

Hakan Gürses

Jargon der Fremdheit

„Dass die Jargonworte, unabhängig vom Kontext wie vom begrifflichen Inhalt, klingen, wie wenn sie ein Höheres sagten, als was sie bedeuten, wäre mit dem Terminus *Aura* zu bezeichnen.“ Theodor W. Adorno, *Jargon der Eigentlichkeit*¹

1. Fremd-Reden

Der Diskurs über das Fremde und die Fremden ist wohl so alt wie die uns bekannte Geschichte menschlicher Vergesellschaftung. In Chroniken, juristischen Dokumenten, Reiseberichten, Briefen oder biografischen Erzählungen, in politischen Reden und öffentlichen Kundmachungen finden wir ihn heute überliefert vor. Keineswegs weisen diese Zeugnisse jedoch ein inhaltliches Kontinuum oder eine begriffliche Systematik auf: Fremdheit und Fremde sind Kreaturen ihrer Zeit und ihres geografischen Raums – so wie die Rede darüber. Dass der Rede hierbei wiederum eine performative, Wirklichkeit konstruierende Rolle zukommt, bedarf angesichts gegenwärtiger erkenntnistheoretischer und sprachphilosophischer Evidenzen wohl keiner besonderen Erwähnung.

Wenn Fremde und Fremdheit zeit-, raum- und diskursbezügliche Konstrukte sind, versteht es sich von selbst, dass auch der *Begriff* des Fremden (die Wortgruppe um „fremd“) mehrere semantische und semiotische Schichten enthält und sie als historisches Treibgut mit sich führt. Vor allem sprachliche Unterschiede legen Spuren historisch aufgeladener Vieldeutigkeit frei: Die assoziativen und funktionalen Differenzen zwischen *xenos*, *peregrinum/peregrinus*, *étrange(r)*, *strange(r)*, *foreign(er)*, *alien*, *ajnabi* und *yabancı* (um die mir in einigen Sprachen bekannten Wörter aufzuzählen) sind mehr als nur Nuancen. Versucht man diese Vielfalt in dem einen deutschen Wort „fremd“ (oder Fremde/r) einzufangen, fransen sich dessen semantische Ränder aus; der Begriff verursacht Konfusion.

Dieser „vorwissenschaftlichen“ Mehrdeutigkeit auf den Grund zu gehen, war und ist auch eines der erklärten Ziele der wissenschaftlichen Diskurse über Fremdheit und Fremde, die sich seit dem 18. Jahrhundert sukzessive formiert haben. Widmete sich die Anthropologie gänzlich *dem* oder *den* Fremden (als Typus bzw. als Kollektiv), lenkt die soziologische Forschung seit Georg Simmels „klassischem“ *Exkurs über den*

¹ Adorno, Theodor W., *Jargon der Eigentlichkeit*, Frankfurt/Main 1964, 11f.

*Fremden*² daneben auch auf *Fremdheit* ihr Augenmerk. Fremdheit und ihre personalisierte Gestalt bilden darin Größen, deren sozialer Ort und soziale Funktion zu bestimmen sind. Diesen Gegenstand teilen sozialpsychologische und psychoanalytische Diskurse zu „fremd“: Sie befassen sich mit dem/der Fremden (Individuen) und der Fremdheit (Vorgang), wobei hier der „Innen“-Aspekt (Fremdwerdung, Verinnerlichung der Fremdheit, „der Fremde in uns“³ etc.) im Vordergrund steht.

In der Philosophie nahm vor allem die phänomenologische Ausrichtung sich der Wortgruppe um „fremd“ an; Namen wie Edmund Husserl und Emmanuel Lévinas zeugen davon. Eine besondere Stelle in dieser Reihe phänomenologischer AutorInnen nimmt zweifelsohne Bernhard Waldenfels ein mit seiner Arbeit, die den programmatischen Titel „Phänomenologie des Fremden“ trägt und mehrere Bücher umfasst.⁴

Im Zentrum des Werkes von Waldenfels steht (im Unterschied zu dem/den anthropologischen Fremden und der sozialwissenschaftlichen Fremdheit samt dem/der Fremden) *das Fremde*, ein – zunächst – nicht personifiziertes Phänomen: „Eine Phänomenologie des Fremden, die schon Husserl mit zahlreichen Sprengbegriffen wie Fremderfahrung, Fremdich, Fremdleib oder Fremdwelt versehen hat, nimmt in toto die Züge einer Fremdheitslehre an, wenn man mit der Radikalität der Fremderfahrung Ernst macht und sich nicht mit Substituten wie Fremdkonstitution, Fremdverstehen oder praktische Anerkennung des Fremden

² Simmel, Georg, Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung. Berlin 1908, 509-512. Den Begriff der „klassischen Soziologie des Fremden“ prägte Rudolf Stichweh; vgl. Stichweh, Rudolf, Die klassische Soziologie des Fremden und die Genese der Disziplin Soziologie, in: ders., Der Fremde. Studien zur Soziologie und Sozialgeschichte, Frankfurt/Main 2010, 9-24.

³ Besondere Berühmtheit auch im deutschsprachigen Raum erlangte in den 1990er Jahren die psychoanalytisch motivierte Studie: Kristeva, Julia, Fremd sind wir uns selbst, Frankfurt/Main 1990.

