

Orte und Wege des Fremden

Phänomenologische Perspektiven

Bernhard Waldenfels

Mit der Frage nach dem Fremden eröffnet sich ein immenses Feld, das in der Phänomenologie schon seit langem bearbeitet wird. Die gesuchte Fremdheit stellt kein Spezialproblem dar, sondern das Fremde ist ein durchgängiges Phänomen, das sich in allen Winkeln der Erfahrung einnistet. Die deutsche Sprache bietet eine besonders reiche Auswahl an Fremdheitsvarianten von Fremderfahrung, Fremdwort und Fremdsprache über das Fremdich, den Fremdleib und den Fremdkörper bis hin zur Fremde, zum Fremdeln, zum Befremden und zur Entfremdung. Doch es gibt drei Kernaspekte, die man auf besondere Weise zu beachten hat, wenn das Fremde nicht seinen Stachel verlieren und sich verwässern soll.

1. Wir müssen unterscheiden zwischen einer relativen und einer *radikalen Fremdheit*. Relativ fremd ist all das, was wir noch nicht kennen oder können, was sich aber bei hinreichender Bemühung aneignen lässt. Dies entspricht einem Zustand relativer Verfügbarkeit. Das radikal Fremde reicht dagegen, wie es das Wort besagt, an die Wurzeln der Dinge, es gehört zur »Sache selbst«. Es erweist sich als irreduzibel, sofern es weder aus dem Eigenen hergeleitet noch in ein gemeinsames Ganzes integriert werden kann. Das Fremde begegnet uns in der Erfahrung *als Fremdes*, noch bevor es theoretischen Bestimmungen oder praktischen Regelungen unterworfen wird.
2. Das Fremde bedeutet kein Defizit, das wir durch Lernanstrengung oder durch Akte des guten Willens beheben können. Jede Form der Aneignung und der Anerkennung käme zu spät. Das Fremde zeigt sich in wechselnden Formen des *Entzugs*, der *Abwesenheit*, der *Ferne*. Fremdes ist da, indem es nicht da ist, indem es sich unserem Zugriff entzieht, so schon der fremde Blick, dem wir ausgesetzt sind. Fremdes macht sich bemerkbar in Affekten des Erstaunens und Er-

schreckens oder in einer Unruhe, die uns aus dem Schlummer der Gewohnheit reißt.

3. Fremdes beginnt *im Eigenen*, es ist ein Kontrastphänomen wie das Dunkle gegenüber dem Hellen. Es begegnet uns am eigenen Leib, in der eigenen Sprache, im eigenen Hause, im eigenen Land und der eigenen Kultur. Als Unheimliches nistet es im Heimischen, im Eigenen und Vertrauten. Das Fremde ist etwas Uraltes, das mit der neuerlichen Pluralisierung der Vernunft und der Dezentrierung des Subjekts eine besondere Zuspitzung erfährt.¹

1. Kronzeugen des Fremden

Um uns auf das Motiv des Fremden einzustimmen, beziehe ich mich einleitend auf einige bekannte Figuren, die das Fremde auf je besondere Weise bezeugen. Dass sie alle aus der Region Mitteleuropas stammen, die sich zur Zeit des österreichischen Kaiserreichs durch ein geradezu labyrinthisches Gewirr von Grenzen auszeichnete, ist kein Zufall.

An erster Stelle nenne ich *Edmund Husserl*, den Begründer der neueren Phänomenologie, dessen Geburtshaus im einstigen Mähren, einem Teil des heutigen Tschechiens steht. Dieser Philosoph räumt der Fremderfahrung einen besonderen Kredit ein. Er kleidet sie in die paradoxe Form einer »Zugänglichkeit des original Unzugänglichen«², das heißt einer Ferne, die nicht bloß vorläufig ist, sondern zur Sache selbst gehört wie ihr eigener Schatten. Die originäre Fremderfahrung bringt es mit sich, dass unsere Lebenswelt sich von Anfang an in »Heimwelt« und »Fremdwelt« zerteilt. Heimischwerden und Fremdwerden sind wie die zwei Seiten einer Medaille.

Als nächster sei *Emmanuel Levinas* genannt, dieser jüdisch-französische Philosoph, der von Litauen aus frühzeitig nach Frankreich emigrierte und der später im Schatten des Holocaust, dem die meisten seiner Angehörigen zum Opfer fielen, eine Ethik des Anderen entwickel-

-
- 1 Zum grundlegenden Ansatz einer Phänomenologie des Fremden vgl. *Bernhard Waldenfels*, *Der Stachel des Fremden*, Frankfurt a. M. 1990; *ders.*, *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden*, Bd. 1, Frankfurt a. M. 1997; *ders.*, *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, Frankfurt a. M. 2006 und *ders.*, *The Question of the Other*, Hongkong/New York 2007.
 - 2 *Edmund Husserl*, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* (Husserliana I), Den Haag 1950, 144.

te. Diese Ethik ist gezeichnet von einem unerbittlichen Anspruch, der aus dem menschlichen Antlitz spricht, und von einer Gastlichkeit, die den Anderen im eigenen Hause empfängt.³

Sodann möchte ich *Sigmund Freud* ins Feld führen, auch er aus Mähren gebürtig. Im Unbewussten entdeckt er eine besondere Form der Fremdheit. Das Fremde beginnt »im eigenen Haus«, als »inneres Ausland«, als das Unheimliche unserer eigenen Geschichte, als »jene Art des Schreckhaften, welche auf das Altbekannte, Längstvertraute zurückgeht«.⁴

Schließlich sei *Joseph Roth* erwähnt, der mit seinem *Radetzky* einen Abgesang auf die Vielvölkerfremdheit der habsburgischen Monarchie verfasste und den es vom fernen Galizien über Wien in ein nicht minder fernes Emigrantenasyl in der Pariser Rue de Tournon verschlug.

