womit das naturwissenschaftliche Experiment zu rechnen hat, lässt die Distanz zwischen Ego und Alter jedoch verschwinden. Für Plessner ist diese Distanz aber epistemisch relevant, denn sie enthüllt „das Andere als das Andere und Fremde zugleich“. Um zu verstehen, was diese Distanz für unseren Begriff von Wissen bedeutet, ist eine Besinnung auf das Problem der Anschauung unumgänglich. Dieses Problem entfaltet Plessner im Kontext seiner Naturphilosophie als Frage nach dem Phänomen des Lebens. Die epistemische Relevanz seines Ansatzes am Phänomen des Lebens ist im Folgenden anhand der Erläuterung der Differenz zwischen Anderem und Fremden aufzuzeigen.

II. Grenzen des Lebens § 1

Der Unterscheidung zwischen Anderem und Fremden entspricht bei Plessner die phänomenale Differenzierung einer unbelebten im Gegensatz zu einer belebten Entität. Vornehmlich entwickelt Plessner diese Differenzierung in seinem Hauptwerk *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie* von 1928. Im Rahmen einer Naturphilosophie des Lebens erschließt er sich in dieser Schrift eine Theorie menschlicher Lebenserfahrung. Am Schluss des Buches bestimmt er diese näher, in der für seine Philosophie zentralen Kategorie der *exzentrischen Positionalität*. (Vgl. Fischer 2000) Um das Konzept der exzentrischen Positionalität zu verstehen, ist zuvor entscheidend, auf dessen Grundlage zu referieren.

Plessners Ausgangsfrage lautet, inwiefern wir dem anschaulichen Sachverhalt der Lebendigkeit epistemologisch gerecht werden können. Hierbei lehnt er sowohl mechanistische als auch vitalistische Ansätze ab. Denn nach beiden Richtungen hin verstellt man sich das Phänomen des Lebens. So nimmt man etwa unter einem mechanistischem Prinzip an, das sich Leben durch die Wechselwirkungen seiner physikalisch und chemisch messbaren Teile hinreichend erfassen lasse. Insofern wird phänomenal kein qualitativer Unterschied zwischen belebten und unbelebten Dingen gemacht. In vitalistischer Richtung gesteht man Leben zwar eine Sonderstellung im Reich des Seins zu. Diese begründet man jedoch in einem metaphysischen, d.h. der sinnlichen Wahrnehmung prinzipiell unzugänglichen, Prinzip. Will man nun aber danach fragen, was in der *Anschauung* Lebendiges gegenüber Unbelebtem charakterisiert, so muss man dem Phänomen auch den nötige Raum geben, anschaulich in Erscheinung treten zu können. Sich eines die Erkenntnis leitenden Prinzips enthaltend, fragt Plessner daher in phänomenologischer Haltung nach dem Leben. Für lebendige Dinge konstatiert er hierbei, sie würden sich selbstständig gegenüber ihrer Umwelt ab- und aufschließen. Als Beispiel kann der Stoffwechselvorgang der Atmung angeführt werden. In dieser Hinsicht ist das Phänomen eines lebendigen Dings durch eine divergente Außen-Innenbeziehung charakterisiert. Im Unterschied zu unbelebten Gegenständen tritt phänomenal an lebendigen Dingen ihr korrelativer Umweltbezug als diejenige Zone in Erscheinung, in welcher die beiden Richtungen, nach innen und nach außen, jeweils in ihr Gegenteil umschlagen. (Plessner 1928, 99ff.)

Inwieweit lassen sich die obigen Ausführungen noch im Topos interkultureller Philosophie verorten? Der Zusammenhang mag deutlicher werden, wenn wir die „hauthafte“ Zone des richtungsdivergenten Ab- (nach innen) und Aufschließens (nach außen), die an belebten Entitäten anschaulich gegeben ist, mit Plessner als „Grenze“ bezeichnen. Plessners Philosophie ist „vom Gedanken der ‚Grenze‘ her“ getragen, was ihn, so schreibt Christoph Dejung, „zu einem steten Mitbedenken der Interkulturalität geführt“ habe. (Dejung 2005, 95) Demnach ist ein Ansatz, der das *Inter* oder *Zwischen* selbst thematisch werden lässt, in Plessners naturphilosophischer Begründung des Lebens zu finden. Das *Zwischen* wird hier als Zone „zweier wesensmäßig ineinander nicht überführbarer Richtungsdivergenzen“ beschrieben. (Plessner 1928, 102) Die Unterscheidung zwischen Fremdem und Anderem

kann nun als die phänomenale Differenz zwischen dem belebten und dem unbelebten Ding verstehbar werden. Unbelebtes grenzt sich nicht selbstständig gegenüber seiner Umwelt ab. Da die Grenze keine anschauliche Eigenschaft des Dings ist, erscheint es als Anderes, d.h. lediglich in seiner Verschiedenheit, dem aber keine Selbstständigkeit eignet. Belebtes hingegen erscheint als eine ganzheitliche Einheit im selbstvermittelten Umweltbezug. Es grenzt sich selbstständig gegenüber seiner Umwelt ab und auf und erscheint daher (zugleich) als Fremdes.

