

Das Fremde denken

Bernhard Waldenfels

Das Fremde ist einerseits etwas Uraltes, andererseits etwas höchst Aktuelles. Was das Uralte angeht, so genügt es, auf zwei Quellen der westlichen Kultur hinzuweisen. In Mose 2,22 heißt es: „Die Fremdlinge sollst du nicht schinden und drücken; denn ihr seid auch Fremdlinge in Ägypten gewesen.“ Es ist ein Gebot, das auf eine vorherige Erfahrung hinweist, nämlich auf das Exil, von dem das Jüdische bis in die Gegenwart gezeichnet ist. Bei den Griechen trägt Zeus den Beinamen *xenios* – der Gott, der das Gastrecht schützt. Wie eng Fremdheit, Gastfreundschaft und Feindschaft beieinander wohnen, zeigt sich in der schillernden Bedeutung der lateinischen Wörter *hostis* und *hospes*. Hat die Aktualität der Fremdheitsproblematik überhaupt etwas mit diesen alten Traditionen zu tun? Vielleicht könnte das Denken des Fremden – speziell aus Sicht der Philosophie – darauf eine Antwort geben, gerade weil sich dieses Denken weder auf sicher vorhandene Traditionen stützt noch in Tagesfragen aufgeht.¹

Philosophisch belangvoll ist etwas erst dann, wenn es die Grundvoraussetzungen der Welt-, Lebens- und Gesellschaftsordnung antastet. Es mag verwunderlich klingen, aber das Fremde war über Jahrhunderte kein genuin philosophisches Problem, und vielfach ist es noch heute so. Wenn es auftaucht, dann wie ein Irrwisch, der rasch wieder verschwindet, sobald das Licht der Vernunft darauf fällt. Um sich davon zu überzeugen, genügt ein Blick in das „Historische Wörterbuch der Philosophie“: In Band 2 (1972) erhält „Fremd, Fremdheit“ gerade vier Zeilen von einem Logiker; die weiteren Artikel zu „Fremderfahrung“, „Fremdlich“, „Fremdpsychisch“ und „Fremdwelt“ umfassen zusammen nicht mehr als eine Seite. Erst in Band 12 (2004) wird das Versäumte unter dem Ersatztitel „Xenologie, Wissenschaft vom Fremden“ nachgeholt (vom Verfasser des vorliegenden Beitrags).

Unterscheiden möchte ich zunächst zwischen einer *radikalen* und einer *relativen* Form der Fremdheit. Relativ nenne ich eine Fremdheit, die von dem Zustand unseres begrenzten Wissens und Könnens abhängt. Ein Beispiel wäre die Fremdsprache, die ja prinzipiell erlernbar ist. Hierher gehört auch die normale Fremdheit des Passanten auf der Straße, die unter zivilisierten Umständen durch Sitte oder Recht eingedämmt ist. Radikal nenne ich dagegen eine Fremdheit, die zur Sache selbst gehört und an die Wurzeln der Dinge rührt.

¹ Ich verweise auf meine langjährigen Fremdheitsstudien, speziell auf *Topographie des Fremden*, Frankfurt a.M. 1997, und *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, Frankfurt a.M. 2006.

Für die Aneignung des Fremden bieten sich zwei Instanzen an, das je *Eigene* und das allen *Gemeinsame*. Das Eigene tendiert dahin, Fremdes als bloßes Derivat des Eigenen zu behandeln. Das Gemeinsame, das sich als Allgemeines über das Besondere erhebt, beansprucht dagegen, den Spalt zwischen Eigenem und Fremdem zu überbrücken durch Teilhabe an einem Ganzen oder durch die Unterwerfung unter universale Gesetze. Bevorzugter Kandidat für das umfassende Allgemeine ist in unserer Tradition das, was die Griechen *Kosmos* nannten – ein geordnetes Weltall, dem jeder von uns und wir alle zusammen angehören. In der Moderne, die von einer kontingenten Vielfalt der Ordnung ausgeht, übernehmen *Recht* und *Gesetz* die allgemeine Ordnungsfunktion. Naturrecht oder Moralprinzip sind wiederum aller Fremdheit enthoben; denn als Vernunftwesen ist jeder dem anderen gleichgestellt. Fremde, die nicht dazugehören, sind Feinde, das heißt unassimilierbare oder unbekehrbare Fremde; sie stören die Ordnung des Ganzen nicht, weil sie ihr nur Unordnung entgegenzusetzen haben.

