

Year: 1994

Die Angst vor dem Fremden : zur Dialektik von Selbstsein und Andersheit

Angehrn, Emil

Posted at edoc, University of Basel

Official URL: <http://edoc.unibas.ch/dok/A5251850>

Originally published as:

Angehrn, Emil. (1994) Die Angst vor dem Fremden : zur Dialektik von Selbstsein und Andersheit. In:
Fremd im Paradies : Migration und Rassismus. Basel, S. 27-44.

Die Angst vor dem Fremden

Zur Dialektik von Selbstsein und Andersheit

Das Fremde macht angst. Dieser Tatbestand scheint ebenso trivial wie grundlegend. Das Fremde ist das Unheimliche, das uns durch sein Anderssein bedroht; selber fremd zu sein, seine gewohnte Welt und Orientierung zu verlieren, ist eine Urform von Angst. Indessen: Nicht nur das *Fremde* macht uns angst, und das Fremde macht uns nicht *nur* angst. Die Beziehung zwischen beiden Grössen ist keine notwendige – und scheint doch nicht zufällig, sondern ein Wesenszug menschlicher Existenz. Aus der Perspektive der Philosophie gewinnt der Wechselbezug von Angst und Fremdheit auch dadurch besondere Prägnanz, dass er zwei Schlüsselbegriffe philosophischer Reflexion miteinander verknüpft. Das Verhältnis von Eigenem und Fremdem, von Identität und Andersheit ist ein Gegensatz, mit dem die Philosophie in verschiedensten Bereichen von der Ontologie bis hin zur politischen Theorie operiert; Angst ist in einer Hauptströmung moderner Philosophie zum Titel für die Grundbefindlichkeit des Menschen geworden, für das Verhältnis des Menschen zur Welt und zu sich selber. Der Umgang mit Fremdheit wie mit Angst gehört zu den Grundlagen unserer kulturellen Selbstverständigung. Allerdings sind beide Begriffe alles andere als einheitlich und eindeutig. Um aufzuhellen, inwiefern sowohl Fremdheitserfahrung wie Angst zum menschlichen Dasein gehören und inwiefern sie miteinander verbunden sind, sind zunächst beide Begriffe gesondert zu betrachten.

Angst

Wo Angst als die dem Menschen angemessene Befindlichkeit, als sein tiefster Affekt beschrieben wird, kommt die grundlegende Unsicherheit des Menschen zum Ausdruck; Angst ist Bewusstsein der Bedrohtheit der eigenen Existenz, des eigenen Selbst, der eigenen Freiheit. Gegenstand solcher Angst kann ganz Verschiedenes sein. Das Nächstliegende scheint die Konfrontation mit einer fremden Übermacht, die mich zu unterdrücken oder zu vernichten droht. Doch ist dasselbe Gefühl des Ausgeliefertseins auch gegenüber unbestimmten Mächten möglich, gegenüber dem Schicksal, den Risiken und Gefahren des Alltags, zugespitzt als Angst vor dem jederzeit möglichen Tod. Dabei ist es nicht so, dass die aktuelle Bedrohung durch eine feindliche Macht notwendig die grösste Angst auslöst; gerade umgekehrt können die latente Gefährdung, die Unvorhersehbarkeit und Unüberschaubarkeit als solche Unsicherheit und Unheimlichkeit erzeugen: Das Bedrohliche wird im Masse seiner Unbestimmtheit nicht gemildert, sondern radikalisiert. Die philosophische Tradition hat diesem Umstand u.a. in der seit Kierkegaard geläufigen Unterscheidung von Angst und Furcht Rechnung getragen: Hat Furcht ein bestimmtes Wovor, so ist Angst gegenstandslos; kann Furcht das Bedrohliche identifizieren, damit eingrenzen und gegen es Vorkehrungen treffen, so bleibt Angst ihm schutzlos ausgeliefert. Doch ebenso wie die Angst nicht einer *bestimmten* Bedrohung entspringen muss, ist sie nicht notwendig auf eine *äussere* Gegenmacht gerichtet. Sie kann darin wurzeln, dass das Subjekt in sich selber jeden Halt verliert. Die Existenzphilosophie, die das Thema Angst am nachdrücklichsten erörtert hat, hat darauf insistiert, dass die tiefste Angst dem Konfrontiertwerden des Subjekts mit sich selber entspringt: mit der eigenen Unbestimmtheit, Kon-

tingenz und Nicht-Festgelegtheit. Das Insichgehen der Freiheit setzt das Subjekt der Bodenlosigkeit in sich selber aus. Das Bild des Schwindligwerdens und Stürzens, von Platon bis Jaspers eine klassische Metapher der Angst, wird von Sartre dahingehend spezifiziert, dass die Angst nicht dem möglichen Sturz in den Abgrund als objektivem Ereignis, sondern der Möglichkeit des Sich-selbst-Hinunterstürzens, der Ungeschütztheit der Freiheit vor sich selber gilt. Nicht einmal über mich und meine Möglichkeiten verfüge ich souverän, auch mein eigenes Sein und Wollen bietet keine Stütze und Verlässlichkeit. Angst ist das Bewusstsein der Ungesichertheit im Anderen, in der Welt im Ganzen und in mir selber.

