

# Fremd/Fremdheit

Von Bernhard Waldenfels

## 1. Zu den Begriffen

Die Tatsache, dass sich hinter den deutschen Ausdrücken ein besonders komplexer Bedeutungsgehalt verbirgt, liegt an deren Polyonymie, die nicht mit Homonymie zu verwechseln ist. ‹Fremd› ist erstens, was außerhalb des eigenen Bereichs vorkommt (vgl. *xenon – externum, extraneum, peregrinum – étranger – foreign(er), stranger*). In diese Rubrik fallen kulturelle und politische Benennungen, wie ‹Fremde›, ‹Fremdling› (bis ins 19. Jh. auch ‹Fremdlingin›), ‹Fremdsprache›, ‹Fremdwort› (*vox peregrina*), ‹Fremdgruppe›, ‹Fremdkultur›, ‹Fremdwelt›. Fremd ist zweitens, was Anderen gehört (vgl. *allotriion – alienum – alien*). Hierher gehört das lateinische Wort *alienatio*, das juristisch mit ‹Entäußerung›, klinisch und sozialpathologisch mit ‹Entfremdung› wiedergegeben wird. ‹Fremd› ist drittens, was von anderer Art ist (vgl. *xenon – insolitum – étrange – strange*). Diese ‹Fremdartigkeit› ist verwandt der ‹Heterogenität›, die neben der Andersartigkeit auch die innere Ungleichförmigkeit bezeichnet. Von den drei Bedeutungsnuancen des Ortes, des Besitzes und der Art genießt die erstere nicht nur etymologisch den Vorrang (vgl. die Verwandtschaft mit englisch *from*: fern von), sondern auch sachlich, da Eigentum und Eigenart auf eine anfängliche Ortsnahme zurückgehen.

Im heutigen philosophischen und sozialwissenschaftlichen Sprachgebrauch bedeutet ‹Fremdheit› zweierlei: die *Ungänglichkeit* eines bestimmten Erfahrungs- oder Sinnbereichs (etwas ist uns fremd) und die *Nicht-Zugehörigkeit* zu einer Gruppe (Andere sind mir/uns fremd oder umgekehrt), wobei beide Ausschlussbereiche vielfältig ineinander greifen. Die logische Verwendung von ‹fremd› für zwei Klassen bzw. Mengen, deren Durchschnitt leer ist, ist nur von peripherer Bedeutung. ‹Entfremdung› und ‹Verfremdung› stehen für Prozesse des Fremdwerdens und Techniken des ‹Fremdmachens› bzw. für deren Resultate.

## 2. Von der relativen zur radikalen Fremdheit

2.1. ‹Fremdheit› ist kein Grund- oder Kernwort der herkömmlichen westlichen Philosophie. Lange Zeit verbindet sich damit nur die allgemein übliche soziokulturelle Bedeutung.<sup>1</sup> Diese wird allerdings aufgewertet durch die besondere Rolle des fremden Gastes, der Gastlichkeit erwartet, einem Gastrecht unterliegt und unter besonderer göttlicher Obhut steht, so im Falle des *Zeus xenios* oder des biblischen Gebotes, Fremdlinge zu achten (2. Mose 22,20; 23,9). Einzig im religiösen Bereich kommt es zu Visionen einer Welt der Fremdheit, so in der gnostischen Weltflucht, im jüdischen Exilbewusstsein und wieder anders in der christlichen Gestalt eines irdischen Pilgers, dem am Ende «die ganze Welt zur Fremde (*exsilium*) wird.»<sup>2</sup> In der Philosophie taucht der Fremde nur beiläufig auf, so bei Platon in den geregelten Kontakten mit Ausländern<sup>3</sup>, bei Aristoteles in der Einstufung der Freundschaft (*xenike*) als Freundschaft um des Nutzens willen<sup>4</sup> oder in der Rhetorik als ungewohnter Ausdruck<sup>5</sup>, der in der ‹Verfremdung› (*ostranenie*) der russischen Formalisten und indirekt bei Brecht eine späte Wirkung erzielt. Aufs Ganze gesehen beschränkt sich die Fremdheit auf eine *relative Fremdheit für uns*, solange der Mensch sich als Teil eines umfassenden Kosmos oder einer eben

<sup>1</sup> Vgl. Jostes/Trabant 2001.