Nicht umsonst entstammen alle Genannten der jüdischen Welt, deren Angehörige jahrhundertlang in eine innere Fremde verbannt blieben und immer wieder in die äußere Fremde vertrieben wurden. Wer an den Rand der Gesellschaft gedrängt wird, entwickelt nahezu zwangsläufig einen geschärften Sinn für das Fremde. Die genannten Beispiele, die durch Namen wie *Georg Simmel*, *Martin Buber*, *Franz Rosenzweig*, *Alfred Schütz* sowie durch *Walter Benjamin* und die Mitglieder der älteren Frankfurter Schule zu ergänzen wären, zeugen von einer Bereitschaft zur Selbstbefragung und Selbstverfremdung, wie sie zum guten Erbeil Europas gehört. Doch sie dürfte sich auf je besondere Weise in jeder Kultur finden, die sich auf sich selbst besinnt, ohne sich auf ihren Lorbeeren auszuruhen.

Die folgenden Überlegungen werden sich nach den vier Stichwörtern ›Zwischen‹, ›Verflechtung‹, ›Migration‹ und ›Globalisierung‹ ausrichten, und dies mit einem besonderen Akzent auf den Wanderungen des Fremden, das seinen Ort jeweils hier und anderswo hat und das sich immerzu auf der Schwelle von innen und außen bewegt. Mit seinen spezifischen Orten und Wegen entpuppt sich das Fremde als Kernmotiv jener vielfältigen Migration, die uns unter alltäglichen, historischen, geographischen und institutionellen Vorzeichen und jüngst mit besonderer Dringlichkeit begegnet.⁵

3 *Emmanuel Levinas*, Totalität und Unendlichkeit, übers. von Wolfgang Nikolaus Krewani, Freiburg i. Br./München 1987 (frz. 1961).

4 *Sigmund Freud*, Das Unheimliche, in: Gesammelte Werke, Bd. XII, Frankfurt a. M. 1966, 231.

5 Der vorliegende Text geht auf eine Dresdener Tagung vom Januar 2013 zurück. Er erschien in erster Fassung in dem Band *Joachim Klose/Walter*

2. Zwischensphäre

In der Interkulturalität erschließt sich das Fremde in der besonderen Weise eines kollektiven Fremden. Wer Interkulturalität sagt, bezieht sich auf eine Zwischensphäre. Das Zwischen, das hier auftaucht, widersetzt sich einem *Monokulturalismus*, das heißt der Annahme einer einzigen Kultur, die alle anderen Kulturen umfasst oder sie an den Rand des Bedeutungslosen drängt. Eine solche Kultur liefe auf eine Zentrierung hinaus. Doch wer steht im Zentrum? Wir, das eigene Ethnos, die eigene Nation. So schreibt Herder, obwohl er bemüht ist, die Bildung der Völker in eine Bildung der Menschheit zu überführen: »[...] jede Nation hat ihren *Mittelpunkt* der Glückseligkeit *in sich* wie jede Kugel ihren Schwerpunkt!«⁶ Bleibt es beim eigenen Wir, so wie es sich traditional herausgebildet hat, so sprechen wir von einem *Ethnozentrismus*. Das Fremde rückt an die Peripherie.

Eine besonders raffinierte Variante bildet der *Eurozentrismus*. In dieser Gestalt rückt Europa in die Mitte, aber nicht als rassisches Gebilde, wie eine biologistische Ideologie es postuliert, und auch nicht als ein Kulturbereich unter anderen, der einer kollektiven Selbstliebe und Selbsterhaltung freien Lauf lässt, vielmehr rückt es in die Mitte als ein Hort der Vernunft, der wahren Religion, der moralischen Gesittung, der Weltrevolution oder des Welthandels. »Sie sagen Gott und meinen Kattun«, so spottete einst *Fontane*. Daher rührt die schwarze Spur, die Europas Geschichte hinterlassen hat mit der Abwehr von Barbaren, Heiden, Hunnen, Türken und Zigeunern und mit der Versklavung ganzer Völkerschaften. Wenn die zentristische Anmaßung auch anderswo und in anderem Gewand, etwa als Japanozentrismus oder als Panturkismus auftritt, so macht dies die Sache nicht besser.

Das Zwischen widersetzt sich umgekehrt auch einem simplen *Multikulturalismus*. Ich verstehe darunter nicht den Sinn für die Vielfalt der

Schmitz in Verbindung mit *Kristina Koryba* (Hg.), *Wer ist Deutschland? Demographische Krise und Migration in Politik, Gesellschaft und Kultur*, Dresden 2017 und zuvor in einer ausführlicheren Fassung unter dem Titel: *Fremderfahrung, Fremdbilder, Fremddorte. Phänomenologische Perspektiven der Interkulturalität*, in: *Alfred Hirsch/Ronald Kurt* (Hg.), *Interkultur – Jugendkultur*, Wiesbaden 2010, 21–35 bzw. auf Englisch in: *Michael Handelsman/Olaf Berwald* (Hg.), *La Globalización y sus espejismos/Globalization and its Apparitions*, Quito 2009, 181–200.

6 *Johann Gottfried Herder*, *Auch eine Philosophie zur Geschichte der Menschheit*, Frankfurt a. M. 1967, 44 f.

Kulturen, sondern eine nivellierende Sichtweise, die dazu führt, dass die eigene Kultur als eine beliebige Kultur unter anderen Kulturen dasteht. Diese Sichtweise ist nicht rundweg falsch, aber sie liefert nur die halbe Wahrheit. Ähnlich wie die Muttersprache für jeden eine Ursprache bedeutet, so bedeutet das Heimatland eine Urregion. Dies besagt keineswegs, dass Muttersprache und Heimat im Zentrum oder auf einem einsamen Gipfel stünden, es besagt vielmehr, dass es sich um eine *Initialsprache* und einen *Initialort* handelt, die als unumgängliche Ausgangspunkte so wenig zur Wahl stehen wie das eigene Gesicht und der eigene Leib. Dies schließt nicht aus, dass sich die Muttersprache nur im Kontrast mit anderen Sprachen als Eigensprache entpuppt. Eigen- und Fremdsprache gehen wie Eigen- und Fremdkultur aus einer Urscheidung hervor, die sich sowohl dem Primat des Eigenen wie dem des Fremden widersetzt. Die Präferenz, die im Zuge des *Sichunterscheidens* vom Anderen das Eigene als den Ort der Differenzierung hervortreten lässt, geht der Differenz nicht voraus; was ihr vorausgeht, ist eine hintergründige Indifferenz.⁷

