

Jacek Filek

Ambivalenz der Fremdheit

Bevor ich mit meinem eigentlichen Vortrag anfangen möchte ich sagen, dass es mir nicht klar ist, was für Beweggründe die Organisatoren hatten, als sie um die Vorbereitung dieses Vortrags eben einen Philosophen baten. Die Fremdheit ist zwar ein in der Philosophie des XX. Jahrhunderts erörtertes Thema, aber es war nicht die Philosophie, in der dieser Begriff Schule machte. Und wenn er heute die Gemüter des Publikums erregt, dann kann sein Verständnis die überflüssige philosophische Komplikation ohne weiteres entbehren. Ist hier also ein Philosoph notwendig? Und vielleicht ist es mir eben deshalb gegönnt zu Ihnen zu sprechen, weil ein Philosoph sich hier nicht ganz heimisch, vertraut fühlt, weil er hier nicht zu Hause ist, weil er fremd ist?

*Wenn ein Fremdling bei euch wohnt in eurem Lande, den soll ihr nicht bedrücken. Er soll bei euch wohnen wie ein Einheimischer unter euch, und du sollst ihn lieben wie dich selbst.
3. Mose 19, 33-34*

Ich bin fremd. Ich bin fremd für Sie, fremd für Dich, fremd für mich. Diese Fremdheit drückt sich jeweils durch das >>für>> aus, sie setzt sozusagen ein >>Sein für>> voraus, ist einer ihrer möglichen Charaktere. Denn die Fremdheit ohne ein konkretes >>Für>> ist unmöglich, >>eine Fremdheit überhaupt<< existiert nicht. Wir müssen also mit der Frage beginnen, was dieses >>Sein für>> ist?

Das >>Sein für>> und sein möglicher Charakter der Fremdheit sind eine Relation, also besitzen sie eine durch die Relation implizierte Struktur. Daraus ergibt sich aber noch nicht, dass sie etwas Relatives, von meinem Gutdünken Abhängiges sein müssen. Besitzt also meine Fremdheit >>für>> Dich oder Deine Fremdheit >>für>> mich eine objektive Begründung?

Um einen Versuch zu machen dieses >>Sein für>> zu verstehen, und insbesondere das >> Fremd – sein - für>>, sollte man ganz am Anfang entscheiden, in welchem Denkparadigma wir unser Problem erwägen werden. Also werden wir es in einem Paradigma erwägen, das ich als das Paradigma der „Gegenwart“ bezeichne. Dieses Paradigma – wie ich glaube – wurde durch die akademische Philosophie noch nicht völlig erkannt.

Um Sie möglichst kurz in das einzuführen, was ich ein Denkparadigma der „Gegenwart“ nenne, schlage ich vor, grundlegende Texte des Denkparadigmas des „Altertums“ und des Denkparadigmas der „Neuzeit“ zu vergleichen. Es geht mir hier um die „Metaphysik“ von Aristoteles und „Meditationen über die erste Philosophie“ von Descartes. Wenn wir die zwei Texte vergleichen, bemerken wir, dass sie sich voneinander auch durch die grammatische Person unterscheiden, in der sich das „Sein“ ausdrückt. Bei Aristoteles ist das die dritte Person, bei Descartes - die erste. Man kann folgende Thesen aufstellen: **das erste Wort der ersten „ersten Philosophie“ ist >>ist>>** , und **das erste Wort der zweiten „ersten Philosophie“ ist >>bin>>** . Selbstverständlich ist das so aufgefasste „Altertum“ nicht etwas, was längst vorbei ist, sondern sie hält als ein Denkparadigma weiter an. Dasselbe gilt auch für die „Neuzeit“.

Das Denken im aristotelischen Paradigma geht davon aus, was >>ist>>, es geht vom Sein in der dritten Person aus, und führt zur Seinsphilosophie als Objekt, zur Philosophie der Objektivität, der Gegenständigkeit. Das Denken im Paradigma von Descartes geht von >>bin>> aus, es geht vom Sein in der ersten Person aus, und führt zur Seinsphilosophie als Subjekt, zur Philosophie der Subjektivität. Für das Paradigma des Altertums, für die Philosophie der Objektivität ist der Begriff der Wahrheit der grundlegende regulative Begriff. Für das Paradigma der Neuzeit, für die Philosophie der Subjektivität ist dagegen der Begriff der Freiheit der grundlegende regulative Begriff. Diese Paradigmen beanspruchen das Recht, das Sein als Ganzes auszudrücken, doch gegenseitig enthüllen sie ihre Einseitigkeit. Die Sprache des Paradigmas der dritten Person nimmt die Gestalt eines objektiven, um nicht zu sagen, eines geistlosen Protokolls an, die Sprache des Paradigmas der ersten Person die Gestalt eines Monologs. Dieses Paradigma erfuhr seinen Höhepunkt im XX. Jahrhundert in der Phänomenologie von Edmund Husserl, und bekam den Namen „Egologie“.

