

Aufsatz

Fremde, Fremderfahrung und Verfremdung

Grundbegriffe und Probleme literaturwissenschaftlicher Fremdheitsforschung¹

Eszter Pabis

Institute of German Studies, Department of Germanic Literatures
University of Debrecen
Egyetem tér 1.
H-4032 Debrecen
pabis.eszter@arts.unideb.hu

Abstract

The present article provides an overview of theoretical approaches to the literary and cultural phenomena of strangeness, otherness and bordercrossing. The paper also explores some of the connections that have been made in recent years between literary studies and cultural xenology. Furthermore I also intend to highlight concepts of text analysis that focus on categories such as boundaries, alienation and strangeness.

Keywords: xenology, alienation, strangeness, boundaries, Waldenfels

Zum Begriff des Fremden

Die Kategorie des Fremden ist bereits seit über einem halben Jahrhundert Gegenstand wissenschaftlicher Diskussionen und öffentlicher Erörterungen.² Das Reden vom Fremden avancierte in der Tat zu einem interdisziplinä-

¹ This research was supported by the European Union and the State of Hungary, co-financed by the European Social Fund in the framework of TÁMOP 4.2.4. A/2-11-1-2012-0001 „National Excellence Programm”.

² Bekannterweise wird ca. seit über zwei Jahrzehnten im Zusammenhang mit einer „kulturwissenschaftlichen Neuorientierung“ traditioneller philologischer Fächer über produktive Grenzüberschreitungen zwischen der zur kulturwissenschaftlichen Leitdisziplin gewordenen Kulturanthropologie und der kulturwissenschaftlich orientierten Literaturwissenschaft diskutiert. Die kulturwissenschaftliche Xenologie (wie auch das oben erwähnte Fach interkulturelle Germanistik) etablierte sich mittlerweile zu einer fächerübergreifenden akademischen Disziplin und ihre Analysekatoren wurden auch in den Kanon von Grundbegriffen der Kulturwissenschaft aufgenommen. (Die Meilensteine der Fachentwicklung markieren u.a. die Gründung der Gesellschaft für interkulturelle Germanistik 1984 in Karlsruhe sowie die folgenden Publikationen: Wierlacher, Alois (Hrsg.): *Das Fremde und das Eigene. Prolegomena zu einer interkulturellen Germanistik*. München: iudicium, 1985 und Krusche,

nären Fokus der Geistes- und Sozialwissenschaften und gab zweifelsohne auch zur Perspektivenerweiterung germanistischer Forschung (insbesondere der Etablierung des als „angewandte Fremdkulturwissenschaft“³ konzipierten Faches *interkulturelle Germanistik*) wohl den nachhaltigsten Impuls. Dabei ist es kein Geheimnis, dass das Wortfeld *fremd* – trotz seiner Schlüsselstellung in mehreren Disziplinen, bzw. gerade deswegen – in den einschlägigen Veröffentlichungen und auch im täglichen Sprachgebrauch oder in Wörterbüchern sehr diffus und unscharf verwendet wird. (Auf diese Komplexität weist auch das Thema des Symposiums *Fremdheitsbegriffe der Wissenschaften* hin, das 1990 in Bayreuth zur Begründung einer interdisziplinären und interkulturellen Fremdforschung organisiert wurde.)

Das geradezu allgegenwärtige Wort *Fremde* hat unverkennbar eine räumliche Dimension: Es bezeichnet ferne, entlegene *Orte* des Fremden, genauso verweist der Ausdruck aber u.a. auch auf die *Figuren* des Fremden und markiert ihre *Eigenschaft*, die wiederum vielerlei Bedeutungen aufweist: Was fremd ist, ist unvertraut, unbekannt, aber auch unpassend und ungewohnt oder sogar seltsam und unheimlich. Vergleicht man diese (übri-gens überwiegend durch Negation konstruierten) Bedeutungen mit den Übersetzungen des Wortes *fremd* in anderen Sprachen (beispielsweise mit *alien*, *strange* oder *foreign* im Englischen, mit dem griechischen *xenos* oder dem lateinischen *alienus*), so wird leicht ersichtlich, dass diese unüberseh-bare Vielfalt der Bedeutungsnuancen des Fremdheitsbegriffes auf spezifische Charakteristika der deutschen Sprache zurückzuführen ist. Diese ist nämlich in diesem Kontext einerseits undifferenzierter als das Englische (das Deutsche besitzt nur ein Lexem mit der Bedeutung *fremd*), andererseits aber differenzierter – und zwar wegen der Genusvarianz (das Adjektiv *fremd* kann in allen drei Genera substantiviert werden, es gibt *der*, *die* und auch *das Fremde*).

Beim Überblick der Verweisstruktur des Fremdheitsbegriffs spielt ferner seine *Relationalität* eine nicht unwesentliche Rolle. Das Fremde – wie auch das Eigene – sind keine festen, fixierbaren Kategorien, sondern Relationsbe-griffe, die einander, von der jeweiligen Situation abhängig, gegenseitig be-dingen und wechselseitig konstituieren. Im Lichte von Waldenfels' Überle-gungen zur Phänomenologie als Xenologie wird Fremdheit zusammen mit dem Eigenen als situationsabhängiges, einmaliges Produkt des unausweich-lichen, performativen Ereignisses der Begegnung mit dem Unzugänglichen

Dietrich und Wierlacher, Alois (Hrsg.): *Hermeneutik der Fremde*. München: iudicium, 1990.) Da das in diesen Ansätzen rekonzeptualisierte „Kulturthema Fremdheit“ (Wierla-cher) aber auf ein klassisches, ästhetisch-philosophisches Konzept, einen hermeneutischen Grundbegriff zurückgeht, wurde darüber bereits in den 70-er Jahren diskutiert (Albrecht 2003: 232)

³ Zum Begriff sowie zur Fremdforschung interkultureller Germanistik s. u.a. Wierlacher, Alois und Bogner, Andrea (Hrsg.): *Handbuch interkulturelle Germanistik*. Stuttgart-München: Metzler, 2003, S. 541-583.

und Nichtassimilierbaren verstanden (Waldenfels 1997: 85-109).⁴ In Harald Weinrichs oft zitierter Formulierung ist Fremdheit demzufolge als Interpretament von Andersheit zu begreifen.⁵ An diesem Punkt kommt auch der Unterscheidung von *Fremdheit* und *Andersheit* eine Schlüsselstellung zu. Ein häufig wiederholter Vorwurf an die Fremdhheitsforscher betrifft die Begrifflichkeit der Disziplin: Das Fremde und das Andere werden, so die Kritik, nicht selten verwischt und als Synonyme verwendet, wobei die (aufzulösende) Fremdheit „nur“ als eine gesteigerte Form der Andersheit wahrgenommen wird. So behauptet Kurt Röttgers, dass das Fremdheitsproblem sogar bei Bernhard Waldenfels wie ein Intersubjektivitätsproblem behandelt wird, d.h., dass „Alteritätsfragen mit xenologischen Fragen kontaminiert“ werden (Röttgers 2007: 97). Waldenfels spricht in einer seiner relativ neuen Studien über die Phänomenologie des Fremden (Waldenfels 2006) in der Tat darüber, dass es eine ursprüngliche, intrapersonale Fremdheit gibt, die später Züge einer intrakulturellen Fremdheit annimmt (Waldenfels 2006: 118) bzw. erläutert er die Zusammenhänge zwischen interpersonalem und interkulturellem bzw. intrakulturellem und intrapersonalem Fremdheit (ebd.). Dabei betont er aber explizit, dass einerseits *Anderes* und *Fremdes*, sowie andererseits *Andersheit* und *Verschiedenheit* zweierlei sind: Die Selbstheit (*idem*) setzt er in Beziehung zur Andersheit (welche durch Unterscheidung oder Abgrenzung zustande kommt) und die Eigenheit (*ipse*) kontrastiert er mit der Fremdheit (die durch Ein- oder Ausgrenzung konstruiert wird): „Fremdheit setzt den Eigenbereich und das Eigensein eines Selbst (*ipse, self*) voraus, und dieses Selbst darf nicht verwechselt werden mit einem Selben (*idem, same*), das von dritter Seite her unterschieden wird“ (ebd. 21).

