

## ***Übergang, Übergangszeit, Übertragung: Eine Hommage an Bernhard Waldenfels***

Mauro Ponzi

Università di Roma "La Sapienza"

Dipartimento di Studi Europei, Americani e Interculturali

mauro.ponzi@uniroma1.it

### **ABSTRACT**

The "own" (das Eigene) and the "alien" (das Fremde) have always been conceived as completely separate entities. And the "extraneous" has been painted as absolute "other". The deconstruction of these categories is today not only a "political", but also a historical necessity. The presence of the extraneous has put in crisis the presumed homogeneity of the "own" and deconstructed the monocultural society. The transit of the stranger is the presupposition for bringing in the own foreign languages, ideas and even foreign commodities, and this opens the space for an intercultural communication. However, a topography of the "alien" aims at building a typology of the stranger and the forms of the reactions to the meeting with him. Waldenfels means that "alien" has to be perceived as an "Elsewhere", an exceptional one, who is beyond the existing order. Crossing, transition period, transmission are the forms for the meeting, perceiving and describing of it. When the cultural dislocation happens inside of us in the figure of the heterotopy and in the in-between, we find a special trans-position which brings us to a new form of communication and trans-cultural project.

### **KEYWORDS**

Alterity, Alienness, Topography, Orders.

### **1. *Übergang***

Das Eigene und das Fremde wurden immer als vollkommen getrennte, von unüberschreitbaren Grenzen abgegrenzte Wesen begriffen. Der Fremde wurde als absoluter "Andere", als unverständlich und unzugänglich dargestellt. Diese rigiden Denkkategorien zu dekonstruieren ist heutzutage nicht nur ein "politisches" Bedürfnis, sondern auch eine von den geschichtlichen Phänomenen geforderte Notwendigkeit.

Der Globalisierung gegenüber – die eigentlich kein neues geschichtliches Phänomenen ist, sondern nur neue technologische und kommunikative Züge angenommen hat – hat sich als Reaktion eine neue Welle von Lokalismus entwickelt. Diese lokalistische Auffassung gewinnt den alten romantischen Mythos der Homogenität nicht nur der Kultur, sondern auch sogar der Rasse und des Boden zurück, der das Volk als eine organische Einheit

versteht, die man von dem “Fremden” und dessen Kontamination unterscheiden und auf jeden Preis verteidigen muss. Diese vermeintliche Homogenität ist ein politischer Mythos: sie existierte nie und existiert auch nicht; es handelt sich um einen Propaganda-Trick, um eine politisch einheitliche Meinung, um vor allem eine Homogenität in dem Verhalten der Bevölkerung und der Wähler zu erreichen. Der radikalisierte Lokalismus ist nicht harmlos – zumal er eine Verfälschung ist. Er kann die lächerlichen Formen des Lokalpatriotismus aber auch die fragwürdigeren der “ethnischen Säuberung” annehmen.

Schon Nietzsche hatte geahnt, dass “auch in unserem geschwinden Europa [...] dumpfe zögernde Rassen halbe Jahrhunderte nötig hätten, um solche atavistischen Anfälle von Vaterländerei und Schollenkleberei zu überwinden”<sup>1</sup>. Er hat sich im Grunde als ein Optimist erwiesen, da ein halbes Jahrhundert nicht genug war und die Vertreter des Lokalismus “wieder zur Vernunft, will sagen zum ‘guten Europäertum’“ noch nicht “zurückgekehrt sind”.<sup>2</sup> Und gerade die Überwindung jener “atavistischen Anfälle von Vaterländerei” der Auffassung des Blut und Boden, welche das Individuum mit Territorialgebiet und Einzelnen mit Volk identifizieren wollen, ist die Vorbedingung dafür, ein europäisches Bewusstsein zu gründen. Nietzsche rührt “ [...] bereits an seinem Ernst, an das ‘europäische Problem’“ als “die Züchtung einer neuen über Europa regierenden Kaste”,<sup>3</sup> und schlägt vor, “die unzweideutigsten Anzeichen nicht zu übersehen oder willkürlich und lügenhaft umzudeuten, in denen sich ausspricht, dass Europa Eins werden will”<sup>4</sup>, nicht zu unterschätzen, trotz “der krankhaften Entfremdung, welche der Nationalitäts-Wahnsinn zwischen die Völker Europas gelegt hat und noch legt”.<sup>5</sup>

Die Auffassung des Volks als eine organische kulturell homogene Einheit gerät durch zwei wiederkehrenden Figuren in eine Krise: die erste ist die Figur des Reisenden, die in der deutschen Literatur ihre künstlerische Entsprechung in der Figur des Wanderers findet. Der Übergang des Fremden in die “eigene” Gemeinschaft bewirkt eine Reihe von Kontakten mit dem Außen: erstens stellt sich mit der Sprache das kommunikative Problem – die Sprache des Fremden zu verstehen; zweitens, stellt sich das Problem, seine Weltauffassung zu verstehen, drittens, stellt sich das Problem der Interferenz

<sup>1</sup> Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe*, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin-New York 1977, Bd. 5, S. 180.

