

## Epilog

*Jeder beliebige Mensch  
kann zu jeder beliebigen Tages- und Nachtstunde  
die subtile Höhe des Gastseins erklimmen.  
Allen steht also zu jeder Zeit der Weg  
zu dieser befristeten Göttlichkeit offen. Oder nicht [...]?*  
Ismail Kadaré<sup>1</sup>

*Ich werde ein Bewohner der Welt sein, der Welt zum Trotz,* erklärt Bachelard in seiner *Poetik des Raumes*<sup>2</sup>, die in immer neuen imaginären Variationen Bilder der Geborgenheit aufruft. Kraft schöpfen diese Bilder offenbar vor allem aus ihrem Kontrast zur Ungastlichkeit der Welt, gegen die sich deren Bewohner zu behaupten versucht. Wenn er die Welt selbst nicht bewohnen kann, so wird er sich in einen kleineren *oikos* zurückziehen, sei es ein Haus, eine Hütte, ein Zelt, ein Zimmer, eine Nische oder am Ende das eigene Selbst, das ihm wie ein bewohnter Raum Schutz gegen eine fremde und bisweilen feindliche Exteriorität verspricht, auch auf die Gefahr hin, mit sich selbst im Geborgenen allein zu bleiben. Die in Bachelards Poetiken wild wuchernde Metaphorik vermag allerdings nicht darüber hinwegzutäuschen, dass die Welt, deren imaginäre Bewohnbarkeit sie ausleuchtet, nicht das Universum der Physik sein kann. In diesem Universum ist kein Leib zu situieren, von dessen privilegiertem Ort her sich der Horizont einer Welt abzeichnen könnte.

Die Phänomenologie leiblicher Erfahrung, die originär einen Welthorizont stiftet, hat immer wieder darauf insistiert, dass wir als leibhaftige Wesen nicht im Universum der Physik leben, die heute den Begriff der Kosmologie für sich in Anspruch nimmt.<sup>3</sup> Für Blu-

---

<sup>1</sup> I. Kadaré, *Der zerrissene April*, München 1993, S. 78.

<sup>2</sup> Siehe das Kapitel IV, 4 in diesem Band.

<sup>3</sup> M. Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Berlin 1966, S. 491.

menberg dagegen stand fest, dass der heute maßgebliche Weltbegriff nur ein kopernikanischer, d. h. dezentrierter sein kann, der keinen Ort und kein Hiersein als bevorzugten Ausgangspunkt kennt. Auch Blumenberg muss aber zugeben, dass dieser Weltbegriff allemal ein originäres leibliches Eingefügtsein in die Welt voraussetzt, in dem die Phänomenologen mit Husserl oder mit Heidegger dem ursprünglichen *ethos* oder Aufenthalt des Menschen auf die Spur zu kommen suchen.<sup>4</sup>

In diesem *ethos* bewohnen wir nach wie vor die Welt, insistierte der Heidegger-Schüler Eugen Fink, der sogar mit einer zu erneuern- den ontologischen Kosmologie liebäugelte, die die elementaren Strukturen der Einfügung des leiblichen Menschen ins Sein (nicht ins konstruierte Universum der Physik) zu beschreiben hätte. Während uns die moderne Physik in einen indifferenten ort- und heimatlosen Raum versetzt hat, verspricht diese Richtung der Phänomenologie eine bewohnte »Nähe«<sup>5</sup> wiederzufinden, die sich dem Menschen vermittelt seiner Ansprechbarkeit durch das erschließt, was ihn angeht und in Anspruch nimmt. So fügt diese Phänomenologie im Denken eines bewohnbaren Kosmos ganz unbefangen wieder zusammen, was im Zeichen des modernen, dezentrierten Weltverständnisses ein für allemal zerbrochen schien. Sie weist die Vorherrschaft szientifischer Weltbegriffe generell zurück und behauptet, ursprünglich hause der Mensch im Sein, nur habe man das vergessen. Die rückgängig zu machende »Seinsvergessenheit« verspricht demgegenüber auf dem Weg der Heim-suchung wieder zum Wesen einer bewohnbaren Welt zurückzufinden, in der der Mensch nicht bloß wie ein Ding an beliebiger Stelle vorkommt.<sup>6</sup>

Handelt es sich auch um eine *gastliche* Welt, die auf diese Weise rehabilitiert werden soll? Auf den ersten Blick gewiss nicht. Abgewandt von den im Übermaß vorherrschenden Dingen lauscht der Ontologe vor allem auf die vermisste Stimme des Seins und forscht

---

<sup>4</sup> Vgl. H. Blumenberg, *Wirklichkeiten in denen wir leben*, Stuttgart 1981, S. 7–54; ders., *Lebenszeit und Weltzeit*, Frankfurt am Main 1986, Kap. XIV, sowie Anm. 22 zur Einleitung.