<sup>2</sup> Hugo v. St. Viktor, Didascalicon, III, 19.

<sup>3</sup> Vgl. Nomoi, XII, 949e-953e.

<sup>4</sup> Aristoteles, Nik. Ethik. VIII, 3, 1156 a 31.

<sup>5</sup> Vgl. Xenikon, Rhet. III, 2—3.

solchen Schöpfungsordnung versteht. Noch Kants Annahme einer reinen Vernunft, die «mit nichts Fremdartigem vermischt ist», steht in dieser Vernunfttradition. Im Lichte einer wahren Vernunft bzw. eines rechten Glauben gleitet die nicht integrierbare Andersartigkeit des Fremden hinüber in die Abartigkeit des Barbarischen (so im Griechenland des 5. Jh. v. Chr.)<sup>6</sup> oder in die des Heidnischen. Der *horror alieni* als Schrecken vor dem Fremden begleitet das westliche Ordnungsdenken wie ein Schatten.

2.2 Die neuzeitliche Freisetzung des Ich als eines denkenden Wesens, das sich kritisch prüfend aus den natürlichen und sozialen Zusammenhängen heraushebt, entfacht einen Fremdheitsbrand, der über ethische und religiöse Grenzerfahrungen hinausführt und in den Kern von Ich und Welt vordringt. Eine Seele, die sich gemeinschaftlich im All spiegelt oder in Gott geborgen weiß, mag sich überall daheim fühlen. Ein Ich dagegen, das selbst ins Zentrum rückt, sieht sich mit konkurrierenden ‹Fremd-Ichen› konfrontiert, von denen es nicht bloß verschieden, sondern durch eine Kluft geschieden ist. Vom Descartesschen *Cogito* führt der eine Weg zur Allgemeinheit einer transsubjektiven Ichfunktion, die das Problem der Fremdheit überspielt, ein anderer Weg führt zur Bevorzugung des eigenen Ich, die Fremdes nur als *Spiegelung* oder *Abwandlung des Eigenen* gelten lässt. Dieser soziale Cartesianismus erfährt seine Blüte im ausgehenden 19. und im 20. Jh. mit den bekannten Theorien der Einfühlung oder des Analogieschlusses (E. Becher, Th. Lipps, J. Volkelt u. a.) und der schließlich Eliminierung des ‹Fremdpsychischen› aus der Wissenschaft (R. Carnap). Die egozentrische Aneignung findet ihren Gegenpart in Hegels dialektischer Aneignung des Fremden, die zu einer Verschärfung der Problematik beiträgt. Indem das eigene Ich nur im Durchgang durch das Fremde zu sich kommt, wird das Fremdsein zum *notwendigen Durchgang* einer Aneignung im Medium des Geistes. Doch auch so bleibt Fremdheit eine relative Bestimmung, bezogen auf einen Prozess, in dem das Bewusstsein danach trachtet, «das Fremdsein aufzuheben» und Welt und Gegenwart «als sein Eigentum» zu entdecken.<sup>7</sup> Mit der Verlagerung von Entfremdung und Aneignung in die gesellschaftliche Praxis nimmt die «Vernichtung der Fremdheit, mit der sich die Menschen zu ihrem eigenen Produkt verhalten»<sup>8</sup>, fatale Formen an.