Im nächsten Abschnitt werde ich die Differenzierung von Anderem, als bloße Verschiedenheit, und Fremden spezifizieren. An dieser Stelle soll die Verortung der Unterscheidung innerhalb von Plessners Theorie des Lebens genügen. Für das Folgende ist dabei entscheidend, dass anhand der rein sinnlichen Daten, d.h. in naturwissenschaftlicher Blickstellung, kein Unterschied zwischen beiden Gegebenheitsweisen auszumachen ist, obgleich sie phänomenal verschieden sind. Das Phänomen des Lebens weist einen prinzipiellen Doppelaspekt auf, demzufolge es als „Einheit von Außen und Innen erscheint“ (ebd., 104). Seine Grenze kann hierbei als die gesuchte Zwischensphäre angenommen werden, die wir nun im Rahmen von Plessners Theorie des Lebens als Sphäre reiner Richtungsdivergenz verstehen wollen. Hiermit kommen wir der Frage nach dem Fremden ein Stück weit näher. Denn durch ein so gedachtes *Zwischen* wird der Zugang zum Fremden nicht verunmöglicht, sondern gerade ermöglicht. Zudem kann in diesem systematisch freigegebenen Raum Lebendiges epistemisch von leblosem unterschieden werden, das nur als Anderes und nicht als Fremdes in den Blick gerät. Lebendiges tritt hingegen im Doppelaspekt zu Tage, wobei „die Fremdheit leise im Pflanzlichen, vernehmlicher im Tierischen Boden gewinnt, um schließlich im Menschlichen auch noch für den aufgeklärten Menschen ihre letzte Domäne zu bekommen“ (Plessner 1931, 193).

III. Mit anderen Augen

Plessner schreibt, die Fremdheit würde im Menschen¹ eine eigene „Domäne“ bekommen. Wie lässt sich dies deuten? Der phänomenale Unterschied zwischen Anderem und Fremden kann wie folgt beschrieben werden: Fremdes ist dasjenige, welches von sich aus einen Raum einnimmt, im Gegensatz zu Anderem, das lediglich einen Raum füllt. (Plessner 1928, 131)

¹ Auch wenn ich vielleicht etwas vorweggreife, möchte ich an dieser Stelle kurz darauf eingehen, wie Plessner den Begriff „Mensch“ versteht. Der Begriff ist für ihn „nichts anders als das ‚Mittel‘, durch welches und in welchem [eine] wertdemokratische Gleichstellung aller Kulturen in ihrer Rückbeziehung auf einen schöpferischen Lebensgrund vollzogen wird.“ (Plessner 1931, 186) Auch der aufgeklärteste Mensch vermag es nicht, sich aus dieser Gleichung auszuklammern, in der er bei aller Transzendenz doch immer an die Wirklichkeit seiner leiblichen Situation, an das Leben, zurückgebunden bleibt. Keine theoretische Bestimmung des Menschen kommt also ohne dessen konkrete Mitwirkung aus, denn die Rückbeziehung macht „vor keiner absolut gesetzten Transzendenz (Wert oder Wirklichkeit) halt.“ (Ebd.)

Den anschaulichen Charakter des raumeinnehmenden In-der-Welt-Seins lebendiger Entitäten bezeichnet Plessner als „Positionalität“ oder „Gesetztheit“. (Ebd., 129)² Er unterscheidet drei Stufen von Positionalität: offen, zentrisch und exzentrisch. Die einzelnen Stufen ergeben sich aus den logisch möglichen Formen von Gesetztheit. Ihnen entsprechen in der Anschauung die Phänomene der Pflanze, des Tieres und des Menschen. Der Stufengang ist diskontinuierlich, d.h. „ohne Möglichkeit, von einer Stufe zur nächsten nach einem Prinzip kontinuierlichen Fortgangs zu gelangen.“ (Ebd., 236) Denn die phänomenologische Untersuchung vermag nur „eine statische Deskription der Wesenskennzeichen des ‚Organischen‘ zu geben, so wie es die Anschauung zeigt.“ (Ebd., 115) Überdies ein die Phänomene vereinigendes Prinzip anzunehmen, hieße, das Erschaute zu ontologisieren.