<sup>5</sup> Siehe in der Einleitung Seite 22.

<sup>6</sup> E. Fink, *Sein und Mensch*, Freiburg i. Br., München 1977, S. 11 f., 83. Hier wird die Welt unversehens wieder zur Heimat des Denkens und sogar das Weltall als bewohnbares ausgegeben. Selbst angesichts fernster kosmischer Nebel soll es sich noch um ein »irdisches« Leben handeln, das eine phänomenologische Kosmologie zu beschreiben hätte (S. 96 f., 180, 233, 241, 250 f., 273, 284, 291).

nach einer »Zwiesprache von Sein und Mensch [...], welche erst alles zwischenmenschliche Reden ermöglicht«. <sup>7</sup> Wenn überhaupt, dann taucht der Andere hier nur auf wie alles Übrige zwischen Himmel und Erde – wie Mücken, die im Licht tanzen, Gebirge, die langsam verwittern, oder Sterne, die gleichgültig ihre Bahn ziehen – und eher nebenbei auch als Gesprächspartner. Handelt es sich hier vor allem um eine neo-pagane Feier der Einweihung in das Mysterium einer ontologischen Erfahrung, die dem Menschen all das zu denken gibt? <sup>8</sup>

Wie dem auch sei: der Andere begegnet hier nur beiläufig im Versuch einer sich vom Universum der Physik abwendenden *oikeiosis*, die ganz und gar auf die Abwehr einer Ontologie fixiert scheint, die Menschen wie Dinge im Raum platziert. Tatsächlich lässt sich ein indifferenter Raum, in dem Dinge bloß nebeneinander vorkommen und aneinander stoßen, nicht bewohnen. Aber darf sich eine Philosophie, die das aufzeigt, auf die Apologie einer ontologischen Erfahrung der Einfügung ins Sein beschränken, wenn sie auf diese Weise nicht im Geringsten verständlich zu machen vermag, wie »zwischenmenschlich« eine gastliche, nämlich von Anderen originär eingeräumte Welt möglich werden kann? Läuft eine solche Philosophie, die diese Frage überspringt, nicht Gefahr, sich auf ein hochmütiges ontologisches Wissen zurückzuziehen, von dem der naive Gedanke, eben die Welt zu bewohnen, die uns die moderne Physik beschreibt, rein gar nichts ahnen lässt?

Die Philosophie kann die in dieser Hinsicht gewiss irreführende Naivität vor-philosophischer Erfahrung nur *überspringen*, indem sie zugleich Gefahr läuft, sich in eine fragwürdige Weltabgewandtheit zu versteigen. Dabei sind zunächst dieser Erfahrung brennende Fragen wie die zu entnehmen, wie wir Bewohner einer ungastlichen, von mangelnder Fürsorge für Andere, ethnischen Konflikten, Genoziden und Neuen Kriegen gezeichneten Welt sein können. Die Frage betrifft in erster Linie die Gewährleistung des Lebensnotwendigsten, das als solches bereits radikale Probleme der Verantwortung und der Gerechtigkeit aufwirft, die philosophisch nicht gering zu schätzen

<sup>7</sup> Ebd., S. 112, 117, 189f.; vgl. E. Fink, *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, Freiburg i. Br., München 1979, S. 441.