Der Umgang mit solcher Angsterfahrung, das Sich-Bewegen im Spannungsfeld zwischen Sicherheit und Haltlosigkeit, zwischen Selbstbehauptung und Ohnmacht, gehört zu den Grundbedingungen menschlicher Existenz. Verschieden sind die Vorkehrungen, welche das Sicherheitsstreben in Reaktion auf Kontingenzerfahrungen anstellt. Sie versuchen auf der einen Seite, nicht-beherrschbare Risiken zu eliminieren oder zu minimalisieren, was seinerseits auf zwei Arten geschehen kann: indem man sich entweder auf alle Eventualitäten einstellt (durch Akkumulation von Macht und Geld, durch Verstärkung von Sicherheitsstrategien) oder aber den Bereich des Möglichen eingrenzt, durch Festschreibung des zu Erwartenden, zwanghafte Fixierung des eigenen Verhaltens, Ausschluss des Neuen und Unvorhergesehenen. Beide Varianten erweisen sich letztlich als aporetisch. Sowohl die grenzenlose Absicherung wie die starre Festlegung des Möglichen erscheinen als Verfehlungen eines sach- und menschengerechten Umgangs mit Unsicherheit, zeigen sich als regressiv und destruktiv, eher als Angstsymptome denn als Angstbewältigung. Der Gegenweg besteht darin, Kontingenz und Unsi-

cherheit nicht auszuschalten, sondern in das eigene Selbst- und Weltverhältnis zu integrieren. Dies heisst auch, Angst zuzulassen, sie nicht zu verdrängen oder fiktiv zu überwinden.

Das Fremde

Um genauer zu bestimmen, worin die Erfahrung des Fremden besteht, sind zwei Fragen zu klären: Was alles kann als fremd erfahren werden, und worin besteht die Qualität der Fremdheit? Wenn wir zunächst die erste Frage als Leitfaden aufnehmen, so können wir dreierlei als Instanzen des Fremden unterscheiden. Fremd ist mir zum einen *das* Fremde: die fremde Welt, fremde Kulturen, fremde Ordnungen, Werte und Lebensformen; fremd sind mir zum zweiten *der/die* Fremde, andere Menschen, einzelne oder Gruppen; und fremd bin ich drittens *mir selber*, fremd sind mir Schichten und Aspekte meiner selbst, die ich nicht durchschaue und nicht beherrsche. Das Fremde, das sind die Welt, der andere Mensch, ich selber.

Die Fremdheit der Welt

Fremd im umfassenden Sinn ist die natürliche und soziale Welt, in die der Mensch eingefügt ist, die Natur, die er bearbeitet, die gesellschaftliche Ordnung, der er unterliegt, die kulturelle Sphäre, die er sich aneignet. Das Subjekt hat ein Anderes, Umfassenderes gegenüber, auf das es sich erkennend und handelnd bezieht, in welches es sich entäussert und aus dem es zu sich zurückkehrt – sofern es sich darin wiederfinden, das Andere zum Eigenen machen kann. Die Welt ist dasjenige, worin das Subjekt heimisch oder fremd sein kann. Hegel hat die Figur der Entäusserung und Rückkehr als Struktur des Bildungsprozesses, der Selbstwerdung von Subjekten beschrieben; zum Subjekt wird das Individuum nicht allein über interne Entwicklungsprozesse, sondern über die

Aneignung der natürlichen, gegenständlichen und kulturellen Welt. Marx hat jene Verfehlung der Selbstwerdung beschrieben, in der die Entäusserung ohne Rückkehr bleibt, wo das Subjekt sich in seinem Aussenbezug an das Fremde verliert: „Entfremdung“ ist zum Kennwort solcher Verfehlung geworden. Die Fremdheit der Welt kann in zwei Formen gegeben sein: als vorgegebene Andersartigkeit, die eine Kommunikation und lebendige Aneignung erschwert, und als Resultat einer Entäusserung, eines Abtrennens und Fremdwerdens ohne Rückkehr. Das erste ist exemplarisch bei kultureller Verschiedenheit der Fall, angesichts der Divergenz von Wertorientierungen, Deutungsmustern und Lebensformen, aber auch gegenüber undurchschaute Naturzusammenhängen, blinden Schicksalsmächten. Das zweite tritt dort ein, wo die vom Subjekt erzeugte Welt ihm entzogen wird, sich ihm gegenüber verselbständigt und als herrschende Macht etabliert, wo der Mensch sich in seinem Werk nicht mehr wiederfindet.