In Waldenfels‘ Phänomenologie des Fremden hat das Fremde (das, wie geklärt wurde, vielfältige Bedeutungsnuancen vereint, eine relationelle Kategorie ist und mit dem Anderen nicht zu verwechseln ist) allerdings auch sehr unterschiedliche Dimensionen, die alle auf den gemeinsamen Nenner des Begriffs *fremd* gebracht werden. Bekanntermaßen unterscheidet er in seiner *Topographie des Fremden* zwischen Steigerungsstufen der Fremdheit: zwischen *relativen*, nicht unüberwindlichen Formen der Fremdheit (die allerdings von Andersheit abzugrenzen sind) und der sogenannten *radikalen* Fremdheit. Die *alltägliche oder normale Fremdheit* (wie etwa die des Nachbarn) verbleibt innerhalb der Ordnung und ist leicht zu überwin-

⁴ Eine ähnliche Position vertritt die ontologische Hermeneutik, die davon ausgeht, dass der Sinn des Kunstwerks (das übrigens von der hermeneutischen Tätigkeit der Rezipienten abhängig zustande kommt und in diesem Sinne performativ konstruiert wird) dem des Spiels ähnlich ist („Wir gingen davon aus, dass das Kunstwerk ein Spiel ist, d.h., dass es sein eigentliches Sein nicht ablösbar von seiner Darstellung hat und dass doch in der Darstellung die Einheit und Selbigkeit des Gebildes herauskommt“ – Gadamer 1960: 127).

⁵ Weinrich stellt fest, dass die „Fremdheit nicht notwendig aus der Andersheit folgt und erst durch Interpretation aus ihr entsteht“ (Weinrich 1990: 26).

den; die *strukturelle Fremdheit* (wie etwa die einer Fremdsprache, eines fremden Rituals oder der vergangenen Zeit) lässt sich dahingegen weniger leicht interpretieren oder in eine vertraute Ordnung einfügen. Die *radikale Fremdheit* von Grenzphänomenen wie „Eros, Rausch, Schlaf oder Tod“ (oder von Umbruchphänomenen wie einer Revolution) überschreitet dahingegen unseren Sinnhorizont und stellt sogar die Interpretationsmöglichkeit in Frage (Waldenfels 1997: 16-75).

Waldenfels verweist aber auch auf gewisse Aporien im Zusammenhang mit seiner Typologie und der Fremderfahrung. In Anlehnung an Husserl stellt er über die Fremdheit des Eigenen fest, dass Fremdheit sich als Zugänglichkeit des Unzugänglichen und/oder als Zugehörigkeit des Nichtzugehörigen zeigt: „Fremd ist ein Ort, wo ich nicht bin und sein kann und wo ich dennoch in Form dieser Unmöglichkeit bin“ (Waldenfels 2006: 114). Diese Aussage über den paradoxen Charakter der Fremderfahrung ist einem grundlegenden Paradoxon der Fremdheitswissenschaft nicht unähnlich und bestimmt somit auch den literaturwissenschaftlichen Umgang mit dem Fremden sowie die Überlegungen zu Lesemodellen der Fremdheit.

Die Wissenschaft vom Fremden

Während Alois Wierlacher seine programmatischen Überlegungen zur Begründung einer interkulturellen Hermeneutik deutscher Literatur in Anlehnung an Schütz mit dem Wort *Fremdverstehen* beginnt (Wierlacher 1985: 3), problematisierte bereits Waldenfels‘ oben angeführte Typologie der Fremderfahrungen die Unvereinbarkeit von Fremdheit und Verstehbarkeit (wodurch letztendlich selbst das Wort Fremdverstehen paradox oder gar sinnlos wird). Die Tatsache, dass das Verstehbare oder das Verstandene, das Erklärte nicht mehr fremd genannt werden kann und der Umstand, dass der interpretatorische Zugriff auf das Fremde seinen Gegenstand auflöst, weist auf das Grundparadoxon der Xenologie hin. Dieses Paradoxon besteht darin, dass die Fremdheit durch Auslegung beseitigt wird, d.h. der fortschreitende Forschungserfolg der Fremdheitswissenschaft werde mit „zunehmender Selbstaufhebung“ erkaufte (Waldenfels 2006: 125). Da die – im Sinne des oben gesagten als Unzugänglichkeit zugängliche, die Ordnung heimsuchende, sinnwidrige – Fremdheit sich unserem Zugriff entzieht, ruft sie solche Aneignungsbemühungen hervor, die eigentlich Abwehrmechanismen sind (ebd.9). Waldenfels greift damit den Standpunkt der traditionellen deutschen Hermeneutik an, indem er ihr Konzept der *Aneignung* als „Verkennung“ und „Vergewaltigung“ der genuinen Fremderfahrung interpretiert (ebd.115). Das aneignende Verstehen führt laut Waldenfels zur Nivellierung der Differenz zwischen dem Eigenen und dem Fremden: In der Hermeneutik werde nämlich „Fremdes in das Gespräch einbezogen, aber nur soweit es ebenfalls dazugehört, so daß die Infragestel-

lung des Eigenen letzten Endes auf eine Infragestellung des Eigenen durch Eigenes hinausläuft" (ebd. 32). Michael Böhler spricht in diesem Kontext von einer „Hermeneutik der Identität“, die das „Verstehen des Eigenem im Anderen“ betont (Böhler 1985: 236). Hieran lässt sich ferner auch eines der vier von Kurt Röttgers beschriebenen Lese-Modelle anknüpfen, die alle typische Umgangsformen mit dem Fremden darstellen, und zwar die sogenannte *Xenophagie*, das beherrschende Verstehen:

Das Xenophagentum verspeist den Fremden: das hermeneutische Verstehen ist eine Unterart des Xenophagentums: der als fremd konstruierte Text wird verstehend angeeignet, das heißt verspeist (Röttgers 2011).⁶

Die hermeneutische Zugriffsposition wird ferner (und am heftigsten) von Wierlacher kritisiert, der über Gadammers Theorie wie folgt urteilt:

[D]as Gelingen geschichtlichen Verstehens besteht für ihn [Gadamer] letztlich in der Herstellung einer horizontverschmelzenden „Einheit“ des „Einen und Anderen“, die der Auflösung des Anderen im Einen bedenklich nahe kommt. [...] Wenn Verstehen als Horizontverschmelzung definiert wird, ist das „allgemeine Problem“ aller Hermeneutik in der Tat die Frage, „wie [...] eine Fremdheit überwunden“ und zu eigen gemacht werden könne (Wierlacher 1985: 10).

Er warnt auch vor einer Überwindung der Fremdheit in einer „horizontverschmelzenden Einheit“, da durch die Vereinnahmung des Fremden „Denkmuster europäischen Kolonialverhaltens“ tradiert würden und der „Oktroi ethnozentrischer Schreibweisen“ insitutionalisiert werde (ebd. 11).

Stattdessen plädiert Wierlacher für die „Einführung des Komplements als hermeneutische Kategorie“ (ebd.) oder für eine „Hermeneutik der Distanz“, die als zu entwickelnde Verstehenslehre interkultureller Germanistik (einer „vergleichenden Fremdkulturwissenschaft“ – ebd. 9.) das Fremde nicht ausschaltet, sondern mit Empathie und Sympathie betrachtet und in seiner Andersheit erkennbar macht (ebd.). Ein Verstehen in diesem Sinn bedeutet ein „Vertrautwerden in der Distanz, die das Andere als Anderes und Fremdes zugleich sehen und gelten lässt“ (Wierlacher 1985: 20).⁷

⁶ Zitiert nach Schmitz-Emans 2007: 23. Röttgers unterscheidet neben der usurpierenden, beherrschenden Lektüre (*Xenophagie*) drei anderer Modelle des Lesens der Fremde: *das Exodus* (der poetische Text vermittelt eine sakrale Botschaft, die man nicht begreifen, nur staunend und mit Ehrfurcht wahrnehmen kann), *die Odyssee* (Ziel der Lektüre ist die Heimkehr, die Bewältigung der Fremdheit) und den *Nomadismus* (die Grenze zwischen Fremdheit und Vertrautheit wird aufgelöst, die Fremdheit der Materialität des Textes wird allgegenwärtig). Röttgers, vgl. Schmitz-Emans 13-14.