Die Stufen der positionalen Organisationsformen sind durch verschieden komplexe Umweltbeziehungen charakterisiert. Ist der Organismus „unmittelbar seiner Umgebung eingegliedert“, d.h. ist sein sich selbst zur Umgebung in Beziehung Setzen nicht zentral (physisch: durch Organe; metaphysisch: durch ein kernhaftes Selbst) vermittelt, spricht Plessner von einer *offenen Organisationsform*. (Ebd., 2019) Lebendigkeit klingt hier zwar schon an, allerdings erscheint der Organismus noch nicht *als* Individuum, d.h. als selbstständig gegen seine Umgebung gestellte „Einheit von Außen und Innen“. Hiervon ist die Organisationsweise der *geschlossenen oder zentrischen Form* zu unterscheiden. Für sie ist charakteristisch, dass der Organismus nicht nur in seine Umgebung, sondern auch gegen sie gestellt erscheint, insofern er vermittelt über einen zentralen Kern nun in sein Sein gesetzter Körper im Körper ist. Damit wird der Körper zum Leib des Kerns oder besser, zum Leib eines individuellen Selbst. (Ebd., 231) Die geschlossene Organisationsform lässt nun noch in Bezug auf den Charakter ihrer Positionalität eine weitere Differenzierung zu, nämlich hinsichtlich der *exzentrischen Positionalität*. Hierbei ist die kernhafte Mitte der Positionalität zum Körper in Beziehung gesetzt, indem „das Zentrum der Positionalität, auf dessen Distanz zum eigenen Leib die Möglichkeit aller Gegebenheit ruht, zu sich selbst Distanz hat.“ (Ebd., 289) Dieses Lebewesen erlebt nicht einfach und geht in seinem Erleben auf,³ sondern erlebt sein Erleben. Es ist Subjekt seiner Erlebnisse im Hier und Jetzt und ist *zugleich* Objekt seiner Erlebnisse in Gegenstellung zu sich.⁴ „Exzentrische Positionalität“ meint dementsprechend, einen Raum einzunehmen und *zugleich* außerhalb des Raums zu sein, der eingenommen wird. Das „ex“ ist folglich nicht (nur) als Präfix zu lesen. Der Begriff umfasst die Zentrität sowie die Exzentrität der Position.

² Der Begriff der Positionalität tritt auch schon bei Plessners Lehrer Edmund Husserl auf. Husserl verwendet ihn allerdings vornehmlich im Rahmen seiner Analyse des Bewusstseins. Dies versteht er hierbei als ein setzendes Bewusstsein, im Unterschied zur Gesetztheit des Lebens bei Plessner.

³ „Wäre ich Baum unter Bäumen, Katze inmitten der Tiere, dann hätte dieses Leben einen Sinn [...], denn ich wäre Teil dieser Welt. Ich wäre diese Welt.“ (Camus 2000, 70)

⁴ Die Verwendung der Begriffe „Subjekt“ und „Objekt“ soll hier nicht im Sinne einer ontologischen oder epistemologischen Trennung verstanden werden. Beide beschreiben je für sich eine psycho-physische Einheit – analog der Verwendung der Begriffe im Satz.

Ich vermeine zwar, im Hier und Jetzt zu erleben sowie meine Umgebung auf mich als ihren Mittelpunkt bezogen wahrzunehmen, doch kann ich von diesem Erleben nur ein Bewusstsein haben, wenn ich eine gewisse Distanz zum unmittelbaren Erleben annehme. Ohne diese Distanz würde ich vollkommen in meinen Erlebnissen aufgehen – vergleichbar mit der Erfahrung, etwas zu nah vor den Augen zu haben und es daher nicht zu sehen. Dieses Gewahrsein der Wahrnehmung kann nun als Fingerzeig für die metaphorische Bedeutung von *mit anderen Augen* verstanden werden. Denn es bedarf scheinbar zwei Paar Augen. Ein Paar Augen, mit denen ich unmittelbar wahrnehme und ein Paar, mit denen ich mittelbar den Wahrnehmungsvollzug wahrnehme. In dieser Hinsicht verweist die Metapher auf eine Unterscheidung: Anderes ist nur Anderes in Bezug auf das, wovon es sich unterscheidet. Keines der beiden Augenpaare kann als grundlegendes oder irgendwie vorgängigeres gelten. Anhand von Plessners Verständnis der Grenze lässt sich, was bislang nur metaphorisch angedeutet wurde, nun auch in seiner systematischen Bedeutung für die Frage nach dem Fremden explizieren.

Die Grenze wurde als die Umschlagszone zweier ineinander nicht überführbarer Richtungsdivergenzen vorgestellt, also als die Sphäre, in der die Richtungen *aus sich heraus* und *in sich hinein* divergieren. Demnach kann die Sphäre selbst nicht örtlich oder zeitlich sein, weil sie dann an sich selbst eine Richtung hätte, was den sie auszeichnenden Richtungsgegensatz aufhobe. (Vgl. ebd., 100) Folglich muss die Grenze als gegenüber beiden Richtungen indifferent seiend gedacht werden. Plessners Konzept der Grenze unterscheidet sich in dieser Hinsicht vom Konzept des *Zwischen* von Bernhard Waldenfels. Dieser postuliert eine „originäre *Vorgängigkeit* und *Nachträglichkeit*“ als Wesen der Erfahrung. (Waldenfels 2011, 3) Die Affektion im Hier-und-Jetzt, die er „Pathos“ nennt, und die reflexive Bezugnahme auf die Affektion, die er als „Response“ bezeichnet, ordnet Waldenfels in eine systematische früher-später Relation ein. (Ebd., vgl. auch Waldenfels 1998, 42) Das *Zwischen* ist für Waldenfels durch eine Zeitverschiebung charakterisiert, die das, „was *auf mich zukommt* [...] von dem, was *von mir ausgeht*“ trennt. (Waldenfels 2011, 3) Aufgrund dieser Trennung schlussfolgert er, dass „keiner von uns jemals auf beiden Seiten der Schwelle zugleich [steht].“ (Waldenfels 1998, 37) Und schreibt dementsprechend: „Man steht entweder innerhalb einer Kultur oder außerhalb ihrer; es fehlt die innere Distanz, die Helmuth Plessner als ‚exzentrische Positionalität‘ bezeichnet hat.“ (Waldenfels 2007, 364) Mit Plessner lässt sich nun aber gerade die These aufstellen, dass ich *zugleich* innerhalb und außerhalb einer Kultur stehe. Dass ich zugleich im *Hier-und-Jetzt* vertrauter Sphären stehe und *Dort* als Objekt meiner Wahrnehmung mir selbst fremd sein kann. So bin ich, aber ich habe mich nicht. (Bloch nach Plessner 1961, 190)