Dieser globale Gegensatz zwischen dem Subjekt und seinem Anderen ist in der Denkgeschichte zu einem Leitmotiv ersten Ranges geworden – allerdings auch zu einem Kernpunkt der Kritik. Die Selbstwerdung des Menschen ist vom Mythos bis zur Neuzeit als Emanzipation begriffen worden, als Befreiung aus der Natur und als Selbstbehauptung gegen kosmische und göttliche Mächte, als Herstellung eines souveränen Selbstbezugs, der das andere beherrscht, verdrängt oder domestiziert und als Moment seiner selbst integriert. Kulturkritik hat darin eine Ursünde abendländischer Zivilisation gesehen, sie hat die Assimilation des Fremden ins Eigene als zwanghafte Reduktion interpretiert, die dem Fremden Gewalt antut und in der Potenzierung des Subjekts dieses selber verfälscht. Das dem Subjekt gegenüber Andere erscheint darin als das in sich Befremdliche und Vernunftlose; die

Denkgeschichte erscheint als ein grosser Versuch, das der Vernunft Widerstrebende, das Vielfältige, Irrationale und Stoffliche seinem Gegenprinzip zu unterwerfen – ein Versuch, der zum Scheitern verurteilt ist und Befreiung in Naturwüchsigkeit, Aneignung in Selbstentfremdung verkehrt.

Die Fremdheit des Anderen

Seinen zugespitzten Ausdruck findet das Problem des Fremden jedoch meist im zweiten Themenfeld, im Verhältnis zu anderen Menschen. Der fremde einzelne und die fremde Gruppe sind die nächstliegenden und aufdringlichsten Erfahrungen von Fremdheit; hier werden Affekte und Verhaltensweisen wie Angst, Ausgrenzung, Kampf, aber auch Achtung und Anerkennung am unmittelbarsten erfahren. Hier lässt sich die Frage nach dem, was die *Qualität der Fremdheit* ausmacht, was das Fremde zum Fremden macht, am konkretesten aufnehmen. Ich möchte vier – sich teils ergänzende und verschärfende – Aspekte der Fremdheit unterscheiden.

a) Der erste, formalste, ist das prinzipielle Gegebensein des anderen: dass neben mir andere Subjekte sind, dass meine Welt nicht nur die meine ist. Es ist das grundsätzliche Problem des *Für-mich-Seins* anderer Subjekte und meines eigenen *Seins für andere*. Für den neuzeitlichen Subjektivismus und seine Bewusstseinstheorie stellt diese Tatsache eine Herausforderung dar. Wenn das Subjekt dasjenige ist, für welches es Gegenstände und Welt gibt, so ist es in seiner Herrschaftsposition gefährdet, sobald in seinem Blickfeld andere auftauchen, die ihrerseits Subjekte, das heisst Zentren von Weltbezügen sind. Für die Theorie ist es die Frage, wie ich überhaupt andere als Subjekte wahrnehmen kann, das heisst als etwas, das nicht nur in meinem Blickfeld und für mich existiert, sondern das selber ein Bezugsnetz eröffnet, eigene

Perspektiven auf die Welt begründet – und darin umgekehrt mich zu seinem Gegenstand herabsetzt. In eindringlichen Schilderungen hat Sartre – in der Analyse des Blicks, der Scham – jene Verkehrung herausgestellt, in welcher ich für die anderen Objekt werde und damit aus meiner Subjektfunktion herauskatapultiert bin. Der ursprüngliche Selbstbezug des Subjekts wird durch den Einbruch anderer aufgesprengt: Sofern diese als Subjekte auftreten, werde ich selbst zu einem Gegenstand in ihrer Welt, werde ich selbst zu einem (ihrem) anderen und Fremden. Der radikal intersubjektivistische Standpunkt wäre, dass ich über dieses Anderswerden durch den anderen mein eigenstes Sein realisiere, dass sich die Freiheit des anderen als Grundlage meines Selbstseins erweist. Allerdings hat die klassische Intersubjektivitätstheorie die Gleichursprünglichkeit des anderen nicht wirklich zu denken vermocht; dagegen hat die Dialogik (M. Buber) die Konstitution des Ich aus der vorgängigen Ich-Du-Beziehung gesetzt. Dieser erste Aspekt ist vorrangig Thema philosophischer Reflexion gewesen.