Das Zwischen, das sich weder auf Einheit noch auf Vielheit reduzieren lässt, versteht sich nicht als Zwischenraum, als gäbe es *etwas* dazwischen, das in seiner Neutralität weder der einen noch der anderen Seite zuzurechnen ist. Vielmehr bedeutet es eine Zwischensphäre, aus der Einzelnes und Einzelne in ihrer Singularität auftauchen. Erläutern lässt sich dies anhand eines sowohl interkulturellen wie interdisziplinären Exempels. Der japanische Psychiater *Bin Kimura*⁸ bringt die Idee des Zwischen, die er bei *Martin Buber* auf das interpersonale Verhältnis von Ich und Du beschränkt sieht, mit dem fernöstlichen Motiv des *ki* in Verbindung. Dieses Wort, das dem chinesischen *chi* entspricht, bedeutet vielerlei: Luft, Wind, Atem, Geist, Stimmung und so auch eine soziale Atmosphäre, innerhalb derer das jeweilige Selbst eine eigene Gestalt gewinnt, aber auch pathologische Züge annimmt. Zu beachten ist hierbei die Kontextsensibilität der japanischen Sprache, die je nach Situation, Rang oder Geschlecht des Gesprächspartners verschiedene Ichformen vorsieht. Denkbar wäre ein interkultureller Dialog folgender Art.

Descartes: »Cogito ergo sum.« Darauf ein Japaner oder eine Japanerin: »Welches Ich denkt, und wo denkt es?« Man könnte die Gesprächslage weiter komplizieren, indem man Descartes vom Lateinischen zum

7 Vgl. *Bernhard Waldenfels*, Antwortregister, Frankfurt a. M. 1994, 202–210.

8 *Bin Kimura*, Zwischen Mensch und Mensch. Strukturen japanischer Subjektivität, hg. und übers. von Elmar Weinmayr, Darmstadt 1995, 119 ff.

Französischen überwechseln lässt und auf diese Weise Raum schafft für innereuropäische Idiolekte, die eine intrakulturelle Vielsprachigkeit bilden. In jedem Fall kommt es zu einem Erfahrungsaustausch. Ein solcher Wortwechsel lässt sich mit Blicken vergleichen, die sich kreuzen, ohne in einem einheitlichen Blickpunkt zu konvergieren. Was zwischen Einzelpersonen geschieht, geschieht – entsprechend abgewandelt – auch zwischen den Vertretern verschiedener Kulturen und Religionen, wie wir es nicht erst aus *Lessings Nathan der Weise* kennen, sondern schon aus *Abaelards* interreligiösen Gesprächsversuchen.⁹

Unser erstes Fazit lautet also: Zwischen uns kommt etwas zustande, das keiner von uns allein zustande brächte und dessen Entstehung durch keinen Dritten gesteuert wird.

3. Verflechtung von Eigenem und Fremdem

Fragen wir, wie Eigenes mit Fremdem zusammenhängt, so bietet sich die Figur der *Verflechtung* an. In seiner Schrift *Die Gesellschaft der Individuen*¹⁰, in der er dem neuzeitlichen Cartesianismus zu Leibe rückt, beschreibt der Soziologe *Norbert Elias* die soziale Vernetzung wie folgt:

»Es gibt in einem solchen Geflecht viele einzelne Fäden, die miteinander verbunden sind. Dennoch ist weder das Ganze dieses Geflechts noch die Gestalt, die der einzelne Faden darin erhält, von einem Faden allein oder auch von allen Fäden für sich zu verstehen, sondern ausschließlich von ihrer Verbindung her, von ihrer Beziehung zueinander.«

Auf ähnliche Art verwendet der Phänomenologe *Maurice Merleau-Ponty* in seinem späten Werk *Das Sichtbare und das Unsichtbare*¹¹ den Ausdruck *entrelacs*, der jene sich überkreuzenden und ineinander verschlungenen Bänder bezeichnet, wie wir sie von romanischen Kapitellen oder aus keltischen Buchmalereien kennen. Husserl spricht in ähnlichen Zusammenhängen schlicht von einem *Ineinander* eigener und fremder In-

9 Vgl. *Abaelard*, Gespräch eines Philosophen, eines Juden und eines Christen, lateinisch und deutsch, hg. und übers. von Hans-Wolfgang Krautz, Frankfurt a. M./Leipzig 1995.

10 *Norbert Elias*, Die Gesellschaft der Individuen, hg. von Michael Schröter, Frankfurt a. M. 1987, 54.

11 *Maurice Merleau-Ponty*, Das Sichtbare und das Unsichtbare, übers. von Regula Giuliani und Bernhard Waldenfels, München 1986, 182 (frz. 1964).

tionen. Wer solche Verflechtungen entwirren wollte, würde mit dem Ineinander auch das zerstören, was nur ineinander Bestand hat.