<sup>8</sup> E. Fink, *Sein und Mensch*, S. 318, 309. Es soll nicht verschwiegen werden, dass der Autor sozialontologische Strukturen des Mit(da)seins zur Sprache bringt. Doch selbst dabei herrscht das Bild vor, ein bloßes »An-einander-Vorübergehen« präge die normale Art und Weise menschlicher »Co-Existenz« (S. 390).

sind, wie Amartya Sen, Martha Nussbaum und andere gezeigt haben, die sich mit weltweiten Schwierigkeiten der Einrichtung elementar gastlicher Lebensbedingungen auseinandergesetzt und gefragt haben, was dazu mindestens erforderlich wäre.<sup>9</sup>

Auf diesen Denkwegen geht es aber nicht einfach um sog. Angewandte Philosophie, denn die realen Erfahrungen mit defizitären Lebensbedingungen provozieren ihrerseits radikale Rückfragen an die Adresse der Philosophie<sup>10</sup>; so etwa die Frage, was uns der Andere, selbst der fremde Unbekannte überhaupt »angeht« im Sinne der Gewährleistung besserer Lebensbedingungen und wie man sich menschliche Subjektivität als für diese Frage gastlich aufgeschlossene vorstellen kann. Keineswegs handelt es sich hier um Probleme einer sentimental Mitleidsethik, der zufolge sich ein generöses Subjekt aus freien Stücken dazu bereit finden muss, sich affizieren zu lassen vom Anspruch Anderer.<sup>11</sup> Apologeten der Gastlichkeit, die uns nicht derart zur Disposition steht, beschäftigt demgegenüber eine unbedingte und unvermeidliche Offenheit diesem Anspruch gegenüber.

Levinas und Derrida, die hier in erster Linie gemeint sind, radikalisieren diesen Gedanken der Gastlichkeit in befremdlicher Art und Weise. Dabei laufen sie selbst Gefahr, in ihrer Konzentration auf diese das Subjekt rückhaltlos inspirierende Gastlichkeit aus dem Auge zu verlieren, was man sich konkret von dieser Gastlichkeit versprechen könnte. »Verspricht« sie Anderen (wem, wenn nicht vielen oder allen Anderen, für wie lange und unter welchen Bedingungen) eine gastliche Bleibe? Lässt sich die primäre Gastlichkeit des Subjekts auch auf der sekundären Ebene gastlicher Lebensbedingungen als ein Versprechen begreifen? Kann nicht nur diese sekundäre Gastlichkeit das Versprechen bezeugen und einlösen, das Levinas und Derrida mit jener unbedingten Aufgeschlossenheit für den Anspruch des Anderen offenbar verknüpfen? Was ist diese gastliche Aufgeschlossenheit wert, wenn man ihr nicht praktisch gerecht zu werden ver-

---

<sup>9</sup> Vgl. A. Sen, *Ressources, Values and Development*, Oxford 1984; M. C. Nussbaum, »Beyond the Social Contract: Toward Global Justice«, *The Tanner Lectures on Human Values*, Canberra, Cambridge 2002/3; P. Ricoeur, *Wege der Anerkennung*, Frankfurt am Main 2006, S. 182 ff.

<sup>10</sup> Ausführlich dazu v. Verf., »Die Frage nach dem Anderen zwischen Ethik und Politik der Differenz: eine vorläufige Bilanz. Kant, Ricoeur und Levinas im Horizont sozialontologischen Denkens«, in: *Phänomenologische Forschungen II* (2005), S. 193–220.

<sup>11</sup> Vgl. H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, Frankfurt am Main <sup>3</sup>1982, S. 65.

spricht? Ist es aber nicht fahrlässig, hier von einem Versprechen zu reden?<sup>12</sup> Können oder müssen wir sogar – Bachelard paraphrasierend – Anderen versprechen, *dass sie Bewohner der Welt sein werden, Anderen zum Trotz*, die sich gleichgültig zu dieser Aufgabe verhalten oder sie gewaltsam durchkreuzen? Müsste man das zu Versprechende nicht genauer benennen, wenn es nicht zynisch darauf zu reduzieren ist, Anderen *irgendeine* Bleibe zu versprechen? Schließlich könnte damit ja auch eine Bleibe aus Wellblech, Plastik und Pappe oder die rudimentäre Gastlichkeit der Latrinen gemeint sein, von der Jorge Semprun sprach.<sup>13</sup>

Handelt es sich womöglich um ein geradezu maßloses Versprechen, das zuviel des Guten verspricht und Überdruß an einer Rhetorik der Gastlichkeit hervorruft, die auf eine hoffnungslose Überforderung hinauslaufen muss, wenn sie gemäß einer Logik der Inklusion alle Menschen gastlich einzubeziehen verspricht?

