

Michael Hanke

*“Ein Mensch ist kein Baum”*

## Vilém Flussers Phänomenologie der Einwanderung<sup>1</sup>

### Einleitung

Zu den zahlreichen Themen, mit denen sich Vilém Flusser befasst hat – und das Gesamtverzeichnis seiner Publikationen verzeichnet über eintausend Einträge – gehört auch das der Aus- und Einwanderung, d.h. Emigration und Immigration, und allgemein das der Migration, zudem im Zeitalter gesteigerter Mobilität. 1966, also noch in Brasilien und einige Jahre vor seiner Rückkehr nach Europa, schreibt er eine zunächst unveröffentlichte Skizze “Für eine Philosophie der Emigration”, an deren Ende er feststellt, eine solche Philosophie der Emigration sei erst noch zu schreiben, derweil seien ihre Kategorien “noch nebelhaft und verschwommen”; aber sie sollte geschrieben werden, weil sie nicht nur für faktische, sondern auch für virtuelle Emigranten von Bedeutung sei. Eine ihrer Aufgaben sei zudem, “so deutlich wie möglich” Emigration von Flucht zu unterscheiden (Flusser 1994: 34). 1971 veröffentlicht er, auch noch in seiner brasilianischen Phase, einen programmatischen Aufsatz “Für eine Phänomenologie der Einwanderung”, der bisher nur auf Portugiesisch vorliegt (als “Para uma fenomenologia da imigração”, Flusser 1971)<sup>2</sup>.

Flusser war nicht nur selbst mehrfacher Emigrant; so führt das Handbuch der deutschsprachigen Exilliteratur (Krause, 2013) für Flusser vier Exilstationen an: England (1939), Brasilien (1940-1972), Italien (1972) und Frankreich (1973-1991), und Flusser selbst gibt an, in seinem Leben zweimal emigriert zu sein, einmal gezwungenermaßen (d.h. nach dem deutschen Einmarsch in Prag, 1939) und einmal freiwillig (1972 aus Brasilien, aufgrund der damaligen Militärdiktatur), führt also die Zwischenaufenthalte nicht eigens auf (obwohl diese sich in Biographie und Werk niederschlagen). Die Emigrationserfahrung, die er schließlich als integralen Bestandteil menschlicher Existenz erfasste, hat er hierbei nicht nur persönlich durchlebt, sondern auch theoretisch, spezifischer: kulturphilosophisch mehrfach analysiert, und das in verschiedenen Anläufen und Kontexten, sowohl in seiner philosophischen Autobiographie mit dem sprechenden Titel *Bodenlos* wie auch in kürzeren Essays. So behandelt er etwa Emigration, Immigration, aber auch Migration und Mobilität in einem allgemeineren Sinn, die Frage der

<sup>1</sup> Zuerst als Vortrag *A man is not a tree*. Vilém Flussers Philosophie der Einwanderung, der Auswanderung und der Migration, gehalten am 12.5.2022 am Vilém Flusser Archiv Berlin, Medienhaus, Universität der Künste.

<sup>2</sup> Siehe dazu diese Nummer von *Flusser Studies*.

Einbürgerung (Da naturalização, 1964) und damit verbunden der Staatsangehörigkeit sowie die innerbrasilianische Migration (von der Peripherie in die Ballungszentren), und auch die Verschleppung der Schwarzafrikaner als Sklaven nach Brasilien wird, wo sie thematisch wird, als “radikale Einwanderungssituation” gefasst (Flusser 2023, p. 2). Diese Beiträge sind auch heute noch aktuell, hat doch Flusser, wie Anke Finger in ihrer Einleitung zu *The Freedom of the Migrant* hervorhebt, zu gelten als “(a) refugee, an exile and a migrant in various stages of his life” (2003, S. IX), “the ‘token’ migrant” (2003, S. XVI), “a worthy participant in the currently vivid and prolific debates on nationalism, migrant culture, and ethnic identity in various fields” (2003, S. XX), dessen Beiträge relevant sind, “because migration, nationalism, and ethnic identity, in combination with global communication and digitalization, are becoming ever more connected in the economic realm as well as in academic areas of research. Indeed, Flusser was among the first writers to recognize the need to examine their interconnections.” (2003, S. XV)

Als einschlägige Quelle für diese Theoriekomponente hat sicherlich die Aufsatzsammlung *Von der Freiheit des Migranten. Einsprüche gegen den Nationalismus* (1994) zu gelten, in englischer Übersetzung *The Freedom of the Migrant. Objections to Nationalism* (2003). Es handelt sich auch bei der deutschen Erstausgabe gleichwohl nicht um eine Buchveröffentlichung Flussers, sondern um eine Textzusammenstellung (von Stefan Bollmann), wobei die Aufsätze aus unterschiedlichen Zeiten stammen (von 1966 bis 1991) und zu unterschiedlichen Anlässen und dementsprechend in verschiedenen Kontexten produziert wurden. Dabei weist die englische Ausgabe leichte Veränderungen gegenüber der deutschen auf: drei Texte der deutschen Ausgabe wurden in der englischen weggelassen, zwei neue, „On the Alien/Vom Fremden“ (eigentlich eine Rezension des Buches von René Girard, *Der Sündenbock*, so der deutsche Titel von 1988, 1992 auch als “Ausstossung und Verfolgung”), und „Nomads/Nomaden“, einschlägig für die These von der allgegenwärtigen zeitgenössischen Mobilität, als offensichtlich relevant aufgenommen. Von den insgesamt zwanzig hier versammelten Beiträgen behandeln jedoch nur drei das Thema Aus- und Einwanderung im engeren Sinne, bilden also den Kern der Überlegungen, und zwar die Beiträge: “Wohnung beziehen in der Heimatlosigkeit” (Flusser 1994: 15-30), ein umfangreicher und stark rezipierter Aufsatz, der zunächst 1985 als Vortrag gehalten wurde auf dem von Harry Pross, FU-Professor für Publizistik, organisierten sogenannten “Kornhaus-Seminar” in Weiler im Allgäu zum Thema “Heimat und Heimatlosigkeit”; “Für eine Philosophie der Emigration” (1994: 31-34), zuvor unveröffentlicht, 1966 geschrieben; sowie “Exil und Kreativität”, als Aufsatz 1984/85 veröffentlicht. Dass auch Texte wie “Wohnwagen” (1994, S. 45-49) und “Häuser bauen” (1994, S. 65-69) hier aufgenommen wurden, erhellt die Editionsgeschichte, bei der der Herausgeber eine Auswahl getroffen hat, mit der sich eine spezifische Sichtweise auf die Thematik verbindet,