Zusammengefasst heißt das: Weil Plessner die Vorgänge in der menschlichen Lebenserfahrung nicht hierarchisiert, sind Ego und Alter zugleich auf beiden Seiten der Schwelle zu finden. Aus der exzentrischen Position folgt, dass die Alterität schon in der Ipseität enthalten ist; oder anders und mit Plessner formuliert: die Fremdheit bekommt im Menschen ihre eigene „Domäne“. Bezogen auf die Metapher *mit anderen Augen* entspricht das Zugleich der beiden Augenpaare, gemeint ist der Abstand zwischen mir und mir, der

Distanz zwischen Ego und Alter. Im Verstehen des Anderen kommt also weder Egos noch Alters Position der Primat zu, denn Ego und Alter sind gleichursprünglich. Noch ist ein Verstehen von Ego und Alter unmöglich, denn die Grenze ist als Sphäre reiner Richtungsdivergenz zugleich ab- und aufschließend.

Für Plessner ist das *Zwischen* die Sphäre zwischen der Binnensphäre eines (leiblichen) Bewusstseins und der Sphäre seiner Umwelt, mit der es immer schon in Korrelation ist. Ist ein Lebewesen positional exzentrisch, so kommt ihm sein selbstvermittelter Umweltbezug zu Bewusstsein. Durch die exzentrische Existenz bedingt, bietet sich die Welt dem Bewusstsein hierbei im Doppelaspekt dar: In der Anschauung sind Affektion und Reflexion, oder in den Termini von Waldenfels: Pathos und Response, untrennbar gleichursprünglich miteinander gegeben: Die Struktur der Erfahrung hat für die exzentrische Existenz den Charakter der *vermittelten Unmittelbarkeit*.⁵ Insofern läuft die transzendente Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung überhaupt bei Plessner nicht auf die Alternative vor-reflexiv oder reflexiv hinaus. Durch seinen Ansatz unterläuft er somit die Dichotomie von aprioristischer und empirischer Analyse. Aus dem Gesetz der Grenze folgt, dass die Sphäre des Bewusstseins „die wahre Gleichgültigkeit“ (Plessner 1928, 305) gegenüber der Unterscheidung von Innen und Außen, Theorie und Empirie, Theorie und Praxis, Affektion und Reflexion ist:

Langsam wird das Werk Nietzsches, Bergsons, Diltheys resorbiert und formt, wenn auch nicht eine neue Ansicht, so doch eine neue Bereitschaft, den Menschen mit ursprünglichen Organen als lebendige Wirklichkeit fassen oder, was auf dasselbe hinauskommt, den Menschen mit seinen eigenen Augen sehen zu lernen. (Plessner 1941, 212f.)

Wenn wir den Menschen⁶ mit seinen eigenen Augen sehen lernen wollen, so sind wir angehalten der scheinbar simplen Forderung Plessners nachzukommen, dass eine Theorie menschlicher Lebenserfahrung nicht von ihrem Erfahrungsgrund, d.h. dem Leben, abstrahieren dürfe. Erfahrung ist immer lebendige Erfahrung, weil sie von und durch ein Lebewesen vollzogen wird. Für ein exzentrisch positioniertes Lebewesen ist Erfahrung durch einen eigentümlichen Doppelaspekt charakterisiert: Bildlichkeit und Verständlichkeit sind in ihr zugleich untrennbar gegeben. (Plessner 1925, 83f.) Plessner zufolge erscheinen uns Dinge daher nicht nur bildhaft, sondern als Objekte (vgl. Plessner 1928, 329): Wir nehmen nicht nur die Mannigfaltigkeit anschaulicher Daten einer Gestalt wahr, sondern nehmen sie als Etwas wahr: Das viereckige, flache und manchmal leuchtende und tönende Ding als Telefon; den halbrunden Gegenstand mit Tiefe als Tasse. Damit eine mannigfaltige Gestalt als Etwas

⁵ Das aus der exzentrischen Positionalität abgeleitete Gesetz der „vermittelten Unmittelbarkeit“ stellt eines von Plessners drei anthropologischen Grundgesetzen dar. Siehe zu den anthropologischen Grundgesetzen: Plessner 1928, 309ff. Die Metapher der zwei Augenpaare kann man m.E., wie schon oben beschrieben, so verstehen, dass ein Augenpaar unmittelbar wahrnimmt und das andere mittelbar das Wahrnehmen erfasst.