Falls wir den grundlegenden Unterschied zwischen diesen prinzipiellen Denkparadigmen als einen Unterschied zwischen grammatischen Personen begreifen, dann verstehen wir ohne weiteres, was ein neues Paradigma sein muss, ein Paradigma der „Gegenwart“. Es muss ein Paradigma der fehlenden zweiten Person sein, im Rahmen dessen die Du-Philosophie sich konstruieren kann. Die im XX. Jahrhundert entwickelte Philosophie des Dialogs war der erste, noch unvollkommene Versuch in einem neuen Denkparadigma zu philosophieren. Das Denken geht hier nicht von >>ist>>, nicht von >>bin>>, sondern von >>bist>> aus. Nicht das objektive Dasein, das es >>ist>>, und nicht das subjektive Ich, das ich >>bin>>, sind hier das Primäre, sondern Du, das du >>bist>>. **Also: das erste Wort der dritten „ersten Philosophie“ ist >>bist<<**. Dieses Paradigma lehnt bereits in seinem Ausgangspunkt die Fremdheit ab, oder wenigstens zwingt es uns sie anders als bisher aufzufassen. Mein Ich und meine Eigenheit, Vertrautheit konstituieren sich erst als Antwort auf die Aufforderung Deines Du und Deiner Andersartigkeit. Du mit Deiner Andersartigkeit bist immer primär gegenüber dem Sich-Konstituieren meines Selbstbewusstseins, meines Ich und meiner Vertrautheit. Dagegen, in der für Paradigmen der Objektivität und Subjektivität unvermeidbaren Struktur von Subjekt-Objekt ist die Fremdheit – als Fremdheit des Objekts gegenüber dem Subjekt – einerseits schon vorausgesetzt, aber andererseits vom Wesen aus aufgehoben, d.h. sie ist dem Subjekt während des Erkennen-Begreifen Vorgangs angeeignet. Die Beziehung verschwindet. Das Fremde wird zu dem „Meinen“.

Das Sein – ausgelegt aufgrund des Paradigmas der Gegenwart – bedeutet für mich, und überhaupt für einen Menschen, angesprochen zu sein, sich in der Situation eines Antwortschuldigen zu befinden. Dabei geht hier das >>Antworten auf<< sofort in das

>>Verantworten<< über. Zum grundlegenden regulativen Begriff des „neuen Denkens“ wird der Begriff der Verantwortlichkeit (Responsivität), der sich als ein neuer Begriff der Verantwortung, der Verantwortung für einen Anderen herausstellt.

Wir werden also nach der Fremdheit fragen, indem wir uns bemühen, im Rahmen des Gegenwart - Paradigmas, des Du – Paradigmas, des Paradigmas des Anderen zu denken. Die Fremdheit muss hier in erster Linie eine Peripetie sein, die man einem Anderen zuschreibt. Denn der Andere muss als andersartig überhaupt nicht fremd für mich sein. Und wir werden auch nach eigenem Fremdsein für den Anderen fragen. Was macht aus dem Anderen einen Fremden, was macht aus Dir als meinem Du und meinem Anderen eben einen Fremden für mich? Und was macht aus mir als Deinem Anderen einen Fremden für Dich? Du sprichst mich an durch Deine Aufforderung. Eigentlich erst diese Aufforderung, indem sie sich an „mich“ wendet, lässt mich selbst als mich denken. Dieses „Mich“, dieser Akkusativ ist – wie Levinas zeigte –ursprünglicher als Ich, als der Nominativ. Was ist es also, was in Deiner Aufforderung steckt, dass ich sie als Aufforderung eines Fremden deute, und als solcher den Zugang zu mir verbiete?

Der Andere wird mich als andersartig immer beunruhigen, er wird mich immer vom Geleise verdrängen, auf dem ich es mir bequem machte. Aber, sage ich, der Andere ist noch nicht ein Fremder, und er muss es nicht sein. Die Fremdheit ist hier meine Art und Weise, wie ich den Anderen auffasse, meine Art und Weise wie ich seinen Anspruch, seine Aufforderung verstehe – oder eher missverstehe.