nämlich die Verbindung von Migration und Mobilität. (So wurde der Aufsatz “Häuser bauen” ursprünglich von Flusser unter dem Titel “Einiges über dach- und mauerlose Häuser mit verschiedenen Kabelanschlüssen” veröffentlicht, behandelt also die Verkabelung bzw. Digitalisierung unserer Wohnhäuser.)

Eine genauere Betrachtung ergibt jedoch, dass hier eine Arbeit Flussers nicht aufgenommen wurde, und zwar der Aufsatz *Para uma fenomenologia da imigração*, zu übersetzen mit “Für eine Phänomenologie der Einwanderung”. Er wurde 1971 auf Portugiesisch in der *Revista Brasileira de Filosofia* veröffentlicht, also noch vor Flussers Rückkehr bzw. zweiter Auswanderung von Brasilien nach Europa, und damit aus brasilianischer Perspektive verfasst. Er wurde bisher nicht übersetzt, was vielleicht der Grund ist, weshalb diese Arbeit bisher eher unbeachtet blieb. Ihr Stellenwert resultiert daraus, dass es sich um eine ausgearbeitete und programmatische Schrift handelt, wie dies auch im Titel und der Formulierung “para”, also “Für”, zum Ausdruck kommt, im englischen als “we need” zu übersetzen. Flusser hat diese Formulierung verschiedentlich verwendet, so in Aufsatztiteln wie *Para uma filosofia da fotografia* [Für eine Philosophie der Fotografie], *Para uma teoria da tradução* [Für eine Theorie der Übersetzung] und *Para uma filosofia da técnica* [Für eine Philosophie der Technik], wie der Untertitel seines berühmten Fotografiebuchs lautet, oder Für eine Schule der Zukunft; er skizziert damit ein Arbeitsgebiet, sozusagen *work in progress*, etwas, das es verdient, weiter verfolgt und entwickelt zu werden. Flusser hat sich dann später immer wieder in verschiedenen Anläufen dem Thema gewidmet, auch angrenzenden Aspekten.

## **Für eine Phänomenologie der Einwanderung**

Nicht zuletzt durch seinen programmatischen Charakter sowie aus historischen Gründen verdient der Aufsatz “Für eine Phänomenologie der Einwanderung” zur Kenntnis genommen zu werden. Flusser eröffnet ihn mit der Feststellung, es gebe in der umfangreichen Literatur über Einwanderung kurioserweise eine Lücke hinsichtlich philosophischer Beiträge; dies sei deshalb kurios, weil es doch der Philosophie zukäme, die grundlegenderen Aspekte einer solchen menschlichen Grenzsituation wie der Einwanderung zum Ausdruck zu bringen. Hierzu biete sich zudem als Methode die Phänomenologie an, weil sie es ermögliche, die eigene Situation methodisch kontrolliert als Ausgangspunkt zu nehmen - daher auch ihre Anführung in der Überschrift. Aber grosse emigrierte Philosophen wie George Santayana, Ludwig Wittgenstein, Rudolf Carnap et cetera hätten dem Phänomen keine Aufmerksamkeit und auch keine Studien

gewidmet, auch nicht brasilianische wie Leonardo van Acker, Renato Cirell Czerna und andere, vielleicht deshalb, weil die Umstände der Immigration immer sehr spezifisch seien, so auf Seite des Immigranten der soziale Hintergrund, seine Kultur und geografische Herkunft, oder in Bezug auf das Einwanderungsland das jeweils spezifische Umfeld der Einwanderung oder die jeweiligen historischen Umstände, Faktoren, die sich allseits einer Verallgemeinerung versperren und damit einer theoretischen Erfassung. Jede Immigrationsgeschichte sei auf ihre Art einzigartig und daher unvergleichbar mit anderen, so dass ihre Analyse letztlich zu reiner Biografie werde und als solche nicht generalisierbar. Infolgedessen sei das Phänomen der Einwanderung von der Philosophie ignoriert und der Soziologie, der Ökonomie, der Psychologie und anderen verallgemeinernden Disziplinen überlassen worden, die jedoch wiederum die existentiellen Aspekte des Themas unberücksichtigt lassen. Einwanderung bilde jedoch einen wichtigen Aspekt von Geschichte, sowohl allgemein wie auch in der Gegenwart, die ohne sie nicht verstanden werden könne, gehe Realgeschichte doch immer aus menschlichen Existenzen hervor, ein Zusammenhang, in dem er den französischen Philosophen Maurice Blondel zitiert, Autor des Werks „L'Action – Die Tat“ von 1893. Keineswegs möchte Flusser seine eigene Immigrationsgeschichte zum Erfahrungsmodell erheben, aber einige ihrer Aspekte zu Kategorien weiter entwickeln, die eine Erfassung vergleichbarer Fälle gestattet.

