

Ortfried Schöffter

Modi des Fremderlebens

Deutungsmuster im Umgang mit Fremdheit¹

Wege zu globalem Denken

Die europäischen Formen, in denen die Fremdheit der Welt entdeckt und erfahren werden kann, haben mittlerweile viel von ihrer arglosen Selbstverständlichkeit verloren. Erkennbar wird inzwischen an diesen „Modi des Fremderlebens“, wie wir im Laufe unserer Geistesgeschichte mit der eigenen und der fremden Andersartigkeit umzugehen gelernt haben: nämlich über räumlich expansives Ausgreifen, geistige Vereinnahmung und Subsumption in das eigene Weltbild und durch Unterordnung der anderen Erfahrungswelten und Traditionen unter die Perspektivität einer eigenen Geschichtsschreibung.

In der gegenwärtigen globalen Risikolage, in die sich die gesamte Menschheit hineinbewegt, kann man sich solch blinden Ethnozentrismus jedoch immer weniger leisten. Vielfachen Gefährdungen ausgesetzt, erweist sich das „Raumschiff Erde“ als gar nicht mehr so unermesslich weiträumig und reich an Ressourcen, wie dies zu Beginn der menschlichen Expansion in die Wildnis einer äußeren Natur noch erschien. Als Mitbewohner einer zunehmend entfremdeten und auch begrenzteren Welt müssen wir uns mit der Tatsache auseinandersetzen, dass sich unser Globus in seinen Kontinenten, Regionen und Lebensbereichen zu einem immer engeren Netz gegenseitiger Abhängigkeiten verknüpft. Hierdurch werden auch einander ferne Lebenszusammenhänge in ein immer dichter gefügtes Mosaik gepresst, in dem mentale und historische Distanzen überhaupt erst miteinander in Kontakt gebracht werden. Fremdheit stellt sich uns daher immer seltener als eine ausschließlich räumlich erfahrbare Spannung dar. Sie erscheint vielmehr als eine konflikträchtige Zeitgenossenschaft von unterschiedlichen Bedeutungszusammenhängen, zwischen denen häufig eine unüberbrückbare geschichtliche Distanz liegt.

Erst dadurch, dass unsere Lebensbereiche in immer geringerem Maße zwischen einem „Innen“ und „Außen“ getrennt sind und folglich mehr und mehr Überschneidungsbereiche herausbilden, wird erfahrbar, dass Fremdheit ein Beziehungsverhältnis darstellt, das sich durch Nähe intensiviert. Erst so können die zunächst latent zugrunde liegenden Unterschiedlichkeiten eine soziale Bedeutung erlangen und sich zu persönlichen, gruppenbezogenen, politischen, ökonomischen oder kulturellen Reibungsflächen aufbauen. Erst durch unmittelbare Kontakte werden wir sensibel für die Bedeutung unvergleichbarer „Eigenzeiten“.¹⁾ Damit ist gemeint, dass ein Sinnkosmos seinem eigentümlichen Entstehungszusammenhang und Entwicklungsrhythmus unterworfen ist, aus dem heraus sich die jeweils äußere Welt konstituiert und seine besondere Bedeutung erhält. Jedes autonome Sinnsystem - sei es eine Person, soziale Gruppe, gesellschaftliche Institution oder kulturelle Einheit verfügt somit über ihre eigene Vergangenheit, besondere Gegenwart und spezifische Zukunft. Daher sind sie einander vor allem in Bezug auf ihre „Temporalität“ fremd: Sie existieren in verschiedenen Eigenzeiten, was zur Folge hat, dass sie in gegenseitigem Kontakt eine Verschränkung ihrer divergenten Geschichten, d.h. eine „Gleichzeitigkeit von Ungleichzeitigem“ hervorrufen. Besonders hieraus gewinnt unsere weltgeschichtliche Entwicklung eine neuartige Spannung. Fremdheit entwickelt sich zunehmend deutlicher zu

¹ Dieser Beitrag erschien erstmalig in: Schöffter, O. (Hrsg.): Das Fremde. Erfahrungsmöglichkeiten zwischen Faszination und Bedrohung. Opladen (Westdeutscher Verlag) 1991, S. 11-42

einer „temporalen Problematik“: Es geht dabei um eine Zeitgenossenschaft divergenter Gegenwärtigkeit.