2.3. Von einer radikalen Form der Fremdheit kann erst dann die Rede sein, wenn das Fremde weder als Abwandlung des Eigenen noch als Moment eines Allgemeinen gefasst wird. Diese doppelte Frontstellung bringt es mit sich, dass Fremdheitsdebatten bis heute von (anti-)cartesianischen und (anti-)hegelschen Motiven geprägt sind. Frühe Zeichen eines Umdenkens begegnen uns in der Kunst der |Romantik, deren fragmentarischer Charakter der Aneignung Grenzen setzt, oder bei Nietzsche, der hinter dem «Bedürfnis nach Bekanntem» den Willen vermutet, «unter allem Fremden, Ungewöhnlichen, Fragwürdigen Etwas aufzudecken, das uns nicht mehr beunruhigt»<sup>9</sup>, und der darauf beharrt, dass wir uns «notwendig fremd» sind und jeder «sich selbst der Fernste» ist.<sup>10</sup> Eine maßgebliche Rolle spielt der Fremde innerhalb von *Hermeneutik* und *Phänomenologie*. Gadamer folgt Schleiermacher und Dilthey, wenn er der Hermeneutik eine «Stellung zwischen Fremdheit und Vertrautheit» anweist, er bleibt allerdings auf Hegels Bahnen, wenn er ihr die Aufgabe einer «Überwindung» der Fremdheit zusisst und ihr zutraut, «im Fremden das Eigene zu erkennen, in ihm heimisch zu werden.»<sup>11</sup> Anders Husserl. Bei ihm wirkt das cartesianische Erbe fort, da er am Ich und seiner ‹Eigenheitssphäre› festhält, doch gleichzeitig lässt er es hinter sich, indem er der ‹Fremderfahrung› einen originären Charakter zubilligt in Form einer «bewährbaren Zugänglichkeit des original Unzu-

<sup>6</sup> Detel 1995.

<sup>7</sup> Hegel, GW 9, 430.

<sup>8</sup> Marx, MEW 3, 35.

<sup>9</sup> Nietzsche, KSA 3, 594.

<sup>10</sup> Ebd., KSA 5, 247 f.

<sup>11</sup> Gadamer 1965, 11, 167, 279.

gänglichen.»<sup>12</sup> An dieser paradoxen Bestimmung ist zweierlei bemerkenswert. Einmal wird mit der Betonung der Unzugänglichkeit die traditionelle Was-Frage in eine Wo-Frage verwandelt, und zum anderen wird Fremdes nicht mehr defizitär bestimmt, etwa als Noch-nicht- oder Nicht-mehr-Bekanntes, sondern als konstitutive *Abwesenheit* und *Ferne*, die dem Fremdsein auf ähnliche Weise anhaftet wie dem Vergangenen. Dieses ‹Fremde an sich› ist zwar relational und kontextuell, nicht aber relativ im Sinne eines bloßen Für-uns. Husserls vergeblicher Versuch, Fremdes gleichwohl mit den Mitteln des Eigenen zu konstituieren und in der individuellen wie der kollektiven Erfahrung an einem Kernbestand des Eigenen festzuhalten, wird von franz. Phänomenologen aufgegeben. Die Erfahrung des Fremden, die im Fremdwerden der Erfahrung auf diese zurückschlägt, bekundet sich in Form einer «leibhaften Abwesenheit» (Sartre), eines «originären Anderswo» (Merleau-Ponty), eines «Nicht-Ortes» des Antlitzes, das sich meinem Zugriff widersetzt (Levinas), eines Fremden und Außen also, das nicht einer Ent-fremdung und Ent-äußerung entstammt.<sup>13</sup> In Deutschland waren es v. a. H. Plessner und Th. W. Adorno, die dem Fremden Raum ließen. Plessner geht in seiner Anthropologie von der Exponiertheit des Menschen aus, die impliziert, dass «das Fremde nicht bloß ein Anderes ist», sondern «das Eigene, Vertraute und Unheimliche im Anderen und als das Andere», verwandt dem Unheimlichen bei Freud.<sup>14</sup> In Adornos negativer Dialektik kündigt sich ein versöhnter Zustand an, wo das Fremde «in der gewährten Nähe das Ferne und Verschiedene bleibt, jenseits des Heterogenen wie des Eigenen.»<sup>15</sup>

### 3. Dimensionen und Aspekte des Fremden

Eine «Topografie des Fremden»<sup>16</sup> stößt auf verschiedene Problemzonen, an denen philosophische Betrachtung und wissenschaftliche Forschung zusammentreffen. Grundlegend ist die Frage nach der Grenzziehung, die Fremdes entstehen lässt. Hierbei ist zu unterscheiden zwischen einer *Abgrenzung*, die vom Standpunkt eines Dritten in prinzipiell symmetrischer Form Selbes von Anderem unterscheidet, und einer *Ein- und Ausgrenzung*, in der Eigenes sich von Fremdem, Drinnen sich von Draußen absondert in Form einer irreduziblen Asymmetrie. In der Fremderfahrung ist Eigenes von Fremdem (vom fremden Geschlecht, von der fremden Generation, der fremden Kultur) wie Wachen und Schlafen, Leben und Tod durch eine *Schwelle* getrennt, die wir überqueren, aber nicht überwinden. Diese Asymmetrie von Drinnen und Draußen ist die Bedingung für jenes Ethos der Gastlichkeit, das jedem Gast- und Asylrecht zugrunde liegt.