Es sei zunächst festgehalten, dass Flusser sich hier ausdrücklich als Philosoph versteht wie auch seinen Ansatz als philosophisch, speziell phänomenologisch, und dass er seine Argumentation in ein Relationsgefüge anderer Autoren und Disziplinen einbindet. Zudem führt er zu Beginn des Aufsatzes eine Definition seiner grundlegenden Begriffe durch, nämlich “Philosophie” und “Brasilien”, sowie den hier zentralen Begriff des Einwanderers. “Unter 'Immigrant' sei eine Person verstanden, die sich in einen anderen sozialen Kontext zu integrieren sucht als den, der seine Persönlichkeit gebildet hat.” (Manuskript des Textes, S. 2, Übersetzung wie alle des Verfassers) Schon hier deute sich das allgemeinere Problem des “sich Öffnens für den anderen, um sich zu verändern” an.

Das brasilianische Umfeld stelle sich für den Einwanderer als ambivalent dar. Dabei sei es notwendig, sich von Vorurteilen gegenüber der Gesellschaft zu befreien, wie etwa “neue” oder “junge Gesellschaft” oder auch eine “offene”, oder schließlich eine “amerikanische Gesellschaft im Sinne von durch europäische Einwanderer geprägt”. Solche Vorurteile verdeckten die Realität, nicht weil sie falsch seien, sondern vielmehr nur zum Teil richtig.

Grundlegend, so Flusser, sei für Brasilien unter immigratorischer Hinsicht die Unterscheidung zwischen urbanem und ruralem Kontext (“população urbana” - “população rural”), also zwischen Stadt und Land. Beim ersten Kontakt mit der brasilianischen Gesellschaft

treffe der Einwanderer auf eine urbane Bevölkerung, heterogen und amorph, bestehend aus anderen Einwanderern und ihren Nachkommen, sowie den Nachkommen einer ursprünglich ruralen Bevölkerung, die sich zusehends urbanisiere. Der Andere stelle hier weniger eine Herausforderung an die Assimilation dar, weil das Umfeld eher einer Masse gleicht, in die der Immigrant eintauche; zwar gebe es strukturierende Elemente wie die Sprache (Portugiesisch), aber keine ausgeprägten Persönlichkeitstypen, die ein Eintauchen verhindern würden; stattdessen finde man diverse Inseln europäischer Kulturen, auch der eigenen, in unterschiedlichen Aggregatzuständen, nämlich der Zersetzung, des Zerfalls und der Auslöschung.

Der zweite Kontakt vollziehe sich dann mit der ruralen Basis, die der urbanen Masse als Grundlage diene. Dem Immigranten erscheine diese exotisch, mit archaischen Lebensformen, und stelle weder eine Herausforderung noch ein wünschenswertes Ziel der Assimilierung dar, sei sie doch schlichtweg unzugänglich. Sollte jemand sich berufen fühlen, dort zu leben und zu arbeiten, könne er sich nur in sein engeres Umfeld integrieren. "Er wäre dazu verurteilt, sein Leben lang ein Fremdkörper im Kontext dieser Gesellschaft zu sein." (S. 3)

Eine dritte Kontaktebene bilden die sogenannten "wahren Brasilianer", eine schmale Schicht von Pseudoaristokraten, Nachkommen der ersten und primitiven Kolonisatoren, im urbanen Kontext lebend und mit Kontakt zum ländlichen, eine frühere Elite des Landes und nun eine überkommene und geschlossene, auf Endogamie beruhende Gesellschaft von schwierigem Zugang.

Die Ambivalenz der brasilianischen Gesellschaft bestehe nun darin, dass es für den Immigranten eine urbane Gesellschaft von einfachstem Zugang gibt, die keine Hindernisse für Assimilation darstellt und schwach vorstrukturiert sei, und eine andere rurale schwierigster Assimilation, die sowohl geschlossen sei als auch den Kern Brasiliens bilde, mit der Folge: "es ist sehr einfach, in Brasilien als Immigrant zu leben, aber sehr schwierig, Brasilianer zu werden." (S. 3)

Die Enkulturation des Immigranten vollziehe sich nicht in erster Linie durch den Erwerb neuer Merkmale, sondern durch die Auflösung der mitgebrachten; und wenn es zu einer Nivellierung, d.h. Angleichung des Immigranten komme, dann gehe diese in aller Regel in Richtung des Abbaus von Merkmalen. Auch hier glaubt Flusser ein vom konkreten Beispiel Brasiliens ausgehendes allgemeines Merkmal des Immigrationsphänomens zu erkennen.

Den Vorgang der Assimilation zwischen Immigrant und Umwelt beschreibt Flusser als dialektisch: beide wirken wechselseitig aufeinander ein. Deshalb verändern sich auch beide. Die jeweilige Vorstrukturierung (Komplexität) und Flexibilität beeinflusse dieses "feed-back" in seiner Spezifik. Auf Seiten des Immigranten erschwere der Faktor Komplexität (Traditionen,

Vorurteile, Kulturgrad) die Assimilation, während Flexibilität (Offenheit, Intelligenz, Neugier) sie erleichtere; ebenso sei auf Seiten der neuen Umwelt deren Komplexität (wiederum in Form von Traditionen, Vorurteile, Kulturgrad) ein Erschwernis, während ihre Flexibilität, hier in Form von Offenheit, Freiheit und Universalität, sie erleichtere. Da die brasilianische Gesellschaft wenig komplex und hoch flexibel sei (mit Ausnahme des Kerns), hänge der Assimilationsprozess in starkem Ausmaß vom Einwanderer ab. Diese brasilienspezifischen Beobachtungen gälten auch für das Wesen des Immigrationsvorgangs in seiner Allgemeinheit.

Eine Konsequenz dieser Ausführungen ist, dass der Assimilationsprozess sich auf verschiedenen Stufen der Intensität vollzieht. Bei geringer Intensität ist er schnell und schmerzlos, die Absorption des Immigranten durch die Umwelt total, ohne Spuren in dieser zu hinterlassen (wie in der Mehrheit der Fälle). Auf Stufen hoher Intensität sei der Prozess lang und beschwerlich, hinterlasse aber im Erfolgsfall Spuren in der neuen Umwelt (mit insgesamt wenigeren Fällen).