⁴ Aus diesem Grund möchte ich im vorliegenden Essay vornehmlich seine philosophische Fremdheits-Konzeption kritisch erörtern. Da es mir aber nicht darum geht, eine Werkinterpretation zu Waldenfels zu verfassen (dazu fehlt mir jedenfalls die erforderliche Kompetenz), werde ich im Folgenden allgemein vom „philosophischen Diskurs über das Fremde“ sprechen, wenn dieser auch vorwiegend – stellvertretend für die phänomenologische Erfassung von „fremd“ – anhand der Zitate aus Waldenfels' Texten dargelegt werden soll. Meine Kritik richtet sich lediglich auf einen implizit politischen Aspekt in diesem Werk, dessen allgemeine Bedeutung für die (insbesondere phänomenologische) Philosophie freilich außer Debatte steht und im vorliegenden Band auch gebührend gewürdigt wird.

begnügt. Eine Phänomenologie, die sich den Anforderungen einer Xenologie stellt [...].⁵

Der oder *die* Fremde (bzw. *die* Fremden), die *Fremdheit* und *das* Fremde – diese drei Derivate des Wortes „fremd“ bilden also heute den jeweiligen Gegenstand sozial- und kulturwissenschaftlicher sowie philosophischer Diskurse. Ist die vorhin angeführte terminologische Ausfransung durch solche Verwissenschaftlichung beseitigt worden? Wohl kaum. Vielmehr haben wir es heute – je nach Forschungstradition – mit einer zusätzlichen Überfrachtung des Wortes „fremd“ zu schaffen. Denn dessen wissenschaftliche Definitionen bleiben zumeist, im Namen der Präzision, hinter dem Alltagsgebrauch zurück, und die „Wut des Verstehens lässt den Sinn gar nicht erst aufkommen“, um es mit Schleiermacher zu sagen.

Wie oft bei wissenschaftlicher Aneignung eines chronisch konfliktuellen, mit nationalstaatlicher Inklusion und Exklusion zudem gesellschaftspolitisch akut gewordenen Kampfbegriffs fällt auch hier die Rezeption ambivalent aus: Seit mindestens zwei Jahrzehnten erblicken die einen in der dekonstruktivistischen Verschiebung von „fremd“ (Fremdheit als juridischer Terminus; der/die Fremde als Konstruktion etc.) ein Sprechverbot, das wieder einmal von VerfechterInnen Politischer Korrektheit erlassen worden sei. Thilo Sarrazins Buch *Deutschland schafft sich ab*, das vor wenigen Monaten eine traurige Aktualität erlangte (und nebenbei zum Bestseller avancierte), ist nur eine unter solchen Antworten auf den wissenschaftlich-kritischen Umgang mit Fremdheit (als Fremdheitskonstruktion).⁶ Sich dabei neben Mitteln des Stammtisches auch wissenschaftlicher Argumentation zu bedienen, ist indes keine Erfindung des SPD-Politikers. Seit Längerem schon stellen sozio-biologische Theoriebildung und Verhaltensforschung ein beliebtes wissenschaftliches Feld dar, dessen zuweilen seltsame Ernte auch „populär“ zirkuliert. So schrieb der Humanethologe und Zoologe Eibel-Eibesfeldt bereits 1988:

„Verfechter einer liberalen Einwanderungspolitik für Asylsuchende aus der Dritten Welt argumentieren damit, dass es sich um keine großen Bevölkerungsbewegungen handle. Einige Zigtausend sind es aber immerhin, die jährlich einzuwandern versuchen, und auf die Dauer würde das zur weiteren Zurückdrängung der

⁵ Waldenfels, Bernhard, *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, Frankfurt/Main 2006, 8.

⁶ Diese „Sprechverbot“-Klage ist zunehmend auch in politischen oder medialen Reden anzutreffen.

eingesessenen Bevölkerung führen. Diese steht in der Mehrzahl, wie Umfragen ergaben, einer Massenmigration ablehnend gegenüber. Bisweilen kommt es sogar zu Ausbrüchen von Fremdenhass. Dann geben sich die Befürworter der Immigration überrascht und sprechen von ‚irrationalen‘ Ängsten oder von Demagogen, die den Ausländerhass schürten. Dass der Irrationalität möglicherweise eine Ratio des Überlebens zugrunde liegt, die ihre stammesgeschichtlichen Wurzeln hat, kommt ihnen gar nicht erst in den Sinn.⁷

Andere wiederum halten wissenschaftliche Versuche, Fremde und Fremdheit zu erklären, überhaupt für problematisch bis rassistisch- und xenophobiestiftend, da solche Versuche allesamt einen performativen Akt in Gang setzen, somit selbst Fremdheit zuschreiben würden.⁸ An dieser Kritik will auch ich ansetzen. Meine Frage lautet, ob das zumal wissenschaftliche Reden über Fremde und Fremdheit nicht letztendlich ein *Fremd-Reden* bedeutet – im Sinne von: durch eine bestimmte Art der Rede eine Gruppe von Menschen erst recht zu Fremden zu *machen* bzw. ihre Fremdheit zu vertiefen, so wie man vom „Krank-Reden“ spricht. Diese Frage bildet das Hinterland des vorliegenden Essays.

Was den *philosophischen* Begriff des Fremden und den *philosophischen* Diskurs über das Fremde betrifft, so ergibt sich daraus – im Einklang mit dem Fremd-Reden – ein spezifisches Bündel an terminologischen, konzeptuellen und letztendlich politischen Problemen. Im Folgenden werde ich versuchen, diese zu beschreiben.

2. Der philosophische Diskurs über das Fremde

2.1. Universalisierung der Fremdheit

Der philosophische Diskurs über das Fremde will keine bestimmte Art oder Gestalt des Fremden untersuchen. Das Fremde als ein Spezialthema zu behandeln, würde am Ende wieder zum Vertrauten führen, somit das Fremde zum Verschwinden bringen –

⁷ Eibl-Eibesfeldt, Irenäus, Übertreibungen der Nächstenliebe, in: Wolf, Andrea, Neue Grenzen. Rassismus am Ende des 20. Jahrhunderts, Wien 1997, 58-78, 65 (Erstveröffentlichung 1988). Eine profunde Analyse sozio-biologischer und Verhaltensforschung zur Fremdheit finden sich bei Çınar, Dilek, Die „neuen“ Einwanderer Europas: Fremde auf Dauer? Eine Untersuchung der Quellen von Fremdheit im Kontext der Nachkriegseinwanderung, unveröff. Diss. an der Universität Wien, Wien 1999, 81ff.

⁸ Texte von einigen bekannten KritikerInnen der Fremdheitsdiskurse finden sich etwa in: Dittrich, Eckhard J. / Radtke, Frank-Olaf (Hg.), Ethnizität. Wissenschaft und Minderheiten, Opladen 1990; Bukow, Wolf-Dietrich, Feindbild: Minderheit. Zur Funktion von Ethnisierung, Opladen 1996; Bielefeld, Ulrich (Hg.), Das Eigene und das Fremde. Neuer Rassismus in der Alten Welt? Hamburg 1998.

denn wir versuchen immer, das Fremde im Modus des Bekannten zu erfassen, so das Argument.

