

Nakamura Yoshiro: Xenosophie. Bausteine für eine Theorie der Fremdheit.

Darmstadt (Wissenschaftliche Buchgesellschaft) 2000

Eberhard SCHEIFFELE

Auch das mittlere, umfangreichste Stück des dreiteiligen Bandes trägt den Haupttitel, *Xenosophie*. Nimmt man den offenbar analog zu ‚Philosophie‘ gebildeten Ausdruck *wörtlich* („fremd“ / „Weisheit“), scheint sich kein so rechter Sinn zu ergeben. Doch wird aus dem Kontext klar, was gemeint ist: die ‚Weisheit‘ einer Denkbemühung um das Phänomen *Fremdheit*, und zwar nach dem Prinzip der *Epoché*, jener Enthaltung jeglicher Stellungnahme, die nach Husserl die unvoreingenommen philosophische von der ‚natürlichen‘ Einstellung unterscheidet. Aus seiner Auseinandersetzung mit Autoren, die bisher versucht haben, ‚Fremdheit‘ als solcher theoretisch, also „vor der lebensweltlichen Bewältigung des Fremden“ (16), beizukommen (u.a. Husserl, Freud, Bernhard Waldenfels, Rudolf Otto, Buber, Deleuze), hofft Nakamura, „Bausteine“ für eine künftige „Theorie der Fremdheit“ zu gewinnen, die er mit *Xenologie* benennt, einem in der Fremdheitsforschung bereits eingeführten Begriff.¹⁾ *Xenologie* ist der Titel des dritten Teils. Der Verf. versteht darunter eine ‚angewandte Xenosophie‘, die „Perspektiven“ öffne für eine „Rückwendung“ von der Theorie der Fremdheit zu „lebensweltlichen Phänomenen der Fremdheit“ (19). In *Xenographie*, dem ersten Teil des Buches, nimmt Nakamura in Anlehnung an Tzvetan Todorovs *Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen* (dt.1985) zu einigen jener Traditionen Stellung, die in der Geschichte europäischer „Fremdwahrnehmung“ dominant geworden seien.

Nakamura bezeichnet seine eigene Position als „*nicht-hermeneutisch*“, in Abgrenzung sowohl von der traditionellen Verstehenslehre als auch von der „*Anti-Hermeneutik*“ einiger Poststrukturalisten. Weshalb diese Absage an die traditionelle Lehre von der Interpretation? Ist es nicht seit alters die genuine Aufgabe jedweder Art von Hermeneutik, *Fremdes* bzw. *Fremdgewordenes* zu verstehen und auszulegen? Diesem Verfahren ist es nach Nakamuras — wie sich zeigen wird, allzu engem und starrem — Hermeneutik-Begriff v.a. um eine Überwindung der

1) S. dazu das Stichwort *Xenologie* in: Ansgar Nünning (Hg.): MetzlerLexikon Literatur- und Kulturtheorie, Stuttgart 1998, S.576 f.

Fremdheit des Fremden zu tun, nicht primär um dieses als Fremdes. Deshalb sieht er die Notwendigkeit einer speziellen „Xenologie“.

Gewiss hat man sich in der Geschichte der Hermeneutik vorwiegend mit Möglichkeiten und Art der Überwindung von Fremdheit befasst. Wusste sich doch der Verstehende mit dem zu Verstehenden in demselben „Überlieferungsgeschehen“²⁾, etwa bei der Auslegung eines Textes, der, demselben Kulturkreis wie der Auslegende entstammend, vor allem wegen des historischen Abstands fremd geworden ist. Es ist klar, dass wir damit *kulturräumlicher* Fremdheit nicht gerecht werden. Denn in diesem Fall setzte angemessenes Verständnis eine Verbindung von Kontexten voraus, die — gewiss nicht in Hinsicht ‚anthropologischer Konstanten‘, doch in kulturspezifischer — von Hause aus kaum etwas miteinander zu tun haben. Hans-Georg Gadamer an sich schon fragwürdiges Konzept der „Horizontverschmelzung“³⁾ hilft uns da nicht weiter. Nach diesem können ja Horizonte „verschmelzen“, eben weil sie im „Überlieferungsgeschehen“ vorgängig miteinander in Verbindung stehen.⁴⁾ Selbst nach dem Prinzip *interkultureller* Hermeneutik, ‚inter‘ nicht in erster Linie als „zwischen“, sondern als „miteinander“ zu nehmen⁵⁾, wird nicht nach *Fremdheit als solcher* gefragt, sondern von vornherein im Hinblick auf Möglichkeiten ihrer Vermittlung. Andererseits wird auch bei der interkulturellen Hermeneutik sowohl das „kolonialistische“ als auch das „instrumentalistische“ Moment traditioneller Hermeneutik verworfen, wonach es gelte, die Fremdheit des Fremden zu überwinden oder doch in den Dienst besserer eigener Selbsterkenntnis zu stellen.⁶⁾ Auch hier wird also nach Wegen gesucht, das Fremde in seiner Fremdheit zu ‚verstehen‘, statt nach der Möglichkeit, sie zu überwinden.