In der Folge vergleicht Flusser die brasilianische Einwanderung mit der US-amerikanischen, in Hinsicht auf den europäischen Hintergrund und die Lage des emigrierten Philosophen, worauf hier nicht weiter eingegangen werden soll, dafür aber auf seinen Schluss, der lautet: "Die Immigration, Einwanderung, ist eine Grenzsituation (wie auch, zum Beispiel, die Liebe, die Krankheit und der Tod). In gewisser Weise ist jeder Mensch ein Immigrant (wie auch jeder ein Liebender ist, oder Krankheit und Tod ausgesetzt). Es wurde sogar schon gesagt, dass die Generation von vor dem Zweiten Weltkrieg Einwanderer in eine Welt sind, in der nur die nach dem Krieg Geborenen zu den Einheimischen gehören. Und, in einem radikaleren und gleichsam allgemeineren Sinn, sind wir alle Immigranten in einer Welt, in die wir hineingeworfen wurden und die wir uns verzweifelt anzueignen suchen, mit unterschiedlichem Erfolg. So gesehen dient die Immigration im engeren Sinn als Beispiel für den menschlichen Zustand (*condição humana*) allgemein." (S. 7)

Flusser bezieht sich dann nochmals auf den bereits zitierten Blondel, und plädiert dafür, aus seiner existentiellen Perspektive heraus eine künftige Phänomenologie der Immigration auszuführen.

## **Emigration, Immigration, Migration: Differenzierungen**

In seinen verschiedenen Anläufen zu diesem Thema differenziert Flusser jeweils zwischen Emigration, Immigration und Migration, wie auch die Aufsatztitel "Für eine Philosophie der Emigration", "Für eine Phänomenologie der Immigration" und der Buchtitel "Von der Freiheit

des Migranten” zeigen. Nach seiner philosophischen Autobiographie *Bodenlos*, dessen Titel auf Heimatlosigkeit und Exil anspielt (und mit seiner Flucht vor den Nazis aus Prag hatte ja für ihn das “Leben in der Bodenlosigkeit” begonnen (1999, S. 28)), sagt er von sich selbst, er sei ein “Emigrant aus Europa und Immigrant nach Brasilien” (1994, S. 34); dabei greift er in diesem Zusammenhang auf den Kulturbegriff zurück, der sich hier mit dem der Lebenswelt deckt:

“Die Kultur, in die man hineingeboren wird, die sich in der Umgebung äußert und die einen selbst seit jeher informiert (wobei ‘jeher’ sowohl das Erwachen des Bewusstseins als auch vorbewusste Informationen bedeutet), erlebt man als eine Gegebenheit der Welt, also als eine Bedingung. [...] Ein solches Kulturerlebnis schließt natürlich die Kenntnis fremder Kulturen nicht aus. Sie werden dabei nicht als Alternativen zur eigenen erlebt, sondern als Faktoren erkannt und anerkannt, welche in der von der eigenen Kultur gegebenen Welt vorgefunden werden. Die eigene Kultur strukturiert die Welt und bietet infolgedessen unter anderem auch die Kategorien, andere Kulturen zu erkennen und anzuerkennen. In diesem Sinn sind alle anderen Kulturen in der eigenen enthalten.” (1999, S. 75)

Die eigene Kultur strukturiert neben der äußeren Welt auch die innere, d.h. “mein eigenes Erkennen, Fühlen und Erleben” (1999, S. 75). Man ist mit der eigenen Kultur so eng verwoben, dass man aus ihr nicht heraustreten kann, auch nicht, um analytische Distanz zu ermöglichen; sie ist uns in “natürlicher Anschauung” gegeben. Deshalb auch “scheint [es] so zu sein, dass man ‘normalerweise’ fremde Kulturen nicht erleben, sondern nur erkennen kann und die eigene nicht erkennen, sondern nur erleben.” (1999, S. 75-76) Dabei wird Kultur “vor allem als Sprache” erfahren, und die “Muttersprache” wiederum als “Sprache schlechthin” (1999, S. 78); für Flusser ist es eine gemeinsame Sprache (*Lingua franca*), die (wie am Beispiel Brasilien) aus einem Land eine Heimat macht (1994, S. 23). Flusser selbst hingegen spricht von seiner “Enttäuschung mit der brasilianischen Heimat (und mit allen Heimaten überhaupt)” (1994, S. 23); er sei heimatlos, “weil zu zahlreiche Heimaten” in ihm lagern (1994, S. 15). Auch erscheint ihm angesichts der “informatischen Revolution” “jede geographische Verbundenheit reaktionär”, und er bezweifelt, “ob man den Vorteil, keine Heimat zu haben, aufgeben sollte” (1994, S. 25), denn die mit der “Heimatlosigkeit gewonnene Freiheit” ermögliche die Wahl neuer Bindungen. Anstelle einer geographischen Bestimmung bestehe Heimat für ihn aus den Menschen, für die er Verantwortung trage (1994, S. 26).

Damit stellt sich die Frage, von welcher Heimat aus Flusser eigentlich emigriert. Die Antwort scheint vordergründig klar, denn Flusser wird stets als gebürtiger Prager, Tscheche, Jude oder Brasilianer vorgestellt. Aber in seiner Prager und auch in seiner Zeit in Brasilien hat er sich nicht als Jude gefühlt (das erst nach seiner späteren Rückkehr nach Europa); die Republik

Tschechien wurde erst 1993 gegründet, Flusser war also Staatsangehöriger der Tschechoslowakei, und als solcher hat er sich auch gelegentlich bezeichnet; zwar besass Flusser einen brasilianischen Pass und die Staatsangehörigkeit, wendete sich aber dann von dem Land ab. Auch weil Flusser die Biographie als Kern jeder Immigration versteht, stellt sich daher die Frage, was Flusser selbst als seine Herkunft bezeichnet. Hier eine Aufstellung:

- gebürtiger Prager; Jude;
- Prager und Paulistaner und Robionenser und Jude, der dem deutschen sogenannten Kulturkreis angehört; erzogen in der deutschen Kultur;
- brasilianischer Schriftsteller; Beteiligter am Versuch, eine brasilianische Kultur zu synthetisieren;
- Londoner; Paulistaner; Bewohner eines provenzalischen Dorfes; aufgewachsen in der Großstadt;
- ein Emigrant aus Europa und Immigrant nach Brasilien;
- Emigrant; Immigrant; Migrant; Vertriebener;
- k.u.k.-Erbe [d.h. der k.-u.k.-Monarchie, des Habsburger Reiches];
- jemand, der in seinem Inneren “das Erbe des Mittelmeers” trägt, eine “prekäre Synthese von jüdischen, griechischen und lateinischen Elementen”; jüdisch, griechisch und römisch (wie auch “Amerika”, das in diesem Sinne mittelmeerisch ist);
- in mindestens vier Sprachen beheimatet;
- ein Element, das überall und nirgends zu Hause ist;
- heimatlos, weil zu viele Heimaten in ihm lagern;
- seine Heimat seien die Menschen, für die er Verantwortung trägt.

Die Antwort auf die Frage der Herkunft ist also komplex. Mit dem Überschreiten der eigenen Kultur werde man bodenlos, und aus dieser Perspektive, ein “transkulturelles Erlebnis”, erscheinen alle Kulturen “als Spielfelder, aus denen man verschiedene Elemente herausklauben kann, um sie nach Belieben zusammenzustellen” (1999, S. 76). Äquidistanz ist aber nicht die typische Situation des Immigranten: “Ein anders geartetes Kulturerlebnis hat man, wenn man sich an der Grenze zweier Kulturen befindet. (Das war nicht der Prager Fall, denn in Prag waren verschiedene Kulturen in einer Synthese zu einer einzigen, eben der ‘eigenen’ aufgehoben worden.) Es ist das Kulturerlebnis des ‘klassischen’ Immigranten. Als Emigrant stösst er bis zur Grenze der eigenen Kultur vor (die er in sich trägt); als Immigrant überschreitet er die Grenze einer fremden Kultur (die seine Umgebung bildet).” (1999, S. 77)



Der “Zusammenstoß” solcher zweier Kulturen fordert nach Flusser “nicht zu einer Synthese auf, sondern zu dem Versuch, die innere Kultur schrittweise durch die äussere zu ersetzen”, was “mehr als eine Lebensspanne” in Anspruch nehmen kann, weshalb “die Kinder, sogar die Enkel des Immigranten [...] an diesem langsamen Verdrängen einer Kultur durch die andere beteiligt [sind].” (1999, S. 77) Wenn es bei diesem langwierigen Prozess nicht zwangsläufig zu Brüchen kommen muss und auch nicht zu bewussten Entscheidungen für die eine oder die andere Kultur, dann deshalb, weil der mitgebrachten inneren Kultur eine passive, und der äusseren eine aktive Rolle zukomme, “und der klassische Immigrant lässt sich in die neue Kultur treiben.” (1999, S. 77) Flussers Haltung zu diesem langwierigen Prozess der Immigration ist durchaus ambivalent (und vielleicht nicht obwohl, sondern weil er selbst ein Immigrant ist):

“Die Soziologen scheinen uns zu belehren, dass die geheimen Codes der Heimat von Fremden (zum Beispiel von Soziologen oder von Heimatlosen) erlernt werden können, da ja die Beheimateten selbst sie zu lernen hatten [...]. Daher könnte ein Heimatloser von Heimat zu Heimat wandern und in jede von ihnen einwandern, wenn er nur an seinem Schlüsselbund alle notwendigen Schlüssel zu diesen Heimaten mit sich trägt. Die Wirklichkeit ist anders.” (1994, S. 20-21)

Die Kulturcodes bestehen nämlich nicht aus bewussten Regeln, sondern grossteils aus Gewohnheiten, die als solche unbewusst sind. “Um in eine Heimat einwandern zu können, muss der Heimatlose zuerst die Geheimcodes bewusst erlernen und dann wieder vergessen.” (1994, S. 21) Wird der Code jedoch bewusst, erweisen sich seine Regeln als etwas Banales. “Bei der Einwanderung entsteht daher zwischen den schönen Beheimateten und den hässlichen Heimatlosen ein polemischer Dialog, der entweder in Pogromen oder in Veränderung der Heimat oder in der Befreiung der Beheimateten aus ihren Bindungen mündet. Dafür bietet mein Engagement in Brasilien ein Beispiel.” (1994, S. 21)

Ohne die “Wattedecke der Gewohnheit” werde man im Exil zum Revolutionär, daher sei “das Misstrauen, das dem Vertriebenen im Neuen Land entgegengebracht wird, vollauf berechtigt.” (1994, S. 105-106) Die Definition dessen, was von der Perspektive einer Kultur aus drinnen ist (zu den “Gesitteten” gehörend) und draussen (die “Barbaren”), sei relativ; vom Standpunkt der Germanen aus sei der Einfall der Römer, in Germanien Strassen zu bauen, barbarisch gewesen. “Früher, als die Barbaren draussen und die Gesitteten drinnen waren, konnte man Mauern bauen, zum Beispiel den Limes, die chinesische oder die Berliner.” (1994, S. 101) Gegenwärtig sei es umgekehrt, die Mauern fielen, “und die Gesitteten emigrieren.” (1994, S. 102)

In seiner “Philosophie der Emigration” geht Flusser von den zwei entgegengesetzten Grössen gesellschaftlicher Prägung und individueller Freiheit aus, und stellt der Prägung (oder

Bedingung, in seinen Worten) durch eine kulturelle Lebenswelt die grundsätzliche Freiheit des Menschen, Entscheidungen zu treffen, gegenüber. So sei der Mensch zwar bedingt von natürlichen und kulturellen Umständen, diese sei jedoch nicht total, sondern nur partiell, weil der Bedingtheit die Freiheit gegenüberstehe. Faschistoide Erklärungen des Menschen (die auf Natur rekurrieren) seien zwar entwürdigender als sozialistoide (auf Kultur rekurrierende), beide aber falsch, weil sie die Würde des Menschen unterdrückten, und damit seine Freiheit, Entscheidungen zu treffen, unterschlagen bzw. negieren. (Flusser spricht im Zusammenhang mit seiner Flucht aus Prag denn auch selbst von einer "Fluchtentscheidung".)