⁶ Der Mensch: „In dieser Allgemeinheit auf das Menschliche hin gewagt.“ (Plessner 1931, 191.)

begriffen wird, „müssen seine wirklich erscheinenden Elemente auf ungegenständliche Weise das Nichterscheinende mitumfassen oder von ihm mitumfaßt werden.“ (Plessner 1925, 86) Die erscheinende Gestalt ist dann nicht nur bildlich, sondern auch verständlich, d.h. sinnhaft gegeben. In Plessners Verständnis eines *umweltintentional* strukturierten, d.h. doppelaspektiven Bewusstseins lässt sich der „Richtungszug anschaulicher Daten auf das Unanschauliche“ hin hierbei weder „der Gegenstandssphäre des Objektes noch der Zustandssphäre des Subjektes des Sinnverstehens zuweisen“ (ebd., 87). Dies ist im Folgenden anhand unserer Frage nach dem Fremden näher auszuführen.

IV. Der Sinn des Fremden oder Grenzen des Lebens § 2

Auf Basis der wiederholten Unterscheidung zwischen Anderem und Fremden lassen sich mit Plessner Dinge unterscheiden, die *kraft* des Doppelaspekts erscheinen (Anderes) und Dinge, die zugleich *im* Doppelaspekt sichtbar werden (Fremdes).⁷

In der Wahrnehmung eines Objekts, das kraft des Doppelaspekts erscheint, hat das Ding keinen Sinn an-sich. Bildlichkeit und Verständlichkeit des Dings werden kraft der Doppelaspektivität unserer Erfahrung vermittelt. In dieser Hinsicht können wir sagen, dass sich die Dinge nach unserer Erkenntnis von ihnen richten. Bezüglich des epistemischen Anspruchs objektiv gültiger Erkenntnis ist zu fragen, was diese garantiert. Warum wissen wir beispielsweise a priori, d.h. vor der konkreten Erfahrung, was eine rote Ampel bedeutet und können erwarten, dass auch die übrigen Verkehrsteilnehmer dieses Wissen haben? In diesem didaktischen Beispiel geht es uns hierbei zunächst nicht um die Genese, sondern nur darum, wie die Geltung der Erkenntnis gerechtfertigt ist. Hierfür lässt sich in diesem Fall eine Art objektives drittes Augenpaar annehmen, welches als *tertium comparationes* fungiert. Dieses Dritte kann eine Konvention, eine Norm, eine Theorie, ein Schema oder ein Begriff sein, wodurch die anschauliche Gestalt (im Akt der Erfahrung) mit einer bestimmten Intention (dem Sinngehalt) a priori verknüpft ist. Das mir Begegnende erscheint mir so verständlich, ist mir vertraut. Für diese Art der Objektivität spielt die persönliche Situation keine, oder nur eine sehr geringe Rolle. Denn die beiden phänomenalen Aspekte der Sinnlichkeit und der Verständlichkeit (Akt und Inhalt) werden durch ein von der je individuellen Position abstrahierendes, d.h. rein transzendentes, drittes Augenpaar vermittelt. Eine solche Anschauung ist durch ein statisches Verhältnis von Bildhaftigkeit und Sinnhaftigkeit charakterisiert.

Ist die Grenze hingegen Eigenschaft des Objekts, erscheint uns dieses nicht nur kraft des Doppelaspekts als Anderes, sondern auch im Doppelaspekt und somit zugleich als Fremdes. Als Anderes erscheint es uns aufgrund der Tatsache, dass Erfahrung niemals „rein“ ist. Denn wir sind situationsgebunden, sozialisiert, wachsen in einem bestimmten Kulturkreis auf, d.h.

⁷ Zur Unterscheidung von „kraft des Doppelaspekts“ und „im Doppelaspekt“ siehe Plessner (1928, 89) und vgl. auch Mitscherlich (2007, 88f.).

in einer Lebenswelt, die uns mehr oder weniger, aber doch in den meisten Fällen, vertraut erscheint. Wir haben gewisse Schemata, auf die wir bewusst oder unbewusst im Umgang mit anderen Menschen und unserem Lebensumfeld tagtäglich zurückgreifen und die unsere Erfahrung strukturieren. Es kann demnach kein Verhalten wahrgenommen werden, ohne dass dieses „im Ansatz wenigstens (ev. falsch) gedeutet [wird].“ (Plessner 1925, 84) Zugleich aber wird Leben als etwas Fremdes erfahrbar, weil sich die eigentümliche Autonomie raumbehauptender Dinge für Plessner dadurch auszeichnet, dass ihre Gestalt nicht nur bildhaft, sondern an sich selbst sinnhaft ist. Fremdes erscheint in sinnverstehender Bezugnahme als „Einheit von Außen und Innen“ an sich selbst sinnhaft. Sinn entsteht im *Zwischen* und darin unterscheidet sich die Haltung der verstehenden Bezugnahme auf das lebendige Objekt von der auf das unbelebte.

Um lebendiges Sein zu verstehen, können wir nicht unterstellen, dieses müsste sich nach unserem Verständnis von ihm richten. Die epistemische Autorität kommt hier nicht einem unabhängigen dritten Augenpaar, d.i. einem *tertium comperationes*, zu. Vielmehr wird die persönliche Lebenssituation zentral. Plessner zitiert Dilthey: „Leben versteht Leben“. (Plessner 1928, 22) Das heißt, als eine untrennbare Einheit beider Aspekte müssen wir ein lebendiges Phänomen mit unseren eigenen lebendigen Augen wahrnehmen. Anderenfalls laufen wir Gefahr, es „zwischen zwei transzendentalen Polen auf[zuhängen]“, was seiner „Beweglichkeit und Lebendigkeit den entscheidenden Sinn [nimmt]“ (Plessner 1931, 171):

Was gegenüber den Erkenntnisoperationen an Dingen, die an sich unverständlich sind: Stein, Farbe, Wasser, Blatt, gerechtfertigt ist, die transzendente Frage nach ihrer Möglichkeit darf nicht – auch nicht formal – auf Erkenntnisoperationen an Dingen, die an sich schon verständlich sind: Buch, Inschrift, Satz, Wort, angewandt werden. (Ebd.)