Den Ausschluss des Fremden erklärt man gern mit der Unvollkommenheit der Menschen. Doch damit verkennt man eine entscheidende Schwäche, die diesen und ähnlichen Ordnungskonzeptionen anhaftet. Das allen Gemeinsame hat keine Stimme, es sei denn, jemand leiht ihm seine Stimme, indem er oder sie für das Ganze spricht. Kein Wir sagt „wir“, sondern *ich* oder sonst jemand sagt „wir“, und zwar *zu dir* oder *zu euch*. Kein noch so inklusives „Wir“ kann diese Differenz zwischen eigener und fremder Position aufheben. Eine rein „inklusive Gemeinschaft“ wäre ein Phantom. Das performative „Wir“ des Aussagevorgangs deckt sich nicht mit dem konstativen „Wir“ des Aussagegehalts. Mit der Verwischung dieses Unterschieds öffnen sich Falltüren für eine ideologische Verbrämung der Kontingenz. „We the People of the United States [...] do proclaim this CONSTITUTION for the United States of America“: Es klingt so, als wäre das Wir des Volkes der Kollektivautor der Proklamation und nicht ihr Resultat. Man verteidigt im Eigenen das Allgemeine, im Allgemeinen das Eigene. Diese halb naive, halb raffinierte Mischung aus Ethno- und Logozentrismus nenne ich Eurozentrismus.² Man umarmt das Fremde, bis ihm der Atem ausgeht. Natürlich gibt es immer wieder Gegenstimmen und Gegenkräfte; die Verkenning des Fremden gelingt niemals lückenlos.

Eine radikale Form des Fremden – im Unterschied zur relativen Form – finden wir in der Philosophie erst nach Hegel, andeutungsweise bei Feuerbach, Kierkegaard und Nietzsche und vollends dann im 20. Jahrhundert. Neben Georg Simmel, dessen „Exkurs über den Fremden“ (1908) entscheidende Stichworte geliefert hat, ist Edmund Husserl zu nennen, der erstmals systematisch die Frage nach einer originären Form der Fremderfahrung aufgeworfen hat.

² Es handelt sich um kein europäisches Monopol; für Hochkulturen wie die chinesische ließen sich Rechnungen aufmachen, die anders, aber sicher nicht ganz anders ausfallen würden.

Bei Emmanuel Levinas wird daraus eine Ethik des Anderen, die von fremden Ansprüchen ausgeht. Auch die ältere Frankfurter Schule war für diese Fragen aufgeschlossen; nicht nur Walter Benjamin, auch Theodor W. Adorno bemühte sich, die Fremdheit nicht in einer vorübergehenden Entfremdung aufgehen zu lassen. Die Tatsache, dass jüdische Autoren in besonderem Maße zur Entstehung einer Fremdheitsphilosophie beigetragen haben, kann nicht bedeuten, dass das Fremde ein rein jüdisches Problem darstellt; ein bloßer Zufall ist dies aber gewiss nicht. Eine Randexistenz macht auf besondere Weise hellichtig und hellhörig.

Eine veritable Philosophie des Fremden bahnt sich an, sobald die zwei Grundpfeiler der Moderne, nämlich die Autonomie des Subjekts und eine monologische Vernunft, Risse bekommen. Mit der Dezentrierung des Subjekts und der Pluralisierung der Rationalität entsteht Raum für Fremdes. Dies beruht auf einer Reihe von Voraussetzungen und Annahmen:

- Fremdes begegnet uns zunächst in Form einer Fremderfahrung, die dem Erkennen, Verstehen und auch dem Anerkennen des Fremden vorausgeht. Dabei handelt es sich um affektiv getönte Widerfahrnisse wie das Erstaunen und Erschrecken, um Störungen, die den gewohnten Gang der Dinge unterbrechen, um Anomalien, die von der Normalität abweichen. Fremdes affiziert uns, bevor wir zustimmend oder ablehnend darauf zugehen. Es gleicht einem Einfall, der unvermutet, auch ungelegen kommt. Wenn Platon die Philosophie mit dem Staunen beginnen lässt, so besagt dies, dass unser Denken anderswo, in der Fremde beginnt. Auf andere kulturelle Aktivitäten trifft ähnliches zu.
- Das Fremde stellt keinen nur vorübergehenden Zustand des Mangels dar. Fremderfahrung zeichnet sich dadurch aus, dass eben das, worauf wir uns beziehen, sich unserem Zugriff entzieht. Es besagt, dass etwas leibhaftig abwesend ist, so wie ein ferner oder toter Freund. Es bezeichnet eine Ferne in der nächsten Nähe wie das Unheimliche bei Freud oder die Aura im Sinne Benjamins.
- Die radikale Form der Fremdheit lässt sich nur auf paradoxe Weise fassen als gelebte Unmöglichkeit, die unsere eigenen Möglichkeiten übersteigt. Symmetrieforderungen wären verfrüht; das Verhältnis zwischen fremdem Anspruch und eigener Antwort ist strikt asymmetrisch, da es jedem Vergleich vorausseilt. Ich sehe dich nie, wie du mich siehst, und nie dort, von wo aus du mich siehst; denn vom fremden Blick bin ich getroffen, bevor ich sehe, wer mich sieht. Für die fremde Stimme gilt das nämliche.
- Fremdheit verteilt sich auf verschiedene Dimensionen. Zu unterscheiden ist zwischen der Fremdheit meiner selbst, der Fremdheit des Anderen und der Fremdheit einer anderen Ordnung. Fremdes beginnt am eigenen Leib, im eigenen Haus, im eigenen Land. Stets ist Eigenes mit Fremdem durchsetzt. Die Muttersprache lernen wir hörend als eine Sprache der Anderen, die der

eigenen Rede zuvorkommt. Den Namen, den wir tragen, haben wir als Rufnamen von Anderen erhalten; ähnliches gilt für unsere Gewohnheiten, Sitten und Traditionen. Daran zerschellen alle Reinheitsideale. Die Fremdheit meiner selbst, die mich außer meiner selbst sein lässt, bezeichne ich als *ekstatische* Fremdheit. Sie verschränkt sich mit der Fremdheit des Anderen, die mich begleitet wie ein Schatten. Der Andere ist eine Art Doppelgänger – hier stoßen wir auf eine *duplikative* Form der Fremdheit.

- Die Fremdheit durchdringt schließlich alle Ordnungen, die unser Zusammenleben ermöglichen. Gemessen daran erscheint das Fremde als außerordentlich im buchstäblichen Sinne. Keine Ordnung ruht völlig in sich; sowohl ihre Stiftung wie ihre Aufrechterhaltung findet nicht selbst auf dem Boden der Ordnung statt, außer in Form eines Re-entry, mit der die Ordnung auf sich selbst zurückläuft. Diese Rekursivität ermöglicht die kalendrische Datierung und die geographische Lokalisierung singulärer Geburts- oder kollektiver Stiftungsereignisse. Wir feiern geschichtlich Gewordenes, das wir nicht in der Hand haben. Jede Feier hat etwas von einer Fremdheitsfeier. Diese dritte Dimension des Fremden (neben der ekstatischen und der duplikativen Form) bezeichne ich als *extraordinäre* Fremdheit.
- Fremdes lässt sich nur indirekt erfassen, als Abweichung vom Normalen und als ein Überschuss, der die normalen Erwartungen und Forderungen überschreitet. Beispiele dafür sind Phänomene wie Gabe, Geschenk, Vergabung. Auch Exzesse von Hass und Gewalt sowie Schmerz und Traumatisierung gehören dazu. Sie begegnen uns auf der Schwelle zwischen Ordentlichem und Außer-ordentlichem. Ohne die Wirkung transkultureller Überschüsse endet jede Kultur in einem Kulturalismus, der die alten Aporien des Historismus wiederaufleben lässt. Man steht entweder innerhalb einer Kultur oder außerhalb ihrer; es fehlt die innere Distanz, die Helmuth Plessner als „exzentrische Positionalität“ bezeichnet hat. Die Missachtung des Außerordentlichen führt dazu, dass kulturelle Ordnungen als bloße Normalordnungen funktionieren.
- Fremdheit lässt sich nur im Plural denken. Es gibt so viele Fremdheiten, wie es Ordnungen gibt. Die Fremdheit durchdringt sämtliche Lebensbereiche, indem sie spezifische Fremdheitsfiguren schafft. Dazu gehört nicht nur der Ausländer oder der Einwanderer, sondern auch der Patient, dessen Leiden mehr ist als ein allgemeiner Krankheitsfall, oder das Opfer, dessen Verletzung mehr ist als ein formaler Rechtsfall oder ein moralisches Exempel. Jeder Sonderbereich hat eine Schwellenzone, die sich nur um den Preis einer Medikalisierung, Juridisierung, Moralisierung oder Ökonomisierung des Lebens ins Innere der jeweiligen Ordnung verlagern lässt. Der *homo oeconomicus* und seine Nachfahren sind praktikable Konstrukte. Was not tut, ist nicht eine endgültige Aufhebung der Entfremdung in einem Reich des Geis-

tes oder der Freiheit, sondern eine permanente Verfremdung, die Impulse der Fremderfahrung freisetzt.³