Wiederum Levinas und Derrida erinnern demgegenüber mit ihrem Denken einer nicht zu bezähmenden Alterität daran, welche Herausforderung durch den Anderen als Fremden man sich auf diesem Wege zuzieht. Gerade eine Rhetorik gastlicher Solidarität mit Fremden sollte sich nicht darin erschöpfen, »gut gemeint« zu sein. Sie darf die radikale Herausforderung nicht unterschlagen, die in einer außer-ordentlichen bzw. radikalen Gastlichkeit liegt.<sup>14</sup> Es handelt sich buchstäblich wiederum um Zuviel des Guten, wenn wir auch dazu noch ja sagen sollen, radikale Feinde aufzunehmen. Genau darauf scheint sich im Übrigen eine aggressive Rhetorik zu berufen, die diese Überforderung der Gastlichkeit zum Vorwand ihrer rigorosen Beschränkung nimmt und so in Ungastlichkeit umschlägt. Derrida spricht in diesem Zusammenhang wie gesagt von einer »irreduziblen Pervertierbarkeit« der Gastlichkeit.<sup>15</sup>

Selbst wenn wir aber die Wahl haben, *ob* wir überhaupt jemanden und *wen* wir (*in begrenzter Zahl*) gastlich aufnehmen, können wir streng genommen niemals wissen, mit wem wir es zu tun haben. *Du weißt nie, wen du beherbergst* – diese Ungewissheit hat schon das

<sup>12</sup> Auf diese bedenkenswerte Mehrdeutigkeit des Versprechens geht die nachfolgende Veröffentlichung ausführlich ein: *Gegebenes Wort oder Gelebtes Versprechen*, Freiburg i. Br., München 2008.

<sup>13</sup> Vgl. die Einleitung in diesem Band.

<sup>14</sup> Vgl. H. Brunkhorst, *Solidarität unter Fremden*, Frankfurt am Main 1997.

<sup>15</sup> J. Derrida, *Cosmopolites des tous les pays, encore un effort!*, Paris 1997, S. 43.

alte Ethos der Gastlichkeit beunruhigt.<sup>16</sup> Derrida knüpft daran an, wenn er sagt, wirkliche Gastlichkeit gebe es überhaupt nur, wenn wir nicht wissen, mit wem wir es zu tun haben – selbst angesichts des vertrautesten Gastes. Darin liegt ein irreduzibles Moment möglicher Überraschung, die einer Heimsuchung nahe kommen kann. Zugleich bewahrt uns aber gerade dieses Moment davor, Gefangene unserer selbst zu sein.<sup>17</sup>

So gesehen spricht wenig dafür, dass uns eine Aufhebung aller Fremdheit in einem entweder dramatisch verengten oder erweiterten Haus (oder in einem analog vorgestellten *oikos*) bevorsteht, in dem uns am Ende nichts Fremdes mehr begegnen könnte. Auf der Ebene der primären Gastlichkeit haben wir überhaupt nicht die Wahl, ob und inwieweit wir uns auf Fremde bzw. darauf einlassen wollen, ob uns vertraute Andere oder wir selbst uns fremd werden.<sup>18</sup> Auf der sekundären Ebene einer bewusst praktizierten Gastlichkeit aber stellen sich diese Fragen durchaus. Derridas Behauptung, Gastlichkeit sei »die Kultur selbst«, überspielt die Differenz zwischen diesen Ebenen.<sup>19</sup>

Gewiss kann sich eine Kultur der Gastlichkeit nicht in einer ganz und gar verrechtlichten Hospitalität erschöpfen, welche die Bedingungen der Einräumung eines Gaststatus regeln mag. Genauso wenig aber kann sie allein aufgrund einer unbedingten Gastlichkeit menschlicher Subjektivität Gestalt annehmen, die dem Anspruch des Anderen immer schon offen steht. In Wahrheit kommt es darauf an, wie zwischen einer unvermeidlich überforderten – aber gerade deshalb auch inspirierten – außerordentlichen Gastlichkeit und deren rechtlicher Beschränkung in Spielräumen der Gastlichkeit praktisch zu leben ist.