Nach Nakamura liegt es „wohl an der eigentümlichen Charakteristik des Begriffs der Fremdheit“, „das zu bezeichnen, was sich gerade dem Bemühen entzieht, es verstehen zu wollen“ (14). Diese paradoxe Situation einer Wahrnehmung des „radikal Fremde(n)“ (263) steht dem Wie einer Lösung des Problems offenbar im Weg. Und doch lässt es sich nicht einfach auf das Spielfeld akademischer Mannschaften abdrängen. Die Fragestellung bringt ja lediglich eine Situation auf den Begriff, wie sie in tendenziell plurikulturellen fortgeschrittenen Gesellschaften bereits realiter gegeben ist. So berufen sich z.B. in Deutschland

2) Hans-Georg Gadamer: Wahrheit und Methode, 2. Aufl., Tübingen 1965, S.277

3) S. dazu Eberhard Scheiffele: Über die Rolltreppe, München 1999, S.290 f.

4) Gadamer: ebd, S.277, 279.

5) Scheiffele: ebd, S.155.

6) Alois Wierlacher: Mit fremden Augen oder: Fremdheit als Ferment. In: W.: Das Fremde und das Eigene. Prolegomena zu einer interkulturellen Germanistik, München 1985, S.3-28; S.10 f., 15, 20.

fremde Minderheiten zu Recht auf das Grundgesetz, wenn sie den Anspruch erheben, die Bürgerrechte dieses Landes wahrzunehmen, ohne ihre anderskulturelle Identität aufgeben zu müssen. Der Verf. stellt diesen sozialen bzw. politischen Aspekt nicht eigens heraus. Doch liegt er in der Konsequenz seiner Ausführungen. Anders, als es der etwas esoterisch wirkende Titel des Buches erwarten lässt, ist seine Thematik also von drängender, ja bedrängender Aktualität.

Im ersten Teil, *Xenographie*, richtet der Verf. den Blick auf die Geschichte okzidentaler Traditionen der Begegnung mit dem Fremden, in denen das xenologische Problem allein schon deshalb nicht formuliert wurde, weil es noch weit außerhalb ihres Blickwinkels lag. Mit Bezug auf Beispiele bei Todorov charakterisiert er die „Geschichte des Umgangs europäischen Denkens und Selbstverständnisses mit Fremdem“ als „eine Geschichte von Gewalt und Zerstörung, sei es in Form von Diskriminierung, sei es in Form von Idealisierung“. Dabei stelle das Letztere nur scheinbar eine Anerkennung der Fremdheit des Fremden dar, insofern dieses auch hier nicht für sich geschätzt, sondern „für einen anderen Zweck — etwa [den] der Kritik am Eigenen oder der Sehnsucht nach Exotischem — in Dienst“ genommen und „vereinnahmt“ werde (23). Sei im frühen Christentum Fremdheit noch eine „Willensfrage“ gewesen, insofern die Entscheidung für das Eigene oder Fremde, „Glauben oder Unglauben“, ins Innere des Menschen „verlagert“ worden sei, so habe sich mit der Institutionalisierung des Christentums zur römischen Staatsreligion „jene innere Grenze wieder veräußerlicht“. Mit der Unterscheidung von „Gläubigen“ und „Ungläubigen“ sei Fremdheit nun zu einem Unterscheidungs-Merkmal von „Menschen und Völkergruppen“ geworden, das „insbesondere nach der ‚Entdeckung‘ der ‚Neuen Welt‘ in einer kolonialen Ethik ihren Ausdruck find(e)“ (27 f.). Selbst mit Versuchen seit der Aufklärung, „die in der eigenen Gesellschaft Ausgegrenzten in Analogie zu den Fremden als Wilde, Ausgeschlossene, ‚Heterogene‘ zu betrachten“ (37), sei die „Anschauung“ nicht im „Fremdraum“ selbst angelangt, sondern habe sich nur „an dessen Oberfläche gespiegelt“ (38).