Die drei anderen Aspekte beleuchten Fremdheit in psychologisch-soziologischer Perspektive, nicht einfach als Gegebenheit des anderen, sondern konkreter als Nicht-Zugehörigkeit zur eigenen Gruppe. Fremd ist, was nicht zu uns gehört. Und zwar sind, wie Georg Simmel (1991) in seinem Exkurs über den Fremden unterstreicht, nicht primär die fernen Unbekannten, sondern die in unserer Nähe lebenden anderen die Fremden, nicht die Eskimos in Alaska, sondern die Immigranten im Nachbarhaus: Fremdsein ist das Nahsein des Fernen. Solches Fremdsein kann in Verschiedenem seinen Kern haben; als Stichworte seien genannt: Auswärtigkeit, Verschiedenartigkeit, Heimatlosigkeit.

b) Das basalste Merkmal ist die *auswärtige Herkunft*. Fremd-

linge sind die Nicht-Einheimischen, die von auswärts Kommenden, die „potentiell Wandernden“, die zwar im Gegensatz zu vorüberreisenden Touristen hier sind und womöglich bleiben, doch gleichsam nicht notwendig hier – nicht von hier – sind („die Gelöstheit des Kommens und Gehens nicht ganz überwunden“ haben; Simmel 1991, S. 764). Ihre verbreitete Gestalt sind von alters her die Händler, die nicht mit der Produktion, sondern der Zirkulation der Güter befasst sind, in reinster Gestalt im Geldgeschäft, welches in seiner spezifischen Beweglichkeit mit allem in Verbindung tritt und jede „verwandtschaftliche, lokale, berufliche Fixierung“ sprengt (Simmel 1991, S. 766).

c) Das komplementäre Merkmal zum Nicht-Einheimischsein ist die qualitative Andersartigkeit, die *Verschiedenartigkeit*: die Fremdheit der Lebensformen, der Hautfarbe, der Kultur, der Religion usw. Der Fremdling ist gegenüber unserer Gruppe nicht einfach ein Auswärtiger, sondern selber Angehöriger einer anderen Gruppe, Teil einer fremden Welt. Gerade weil er, auch als einzelner, eine eigene soziale (kulturelle, religiöse, ethnische) Identität verkörpert, liegt in seinem Fremdsein eine Herausforderung an das Selbstverständnis der Gesellschaft: Diese ist nicht einfach mit einer Devianz, sondern mit einem Gegenentwurf, mit einer anderen Möglichkeit ihrer selbst konfrontiert, in der eigenen Festgelegtheit in Frage gestellt. Die Möglichkeit einer anderen Identität demonstriert die Nicht-Notwendigkeit der eigenen. Das Bewusstwerden solcher Kontingenz kann Angst auslösen, Aggression gegen jene erwecken, die uns durch ihr blosses Sein in Frage stellen.

d) In einem noch radikaleren Sinn sind Fremde nicht nur frei von der Bindung an eine gegebene Identität, sondern in gewissem Sinn an sich selber frei, Repräsentanten der Ungebundenheit. Dafür stehen in der Geschichte die Figuren der

Nicht-Sesshaften, Nicht-Bodenbesitzer, der Fahrenden, Staatenlosen, Zigeuner. Fremdheit in dieser zugespitzten Form ist nicht nur Andersartigkeit gegenüber einer vorgegebenen Lebensweise, Fremdheit für die anderen, sondern gewissermaßen Fremdheit an sich selber, das Nicht-Zuhausesein, die *Heimatlosigkeit*. Gerade das jüdische Volk ist in der europäischen Geschichte in mehrfacher Hinsicht zum Träger beziehungsweise zur Projektionsinstanz solchen Fremdseins geworden. Den Juden wurden Bürgerrechte verwehrt, die Teilhabe an bestimmten Berufen, an Korporationen und ständischen Institutionen untersagt, die einen Eckpfeiler des Gemeinwesens bildeten. Sie verkörperten nicht einfach eine Minderheitsreligion, sondern ein Volk, doch ein Volk ohne Boden und ohne Staat, das heisst ohne jene Grundlagen und Bindungen, die in anderen ethnischen Verbänden die feste Bestimmtheit begründen. Sie tragen damit jene Makel an sich, mit dem auch andere Gruppierungen stigmatisiert wurden, die nicht in der vorbehaltlosen Identifikation aufgehen, so wenn Sozialdemokraten als vaterlandslose Gesellen, Intellektuelle als freischwebende Schöngeister oder Nestbeschmutzer denunziert wurden; schon Platon disqualifizierte die „in verschiedenen Städten umherschweifenden und nirgends eigene Wohnsitze bewohnenden“ Sophisten als untaugliche Gesprächspartner über Politik (Timaios 19e). Anstössig ist nicht einfach die Distanz gegenüber einer bestimmten Norm, sondern das Vorführen der inneren Ungebundenheit und Freiheit von der festen Verwurzelung als solcher. Die Nicht-Festgelegtheit, Nicht-Sesshaftigkeit ist als solche irritierend, das Vage, Unfassliche, Bestimmungslose ist als solches ängstigend. Es provoziert jene, die sich durch Festlegung, Verwurzelung, Begrenzung in sich stabilisieren, einen festen Grund unter den Füßen finden möchten.