Den gegebenen Bedingungen den Rücken zu kehren und auszuwandern markiere die Emigration; die umgekehrte Bewegung, ein Engagement an den neu vorgefundenen, die Immigration. Dabei zähle die Unterscheidung zwischen Flucht und Emigration zu den Aufgaben einer erst noch zu schreibenden Philosophie der Emigration, deren Kategorien noch "nebelhaft und verschwommen" seien; einstweilen gelte: "Die theoretische Unterscheidung zwischen Flucht und echter Emigration, und zwischen Rettung und echter Immigration ist relativ einfach. Die praktische ist schwerer. In der Praxis haftet jeder Emigration etwas fluchtartiges an und jeder Immigration ein Element von Rettung. Umgekehrt hat jede Flucht etwas von Emigration, wenn auch vielleicht nicht jede Rettung etwas von Engagement an sich hat." (1994, S. 33)

Eines der Symptome, das den Flüchtling vom Emigranten unterscheidet ist, dass der Flüchtling der verlassenen Bedingung verhaftet ist, negativ wie positiv: "Er schleppt sie auf seiner Wanderung mit sich, und zwar in einer Mischung von Ressentiment und Liebe." (1994, S. 33). Dagegen hat sich der Emigrant über die verlassene Bedingung erhoben; ist der Flüchtling "eingekapselt in die verlassene Bedingung wie er ist" und "der neuen verschlossen", steht der Immigrant dieser teilweise offen gegenüber. Hat der Flüchtling keine Freiheit, anders zu entscheiden, so ist das Engagement des Immigranten Folge eines grösseren Freiheitsgrades, "an einem frei Erwählten" (1994, S. 34), und er kann sich sowohl an die neue Bedingung assimilieren wie auch auf diese, seine alte Bedingung bewusst beibehaltend, verändernd einwirken.

Mit der Ablösung von den Bindungen an die frühere Heimat ist eine Relativierung von Nation und Nationalität als Basis für Identität verbunden. Identität wird von Flusser stattdessen (nicht nur hier) als relational, interaktionistisch gefasst wird, wonach "Ich" (nach Martin Buber) eine Funktion der "anderen" ist (1994, S. 125). "Mensch" und "Gesellschaft" seien Abstraktionen; das einzige was es tatsächlich gebe sei "eine zwischenmenschliche Beziehung, eine Vernetzung, ein intersubjektives Relationsfeld", aus dem Mensch und Gesellschaft extrapolierbar seien (1994, S. 135); dabei sei es besser, durch Kompetenzen verbunden zu sein als durch angeborene Bindungen (1994, S. 139). Was den Patriotismus (sei er lokal oder national) so

verheerend mache sei, daß er aufgelegte menschliche Bindungen heilige “und daher die frei auf sich genommenen hintanstellt; daß er die Familienverwandtschaft über die Wahlverwandtschaft stellt, die echt oder ideologisch biologische über Freundschaft und Liebe.” (1994, S. 24) Flusser bevorzugt die Freiheit, sich seine “Nächsten” selbst zu wählen.

Zwar wehrt er sich keineswegs dagegen, “den wertvollen Kern im Begriff der Nation anzuerkennen” (1994, S. 92). Aber sein Argument gegen Nation und Nationalismus lautet, dass jegliche Bindung nationalistischer Art nicht über eine einseitige Projektion ohne Rückantwort hinausgehe. Wer sich demnach “aus freien Stücken, aus heisser Liebe zum Vaterland einer Bindung bis zum Tode” unterwerfe, sei “ein Verbrecher und ein Trottel. Denn was immer Nation einmal geheissen haben mag und welchen wertvollen Kern sie auch besitzt, sie kann mich nicht wieder lieben”, weshalb das Engagement für sie “eine existentielle Lüge [ist]”. (1994, S. 92) Das stört Flusser an der deutschen Wiedervereinigung (“Wiedervereinigung oder Vernetzung” (1994, S. 85-88)), an den neuen Staaten in Osteuropa (er spricht von der “Drachenbrut von Nationalstaaten, wie etwa Lettland und Moldawien” (1994, S. 93), oder auch der Ukraine (1994, S. 138-139) und begründet seine Kritik am Begriff der Nation, ursprünglich eine Erfindung der französischen Aufklärung, die zum Entstehen zahlreicher anderer Nationen geführt habe und damit “unbeschreibliche Greuel überall auf der Welt hervorgebracht” habe (1994, S. 95) (“Gibt es die französische Nation noch immer?”, 1994, S. 89-95). Nationalismus gilt Flusser als eines der Grundübel des 20. Jahrhunderts, als “katastrophales Verbrechen” (1994, S. 87) und “Gespenst, das in verschiedenen Gestalten aus dem Abgrund taucht, der sich beim Zusammenbruch der politischen Vernunft (*raison d'état*) öffnet”, und dem “mit der Vernunft nicht beizukommen [ist]” (1994, S. 117). Erst die Überwindung der Nationalstaaten, wie alle Gesellschaftsstrukturen “Erfindungen, Konventionen” (1994, S. 91), die den Akteuren lediglich aus Gewöhnung als “Naturphänomene” erscheinen, ermögliche, dass dann “frei gewählte menschliche Bindungen eingegangen werden können” (1994, S. 87). Anstelle eines auf Nationen gebauten empfiehlt Flusser ein Europa der Regionen oder, als “k.-u..k.-Erbe”, das Habsburger Modell, “ein Reich und darin einige Völker” (was man aber etwa Brasilianern und Palästinensern nur schwer erklären könne (1994, S. 115)), und hofft darauf, dass Kategorien wie Nation, Klasse und Religion von der digitalen Revolution “weggeräumt werden” (1994, S. 117).