„Nehmen wir das Fremde dagegen als etwas, das nicht dingfest zu machen ist, nehmen wir es als etwas, das uns heimsucht, indem es uns beunruhigt, verlockt, erschreckt, indem es unsere Erwartungen übersteigt und sich unserem Zugriff entzieht, so bedeutet dies, dass die Erfahrung *des* Fremden immer wieder auf unsere eigene Erfahrung zurückschlägt und in ein Fremdwerden der Erfahrung übergeht. Fremdheit ist selbstbezüglich, und sie ist ansteckend. Ihre Wirkung geht jeder Thematisierung voraus.“⁹

Die philosophische Abmessung des Fremden darf also keinesfalls dazu führen, sich das Fremde einzuverleiben und somit es verschwinden zu lassen. (Es wird unterdessen postuliert, dass dies bei radikaler Fremdheit *sowieso* nicht möglich sei.) Der philosophische Diskurs über das Fremde weigert sich offenbar aus demselben Grund auch, den oder die Fremde als Person, gar als Typus oder Verkörperung eines Kollektivs zu betrachten. Auf den ersten Blick hat es daher den Anschein, dieser Diskurs betreibe kein Fremd-Reden. Auf der Suche nach den Spuren einer Urerfahrung des Fremden wird die Fremdheit sogar scheinbar „demokratisiert“: Jene, die in der Welt der Politik und der Medien (auch in der Welt der wissenschaftlichen Forschung) als fremd bezeichnet werden, *müssen nicht* die „wirklichen“ Fremden sein. Denn erstens ist es ein Fall von Kontingenz, dass gerade *diese* Individuen oder Gruppen heute als fremd gelten; und zweitens ist Fremdheit eine Erfahrung, die *jedem* Menschen widerfährt.

Doch resultiert aus der erstgenannten bedeutsamen – wenn auch nicht gänzlich neuen – Prämisse erstaunlicherweise kein dekonstruktivistisches Konzept, das zu einer Kritik des Fremd-Redens führt, sondern (entlang der zweitgenannten Prämisse) ein universalistisches Philosophem, das Fremdheit sogar tiefer als zuvor *festschreibt*. Es wird zwar eingeräumt, „das Fremde“ gebe es nicht – „es gibt vielmehr verschiedene Fremdheitsstile. Fremdheit bestimmt sich, wie Husserl sagen würde, okkasionell, bezogen auf das jeweilige Hier und Jetzt, von dem aus jemand spricht, handelt und denkt.“¹⁰ Darum lehnt der philosophische Diskurs über das Fremde auch die Vorstellung polemisch ab, dass es so etwas wie einen „Fremden überhaupt“ geben

⁹ Waldenfels, Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden, 7f.

¹⁰ Waldenfels, Bernhard, Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden 1, Frankfurt/Main 1997, 23.

könne. Generell ist dieser Diskurs nicht geneigt zu akzeptieren, dass es eine spezifische, (freilich kontingent bleibende) dauerhafte Erfahrung der Fremdheit geben könnte, die bestimmten sozialen Gruppen eignet. Wie bereits erwähnt: Fremdheit begegne jedem Menschen. Eine solche Erfahrung nur einer bestimmten Gruppe (oder sich selbst) zuzuerkennen, rühre von einem Trugschluss her, nämlich „dass die Fremderfahrung allzu einseitig im Gefühl der eigenen Fremdheit gesucht wird“. ¹¹ Das Fremde ist also zwar relational gegenüber Zeit und Ort; wovon der philosophische Diskurs handeln will, ist aber nicht die *relative* Fremdheit, sondern die *radikale* – auch um den Preis, dass dabei besondere kollektive Erfahrungen zugunsten einer lebensweltkonstitutiven Urerfahrung ausgeblendet werden müssen:

„Gehört das Fremdwerden, das uns hier in verschiedener Tonlage begegnet ist, zum Geschick des Menschen? Das Elend der Millionen von Emigranten und Vertriebenen, die unser Jahrhundert bevölkern, sollte man gewiss nicht verharmlosen, indem man es als ein allgemein menschliches Phänomen behandelt. Dennoch bleibt festzustellen, dass bei einem solchen Fremdwerden nicht bloß historisch bedingte soziale und interkulturelle Prozesse ablaufen, sondern dass darin etwas zum Ausdruck kommt, das an die radikale Form der Fremdheit rührt [...].“¹²

Wir haben es hier bei aller Universalisierung und Unüberwindbarkeit von Fremdheit (noch) nicht mit Fremd-Reden zu tun. Das Fremde als radikale Fremdheit überschreitet Individuen und Kollektive, die kontingenterweise heute und jetzt die Fremden darstellen. Die Kontingenz ergibt sich daraus, dass jede Ordnung ihre eigene Fremdheit produziert (auf diesen zentralen Punkt werde ich weiter unten eingehen). Bei näherer Betrachtung wird jedoch ersichtlich, dass der/die Fremde und somit das Fremd-Reden durch eine „Hintertür“ Eingang in dieses philosophische System finden. Der philosophische Diskurs über das Fremde unterscheidet penibel zwischen Sphären, Zonen, Bedeutungsniveaus und Typen, um das Fremd-Wort in einen phänomenologischen Begriff und Gegenstand zu verwandeln: Er trennt eben relative Fremdheit von der radikalen; das Andere vom Fremden; das Fremde als Ortbegriff vom Fremden als Besitz- und Artbegriff. Dennoch kehrt diese Rede über das Fremde unweigerlich und regelmäßig zur relativen Fremdheit, zum Anderen und zu den possessiven oder artbezogenen Sphären des Fremd-Begriffs zurück, wenn es um die

¹¹ Ebd. 41. Die Kritik Waldenfels' bezieht sich hier vorwiegend auf den erwähnten Text: Kristeva, Fremd sind wir uns selbst.

¹² Ebd. 41f.