<sup>2</sup> Ebd.

<sup>3</sup> Ebd., S. 195.

<sup>4</sup> Ebd., S. 201.

<sup>5</sup> Ebd., S. 201.

zwischen beiden Sprachen, zwischen beiden Weltanschauungen, zwischen zwei verschiedenen Arten und Weisen, die Gegenstände vorzubringen – und eventuell das Problem, Handelsbeziehungen zu stiften, die das Eigene für die fremden Gegenstände zugänglich machen.

Hier verbirgt sich die Falle des Exotischen: die geschlossene Gesellschaft, die dazu tendiert, den Fremden zu verteufeln, ihn nur in der Form der Exotik zu tolerieren, nimmt ihn als eine Besonderheit an, in der sein fremder Charakter als solcher unverändert bleibt, obwohl er in der Folge seine bedrohenden Züge verliert und zur Dekoration reduziert wird. Dennoch war auch die Exotik phänomenologisch eine Übergangsform von dem Fremden zum Eigene. Es genügt hier die “Orientalismen” der europäischen Kultur und die Exotik zu erwähnen, die den Übergang der chinesischen Kultur (und deren Gegenstände) in den europäischen Markt begleitet. Es genügt die Exotik der italienischen Küche zu erwähnen, die den Übergang der *made in Italy*-Kultur in Europa und in Amerika begleitet hat. Die Exotik funktioniert aber nur bis zu einem gewissen Punkt, solange sie in die Besonderheit verbannt bleibt, die sie abgrenzt und von dem “Eigenen” unterscheidet. Dennoch erleichtert der Übergang die Übertragung von “fremden” Verhalten und “fremden” Eigenschaften in die Lebenswelt des Eigenen.

Der Übergang des Fremden hat immer die vermeintliche Homogenität des Eigenen in eine Krise geraten lassen, hat die monokulturelle Gesellschaft dekonstruiert, und hat die Voraussetzungen gestiftet, um in das Eigene fremde Sprachen, Ideen und Gegenstände einzubringen, die den Raum für eine interkulturelle Kommunikation eröffnen. Die Einwanderungswellen, die im Lauf der Zeit sich ereigneten, haben diesen Übergangsprozess beschleunigt – und ich meine hiermit nicht nur die letzten Jahrzehnte, sondern auch den Einbruch der Barbaren, den Fall des römischen Reichs – der jede Hypothese einer monokulturellen Gesellschaft vollkommen beseitigt hat. Dieser Übergang hat aber nicht nur einen räumlichen, sondern auch einen zeitlichen Charakter. “Die neuen Zeitalter beginnen nicht auf einmal” – schreibt Brecht.<sup>6</sup> Wir leben in einer Übergangszeit nicht nur in dem von Brecht geschilderten Sinn, sondern in einem viel radikaleren. Mit dem Fall der Berliner Mauer begann eine ganz neue Epoche, deren Charakteristik noch nicht genau bestimmt ist, und die von zahlreichen Widersprüchen und kontrastierenden Tendenzen gekennzeichnet ist, und von großen Übergängen von Menschen und Ideen charakterisiert ist, welche die Identität des Eigenen und des Fremden immer wieder neu bestimmen. Die Lage der Emigration

<sup>6</sup> “Die neuen Zeitalter beginnen nicht auf einmal / Mein Großvater lebte schon in der neuen Zeit / Mein Enkel wird wohl noch in der alten leben” (Bertolt Brecht, *Gesammelte Werke*, Frankfurt a. M 1967, Bd. 10, S. 856).

und des Exils, die unsere Epoche kennzeichnet, erinnert einige “Übergangsfiguren” der Exilliteratur – wie Bertolt Brecht oder Heinrich Mann – deren “Übergang” in fremden Kulturen nicht ohne Probleme stattfand. Sie sind tatsächlich “Fremde” und manchmal wurden sie kulturell verbannt, sogar von der “eigenen” Kultur im Exil abgegrenzt.