⁷ Dieser Verstehensbegriff wird im Sinne von Plessners Theorie der Exzentrizität des Verstehens definiert. Demnach wäre, so Heike Kämpf, das Fremde als strukturelles Moment des Verstehens zu entdecken: Fremdheit sei nämlich nicht durch eine Auslegung zu beseitigen (Kämpf 2003: 9), vielmehr gehe es hier darum, dass das Fraglichwerden des Verstehens, die Fremdheit im Sinne „der prinzipiellen Entzogenheit des Zu-Verstehenden“ auch im hermeneutischen Prozess als zentral betrachtet wird.

Böhler spricht in diesem Sinn von einer „Hermeneutik der Alterität“, die (im Gegensatz zur erwähnten „Hermeneutik der Identität“) sich um das Verstehen des Fremden (und nicht des Eigenen) im Anderen bemüht (Böhler 1985: 236). Kurt Röttgers argumentiert ähnlich, indem er die Domestikation und Kolonisation des Fremden ablehnend, die Unmöglichkeit des Fremdverstehens konstatiert und an Stelle des *Verstehens* (bzw. Fremdverstehens) die *Erfahrung* (bzw. Fremderfahrung) setzt und sich für eine lebendige Kultur der Fremdheit ausspricht:

Kultur der Fremdheit hieße [...]: Grenzerfahrungen dauerhaft aushaltbar zu gestalten, unter anderem durch Respekt vor dem Unvertrauten, Geheimnisvollen, Schauerlichen und Rätselhaften. Der hemmungslose Wille zum Auflösen alles Geheimnisvollen, der Wille zum Decouvrieren und Entblößen, der keine Fremdheit bestehen lassen möchte, hat etwas Pornographisches, er zerstört die erotische Verweisung des poetischen Textes, indem er sozusagen kein ‚zwischen-den-Zeilen‘ mehr zulassen möchte (Röttgers 103).

Im Hintergrund der kurz vorgestellten Ansätze einer „Hermeneutik der Distanz“ (Wierlacher) oder einer „Kultur der Fremdheit“ (Röttgers) bzw. einer „Hermeneutik der Alterität“ (Böhler) sind gewisse kulturkritische Positionen und ethische Dimensionen unschwer zu erkennen. Angesichts transnationaler Migrationsprozesse im Kontext des Postkolonialismus haben heute grundsätzlich andersartige Fremdheitserfahrungen eine stärker kulturprägende Dominanz, als in der traditionellen Hermeneutik von Schleiermacher bis Jaus.⁸ (Dieser Unterschied wird sehr augenfällig in Wierlachers Verstehenslehre interkultureller Hermeneutik, deren Grundlage jene dreifache Gestalt des Fremden bildet, der der Rezipient des Faches Deutsch als Fremdsprache (oder der „Auslandsgermanist“) begegnet: die Fremdsprachlichkeit, die fremdkulturelle Wirklichkeit und die „Hermetik poetischer Texte“–Wierlacher 1985: 7). Diese unterschiedlichen Interpretationsmöglichkeiten der Fremdheit sind wohl die Ursachen für jene Ablehnung von Gadammers Konzept der Horizontverschmelzung, die in den Augen der zitierten Theoretiker mit der Aneignung und damit mit der Auslöschung des Fremden identisch sei. In der Gadammerschen Hermeneutik wird der Begriff *fremd* in erster Linie auf den fremden Horizont des fernen, schriftlich fixierten Textes bezogen oder als phänomenologisch notwendige Kategorie für das Du, das andere Gegenüber gesehen. Gadamer betrachtet die Überwindung der Fremdheit als hermeneutische Schwierigkeit, er bestimmt jedoch die Überwindung der Entfremdung als höchste Aufgabe des Verstehens (Gadamer 1960: 391, 394) und stellt in Anlehnung an Hegel fest:

⁸ Auf die einzelnen hermeneutischen Konzepte sowie auch auf die Positionen der historischen Phänomenologie und der Philosophie (u.a. auf die Interpretation der Fremdheitserfahrung und den Umgang mit ihr bei Schütz, Simmel, Levinas oder Derrida) kann ich im Rahmen des vorliegenden Aufsatzes nicht eingehen.

Im Fremden das Eigene zu erkennen, in ihm heimisch zu werden, ist die Grundbewegung des Geistes, dessen Sein nur Rückkehr zu sich selbst aus dem Anderssein ist (Gadamer 1960: 20).

Im Prozess der Horizontverschmelzung, im wirkungsgeschichtlichen Vorgang des Verstehens wird aber das Fremde nicht einfach überwunden und dadurch aufgehoben oder auf das Eigene willkürlich zurückgeführt bzw. mit dem gegenwärtigen Horizont unvermittelt vermischt: Gadamer lehnt diese als „fraglos selbstverständliche Einigkeit“ oder „naive Angleichung“ (Gadamer 1960: 300, 311) des Spannungsverhältnisses zwischen Text und Gegenwart, zwischen der „historisch gemeinten, abständigen Gegenständlichkeit und der Zugehörigkeit zu einer Tradition“ (ebd.) explizit ab. Im Verständigungsgeschehen wird die Fremdheit, die es in reiner Form, unabhängig von dem Verstehenshorizont sowieso nicht gibt, nur in dem Sinne „überwunden“, dass es zum Teil jenes „selbstkritischen“, von sich selbst entfremdeten (in seiner Identität und Vertrautheit von der Fremdheit „bedrohten“) Bewusstseins wird. Dieses sich verwandelnde Bewusstsein versteht primär sich selbst und nicht den Anderen (Gadamer 1960: 299), ist für die Andersheit des Textes empfänglich ist und lässt sich vom Text etwas sagen (Gadamer 1960: 273). Zum hermeneutischen Verhalten gehört notwendig auch „der Entwurf eines historischen Horizontes, der sich von dem Gegenwartshorizont unterscheidet. Das historische Bewusstsein ist sich seiner eigenen Andersheit bewusst und hebt daher den Horizont der Überlieferung von dem eigenen Horizont ab“ (Gadamer 1960: 311). Waldenfels, der, wie erwähnt, damit argumentiert, dass die Fremdheitsforschung ihren Gegenstand im Augenblick seiner semiotischen Annäherung, des interpretativen Zugriffs paradoxerweise aufhebt (das Fremde bleibt nicht mehr fremd, sobald es angeeignet, d.h. verstanden, auf das eigene zurückgeführt wird), erkennt auch an, dass die Unüberwindlichkeit der Fremdheit zu den Grundvoraussetzungen hermeneutischer Philosophie gehört (Waldenfels 1999: 71). Die Fremdheit, wie sie in der angewandten Wissenschaft der kulturwissenschaftlichen Fremdheitsforschung oder der interkulturellen Hermeneutik verstanden wird, bezieht sich primär auf die kulturelle Distanz (Wierlacher sprach an der zitierten Stelle charakteristischerweise über das „fremde Land und seine Texte“). In der gadamerschen Hermeneutik bedeutet Fremdheit demgegenüber vielmehr die zeitliche Distanz der zu verstehenden Texte. Die Konsequenz dieser unterschiedlichen Betrachtungsweisen der Fremdheit in der „traditionalen“ literarischen und in der fremd- oder interkulturellen Hermeneutik ist, dass die Kategorie im Sinne der „vertikalen“ Distanz von Anfang an eine relative ist („Fremdheit“ und „Vertrautheit“, die gegenwärtige Weltsicht und der Vergangenheitshorizont konstituieren einander gegenseitig, das Verstehen vollzieht sich in einer Vorurteilsstruktur). In der Interpretation der Fremdheit im „horizonta-

len” Sinne,⁹ d.h. als kulturelle Differenz bleiben aber diese gegenseitigen Transformationen, die Koexistenz des Anderen und des Eigenen im wirkungsgeschichtlichen Vorgang des Verstehens „vertikal” fremder Texte verborgen oder eher irrelevant.