Veranschaulichung des Gegenstandes geht. Nahezu alle Beispiele zur Verbildlichung des Theoretischen handeln von einzelnen „relativen“ Fremden. Auch seine eigene Notwendigkeit begründet dieser philosophische Diskurs nicht selten durch das Anführen von brisanten aktuellen Fällen, in denen es von personifizierten Fremden (und ihrer konstruierten Fremdheit) nur so wimmelt. Der/die „leibhaftig abwesende“¹³ Fremde ist in diesem Philosophem tatsächlich leibhaftig abwesend, wenn auch in einem anderen Sinn: Er oder sie fungieren hier als Marker, als Kontrastfolie. Der oder die Fremde wird im Diskurs über das Fremde *angesprochen*, ohne selbst zu sprechen. Er oder sie hat die Funktion, das Fremde zu *verkörpern*. Ein Leib ohne Stimme! Die eigene Fremdheitserfahrung der/des Fremden ist nicht, worauf es ankommt – der oder die Fremde soll als theoretische Figur dazu dienen, in dieser Rede über die Urerfahrung das Fremde zu *markieren*: als Angesprochene/r, als Beunruhigende/r, schließlich als Verkörperung von etwas, was nicht angeeignet werden darf, was also *fremd bleiben* muss. Diese Funktion deckt sich weitgehend mit jener, die den „Fremden“ im medialen oder politischen Diskurs zugeteilt wird. Hier schlägt die philosophische Rede um in Fremd-Reden.

Verlassen wir kurz den Boden der auf Intentionalität fußender Philosophie; ja, bewegen wir uns überhaupt weg von der Philosophie und vom gelehrsamem Wissen. In der „vorwissenschaftlichen“ Rede trat (und tritt) das Fremde stets in einer Gestalt auf: als Barbar, Sklave, Hexe, Verfemte, Aussätziger, Sonderling, natürlich auch als Wanderer oder Minderheitsangehörige. Diese Gestalten sind jedoch nicht Variationen ein und desselben Phänomens namens „das Fremde“, sondern jeweils zentrale Figuren historisch unterschiedlicher Fremdheitsregimes. Sie fungierten in ihrem jeweiligen Kontext als fremdheitskonstitutiv; hatten also die Rolle eines Paradigmas inne, das vom jeweiligen Fremdheitsregime hervorgebracht wurde und an dem sich das Regime seinerseits bei der „Produktion“ von Fremden ausrichtete. Klar wie in keinem philosophischen Diskurs kommt dieser Umstand im – leider zu Tode zitierten – Dialog zwischen Karl Valentin und Liesl Karlstadt zum Ausdruck:

„Dem Einheimischen sind eigentlich die fremdesten Fremden nicht fremd. Der Einheimische kennt zwar den Fremden nicht, kennt aber im ersten Blick, dass es sich um einen Fremden handelt.“¹⁴

¹³ Ebd. 26f.

¹⁴ Valentin, Karl, Mögen hätte ich schon wollen, aber dürfen hab ich mich nicht getraut. Das Beste aus seinem Werk, München 1990, 51.

Hier, am sozio-ontologischen Ort der Konstruktion, hebt sich der behauptete Unterschied zwischen dem Anderen und dem Fremden auf: *Der/die Fremde ist die stigmatisierende Gestaltung des Anderen*. Der/die Fremde ist jene Person, die mir in diesem Regime als solche/r erscheint – und wer mir als solche/r erscheint, ist zwar kontingent, aber keineswegs beliebig. Warum heute in Wien nicht etwa Deutsche, die hier inzwischen die größte Einwanderergruppe bilden, sondern trotz der mittlerweile fast 50-jährigen Geschichte ihrer Anwerbung die türkischen ImmigrantInnen als fremd erscheinen, hat eben mit einem Fremdheitsregime zu tun. Dieses bestimmt nicht nur, wer als fremd gilt (und als solcher sofort erkennbar sein soll), sondern auch, was jeweils mit „fremd“ gemeint ist. Es gibt also historisch und strukturell bedingte Fremdheiten, die sich in keiner Weise an eine Urerfahrung binden und von dort aus erklären lassen.

Kehren wir wieder zurück zum wissenschaftlichen Diskurs, um das Gesagte an einem Beispiel zu verdeutlichen. In seiner Schrift *Zum Ewigen Frieden* unterscheidet Kant¹⁵ zwischen drei Rechtsebenen, die er in seinen drei „Definitivartikeln“ formuliert: Die republikanisch-bürgerliche Verfassung in jedem Staat (Staatsrecht), die föderalistische Gemeinde der freien Staaten (Völkerrecht) und schließlich die Bedingungen der allgemeinen *Hospitalität* (Weltbürgerrecht). Das Interessante an dieser Aufzählung ist, dass das letztgenannte Recht der „Wirthbarkeit“ – das „Recht eines Fremdlings“, wie es Kant formuliert – ausdrücklich kein *Gastrecht* darstellt, sondern lediglich ein *Besuchsrecht*.¹⁶ Der Fremdling ist in diesem Konzept einer, der kommt und wieder geht.

Georg Simmel wiederum hat bekanntlich genau das Gegenteil dieser Setzung zum Definiens des Fremden erkoren:

„Es ist hier also der Fremde nicht in dem bisher vielfach berührten Sinn gemeint, als der Wandernde, der heute kommt und morgen geht, sondern als der, der heute kommt und morgen bleibt – sozusagen der potentiell Wandernde, der, obgleich er nicht weitergezogen ist, die Gelöstheit des Kommens und Gehens nicht ganz überwunden hat.“¹⁷

¹⁵ Kant, Immanuel, *Zum ewigen Frieden*. Ein philosophischer Entwurf (Werke in 6 Bänden, Bd. 6), Köln 1995, 279-333.

¹⁶ Vgl. die Interpretation des dritten Definitivartikels durch Benhabib: Benhabib, Seyla, *Die Rechte der Anderen*, Frankfurt/Main 2008, 36ff.

¹⁷ Simmel, *Soziologie*, 509.