Spannungsreiche Prozesse der Integration

Was man momentan in verkleinertem Maßstab am deutschen Vereinigungsprozess und umfassender in europäischen Dimensionen studieren kann, zeigt sich auch in weltweiten Zusammenhängen: Prozesse der Integration erzeugen zwangsläufig auch schmerzhaft Reibungsflächen. Eine äußere Verschränkung unterschiedlicher Perspektiven verstärkt das Spannungsgefälle zwischen vorher getrennten Erfahrungs- und Lebensbereichen und konfrontiert heftig mit dem, was bislang ausgegrenzt oder unerreichbar war. Die Entwicklung hin zu übergeordneten Erfahrungszusammenhängen führt somit keineswegs zu mehr Einheitlichkeit, Uniformität und weltumspannender Übereinstimmung, sondern weit mehr zu einer Steigerung und Intensivierung von Spannungen zwischen dem, was jeweils als „Eigenes“ und was als „Fremdartiges“ erlebt wird. Verständigungsbemühungen rufen daher intensivere Auseinandersetzungen mit „konkreter Fremdheit“ hervor, als dies in Epochen der Fall war, wo das Fremde noch „in der Ferne“ zu suchen war, d.h. wo es noch außerhalb der räumlichen, kulturellen und mentalen Erfahrungsmöglichkeiten lag.

Daher stellt in der heutigen Welt ein reflektierter und sensibler Umgang mit Fremdheit eine wichtige Fähigkeit dar. Sie wird zu so etwas wie eine humane Schlüsselqualifikation unserer Epoche.

Fremdheit als Beziehungsverhältnis

Fremdheit, nicht als objektiver Tatbestand, sondern als eine die eigene Identität herausfordernde Erfahrung ist Indiz und lebhafter Ausdruck dafür, dass nun neuartige und für das bisherige Selbstverständnis „befremdliche“ Beziehungen erschlossen werden konnten. Erst wenn Grenzen zu Kontaktflächen werden, wird Fremdheit zu bedeutsamer Erfahrung. So lässt sich festhalten, dass nur dann, wenn wir uns näher gekommen sind, die Fremdheit des anderen überhaupt erst in Erscheinung tritt. Fremdheit ist daher keine Eigenschaft von Dingen oder Personen, sondern eine Beziehungsmodus, in dem wir externen Phänomenen begegnen. Fremdheit ist ein relationaler Begriff, dessen Bedeutung sich nur dann voll erschließt, wenn man seine eigenen Anteile in diesem Beziehungsverhältnis mit zu berücksichtigen vermag. Es geht dabei um die Fähigkeit, seine eigene Position und Sichtweise als eine Möglichkeit u.a. zu erkennen und dabei zu sehen, dass das, was ich und wie ich es als fremd erlebe, sehr wesentlich von meiner eigenen Geschichte abhängt. Fremdheit ist somit ein historisch gebundenes Phänomen. Es ist die jeweilige personale und soziale Identität, die erst die Fremdartigkeit des Anderen hervorruft.

Das trifft gleichermaßen für das jeweilige Gegenüber der Interaktion zu: Auch aus der Perspektive der „anderen Seite“ (d.h. z.B. einer fremden Persönlichkeit, sozialen Gruppe, Generation, fremden Nation oder Kultur) kann meine Eigenheit auf sehr verschiedene und schwer nachvollziehbare Weise fremdartig erscheinen. Bei der Begegnung zwischen unterschiedlichen Sinnwelten stoßen daher immer auch unterschiedliche Konzepte und Wahrnehmungstraditionen aufeinander, was als fremdartig gilt. Fremde sind daher einander oft auch auf unterschiedliche Weise fremd - und sind sich dessen nur ausnahmsweise bewusst. So kann die Art und Weise, wie z.B. ein Mann von einer Frau, ein Europäer von einem Asiaten oder ein Großvater von seinem Enkelkind als fremd erfahren wird, wiederum eine bestürzend fremdartige Erfahrung sein - sofern diese

Wahrnehmungsdifferenz überhaupt thematisierbar wird. Die Einsicht in diese Vielschichtigkeit einer Distanz, die auch zwischen zeitgenössischen Partnern liegt, vermittelt ein weit realistischeres Bild von den praktischen Verständigungsproblemen, als man es bei den bislang gewohnten einseitigen Problembeschreibungen erhält.

In der unmittelbaren Auseinandersetzung mit der Fremdheit eines konkreten Gegenübers geraten daher die Interaktionspartner schnell in ein Spiegelkabinett gegenseitig unbekannter „Erwartungs-Erwartungen“: Man kann nicht sicher sein, welche Erwartungen man auf der Gegenseite realistischerweise erwarten kann. Wie viel einfacher war es da noch in den „klassischen“, standardisierten Fremdenrollen, wie dem auswärtigen Händler, dem Eroberer, dem fremden Weisen, dem fremden Künstler, dem Flüchtling oder dem Heimkehrer, bei denen weitgehend sozial geregelt war, was man von einander zu halten hatte und was jeweils in welcher Bedeutung als „fremd“ gelten konnte 2).