Die Übergangsfigur der Verflechtung schließt wiederum zwei Extreme aus. Ein soziales Geflecht bedeutet keine völlige *Kongruenz* von Eigenem und Fremdem. Organizistische Sozialtheorien, die von dem unteilbaren Ganzen einer Volksgemeinschaft ausgehen, werden damit ebenso hinfällig wie fundamentalistische Versuche, alle Differenzen auf ein einheitliches, zumeist religiöses Fundament zurückzuführen. Das Ideal einer reinen Religion, einer reinen Kultur oder einer reinen Rasse, denen nichts Fremdes beigemischt wäre, entstammt einem Reinheitswahn. Ausgeschlossen ist aber auch eine völlige *Disparatheit* von Eigenem und Fremdem. Das radikal Fremde ist nicht mit einem absolut Fremden zu verwechseln. Eine total fremde Sprache wäre überhaupt keine Sprache mehr; sie gliche einem Vogelgezwitscher oder gar bloßen Geräuschen. Die Verflechtung, die wir im Auge haben, ist nicht einförmig. Sie erreicht einen wechselnden Grad an Nähe und Ferne, an Verwandtschaft und Fremdheit. So steht das Holländische dem Deutschen näher als das Französische, und dessen Ferne ist wiederum nicht zu vergleichen mit der Ferne des Arabischen oder mit der äußersten Ferne einer noch unentzifferten Maya-Sprache. Fremdheit als untilgbare Ferne und Abwesenheit bedeutet also nicht, dass alles Fremde gleichermaßen unzugänglich ist. Zur interkulturellen Erfahrung gehören nicht nur Wahlverwandtschaften, sondern auch Wahlfremdheiten. Verschmelzungsfiguren wie die der Deutschitaliener aus der Goethezeit sind ebenso wie die heiklen Nachbarschaftsbeziehungen zwischen Deutschen und Polen oder die langwierigen Spannungen zwischen Österreichern und Osmanen auf ihren spezifischen Charakter hin zu befragen. Es war ein langer Weg von den Türken *vor* Wien zu den Türken *in* Wien, und es steht zu hoffen, dass die Frontbildung nicht auf andere Weise wiederkehrt.

Unser zweites Fazit lautet: Wir begegnen Fremdem nicht erst draußen, sondern schon drinnen, im eigenen Hause, im eigenen Lande und in der eigenen Kultur, und dies mit wechselnden Graden der Fremdheit.

Für einen buntgefleckten Völkerstaat wie das alte Österreich oder für genuine Einwanderungsländer wie die USA mag dies eine Selbstverständlichkeit sein, und ähnlich steht es mit europäischen Grenzländern wie dem östlichen Galizien oder dem westlichen Elsass. Doch recht beisehen gilt es insgesamt für das, was wir europäische Kultur nennen. Was wäre sie ohne den Anteil der Juden, die nie ganz in Europa heimisch wurden? Was wäre sie ohne den Einstrom arabischer Medizin, arabischer Architektur, arabischer Mystik und des arabischen Aristotelismus im

Mittelalter? Was wäre sie ohne die Rückwirkungen, die von der Entdeckung und Eroberung des nord- und südamerikanischen Kontinentes ausgingen, und ohne die wechselnde Attraktion fernöstlicher Kulturen? Ein Modell für interkulturelle Überschneidungen und Kreuzungen liefert abermals die Sprache. Der russische Literaturtheoretiker *Michail M. Bachtin* sieht in der Sprache eine innere Vielstimmigkeit am Werk, derzufolge eigene und fremde Stimmen sich bis zur Ununterscheidbarkeit durchdringen.¹² Unsere Sprache steckt voll von impliziten Zitaten, so wenn etwa in der modernen Ökonomie und Ökologie der *Oikos* als das griechische Hauswesen, in der Politik die griechische *Polis* oder in unseren Schaubühnen das griechische *Theater* anklingt. Aus solchen Überlagerungen entstehen fruchtbare Mischgebilde, verbunden mit einer latenten Mehrsprachigkeit, deren Potenzial jedem puristischen Eigensinn überlegen ist. Wir können aber noch einen Schritt weiter gehen. In der ersten Kindheit begegnet uns selbst die Muttersprache als Fremdsprache, nämlich als Sprache der Anderen, die wir vom Hörensagen kennen und die uns allmählich vertraut wird, ähnlich wie wir uns in neue Musik einhören. Das *infans* beginnt als *ens audiens*.

Die Verflechtung von Eigenem und Fremdem führt also zu einer Osmose zwischen intra- und interkultureller Fremdheit. Dies schließt eine Menge von Friktionen ein. Fremdes erweist sich als umso faszinierender und gefährlicher, je mehr es an Eigenes rührt. Seine Wirkung steigert sich, wenn es an etwas rührt, das verkannt, vergessen, verdrängt wurde und sich in Symptomen äußert, zum Beispiel als hysterischer oder ressentimentgeladener Nationalismus, gegen den bis heute keine Nation gefeit ist.

4. Migration als Ausreise, Auswanderung und Ausweisung

Das Zwischenfeld der Interkulturalität gerät in Bewegung, wenn Einzelne oder ganze Gruppen ihre Heimat gegen die Fremde vertauschen. Die Migration als das Wandern von einem Land in das andere bedeutet mehr als einen bloßen Ortswechsel, als würde etwas unverändert von einem

12 Vgl. *Michail M. Bachtin*, Das Wort im Roman (russisch um 1935), in: *Rainer Grübel* (Hg.), *Die Ästhetik des Wortes*, übers. von dems. und Sabine Reese, Frankfurt a. M. 1979, dazu *Bernhard Waldenfels*, *Vielstimmigkeit der Rede. Studien zur Phänomenologie des Fremden*, Bd. 4, Frankfurt a. M. 1999, Kap. 7: *Hybride Formen der Rede*.

Behälter in den anderen gelangen. Die neuzeitliche Raumvorstellung, in der die Frage, *wer* jemand ist, völlig abgelöst wird von der Frage, *wo* jemand ist, hat sich inzwischen als Raumkonstrukt erwiesen, dem selbst in der physischen Natur nur eine begrenzte Reichweite zukommt. *Self identity* und *place identity* lassen sich nicht voneinander absondern wie zwei unabhängige Rubriken. Dies bedeutet aber auch, dass wir selbst zu Fremden werden, wenn wir uns in die Fremde begeben und uns in der Fremde aufhalten.