Für ein triviales, primäres Verständnis vom Fremden sind folgende Phänomene aufschlussreich: Fremdwörter, Fremdsprachen, fremde Orte, fremde Länder, fremde Leute (im Sinne Nicht – Einheimische) usw. Die Fremdheit bildet hier immer ein *Pendant* zur Eigenheit, zur Vertrautheit. Ohne Eigenheit, ohne Vertrautheit gibt es keine Fremdheit, und ohne Fremdheit gibt es keine Eigenheit, keine Vertrautheit. Nur weil es „meine“ Sprache und „mein“ Land sind, sind „Deine“ Sprache und „Dein“ Land eine fremde Sprache und ein fremdes Land. Hier scheint die „Fremdheit“ noch mit der „Andersartigkeit“ austauschbar zu sein. Wenn ich aber sage, dass Du mir „fremd“ bist, sage ich etwas mehr als nur das, dass Du anders bist. Die Andersartigkeit ist sozusagen noch neutral, und es scheint, dass sie auch zwischen Gegenständen geschehen kann. Eine Fremdheit zwischen Gegenständen ist aber nicht möglich. Die Fremdheit engagiert schon ein Subjekt, und sie ist nie axiologisch neutral. Die Fremdheit bedeutet hier eine spezifische Distanz gegenüber einer Person, eine Distanz, die nicht von der physischen Nähe reduziert wird, sondern im Gegenteil, sie wird vervielfacht. Die Fremdheit ist hier eine spezifische, paradoxe Distanz in der Nähe. Ein Fremdkörper ist nicht einfach ein anderer Körper, sondern ein Körper, der in meinen Körper eindringt. Am meisten fremd bist du deshalb bei mir zu Hause, in meinem Versteck, in meiner Nische, wo ich mich geborgen und sicher fühlen möchte. Dort kannst du mich auf verschiedene Art und Weise erreichen. Auch auf solche, die keine persönliche Besuchsabstimmung ist. Warum aber, wenn du mich schon besuchst, wirst du nicht mein Gast, sondern ein Fremder, der mich gefährdet? Ein Anderer, der uns besucht, ein Ankömmling aus fremden Ländern, sollte bei uns mit voller Achtung als Gast begrüßt werden, statt dessen findet er die zugeschlagene Tür vor. Wir haben Angst. Wovor und worum? Wir fürchten uns vor ihm als dem anders lebenden, der anders lebend, sozusagen – so scheint es uns – unsere Lebensweise in Frage stellt. Denn es ist die Lebensweise, die von vornherein fremd ist. Wir haben Angst vor einer anderen Lebensweise, denn wir fürchten uns um unsere Lebensweise. Die Andersartigkeit, wenn sie schon einen bestimmten Grad erreicht, wird hier zur Fremdheit. Eine befestigte, unveränderliche Lebensweise ist eine Voraussetzung dafür, dass man eine

andere Lebensweise als etwas Fremdes wahrnimmt. Die Fremdheit bedeutet hier die Infragestellung unserer Lebensweise. Selbstverständlich muss dieser als fremd wahrgenommene Andere gar keine Absicht haben, unsere Lebensweise in Frage zu stellen. Es ist die Andersartigkeit seines Lebens selbst, die sozusagen unser Leben in Frage stellt.

Das aber, dass diese Andersartigkeit uns nicht bereichert, sondern als Etwas Fremdes uns zu bedrohen scheint, ist die Frage unserer Entscheidung. Warum entscheiden wir so? Warum lassen wir andere Lebensweisen als gleichberechtigt nicht zu?

Die Begegnung mit dem Anderen ist immer eine Herausforderung. Seine Andersartigkeit spricht uns an. Dass dieses Ansprechen als Infragestellen unserer Lebensweise von uns verstanden wird, resultiert in erster Linie aus unserer existenziellen Unsicherheit. Im Grunde genommen ist unsere Treue für das, wie wir leben, zweideutig. Krampfhaft halten wir uns an unseren gebahnten Wegen als unserer eigenen Lebensweise fest. Aber in Wirklichkeit machten wir es uns nur auf den uns vorgeschobenen Lagern bequem, und tun so, als ob es unsere eigene Entscheidung wäre. Wir fürchten uns vor Anderen, wir erleben sie als fremd, denn im Inneren wissen wir, dass wir anders leben könnten, dass wir anders leben sollten. Ein Fremder weckt unser unreines Gewissen. Er unterbricht unser existenzielles Schlummern. Deshalb festigen wir Dämme. Wir wollen keine Fremden. Eintritt für Fremde verboten.