Wie kompliziert wird hingegen der Alltag, wenn das Zusammenstoßen getrennter Sinnwelten nicht mehr durch Sonderrollen ausgewiesen ist, so dass man immer seltener auf universelle Modi zurückgreifen kann. Diese Verhaltensunsicherheit führt dazu, dass Fremderleben in Bezug auf seine situative Angemessenheit problematisch werden kann und daher immer wieder reflexionsbedürftig wird. Wie aber lässt sich diese notwendige Reflexion auf Fremdheit in einer Gesellschaft und global zwischen verschiedenen Gesellschaften auf Dauer stellen?

Der Austausch forschender Blicke jeweils hinüber zur anderen Seite, der durch eine realistischere Antizipation des Fremden zunächst eine größere Tiefenschärfe gewann, verliert sich schließlich in einem heillosen Zirkel der Reflexion. Fremderleben löst sich dabei auf in ein relativistisches Oszillieren zwischen Innen und Außen, das in eine unheimliche Erfahrung von Bodenlosigkeit umschlagen kann.

Fremdheit als Unterscheidung

Es ist in diesem Zusammenhang daher von theoretischem wie von praktischem Interesse, welche „Modi des Fremderlebens“ es überhaupt mit einander zu tun bekommen können und mit welchen Auffassungen von gegenseitiger Fremdheit man in der realen Begegnungssituation überhaupt zu rechnen hat.

Reflektierter Umgang mit Fremdheit reicht daher notwendigerweise über eine isolierte Selbstklärung des eigenen Fremderlebens hinaus - so wichtig dies zunächst als erster Schritt auch sein mag. Offenheit für das Anderssein des Gegenübers muss darüber hinaus in Rechnung stellen, dass man es auch mit unbekanntem Reaktionsformen im Umgang mit Fremdheit zu tun bekommen kann. Bei Verständigungsversuchen über die Bedeutung möglichen „Nicht-Verstehens“ stellt es eine wichtige Klärung dar, wenn erkennbar wird, aus welchen Grenzsetzungen heraus eine kulturelle, nationale, soziale oder personale Identität ihre spezifische „Eigenheit“ ableitet und gegen Andersartiges kontrastiert.

Die möglichen Deutungsmuster des Fremderlebens beziehen sich daher auf soziale Bruchlinien, die in der (gesellschaftlichen) Umwelt zunächst als Differenzen vorgefunden werden und der sie nun einen besonderen Sinn verleihen. In Anlehnung an Gregory Bateson lässt sich formulieren, dass eine soziale Bruchlinie auf diese Weise zu *einem Unterschied wird, der einen wichtigen Unterschied ausmacht*. 3) Welcher Unterschied nun auf dieser elementaren Scheidelinie jeweils wirksam wird, bleibt dabei zunächst noch bestimmungsbedürftig. Sie kann die Bedeutung erhalten von Grenzlinie, Kontaktstelle,

Spannungsgefälle, Konfliktfeld, Berührungsfläche, Erfahrungshorizont, Informationsquelle, um nur die offensichtlichsten Varianten möglicher Relationierungen zu nennen.

Hierdurch erhalten Erfahrungsmodi des Fremderlebens eine inhaltliche Bedeutung 4), wie z.B.:

Das Fremde als das Auswärtige, das Ausländische, d.h. als etwas, das sich jenseits einer räumlich bestimmbar Trennungslinie befindet. Raumbezogene Deutungsmuster des Fremden unterscheiden hierbei zwischen „Zugänglichkeit“ und „Unzugänglichem“. Es geht dann um die lokale Erreichbarkeit von bislang Abgetrenntem. Diese Perspektive enthält gleichzeitig eine starke Betonung des „Inneren“ als Heimat oder Einheitssphäre.

- *Das Fremde als Fremdartiges*, z.T. auch im Sinne von Anomalität, von Ungehörigem oder Unpassendem steht in Kontrast zum Eigenartigen und Normalen, d.h. zu Eigenheiten, die zum Eigenwesen eines Sinnbezirks zugehören.
- *Das Fremde als das noch Unbekannte* bezieht sich auf Möglichkeiten des Kennenlernens und des sich gegenseitig Vertrautmachens von Erfahrungsbereichen, die prinzipiell erreichbar sind.
- *Das Fremde als das letztlich Unerkennbare*, das für den Sinnbezirk transzendente Außen, bei dem alle Möglichkeiten des Kennenlernens prinzipiell ausgeschlossen sind.
- *Das Fremde als das Unheimliche* zieht seine Bedeutung aus dem Gegensatz zur Geborgenheit des Vertrauten. Hier geht es um die beklemmende Erfahrung, dass auch Eigenes und Vertrautes zu Fremdartigem umschlagen kann. Die Grenze zwischen Innen und Außen verschwimmt, wenn das „Heimische“ unheimlich wird.