Wenn man für eine Kultur der Gastlichkeit »plädiert«, wie es der Titel dieses Buches nahe legt, begibt man sich auf einen gefähr-

---

<sup>16</sup> E. Westermarck, *Ursprung und Entwicklung der Moralbegriffe*, Bd. 1, Leipzig 1907, S. 479.

<sup>17</sup> Das Gesagte leidet ganz offensichtlich unter der Einseitigkeit, nicht aus der Perspektive dessen formuliert zu sein, der aufgenommen werden will. Für den Gast ließe sich ebenfalls behaupten, dass er nie weiß, *als wer* sich derjenige herausstellen wird, bei dem er Aufnahme findet (oder nicht findet). Die Frage, inwieweit sich die Gastlichkeit der Reziprozität einfügt oder entzieht, bleibt hier ausgespart.

<sup>18</sup> So gesehen kann Gastlichkeit genauso wenig wie die menschliche Sensibilität (die bei Levinas gelegentlich als ein Synonym für Gastlichkeit fungiert) umstandslos normativ gedeutet werden. Zur Unterscheidung der beiden Ebenen vgl. Anm. 37 zu Kap. III, sowie Kap. VI, 5 in diesem Band.

<sup>19</sup> Siehe Seite 23 in der Einleitung.

lichen Weg. Die durch die konzertierte Verrechtlichung, Ökonomisierung und Privatisierung der Gastlichkeit erreichte Stabilität in Frage zu stellen bedeutet, sich wieder außer-ordentlichen Überforderungen auszusetzen, die die Gastlichkeit lebenspraktisch zu ruinieren drohen. Das zeigt sich unübersehbar spätestens dann, wenn es darum geht, auch einem radikalen Feind Gastlichkeit entgegenzubringen. Wer das für einen ganz und gar abwegigen Gedanken hält, kann sich vom Ethos der Gastlichkeit, aber auch von weit zurückreichenden religiösen Überlieferungen und schließlich auch von Kants Begriff der Hospitalität eines Besseren belehren lassen.

Indem man sich auf diese weit verzweigten Beiträge zu einer zeitgemäßen Revision der Gastlichkeit stützt, sollte man sie allerdings nicht als exklusives Erbe für sich in Anspruch nehmen, wie es vor allem Levinas tut, wo er suggeriert, jene radikale, unbedingte Gastlichkeit sei allein biblischer Inspiration zu verdanken.<sup>20</sup> In diesem Fall muss nämlich die *Philosophie* der Gastlichkeit unvermeidlich den Eindruck erwecken, sich ihrerseits – voller Misstrauen gegen gewisse neo-pagane Tendenzen – im Haus ihrer eigenen Überlieferung zu verschanzen, statt sich rückhaltlos denen zu öffnen, die ihre Prämissen nicht teilen oder mit ihnen nicht vertraut sind.<sup>21</sup> Allemal

---

<sup>20</sup> Dies ist Levinas ebenso wenig einfach zuzugestehen wie der Erfolg seines dezidierten Versuchs, das menschliche Hören auf die Stimme des Anderen, das ihm gastlich Einlass gewährt, von jeglicher Ontologie zu befreien. Appelliert diese Stimme – von woher sie auch immer zu vernehmen sein mag – nicht stets an ein rezeptives Selbst, das *auf* sie hören, sie aber auch *überhören* kann? Hängt diese Rezeptivität des Selbst in irgendeiner Weise davon ab, ob es gemäß einer speziellen religiösen Überlieferung inspiriert lebt? Wenn nicht, unterläuft sie dann nicht die übliche Diskreditierung eines angeblich unethischen Heidentums? Ich glaube, dass sich eine *religio* als »hörende« Hinwendung zum Anderen denken lässt, die sich nicht von einer partikularen Religion vereinnahmen lässt und gerade deshalb als interkulturelles Deutungsangebot einer universalen Gastlichkeit menschlicher Subjektivität attraktiv erscheinen kann. Eine solche Deutung muss die von Levinas betonte Unaufhebbarkeit des Anspruchs des Anderen in der Gegenwart des Subjekts nicht leugnen. Gleichwohl stellt sich die Frage, ob wir ohne weiteres darauf verzichten können, diesen Anspruch mit Rücksicht auf die Strukturen intentionaler Erfahrung zu verstehen, in denen sich die »gastliche« Offenheit des Subjekts zeigt. Auf diese v. a. von D. Janicaud aufgeworfene Frage sowie auf die um sie entbrannte Debatte über eine fragwürdige »theologische Wende« der Phänomenologie in Frankreich kann hier nur am Rande hingewiesen werden. Vgl. v. Verf., »The human person: vulnerability and responsiveness. Reflections on human dignity, *religio* and the other's voice«, in: C. Bremmers (ed.), *Studies in Phenomenology. Vol. I. First Philosophy, Phenomenology, and Ethics*, Leiden, Boston (i. E.).