## 2. *Atopie*

Bernhard Waldenfels behauptet, dass es unmöglich ist, den Fremden zu begreifen, ohne ihn in einer räumlichen Dimension darzustellen, ohne ihn zu “lokalisieren” – auch nur ihn außerhalb des Ich zu setzen, um eine Differenz im Vorhinein festzustellen. “Es gehört zur Eigenart des Fremden, dass es mit dem Eigenen nicht synchronisiert ist, und wenn, dann nur auf sehr unzugängliche Weise - schreibt Waldenfels.<sup>7</sup> Wenn man auf den Topos, nämlich auf den topographisch begriffenen Raum (d.h. die Lokalisierung des Raums) zurückgreift, geht man das Risiko ein, das Fremde wiederum zu “territorialisieren” – was eigentlich die vormoderne Art und Weise ist, das Problem zu behandeln. Eine Topographie des Fremden hat hingegen zum Ziel, eine Typologie des Fremden und der Formen der Reaktionen auf die Begegnung mit ihm zu schildern. Nach Waldenfels muss man den Fremden aufgrund der fremden Orte, als ein “Anderswo”, als ein Außerordentliches, jenseits der bestehenden Ordnung begreifen. Die Bestimmung der Alterität wird durch den Einschließung/Ausschließungs-Mechanismus, durch eine Ausgrenzung des Eigenen realisiert. Eine Topographie des Fremden erfolgt durch eine Bestimmung der Grenzen, die das Ich von dem Anderssein unterscheiden. Seit der Antike war die Hauptgrenze die Sprache: οἱ βάρβαροι, die Barbaren waren diejenigen, die griechisch nicht sprechen konnten. Man setzte also eine Grenze zwischen der “Zivilisation” und der als “wilde” begriffener “Fremdheit”. Das Eigene, die “zivilisierte” Welt hat sich sofort als Logos konfiguriert: die Barbaren sind diejenigen, die die Sprache der “höheren Kultur” nicht kennen und weder die Denkkategorien noch die Kommunikationsformen der “Zivilisation” annehmen. Die Hauptschwierigkeit, einen Kontakt mit dem Fremden aufzunehmen, besteht darin, dass man von vornherein einen gemeinsamen und von beiden Seiten angenommenen Logos finden muss. Mit den “Barbaren” zu verhandeln ist fast unmöglich, wenn man keine gemeinsame Sprache findet. Mit Sprache sind hier sowohl die sprachliche Kommunikation als auch die gemeinsamen

<sup>7</sup> Bernhard Waldenfels, *Topographie des Fremden*, Frankfurt a.M. 1997, p. 9.

Grundwerte gemeint. Es fehlt eigentlich an einem Logos als gemeinsame und von beiden Seiten anerkannte “Begriffe” und “Werte”. Solange die “Barbaren” den Andere als Eroberungsgebiet oder als exterminierenden “Ungläubigen” verstehen, kommt keine Kommunikation zustande. *Quid facerem?*<sup>8</sup> Man kann keine ewigen Krieg durchführen. Mann muss diese Zwangslage irgendwie überwinden. Mann muss das *ein/aus-schließen* beiseite legen und die starke Identifikation jeweils dekonstruieren. Die Suche nach einer starken Identität des Eigenen als Obsession erweist sich nämlich oft als ein unüberwindbares Hindernis für die Kommunikation mit dem “Anderen”.

Schon Sigmund Freud hat bewiesen, dass diese Demarkation zwischen Zivilisation und Barbarei eine reine Konvention ist. Der “andere”, der Wilde ist in uns in Form des ursprünglichen Triebs. Wenn Kristeva den Satz von Rimbaud “Je est l’autre” mit seiner ganzen grammatikalischen Transgression weiter verwendet, weist sie darauf hin, was Freud das “innere Afrika” nennt, auf jenen “Wilden”, auf dem jedes Individuum der sogenannten “bürgerlichen” Gesellschaft basiert.<sup>9</sup> Auch wenn Freud dies Phänomen auf den in die Menschennatur eingeborenen Trieb zum Tode – wie er schon in *Totem und Tabu* behauptet hatte – zurückführt, betont er, dass der Unterschied zwischen “Zivilisierten” und “Wilden” eine reine Konvention ist, und dass, die “wilde” Komponente der inneren Triebe des “zivilisierten” Menschen in Kriegszeit wiederauftaucht, um Massenmord und Hass gegen den Feind zu legitimieren. Freud entkräftet dadurch die Argumente der Vertreter des Reichs und der deutschen Nation als “Kulturnation” und entzieht jede logische Grundlage der angeblichen Überlegenheit einer Kultur oder einer Rasse.<sup>10</sup>

<sup>8</sup> “Quid facerem? blando patriae retinebar amore” (Ovidio, *Tristia*, I, 3).