Sofern auch die Eigenerfahrung einschränkenden Zugangsbedingungen unterliegt, hat sie teil an der Fremderfahrung, die sich auf verschiedene *Dimensionen* des Fremden verteilt.<sup>17</sup> Fremdes taucht bereits in uns selbst auf als *ekstatische* Fremdheit des eigenen Leibes, des eigenen Namens, der eigenen Vergangenheit, wie sie unter anderem von der Psychoanalyse als «inneres Ausland» erkundet wird.<sup>18</sup> Fremdes begegnet uns als *duplicative* Fremdheit des Anderen, der uns als eine Art Doppelgänger entgegentritt, als fremdes Selbst, dessen Anblick und Anrede uns innerlich, aber aus der Ferne berührt. Fremdes nimmt die Form einer *extraordinären* Fremdheit, sofern es sich den Vergleichsmaßstäben der jeweils geltenden Ordnung entzieht, Dies führt zu einer Pluralisierung der Fremdheit in Gestalt vielfältiger Fremdwelten und Fremdgruppen. *Es gibt Fremdes, nicht das Fremde*, so wie es laut Foucault ‹Ordnung gibt›. Hinzu kommt noch die *liminale* Fremdheit dessen, was unterhalb der Schwelle kultureller

---

<sup>12</sup> Husserl, Hua I, 144.

<sup>13</sup> Vgl. Waldenfels, 1995, Kap. 3, 17—20; Därmann 1998.

<sup>14</sup> Plessner, 1981, 193.

<sup>15</sup> Adorno 1973, 192.

<sup>16</sup> Waldenfels 1997.

<sup>17</sup> Waldenfels 2002, Kap. V—VI.

<sup>18</sup> Kristeva 1990.

Ordnungen bleibt.

Fremdheit lässt Steigerungsgrade zu von der *alltäglichen* Fremdheit innerhalb einer normalen Ordnung über die *strukturelle* Fremdheit anderer Ordnungen bis zur *radikalen* Fremdheit, die – im Falle von Eros, Ekstase, Leid, Gewalt und Tod – über jede Ordnung hinausweist und deshalb vielfach von sozialen und religiösen *rites de passage* begleitet wird. Radikale Fremdheit ist nicht zu verwechseln mit totaler Fremdheit Eine total fremde Sprache wäre nicht einmal mehr als Fremdsprache vernehmbar. Sofern Eigenes und Fremdes nicht strikt geschieden sind, sondern einem Differenzierungsgeschehen entstammen, kommt es zu mannigfältigen Überschneidungen. Diese soziale Verflechtung (N. Elias, Merleau-Ponty) läuft jedem ethnischen, kulturellen oder rassistischen Reinheitswahn zuwider. Wir finden Eigenes im Fremden und Fremdes im Eigenen.

Es gibt ferner verschiedene *Vektoren des Fremdwerdens*, je nachdem ob das eigene oder das fremde Wir als Bezugsgruppe fungiert. Hierbei treten Migrationsfiguren auf den Plan: der Flüchtling, der Auswanderer, der Vertriebene, der Heimkehrer, die anachronistische Ritterfigur des Don Quijote<sup>19</sup> oder der «Gruppenfremde», der als «potenziell Wandernder» dazu gehört, aber nicht ganz.<sup>20</sup> Die Beunruhigung durch das Fremde erzeugt schließlich eine *Ambivalenz* aus Attraktion und Repulsion, so dass Fremdheit leicht in Feindschaft umschlägt, bis hin zur tendenziellen Gleichsetzung (etwa bei C. Schmitt). Hinter all dieser Vielfalt der Aspekte steht die beunruhigende Frage: Wie lässt sich von Fremdem sprechen oder mit ihm umgehen, ohne seine Fremdheit zu opfern? Sofern hierbei stets Ansprüche und Anspruchskonflikte ins Spiel kommen, ist die Beschreibung des Fremden niemals frei von Elementen eines *Fremdheitsethos* und einer *Fremdheitspolitik*. Man könnte sogar sagen, dass Ethos und Politik im Fremden ihre entscheidende Bewährungsprobe finden.