Die Frage, wie man mit dem Fremden umgeht, ohne den Versuch der Aneignung, d.h. „ohne ihm den Stachel des Fremden zu nehmen” (Waldenfels 2006: 131) – oder wie man das von Röttgers erwähnte „Geheimnisvolle, Schauerliche und Rätselhafte” (als Grundlage der Poetizität) respektiert ohne es auflösen zu wollen, lässt sich je nach disziplinärem Kontext und im Lichte der obigen Überlegungen unterschiedlich beantworten. Wenn man die ästhetisch-literaturwissenschaftlichen Aspekte von Waldenfels’ „Abweichen von Vertrauten in Gang setzende[r] Phänomenologie” (ebd. 131) zu erfassen versucht und aus diesem Anlaß Wierlachers fremdkulturdidaktischen Ansatz (der Innen- und Außenansichten auf den literarischen Text durch „wechselseitige Fremdstellung des je Eigenen” – Wierlacher 1985: 20) konkretisiert, so erweist sich das ästhetische Prinzip der *Verfremdung* als aufschlussreich. Obwohl ich die Funktionen und Konzepte des Verfremdens der Rede in den unterschiedlichen Ästhetiken seit Aristoteles nicht einmal ansatzweise behandeln kann, lässt sich durch den Einblick in die Theorien der fremden Rede, des ästhetischen Konventionsbruchs und der literarischen Entstellung die „Falle” der Kontrastierung xenologischer und hermeneutischer Vorgehensweisen vermeiden: Fokussiert wird dabei nämlich nicht mehr auf das (aneignende oder nicht aneignende) *Verstehen* des Fremden, sondern vielmehr auf den Umgang mit der *Fremderfahrung*, d.h. auf ihre *Auswirkungen* (wie Kontingenzstiftung und Verfremdung des Eigenen).

Die Fremdheit des literarischen Textes

Im dritten Buch seiner *Rhetorik* verweist bereits Aristoteles mit dem Ausdruck *Verfremdung* auf Abweichungen vom gewohnten Sprachgebrauch. Der Begriff – dessen Karriere ich hier nicht einmal ansatzweise rekonstruieren möchte – erlebte im Kontext der Moderne bekannterweise eine Konjunktur: Der Normverstoß bzw. der Konventionsbruch wurden u.a. von den russischen Formalisten (als Verseltsamung, Entautomatisierung oder *ostranenie*), in der Avantgarde und nicht zuletzt von Bertold Brecht (als Ver-

⁹ Die Begriffe „horizontal” und „vertikal” stammen aus: S. Varga 1996: 18; Wierlacher stellt über den Fremdeheitsbegriff von Jauss auch fest, dass er Gegenwartsferne, historische Andersheit bedeutet (Wierlacher 1985: 18). Michael Böhler kontrastiert in diesem Kontext auch zweierlei Verstehenssituationen: Bei einer relativen Nähe des („vertikal” fremden) Textes kommt es zum Erkennen des Eigenen im Anderen („Hermeneutik der Identität”), bei einer kulturellen Distanz des zu verstehenden („horizontal” fremden) Textes bedeutet aber Verstehen Fremdverstehen („Hermeneutik der Alterität”). (Böhler 1985. 236).

fremdungseffekt) thematisiert und theoretisiert. Monika Schmitz-Emans behauptet, dass das Konzept der Verfremdung als „Bindeglied zwischen Ästhetiken des Engagements und autonomieästhetischen Ansätzen“ gilt (Schmitz-Emans 10). Als Gründe für diese Annahme gibt sie an, dass der Abweichung in diesen Ästhetiken entweder eine erkenntnisfördernde Funktion zugeschrieben wird, indem die fremde, verfremdete Rede Staunen, Bewunderung oder auch Irritation, und Beunruhigung erzeugt, was zur Offenlegung und letztendlich zur Kritik der Konventionalität der Wahrnehmungsweisen führt. Andererseits wird die Auswirkung der Verfremdung auf die Materialität, also das Medium der künstlerischen Gestaltung betont. In beiden Fällen handelt es sich aber grundsätzlich um jene Auswirkung des Fremdartigen, die Waldenfels im Zusammenhang mit der radikalen Fremdheit folgenderweise charakterisiert:

Eine solche radikale Fremdheit setzt voraus, daß das sogenannte Subjekt nicht Herr seines Selbst ist und daß jede Ordnung, die ‚es gibt‘ und die immer auch anders sein könnte, sich in Grenzen hält. Fremdheit in ihrer radikalen Form besagt, daß das Selbst auf gewisse Weise *außer sich selbst* ist und daß jede Ordnung von Schatten des *Außerordentlichen* umgeben ist (Waldenfels 2006: 116).

Die Fremdheit in diesem Sinn ist also – auch jenseits des Konzeptes der Verfremdung als ästhetisches Prinzip – strukturanalog mit der Literarizität, oder mit der Funktion der Kunst im Allgemeinen: Beide erzeugen Kontingenz, denn die Begegnung mit ihnen gipfelt in Fremdwerden. So bestimmt auch Luhmann die „Herstellung von Weltkontingenz“ als Funktion der Kunst, welche durch kaum anzueignende Verfremdungen erfüllt wird:

Die festsitzende Alltagsversion wird als auflösbar erwiesen; sie wird zu einer polykontexturalen, auch anders lesbaren Wirklichkeit – einerseits degradiert, aber gerade dadurch auch aufgewertet. Das Kunstwerk führt an sich selbst vor, daß und wie das kontingent Hergestellte, an sich gar nicht Notwendige schließlich als notwendig erscheint, weil es in einer Art Selbstlegitimierung sich selbst alle Möglichkeiten nimmt, anders zu sein (Luhmann 1984: 625).¹⁰

Das Verhältnis zwischen dem literarischen Text und dem Fremden im Sinne des Befremdlichen, das nicht primär als Referenz oder als Thema gewisser Textstellen zu verstehen ist, sondern eher mit der Figurativität literarischer Sprache zusammenhängt, spielt aber auch in der traditionellen Hermeneutik eine nicht unwesentliche Rolle. Die Fremderfahrung ist der Ausgangspunkt und somit die Voraussetzung der Auslegung der hermeneutischen Praxis. Gadamer verortet die Hermeneutik in dem Dazwischen, in der Spannung

¹⁰ Waldenfels argumentiert auch ähnlich: Die Moderne führte zur Entdeckung einer radikalen Kontingenz jeglicher Ordnung: „Die Ordnungen, in denen wir uns bewegen, erweisen sich als Ordnungen in Potentials“ (Waldenfels 2006: 19)

zwischen Fremdheit und Vertrautheit, die die Überlieferung für uns hat, zwischen der historisch gemeinten, abständigen Gegenständlichkeit und der Zugehörigkeit zu einer Tradition (Gadamer 1960: 300).

Die Notwendigkeit der Erschließung und Vermittlung durch Götterboten Hermes begründet er in *Wahrheit und Methode* damit, dass alle Überlieferung, Kunst, sowohl wie alle anderen geistigen Schöpfungen der Vergangenheit, Recht, Religion, Philosophie, usw., ihrem ursprünglichen Sinn entfremdet¹¹ (Gadamer 1960: 170) sind und in Anlehnung an Hegel stellt er als Wesen der Bildung jene Heimkehr zu sich selbst aus dem Andersein, die Entfremdung voraussetzt, dar (Gadamer 1960: 19-20). Fremd und entfremdet wäre der literarische Text in diesem Kontext einerseits wegen der Schriftlichkeit, die an sich schon Selbstentfremdung ist (Gadamer 1960: 394), da es sich um eine entfremdete, vom Sinn des Gesagten abgelöste Rede handelt. Fremdheit bezieht sich infolge dieser Medialität der Schrift, der Schriftfähigkeit der Sprache also auf die Distanz und das Spannungsverhältnis zwischen dem dekontextualisierten, schriftlich fixierten Text anderer Zeiten und dem Gegenwartshorizont (ihre „Überwindung“ durch den Entwurf des historischen Horizontes als Grund des hermeneutischen Verhaltens und die Ablehnung der Kategorie der Aneignung in der Xenologie wurden bereits behandelt¹¹). Die Fremdheit des Textes ist aber weitaus mehr als eine notwendige Eigenschaft, die aus der Schriftlichkeit und dem zeitlichen Abstand resultiert. Sie weist auch auf die Grundstruktur der hermeneutischen Erfahrung hin, d.h. die hermeneutische Erfahrung und die Erfahrung des Fremden sind strukturell analog.¹² In beiden Fällen ist die Unzugänglichkeit, die Getrenntheit von dem fremden und fernen Gegenüber der Grund und die notwendige Voraussetzung für jene Selbstentfremdung, jenes Fraglichwerden der Identität und Selbstverständlichkeit, die in dem dialogischen Prozess des Verstehens nicht (nur) eine Gefahr, sondern vielmehr eine Chance darstellt. Daher geht Ernő Kulcsár Szabó auch davon aus, dass die Sprachlichkeit der Literatur jene primäre Alteritätserfahrung verkörpert, die allen anderen zugrunde liegt (Kulcsár Szabó 2003: 51). In diesem Sinne bedeutet auch jegliche literarische Versprachlichung des Fremden (seine „Thematisierung“ und die Auseinandersetzung mit ihm) gleichzeitig seine Verfremdung und Entschlüsselung.¹³

¹¹ Vgl. hierzu Gadamer 1960: 311.