Der Wechsel von Land zu Land, von Kultur zu Kultur kann sich auf ein vorübergehendes Geschehen beschränken. Dies gilt für den *Reisenden*, für religiöse Pilgerfahrten, ob nach Rom oder nach Mekka, für Handels- oder Geschäftsreisen, für Vergnügungs- oder Vortragsreisen, aber auch für Eroberungszüge und militärische Feldzüge. Reisende betreten das Ausland als ein Gastland, das sie früher oder später wieder verlassen werden. Oftmals gelangt der Reisende nicht weiter als bis zum Status eines Zaungastes. Die Reise in die Ferne findet ihr Ende in der Heimkehr. Doch der *Heimkehrer*, der längere Zeit in der Fremde verbracht hat, stößt auf eine doppelte Fremdheit. Er fühlt sich fremd in der eigenen Heimat, weil diese sich ebenso wie der Reisende selbst in der Zwischenzeit verändert hat. Wir kennen dies nicht nur aus eigener Erfahrung, sondern auch aus den Schilderungen einer ausgiebigen Heimkehrerliteratur. Das Urbild eines sich viel herumgeschlagenen Heimkehrers ist *Odysseus*, der als alter Mann verkleidet den Palast seiner Heimatinsel Ithaka betritt und in der Begrüßung durch den altersschwachen Hund, einen Spürhund, den er dort zurückgelassen hat, auf eine höchst elementare Weise heimfindet. Mit der *Odyssee* hat uns *Homer* zugleich ein erstes großes Reiseepos beschert, das eine Fülle exotisch anmutender Wundergeschichten enthält. Reiseberichte, wie sie auch schon von *Herodot* verfasst wurden, gehören bekanntlich zu den ethnographischen Primärquellen.

Von *Auswanderern* sprechen wir erst dann, wenn jemand dauerhaft in der Fremde Fuß zu fassen sucht. Dieser Versuch durchläuft den Wandel vom Einwanderer zum Einheimischen, verbunden mit den mühsamen Praktiken des Umlernens von Sprache, Umgangsformen und Sitten. Ausland ist dort, wo andere Wahrzeichen, andere *landmarks* gelten, wo eine andere Uhrzeit, ein anderer Festkalender regiert und wo auf andere Weise gelacht wird. Witze lassen sich schwer übersetzen wegen ihres situativen Kontextes. Die beiden Übergangsfiguren des Fremden und des Heimkehrers hat der Sozialphänomenologe *Alfred Schütz*, der selbst von Wien über Paris nach New York emigrieren musste, in zwei eindringli-

chen Essays behandelt.¹³ Entscheidend ist dabei eine eigentümliche Form der *Verdoppelung*; der Migrant ist Ein- und Auswanderer in einer Person. Er lässt in der Heimat Angehörige und Freunde zurück, an die er sich erinnert, und trifft in der Fremde auf Unbekannte, die ihn nur selten erwarten. Auf jeden Fall befinden sich im Land des Einwanderers bereits andere Bewohner. In eine Wüste kann man nicht einwandern. Die europäischen Eroberer der beiden amerikanischen Kontinente fühlten sich deshalb nicht als Einwanderer, weil sie von der Fiktion ausgingen, sie beträten eine Art Niemandsland. Die Eingeborenen schienen nicht fähig, ein Land förmlich in Besitz zu nehmen, so wie die antiken Barbaren den Griechen als nicht regierungsfähig galten.¹⁴ In der westlichen Kolonialpolitik hat sich vieles davon wiederholt, was bis heute nachwirkt. Doch sehen wir von politischen, ideologisch gefärbten Spitzfindigkeiten ab, so gibt es wie beim Übergang von einer Sprache in die andere ein *Ausgangsland* und ein *Zielland*. Gleich dem Dolmetscher ist der Aus- und Einwanderer eine Übergangsfigur; er befindet sich zwischen zwei Ländern, ohne in dem Zwischen Fuß fassen zu können wie ein gewöhnlicher Einheimischer.

Diese Zwischenlage ist eine besondere Quelle für Konflikte. Es stellt sich folgende Frage: Wenn wir verschiedene Sprachen sprechen, wer gilt dann als Fremder, ich oder der/die Andere? Bezeichnen wir uns beide als Fremde, so ist dies genauso wahr, aber auch genauso witzlos, wie wenn wir feststellen: Wir sind beide Ich. Auf diese Weise sprechen wir gemeinsam *über* Fremde, ohne jeweils *als* Fremde zu sprechen, so wie wir in dem anderen Fall über das ›Ich‹ sprechen, ohne ›ich‹ zu sagen. Wer also ist der oder die Fremde, wenn es die performative Rede ist, auf die es ankommt? Fremd sind jene, die im Ernstfall, etwa auf Ämtern, vor Gericht oder auch in der Kirche, genötigt sind, die Sprache des Anderen zu sprechen, so dass der Andere ›das Sagen hat‹. Im Falle der Einwanderung ist dieser Andere der Landesbewohner. Er vertritt das Bezugsfeld, in das sich der Einwanderer wohl oder übel einzufügen und einzugewöhnen hat. Diese Einseitigkeit mildert sich ab, wenn Ansagen und Orts-

13 Alfred Schütz, »Der Fremde« sowie »Der Heimkehrer«, in: Gesammelte Aufsätze, Bd. II, Den Haag 1972, 53–84; dazu Bernhard Waldenfels, Der Fremde und der Heimkehrer. Fremdheitsfiguren bei Alfred Schütz, in: *Ilja Srubar/Steven Vaitkus* (Hg.), Phänomenologie und soziale Wirklichkeit, Opladen 2003, 175–188.