Nach Kant ist der Fremdling der „Wanderer“; nach Simmel gilt der als fremd, der sich bereits (durchaus auch seit mehreren Generationen) niedergelassen hat. Darum zählen in dem Fremdheitsregime, das Simmel beschreibt, Juden und Jüdinnen zu Fremden – er führt sie auch als Beispiel an. In dem Fremdheitsregime, das wiederum Kant entwirft, würden jüdische Bürgerinnen und Bürger nach dem *ius civitatis* keine Fremdlinge darstellen. Aus diesen paradigmatischen Konzeptionen ergeben sich dann verschiedentlich eine soziale Ontologie, ein sozialer Ort und eine soziale Funktion für jedes einzelne Individuum oder Kollektiv. Es geht nun nicht darum, wer von den beiden Denkern recht hatte – sie beschreiben zwei unterschiedliche Fremdheitsregimes mit jeweils qualitativ verschiedenen Fremdheitskonstruktionen. Warum aber wird diese „Vielfalt“ der Fremdheit vom philosophischen Diskurs als „nicht die eigentliche Sache“, als „relative Fremdheit“ oder als „beschränkter Zugang“ abgetan? Wieso sollte unter der Oberfläche der verschiedenen Fremdheitsregimes *eine* radikale Fremdheit lauern, die all diese transzendieren soll? Was ist denn dieses Fremde, von dem dieser Diskurs so schwärmt? Solche Fragen führen uns zu einem zentralen Begriff des betreffenden philosophischen Diskurses, nämlich zu dem der *Ordnung*.

Ich habe oben das Wort „Regime“ gebraucht und „Ordnung“ vermieden. Wiewohl letztgenannter Terminus – vor allem in seiner Prägung durch Michel Foucault – mir sehr wichtig und nützlich erscheint, habe ich ihn hier nicht verwendet, um einer Verwechslung vorzubeugen. Der philosophische Fremdheits-Diskurs macht reichlich Gebrauch von dem Wort *Ordnung*. Dabei rekuriert er, wie mir scheint, auch auf den Foucaultschen Begriff der Ordnung (und verwandelt ihn in einen philosophischen, im Besonderen in einen phänomenologischen)¹⁸. In den früheren Arbeiten von Foucault kommt der Terminus oft vor. Im Vorwort zu seinem Buch *Die Ordnung der Dinge* beschreibt er etwa die besondere Erfahrung:

„So gibt es in jeder Kultur zwischen dem Brauch dessen, was man die Ordnungscodes und die Reflexion über die Ordnung nennen könnte, die nackte Erfahrung der Ordnung und ihrer Seinsweisen.“¹⁹

¹⁸ Auch die Interpretation des Ordnungs-Begriffs von Foucault durch Waldenfels deutet darauf hin, vgl.: Waldenfels, Bernhard, Michel Foucault: Ordnung in Diskursen, in: Ewald, François / Waldenfels, Bernhard, Spiele der Wahrheit. Michel Foucaults Denken, Frankfurt/Main, 1991, 277-297.

¹⁹ Foucault, Michel, *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*. Frankfurt/Main 1980, 24.

Es gibt eine ganze Reihe von werkinterpretatorischen Evidenzen, die hierbei erwähnt werden sollten: Der Foucaultsche Begriff *Ordnung* ist relativ vage, vor allem der Unterschied zu seinem anderen Zentralbegriff aus diesem Buch (und aus *Archäologie des Wissens*), nämlich *episteme*, ist nicht leicht ergründbar; Foucault hat den Begriff in seinem Buch vor allem in einem historischen Zusammenhang verwendet²⁰, nach einer Weile fallen gelassen bzw. durch *Macht* ersetzt; von „fremd“ ist bei Foucault keine Rede (er verwendet eher Begriffe der Alterität, etwa *Der Mensch und seine Doppel*) etc. Dennoch hat es den Anschein, als würde hinter dem philosophischen Diskurs über das Fremde dieser Ordnungs-Begriff (oder seine phänomenologische „Rückübersetzung“) atmen. Beispielsweise folgende Zeilen legen dies auch nahe: „Relativ nenne ich eine Fremdheit, die nur einen vorläufigen oder vorübergehenden Charakter aufweist, die also unter günstigen Umständen und auf die Dauer überwunden werden kann. [...] Radikale Fremdheit bedeutet dagegen etwas anderes: sie bedeutet eine Fremdheit, die an die ‚Wurzeln aller Dinge‘ rührt. [...] Diese Form der Fremdheit setzt voraus, dass jede Ordnung als begrenzte Ordnung bestimmte Möglichkeiten auswählt, andere ausschließt und dass niemand Herr im eigenen Haus ist. Die beiden Grundpfeiler einer allumfassenden Vernunft und eines autonomen Subjekts geraten ins Wanken. Dabei zeichnen sich verschiedene Dimensionen der Fremdheit ab. Die Ordnung setzt eine extraordinäre Fremdheit frei. Ich selbst bin außer mir in Form einer ekstatischen Fremdheit. Die Anderen, die in ihrer Fernnähe die schattenhafte Gestalt von Doppelgängern annehmen, bescheren uns schließlich eine besondere Form von duplikativer Fremdheit. Eine radikale Form der Fremdheit ist also nicht denkbar, ohne dass Vernunft, Subjekt und Intersubjektivität umgedacht werden.“²¹

Zwischen dem Foucaultschen und diesem Ordnungs-Begriff gibt es allerdings einen *qualitativen* Unterschied: Michel Foucault hat ihn *nicht* eingeführt, um ein Ereignis (wie die Fremdheit) als Phänomen zu universalisieren. Egal, wie er seine historisierende, verfremdende und konstruktivistische Verfahrensweise auch genannt hat: Archäologie, Genealogie oder Kritik – es geht in Foucaults Arbeiten stets um die „Geschichte der Gegenwart“, darum, Dinge aus der Kontingenz-Perspektive als historische Ereignisse, also als veränderliche, zu beschreiben und als solche sichtbar

²⁰ Vgl. ebd., 82ff.