Das Interpretieren unseres Angesprochenenseins durch die Andersartigkeit der Lebensweise einer Person, als eine Infragestellung unserer Lebensweise, kann auch nicht nur aus der existentiellen Unsicherheit resultieren, sondern eben aus der absoluten Sicherheit. Das, wie ich lebe, ist die beste Lebensweise, die einzig richtige Lebensweise. Und ich hege keine Zweifel daran. Wenn Du also anders lebst, wenn Andere anders leben, dann ist es eine Tatsache, die es sich nicht geziemt zu tolerieren. Diese Fremdheit muss sich aneignen, sich aneignen mit Überredung, mit Schwert, Bestechung, egal womit. Der Wahnsinn der einzig richtigen Lebensweise ist die Krankheit unserer Zeit, die Krankheit des totalitären Geistes.

Wiederholen wir also: die Fremdheit ist nicht die Eigenschaft des Fremden. Jemand, der gar nicht mein Feind ist, der nicht beabsichtigt mich anzugreifen, wird von mir als fremd erlebt, denn seine andere Lebensweise stellt sozusagen meine Lebensweise in Frage. Die Fremdheit ist gewissermaßen die Art und Weise, wie ich diese Andersartigkeit erlebe. Die Grundlage für ein solches Erlebnis der Andersartigkeit ist die Obsession, an der die neuzeitliche Mentalität seit eh und je leidet, die Obsession der Unsicherheit, der Unsicherheit in Bezug auf sich selbst, in Bezug auf seine eigene Lebensweise. Diese Obsession der Unsicherheit nimmt auch die Gestalt einer Obsession der Sicherheit an. Aber schließlich ich bin es, der es erlaubt, dass ein Anderer mich in Frage stellt, denn ich lebe so, dass so eine Infragestellung berechtigt ist.

In ihrem ganz allgemeinen Konzept wurde meine Lebensweise gar nicht von mir gewählt. Das Gefühl der Sicherheit, das mir die Ordnung und das Geleise gewähren, in dem ich es mir bequem machte, schöpft seine Stärke aus diesem – von Heidegger beschriebenen – >>Man<<, das genau weiß, „wie man lebt“. Das überwältigende Diktat „des Man“ lässt kein „anders“ zu. Also wird jeder, der sein Sicherheitsgefühl der Macht des „Man“ verdankt, eine unterschiedliche Lebensweise als Gefährdung erleben als eine Provokation, die ihn in Frage stellt. Die Erfassung der hier funktionierenden Mechanismen lässt die These aufstellen, dass die mich in Frage stellende Fremdheit eines Anderen auf einer tieferen Ebene mit meiner Fremdheit für mich selbst verwandt ist. Das Geleise, in dem ich es mir bequem machte, ist mir im Grunde genommen fremd, sein Zuhause ist scheinbar, am Boden des aus ihm geschöpften Sicherheitsgefühls lauert eine Unsicherheit. Diese verborgene Fremdheit mir

gegenüber ist eine Quelle für die Beziehung gegenüber dem Anderen als Fremden. Je mehr ich von mir selbst entfremdet bin, desto mehr fürchte ich mich vor anderen.

Das Gefühl der Vertrautheit, das durch das „Man“ beaufsichtigt wird, ist also mit zahlreichen, am häufigsten öffentlichen Phänomenen der Fremdheit eng verbunden. Dieser Kreis der Seinigen stellt sich als eine existenzielle Lüge und endlich als jene ursprüngliche Fremdheit heraus. Vor 140 Jahren wusste Cyprian Norwid darüber Bescheid. Hören Sie bitte sein Gedicht unter dem Titel „Der Kreis“ in einer freien Übersetzung. In diesem Gedicht geht es eben um diesen „Kreis“ der Seinigen:

Wie wenig es Menschen gibt, und wie wenig es welche gibt,
Die sich o f f e n b a r e n wollen!... – Sie gehen vorbei – vorbei –
Sie stoßen sich ab, miteinander tanzend oder in einem vertrauten Spiel,
Sie lügen fließend, sie täuschen einander:
Weder Z e i t g e n o s s e n, noch Nächste, noch einander bekannt,
Hände drückend, sich eng umarmend.
Eine Tiefe brodeln und braust zwischen ihnen,
Und auf ihrem Schaum – sie; die Nächsten. Wodurch? ... – durch ihren Namen!
Die Welt sagt aber: „D a s s i n d d i e V e r t r a u t e n, d a s i s t d e r h ä u s l i c h e
K r e i s,
D a s s i n d d i e U n s r i g e n!“ – ehrlicher verbindet der blaue Himmel
Tausend Völker, die sich seit Jahrhunderten abschlachten, denn ehrlicher
Aus jedem wenigstens einer an den gemeinsamen Himmel glaubt.
- Sie aber tanzen: Schoss am Schoss,
Sich ihrer polar unbewusst und vereinzelt;
Genug, dass über ihnen eine Lampe leuchtet
Und eine Mode sie alle ähnlich macht.
- „d a s s i n d d i e U n s r i g e n!“