Im Hauptteil, *Xenosophie*, wechselt der Verf. von der Ebene der *Kulturgeschichte* und der *Ethnologie* auf die *philosophische* Ebene über (51). Nun überprüft er einige repräsentative Versuche, das Fremde als solches zu erfassen. Ferner fällt Nakamuras Unterscheidung von *Andersheit* und *Fremdheit* ins Gewicht, da sie eines der Hauptkriterien in der gesamten weiteren Argumentation darstellt. Während man in der Fremdheitsforschung ‚*Andersheit*‘ bzw. ‚*Alterität*‘ der eher negativ konnotierten Bezeichnung der *Fremdheit* vorzieht, hat diese für den Verf. den Vorrang: das *Andere* sei vom je *Eigenen* her gesehen bzw. entworfen; im strengen Sinn *fremd* dagegen sei nur, was in seiner Fremdheit belassen bleibe. Werden —

so fragt der Verf. — die Husserlsche Theorie der *Intersubjektivität* (Kap.2), die ‚Tiefenhermeneutik‘ Freuds (Kap.5, 6), die ‚Transzendenzhermeneutik‘ Rudolf Ottos und Martin Bubers (Kap.5, 7) sowie die ‚*Anti-Hermeneutik*‘ von Deleuze u.a. (Kap.5, 8) der Fremdheit des „radikal Fremde(n)“ überhaupt gerecht? Dank der Radikalität seines Ansatzes, die ihm den strategischen Vorteil der Beschränkung auf eine einperspektivische Sicht gestattet, fällt es Nakamura nicht schwer, in all diesen Fällen die Frage zu verneinen, bald relativ zügig, bald nach längerer Überprüfung. Seiner eigenen ‚*nicht-hermeneutischen*‘ Position am nächsten kommt offenbar das *Dialog*-Konzept von Bernhard Waldenfels (Kap.3, 4). Mit diesem Xenologen setzt er sich am gründlichsten auseinander.

Nach Nakamura ist es *Husserl* nicht gelungen, den so oft gegen dessen Theorie der *Intersubjektivität* erhobenen Vorwurf des Solipsismus zu entkräften. Die Vorstellung des „Fremdpsychischen“ als eines *Alter Ego*, dessen „analogische(r) Appräsentation“, bleibe letztlich auf den „egologischen Kern“ bezogen (63, 73). *Waldenfels* dagegen gehe den umgekehrten Weg: nicht „vom Ich über den Anderen zur Welt, sondern vom Ich über die Welt zum Anderen“. Denn bei der Praxis des Dialogs sei „die Vorhandenheit von Welt als Horizont einer gemeinsam zu verhandelnden Sache“, nicht Ergebnis der Intersubjektivität, sondern deren Prämisse (82). Hier sei der Fremde von vornherein nicht von „mir“ her gesehen, sondern inmitten der „uns“ gemeinsamen Dialog-Situation. Dennoch bleibe, so Nakamura, bei der „Immer-schon“-Einheit dieser vorausgesetzten Situation das „Thema eines gänzlich Fremden“ ausgeschlossen (84). In späteren Arbeiten habe sich Waldenfels von diesem Ansatz entfernt (87). Nach dessen neuem Begriff der ‚*responsiven Rationalität*‘ erscheint der Fremde nicht mehr als a priori in die Dialog-Situation eingebunden. Als ein *Außenstehender* habe er „Anspruch“ auf „Antwort“. Freilich bleibe der Fremde — so Nakamuras Einwand — auch dann nicht ‚radikal fremd‘. Denn es gibt, wie Waldenfels ausführt, die „Instanz eines Dritten, auf die sich der Anspruch beruft und stützt und in deren Namen er spricht“ (112). Jedenfalls hat Nakamura von diesem Theoretiker einen seiner „Bausteine“ gewonnen, das — von ihm allerdings zum Begriff ‚*Widerspruch*‘ umgearbeitete — Konzept des *Anspruchs*.