Hatte Flusser noch zunächst zwischen Emigration und Immigration unterschieden, so werden beide später zu Migration zusammengeschlossen, und es heisst dann: “Wir, die die ungezählten Millionen von Migranten (seien wir Fremdarbeiter, Vertriebene, Flüchtlinge oder von Kornseminar zu Kornseminar pendelnde Intellektuelle)” (1994, S. 16) oder, “die Migration” sei

“zwar eine schöpferische Tätigkeit,” aber eben auch “ein Leiden.” (1994, S. 17) Flusser schildert diese Ambivalenz wie folgt:

“Wer die Heimat verlässt (aus Zwang oder aus freier Wahl, und beides ist schwer zu unterscheiden), leidet. Denn tausend Fäden verbinden ihn mit der Heimat, und wenn diese durchschnitten sind, ist es, als hätte ein chirurgischer Eingriff stattgefunden. Als ich aus Prag vertrieben wurde (oder als ich die mutige Entscheidung traf zu fliehen), durchlebte ich den Zusammenbruch des Universums. Ich verwechselte mein Inneres mit der Welt da draussen. Ich litt unter dem Schmerz der durchschnittenen Fäden. Aber dann, im London der ersten Kriegsjahre und beim Vorahnen der Schrecken der Lager, begann ich, mir darüber klar zu werden, dass es nicht die Schmerzen eines chirurgischen Eingriffs waren, sondern die einer Entbindung. Ich merkte, dass die durchtrennten Fäden mir Nahrung zugeführt hatten und dass ich jetzt in die Freiheit geworfen war: Ich wurde vom Schwindel der Freiheit erfasst, der sich darin zeigt, dass sich die Frage 'frei wovon?' in die Frage 'frei wozu?' verkehrt. Und so sind wir alle Migranten: Wesen, die vom Schwindel ergriffen sind.” (1994, S. 10)

Auch in seinem Aufsatz “Exil und Kreativität”, in dem bei “Exil” eine allgemeinere Bedeutung als *conditio humana* mitschwingt, so wie “die Christen vom Vertriebenensein aus dem Paradies” sprechen, oder “in welcher die Existentialanalyse im Menschen einen Fremden in der Welt sieht” (1994, S. 103), kehrt Flusser die intuitive und negative Lesart der Exilsituation kurzerhand um, wenn er “eine positive Bewertung des Vertriebenenseins” vorschlägt. Dies stehe der intuitiven Reaktion, “Vertriebene zu bemitleiden”, konträr gegenüber, hebe jedoch das kreative Potential der Situation hervor, sei es doch die mit der Exilsituation einhergehende Isolation, die den Vertriebenen geradezu zum schöpferischen Umgang mit seiner neuen Umwelt zwingt, wenn er denn überleben wolle (1994, S. 103). Flusser wählt hier als Oberbegriff auch “Vertriebene” anstelle von “Migranten”: “Ich sage ‘Vertriebene’ und nicht ‘Flüchtlinge’ oder ‘Emigranten’, um die Reichweite des hier angeschnittenen Problems vor Augen zu führen. Denn ich meine nicht nur Phänomene wie die Boat people, Palästinenser oder jüdische Emigration aus Hitlers Europa, sondern jenes Vertriebenensein der älteren Generation aus der Welt ihrer Kinder und Enkel oder jenes Vertriebenensein der Humanisten aus der Welt der Apparate. Wir stehen in einer Periode der Vertreibung. Wenn man dies positiv wertet, wird einem die Zukunft weniger dunkel erscheinen.” (1994, S. 104)

Vertriebene seien Entwurzelte, Menschen also, denen die Wurzeln abgeschlagen wurden; gerade dieser Vorgang könne jedoch zu der Erkenntnis führen, “dass der Mensch kein Baum ist. Und dass vielleicht die menschliche Würde eben darin besteht, keine Wurzeln zu haben.” (1994, S. 107)