²¹ Waldenfels, Bernhard, Fremdheit, Gastfreundschaft und Feindschaft, in: *Information Philosophie*, 34 (2006), Heft 5, 7-17, 7.

zu machen. Darum hat er auch die Bezeichnung „Philosophie“ im Zusammenhang mit seiner wissenschaftlichen Tätigkeit nie akzeptiert. Der philosophische Diskurs über das Fremde hingegen verwandelt den Ordnungsbegriff in eine Universalie, mit dem Zweck, eine andere Universalie zu stützen: Fremdheit.

Schließlich ist dem philosophischen Diskurs über das Fremde folgendes Argument entgegenzuhalten: Die Rede über die Fremdheit ist selbst *Bestandteil einer (dieser) Ordnung*. Radikale Fremdheit müsste demnach konsequenterweise vor allem eines bedeuten: Die Überwindung der Fremdheit (und somit auch des philosophischen Diskurses über Fremdheit).

Das Bündel an Problemen, das diese nähere Betrachtung des philosophischen Diskurses über das Fremde sichtbar machen wollte, veranlasst mich nachgerade, den betreffenden Diskurs – im übertragenen Sinne des eingangs zitierten Satzes von Adorno – als einen *Jargon* zu bezeichnen, nämlich einen *Jargon der Fremdheit*. Das Fremde erzeugt die für diesen Jargon erforderliche Aura. Was passiert hinter der Aura? Die Universalisierung und der erklärte Wille, Fremdheit nicht verschwinden zu lassen, führen zur Festschreibung dieser. Da der philosophische Diskurs die *hier und jetzt* als fremd Bezeichneten samt ihren Erfahrungen ausblendet und die Fremdheit als eine allgemeine Erfahrung des Menschen postuliert, zugleich jedoch die „Fremdgewordenen“ als Anschauungsmaterial heranzieht, trägt er das Fremd-Reden vom öffentlichen Diskurs in die philosophische Disziplin hinein.

2.2. Disproportionale Subjektion und die abwesende Perspektive

Der nächste Problem-Komplex, der mit dem vorhergehenden zusammenhängt, resultiert nicht bloß aus dem philosophischen Diskurs. *Jede* Rede über Fremde und Fremdheit läuft in der gegenwärtigen sozialen und politischen Konstellation Gefahr, gewollt oder ungewollt Effekte zu zeitigen, die ich unter den Begriff *Subjektion* stellen möchte.

Subjektion besitzt im Deutschen zwei unterschiedliche Bedeutungen. Erstens bezeichnet man damit eine Redefigur, eine rhetorische Frage, deren Antwort der/die Fragestellende bereits kennt und anschließend auch gibt: „Wer ist der Fremde? Der, der sich mir entzieht.“ Zugleich bedeutet Subjektion Unterwerfung; die verwandten Wörter im Englischen (*subjection*) und im Französischen (*assujettir*) besitzen darüber hinaus eine Zweideutigkeit, die neben „unterwerfen“ gleichsam „zum Subjekt

machen“ einschließt.²² Ein Subjekt zu konstruieren und es Individuen oder Gruppen zuzuschreiben, geht demnach mit dem Willen bzw. dem Effekt einher, diese zu unterwerfen. Umgekehrt erfolgt jede Unterwerfung von Individuen durch eine subjektivierende Namengebung. Diskursen – zumal öffentlichen, medialen, politischen und wissenschaftlichen Diskursen *über* ein Kollektiv –, in denen soziale Subjekte benannt, beschrieben oder definiert werden, wird dabei eine Hauptrolle zuteil.²³

Wenn wir den komplexen Vorgang der Subjektion am Beispiel der Fremdheitskonstruktion beobachten, fällt als Erstes eine paradox anmutende Sukzession auf. Die Rede über die Fremden kommt *zunächst* von einer Sprech-Position (oder Subjekt-Position), die eine *Leerstelle* bildet: Diese Rede hat kein namentliches Subjekt. Das, was gemeinhin als Mehrheit bezeichnet wird, bedarf in der Regel zunächst keiner Definition oder keines speziellen Namens. Die Mehrheit „zeigt sich“, indem sie eine bestimmte Minderheit von sich aussondert. Das Kriterium, an dem sie sich währenddessen orientiert, ist die Norm. Etwas verkürzt auf den Punkt gebracht, ist *Mehrheit gleich Norm gleich Mehrheit*. Dieses tautologische Konstitutionsverhältnis manifestiert sich darin, dass es in jeder Gesellschaft eine ganze Reihe von Gruppen gibt, die von der Norm abweichen und (in der Rede über Fremdheit bzw. Andersheit) allesamt mit unterschiedlichen Signifikanten „angerufen“ werden (Ausländer, Lesben, Behinderte, Schwarze ...). Diese Signifikanten verweisen jedoch keineswegs auf homogene, eindeutige oder logisch und ontologisch konsistente Signifikate: Was ist ein eingebürgerter Ausländer; eine Lesbe, die auch Männer begehrt; ein Rollstuhlfahrer, der zugleich schwul ist; eine Schwarze, die eine japanische Mutter hat? Bei all dieser Uneindeutigkeit gibt es eine einzige Eindeutigkeit: Die Rede, die Namen austeilt, hat selbst keinen „vorgelagerten“

²² Von dieser Doppelbedeutung machten auch Althusser (für seine Ideologie-Theorie) und Butler (für ihre Subjekt-Theorie) Gebrauch. Vgl. Althusser, Louis, Ideologie und ideologische Staatsapparate (Anmerkungen für eine Untersuchung), in: ders. (Hg.): Ideologie und ideologische Staatsapparate: Aufsätze zur marxistischen Theorie, Hamburg/Berlin 1977, 108-153; Butler, Judith, Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung, Frankfurt/Main 2001.

²³ In einer Reihe von Texten habe ich versucht, am Beispiel der Identitätsbildung solche Subjektionsprozesse zu analysieren, vgl. etwa: Gürses, Hakan, „Ich bin Niemand“. Identität – von Odysseus zu Minderheiten, in: Bettelheim, Peter et al. (Hg.): Kunstreiten auf dem Lipizzaner der Identität. Beiträge zu Kultur und Mentalität, Klagenfurt etc. 1998, 35-47 sowie Gürses, Hakan, Identität: Endstation der Geschichte oder eine endlose Geschichte?, in: kursiv 7-1/2/2000, 23-31.