#### 4. Wissenschaftliche Erforschung des Fremden

Der ordnungsüberschreitende Charakter des Fremden bringt es mit sich, dass Befremdliches zumeist in den Randzonen von Disziplinen und Praktiken auftaucht. Allgemein gilt dies für Paradigmenwechsel und Umbrüche, in denen Vertrautes unvertraut wird, Unvertrautes vertraut. Speziell gilt dies für alle Disziplinen, die es mit Früh- und Spätphasen (der individuellen, der kollektiven und der Stammesgeschichte), mit Normen und Anomalien (Pathologie, Kriminologie) und mit der Heterogenität sozio-kultureller Ordnungen zu tun haben (linguistische, literarische, kulturelle Komparatistik). Das Fremde bekommt ein irreduzibles Gewicht, wenn in Ermangelung einer allumfassenden Vernunftordnung Frühphasen wie Kindheit und sog. Wildheit nicht mehr als primitive Vorform, Abarten wie der Wahnsinn nicht mehr als bloße Fehlform abgetan werden können und die synchrone kulturelle Vielfalt nicht länger durch ein hegemoniales Zentrum (etwa Europa) gebändigt wird.

Das wissenschaftliche Paradefeld dieser Probleme ist die *Ethnologie*, die von ihren Anfängen her in die missionarischen und kolonialen Abenteuer einer eurozentristischen Fremdheitsbewältigung verwickelt ist. Als Wissenschaft hat sie einen heiklen Stand, der nirgends deutlicher zutage tritt als bei C. Lévi-Strauss. Als traditionelle Form einer Wissenschaft vom *kulturell Universellen* würde sie dem Fremden nur das erste, nicht das letzte Wort gönnen. Als Wissenschaft vom *kulturell Fremden*<sup>21</sup>, die Rousseaus Inspiration folgt, arbeitet sie dagegen an Themen wie dem der Gabe (M. Mauss), deren okkasioneller und kontextueller Charakter sich der Verallgemeinerung ebenso sperrt wie die historische Vergangenheit. Daraus resultiert eine

---

<sup>19</sup> Schütz 1972.

<sup>20</sup> Simmel 1992.

<sup>21</sup> Vgl. Kohl 1993.

ethnologische Provokation der Philosophie.<sup>22</sup> Auch denkend betreten wir ein *interkulturelles* Zwischenfeld, dessen Vielstimmigkeit sich nie völlig vereinheitlichen lässt. Die ethnografische Repräsentation, die es mit einer interkulturellen Fremderfahrung zu tun hat, verwickelt sich in Paradoxien der Fremddarstellung, wenn sie Fremdes mit den Mitteln des Eigenen zu fassen versucht, ohne sich vom Fremden anrühren zu lassen.<sup>23</sup> Im Bereich kulturwissenschaftlicher Fremdheitsforschung hat sich gleich wie in der Phänomenologie teilweise der Name ‹Xenologie› eingebürgert.<sup>24</sup> Ähnliche Probleme begegnen uns in der *Soziologie*, sobald sie der Differenz von Heim- und Fremdwelt (Husserl, Schütz) und von Eigen- und Fremdgruppe (Simmel) eine konstitutive Rolle einräumt und schließlich mit dem verfremdenden Blick des Ethnologen auf die eigene Gesellschaft zurückblickt. Hierbei stellt sich die Frage, ob es angeht, die Fremdheit aufzuteilen in kulturelle Unverständlichkeit und soziale Nichtzugehörigkeit, um erstere zu tolerieren und letztere durch eine rein inklusive Gesellschaft zu ersetzen, in der niemand fremd wäre oder jeder.<sup>25</sup> Es fragt sich, ob nicht jede verallgemeinernde Aufhebung des Fremden, sei sie hermeneutisch, sozialphänomenologisch, kommunikationspragmatisch, systemtheoretisch oder auch fremdenpolitisch angelegt, daran scheitert, dass jedes Wort ein «halbfremdes Wort» ist, das uns veranlasst, «Eigenes in der fremden Sprache und Fremdes in der eigenen zu sagen», und dies aus einer «Antwortlichkeit» heraus, die jeder Aneignung vorausgeht.<sup>26</sup> Die innere Dialogizität, die der russische Literaturtheoretiker hervorhebt, wäre ein Beleg für jene Fremdheit im eigenen Hause, die an die Wurzeln von allem röhrt.