<sup>9</sup> Freud selbst bemerkt diese Verteufelung des Fremden und verurteilt sie in seinem 1915 veröffentlichten Aufsatz mit dem Titel *Zeitgemäßes über Krieg und Tod*: “Von dem Wirbel dieser Kriegszeit gepackt, einseitig unterrichtet, ohne Distanz von den großen Veränderungen, die sich bereits vollzogen haben oder zu vollziehen beginnen, und ohne Witterung der sich gestaltenden Zukunft, werden wir selbst irre an der Bedeutung der Eindrücke, die sich auf uns aufdrängen, und an der Werte der Urteile, die wir bilden. Es will uns scheinen, als hätte noch niemals ein Ereignis so viel kostbares Gemeingut der Menschheit zerstört, so viele der klarsten Intelligenzen verwirrt, so gründlich das Hohe erniedrigt. Selbst die Wissenschaft hat ihre leidenschaftslose Unparteilichkeit verloren; ihre aufs tiefste erbitterten Diener suchen ihr Waffen zu entnehmen, um einen Beitrag zur Bekämpfung des Feindes zu leisten. Der Anthropologe muss den Gegner für minderwertig und degeneriert erklären, der Psychiater die Diagnose seiner Geistes- oder Seelenstörung verkünden” (Sigmund Freud, *Gesammelte Werke*, London 1946, Bd. X, S. 324).

<sup>10</sup> Der Einzelne, der nicht selbst ein Kämpfer und somit ein Partikelchen der riesigen Kriegsmaschinerie geworden ist, fühlt sich in seiner Orientierung verwirrt und in seiner Leistungsfähigkeit gehemmt. Ich meine, ihm wird jeder kleine Wink willkommen sein, der

Aber über Freuds Überlegungen hinaus, taucht das Wilde nicht nur in der Kriegszeit und nicht nur auf der Ebene des Unbewussten und des Traums auf. Es gibt eine eingeborene Barbarei in der "bürgerlichen" Gesellschaft, welche die Kehrseite der Zivilisation darstellt, und uns "homolog" den "Barbaren" und den "Fremden" macht. Nicht nur Freud, sondern auch Nietzsche betont diesen Aspekt der "zivilisierten" Gesellschaft: "Tatsächlich bringt jedes große Wachstum auch ein ungeheures Abbröckeln und Vergehen mit sich: das Leiden, die Symptome des Niedergangs gehören in die Zeiten ungeheuren Vorwärtsgehens; jede fruchtbare und mächtige Bewegung der Menschheit hat zugleich eine nihilistische Bewegung mitgeschaffen".<sup>11</sup> Diese "Barbarei" wird in der Peripherie der Großstadt, am Rand der modernen Zivilisation verortet. Aber es ist durchaus möglich, eine Reihe von barbarischen Grausamkeiten (von der Ausbeutung der Minderjährigen bis zur Quälerei der alten Menschen) hier und jetzt festzustellen, die ihren "Ort" in der Peripherie der Metropole, der Nation, der bürgerlichen Gesellschaft finden, die aber dazu gehören, deren konstitutive strukturelle Aspekte sind. Dann "ist der Andere in uns" nicht nur in Form des Urtriebs, wir sind der Fremde auch in Form der vergewaltigten Kindheit, der verlassenen und vergessenen alten Leuten usw. Der Wilde ist nicht nur in Brasilien oder in Afrika, es ist hier am Vorort der westlichen Großstädten, mit allen seinen Grausamkeiten. Zivilisation und Barbarei sind nicht nur in zeitlichem Sinn komplementär – wie Nietzsche schrieb – sie zeigen auch eine räumliche Kontiguität: die Orte der Zivilisation und der Barbarei laufen zusammen, überlappen sich, sind zwei komplementären Seiten der gleichen Wirklichkeit.

Waldenfels spricht von "Erfahrung" des Fremden, weil er den Fremden als "Überschuss", als "Außerordentliches" sieht. Heutzutage wurde aber ein Marginalisierungsprozess in Gang gesetzt, der gewissermaßen als "Produktion der Fremdheit" bezeichnet werden kann. Die Obdachlosen, die Arbeitslosen, die Bettler, die Vagabunden, die Geisteskranken sind Fremde nicht aufgrund einer "Wahl" und nicht einmal von Natur her. Das Anderssein ist weder ein ontologisches Datum noch eine Form der Zugehörigkeit zu einer "anderen" Kultur, sondern eine Form der

es ihm erleichtert, sich wenigstens in seinem eigenen Innern zurechtzufinden. Unter den Momenten, welche das seelische Elend der Geheimgebliebenen verschuldet haben, und deren Bewältigung ihnen so schwierige Aufgaben stellt, möchte ich zwei hervorheben und an dieser Stelle behandeln: die Enttäuschung, die dieser Krieg hervorgerufen hat, und die veränderte Einstellung zum Tode, zu der er uns – wie alle andere Kriege – nötigt" (Sigmund Freud, *Gesammelte Werke*, London 1946, Bd. X, S. 325).

<sup>11</sup> Friedrich Nietzsche, *Werke, Kritische Gesamtausgabe*, hrsg. von Giorgio Colli undazzino Montinari, Berlin-New York 1977, Bd.VIII/2, (Nachgelassene Fragmente), S. 134.