<sup>21</sup> Schritte in diese Richtung geht Levinas unverkennbar, wo er für sich (als Philosoph) in Anspruch nimmt, nicht von einem unbekanntem Gott auszugehen und sich statt des-

befinden Andere darüber, was als Einladung zur Gastlichkeit aufgefasst und akzeptiert werden kann. Ohne sie gelingt die Gastlichkeit nicht. Das hat die Gastlichkeit mit der Gabe gemeinsam. Die Gabe muss als »annehmbar« erscheinen, um als solche zur Geltung kommen zu können. Und die Gastlichkeit muss Fremden bzw. Anderen in ihrer Fremdheit als »einladend« erscheinen.<sup>22</sup> Die Philosophie der Gastlichkeit gerät aber in einen sonderbaren Widerstreit mit sich selbst, wenn sie als exklusives Erbe präsentiert wird, auf das eine Kultur der Gastlichkeit einen fragwürdigen Besitzerstolz gründen könnte. Fremden wird eine solche Kultur kaum als einladend, sondern als überaus selbstgerecht erscheinen, wenn sie sich darin gefallen würde, als vorbildlich gastlich gelten zu dürfen. Wie auch die Gerechtigkeit ist die Gastlichkeit des Anderen Gut<sup>23</sup>, von dem wir in letzter Instanz nicht wissen können, um wen es sich handelt, wie Ricœur im Schlusskapitel seines Buches *Das Selbst als ein Anderer* gezeigt hat.

Eine Philosophie, die das bedenkt, kann sich einerseits zwar ablehnen an weit zurückreichende Traditionen (wie etwa an den Begriff der Würde, die auch dem Feind nicht abzuerkennen ist); andererseits muss sie sich aber auch einem interkulturellen Raum öffnen, in dem wir vielen Anderen begegnen, deren kultureller und geschichtlicher Hintergrund vielleicht nicht »verschmelzen« kann mit dem unsrigen, wie es sich eine idealistische Hermeneutik vorgestellt hat. So stellt sich abschließend die offene Frage, wie eine Philosophie der Gastlichkeit ihrerseits eine gastliche sein kann, aufgeschlossen für Andere – wie unter freiem Himmel ein nächtliches Gespräch zwischen Welt-Fremden, das feurige Wärme spendet, bis ihre Worte erlöschen in der Asche des Gesagten.

---

sen auf eine Phänomenologie der Begegnung mit dem Anderen zu stützen, der die Aufgeschlossenheit des Subjekts für den Anspruch des Anderen zu entnehmen sein soll; und zwar »vor aller Offenbarung«. In seinen politischen Schriften geht Levinas sogar so weit, jedes religiöse Ausscheren aus den zwischenmenschlichen Beziehungen zu verweigern; vgl. E. Levinas, *Verletzlichkeit und Frieden. Schriften über die Politik und das Politische*, Berlin 2007, S. 113, 99, 144, 190, 195, 182 (Stellen in der Reihenfolge der Bezugnahme auf sie).

<sup>22</sup> Was die Frage provoziert, was aus der Gastlichkeit wird, wenn sie auch als vermeintlich selbstlose *zurückgewiesen* wird. Es wäre ein naives Missverständnis, die daraus erwachsenden politischen Probleme allein mit Hilfe einer einseitigen Gastlichkeit für lösbar zu halten.

<sup>23</sup> Aristoteles nennt die Gerechtigkeit in der *Nikomachischen Ethik* so (*allogtrion agathon*); Stuttgart 1969, S. 122 (= Buch V, 1129 b ff.).