In letzter Konsequenz wird dieses Fremdsein am Beispiel des Judentums darin verkörpert, dass die Erlösung als noch ausstehende, die Welt als weiterhin unerlöste betrachtet wird. Wenn die Philosophie nach Hegel einen innersten Antrieb darin hat, den Menschen mit der Welt zu versöhnen, die Zerrissenheit der Welt als nur provisorische oder scheinhafte zu erweisen, so bedeutet das Zeugnis des Judentums, dass die Welt weiterhin des Erlösers harrt, dagegen den unmittelbarsten Einspruch. Auch Marx' säkularisierte These vom Entfremdesein der Welt formuliert einen ähnlichen Protest. Un-erträglich ist er dem herrschenden Bewusstsein vielleicht ebensowohl durch diese basale Distanzierung von jeder Identifikation mit dem Bestehenden geworden wie durch die Attacke gegen die Besitzenden. Das ursprünglich utopische Element, das Nicht-Heimischwerden in der Welt – utopia heisst „nirgendwo“ – ist der tiefste Affront gegen jene, die sich mit der Welt versöhnen, im Bestehenden einrichten möchten (vgl. Lévinas 1976, S. 143 ff., S. 323 ff.). Es ist eine andere Identitätsfigur, die in den Blick kommt: eine Identität im Hinausgewiesensein über sich, nicht in der Verwurzelung im Ursprung. Zwei paradigmatische Figuren stehen für diese Alternative: Abraham und Odysseus. Augustinus hat Gottes Befehl an Abraham – „Gehe aus deinem Lande und von deiner Freundschaft und aus deines Vaters Haus“ – als Aufforderung zum inneren Freiwerden gedeutet: „Denn seine Seele hatte sich noch nicht gelöst, solange sie durch die Hoffnung zurück-zukehren und Heimweh festgehalten wurde“ (De civitate dei, XVI. 15). Der Verzicht auf Rückkehr, die Überwindung der Selbst- und Ursprungsbezogenheit sind Öffnungen für das andere und Neue, in welchem der Mensch erst seine wahre Heimat findet: Der Widerstand gegen die falsche Versöhnung mit der Welt ist die Kehrseite der eschatologischen Ver-

weisung auf ein weltjenseitiges Heil. Odysseus hingegen vollbringt die grosse Irrfahrt um der Heimkehr willen: Die fremden Meere und Gestade sind Umwege und Etappen der Rückkehr.

So haben wir hier zwei Figuren des Selbstseins vor uns: einerseits ein Selbstsein im Beisichsein und in der Heimat, in der Rückkehr zu sich und im Rückgang zum Ursprung, andererseits ein Selbstsein im Verlassen des Ursprungs und im Hinausgehen in die Fremde – das eine die Sehnsucht des Heimwehs, das andere des Fernwehs. Fremde im radikalsten Sinn sind nicht einfach Nichtzugehörige zu dieser oder jener Gruppe, sondern gewissermassen Nichtzugehörige schlechthin: Darin liegt ihre eigentliche Anstössigkeit. Noch tiefer als die Irritation durch eine alternative Lebens- und Denkform geht die Irritation darüber, dass keine feste Bindung notwendig sei; noch provozierender als das Anderssein ist das Freisein. Als provozierend erfahren wird es, weil es mit dem eigenen Umgang mit Freiheit konfrontiert: Die Ungebundenheit des Fremden erinnert daran, wieviel Zwang die eigene Disziplinierung erfordert. Wo das Fremde mit dem Nicht-Domestizierten, dem Wilden verwandt ist, stellt es eine Bedrohung der eigenen Identität dar: nicht als Repräsentanz einer anderen Ordnung, sondern des Anderen zur Ordnung. Unverkennbar stossen wir auf den bereits unter dem Stichwort Angst berührten Punkt, dass Bedrohung nicht nur in der gegnerischen Übermacht, sondern abgründiger in der Haltlosigkeit der eigenen Freiheit erfahren wird. Wo das Fremde solche Freiheit verkörpert, kann es zum Motiv von Angst und Aggression werden. Entfremdung kann darin gründen, dass ich einer anderen Macht ausgeliefert bin, doch ebenso darin, dass ich in der Ungebundenheit des Fremden die Selbstsicherheit verliere, der Haltlosigkeit in mir ausgesetzt bin.