Entsprechend kann Verstehen nicht bedeuten, sich mit dem Anderen zu identifizieren, indem die Distanz zwischen meiner Wahrnehmung und seiner Darstellung in einem transzendenten Dritten aufgehoben wird. Vielmehr bedeutet Verstehen das Vertrautwerden in der Distanz zur gewohnten oder erwartbaren Erfahrung – eine Distanz, die das Andere als das Andere und Fremde zugleich sehen lässt. Entgegen einem statisch gedachten Verhältnis von sinnlicher Wahrnehmung (Akt) und Sinn (Inhalt) verweist Plessner auf die genuine Vitalität menschlicher Erfahrung. Diese ist vornehmlich durch den Gegensatz von Vertrautheit und Fremdheit bestimmt. Die verstehende Bezugnahme, wodurch das Objekt phänomenal als *das Andere* erscheint, ist apriorisch geleitet. Zudem erscheint aber das Objekt sich selbstständig gegenüber seiner Umwelt zu verhalten. Das heißt, das Phänomen ist gegenüber dem bloß komparativen Vergleich der Vermittlung, aufgrund dessen es als etwas Bestimmtes aufgefasst wird, zugleich autonom. Es erscheint nicht nur für uns, sondern auch an-sich. Für Dinge, die nicht nur kraft des Doppelaspektes erscheinen, sondern zugleich auch im Doppelaspekt, kann dem Apriori für die Erkenntnis von ihnen damit lediglich eine regulative Bedeutung zukommen (ebd., 180): Um ihrem Ausdruckscharakter gewahr zu werden, ist ein hermeneutisch aufschließender Blick von Nöten. Ein Blick, der »eine Erweiterung der

logischen Fundamente« fordert. (Misch 1926, 548) Eine Erweiterung, die den Gegensatz von apriorischer Geisteswissenschaft und empirischer Erfahrungswissenschaft nicht länger als einen die Wissenschaftslehre zerreißen Dualismus begreifen lässt. Die hermeneutische Distanz ist hierbei eine der *Fernnähe*. Der Abstand zwischen mir und mir entspricht dabei dem Abstand zwischen mir und ihm. Diese Distanz, das *Zwischen*, der Hiatus oder Spalt macht bei Plessner die Sphäre des Verhaltens aus, in der das Andere als das Andere und Fremde zugleich erscheint – in der ich mich von woanders her, d.h. mit anderen Augen erblicke.

Die „quasitranszendente“ (vgl. Krüger 2006) Perspektive auf den selbstvermittelten Umweltbezug ist gegenüber der Unterscheidung von Innen und Außen indifferent: Keine Grenze liegt ohne unsere (konkrete) Teilhabe an ihrer Etablierung fest.⁸ Grenzziehungsprozesse ereignen sich nicht nur in der Theorie, sondern bestimmen auch unsere Alltagspraxis. Alle menschlichen Ausdrucksphänomene, wie Werke und Monumente, Städte und Kleidung und insbesondere Wort und Schrift erscheinen nicht nur kraft des Doppelaspekts, sondern sind an-sich selbst sinnhaft. Was bedeutet dies für die Frage nach der objektiven Gültigkeit von Erfahrungserkenntnis respektive für unseren Begriff von Wissen? Nun, Erfahrung ist an die konkrete, lebendige Subjektivität des Erfahrenden gebunden. Das situative In-der-Welt-Sein sich als Sein verstehender Entitäten stellt Plessner als exzentrisches vor. Subjektivität kann nach diesem Verständnis von Situiertheit nicht als eine irgendwie abgeschlossene Sphäre der Vertrautheit, als absolutes Hier und Jetzt, gedacht werden. Subjektivität ist vielmehr das Vertraute und zugleich das Fremde als „das Eigene, Vertraute und Heimliche im Anderen und als das Andere und darum – wir erinnern hier an eine Erkenntnis Freuds – das Unheimliche.“ (Plessner 1931, 193) Im gleichen Atemzug, wie die exzentrische Organisationsform der Positionalität eine verstehende Bezugnahme auf die Welt ermöglicht, verunmöglicht sie, die Frage nach dem Anderen abschließend zu beantworten. Das unabschließbare Infragestellen garantiert die Einheit des Phänomens in der Anschauung, d.h. seine Integrität zu wahren. Lebendige Anschauung ist somit nie frei vom Fremden in ihr. Überrascht, getroffen, schockiert oder erschreckt werden zu können, weil Unvertrautes in den Blick gerät, ist für Plessner „eine der apriorischen Bedingungen des Verstehens“ (Plessner 1953, 173), die auf der doppelten Distanz zum eigenen Leib beruht. Für Bernhard Waldenfels ist der Wiederfahrnischarakter des Fremden gleichsam eine notwendige Bedingung für das Verstehen. Ihm zufolge lässt sich Fremdes indes „nur indirekt erfassen, als