“Ausschließung”, die immer mehr die Form einer “Ausgrenzung” annimmt. Sie ist die einzige Form der topographischen Verortung, die fast nichts mehr Territoriales an sich hat, sie ist hingegen tatsächlich die Stiftung eines Ausgrenzungsraums, aus dem man nicht mehr “hinausgehen” kann.

“Das Fremde ist nicht einfach anderswo, es ist das Anderswo und zwar eine ‘originäre Form des Anderswo’“.<sup>12</sup> – schreibt Waldenfels. Diese klassische Begriffsbestimmung des Fremden, der mit dem Prinzip der Ausschließung mit dem Anderswo identifiziert wird, gilt in Kriegszeit, vor einem “sichtbaren” Feind, sie funktioniert auch bei den neuen Kreuzzügen, die den “Kampf zwischen Zivilisationen” predigen, aber sie funktioniert nicht mehr nach der Entdeckung des *inneren Afrika*, wie Freud diese in uns anwesende Fremdheit nennt. Es geht im Grunde darum, eine topographische Kollokation des Fremden zu definieren. Wo stellt sich der Fremde? Das heißt zugleich, sich zu fragen, wo man die Welt des “Eigenen” ansetzen muss. Hier tauchen die semantischen Valenzen des Terminus “Fremd” wieder auf. Der Terminus ξένον (externum, extraneum, étranger, foreign) bezeichnet einen Aspekt des Fremdlings mit einer Personifizierung des Fremden. Der Terminus ἄλλότριον (alienum) bezeichnet hingegen die Alterität, jenes Anderswo, von dem früher die Rede war. Fremd ist etwas, das außerhalb eines Gebietes scheint, das den Anderen zugehört, das von einer anderen Gattung ist. Es existiert ein Raum der Fremdheit, der eine Topographie erfordert, damit eine räumliche Setzung des Fremden möglich sei, um ihn mit dem “Eigenen” verbinden zu können. Diese *place-identity* bedeutet, dass das Leben (zusammen mit der Lebenswelt) als Lebens-Zeit-und-Raum erscheint. Man befindet sich nicht einfach in einem Raum, man besitzt einen Raum, eignet sich ihn an. In der Begriffsbestimmung des Fremden ist eine Lokalisierung implizit, nämlich eine Form der Eroberung dieses Raums und ein Hinweis, wie diese Eroberung verwirklicht wird.<sup>13</sup> Der Fremde drückt gleichzeitig eine Anwesenheit und eine Abwesenheit aus. Er ist “eine Abwesenheit in Fleisch und Blut”, die ein Gefühl des Unheimlichen bewirkt. Als die Zusammensetzung der bürgerlichen Gesellschaft homogener war, war es auch leichter, das Fremde und das Eigene festzustellen. Aber mit der multikulturellen Gesellschaft wird diese “Lokalisierung” fast unmöglich, weil die Räume des Fremden mit denen des Eigenen – und mit der Figur des Hybriden – sich verschmelzen und auch die körperliche Sphäre betreffen. Das von Waldenfels betonte Paradox der Fremdenwissenschaft besteht darin, dass je mehr sie ihr Objekt reduziert – d.h. die Fremdheit zwischen den Kulturen reduziert –, desto sie sich selbst vernichtet, wenn der Logos der

<sup>12</sup> Bernhard Waldenfels, *Topographie des Fremden*, Frankfurt a.M. 1997, S. 26.

<sup>13</sup> Vgl. Bernhard Waldenfels, *Topographie des Fremden*, Frankfurt a.M. 1997, S. 20f.

Wissenschaft derart sich verändert, dass er den Raum des Fremden garantieren kann, ohne seine Fremdheit vollkommen zu vernichten. Dieser Konflikt *mit* dem Fremden *für* den Fremden – schreibt Waldenfels – hat noch keine Losung gefunden. Das gleiche Thema kann mit dem Terminus der Grenzüberschreitung und der Transgression ausgedrückt werden. Es ist das Problem der Aneignung der kulturellen Identität, das mit der Globalisierung deutlich zu Tage gekommen ist.