Die Fremdheit seiner selbst

Fremd sind mir nicht nur die Welt und die anderen Menschen, fremd bin ich mir selber. Selbstwerdung bedeutet Selbstaneignung als Überwindung der Fremdheit des eigenen Selbst. Selbstfremdheit kann in zweierlei liegen: im Fremdsein dessen, was mir an sich zugehört, ich mir aber noch nicht zu eigen gemacht habe, und im Fremdgewordensein (Entfremdetsein) eines ursprünglich Eigenen. Zum Fremden im Selbst gehört, was dem Subjekt an ihm selber nicht wirklich gegenwärtig und transparent, was ihm bewusstseins- und willensmässig nicht wirklich verfügbar ist. Das Urbild von Selbstsein schliesst seit der platonischen Seelenlehre die Idee der Selbsttransparenz und Selbstherrschaft ein. Doch vieles widersetzt sich diesem Zugriff: der Leib und seine Triebe und Bedürfnisse, die eigene Herkunft und geschichtliche Prägung, das Unbewusste – nach Freud jene letzte Demütigung, die dem Menschen (nach der Dezentrierung der Erde im All und des Menschen im Tierreich) vorbehalten war, nicht einmal Herr im eigenen Hause zu sein. Die volle Aneignung des Subjekts durch sich selber stellt in der philosophischen Ideengeschichte, ähnlich wie die Beherrschung der Natur, ein theoretisches wie praktisches Leitbild dar.

Umgekehrt hat das Zerrbild absoluter Subjektivität mit im Zentrum neuerer Kulturkritik gestanden. Gegen die Fiktion der reinen Selbstpräsenz und restlosen Selbsterfassung haben Phänomenologie und Existentialismus die uneinholbare Vorgängigkeit des Bewusstseins für sich selber herausgearbeitet, die Verwurzelung des Subjekts in Natur und Geschichte, die es nie voll aufzuarbeiten und in eine eigene Setzung umzuwandeln vermag. So bemühen sich Gegenkonzepte um die Rehabilitierung des Leibes, die Integration des Unbewussten in das Selbstverhältnis, des Nicht-Rationalen, Gefühlsmäßi-

gen, Intuitiven – all dessen, was das Vernunftsubjekt als Fremdes ausgeschieden hatte. Mannigfaltig sind die Formen realer Selbstentfremdung, im Fremdwerden eigener Bedürfnisse und Fähigkeiten, im Verlust innerer Freiheit, in der Macht des Unbewussten wie in der Autorität des Über-Ich, in der Undurchdringlichkeit eigener Geschichte wie der Unfasslichkeit des eigenen Seins und Wollens; wir stoßen in uns auf Undurchschautes, Widerständiges, das die bruchlose Identifikation mit uns verhindert. Nicht zuletzt steht die Zeitlichkeit menschlichen Daseins in Frage: Wo Selbstsein sich auf reine Selbstpräsenz fixiert, werden Vergangenheit und Zukunft als Dimensionen der Fremdheit behandelt. Die Verdrängung des Gewesenen wie der Ausschluss des Neuen sind Modi des Fremdwerdens gegenüber sich selber. Offenkundig steht das Fremde der Welt und des anderen mit dem Fremden in mir in vielfacher Interaktion: Was mir am anderen unheimlich ist, erinnert mich an das Unheimliche in mir, ist mir möglicherweise als mein eigenes Fremdes unheimlich. Umgekehrt scheint ein angemessenes Verhältnis zum äusseren Fremden ein richtiges Verhältnis zu mir selber vorauszusetzen. Dies wird deutlicher, wenn wir die Affekte und Verhaltensweisen, mit denen wir auf Fremdheit reagieren, näher betrachten.

Der Umgang mit dem Fremden

Wenn im Vorausgehenden primär negative Affekte wie Angst und Aggression angesprochen wurden – entsprechend dem Hauptakzent der Fremdheitserfahrung als Konfrontation mit einem Befremdlich-Feindlichen –, so ist damit das Spektrum der Reaktionen auf das Fremde keineswegs erschöpft. Etwas davon hat sich schon in der Alternative von Fernweh und Heimweh angedeutet. Die Psychologie hat die Ambivalenz

des Fremdenbezugs thematisiert: Neben dem Zurückschrecken vor dem Fremden gibt es die Faszination durch das Fremde, das Angezogenensein durch das Andere.