Für diese „Unsrigen“, für diese „lauter Vertraute“ muss ein Anderer fremd sein. Wenn wir also von uns ausgehen, von dem, was eigen ist, kommen wir zum Anderen als einem Fremden, d.h. zu solchem, der uns in Frage stellt. Aber diesen Ausgangspunkt erkennen wir als eine zweideutige Vertrautheit auf Geheiß des >>Man<<, und nicht eine authentische Vertrautheit. Aus dem Gesichtspunkt des Paradigmas der Gegenwart, des dialogischen Paradigmas, ist dieser Ausgangspunkt falsch. Die authentische „Seinigkeit“ ist sekundär gegenüber dem Anderssein, gegenüber der „Deinigkeit“. Das eigene, meine bestimmt sich erst angesichts des Anderen, des Deinigen. Das Meinige, Vertraute sind hier keine ursprünglichen Erfahrungen. Das Eigene, Vertraute, ist nicht wahr, wenn es keine Antwort auf das Anderssein ist, denn das Ich ist keine autonome Selbstbestimmung seiner selbst, sondern es bestimmt sich erst angesichts der Herausforderungen des Anderen nach. Wer begreift, dass die Vertrautheit sich im Dialog mit dem Anderen herausbildet, der begreift auch die Bedeutung der Unterschiedlichkeit der Andersartigkeit und begrüßt den Anderen als einen willkommenen Gast, und nicht als einen Fremden, der ihn bedrohen könnte.

Im Rahmen des Paradigmas der zweiten Person sollte man auch das Problem der Verantwortung für den Anderen, für den Fremden stellen. Diese Verantwortung ist größer als die für einen der „Seinigen“. Wir empfinden die Verantwortung für ein uns anvertrautes Kind stärker als für unser eigenes Kind, und das ist eine ziemlich allgemeine Erfahrung. Der zu uns kommende Andere, der anders lebt, richtet an uns eine Aufforderung, er schickt in unsere Richtung keine Heere, sondern einen Appell. Das Hauptmerkmal des Anderen ist für unsere

Zivilisation, die Zivilisation des Wohlstands, seine Armut. Der Andere wird für uns fremd, denn er ist arm. Für einen polnischen Universitätsprofessor wird ein Japaner weniger fremd sein, als ein ihn besuchender einheimischer Bettler. Aber es sind unsere, auf verschiedene Art und Weise Armen, für die wir vor allem verantwortlich sind.

In dem gewöhnlich erlebten Verhältnis „meine – fremde“ ist das Meine nicht nur anders als das Fremde, es wird auch bevorzugt, dem Fremden vorgezogen. Unsere Lebensweise wird nicht nur als anders wahrgenommen, sondern auch als natürlich besser, richtiger als die Lebensweise von Fremden. Andererseits hat der Anspruch des Anderen, „Fremden“ eine unbestreitbare Macht über uns, wir sind ihm unterlegen. Wenn ein Anderer zu mir, der ich bei mir zu Hause bin, aus der Position der Macht, des Aggressors kommt, wird er natürlich zu meinem Feind. Doch der Fremde besucht mich, der ich bei mir zu Hause bin, als der, der hier kein Zuhause hat, der nicht bei sich zu Hause ist, sozusagen hier fehl am Platz ist, er besucht mich also aus der Position eines Schwächeren. Und eben diese Schwäche entscheidet über meine Unterlegenheit ihm gegenüber. Seine Schwäche, seine Armut entscheiden über die Macht seines Anspruchs. Denn mehr Macht hat eine Bitte eines Schwachen als die eines Starken. Die Macht der Bitte eines Starken ist nicht die Macht seiner Bitte, sondern die Macht seiner Stärke. Die Stärke ist lediglich ein Ausdruck der Ohnmacht.