Der Globalisierungsprozess ist ein Tatbestand, der durch eine Reihe von wirtschaftlichen Bedürfnissen bewirkt wird und von einer zeit-räumlichen Relativierung gekennzeichnet wird. Die Vernetzung ermöglicht, die Präsenz an einem bestimmten Ort in ein nur von der technischen Vernetzungsmöglichkeit bedingten Überall zu verorten. Die Verdichtung der Zeit und des Raums (der Vernetzung) tendiert dazu, Bilder, Produkte, Sprachen zu verbreiten und schließlich die Denkungsart in einer Gegensatz *in/out* zu vereinfachen, der das Verhältnis zwischen Realem und Virtuellem teilweise umkippt. Das Netz kann aber für das Subjekt keineswegs ein Ort der Identifizierung sein, sondern nur ein Ort des Austausches (von Nachrichten, von Waren, von Bildern) ein Kommunikationsmittel. Das Problem besteht darin, dass das Lebens- und Zivilisationsmodell, das das Netz verbreitet, nicht pluralistisch ist – wie man am Anfang zu glauben pflegte – sondern stark eindeutig. Es kann eine starke Diskrasie zwischen der Menge von Nachrichten und Gegenständen, die das Netz bevölkern, und der konkreten Wirklichkeit entstehen. Die *dream factory*, die bisher sich in dem Film konkretisiert hat, hat sich im Netz deutlich verstärkt, indem das Subjekt in der Lage ist, virtuelle Bilder für sich selbst aufzubauen, die fast als Konkretisierung seiner eigenen Träume erscheinen, die aber immer noch virtuell beliebt sind. Die Abnahme des Unterschieds zwischen Bildraum und Traumraum hat einen noch bedeutenderen Abstand zum Realitätsprinzip bewirkt. Das Kommunikationsmittel hat einen Bildraum als Spiegel eines Lebens hervorgebracht, der als einzige Form der Zivilisation gemeint wird. Der Gegensatz *in/out* wird fast automatisch zu einem Gegensatz modern/verhaltet, zivilisiert/noch-nicht-zivilisiert, indem man davon ausgeht, dass nur ein einziger Weg zur Modernität und zur Zivilisation existiert.

Der Demokratisierungsprozess der Information – dessen Allegorie sich als eine Netzverbindung konfiguriert – impliziert eine Homologisierung der Sprache und der Verhalten, die – wie Nietzsche schrieb – in “eine unfreiwillige Veranstaltung zur Züchtung von Tyrannen”<sup>14</sup> mündet. Der

<sup>14</sup> Friedrich Nietzsche, *Sämtliche Werke*, Bd.5. S. 183.



“geistige Tyrann” konfiguriert sich heute als eine Mediendiktatur eines einzigen Denkens, so wie jene “Absperrung des Universums der Rede”, wovon Herbert Marcuse spricht, die dann zu einer “Abriegelung des Politischen”<sup>15</sup> wird, so dass es einigen politischen Kräften gelingt, den Lokalpatriotismus der Verteidigung der wirtschaftlichen Interessen und dem *de facto* existierende Monopol unterzuordnen und zu funktionalisieren. Die Suche nach einer europäischen Identität und nach einem vereinigenden Element steht jener Homogenisierung eines einzigen Denkens diametral gegenüber und zieht es vor, die Alterität als konstitutiven Bestandteil jeder Bestimmtheit anzuerkennen.

### 3. Heterotopie

Die zweite Figur, die das monokulturelle Modell in Krise bringt, ist die Heterotopie. Sie erscheint nicht nur wenn das Fremde, das in uns ist, mit den Kultur- und Verhaltensmodellen des Eigenen in Konflikt tritt, sondern vielmehr wenn die Identität des Subjekts sich in die Zwischenräume stellt. Zwischen dem Raum des Eigenen und dem des Fremden entsteht ein Zwischenraum, in dem die interkulturelle Kommunikation stattfindet, genau in diesem Dazwischen, das zugleich der Raum der *cultural studies* ist. Die Charakteristik der bereits behandelten Figuren – der Emigrant, der Hybride, die Heterotopie – ist genau die, sich in die Mitte, “zwischen” die Kulturen zu stellen, sich nicht zu diesem und jenem reduzieren zu lassen, sondern “zwischen” diesem und jenem zu sein.

Die Suche nach einer kulturellen Identität greift immer auf die Tradition zurück und sie gründet auf dem Prinzip der Ausschließung: Die Begriffsbestimmung des Eigenen braucht die Darstellung einer entgegengesetzten Alterität so wie die Bestimmung einer Identität ein äußeres, ausgeschlossenes Fremdes voraussetzt, das als eine Bedrohung empfunden wird, das durch eine Demarkation, durch eine ständige Setzung von Grenzen, von unüberschreitbaren Grenzlinien, bestimmt wird. Aber in dem gleichen Moment, in dem man Demarkationslinien festsetzt, entstehen – wie Derrida schreibt – Grenzgebiete, welche sich immer wieder dieser strengen Unterscheidung entziehen. Grenzgebiete können nicht leicht unter den festen Kategorien des “Entweder-Oder” eingeordnet werden, sie

<sup>15</sup> Michel Foucault, *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, Frankfurt a. M. 1971, S. 22f.

überschreiten immer wieder diese Demarkationslinien.<sup>16</sup> Die monokulturelle Obsession setzt der Vielfältigkeit der Zwischenräume immer neue Demarkationen gegenüber. Aber jede neue Demarkation bringt immer wieder neue Dekonstruktionen mit sich.