14 Vgl. Stephen Greenblatt, Wunderbare Besitztümer. Die Erfindung des Fremden: Reisende und Entdecker, übers. von Robin Cackett, Berlin 1994, Kap. 3.

schilder in mehreren Sprachen abgefasst werden. Doch wie wenig selbstverständlich dieses Entgegenkommen seitens der Majorität ist, zeigt sich in der Kärntner Sprachpolitik gegenüber der slowenischen Minderheit. Im Hofe des Klagenfurter Landhauses befindet sich bis heute eine Gedenktafel des Inhalts: »Die Kärntner Windischen kämpften und stimmten 1920 nach der Besetzung durch die Slawen (!) am 10.10.1920 für ihre Kärntner Heimat« – als wären Kosaken in das Land eingedrungen. Wie der Abgeordnete Ralf Stegner feststellt, ist Integration nur als »Zweibahnstraße« möglich.¹⁵

Doch der doppelte Wandlungsprozess, der bewirkt, dass jemand heimisch wird, wo er fremd war, und fremd wird, wo er heimisch war, bedeutet mehr als einen Wechsel des Vorzeichens beim Rechnen; er bedeutet mehr als eine formale Prozedur, als würde man die Uhr umstellen oder einen neuen Pass bekommen. Wir haben es mit einem Prozess zu tun, der sich doppelt beschreiben lässt: als *Fremdwerden des Eigenen* und als *Eigenwerden des Fremden*; hierbei lässt sich weder das Eigene durch Fremdes noch das Fremde durch Eigenes ersetzen. Beides schiebt sich ineinander nach Art von Gitternetzen und überlagert sich nach Art von Gesteinsschichten. Daraus entsteht ein Fremdheitsgefälle zwischen Einwohnern und Einwanderern und zwischen den Generationen der Einwanderer. Man gehört mehr oder weniger zu dem Land, in dem man wohnt. Diese Unterschiede lassen sich nicht ausbügeln durch eine staatsbürgerliche *égalité* oder symbolisch überspielen durch Fahnen und Hymnen. So wichtig formale Klammern sind, die ein Zerfallen der Kommunität verhindern, so sind sie doch kein Ersatz für das Aushalten von Spannungen und das Austragen von Konflikten. Die Probleme, die daher rühren, erleben wir Tag für Tag in unseren europäischen Ländern, die zunehmend zu Einwanderungsländern werden, die einen mehr, die anderen weniger.

Die Interkulturalität zeigt hier ihr politisches Gesicht. Dabei kommt es zu deutlichen Unterschieden hinsichtlich der Bereitschaft und Fähigkeit, fremde Einwanderer bei sich aufzunehmen, und hinsichtlich der Bereitschaft und Fähigkeit, sich in das Aufnahmeland einzuleben. Sind Bereitschaft und Fähigkeit gering, so bleibt es bei einem bloßen Nebeneinander separater Parallelgesellschaften, das auf die Dauer ebenso unfruchtbar wie konflikträchtig ist. Die Isolation, die durch die Bildung

15 Vgl. ein Interview zum Thema Integration, moderiert von *Heribert Prantl* und *Roland Preuß*: Megathema des nächsten Jahrzehnts, in: *Süddeutsche Zeitung*, 12.06.2007.

ethnischer Milieus und Familienclans bewirkt wird, lässt sich nicht auf-fangen durch formalrechtliche Gleichstellungen, wohl aber durch die Förderung konkreter Kontakte auf der mittleren Ebene von Schulen, Betrieben, Vereinen, religiösen Gemeinden und Nachbarschaften. Die Weckung des wechselseitigen Interesses spielt eine entscheidende Rolle bei dem, was man als Reise in die ferne Nähe bezeichnen könnte. Das Gelungene und Gelingende sollte nicht übersehen werden.¹⁶ Die Geschichte der deutschen Emigranten in den USA liefert Beispiele genug für eine gelungene Symbiose, allerdings auch für das bloße Warten auf die Rückkehr bei Emigranten, die ihren Boden verloren haben. Wichtig für Wanderbewegungen en gros ist die Art der Grenzen, die zu überqueren sind. Eine Überfahrt über den Ozean bedeutete einst einen tieferen Einschnitt als Bewegungen zu Lande wie jene, die Arbeitssuchende vom Osten Europas in den Westen oder vom Süden in den Norden führten. Die Veränderung der Verkehrsbedingungen hat in dieser Hinsicht einiges geändert, ohne dass die Geographie und die entsprechende Geopolitik ihre Bedeutung völlig eingebüßt hätten.

Schließlich lässt sich über Aus- und Einwanderung nicht sprechen, ohne deren Bedingungen und Ursachen in Betracht zu ziehen. Die Wanderbewegung kann friedlich vonstatten gehen. Kommt dabei Gewalt und Zwang ins Spiel, so spricht man nicht mehr von Ein- und Auswanderung, sondern von *Verbannung*, *Vertreibung*, *Zwangs Aussiedlung* oder *Umsiedlung*. Die Einweisung in Zwangslager hat zur Kehrseite die Ausweisung aus Heim und Heimat, die den Reisenden in einen Flüchtling verwandelt. Die Nomenklatur dient nicht selten der Kaschierung von Gewalt, so etwa die ›Germanisierung‹ polnischer Ostgebiete wie dem Warthegau, die russische ›Umsiedlung‹ polnischstämmiger Galizier nach Schlesien, die ›Aussiedlung‹ der Sudetendeutschen durch die Tschechen oder die während der argentinischen Militärdiktatur übliche Bezeichnung politischer Opfer als *desaparecidos*, als Verschollene. Darüber hinaus gibt es Mischformen, nämlich Glaubensverfolgte wie die französischen Hugenotten, die einst Berlin oder Erlangen bevölkerten, und sogenannte Wirtschaftsflüchtlinge, die als Arbeitssuchende nach Übersee auswander-

16 Als hoffnungsvollen Versuch betrachte ich den Versuch des Lichtkünstlers Mischa Kuball, die schwierige Heimatsuche von Migranten durch hundert ausgewählte Gesprächsproben und Fotoaufnahmen zu dokumentieren und zu fördern. Vgl. *Mischa Kuball/Harald Welzer* (Hg.), *New Pott. Neue Heimat im Revier*, Zürich 2011.

ten oder in Industriezonen wie das Ruhrgebiet drängten. Dies setzt sich heute in globalem Maßstab fort.¹⁷