¹² Vgl. hierzu Kulcsár Szabó 2003. Hermeneutisches Verstehen und Fremdverstehen erweisen sich auch im Lichte der obigen Überlegungen Gadamers zweifelsohne als strukturanalog: Die Fremdheitserfahrung ist die hermeneutische Grundsituation der Begegnung der Fremdheit des zu verstehenden Textes und der damit keinesfalls vereinbaren Vertrautheit des Verstehenden.

¹³ Vgl. Monika Schmitz-Emans: „Bezogen auf die Welt der Gegenstände wie auf die der Träume stellt sich damit die Grundsatzfrage nach deren Assimilierbarkeit ans Sprachliche, nach deren eigener latenter Sprachhaftigkeit. Was bedeutet es, Sinneswahrnehmungen und Träume in Worte, Text, Erzählungen zu transformieren – eine erste Entschlüsselung von Unverständlichem oder seine willkürliche Verfremdung?“ (Schmitz-Emans 2003: 29.)

Wenn man im obigen Sinne ästhetische und andere kulturelle Fremdheitserfahrungen betrachtet, ergeben sich weitere konkrete Aspekte der Abhängigkeit von sprachlichen und kulturellen Differenzphänomenen. In diesem Kontext wäre auch auf Saids Gedanken hinzuweisen, der davon ausgeht, dass die Mehrfachkodierung des literarischen Textes dem Pluralismus des Bezugsrahmens Welt entspricht.¹⁴ In diesem Sinne meint auch Monika Schmitz-Emans:

Das Befremdliche der Fiktion ist [...] die freie Gestaltung dessen, was in und an der Wirklichkeit befremdet. [...] Das Fingieren befremdlicher Wesen und Ereignisse dient vielfach dem Verweis auf die grundlegende Befremdlichkeit der Welt (Schmitz-Emans 2003: 26).

Zu diesen Alteritätsphänomenen in der narrativen Konfiguration des literarischen Textes gehören die Intertextualität, die Mehrsprachigkeit und die Fremdsprachigkeit.

Die Mehrsprachigkeit der Texte kann qualitativ und quantitativ sehr unterschiedlich sein, denn einige Texte operieren nur mit fremdsprachigen Einschüben, die Sprachmischung kann aber auch für den narrativen Diskurs konstitutiv sein, und die verschiedenen Sprachen des Textes können miteinander auch im dialogischen (oder auch antagonistischen und/oder komplementären) Verhältnis stehen (Schmitz-Emans 2004). Auf jeden Fall weisen mehrsprachige, polyphone Textstellen (die nicht nur in der Mundart- oder Migrantenliteratur eine mehr als illustrative Rolle spielen) auch auf die Vielfalt der Sprachen und Sprachgrenzen hin. Die Fremdsprachigkeit, die Fremdheit der fremden Sprache ist in der Hermeneutik darüber hinaus die unmittelbarste Form, der Prototyp der Fremdheit. Gadamer äußerte sich dazu wie folgt:

Die Fremdsprachlichkeit bedeutet nur einen gesteigerten Fall von hermeneutischer Schwierigkeit, d.h., von Fremdheit und Überwindung derselben (Gadamer 1960: 391).

Die Dialogizität und Mehrstimmigkeit (oder Polyphonie) des Romans interpretiert auch Bachtin als poetische Transformationen der gesellschaftlichen, geschichtlichen Redevielfalt.¹⁵ Die intertextuelle Verbindung von der

¹⁴ Edward Said sieht den kulturellen Wert des literarischen Textes in „seiner Mehrfachcodierung innerhalb einer plural verstandenen Welt. So bietet der intertextuell geprägte Umgang mit literarischen Texten ein Modell und Trainingsfeld für den Umgang mit mehrfach codierten, komplexen Identitäten – imaginären Gemeinschaften –, die sich innerhalb des pluralen Bezugsrahmens 'Welt' ansiedeln. In diesem Sinn ist Saids moralische und humanistisch anmutende Tendenz zu verstehen [...]“ Zitiert nach: Bronfen, Elisabeth & Marius, Benjamin: *Hybride Kulturen. Einleitung zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte*. In: *Hybride Kulturen. Beiträge zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte*. Hrsg. von Bronfen, Elisabeth et al, Tübingen 1997, S. 1-29., hier: S.7.

¹⁵ Waldenfels setzt Bachtins Theorie der Vielstimmigkeit mit der Fremdbestimmtheit des Eigenen in Beziehung: Nach Bachtin wohne jeder Stimme eine Mehrstimmigkeit inne und bei

Redevielfalt oder Polyphonie explizit narrativer, literarischer Texte mit der Pluralität und/oder Fragmentarität persönlicher und kollektiver Identitäten steht auch im Hintergrund aktueller Theorien der Hybridität. Von entscheidender Bedeutung ist diesbezüglich noch, dass die in den Begriffen der Hybridität und Polyphonie implizierten binären Oppositionen, wie jener von dem Fremden und dem Eigenen, durch die Ablösung der Grenzziehung *zwischen* ihnen durch jene *innerhalb* der sprachlichen Repräsentation zu überwinden sind. Durch diese Rekonzeptualisierung von Hybridität und Polyphonie als innerkulturelle, intrasubjektive oder innersprachliche Phänomene¹⁶ wird die polare Unterscheidung zwischen dem Eigenen und dem Fremden vermeidbar. (Der postkoloniale Theoretiker Bhabha interpretiert in diesem Sinne die Bedeutungen der performativen bzw. konstativen Aspekte der Sprache, die Spaltung des Subjektes in ein ausgesagtes Subjekt und ein Subjekt der Aussage, den Widerstreit zwischen seiner Repräsentation in der symbolischen Ordnung und seinem diskursiven Hervorbringen im Akt narrativer Performanz, in Bezug auf die Nation. In der Schaffung der Nation als Narration seien, so das Ergebnis seiner Ausführungen, zwei unvereinbare Strategien zu unterscheiden, in denen das Volk als apriorisches pädagogisches Objekt oder als repetitiv aufrechterhaltenes Subjekt der narrativen Performanz erscheint. – Bhabha 2000) Die Interdependenz der ästhetischen und der kulturellen Fremdheitserfahrung, die Interpretation der Fremdheit als nicht nur interkulturelle und intersubjektive, sondern als intrakulturelle, intrasubjektive, ja als innersprachliche Erscheinung, als hermeneutische Grunderfahrung – diese Verbindung bestätigt schließlich auch die These, dass „bis zum heutigen Tage etwas von dem alten Fundament der Mimesis-Theorie bestehen“ blieb (Gadamer 1960: 38):

Es ist eben niemals nur eine fremde Welt des Zaubers, des Rausches, des Traumes, zu der der Spieler, Bildner oder Beschauer hingerissen ist, sondern es ist immer noch die eigene Welt, der er eigentlich übereignet wird, indem er sich tiefer in ihr erkennt. Es bleibt eine Sinnkontinuität, die das Kunstwerk mit der Daseinswelt zusammenschließt und von der sich selbst das entfremdete Bewusstsein einer Bildungsgesellschaft nie gänzlich löst (Gadamer 1960: 138).