Namen. Ein kleines sprachliches Experiment dürfte diesen Sachverhalt veranschaulichen.

Nehmen wir die „örtliche“ Bedeutungsebene des Fremden, von der weiter oben (im Unterschied zum possessiven und artbezogenen Fremden) die Rede war. Wenn das örtliche Fremde quasi eine Art Ur-Dichotomie darstellen soll, wie lautet denn der *Gegensatz* des Fremden in diesem System? Die Stelle des fremdzuschreibenden Subjekts bleibt leer.²⁴ Die NamengeberInnen brauchen *zunächst* selbst keine Namen, oder besser: Sie stehen außerhalb des Namenszwangs.²⁵

Wenn es nicht ein ausgewiesenes Subjekt ist, das die Initialzündung der Subjektion (Unterwerfen/Subjektmachen) in Gang setzt – wodurch werden dann Fremde konstituiert? Vor allem durch die *Rede* über sie. Diese Rede und die SprecherIn-Rolle, die Individuen oder Gruppen darin einnehmen, sorgen bereits für die Einteilung in Fremde oder Nicht-Fremde. Auch die rhetorische Bedeutung von Subjektion kommt hier zum Tragen. Die Antwort auf Fragen wie „Wer bist du?“, „Wer seid ihr?“ oder „Wer ist fremd?“ ist bereits im Fremd-Reden enthalten: Die Fragenden kennen bereits die Antwort.

Erst im *Prozess* der unterwerfenden Namengebung, der Subjektion, werden auch Subjekte konstituiert, die dabei sind, Namen zu geben. Die Rede über Fremdheit konstituiert also (per Subjektion) in analytischer Reihenfolge zweierlei Subjekte: zunächst die Fremden, dann die Nicht-Fremden, je nachdem, wie diese (angesichts der Fremden) heißen sollen. Diesen Vorgang der Subjektion in Anbetracht der Fremdheit habe ich eben bereits als *Fremd-Reden* titulierte.

²⁴ Ein ähnliches Experiment führt Kimmerle (in Anlehnung an Derrida) mit Blick auf den Begriff „Differenz“ durch, um nachzuweisen, dass sich auf der „identitären“ Seite der Dichotomie kein entsprechender Gegenpol zu diesem Begriff befindet: Differenz verschiebt sich aus der Dichotomie im Regime des Identitären; vgl. Kimmerle, Heinz, *Philosophien der Differenz. Eine Einführung*, Würzburg 2000, 12f.

²⁵ Ein interessantes Beispiel hierfür liefert der in New York unterrichtende Historiker Randolph Trumbach, der die Entstehung der männlichen heterosexuellen Identität erst auf den Anfang des 18. Jh. datiert. Männer mussten, so Trumbach, sich demonstrativ als „glühende Verehrer von Frauen präsentieren“, um nicht als Sodomit (die Sammelbezeichnung schloss damals insbesondere homosexuelle Männer ein) zu gelten. Das soziale Subjekt „Heterosexueller“ hat sich also nachträglich, anhand des bereits konstituierten Subjekts „Sodomit (Homosexueller)“ konstituiert. Vgl. Die Entstehung der Homo- und der Heterosexuellen. Rudolph Trumbach im Gespräch mit Gert Hekma und Harry Oosterhuis, in: *Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften: Homosexualitäten*. 9. Jg., Heft 3/1998, 425-436.

Das Sukzessive am Subjektmachen ist deshalb von Bedeutung, da darin auch ein *disproportionales* Verhältnis versteckt ist. Je deutlicher und effektiver die Rede über Fremde ausfällt, desto klarer werden diese als solche sichtbar gemacht und wird Fremdheit an Individuen oder Gruppen „verleiblicht“ (bzw. „materialisiert“). Je mehr wiederum die Fremden der Rede unterworfen und somit subjektiviert werden, je deutlicher sie also im sozialen Sinne sichtbarer werden, desto unhörbarer wird ihre *Rede*. Fremde sind im Diskurs über das Fremde (im Fremd-Reden) nur als Namen, als „leibhaftige“ Fremde anwesend; als sprechende und gehörte Subjekte sind sie darin abwesend.

Der Prozess der disproportionalen Subjektion steht analog zu jenem, den Gayatri C. Spivak mit ihrer berühmten Frage umschrieben hat: „Can the subaltern speak?“²⁶ Dass Spivaks Antwort negativ ausfällt, ist bekannt. Was aber dabei (wie auch die Autorin selbst mehrmals beklagte) leicht in Vergessenheit gerät, ist das Faktum, dass ihre Frage nicht die sprachliche Artikulationsfähigkeit subalternen Individuen und Gruppen anvisiert. Gemeint ist nicht, ob diese reden (*talk*) können, sondern ob sie sprechen (*speak*) können – im Sinne von: ob ihre Rede gehört wird oder (als performativer Akt) soziale und politische Veränderungen nach sich zieht. In eben diesem Sinne kann gesagt werden, dass auch *Fremde nicht sprechen können*. Je weniger sie aber sprechen können, desto lauter hört sich die Rede *über* sie an. Das Fremd-Reden, egal ob in medialer, politischer, wissenschaftlicher oder philosophischer Sprache, ist nicht nur subjektkonstitutiv, indem es Fremde und Fremdheit definiert, sondern auch fremdheitskonstitutiv, indem es die Rede der Fremd-Geredeten übertönt und deren Fremdheit dadurch bestätigt.

Eines muss präzisiert werden: Es geht nicht nur (nicht immer) um die personale Frage, *wer* spricht. Das Fremd-Reden hat bisweilen durchlässige Grenzen, wenn es um einzelne SprecherInnen geht: Ein Individuum aus der Gruppe der „Fremden“ kann sich das Fremd-Reden durchweg aneignen und über „Fremde“ reden (um somit womöglich sich selbst in die Gruppe der Nicht-Fremden katapultieren zu können) – ein bekanntes Phänomen, das mit Assimilation verzahnt ist.