Im Fall von *Freuds* ‚*Tiefenhermeneutik*‘ glaubt der Verf. die Frage rascher beantworten zu können. So sei es doch die erklärte Absicht der psychoanalytischen Traumdeutung, „Fremdheit im Eigenen“ aufzuklären (160). Ferner setzt Nakamura *Ottos* Begriff des ‚*Numinosen*‘ und Bubers *Ich/Du-Dyade* unter dem Namen ‚*Transzendenzhermeneutik*‘ der ‚*Tiefenhermeneutik*‘ sowohl entgegen als auch parallel. Der ersteren gehe es zwar um radikal Fremdes. Doch sei dieses „ganz Andere“, das Unerklärbare“, dieses „Fremde schlechthin“ als etwas Überirdisches (das ‚*Heilige*‘; Gott) nicht mehr philosophisch, „nur noch theologisch“ zu

formulieren (192). Der ‚Transzendenz‘- und der ‚Tiefenhermeneutik‘ gemeinsam sei, dass sie sich an einer „auf Einheit zielende(n) Ordnung“ orientierten, hier an dem „*Numinosen*“, dort an der Vernunft. Dadurch würden aber die „Fremdheiten innerhalb eines Diskurses wie auch zwischen den Diskursen verdrängt“ (240).

Umgekehrt „besteh(e) die anti-hermeneutische Kritik auf einer universellen Fremdheit als Differenz“ (240). Sei es das „kritische Verdienst“ etwa *Foucaults* und *Lyotards*, „das Heterogene und Ausgeschlossene eines Diskurses aufzuspüren und als ein Phänomen der Macht und des Unrechts spürbar zu machen(. . .)“ (237), so sei nach dem Bild des *Rhizoms* (*Deleuze / Guattari*) das Fremde als das Heterogene überhaupt nicht mehr formulierbar. Hier habe sich nämlich die ‚Anti-Hermeneutik‘ nicht etwa nur zum „Anwalt des Heterogenen“ gemacht, sondern „sich auf die Seite der Fremdheit geschlagen“, wodurch „die Fremdheit zum universellen und ubiquitären Baustoff der Welt geworden (sei)“ (136). Wer das Fremde als solches zum Thema machen wolle, dürfe folglich auf „Deutungsmuster“ nicht völlig verzichten: „Insoweit Fremdheit ein Widerspruch ist, braucht sie einen Spruch, dem sie widersprechen kann“ (237).

Wie erwähnt, hat Nakamura sein Konzept des ‚*Widerspruchs*‘ bei der Erörterung von Waldenfels‘ Begriff des *Anspruchs* entwickelt. Während der ‚Anspruch‘ des Fremden in den Bereich jener „Instanz eines Dritten“ einbezogen sei, auf die sich der Anspruch stütze, mache sich der *Widerspruch* auch noch außerhalb dieses „konstituierten Bereichs vernehmbar“ (117). „Widerspruch“ wird ferner sowohl von ‚Widerstand‘ als auch von ‚Widerstreit‘ abgegrenzt. In den beiden letzteren Fällen werde das Fremde in ganz bestimmten Bezügen gesehen, einmal im Außen-, das andre Mal im Zwischen-Bezug (123). Wenn ‚Widerstand‘ das „Korrelat“ der „Überwindung“ impliziere, so sei das „Korrelat“ des ‚*Widerspruchs*‘ „die Krise, der Einschnitt in die Kontinuität, der das Vorgehende prinzipiell in Frage stell(e)“ (246). Doch gilt: Damit das Fremde überhaupt widersprechen kann, muss es einen „Spruch“ geben, etwas ‚Eigenes‘, dem es widerspricht. Im Gegensatz zur Anti-Hermeneutik wird hier also Hermeneutik nicht in Bausch und Bogen abgelehnt. Ihr Anwendungsbereich wird lediglich eingeschränkt. Dieser liegt nach Nakamura „diesseits der Grenze zum Fremden“. Der Bereich hermeneutischer „Deutung“ sei der Bereich des ‚Anderen‘, nicht der des Fremden. Sei diese Grenze einmal überschritten, so werde das Fremde prinzipiell verkannt, indem man es mit dem ‚Anderen‘ verwechsle. Damit das nicht geschehe, bedürfe es des „*nicht-hermeneutischen Vorbehalts*“ (239).