Neben der Philosophie des Fremden ist der ethnowissenschaftliche Zugang dabei von besonderer Bedeutung. Ethnowissenschaften verdanken ihre Eigenart keinem spezifischen Gegenstandsbereich; es sind Paradisziplinen, die aus der Verfremdung normaler Gegenstände hervorgehen. Das Ethnische gleicht dem Salz, das geschmacksverstärkend hinzukommt. Als Leitdisziplin fungiert die Ethnologie – allerdings nur dann, wenn sie sich nicht mit der Suche nach transkulturellen Universalien begnügt, sondern sich als „Wissenschaft vom kulturell Fremden“ versteht.⁴ Musterfälle xenologischer Bemühungen liefern uns die Übersetzung. Sobald es um mehr als um bloße pragmatische Verständigung geht, ist von einer guten Übersetzung zu verlangen, dass sie „durchscheinend“ ist und das Original nicht durch eigene Worte verdeckt.⁵ Ethnowissenschaftliche Forschung erzeugt Übergangsformen wie die beteiligte Beobachtung, die sich in der ethnographischen Feldarbeit zwischen Eigenem und Fremdem hin und her bewegt.⁶

Dieser Ansatz hat längst auf traditionelle Disziplinen übergegriffen, so etwa in Form einer soziologischen Ethnomethodologie und einer medizinischen Ethnopsychiatrie. Doch ihr direktes Pendant findet die Ethnographie in der Historiographie. Während jene in die räumliche Weite vordringt, erforscht diese die zeitliche Ferne. Die Ferne prägt nicht nur die Vergangenheit, sondern auch die Gegenwart; denn das performative Hier und Jetzt des historischen Berichts fällt niemals zusammen mit Ort und Zeit der berichteten Ereignisse. Es kommt zu einer originären Zeitverschiebung; denn jede Antwort auf das, was uns widerfährt, kommt mit unaufhebbarer Verspätung. Das Vergessen beginnt jetzt und hier, die Fremdheit sucht uns heim inmitten der Gegenwart. Eben deshalb brauchen wir Zeugen und Zeugnisse, die es uns erlauben, mit fremden Augen zu sehen, mit fremden Ohren zu hören – und eine Historiographie, die die Fremdheit nicht beiseitedrängen oder überwinden will, sondern sie als Erkenntnispotenzial nutzt. Dies sind nur einige Beispiele dafür, wie Fremdheit sich im Logos der Forschung einnistet, während wir auf fremde Anregungen und Appelle antworten.

Doch ist Fremdheit nicht nur ein Thema der Forschung; ebenso zentral ist sie in der und für die Politik. Unter Fremdenpolitik verstehe ich eine Politik,

³ Ich verweise auf meine Überlegungen zur Wissenschafts- und Gesellschaftskritik nach Husserl und Marx, in: *Topographie des Fremden* (Anm. 1), Kap. 8; sie gehen zurück auf ein Wiener Symposium von 1990.

⁴ Vgl. Karl-Heinz Kohl, *Ethnologie – die Wissenschaft vom kulturell Fremden*, München 1993.

⁵ Vgl. dazu Walter Benjamin, *Die Aufgabe des Übersetzers* [1921], in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. IV.1, hg. von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, Frankfurt a.M. 1972, S. 9–21.

⁶ Zu den entsprechenden methodischen Problemen vgl. Bernhard Waldenfels, *Vielstimmigkeit der Rede*, Frankfurt a.M. 1999, Kap. 6: „Paradoxien ethnographischer Fremddarstellung“.

die sich nicht bloß mit der Aufnahme und Eingliederung von Ausländern, Immigranten und Asylanten oder mit der Gewalt gegen Fremde befasst; vielmehr trägt sie der Fremdheit in allen Bereichen der Öffentlichkeit Rechnung. Dies betrifft den Umgang mit Regeln und die Offenheit für das Ungeregelte. Auch politisch betrachtet beginnt die Fremdheit im eigenen Hause. Die Stiftung des politischen Gemeinwesens, die wir – wie Hannah Arendt uns ins Gedächtnis zurückgerufen hat – den Athenern verdanken, hat in der Gestalt des Sokrates ihr frühes Opfer gefunden. Der fremdartige Mitbürger verwandelt sich unversehens in einen inneren Feind.