Zu den obigen, ästhetischen und kulturellen Alteritätsphänomenen wäre auch die poststrukturalistische Frage nach dem Verhältnis des Repräsentierten und des Zeichens zu ergänzen. Fremdheit oder Entfremdung sind ferner, wie erwähnt auch im Sinne der „Abweichung“, der Differenzqualität der poetischen Sprache insbesondere im Russischen Formalismus zent-

diesen Fällen tritt die Fremde in den eigenen Äußerungen implizit auf (Waldenfels 2006: 123).

¹⁶ Vgl. Waldenfels: „Fremdheit [...] begegnet uns nicht nur in Anderen, sie beginnt im eigenen Haus als *Fremdheit meiner Selbst* oder als *Fremdheit unserer Selbst*. Traditionell gesprochen handelt es sich um eine intrasubjektive Fremdheit im Gegensatz zur intersubjektiven Fremdheit, und ihr entspricht eine intrakulturelle Fremdheit im Gegensatz zur interkulturellen Fremdheit.“ (Waldenfels 1997: 27.)

rale Konzepte: Das Ästhetische und Literarische definierten sich nach der Formalen Schule durch die Entalltäglicdung, die Desautomatisierung der Sprache und des Wahrnehmens, wo das Fremdmachen eigentlich wieder als Voraussetzung des Bemerkbar- und Wahrnehmbarmachens zu betrachten ist.

Grenzgänge

Um die Problematik der Fremde und Verfremdung als paradigmatische Merkmale literarischer Texte mit weiteren Fremdheitsphänomenen zu verbinden und xenologische Einsichten auf der Ebene literarischer Textanalyse produktiv einsetzen zu können, erweist sich der Begriff der *Grenze* (bzw. der Grenzüberschreitung) als sehr aufschlussreich, wenn auch nicht ohne weitere Ausführungen und Spezifikationen verwendbar. Bereits die oben angeführten Argumentationen entlang von binären Begriffen (wie das Fremde und das Eigene, das Normal-Alltägliche und das Unkonventionell-Verfremdete) und die problematisierten Dimensionen der Fremdheit (u.a. die Frage der Integrierbarkeit von radikalen Fremderfahrungen in einen Sinnhorizont) lassen vermuten, dass ohne die Momente der Grenzziehung bzw. des Grenzübertrittes keinerlei Begriff oder Erfahrung des Fremden vorstellbar ist. Die Fremde taucht nämlich, so Waldenfels, in Gestalt eines Außerordentlichen an den Grenzen einer jeden Ordnung auf (Waldenfels 2006: 9). Der Fremdheit ähnlich ist dabei die Kategorie der Grenze weitaus mehr als ein akademisches Modewort und zum „Kulturthema“ gewordener Gegenstand (auch wenn die Ergebnisse der neu etablierten Disziplin der *Border Studies* mit der Reichweite der kulturwissenschaftlichen Xenologie noch nicht zu vergleichen sind).

Der Begriff der *Grenze* – und davon untrennbar auch die Termini *Grenzsituation* und *Grenzübertritt*, die Bezeichnungen für Prozesse der *Aus-, Ein-, Be-* bzw. *Abgrenzung* oder sogar die verwandten, etwas exakter definierbaren Kategorien *Grenzraum*, *Grenzexistenz* oder *Schwelle* – hat heute in der Literatur- und Kulturwissenschaft, in der politischen- und Geschichtsphilosophie eine erstaunliche Karriere gemacht.¹⁷ Diese Konjunktur

¹⁷ Über Grenzen und Grenzüberschreitungen als Thema in der Erkenntnisphilosophie, in der Ethik, in der Ästhetik, in der Transzendental- und Geschichtsphilosophie vgl. u.a. die Beiträge in dem Band *Grenzen und Grenzüberschreitungen*, Hrsg. v. Högrefe, Wolfgang, Berlin: Akademie, 2004. Weitere Publikationen zu dem Thema sind: Lamping, Dieter: *Über Grenzen. Eine literarische Topographie*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001; *Literatur der Grenze. Theorie der Grenze*, Hrsg. v. Faber, Richard und Naumann, Barbara, Würzburg: Königshausen v Neumann, 1995, *Grenzen und Differenzen. Zur Macht sozialer und kultureller Grenzziehungen*, Hrsg. v. Heugartner, Thomas und Moser, Johannes, Leipzig: Leipziger Universitätsverlag, 2006 und *Grenzen und Entgrenzungen. Historische und kulturwissenschaftliche Überlegungen am Beispiel des Mittelmeerraums*, Hrsg. v. Burtscher-Bechter, Beate et al., Würzburg: Königshausen & Neumann, 2006. Eine grundlegende Auseinanderset-

des Phänomens *Grenze* – ein Wort, das (der *Fremde* ähnlich) zwar in unterschiedlichsten Bedeutungen und Kontexten schon seit der Antike ein Gegenstand wissenschaftlicher Reflexion ist – lässt sich vor dem Hintergrund der transnationalen Migrationsprozesse und der vieldiskutierten topologischen Wende oder *spatial turn* der Kulturwissenschaften verstehen. Auf diese letztere kann ich hier aus Zeitgründen nur hinweisen, so etwa auf Homi Bhabhas Ansatz eines *third space*, auf James Cliffords Konzept des *borderlands*, auf Michel Foucaults Beobachtungen über die Epoche des Raumes oder auf Sigrid Weigels Studie über den *topographical turn*.¹⁸ Den Zusammenhang von kulturellen Praktiken, menschlichem Denken, Bewusstsein oder Begrifflichkeit und dem Prozess der räumlichen (der konkreten politischen oder auch der unsichtbaren, symbolischen) Grenzziehung kann man am anschaulichsten mit einem Zitat von Georg Simmel aus dem Jahr 1908 erläutern:

Der Begriff der Grenze [...] bezeichnet oft genug nur, dass die Sphäre einer Persönlichkeit nach Macht oder Intelligenz, nach Fähigkeit des Ertragens oder des Genießens eine Grenze gefunden hat - aber ohne dass an diesem Ende sich nun die Sphäre eines andren ansetzte und mit ihrer eigenen Grenze die des ersten merkbarer festlegte. Dieses letztere, die soziologische Grenze, bedeutet eine ganz eigenartige Wechselwirkung. Jedes der beiden Elemente wirkt auf das andre, indem es ihm die Grenze setzt, aber der Inhalt dieses Wirkens ist eben die Bestimmung, über diese Grenze hin, also doch auf den andren, überhaupt nicht wirken zu wollen oder zu können. Wenn dieser Allgemeinbegriff des gegenseitigen Begrenzens von der räumlichen Grenze hergenommen ist, so ist doch, tiefer greifend, dieses letztere nur die Kristallisierung oder Verräumlichung der allein wirklichen seelischen Begrenzungsprozesse. Nicht die Länder, nicht die Grundstücke, nicht der Stadtbezirk und der Landbezirk begrenzen einander; sondern die Einwohner oder Eigentümer üben die gegenseitige Wirkung aus, die ich eben andeutete. [...] *Die Grenze ist nicht eine räumliche Tatsache mit soziologischen Wirkungen, sondern eine soziologische Tatsache, die sich räumlich formt* (Hervorh. E.P.).¹⁹

Unternimmt man als Literaturwissenschaftler den Versuch, sich dem Thema Grenze als soziologische Tatsache und Grenzüberschreitung in der Literatur zu widmen, so ergibt sich die Herausforderung nicht nur aus der oben angedeuteten, nahezu unüberschaubaren Ansatzpluralität oder aus der offensichtlichen Komplexität des Begriffes der Grenze. Die Schwierigkeit liegt vielmehr auch in der eigenartigen Dialektik, die dem Grenzbegriff

zung mit der Theorie kultureller Grenzziehung befindet sich bei Michael C. Frank: *Kulturelle Einflussangst. Inszenierungen der Grenze in der Reiseliteratur des 19. Jahrhunderts*. Bielefeld: transcript, 2006.