Worauf es ankommt, ist die *Perspektive*. Der Diskurs über das Fremde ist ein Diskurs über *die* Fremden, und darin ist die Perspektive der als fremd Konstruierten abwesend. Der Fremdheitsdiskurs spricht von der Begegnung mit dem Fremden, vom

²⁶ Spivak, Gayatri Chakravorty, *Can the Subaltern Speak?* Postkolonialität und subalterne Artikulation, Wien 2008.

Umgang mit ihm, von der Erfahrung, die man mit ihm macht; dieser Diskurs hält im besten Fall den „Dialog mit dem Fremden“ hoch (wenn er nicht gerade exotisierend über die Nutzen des Fremden ins Schwärmen kommt). Das sind aber allesamt Aussagen und Konzeptionen aus der Perspektive der Nicht-Fremden. Die Erfahrung der auf Dauer als fremd Konstruierten, welche eine Berücksichtigung ihrer besonderen diskursiven Perspektive bewirken müsste, fällt aus dem Rahmen der Fremdheitsdiskurse.

Wie sollte denn ein Dialog geführt werden, wenn die Perspektive der Fremd-Geredeten im Diskurs abwesend ist? Das Fremde werde angesprochen, es würde antworten, es hätte einen Anspruch, heißt es. Solange aber der Diskurs über das Fremde *in sich* die Perspektive der Fremden nicht beherbergt (und das darf er offensichtlich nicht, da er sich das Fremde sonst „einverleiben“ würde), wird ein solcher Dialog kaum unterscheidbar von dem wohl berühmtesten *monologischen Dialog* okzidentaler Kultur, den nämlich die Königin im Märchen mit dem Spiegel führt (und der nebenbei auch ein gutes Beispiel für die rhetorische Figur der Subjektion abgibt): „Spieglein, Spieglein an der Wand ...“

3. Fazit: Perspektiven der Fremd-Geredeten

Jeder Diskurs über das Fremde *kann* in dem aktuellen Fremdheitsregime potenziell Effekte der Subjektion hervorbringen. Da hilft auch der universalisierende Gestus auratischer Überhöhung von Termini nicht viel. Denn auch der Entwurf einer *Philosophia perennis* kann sich nicht von seinem Entstehungskontext lösen, so abstrakt und für die Ewigkeit gedacht die Aussagen einer solchen Philosophie auch sein mögen. Eines sollte uns der sogenannte *Cultural Turn* gelehrt haben: Kein wissenschaftlicher Diskurs kann die totale Beobachtungsposition einnehmen; ihm stehen zwei Möglichkeiten offen, mit dem Bewusstsein der eigenen Kontingenz und Performanz zu Rande zu kommen: Kontingenz sowie Performanz selbst zu Evidenzen zu erheben und zugleich der Pluralität der Perspektiven Rechnung zu tragen.²⁷ Ist ein Diskurs über Fremdheit dennoch möglich, der den Subjektionseffekten gewachsen wäre? Es gibt Beispiele für Strategien, Fremdheit aus der jeweiligen Perspektive der Fremd-Geredeten zu betrachten. Eine dieser Strategien ist die

²⁷ Vgl. Gürses, Hakan, Kultur lernen: auf der Suche nach dem eigenen Ebenbild? Philosophische und politiktheoretische Überlegungen zur Kulturalität, in: SWS-Rundschau (50. Jg.), Heft 3/2010: 278-296.

Einnahme der „Innen“-Position (um den hohen Preis des Essenzialismus): Frantz Fanon, Paulo Freire und zum Teil auch Vilém Flusser haben dies versucht. Eine weitere Strategie ist die dekonstruktivistische Schilderung der Fremd-Konstruktionen: Postkoloniale Forschung, Theoriebildung um den Begriff *Othering* und Beschreibung historischer Figuren wie *Homo sacer* (Giorgio Agamben) sind Beispiele dafür. Natürlich kann auch das Einbringen von „externen“ Faktoren wie der strukturellen Ungleichheit oder der Biopolitik oder überhaupt der Analyseeinheit *Macht* in die Fremdheitsfrage eine nützliche Strategie ergeben. Ich bin zudem der Meinung, dass Verfahren wie Verfremdung (die ich gerade in Michel Foucaults *Genealogie* wiederfinde) eine Möglichkeit eröffnen: Fremdheit verfremden.²⁸

Die Philosophie mit ihrer Universalisierungstendenz scheint mir kein guter Weg zu sein, Fremdheitskonstruktionen kritisch zu beleuchten – solange die okzidentale Philosophietradition (in der auch ich und wohl die meisten LeserInnen dieser Zeilen geschult wurden) dabei nicht selbst zur Disposition steht. Eine wichtige Ausnahme stellt hier die *interkulturelle Philosophie* dar, welche die Vielfalt von Philosophietraditionen zu Anlass und als Ausgangspunkt nimmt. Unter diesem Titel kursieren freilich mehrheitlich Konzeptionen, die via Kultur wiederum Fremdheit festschreiben wollen. Es gibt aber auch andere Zugänge zum interkulturellen Philosophieren, etwa jenen von Franz M. Wimmer, der mit seinem Vorschlag von *Polylogen* zwischen PhilosophInnen unterschiedlicher Traditionen auch die Perspektiven von Fremd-Geredeten in den philosophischen Diskurs einbeziehen will.²⁹

Ich bin der Meinung, dass nur solche philosophische Diskurse einen Beitrag leisten können, Fremdheit zu überwinden. Und darauf kommt es an.

Erschienen in: Franz Gmainer-Pranzl / Martina Schmidhuber (Hg.): *Der Anspruch des Fremden als Ressource des Humanen*. Frankfurt am Main: Peter Lang 2011: 195-208

²⁸ Vgl. Gürses, Hakan, Die Verfremdung der Fremdheit. Über Lisl Pongers „Phantom Fremdes Wien“, in: Kulturführer Mitteleuropa 2010 (Info Europa. Informationen über den Donaauraum und Mitteleuropa. Sonderheft 2010): 14-19.

²⁹ Vgl. Wimmer, Franz M., *Interkulturelle Philosophie*, Wien 2004.