Die heutige Intensivierung des Wanderns, und das sowohl des von Menschen als auch des von Informationen, verursacht, dass diese direkten und indirekten Besuche der Fremden bei uns und die gleichen Besuche bei Fremden jetzt an der Tagesordnung sind. Die durch das touristische Wandern vertraut gemachte Exotik ist selbstverständlich keine authentische Begegnung mit dem Anderen. Ihre Inkongruenz zu unserer Vertrautheit wird nicht mehr als destruktiv empfunden, sondern lediglich als ein Kuriosum, als ein mögliches Thema einer Anekdote. Die Touristikindustrie animiert künstlich die exotische Fremdheit, um sie als eine Fremdheit zu verkaufen. Die zu einer Handelsware reduzierte Fremdheit ist keine Fremdheit, sie ist eine ökonomisch unterworfenen Andersartigkeit. Wenn ich darüber spreche, dann nur um Sie auf das Phänomen der Attraktivität der Fremdheit aufmerksam zu machen. Denn die Touristikindustrie erkannte gut die Ambivalenz der Fremdheit, diese aufregende Mischung von Attraktivität und Gefahr, die entsprechend verpackt sich ausgezeichnet verkaufen lässt.

Die Ambivalenz der Fremdheit kommt in der Figur des Gastes am besten zum Ausdruck. Der Gast ist nicht der Seinige, der bei uns oft verweilt und einer von uns ist, sondern jener fremde Ankömmling, der aufregend ist, neugierig macht, aber zugleich immer etwas verdächtig für uns ist. Die uralte Weisheit lehrt uns Achtung gegenüber diesem Ankömmling aus fremden Ländern, der bei uns nicht bei sich, nicht an seinem Platz ist, gerade bei uns, in unserem Haus einen Platz für sich finden sollte. Mit einem Gast besucht auch Gott unser Haus. Übrigens, ein Patient ist ein Gast seines Arztes, ein Gast seiner Domäne, also des Krankenhauses. Denken wir darüber nach: das lateinische Wort *hospes* oder *hospita* bedeutet nicht nur einen Fremden, einen Ausländer oder eine Fremde, eine Ausländerin, sondern zugleich einen Gast, und sogar einen Freund. *Hospitium* oder *hospitale* als Haus der Kranken ist also zugleich, oder vor allem, ein Gästehaus, ein Ort eines gastfreundlichen Empfanges. Durch dieselbe Ambivalenz zeichnet sich übrigens das griechische Wort für „fremd“, also *xenos* aus. Heute wissen wir alle, was eine Xenophobie ist, aber das griechische *xenos* bedeutet in der ersten Linie einen „Gast“. Es ist natürlich jemand „nicht von hier“, also ein Andersartiger, Fremder, aber jemand, zu dem sich unser Verhältnis laut Definition durch Freundlichkeit auszeichnet. Das griechische Wort „Xenia“ bedeutet nicht die Fremdheit, sondern Gastfreundlichkeit. Und die erste Bedeutung des Verbs *xenoo* ist – ich zitiere das Wörterbuch: „mit jemandem freundschaftliche und gastliche Beziehungen anknüpfen, jemanden empfangen, jemanden

bewirten“ (Band III, S. 229). Noch bei Kant bedeutet das Wort „Hospitalität“ das Recht eines fremden Ankömmlings auf ein freundliches Aufnehmen (vgl. I. Kant, *Zum ewigen Frieden*, 3. Devinitivartikel).

Die Ambivalenz der Fremdheit besitzt ihr Äquivalent in der Ambivalenz der Vertrautheit. Die Zweideutigkeit der letzteren, die Scheinbarkeit des durch sie gewährten Schutzes wurden hier bereits erwähnt. Die Vertrautheit besitzt also auch ihre Attraktivität, sie bringt aber auch eine Bedrohung mit sich, die eine viel schrecklichere Bedrohung ist, als die mutmaßliche Gefährdung seitens der Fremdheit, weil sie heimlich bleibt. Die Fremdheit in der Vertrautheit beruht also darauf, dass die Vertrautheit keine authentisch von uns gewählte Lebensweise ist, sondern etwas, was uns seit eh und je aufgezwungen wurde, in das wir hineinwuchsen, und was uns Geborgenheit gibt. Und die Vertrautheit in der Fremdheit beruht darauf, dass die Fremdheit etwas mehr Eigenes verheißt als unsere bisherige Vertrautheit, dass sie – indem sie Möglichkeiten eines anderen Lebens zeigt – uns mehr für unsere eigenen Möglichkeiten öffnet, wir selbst zu sein. Und vor allem lässt sie uns erst wir selbst werden, und zwar auf eine einzig mögliche Art und Weise, d.h. im Dialog mit dem, was anders ist, im Antworten auf die Ansprache des Anderen. Die Beunruhigung durch die Andersartigkeit bedeutet für uns eine Chance. Statt also diese Andersartigkeit in die Position der für uns bedrohlichen Fremdartigkeit zu drängen, sollten wir diese negative Unruhe zu einer uns etwas Neues versprechenden positiven Unruhe umschmieden, zu einer Unruhe neuer Möglichkeiten, die – wenn wir diese Andersartigkeit nicht erfahren würden – sich für uns nie öffnen würden, obwohl sie vielleicht richtiger für uns sind als die, in denen wir uns niederließen und uns verschanzten.