¹⁸ Vgl. u.a. Bhabha, Homi: *Die Verortung der Kultur*. Tübingen: Stauffenburg, 2000, Clifford, James: *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, Harvard University Press 1997, (1967), Foucault, Michel: *Andere Räume* (1967) in: Barck, Karlheinz (Hrsg.): *Aisthesis: Wahrnehmung heute oder Perspektiven einer anderen Ästhetik; Essays*. Leipzig: Reclam, 1993. Weigel, Sigrid: *Zum "topographical turn"*. *Kartographie, Topographie und Raumkonzepte in den Kulturwissenschaften*, in: *KulturPoetik* 2,2 (2002), S. 151-165.

¹⁹ Simmel, Georg: *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung* (1908). Berlin: Duncker und Humblot, 1983. S. 467.

innewohnt und welche vor einem postkolonialen, poststrukturalistischen Hintergrund, gerade in der Auslegung von Grenzgängergeschichten auch literaturwissenschaftlich fruchtbar gemacht werden kann.

Der erste Aspekt der Ambivalenz der Grenze bezieht sich auf das Verhältnis von Grenze und Grenzüberschreitung. Grenzen entstehen und werden als solche wahrgenommen nur indem und solange sie überschritten werden (können). Foucault stellt sogar die etwas pointiert formulierte Frage: „Hat denn die Grenze eine wahrhafte Existenz außerhalb der Geste, die sie souverän überschreitet und negiert?“²⁰ Die Überschreitung hat in diesem Sinn eine konstitutive Bedeutung: Sie ist in die Grenze „eingebohrt“, denn

[d]ie Grenze und die Überschreitung verdanken einander die Dichte ihres Seins: eine Grenze, die nicht überschritten werden könnte, wäre nicht existent; eine Überschreitung, die keine wirkliche Grenze überträte, wäre nur Einbildung (ebd.).

Die Überschreitung bejaht das begrenzte Sein, aber auch „jenes Unbegrenzte, in welches sie ausbricht und das sie damit erstmals der Existenz erschließt“.²¹ Die konstitutive Funktion der Grenzziehung und der Grenzüberschreitung erschöpft sich aber nicht in der von Foucault beschriebenen „Affirmation der Teilung“. Abgesehen davon, dass die Grenzen durch Ausschließen immer auch etwas einschließen, durch Abgrenzung gewisse Sachverhalte bestimmbar machen, zustande bringen oder Ordnungen stiften,²² sind Grenzzonen immer auch jene Orte, die auch die Möglichkeit der Grenzverschiebung, die diskursive Konstruiertheit oder die Kontingenz der Grenzziehungen erkennbar machen. Die Grenzzonen werden infolge der Grenzbewegungen zu Orten des Dazwischen, zu Schauplätzen der Selbstüberschreitung, der Hinterfragung, der Überwindung der umgrenzten Ordnung. Der Grund hierfür ist freilich nicht nur der Grenzübertritt, sondern auch – und damit kommen wir zum zweiten Aspekt der Dialektik der Grenze – das Aufeinandertreffen von Kulturen, von Sprachen und Identitäten, ihr permanenter Austausch und ihre Vermischung, ihr bewegliches Sich-Aufeinander-Beziehen, was völlig neue Formationen hervorbringt. Grenzzonen sind demzufolge, so Homi K. Bhabha, hybride Orte,

²⁰ Foucault, Michel: *Vorrede zur Überschreitung*. In: Ders. *Von der Subversion des Wissens*. München: Carl Hanser, 1974, 32-53, hier S. 37.

²¹ ebd. S. 38. Vgl. hierzu auch Rakusas *Mehr Meer*: „Zwiespältig, diese Grenzen. Sie waren be fremdlich, unheimlich, angsteinflößend, aber auch faszinierend. Ich erlebte sie als Orte der Spannung, die meine Neugier weckten. Zum einen bildeten sie Barrieren zwischen Vertrautem und Unvertrautem [...]. Zum anderen waren sie Übergänge, Reibungs- und Berührungspunkte. Ich ahnte ihr Geheimnis, spürte aber auch instinktiv ihre Relativität“ (Rakusa, Ilma: *Mehr Meer. Erinnerungspassagen*. Graz-Wien: Literaturverlag Drosch, 2009, S. 74).

²² S. hierzu auch Foucaults Metaphorik der kulturellen Grenzziehung, seine Gedanken über Konstruktion kultureller Identität durch Abgrenzung, Zurückweisung des Anderen im Vorwort zu *Wahnsinn und Gesellschaft* (1961). Vgl. Frank 2006: 31-32.

„von woher etwas *sein Wesen beginnt*“.²³ Diese Interpretation der Grenzräume als Orte der Begegnung, der Vermischung und des Übergangs in Gegenüberstellung zu jener Auslegung als klar gezogene Trennlinien entspricht übrigens dem ursprünglichen Raumbild, das an den Begriff der Grenze geknüpft wurde.²⁴ Betrachtet man die Grenzzonen also als ambivalente, hybride Räume des Übergangs und der Kulturbegegnung, wo Fremdes und Eigenes sich wechselseitig durchdringen (wo ihre Dichotomie auch aufgehoben wird), so kommt man auch der anthropologischen Dimension der im Grenzbegriff implizierten Dialektik nahe.

Diese anthropologische Dimension kann wiederum mit Rückgriff auf Simmels raumsoziologisch relevante Untersuchungen beschrieben werden. So schreibt Simmel in seinem Essayband *Brücke und Tür*:

Weil der Mensch das verbindende Wesen ist, das immer trennen muss und ohne zu trennen nicht verbinden kann - darum müssen wir das bloße indifferente Dasein zweier Ufer erst geistig als eine Getrenntheit auffassen, um sie durch eine Brücke zu verbinden. Und ebenso ist der Mensch das Grenzwesen, das keine Grenze hat. Der Abschluss seines Zu Hauseins durch die Tür bedeutet zwar, dass er aus der ununterbrochenen Einheit des natürlichen Seins ein Stück heraustrennt. Aber wie die formlose Unendlichkeit des Seins erst an seiner Fähigkeit der Begrenzung zu einer Gestalt kommt, so findet seine Begrenztheit ihren Sinn und ihre Würde erst an dem, was die Beweglichkeit der Tür versinnlicht: an der Möglichkeit, aus dieser Begrenzung in jedem Augenblick in die Freiheit hinauszutreten.²⁵

Diese Dialektik von Trennen und Verbinden als Grundzug des menschlichen Wesens entspricht der bereits erwähnten Ambivalenz von Grenzziehung und Grenzüberschreitung, von Abgrenzung und Verbindung bzw. Vermischung in den Grenzräumen. Die anthropologische Bedeutung der Grenze erschöpft sich allerdings nicht in dieser Analogie. Bernhard Waldenfels erläutert in Anlehnung an Benjamin den Begriff der Schwellenerfahrung die Relevanz der Grenzziehung in dem Zustandebringen der Lebenswelt, in der Konstruktion des Weltganzen. In wiederkehrenden Über-

²³ Bhabha 2000, S. 7.

²⁴ Monika Schmitz-Emans bespricht ausführlich, wie in der Frühgeschichte der Etablierung des Konzepts der Grenzziehung im Deutschen zunächst im Grenzkonzept ein „Beiderseits“ impliziert wurde – nach der Politisierung des primär räumlichen, dann temporalisierten Begriffs der Grenze wurde dieses Konzept von der Vorstellung einer Trennlinie (Front, *frontier*) abgelöst, die auf der strikten Trennung und Gegenüberstellung von Fremden und Eigenem beruht. Monika Schmitz-Emans: *Vom Archipel des reinen Verstandes zur Nordwestpassage. Strategien der Grenzziehung, der Reflexion über Grenzen und des ästhetischen Spiels mit Grenzen*. In: *Grenzen und Entgrenzungen. Historische und kulturwissenschaftliche Überlegungen am Beispiel des Mittelmeerraums*. Hrsg. v. Beate Burtscher-Bechter, Peter W. Haider, Birgit Mertz-Baumgartner und Robert Rollinger. Würzburg (Königshausen & Neumann) 2006, S. 19-47., Hier S. 21-22.