Bewegung hat nach Flusser den Status “einer grundlegenden Freiheit” und ist dabei von solcher Bedeutung, dass ohne sie “es nicht mehr lohnen [würde] zu leben” (1994, S. 40); und dass der Mensch kein Baum ist, hebt ab auf diese seine Mobilität. Freiheit ist fundamental gedacht Bewegungsfreiheit, Mobilität. Diese wird mit Migration in einem erweiterten und allgemeinen Sinne in Bezug gesetzt, und die Beiträge aus den eingangs zitierten Bänden zur Freiheit des Migranten, die nicht explizit die Emigration oder Immigration zum Gegenstand haben, behandeln das Thema einer bisher ungekannten Mobilität, besonders unter den neuen digitalen Bedingungen; so entstand der Aufsatz “Nomaden” als Beitrag einer Tagung des Steirischen Herbstes zum Thema “auf, und, davon. Eine Nomadologie der Neunziger” – und “Nomaden-Denken” war ein *buzzword* des Poststrukturalismus dieser Jahre -, erschienen im gleichnamigen Band (Flusser 2003: 47). Die Aufsätze “Nomadische Überlegungen” und “Häuser bauen”, in dem Band “Von der Freiheit des Migranten” in den Kontext der Migration gestellt, konnten demnach auch an anderer Stelle unter der Rubrik “Auf dem Weg zur telematischen Informationsgesellschaft” abgedruckt werden, wie in dem Sammelband “Medienkultur” (Flusser 1997). Demnach sei der Mensch ursprünglich ein Nomade gewesen, ein Jäger und Sammler, was sich geändert habe mit der Sesshaftigkeit und der damit einhergehenden Umstellung auf Ackerbau und Viehzucht sowie der Ansiedlung zuerst in Dörfern, dann in Städten, um schliesslich im neuen Zeitalter der digitalen Informationsrevolution wieder umzuschlagen in ein neues Nomadentum. Dies gelte nicht nur für “Flüchtlinge und Gastarbeiter”, sondern sei “etwas tiefer Liegendes” (1994, S. 55). In diesem neuen Zeitalter, in dem die Mauern fallen (“nicht nur die in Berlin”), werde, befeuert durch die Informationsrevolution, die lange Phase der Sesshaftigkeit beendet zugunsten einer neuen Phase des Nomadentums. Zeit und Ort würden als Parameter abgelöst durch Netzwerke und zwischenmenschliche Relationen, einem Beziehungsnetzwerk, und im Nomadologischen werde die neue Mobilität zur Epochensignatur; sie überlagere damit das Migratorische, weil es die Kultur als Ganzes (und damit alle) erfasse. Der Umzug in die digitale Kultur beende die Relevanz der Herkunft (damit auch die des Migranten), wir seien jetzt alle “unterwegs” und würden “nomadisch” (1994, S. 50). Migration wird somit zu einem Kennzeichen des neuen Nomadentums, in dem das Migratorische konzeptuell aufgeht. Die unsere Gegenwart prägende sogenannte Kommunikationsrevolution, d.h. der Einbruch der Apparate und die in ihnen arbeitenden Programme, rekodifiziere unsere Welt, entfremde uns von dieser und erschüttere den Boden, in dem wir verwurzelt waren, wie auch das Vertrauen in die Welt, wie wir sie kannten (1993, S. 56-57); sie bewirke zugleich eine neue Mobilität und “Völkerwanderung“, eine Migration globalen Ausmasses, Folge der Mobilität des modernen Menschen.

## Schluss

Flusser hat das Thema Aus- und Einwanderung in verschiedenen Anläufen untersucht, wobei er zwischen Emigration, Immigration und Migration unterscheidet, d.h. zwischen Emigration und Immigration (von Land zu Land) *sensu stricto* und Migration in einem erweiterten Sinne als Übergang von einem kulturellen Kontext in einen anderen. Zu den Kontexten, in die eine Einwanderung erfolgen kann, zählen neben sozialen auch zeitgeschichtlich und technologisch neue Lebensumstände. Flusser idealisiert hierbei nicht die Situation des Vertriebenen (stattdessen eher das Prinzip der Mobilität), sondern analysiert sie kritisch unter Einschluss ihrer Ambivalenz, wobei er zweifelsohne auf seine eigenen Erfahrungen und Beobachtungen kultureller Differenzen (zwischen Ländern, Kulturen, Sprachen, Stadt und Land) als mehrfacher Exilant rekurren kann. Vielleicht könnte Flussers Analyse der mit Einwanderung und Integration verbundenen Probleme auch zu einer Bereicherung des aktuellen Diskurses beitragen.

## Literatur

- Flusser, Vilém: Da naturalização [Von der Einbürgerung]. In: O Estado de São Paulo, Suplemento Literário, Nr. 372, 7.3.1964, S. 4.
- Flusser, Vilém: Para uma fenomenologia da imigração [Für eine Phänomenologie der Einwanderung]. In: Revista Brasileira de Filosofia 21, 1971, S. 170-178.
- Flusser, Vilém: Mittel und Meere. (Für: FORUM, Napoli, 29/5/86) Manuskript Nr. 488.
- Flusser, Vilém: Von der Freiheit des Migranten. Einsprüche gegen den Nationalismus. Leck, Bollmann, 1994.
- Flusser, Vilém: Wohnung beziehen in der Heimatlosigkeit. In: Flusser, 1994: 15-30.
- Flusser, Vilém: Für eine Philosophie der Emigration. In: Flusser, 1994: 31-34.
- Flusser, Vilém: Wohnwagen. In: Flusser 1994: 45-49.
- Flusser, Vilém: Wiedervereinigung oder Vernetzung. In: Flusser 1994: 85-88.
- Flusser, Vilém: Gibt es die französische Nation noch immer? In: Flusser 1994: 89-95.
- Flusser, Vilém: Barbareneinfälle. In: Flusser, 1994: 101-102.
- Flusser, Vilém: Exil und Kreativität. In: Flusser 1994: 103-109.
- Flusser, Vilém: Brief an Linda Reisch und Peter Glotz. In: Flusser 1994: 113-117.
- Flusser, Vilém: Vilém Flusser im Gespräch mit Patrik Tschudin. In: Flusser 1994: 119-140
- Flusser, Vilém: Bodenlos. Eine philosophische Autobiographie. Frankfurt/Main: Fischer 1999.
- Flusser, Vilém: Nachgeschichte. Eine korrigierte Geschichtsschreibung. Bensheim: Bollmann, 1993.
- Flusser, Vilém: Medienkultur. Frankfurt am Main: Fischer 1997.
- Flusser, Vilém: The Freedom of the Migrant. Objections to Nationalism. Translated from the German by Kenneth Kronenberg. Edited and with an Introduction by Anke K. Finger. Urbana: University of Illinois Press, 2003.
- Flusser, Vilém: On the Alien. In: Flusser 2003: 16-20.
- Flusser, Vilém: Nomads. In: Flusser 2003: 47-54.
- Flusser, Vilém: Schwarz ist schön. In: FlusserStudies 35, 2023, p. 1-2.

- Krause, Robert: Vilém Flusser: Bodenlos. Eine philosophische Autobiographie (1992). In: Bettina Bannasch und Gerhild Rochus (Hrsg.), Handbuch der deutschsprachigen Exilliteratur (De Gruyter Handbook). Von Heinrich Heine bis Herta Müller. Berlin 2013, S. 298-306.
- Tschudin, Patrick: "Ein Mensch ist kein Baum". Radiofeature, ausgestrahlt am 13.12.1991 im Schweizer Radio DRS 2.