⁸ Hier setzt z.B. das Theoriekonzept der *reflexiven Anthropologie* von Gesa Lindemann an. (u.a. Lindemann 1999) Im Anschluss an Plessner postuliert Lindemann, dass für exzentrisch positionierte Lebewesen nicht a priori feststeht, wer als sozialer Akteur gilt. Vielmehr muss dies deutend erst erschlossen werden, wobei heute vornehmlich der Medizin die Aufgabe zukommt, Grenzziehungen zwischen personalem Leben und anderem zu rechtfertigen. So bestimmt das medizinische Wissen darüber, wann Leben als personales Leben anfängt (nach der 12. SSW) und wann es aufhört (z.B. bei Feststellung des Hirntodes). Soziale Grenzziehungsprozesse stützen sich insofern auf anthropologische Annahmen, die sich performativ in ihnen tradieren und von hier aus kritisch-reflexiv in den Blick genommen werden können.

Abweichung vom Normalen und als ein Überschuss, der die normalen Erwartungen und Forderungen überschreitet.“ (Waldenfels 2007, 364) Was uns widerfährt, indem es unsere gewohnte Ordnung stört, dem sind wir passiv ausgeliefert. Erst im Antworten auf den fremden Anspruch werden wir aktiv. Sinn entsteht zwischen „Pathos“ und „Response“, Passivität und Aktivität. D.h. Sinn ist nach Waldenfels weder als die Leistung eines hineininterpretierenden Subjekts zu verstehen, noch wird Sinn durch ein umfassendes Drittes vermittelt. Weil er das Verhältnis von „Pathos“ und „Response“ aber als einen, wie oben dargelegt, realen Abstand, nämlich zeitlich denkt, erscheint Sinn bei Waldenfels nicht eigentlich im *Zwischen*, sondern als „transkultureller Überschuss“. Wir werden von woanders her getroffen, aber nicht bis ins Mark erschüttert. Hingegen rückt Plessner die Bedeutung des *Zwischen* ins Zentrum des Verstehens. Es ist die Distanz, die das Andere als das Andere und Fremde *zugleich* sehen lässt. Das *Zwischen* ist in dieser Hinsicht nicht als reale, d.h. relative Distanz zwischen Ego und Alter aufzufassen. Das *Inter*, die Grenze, ist reiner Umschlagplatz der Richtungen *aus sich heraus* und *in sich hinein*: Derjenige U-Topos, wo Affektion und Reflexion zugleich untrennbar, ohne ineinander überführbar zu sein, gegeben sind. Das Fremde, das mich in Differenz zum gewohnten Anderen schockieren vermag, tritt nur als Abweichung vom Gewohnten auf. Nicht aber, weil es dem Verstehen irgendwie zuvorkommt, sondern, weil es sich an diesem leibhaftig reibt. Die Rechtfertigung der Selbstständigkeit des Phänomens gegenüber der verstehenden Bezugnahme muss nicht darauf hinauslaufen, diese Bezugnahme methodologisch auszuklammern, oder ihr eine genuine Nachträglichkeit anzudichten. Weil Plessner das *Inter* weder im Sinne einer realen noch logisch abstrakten Distanz denkt, vermag er es als diejenige Sphäre anzusprechen, in der Fremdes leibhaftig gegenwärtig ist.

Mit anderen Augen sehen zu lernen, mit entfremdetem Blick die Dinge wahrzunehmen, bedeutet, die Distanz zwischen mir und mir, mir und ihm nicht als Bürde, als Problem, sondern vielmehr als Spiel aufzufassen. Das Fremde gilt es nicht zu überwinden oder sich anzueignen – es stellt keine Gefahr dar, vielmehr ist es als Grundbedingung allen echten Verstehens anzuerkennen. Wahrnehmung kann dann mehr sein als bloß die Dienerin des Verstehens. Dann nämlich dient sie dem Verstehen und leitet es zugleich. Im Wechselspiel zwischen Sinnlichkeit und Verständlichkeit sind die apriorischen Bedingungen unserer Wahrnehmung stets zu hinterfragen, um „nicht nur fremdes Leben, auch das eigene Milieu, das eigene Land, die eigene Tradition und ihre großen Figuren mit anderen Augen sehen [zu] lernen.“ (Plessner 1953, 171) Die im Rahmen ethnographischer Feldforschung angewandte Methode der Befremdung (Amann & Hirschauer 1997) kann in diesem Sinne auch für die philosophische Forschung interessant sein. Nur wäre hier die Methode im Feld der Ästhetik zu schulen. Indem wir z.B. die Künste mit Waldenfels »als Laboratorien der Sinne betrachten«, können wir lernen, Vertrautes mit anderen Augen zu sehen, womit das *Ereignis des Sichtbarwerdens* gegenüber dem gesehenen Objekt in den Vordergrund rückt. (Waldenfels 2006, 105) Diese Offenheit gegenüber den Phänomenen, die ein interkultureller Diskurs, der den Dialog mit dem Fremden sucht, einfordert, können wir abschließend mit Plessner in Bezug auf drei methodologische Konsequenzen konkretisieren:

1. Im Unterschied zur naturwissenschaftlich subjektunabhängigen Beobachterposition des Forschers ist für die Erfahrung des Fremden eine subjektabhängige Beobachterposition entscheidend.
2. Der epistemische Anspruch von Plessners Ansatz am Phänomen des Lebens unterläuft die Dichotomie von Erfahrungswissenschaft und Erkenntnistheorie. Ich vermute, dass Plessner hiermit einen Methodenpluralismus einfordert, der als Schlüssel zu einer wirklichen Interdisziplinarität gesehen werden kann.
3. Die Figur des regulativ aufschließenden Dritten kann als ein „unausschreitbarer, offener Horizont“ (Plessner 1924, 55) gedeutet werden. Nur im Verzicht auf eine Letztbegründung, ohne hierbei aber das eigene Weltbewusstsein zu relativieren, kann sich Verstehen zwischen Eigenem und Fremdem bewegen.

BIBLIOGRAPHIE

- Amann, K. & Hirschauer, St. 1997. *Die Befremdung der eigenen Kultur. Zur ethnographischen Herausforderung soziologischer Empirie*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Camus, A. 2000. *Der Mythos des Sisyphos*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Dejung, Ch. 2005. *Helmuth Plessner interkulturell gelesen*. Nordhausen: Interkulturelle Bibliothek.
- Fischer, J. 2000. Exzentrische Positionalität. Plessners Grundkategorie der Philosophischen Anthropologie. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 48 (2): 265–288.
- Kimmerle, H. 1994. *Die Dimension des Interkulturellen. Philosophie in Afrika – afrikanische Philosophie. Zweiter Teil: Supplemente und Verallgemeinerungsschritte*. Amsterdam/Atlanta: Rodopi.
- Krüger, H.-P. 2006. „Ausdrucksphänomen und Diskurs. Plessners quasitranszendentes Verfahren, Phänomenologie und Hermeneutik quasidialektisch zu verschränken.“ In: *Philosophische Anthropologie im 21. Jahrhundert*, hrsg. v. H.-P. Krüger & G. Lindemann, 187–214. Berlin: Akademie.
- Lindemann, G. 1999. Doppelte Kontingenz und reflexive Anthropologie. *Zeitschrift für Soziologie* 28 (3): 165–181.
- Misch, G. 1926. „Die Idee der Lebensphilosophie in der Theorie der Geisteswissenschaften.“ In: *Kant-Studien* 31, hrsg. v. P. Menzer & A. Liebert, 536–548.
- Mitscherlich, O. 2007. *Natur und Geschichte: Helmuth Plessners in sich gebrochene Lebensphilosophie*. Berlin: Akademie.
- Otto, H. U. & Schrödter, M. 2006. „Soziale Arbeit in der Migrationsgesellschaft. Von der Assimilation zur Multikulturalität – und zurück?“ In: *Soziale Arbeit in der Migrationsgesellschaft. neue praxis*, Sonderheft 8, hrsg. v. H.U. Otto, 1–18. Lahnstein: Verlag neue praxis.
- Plessner, H. 1924. „Grenzen der Gemeinschaft.“ In: *Macht und menschliche Natur, Gesammelte Schriften* V, hrsg. v. H. Plessner. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1981.
- . 1925. „Die Deutung des mimischen Ausdrucks. Ein Beitrag zur Lehre vom Bewusstsein des anderen Ichs.“ In: *Ausdruck und menschliche Natur, Gesammelte Schriften* VII, hrsg. v. H. Plessner, Frankfurt: Suhrkamp 1982.
- . 1928. *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die Philosophische Anthropologie*. Berlin: de Gruyter 1975.
- . 1931. „Macht und menschliche Natur.“ In: *Macht und menschliche Natur, Gesammelte Schriften* V, hrsg. v. H. Plessner. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1981.

- . 1941. „Lachen und Weinen. Eine Untersuchung der Grenzen menschlichen Verhaltens.“ In: *Ausdruck und menschliche Natur, Gesammelte Schriften VII*, Frankfurt (Suhrkamp) 1982.
- . 1953. „Mit anderen Augen.“ In: *Mit anderen Augen. Aspekte einer philosophischen Anthropologie*. Stuttgart: Reclam 1982.
- . 1961. „Die Frage nach der *Conditio Humana*.“ In: *Conditio Humana, Gesammelte Schriften VIII*, 136–217. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1983.
- Waldenfels, B. 1998. „Antworten auf das Fremde. Grundzüge einer responsiven Phänomenologie.“ In: *Der Anspruch des Anderen. Perspektiven phänomenologischer Ethik*, hrsg. v. B. Waldenfels & I. Därmann. München: Fink.
- . 2006. *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- . 2007. *Das Fremde denken. Zeithistorische Forschungen/Studies in Contemporary History*, Online-Ausgabe 4 (3), URL: <http://www.zeithistorische-forschungen.de/3-2007/id=4743>, Druckausgabe: 361–368.
- . 2011. *Aufmerken auf das Fremde*. *Fiph Journal* 18, 1, 3–4.