Im Schlussteil gehört zu den „Ausblicken“ auf die *Xenologie* als eine „angewandte Xenosophie“ (19) die Beurteilung etwa der ästhetischen Fremdwahrnehmung unter dem „nicht-hermeneutischen Vorbehalt“. Das „Beunruhigungspotenzial“

der Kunst bestehe darin, in der ästhetischen Erfahrung „die eigenen automatisierten (. . .) Wahrnehmungsweisen in Frage zu stellen“ (255). Da Kunst aber Schein sei, sei diese Verunsicherung eine „gesellschaftlich inszenierte“, damit Fremdheit nicht das „radikal Fremde“, sondern „Andersheit“ (255 f.). Ihre Fiktionalität sei es, welche die „Freiheit der Kunst“ erst ermögliche. So stelle sie „eine Provokation von Fremdheit im Rahmen der Andersheit dar“ (258). Dies und der von Nakamura erwähnte „produktive“ gesellschaftliche Bezug der so gedeuteten ästhetischen Erfahrung erinnert auffällig an Schillers Konzeption der ‚ästhetischen Erziehung‘, auf die jedoch nicht verwiesen wird.

Nun sieht sich der „nicht-hermeneutisch(e) Vorbehalt“ in lebensweltlichen Situationen ständig mit einer „hermeneutischen ‚Verstehens- und Umgangsnotwendigkeit‘“ konfrontiert (244). In diesem „pragmatische(n) Handlungsdruck“ sieht der Verf. ein ethisches Problem. Hier sei von Fall zu Fall zu entscheiden, inwieweit es nach dem Prinzip des „nicht-hermeneutischen Vorbehalts“ zulässig sei, das jeweils ‚Fremde‘ als das „Andere“ zu deuten (258). Diese „Ethisierung der Epoché durch Praktizierung eigener Wertvorstellungen bild(e)“ — neben der „Ästhetisierung der Handlung durch Einbringen eines ‚fremdgerechten‘ Habitus“ — „den Kern einer Ethik in einer Situation der Fremdheit“: „Wie verhalte ich mich angesichts des Fremden? Wie werde ich ihm gerecht und bleibe mir dabei doch treu?“ (260, 244).

Nach Nakamura ist Fremdheit nicht nur durch Bemühungen des Verstehens nicht zu überwinden, sondern verdankt sich geradezu dem „Scheitern des Verstehens“ (237). Sie stehe für sich, und zwar jenseits „des Orientierungsgeschehens“, welches das Verstehen darstelle (117). Doch wie sieht der *Verstehensbegriff* des Verf.s eigentlich aus? Das Verstehen „integriert“, so Nakamura, seinen Gegenstand „in einen Horizont“. Dieser sei „geordnet“ „durch Merkzeichen des Sinns und unterteilt durch Grenzen begrifflicher Distinktion“ (149). Nach dieser Charakterisierung scheint der Verf. ‚Horizont‘ als metaphorischen Terminus für etwas Fixes anzunehmen („ordnen“, „unterteilen“, „Grenzen“), während ‚Horizont‘ als Fachbegriff der Hermeneutik nicht erst seit Gadamer als grundsätzlich *flexibel* gedacht ist. Der Eindruck, Nakamura habe hier etwas gründlich missverstanden, verstärkt sich noch, wenn er dann schreibt, im Fall der „vertikalen Fremdheit“ — sie wird, so der Verf., individuell (Träume, Fehlleistungen) oder auf der sozialen Ebene („marginalisiert(e) Gruppen und Minderheiten“) erfahren (18) — „br(eche)“ der Horizont „auf“ (133); im Fall der „horizontalen Fremdheit“ — gewissermaßen die Fremdheit des von außen Kommenden (18) — „dring(e)“ „der Fremde“ in meinen Horizont „ein“ (136). Es ist also klar, dass Nakamura ‚Horizont‘ entgegen der hermeneutischen Verwendung dieses Bildbegriffs nicht als

scheinbare Begrenzung des Blickfelds auffasst, sondern als feste Grenzlinie. Auch wird der hermeneutische Zentralbegriff ‚*Vorverständnis*‘ unangemessen verwendet. Nach Heideggers Formulierung ist damit die „Vorstruktur des Verstehens und qua Als-Struktur der Auslegung“ gemeint.⁷⁾ Das „Vor-“ in „Vorverständnis“ besagt demnach, dass dieses meinem Verstehen „immer schon“ voraus ist, ich also nicht darüber verfügen kann. Dagegen heißt es bei Nakamura, das „gewohnt(e) hermeneutisch(e) Verfahre(n)“ bestehe darin, „Verstehen durch Präzisierung, Korrektur und Entwicklung eines Vorverständnisses praktizieren zu können(. . .)“ (138). Oder er schreibt von einer „am Vorverständnis orientierten Inszenierung von Fremdheit“ (241). Doch wie kann man etwas präzisieren, korrigieren, sich an etwas orientieren, was einem schon deshalb nicht ‚gegeben‘ ist, weil es schon strukturell dem eigenen Verständnis voraus-liegt? Es sieht also fast so aus, als hätte Nakamura ausgerechnet ‚*Nicht-Hermeneutik*‘, sein Hauptkonzept, als Oppositionsbegriff zu einem eigens zu diesem Zweck zurechtgezimmerten Hermeneutik-Begriff gebildet.