Im Hinblick auf die Fremdheitspolitik beschränke ich mich auf das Spannungsfeld der Interkulturalität und auf den Umschlag von Fremdheit in Feindschaft. Was die Interkulturalität betrifft, so ist es nicht damit getan, dass es mehrere Kulturen gibt. Wer so urteilt, nimmt bereits eine Vogelperspektive ein. Wird Inter-Kulturalität beim Wort genommen, so besagt dies, dass wir in einem Zwischenfeld leben und agieren. Das Feld zwischen den Kulturen erschließt sich auf asymmetrische Weise, weil jeder kulturelle Austausch hier und jetzt beginnt. Die Eigenkultur lässt sich ebensowenig überspringen wie der eigene Leib, die eigene Herkunft oder die eigene Sprache. Ungeachtet dessen kommt es zu wechselnden Überschneidungen. Kulturen, die ihre Eigenheit in der Abhebung gegen Fremdes herausbilden, zeigen verschiedene Fremdheitsgrade – je nach Nachbarschaft, geschichtlicher Herkunft und Intensität des wechselseitigen Austauschs. Das beginnt mit der intrakulturellen Fremdheit, die sich in Idiomen, Ideolekten und auch in der Verwendung von „Wörtern aus der Fremde“ niederschlägt.⁷ Es setzt sich fort in der interkulturellen Fremdheit, die sich keineswegs konzentrisch ausbreitet, wie alte Kulturschemata es nahelegen, sondern divergierende Ähnlichkeitsreihen durchläuft. So ist uns Deutschen das Holländische weniger fremd als das Russische, ganz zu schweigen vom Chinesischen. Schließlich konkretisiert sich die Fremdheit in besonderen Fremdheitsstilen. Man denke an den Gegensatz zwischen der offensiven, auch imperialen Offenheit der europäischen Moderne und der jahrhundertelangen Selbstabkapselung der japanischen Kultur.

Die zerklüftete Landschaft eines kulturellen Zwischenfeldes widersetzt sich den Tendenzen eines Globalismus, der den Unterschied zwischen Eigenem und Fremdem bis zur Gleichgültigkeit herunterspielt. Dabei ist zu unterscheiden zwischen Prozessen partieller Globalisierung, in denen bestimmte Funktionen, Techniken oder Stile sich weltweit ausbreiten, ohne dass dies partikulare und hybride Rezeptionsweisen ausschließt, und einer Tendenz zur totalen Globalisierung, in der die Frage nach dem Was, Wer und Wozu sich mehr und mehr von der Frage nach dem Wo ablöst. Das Hier, ohne das es nichts Eigenes

⁷ Vgl. Theodor W. Adorno, *Wörter aus der Fremde* [1959], in: ders., *Noten zur Literatur*, Frankfurt a.M. 1974, S. 216-232.

gibt, nähert sich damit einem Irgendwo. Es droht eine kulturelle Entropie. Auf den Globalismus antwortet ein Lokalismus, der sich auf das Hier fixiert und sich an das Eigene klammert, bis hin zum ideologisch aufgeladenen Blut-und-Boden-Denken. Paradoxerweise versteift man sich umso entschiedener auf das Eigene, je weniger man zu verlieren hat. Die aggressive Verteidigung des Eigenen entspringt zumeist einer Verunsicherung oder einer Verwundung.

Damit nähern wir uns der Grauzone, wo Fremdheit in Feindschaft umschlägt. Der Feind (*hostis*) ist zu unterscheiden vom Gegner (*adversarius*). Während die Gegnerschaft auf einem sachlichen Konflikt beruht, zielt die Feindschaft auf den Anderen selbst.⁸ Das beginnt mit der Erzeugung von Feindbildern. Der Anblick des Anderen weicht dem, was wir selbst an ihm sehen, die Anrede dem, was wir selbst über ihn sagen. Der Feind entpuppt sich als ein blick- und wortloses Wesen ohne Antlitz. Das Außerordentliche, das die Grenzen der Ordnung überschreitet, sinkt herab zum Unordentlichen. So kommt es zu den bekannten binären Schemata: Vernunft gegen Gewalt, Vernünftige gegen Barbaren, Christen und Muslime gegen Heiden, Zivilisierte gegen Wilde, Gläubige gegen Ungläubige, Besitzbürger gegen Habenichtse, Gesetzestreue gegen Gesetzeslose und so fort. Dieser soziale Manichäismus dauert bis heute an – im heiligen Krieg gegen den glaubenslosen Westen, umgekehrt im Kreuzzug gegen den Terrorismus oder im Kampf gegen so genannte Schurkenstaaten.