Es ist das, was Foucault Heterotopie nennt, einen Ort, der von anderen Topoi, von Grenzgebieten durchquert wird, nämlich Zwischenräumen, in denen heterogene Gegenstände nebeneinander bestehen, und die als solche feste Überzeugungen in Frage stellen und uns fordern, präexistente Kategorien neu zu denken, sie umzubilden. "Die fundamentalen Codes einer Kultur," – schreibt Foucault – "die ihre Sprache, ihre Wahrnehmungsschemata, ihren Austausch, ihre Techniken, ihre Werte, die Hierarchie ihrer Praktiken beherrschen, fixieren gleich zu Anfang für jeden Menschen die empirischen Ordnungen, mit denen er zu tun haben und in denen er sich wiederfinden wird. Am entgegengesetzten Ende des Denkens erklären wissenschaftliche Theorien oder die Erklärungen der Philosophen, warum es im allgemeinen eine Ordnung gibt, welchem allgemeinen Gesetz sie gehorcht, [...]. Aber zwischen diesen beiden so weit auseinanderliegenden Gebiete herrscht ein Gebiet, das, obwohl es eher eine Zwischenrolle hat, nichtsdestoweniger fundamental ist. Es ist konfuser, dunkler und wahrscheinlich schwieriger zu analysieren. Dort läßt eine Zivilisation, indem sie sich unmerklich von der empirischen Ordnungen abhebt, die ihr von ihren primären Codes vorgeschrieben sind, und indem sie eine erste Distanz in Beziehung zu ihnen herstellt, sie ihre ursprüngliche Transparenz verlieren, hört auf, sich von ihnen passiv durchqueren zu lassen, ergreift ihre unmittelbaren und unsichtbaren Kräfte, befreit sich genug, um festzustellen, daß diese Ordnungen vielleicht nicht die einzig möglichen oder die besten sind [...] Darin erscheint die Ordnung nach den Kulturen und nach den Epochen kontinuierlich abgestuft oder gestückelt und diskontinuierlich, mit dem Raum verbunden oder in jedem Augenblick durch den Schub der Zeit konstituiert".

Die Suche nach einer neuen Identität muss jene Selbstbestimmung, die man durch die ständige Auseinandersetzung mit dem Fremden und dessen daraus resultierender Vertreibung erreicht, verlassen, um neue Räume, in denen immergleichbleibende Werte durch das ewige Fließen ersetzt werden, zu finden. Ikonen von Stahl und Felsen werden dadurch von den Ikonen des Flusses oder des Sees oder der Lagune ersetzt. Sie sind Zwischenräume, die von uns verlangen, Denkbilder und Begriffe, die wir für immer geltende hielten, umzubilden, jene Grenze zwischen Meer und Erde, zwischen

<sup>16</sup> Vgl. Herbert Marcuse, *Der eindimensionale Mensch*, Neuwied-Berlin 1967.

schmutzig und rein, zwischen neu und alt, zwischen flüssig und fest, zu verrücken. Man versteht dadurch, dass das durchsichtige Wasser das Resultat einer Reinigung von jener Alterität ist, welche im See oder im Fluss massiv anwesend ist. Filtrieren, klären, reinigen. Man könnte auch “verdrängen” sagen.

Sigmund Freud betont in dem schon erwähnten Aufsatz *Zeitgemäßes über Krieg und Tod*, dass die Gegenüberstellung zwischen Zivilisation und Primitivem zwischen Kultur und Wildheit in Grunde eine Konvention ist, und zwar als Folge einer Stratifikation von Verhaltensregeln, als eine Selbstdarstellung des westlichen Menschen. Die Urtriebe, welche den Urmenschen charakterisieren und von der zivilisierten Welt verurteilt und als “fremde” vertrieben werden, werden in Wirklichkeit nur verdrängt, sie bleiben aber in unserem Inneren als Impulse und als Unbewusstes erhalten, das unser Handeln und die Entstehung unserer Meinungen und Gedanken bestimmt. Das Fremde, das man von der Identitätsbestimmung ausschließen wollte, ist eigentlich in uns; es kennzeichnet uns in einer Reihe von Interferenzen, die in diesen Heterotopien paradigmatisch auftauchen. “Die Heterotopien” – behauptet Foucault – “beunruhigen wahrscheinlich, weil sie heimlich die Sprache unterminieren, weil sie verhindern, daß dies *und* das benannt wird, weil sie die gemeinsamen Namen zerbrechen oder sie verzahnen, weil sie im Voraus die ‘Syntax’ zerstören, und nicht nur die, die die Sätze konstruiert, sondern die weniger manifeste, die die Wörter und Sache (die einen vor und neben den anderen (*les mots et les choses*) ‘zusammenhltten’ läßt”<sup>17</sup>. Ohne den Logozentrismus<sup>18</sup> und ohne den Autoritarismus einer Kultur, die sich als überlegende oder als *die* einzige versteht, hält das Denk- und Verhaltenssystem “nicht mehr zusammen”.