Ferner: Der Verf. wechselt ziemlich beliebig zwischen der Begriffen das Fremde bzw. Fremdes (1), die Fremde (2) und der Fremde (3). Hier wäre eine genaue begriffliche Unterscheidung dringend vonnöten gewesen. Zwar lassen sich (1) und (2) ‚objektivieren‘, als Phänomene beschreiben; doch hinter der Frage nach der Möglichkeit, den *fremden Menschen* in seinem Anderssein wahrzunehmen (3), stecken ungelöste Grundprobleme wie etwa die Frage der Reichweite jenes „Paradigmawechsels“ von der Subjekt- zur Sprachphilosophie und zur Kommunikationstheorie, wie er sich in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts vollzogen hat (Jürgen Habermas). Tatsächlich liegt all den von Nakamura unter dem sog. „nicht-hermeneutischen Vorbehalt“ überprüften Versuchen, dem Fremden *als* Fremdem gerecht zu werden, das heute vorwiegend als aporetisch angesehene egologische Problem zugrunde, direkt formuliert wie bei Husserl und Freud oder eher implizite wie in den übrigen behandelten Schriften. Ohne eine Herausarbeitung dieser fundamentalen Problematik im Unter- bzw. Hintergrund der vom Verf. untersuchten Texte fehlt seinen „Bausteine(n) für eine Theorie der Fremdheit“ der Baugrund. Seine im Schluss-Satz geäußerte Zuversicht, das Konzept des „radikal Fremde(n)“ werde sich als „relevant (. . .) für den Ansatz des Denkens überhaupt“ erzeigen, gleicht da fast der fatalen Aussicht auf einen salto mortale in die „prima philosophia“ (263).⁸⁾

Wir können nun einmal nicht warten, bis, nach Jahrhunderten vielleicht, wieder

7) Martin Heidegger: Sein und Zeit, 10. Aufl., Tübingen 1963, S.151.

8) Man gestatte mir die Umpflanzung dieses berühmten Wortes in einen anderen Kontext.

ein Kant erscheint, der durch Aufweis der Bedingungen der Möglichkeit einer *nicht-hermeneutischen* „Fremdwahrnehmung“ überhaupt den bisher fehlenden „Baugrund“ absteckt. Da wäre zur Vorbereitung einer theoretischen Grundlegung der Xenologie schon einiges erreicht, wenn die Xenologen beschreibbare Phänomene — wie ‚das Fremde‘ — zum Gegenstand machten und sich, was das *personal* Fremde anbelangt, auf den Aufweis beschränkten, wie man diesem nicht gerecht wird. Zum Letzteren bietet Nakamura überzeugende Analysen. Darin liegt — außer in seiner brisanten Formulierung der xenologischen Grundfrage — die Stärke des Buches. Die Studien zu einzelnen im Hinblick auf die xenologische Problematik repräsentativen Autoren — leider fehlen darunter Nietzsche und Levinas — sind für die Fremdheitsforschung allein schon durch den Nachweis von großem Nutzen, dass man der Lösung des Problems: Wie kann ich das Fremde verstehen, ohne ihm mit der Fremdheit sein Sosein zu nehmen? durch die bisherigen Versuche kaum näher gekommen ist.

Einmal abgesehen von Nakamuras verquerem Hermeneutikbegriff: Zumindest inhaltlich wird klar, was er mit dem „nicht-hermeneutischen Vorbehalt“ meint: Von Fall zu Fall sei zu überprüfen, inwieweit ein Verstehen von Fremdheit noch legitim ist (als ‚Andersheit‘) und inwieweit sie als nicht mehr zu verstehende respektiert werden muss. Doch ist der Akt dieses „Überprüfens“ nicht selbst —: genuin *hermeneutisch*?