Der Andere lässt sich nie aneignen. Es ist ein radikales Anderssein, obwohl kein absolutes. Eine absolute Andersartigkeit, eine absolute Fremdartigkeit müsste etwas Außerweltliches sein. Absolut fremd ist der Tod. Die relative Fremdartigkeit nimmt ihre Bedrohung vom Grauen des Todes. Aber der Mensch, der geboren wird, der leidet und stirbt, nie jemand absolut Fremdes für einen anderen Menschen sein kann. Die Fremdheit eines anderen Menschen meldet sich desto mehr zu Wort, je mehr wir auf der Oberfläche leben, denn dort macht uns die Andersartigkeit zu Antagonisten. Auf dem Territorium der existentiellen Tiefe wird ein Fremder zum Bruder. Wenn wir also dorthin steigen, *werden alle Menschen Brüder*.

Die Bindung des Gefühls der Fremdheit an einen Ort hat zur Folge, dass dort, wo ich keinen eigenen Platz habe, sozusagen fremd, uneigen, unvertraut bin. Die Welt als Ort kann also als fremd, als ein fremder Ort empfunden werden, wenn es dort keinen Platz für mich gibt. Wenn ich von überall vertrieben werde, dann werde ich selbst fremd, fremd in der Welt. Das Denken, nach dem der Mensch, jeder Mensch, in der Welt fremd ist, und die Welt für den Menschen, für jeden Menschen, ein fremder Ort ist, also so ein Denken macht das Gefühl der Fremdheit absolut und infolgedessen falsch. Die Welt, in der ein Anderer sich mit einem Appell an mich wendet, ist keine absolut fremde Welt, sie ist eine Welt, an der ich mich beteilige. Also wirklich fremd werde ich für Dich erst eben dann, wenn ich nicht auf Dein Ansprechen, auf Deinen Appell antworte.

Die Paradigmen der Vergangenheit, also das Paradigma der dritten Person und das Paradigma der ersten Person hatten vor allem ein kognitives Verhältnis zum Anderen. In diesem Verhältnis blieb der Andere entweder völlig unerreichbar, weshalb man sogar sein Existieren bezweifelte, oder aber wurde er zur Beute der Erkenntnistätigkeit, die von Natur aus sich ihren Gegenstand aneignete, also seine Andersartigkeit aufhebt. Der Konflikt zwischen dem Erkennen als Sich–Aneignen und der Andersartigkeit, Fremdheit, die in ihrem Wesen

assimilationsunfähig sind, schien unlösbar. Erst im Paradigma der zweiten Person, in dem es kaum ums Erkennen geht, in dem der Andere nicht zum Objekt meiner Erkenntnis- und Aneignungstätigkeit wird, wird der Andere weder in Frage gestellt noch beherrscht. Er begrüßt mich und richtet sein Ansprechen an mich, bevor ich noch irgendwas denke und irgendwas tue und macht mich verantwortlich. Denn die Infragestellung des Anderen wäre dann die Infragestellung der eigenen Verantwortung. Die Infragestellung der eigenen Verantwortung wäre dann eine Vernichtung meiner selbst, denn das Ich bedeutet meine Verantwortung – erst die Verantwortung konstituiert das Subjekt, bildet sozusagen seine Substanz. Ohne Verantwortung existiere ich noch nicht.

Der Schutz der Andersartigkeit bildet also eine Bedingung für eine Relation, und die ist eine Bedingung für der Verantwortung, und die wiederum ist eine Bedingung für das eigene Subjektsein. Ohne dein radikales Anderssein, gibt es mich nicht, gibt es meine Liebe nicht. Meine Geliebte ist fremd, und nicht „meine“, „vertraute“. Dagegen gibt es in einem Land, wo das >>Man<< herrscht, keine Liebe, keine Verantwortung. Hier lebe ich, wie das >>Man<< lebt, und ich liebe so, wie das >>Man<< liebt, aber für die Qualität dieses Lebens bin ich nicht verantwortlich. Diese Verantwortung trägt das >>Man<<, also der Gnädige Herr Niemand.