Es ist beeindruckend, wie tief beides im menschlichen Leben verwurzelt ist: die Gruppenbildung mit der Abgrenzung nach aussen, und die Aufsprennung der Grenzen jeder Gemeinschaft. Auf der einen Seite ist kein Individuum für sich lebensfähig, und keines kann sich mit der universalen menschlichen Gemeinschaft begnügen. Menschen bedürfen der konkreten – qualitativ, funktional und grössenmässig diversifizierten – Gemeinschaften, in denen sie ihr Leben führen, miteinander kommunizieren und ihre bestimmte Identität finden. Mit jeder Gruppenbildung ergeben sich neue Grenzbeziehungen zwischen innen und aussen, zwischen Angehörigen und Fremden. Auf der anderen Seite ist kein Verband ein in sich geschlossenes Ganzes. In deutlichster Form zeigt sich dies schon auf der Basisebene der Familie. Als eine der durchgehendsten Normen menschlicher Sozialität gilt das Inzestverbot. Das Gebot der Fremdheirat ist ein Verbot der Abschliessung der Gruppe in sich, positiv ein Verwiesenwerden auf die Aussenwelt, eine Pflicht zur Öffnung, idealiter eine Tendenz zum Universalen. Abschliessung und Entgrenzung erscheinen als gleichermaßen basale, konstitutive Tatbestände des gesellschaftlichen Lebens. Auch wenn das Faktum der Ausgrenzung und Feindseligkeit in allen Gesellschaften präsent ist, ist daraus kein natürlicher, biologischer Ursprung der Fremdenfeindlichkeit abzuleiten (vgl. Erdheim 1992, S. 198; Schuster 1984, S. 136 ff; Wöhl 1987, S. 12 ff.). Zumindest sind diesem Faktum die ebenso verbreiteten kulturellen Institutionen der Öffnung für das Fremde zur Seite zu stellen: die Tradition der Gastfreundschaft und der Asylgewährung. In bestimmten Konstellationen geniesst der Fremde

sogar ein Ansehen besonderer Art, indem seine Nichtgebundenheit an die Gruppe als Gewähr für Objektivität und Offenheit gilt: so, wenn Auswärtige als Richter oder Experten bestellt werden (Simmel 1991, S. 767). Zum Grundbestand sozialen Lebens gehört die Zweiseitigkeit von Zurückweisung und Öffnung, Abwertung und Achtung. Erklärungsbedürftig ist, wie das vielfach herrschende Negativbild die Oberhand gewinnt, auf das dann mit Hass und Aggression reagiert wird.

Als Faktoren hat die Sozialwissenschaft in erster Linie *Funktionen* namhaft gemacht, welche die Diskriminierung für ein bestehendes Gemeinwesen erfüllt: Herrschaftsstabilisierung, Legitimation von Ungleichheiten, Pazifizierung der unterprivilegierten Einheimischen durch Verweisung fremdkultureller Einwanderer auf unterste Statuspositionen, Allianz der Schwachen mit den Starken in der Aggression gegen die noch Schwächeren, kollektive Krisenbewältigung durch Verlagerung der Devianz nach aussen (Saner 1991, S. 59 ff.; Wimmer 1992, S. 23 ff.). Andere Interpretationen legen den Akzent auf die historische Dimension und beleuchten die Ausgrenzung des Fremden in der Spannung zum Universalismus der Moderne – die Schaffung von Aussenseitern als Scheitern der Aufklärung (Mayer 1975). Das Bedürfnis nach Gruppenbildung antwortet auf die erhöhte Zumutung, die für den einzelnen in den abstrakter gewordenen sozialen Verbänden liegt; deren Diffusität und Labilität veranlasst kompensatorische Stabilisierungen durch Ausgrenzung und Festlegung (Schiffauer 1992; Schuster 1984). Der beschleunigte kulturelle Wandel, die Migrationen und historischen Umwälzungen verstärken das Bedürfnis nach Stabilität und legen notfalls Festlegungen über Primärmerkmale (wie Rasse oder Volkszugehörigkeit) nahe. In alledem ist die Erzeugung von Feindbildern nicht einfach Resultat externer Faktoren – etwa

der Konkurrenz um knappe Güter –, sondern der internen Verfassung einer Gruppe. In striktester Weise ist dies der Fall, wo der Fremde als Projektionsfläche für das verdrängte Eigene dient: Eines der grössten Hindernisse für einen tolerant-angstfreien Umgang mit dem Fremden ist die „psychohygienische Funktion“ der Fremdenrepräsentanz, die darin besteht, die verpönten Seiten des eigenen Selbst – der eigenen Gruppe – auf andere zu projizieren und sich so – vermeintlich – davon freizuhalten und gegen die abgewehrte Seite seiner selbst zu identifizieren (Erdheim 1992, S. 22). Das Fremde als das verdrängte Eigene – diese vielfach variierte Formel nennt einen innersten Kern des Phänomens. Kein richtiger Umgang mit dem Fremden ist einem Subjekt möglich, das sich selber entfremdet ist.

Die Unfähigkeit, das Andere in seiner Selbständigkeit zur Geltung kommen zu lassen, ist als Hauptkritikpunkt gegen die herrschende Form des Denkens und Handelns überhaupt vorgebracht worden. Okzidentales Denken, so Lévinas, vermag das Andere nicht zu denken: Es ist eine Vergegenwärtigung des Anderen, das darin seine Andersheit verliert, es schreckt zurück vor dem Anderen, welches anders bleibt (Lévinas 1988, S. 188). So stellt sich die Frage, „wie ein Wissen und Handeln aussehen kann, das sich Fremdem aussetzt, ohne es einzugemeinden“ (Waldenfels 1990, S. 59 ff.).