²⁵ Simmel, Georg: *Brücke und Tür. Essays des Philosophen zur Geschichte, Religion, Kunst und Gesellschaft*. Hrsg. v. Landmann, Michael. Stuttgart: Koehler, 1957, S. 6-7. Vgl. hierzu auch Lamping 2001: 15. Zu Simmels Überlegungen zum Zusammenhang zwischen „äußerer“ Grenzziehung und „innerer“ Einheit einer Gemeinschaft vgl. Frank 2006: 38.

gangserlebnissen, wie beim Abschied, Einschlafen, Erkranken oder Wiedersehen, Erwachen und Gesunden wird seiner Meinung nach unsere Freiheit durch Fremdartiges herausgefordert: Das Fremdartige und Außerordentliche bricht auch bei „unwiderruflichen Lebenszäsuren wie Geschlechtsreife, Berufseintritt oder Altersversagen“ in unsere Welt und unser Selbst ein, wie auch bei Kriegsausbrüchen, Revolutionen und „schließlich bei Grenzerfahrungen wie Geburtstraumata und Todeserwartung“.²⁶ Diese Schwellenerfahrungen weisen, so Waldenfels' Fazit, darauf hin, „daß unsere Welt durch Eingrenzung von Vertrautem und Ausgrenzung von Unvertrautem zustande kommt. Das Ganze unserer Lebenswelt zerteilt sich [...] in 'Heimwelt' und 'Fremdwelt'“.²⁷ Grenzen, Grenzziehungen und Grenzübertritte gehören also zu grundsätzlichen Konstruktionsmechanismen der Wirklichkeit und somit jeglicher Identität: So sind Schwellenerfahrungen, Transitsituationen etwa auch für den Entwicklungsang der Protagonisten von Bildungsromanen konstitutiv und in der liminalen Phase der Pubertät – ebenso wie in jeglicher Überschreitung von politischen oder moralischen Grenzen (wie etwa beim Reisen, beim Tabubruch), von Grenzen zwischen Leben und Tod, Gesundheit und Krankheit, Traum und Erwachen – wird das Dazwischen zu Teil jeder Lebensgeschichte.

Grenzen besitzen nicht nur eine dialektische Natur und sie verfügen nicht nur über eine anthropologische Dimension, sondern sie gehören auch zu den Grundkategorien der Literatur und Ästhetik. Auch Wolfgang Iser bestimmt das Fingieren als einen „Akt der Grenzüberschreitung“, seiner Ansicht nach erweist sich das literarische Fingieren als „Überschreiten gesetzter Begrenzungen“.²⁸ Der literarische Text kann aber auch im Licht aktueller xenologischer Ansätze als ein Medium und Produkt einer Grenzüberschreitung betrachtet werden: Nicht nur, weil er den Lesern die Chance der Grenzüberschreitung, des Identitätswechsels bietet, sondern auch weil, wie bereits angedeutet, die zeitliche und räumliche Fremdheit des Textes als Voraussetzung der Auslegung zu deuten ist und Verfremdung, wie bereits erwähnt, ein konstitutives Moment von Kunst ist. Grenzgänger und Schriftsteller überschreiten beide die Grenzen des Eigenen und des Gewohnten: Kulturelle und ästhetische Fremdheitserfahrungen sind einander nicht unähnlich. Literarische Texte sind also im eigentlichen Sinn immer auch literarische Grenzüberschreitungen und Grenzgängergeschichten: Sie sind Orte eines Spiels mit oder an Grenzen.²⁹

²⁶ Waldenfels, Bernhard: *Der Stachel des Fremden*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1990, S. 32.

²⁷ ebd. 32-33.

²⁸ Iser, Wolfgang. *Das Fiktive und das Imaginäre. Perspektiven literarischer Anthropologie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 52 und 55. Vgl hierzu auch Lamping 2001: 13 und Schmitz-Emans 2006: 41.

²⁹ Schmitz-Emans definiert das literarische Schreiben auch als ein Sprechen über Grenzen, als Spiel mit/in/an Grenzen: Die Grenze zwischen Alltags- und Dichtersprache, Sprache und Schweigen, dem Sagbaren und dem Unsagbaren gehören, so Schmitz-Emans, zu den Kernthemen moderner Poetik (ebd).

Literatur

- Albrecht, C.: Fremdheit. In: Wierlacher, Alois und Bogner, Andrea (Hrsg.): *Handbuch interkulturelle Germanistik*. Stuttgart-München: Metzler, 2003, S. 232-238.
- Bhabha, Homi K.: DisseminatiOn. Zeit, narrative Geschichte und die Ränder der modernen Nation. In: ders. *Die Verortung der Kultur*. Tübingen: Stauffenburg, S. 207-255.
- Böher, M.: Deutsche Literatur im kulturellen Spannungsfeld von Eigenem und Fremden in der Schweiz. In: Wierlacher 1985, S. 234-261.
- Böhler, M.: Schweizer Literatur im Kontext deutscher Kultur unter dem Gesichtspunkt einer „Ästhetik der Differenz“. Text und Kontext Sonderheft, Bd.30. „*Deutsch – Eine Sprache? Wie viele Kulturen?*“, 1991, S. 73-100.
- Gadamer, H.-G.: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: Mohr, 1990 [1960].
- Kämpf, H.: *Die Exzentrizität des Verstehens. Zur Debatte um die Verstehbarkeit des Fremden zwischen Hermeneutik und Ethnologie*. Berlin: Parerga, 2003.
- Kulcsár Szabó, E.: A különbözés megértése, avagy olvashatók-e az irodalom kulturális kódjai? [Das Verstehen der Differenz, oder sind die kulturellen Kode der Literatur lesbar?]. In: Bednaries, G. et al. (Hrsg.): *Identitás és idegenség*. Budapest: Osiris, 2003, S. 31-55.
- Luhmann, N.: Das Kunstwerk und die Selbstreproduktion der Kunst. In: Gumbrecht, H.-U. und Pfeiffer, K.L. (Hrsg.): *Stil. Geschichten und Funktionen eines kulturwissenschaftlichen Diskurselements*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986, S. 623-626.
- Röttgers, K.: Wildnis und Wahn. In: Schmitz-Emans & Röttgers 2007, S. 97-112.
- Röttgers, K.: Fremdheit. In: Wildfeuer, A. und Kolmer, P. (Hrsg.): *Neues Handbuch philosophischer Grundbegriffe*. Freiburg-München: Karl Alber, 2011, S. 818-832.
- S. Varga, P.: Idegenségtudomány [Fremdheitsforschung]. (Kulturthema Fremdheit. Leitbegriffe und Problemfelder kulturwissenschaftlicher Fremdheitsforschung, Hrsg. Von Alois Wierlacher, München: iudicium, 1993), *BUKSZ*, 1996/1., S. 16-25.
- Schmitz-Emans, M. und Röttgers, K. (Hrsg.): *Die Fremde*. Essen: Die blaue Eule, 2007.

- Schmitz-Emans, M.: Fremde und Verfremdung: einführende Überlegungen zu Modellen des Lesens. In: Schmitz-Emans & Röttgers 2007, S. 7-22.
- Schmitz-Emans, M.: Literarische Reflexionen über die Fremde. W.G. Sebald: Die Ausgewanderten. In: Schmitz-Emans & Röttgers 2007/a, S. 173-191.
- Schmitz-Emans, M.: Literatur und Vielsprachigkeit: Aspekte, Themen, Voraussetzungen. In: dies. (Hrsg.): *Literatur und Vielsprachigkeit*. Heidelberg: Synchron, 2004, S.11-24.
- Schmitz-Emans, M.: *Seetiefen und Seelentiefen, Literarische Spiegelungen innerer und äußerer Fremde*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2003.
- Waldenfels, B.: *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2006.
- Waldenfels, B.: *Vielstimmigkeit der Rede. Studien zur Phänomenologie des Fremden 4*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1999.
- Waldenfels, B.: *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden 1*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1997.
- Weinrich, H.: Fremdsprachen als fremde Sprachen. In: Krusche, D. und Wierlacher, A. (Hrsg.): *Hermeneutik der Fremde*. München: iudicium, 1990, S. 24-27.
- Wierlacher, A.: Mit anderen Augen oder: Fremdheit als Ferment. Überlegungen zur Begründung einer interkulturellen Hermeneutik deutscher Literatur. In: ders. (Hrsg.): *Das Fremde und das Eigene. Prolegomena zu einer interkulturellen Germanistik*. München: iudicium, 1985, S. 3-29.