Der Schutz des Reichtums der Andersartigkeit ist deshalb eine Bedingung für den Reichtum der Beziehungen und unserer Bindung an die Welt, er ist auch eine Bedingung für den eigenen inneren Reichtum des Menschen.

Ich möchte mit einem mehr polnischen Akzent schließen, und so unsere „Fremden“, unsere Gäste begrüßen. Die polnische Erfahrung der Fremdheit ist nämlich etwas Besonderes, was uns die Möglichkeit gibt, von der Fremdheitsfrage mehr zu verstehen, als es den anderen möglich ist. Fremde waren immer wieder bei uns zu Besuch – entweder als eingeladene und dann schon angesessene Gäste, oder als Eroberer, oder als Okkupanten, oder als ideologische Aufseher. Auch Polen waren in großen, wiederkehrenden Wellen in anderen Ländern zu Besuch, d.h. sie lebten „in der Fremde“. Und überhaupt, gebildete Menschen aus Mittel- und Osteuropa, die massenweise emigrierten und dieses Leben in der Fremde erfuhren, erarbeiteten ein gewisses Modell des Verständnisses von Fremdheit. Aus der ganzen Menge von Beispielen nenne ich nur zwei: Sandor Marai und Julia Kristeva. Marai schrieb in seinen „Geständnissen eines Patriziers“, seinem in den Jahren 1934 – 1935 entstandenen Buch: „In Paris blieb ich für immer fremd; und wohl dieses Fremdsein mochte ich dort so“ (Warschau, 2002. S. 520). Kristeva, wohl die bekannteste bulgarische Emigrantin, schrieb 1988: „Nirgendwo ist der Mensch fremder als in Frankreich. ... Trotzdem ist es nirgendwo besser ein Fremder zu sein als in Frankreich“ (*Fremde sind wir uns selbst*, Frankfurt/M. 1990, S. 147 u.a.).

Auf die Spezifik der polnischen Erfahrung der Fremdheit zurückkommend muss man sagen: die Jahrhunderte lang andauernde Erfahrung der Fremdheit trug ihre Früchte – es war der Erwerb einer besonderen Fähigkeit mit Fremden zu leben, mit Fremden bei sich, und mit Fremden bei ihnen. Ich möchte, dass diese Fähigkeit trotz einer Zweideutigkeit dieser Erfahrungen und einer Zweideutigkeit der aus ihr resultierenden Lehre, in einem ungewöhnlichen, besonderen polnischen Wort ihren Höhepunkt findet. Die polnischen Hörer ahnen vielleicht – es geht mir um das Wort: „**obcowanie**“. Man kann hier einen Neologismus vorschlagen, nämlich „fremdieren“.

Etymologisch kommt das Verb „obcować“ direkt vom Wort „obcy“ fremd, und bedeutet nichts anderes als eben das „Sein“, „das Mitsein mit einem Fremden“. Die Semantik dieses

Verbs ist aber durchaus positiv. Es bedeutet eine Gemeinschaft. Und es ist nicht nur „die Gemeinschaft der Heiligen“, sondern auch die Gemeinschaft der Nichtheiligen. Für den Menschen dazusein bedeutet „zu fremdieren“, also mit einem Fremden Umgang zu pflegen. Es gibt kein Leben ohne „das Fremdieren“, d.h. ohne Umgang mit Fremden.

Ich kenne keine andere Sprache, die das Lob für ein Zusammensein mit den Fremden so direkt verkünden würde, die so direkt ausdrücken würde, dass unser Sein ein Zusammensein mit Fremden ist. Dabei bedeutet dieses Zusammensein die Distanz abzubauen, eine Nähe zu schaffen, gute Beziehungen zu haben, eine Gemeinschaft. Das polnische Wort „obcowanie“ – mit dem deutschen Neologismus „fremdieren“ d.h. Umgang mit Fremden – bedeutet nicht nur „gute Beziehungen“ mit Fremden zu haben. Wir sollten auch mit den „Unsrigen“, mit unseren Nächsten genauso umgehen. Und das bedeutet wiederum, dass wir nie für ihre radikale Andersartigkeit blind werden sollten, dass wir sie nicht mit Gewalt beseitigen sollten. Der uns nächststehende Mensch ist nicht jemand, den wir am besten kennen, und er ist nicht unser Besitztum, sondern er ist für uns das größte Geheimnis, er ist der Fremde, mit dem wir den nächsten Umgang pflegen, dessen Fremdheit uns am meisten angeht. Das Leben bedeutet für uns „obcowanie“, „das fremdieren“ – Umgang mit den Fremden zu pflegen. Wenn wir nicht „fremdieren“, verlieren wir das Leben.