Die Forderung, die anderen und Fremden in ihrer Eigenart und ihrem Eigenrecht gelten zu lassen, ist in verschiedenem Kontext zu formulieren. Sie ist zum einen eine *ethische* Forderung – ein Postulat der allgemeinen Menschenrechte, eine in unserem Kulturkreis (etwa als Toleranzgebot) weithin akzeptierte basale Norm menschlichen Zusammenlebens, deren reale Verwirklichung allerdings auf mehr als ihre Proklamation oder konsistente Begründung angewiesen ist; ent-

scheidend sind Gesetzgebung und Sozialisation, die reale Praxis und Eingewöhnung eines humanen Umgangs mit dem Fremden – eine, wie Geschichte und Alltag zeigen, dünne und zerbrechliche Schicht des Verhaltens. Sie ist zum anderen *anthropologisch* und *sozial* grundlegend, um gelingendes Selbstsein für Individuen und Gesellschaften zu ermöglichen. Sich dem Fremden zu öffnen, bedeutet nicht nur eine Ausweitung, sondern eine Vertiefung des eigenen Selbst; die Konfrontation mit anderen Möglichkeiten des Menschlichen lässt mir mein eigenes Sein bewusster, auch fragwürdiger werden. Ich kann nicht im reinen Selbstbezug ein authentisches Selbstverhältnis gewinnen, ich bin nicht für mich und in mir selber, was ich bin; mit Recht hat Hegel für die Freiheit die Formel des „Beisichseins im Anderen“ geprägt. Die Selbstfindung in der eigenen Fremdheit und das Sich-Öffnen für das Fremdsein des Anderen stehen in innerem Bezug. Ein Hauptbegriff, unter dem die Philosophie diesen Prozess beschrieben hat, ist der Begriff der *Erfahrung*: Erfahrungen machen heisst, in Auseinandersetzung mit sich, mit anderen und der Welt Einsichten gewinnen, durch die man sich selbst verändert. Im Dialog mit fremden Zeiten und Kulturen wie im Gespräch mit fremden Personen wird anschaulich, wie Selbstwerdung mit der Erfahrung des Anderen zusammenhängt. Nur wer sich dem Anderen aussetzt, kann sich vom Anderen wirklich ansprechen lassen; zugleich bedeutet das Ernstnehmen des Anderen, in ihm eine Antwort auf eigenes Fragen zu vernehmen. So wird Verstehen ein Sich-Verstehen vom Anderen her.

Gleichwohl darf diese Durchdringung von Eigenem und Fremden nicht zu harmonistisch gesehen werden. Die Bejahung des Interesses am Fremden kann nicht darüber hinwegtäuschen, dass Offensein auch heisst, sich Fremdem auszusetzen, das dem Ich Widerstand leistet, das eigene Selbstver-

ständnis bedroht. Es heisst für ein Subjekt, sich auf Risiken einzulassen, die es nicht beherrscht, sich auf ein Fremdes einzulassen, aus dem zurückzukehren es nicht sicher sein kann. Erfahrung der Fremde schliesst die Gefahr des Fremdwerdens, des Sich-Verlierens im Anderen ein. So verlangt Kommunikation mit dem Fremden auch, die Grenze der Kommunikation anzuerkennen, Nicht-Assimilierbares und Nicht-Verstehbares als Fremdes zu respektieren. Ein angstfreier Umgang mit dem Fremden erfordert ein Sich-Freimachen von Versteifungen der eigenen Identität. Dazu verhilft etwa historisches Bewusstsein, das mir die Zufälligkeit des eigenen Gewordenseins vor Augen führt: Wer die Kontingenz seiner selbst akzeptiert, kann sich leichter der Provokation des Andersseinkönnens stellen. Gleichwohl bleibt das Andere zum Teil das nicht-assimilierbare Fremde; ich bin und bleibe auch mit Unversöhnbarem konfrontiert – *ausser* mir wie *in* mir selber. Eine Offenheit für das Fremde, die sich nicht über sich selber täuscht, muss auch die Ambivalenz des Verhältnisses zum Fremden zulassen. Wo sie überspielt wird, besteht Gefahr, dass immer schon implizite Verdrängungen im Spiel sind, die das Fremde entschärfen, es seiner radikalen Andersheit berauben. Gefordert ist eine Offenheit, in der das eigene Selbst mit auf dem Spiel steht: Bei allem, was es dabei an vermeintlicher Sicherheit aufgibt, hat es doch keine andere Möglichkeit, zu sich zu finden. Das Zulassen der Verunsicherung, auch der Angst, ist der Preis für die Bereicherung, die in der Erfahrung des Fremden liegt.