<sup>17</sup> Ebd., S. 20.

<sup>18</sup> “Das Ganze, das in ‘Mitteilung’ und ‘Teilhabe’ anklingt, ist darauf angewiesen, daß es – außer in mythischen und quasi- mythischen Vorstellungen – stets jemanden gibt, der für das Ganze spricht, sei es der aristotelische φρόνιμος oder der *native speaker*, in denen sich eine gelebte Sitte oder eine gesprochene Sprache verkörpert, sei es das um das allgemeine Seelenheil besorgte Oberhaupt einer Kirche, der auf das Gemeinwohl bedachte Regierungschef, sei es die massenwirksame Stimme der Öffentlichkeit, der selbsternannte Interpret des Zeitgeistes - oder schließlich der Philosoph als “Funktionär der Menschheit”. Solche Fürsprecher, Sprachrohre und Sprachverstärker des “Gemeingeistes” verfallen einem Logozentrismus, sobald sie den Ort, von *dem aus jemand für ein Ganzes* spricht, unterschlagen und so tun, als spräche aus ihnen das Ganze selbst” (Bernhard Waldenfels, *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden 1*, Frankfurt a. M. 1997, S. 88).

#### 4. Übertragung

Waldenfels schlägt im Grunde vor, die Demarkationen zu überwinden, und gleichzeitig die eigene Identität zu behalten, um die Abschaffung jeder kulturellen Identität zu vermeiden. Aber, um die gegenseitige Anerkennung, die Annahme der Differenz zu erreichen, ist es absolut notwendig, dass alle Fremden ein gemeinsames Element annehmen und erkennen, d.h. dass sie die Unterscheidung annehmen. Dieser gemeinsame Nenner – fern von der Aneignung des Fremden, von der Kolonisierung, von dem Logozentrismus, und von der Globalisierung – ist dennoch nur “guter Wille” (wie Kant gesagt hätte), da wir in der Tat einerseits einen technologischen und wirtschaftlichen Globalisierungsprozess und andererseits einen “heiligen Krieg”, der den Fremden einfach vernichten will, feststellen können.

Das Problem besteht: wenn man die Grenzen der Demarkation überschreitet, geht man Das Risiko ein, zur Homogenisierung zu tendieren. Der Zorn der Revolte in den Pariser Vororten entspricht weniger der Bestätigung einer kulturellen Identität, als vielmehr dem Wunsch der Ausgeschlossenen, jene von der Wohlstandsgesellschaft versprochenen materiellen Güter zugänglich zu machen. Wenn man hingegen dazu tendiert, die Differenz aufrecht zu erhalten, bleibt das Hauptproblem, eine gemeinsame Sprache zu finden, um mit dem Fremden kommunizieren zu können. Die neue Form des *melting pot*, der multikulturellen Gesellschaft hat zunächst versucht, eine Assimilierung, ein drittes Stadium, ein Novum als eine neue multikulturelle Identität hervorzubringen. Diese Integration in das Unbestimmte hat nicht funktioniert. Die Formen der Integration, die man versucht hat, in den Vereinigten Staaten, in Holland und dann in Frankreich durchzusetzen, sind alle gescheitert. Es kam keine Integration in einem neuen und “anderen” Kulturmodell zustande, die in der Lage gewesen wäre, die Differenzen zu überwinden und zu vereinigen. Hingegen entstand ein deutlicher Konflikt mit der islamischen Welt, geschahen politische Morde (Holland), kam es zu Kravallen und Revolten in der Peripherie der Großstädte in Frankreich. In den Vereinigten Staaten wurde der *melting pot* zu einem manchmal friedlichen manchmal kriegerischen Zusammenleben von nie wirklich integrierten Menschengruppen und Kulturmodellen. Vielleicht besteht das einzige Beispiel einer vollkommenen hybriden Gesellschaft in Brasilien. Und vielleicht können gerade die postkolonialen Länder als interkulturelles Modell dienen, um die Demarkationen tatsächlich zu überwinden. Es scheint aber heute schwer oder mindestens fragwürdig, dies als Modell für Europa zu bezeichnen. So spricht man heute von einer

“transkulturellen” Gesellschaft, in der Kulturbestandteile der verschiedenen Gruppen in die anderen Gruppen „transponiert“ und übertragen werden.

Hier und jetzt braucht man die Anerkennung des Anderen und die Schaffung einer tatsächlich pluralistischen Gesellschaft, die in der Lage sein kann, Bedürfnisse verschiedener Menschengruppen und Kulturen zu legitimieren und kompatibel zu machen.