Gehen wir noch einen Schritt weiter, so stoßen wir auf den Fremden, wie *Georg Simmel* ihn versteht; er tritt nicht in Erscheinung »als der Wandernde, der heute kommt und morgen geht, sondern als der, der heute kommt und morgen bleibt – sozusagen der *potenziell Wandernde*«. Es ist der Gast, der – allen Gastregeln zuwider – als Gast dableibt, ständig »auf dem Sprung«, wie wir sagen. Diese Beweglichkeit hat für Simmel ihren soziologischen Kern im Händler, der seine Arbeit unterwegs verrichtet, im europäischen Juden, der als »Bodenbesitzer« nicht in Betracht kommt, und schließlich im soziologischen Beobachter, der ein besonderes »Gebilde aus Ferne und Nähe, [aus] Gleichgültigkeit und Engagiertheit« in sich verkörpert.¹⁸ Der Schwebezustand nimmt eine zwanghafte Form an in Gestalt von *displaced persons*, die nirgends hingehören und die – wie *Hannah Arendt* in ihrer Analyse des Totalitarismus zeigt – der Menschenrechte beraubt sind, weil sie keinen Ort haben, von dem aus sie diese geltend machen können.¹⁹ Im Umland von München entstand nach dem Zweiten Weltkrieg durch Umwandlung eines Zwangsarbeiterlagers das Lager Föhrenwald, das als Auffanglager für *displaced persons* diente und erst 1956 offiziell aufgelöst wurde. Doch blicken wir in die Gegenwart, so stoßen wir auf Lager wie jenes in Guantanamo; die zuständige Regierung machte sich die Exterritorialität zunutze, um sich einen rechtsfreien Raum für Terroristen zu verschaffen; früher nannte man dies Gegenterror, heute ist es ein Mittel im Krieg gegen die *Feinde der Menschheit*.²⁰ An den äußersten Enden der Migration bilden sich also Zwischenzonen, die wir mit einem alten religiösen Terminus als Limbus bezeichnen können: ein auswegloser Ort zwischen Himmel der Freiheit und Hölle der Verdammnis.

17 Bezüglich der akuten Ereignisse verweise ich auf meinen Text »Flüchtlinge als Gäste in Not«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 65 (2017), 89–105.

18 Siehe den »Exkurs über den Fremden« in: *Georg Simmel*, *Soziologie* (1908), Gesamtausgabe, Bd. 11, Frankfurt a. M. 1971, 704–771.

19 Siehe *Hannah Arendt*, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, München 1955, Kap. 9 (engl. 1951).

20 Die Transformation des Fremden in den Feind und die Erzeugung von Fremdbildern stellt ein eigenes Problem dar. Vgl. dazu *Bernhard Waldenfels*, *Hyperphänomene*, Berlin 2012, Kap. 10 und 11.

5. Fremdes im Schatten der Globalisierung

Unsere Ausführungen, in denen wir das Zwischenfeld von Eigenem und Fremdem und den Verkehr zwischen beidem erkundet haben, münden ein in Überlegungen zum weltweiten Ort des Fremden. Was wird aus dem Fremden, wenn es in den Sog einer Weltkultur gerät? Von Fremdorten spreche ich ähnlich, wie man von Gemeinorten oder Gemeinplätzen zu sprechen pflegt, nur dass dieser Terminus eine durchaus unübliche Pointe hat.²¹ Die zunehmende Globalisierung hat nach Meinung mancher zeitgenössischer Beobachter wie etwa der Systemtheoretiker zur Folge, dass der Unterschied zwischen Eigenem und Fremdem sich abschleift. Sind wir alle fremd, so ist im Grunde niemand fremd. Es ist mir nicht darum zu tun, den von *Umberto Eco* apostrophierten Streit zwischen Apokalyptikern und Integrierten weiter anzuheizen. Das Grundmotiv der Fremdheit eignet sich nicht für eine derartige Frontbildung. Die Globalisierung ist ein unumkehrbarer Trend, der auch interkulturell betrachtet neue Möglichkeiten erschließt. Dieser Prozess erzeugt ein Zwischen von speziell technologischer Art; das Internet möge für die allgemeine Möglichkeit eines vernetzten Raumes stehen. Offenkundige Vorzüge liegen darin, dass die Verwurzelung auf der Stelle, die man als Pfahlbürgertum zu karikieren pflegte und die in ›Blut und Boden‹ gewaltsame Züge annahm, einer neuen *Mobilität* weicht, dass der Zuwachs an Kontaktmöglichkeiten den *Kommunikationsradius* erweitert und dass die Reduzierung der Entfernungen eine neuartige *planetarische Nachbarschaft und Öffentlichkeit* entstehen lässt. Der Wechsel von zugeschriebenen zu erworbenen Statusformen hat auch räumliche Auswirkungen; er lockert die Ortszugehörigkeit von Personen und Gruppen, er eröffnet neue politische Spielräume. Doch die Schattenseiten sind nicht zu übersehen. Um eine Unterscheidung aus *Robert Musils* Roman *Der Mann ohne Eigenschaften* aufzugreifen, die Übersteigerung des Möglichkeitssinnes zieht eine Schwächung des Wirklichkeitssinnes nach sich. Die *Fixierung auf das Hier*, die traditionale Kulturen in die Stagnation zwingt, droht umzuschlagen in eine *Verflüchtigung des Hier*, die bei einem diffusen Überall und Nirgends endet. Lokalität und Globalität bilden nur dann einen strikten Gegensatz, wenn das individuelle und gemeinsame Hier auf Raum-

21 Vgl. zum Folgenden das Kapitel »Fremdorte«, in: *Waldenfels*, Topographie (s. Anm. 1), 184–207 sowie das Schlusskapitel »Anderswo statt Überall«, in: *ders.*, Idiome des Denkens. Deutsch-Französische Gedankengänge II, Frankfurt a. M. 2005, 331–341.

punkte zusammenschumpft oder wenn umgekehrt das Ganze den Boden unter den Füßen verliert. Die Horizonte, die sich vom Hier und Jetzt her entfalten, sind Grenzlinien, die sich überschreiten, aber nicht zu einem globalen Ganzen abrunden und nicht zu einem allseits anschlussfähigen Netz verknüpfen lassen. Raumphantasien verwandeln sich in Raumphantasmen, wenn sie sich vom »Pflock« des Daseins abzulösen versuchen.