*Lit.:* Adorno, Th.W., 1973, Negative Dialektik, (GS, Bd. 6), Frankfurt/M. — Bachtin, M.M., 1979, Das Wort im Roman. In: Die Ästhetik des Wortes, hg. v. R. Grübel, Frankfurt/M. — Berg, E. und Fuchs, M. (Hg.),<sup>27</sup> 1995, Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Tradition, Frankfurt/M. — Därmann, I., 1998, Fremdgehen: Phänomenologische ‹Schritte zum Anderen›. In: H. Münkler (Hg.), Die Herausforderung durch das Fremde, Berlin. — Därmann, I./Ch. Jamme (Hg.), 2002, Fremderfahrung und Repräsentation, Weilerswist. — Därmann, I., 2005, Fremde Monde der Vernunft. Die ethnologische Provokation der Vernunft, München. — Detel, W., 1995, Griechen und Barbaren. Zu den Anfängen des abendländischen Rassismus. In: Dt. Zschr. f. Philos. 42. — Duala-M'bedy, M., 1977, Xenologie. Die Wissenschaft vom Fremden und die Verdrängung der Humanität in der Anthropologie, Freiburg/München — Gadamer, H.-G.,<sup>28</sup> 1965, Wahrheit und Methode, Tübingen. — Hegel, G.W. F., 1970, Phänomenologie des Geistes (GW, Bd. 9), Hamburg. — Husserl, E., 1950, Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge (Husseriana I), Den Haag. — Jostes, B./J. Trabant (Hg.), 2001, Fremdes in fremden Sprachen, München. — Kohl, K.-H., 1993, Ethnologie — die Wissenschaft vom kulturell Fremden, München. — Kristeva, J., 1990, Fremde sind wir uns selbst, Frankfurt/M. — Münkler, H./B. Ladwig, 1997, Dimensionen der Fremdheit. In: H. Münkler (Hg.), Furcht und Faszination. Facetten der Fremdheit, Berlin. — Plessner, H., 1981, Macht und menschliche Natur (GS, Bd. V), Frankfurt/M. — Schütz, A., 1972, Der Fremde; Der Heimkehrer; Don Quixote und das Problem der Realität. In: Ges. Aufs., Bd. II, Den Haag. — Simmel, G., 1992, Exkurs über den Fremden. In: Soziologie (GA, Bd. II), Frankfurt/M. — Waldenfels, B., 1995, Deutsch-Französische Gedankengänge, Frankfurt/M. — Waldenfels, B., 1997, Topographie des Fremden, Studien z. Phänomenologie d. Fremden 1, Frankfurt/M. — Waldenfels, B., 1999, Vielstimmigkeit der Rede. Studien z. Phänomenologie d. Fremden 4, Frankfurt/M. — Waldenfels, B., 2002, Bruchlinien der Erfahrung, Frankfurt/M. — Waldenfels, B., 2006, Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden, Frankfurt/M. — Wierlacher, A. (Hg.), 1993, Kulturthema Fremdheit. Leitbegriffe u. Problemfelder kulturwissenschaftlich-

<sup>22</sup> Därmann 2005.

<sup>23</sup> Berg/Fuchs 1995; Därmann/Jamme 2002.

<sup>24</sup> Duala-M'bedy 1977, Wierlacher 1993, Waldenfels 1997, Kap. 4.

<sup>25</sup> Vgl. Münkler/Ladwig 1997.

<sup>26</sup> Bachtin 1979, 185, 204, 233, dazu Waldenfels 1999, 158—170.

cher Fremdheitsforschung, München.

Quelle: Hans Jörg Sandkühler (Hg.), *Enzyklopädie Philosophie*, Hamburg: Felix Meiner  
2010, Bd. 1, S. 745-749.