Das Trugbild einer Ontologie der Feindschaft, die den Anderen auf etwas festlegt, was er sei, wird zerstört durch eine Genealogie der Fremdheit, die deren Wurzeln aufdeckt. Wir können unterscheiden zwischen einer *ethnozentrischen* Form der Feindschaft, wie sie bis heute in traditionellen Gesellschaften zu finden ist, einer *kosmozentrischen* Feindschaft, die wie bei Platon „Feinde von Natur“ zulässt (*Politeia* 470c), und einer *legalen* Form der Feindschaft, die dazu neigt, Feinde der Demokratie oder des Gesetzes mit Feinden der Menschheit gleichzusetzen. Die Totalisierung der Freund-Feind-Welt lässt dem Anderen keinen Schlupfwinkel. Im Laufe dieser Auseinandersetzung tritt der *heißen* Form der Gewalt, die sich in direkter, leibhafter Gewalt äußert, eine *kalte* Form der Gewalt gegenüber, die über hochentwickelte technische Apparaturen verfügt. Die allgemeine Technologisierung hat zur Folge, dass beide Formen der Gewalt sich einander annähern; der Selbstmordattentäter verwandelt sich selbst in ein Instrument der Gewalt. Doch diese Entwicklung sollte nicht hinwegtäuschen über den affektiven Überschuss an Hass, der im Hintergrund der Gewalt lauert wie ein schwarzer Eros.

⁸ Vgl. dazu Bernhard Waldenfels, Fremdheit, Gastfreundschaft und Feindschaft, in: *links* 5 (2005), S. 31-40, gekürzt online unter URL: <http://www.information-philosophie.de/?a=1&t=219&n=2&y=1&c=1>.

Der Feind ist der *Fremde vom anderen Ufer*, der Rivale im wörtlichen Sinne. Dazu ein Wortwechsel aus Pascals „Pensées“: „Weshalb tötet Ihr mich? – Weshalb? Wohnt Ihr nicht jenseits des Wassers? Mein Freund, würdet Ihr diesseits wohnen, so wäre ich ein Mörder, und es wäre ungerecht, Euch auf diese Weise zu töten; doch da Ihr am anderen Ufer wohnt, bin ich ein tapferer Mann, und es ist gerecht.“⁹ Den Gegenpart des Feindes bildet der *Gast*. Er taucht auf als der *Fremde auf der Schwelle*. Es ist derjenige, der nach den Worten Simmels „heute kommt und morgen bleibt“; er gehört dazu, aber nicht völlig. Die Neuentdeckung von Themen wie Gabe und Gastlichkeit, die bis auf Marcel Mauss zurückgeht,¹⁰ liefert kein bloßes kulturelles Ornament, sondern ein ethisches Korrektiv. Letzten Endes ist Feindschaft zu begreifen als verdrängte Fremdheit und verweigerter Gastfreundschaft.

Prof. em. Dr. Bernhard Waldenfels, Ruhr-Universität Bochum, Institut für Philosophie, D-44780 Bochum, E-Mail: bernhard.waldenfels@ruhr-uni-bochum.de

⁹ Pascal, *Pensées. Texte de l'édition Brunschvicg*, Paris 1964, S. 151, § 293 (meine Übersetzung).

¹⁰ Vgl. dazu Iris Därmann, *Fremde Monde der Vernunft. Die ethnologische Provokation der Philosophie*, München 2005; Maurice Godelier, *Das Rätsel der Gabe. Geld, Geschenke, heilige Objekte*, München 1999; Stephan Moebius/Christian Papilloud (Hg.) *Gift – Marcel Mauss' Kulturtheorie der Gabe*, Wiesbaden 2006; Burkhard Liebsch, *Gastlichkeit und Freiheit. Polemische Konturen europäischer Kultur*, Weilerswist 2005.