Verdeutlichen lässt sich diese Problematik anhand der Frage nach dem *Standort*, an dem sich nicht nur das Arbeitsleben, sondern das soziale und auch das religiöse Leben insgesamt abspielen. Man kann sich mit nonchalanter Gebärde über diese Verortung hinwegsetzen, indem man alle Kräfte buchstäblich *mobilisiert* und indem man alles gegen alles *ein-tauscht*, seien es Gedanken, Gefühle, Aktien oder Patente, sei es das sogenannte Humankapital oder das erforderliche Know-how. Wo alles seinen Preis hat, reduziert sich die »Würde«, wie schon *Karl Kraus* bemerkt, auf den Konditional »würde«, der für Sonntagsreden taugt. Der bloße Tauschort wäre in der Tat in einem Irgendwo angesiedelt, die ganze Welt wäre eine große Börse. Angesichts eines solchen technologisch zugeschnittenen Neoidealismus, in dem Dinge und Personen ihre Materialität einbüßen und vogelfrei werden wie luftige Gedanken, sei daran erinnert, was Hiersein besagt. *Hier* ist der Ort, wo unsere Vorfahren herstammen, wo man leibhaftig lebt, wo man geboren wurde, wo man wohnt (oder Asyl sucht), wo man arbeitet (oder keine Arbeit mehr findet, weil ganze Landstriche veröden), wo man betet, wo man altert und stirbt, wo unsere Nachfahren weiterleben. Dass dieses Hier seine wechselnde Geschichte hat, ändert nichts an seinem situativen Charakter. Ohne die okkasionelle Bindung an ein Hier gäbe es keine Ein- und Auswanderer, es gäbe im strengen Sinne auch keine Einwohner. Dies alles gilt, solange der Mensch sich nicht auf ein Funktionsbündel und seine Lebensführung sich nicht auf bloße Buchführung reduziert. Die Fremdheit ist ein ebenso untrügliches Lebenszeichen wie das Selbstsein. Das Eigene ist nicht zu haben ohne das Fremde, darin zeigt sich eine List der Fremdheit, die es mit der bekannten List der Vernunft sehr wohl aufnehmen kann. Einen bekannten Ausspruch *Nietzsches* abwandelnd könnte man sagen: »Mit der fremden Welt hätten wir auch die eigene abgeschafft.« Es gäbe keine Gaststätten mehr, wo man Fremde empfängt. Die Hospitalität, die »Wirtlichkeit«, wie es in Kants Schrift *Vom ewigen Frieden* noch heißt, würde einer selbsterzeugten Unwirtlichkeit und einem »inhospitalen Betragen« Platz machen.²²

22 Vgl. *Immanuel Kant*, Werke in sechs Bänden, Bd. VI, hg. von Wilhelm Weischedel, Darmstadt 1966, 213 f.

Gegen eine Verflüchtigung des Hier im Irgendwo hilft weder die Anklammerung an ein geschlossenes Wir noch die Abwehr des Fremden. Dies sind Ausflüchte eines reaktiven Denkens, das es nicht wagt, sich dem Fremden und Neuen auszusetzen. Mauern, mit denen wir Andere ausschließen, schließen uns selbst ein wie Gefängnismauern. Eine Alternative öffnet sich, wenn wir von einem *gleichzeitigen Hier und Anderswo* ausgehen, von einer Ortlosigkeit am Ort, einer Atopie, wie *Platon* sie dem *Sokrates* zuschreibt. Dieser *Atopos* ist kein Aussteiger, der die Welt aus seiner Tonne betrachtet wie *Diogenes*. Er ist und bleibt bis zu seinem bitteren Ende ein engagierter athenischer Bürger; er gehört zur Polis, aber nicht ganz und gar. Gegenüber der drohenden Herdenmoral bewahrt er ein Moment der Andersheit, für sich selbst so gut wie für seine Mitbürger. Mit dieser Fremdheit öffnet sich nicht nur ein Spalt, um die Selbstverständlichkeiten der eigenen Tradition aufzubrechen, es öffnet sich auch ein Raum für *kulturelle Hybride*. Dasselbe wiederholt sich anderswo auf andere Weise, so wenn westliche Utensilien an afrikanischen Wohnungswänden auftauchen, wenn Elemente des Kabuki-Theaters in den geschlossenen Zuschauerraum des westlichen Guckkastentheaters eindringen, wenn die Musik von Baumwollplantagen in die Städte einwandert, wenn Visionen aufscheinen wie die der österreichischen Dichterin *Ingeborg Bachmann*, die *Shakespeares Wintermärchen* mit den Hoffnungen des Prager Frühlings verknüpft: »Liegt Böhmen noch am Meer, glaub ich den Meeren wieder, / Und glaub ich noch ans Meer, so hoffe ich auf Land.«²³

Erinnern wir zum Schluss nochmals an Robert Musil. Der Möglichkeitssinn, den er gegen das verstockte Haften am Wirklichen aufbietet, bedeutet einiges, aber nicht alles. Was hinzukommen muss, ist ein Unmöglichkeitssinn, ein Sinn für Fremdes, das unsere eigenen Möglichkeiten übersteigt, ein Sinn, der in die Ferne dringt und jede noch so raffiniert veranstaltete Telepräsenz durch eine Teleabsenz überbietet. Der Blick in die Ferne oder das Hören auf Zwischentöne lässt uns Eigenes entdecken, das nicht in der Normalität versinkt. Dieses Eigene ist seit eh und je mit Fremdem durchsetzt. Die Odyssee beginnt hier und jetzt, wie im Dublin von *James Joyce*, im Prag von *Franz Kafka* oder im Istanbul von *Orhan Pamuk*.

23 Vgl. das Gedicht »Böhmen liegt am Meer«, in: *Christine Koschel* u. a. (Hg.), *Werke*, Bd. I, München/Zürich 1978, 167 f.; es entstand 1964 in der Zeit des Prager Frühlings.