Fremdheit in ihrer Funktion für Ordnungskonzepte

Modalitäten des Fremderlebens lassen sich nicht nur in ihren inhaltlichen Einfärbungen charakterisieren, sondern auch in Bezug auf ihre Strukturbedingungen daraufhin untersuchen, aus welchen Ordnungsschemata die ihr zugrunde liegende Unterscheidung hervorgeht. Dies ist in der Tat folgenreich! Zu beachten ist bei allen Ordnungsschemata, dass es um gesellschaftliche Wirklichkeitsdefinitionen und damit um Fragen von Macht und Kontrolle geht. „Virulent wird das Fremde in solchen Lebens- und Geschichtsphasen, in denen Ordnungen schwanken und Ordnungspfähle sich verrücken. Ordnungsschübe ziehen Fremdheitsschübe nach sich mit allen Zeichen der Ambivalenz.“ 5)

Erfahrungsweisen von Fremdheit, so „natürlich“ sie im Einzelnen zunächst auch erscheinen mögen, sind daher Ausdruck von selbstvergessenen Ordnungsleistungen, die auf einer elementaren Wirklichkeitsebene eine permanente Reproduktion von Mustern der Unterscheidung bewirken. Solche tradierten Unterscheidungsmuster gliedern die Welt, machen sie verständlich, vorhersehbar und damit in gewissem Maße beherrschbar. Gleichzeitig sind sie aber immer auch Ausdruck des jeweiligen Standorts und eines besonderen Eigeninteresses, das in konkreten Auseinandersetzungen schnell in Konflikt mit anderen Perspektiven der Weltdeutung geraten kann. Daher werden Deutungsmuster der Fremdheit als politisch wirksame unterschwellige Ordnungsleistungen immer dann repressiv, wenn sie sich als natürliche Ordnung verstehen und folglich den ihnen zugrunde liegenden Interessenstandpunkt zu einer objektiven oder universellen Sicht verabsolutieren.

Die Konstitution einer je spezifischen Sicht von Fremdheit erfüllt daher eine elementare Funktion für das Herausbilden und Aufrechterhalten von Ordnungsstrukturen. Bernhard Waldenfels formulierte daher kurz und treffend: „Eine Ordnung lebt davon, was sie draußen

lässt“. 6) Folglich wird es notwendig, nicht allein die vielfältigen inhaltlichen Erscheinungsformen von Fremderleben auseinanderzuhalten, sondern i.S. einer Phänomenologie der Fremdheit auch deren zugrundeliegende strukturellen Voraussetzungen zu berücksichtigen. Es ist zu fragen, auf welcher „Leitdifferenz“ 7) sich eine Ordnung herausbildet und welche Konsequenzen diese elementare Scheidung für den Modus des Fremderlebens hat. Um es in einer Metapher auszudrücken: Der Blick sollte sich nicht nur auf die möglichen Erscheinungsbilder der Welt richten, wie sie im Umgang mit Fremdheit zu beobachten sind, sondern auch auf den „Hintergrund des Spiegels“, von dem es abhängt, welche Auffassungen von Fremdheit jeweils verfügbar werden.

Es wird daher vorgeschlagen, mögliche Deutungsmuster von Fremdheit anhand von vier elementaren Ordnungsschemata systemspezifischer Innen/Außen-Beziehungen zu unterscheiden:

- Ordnungen transzendenter Ganzheit: Das Fremde als tragender Grund und Resonanzboden von Eigenheit
- Ordnungen perfekter Vollkommenheit: Das Fremde als Negation von Eigenheit
- Ordnungskonzepte dynamischer Selbstveränderung: Fremdheit als Chance zur Ergänzung und Vervollständigung
- Konzeptionen komplementärer Ordnung: Eigenheit und Fremdheit als Zusammenspiel sich wechselseitig hervorrufender Kontrastierungen

Im Folgenden werden die vier Ordnungskonzepte und die von ihnen konstituierten Modi des Fremderlebens genauer erläutert. Hierdurch soll eine systemtheoretisch inspirierte Klassifikation des Fremden ansatzweise erkennbar werden.

I. Fremdheit als Resonanzboden des Eigenen

Der erste Modus des Fremderlebens beruht auf einem Ordnungsschema, in dem sich die Unterscheidung gegen die Grundlage einer noch ungeteilten Basis richtet. Das Fremde erscheint hierdurch als abgetrennte Ursprünglichkeit. Die für das Herausbilden von Eigenheit notwendige elementare Scheidung, wie z.B. von Innen und Außen, Nähe und Distanz, Zivilisation und Wildnis, Wachen und Schlafen, Mensch und Tier, Geist und Körper u.ä. wird als ein Spannungsverhältnis auf der Grundlage basaler Gemeinsamkeit aufgefasst. Das Trennungserleben beruht daher auf dem konstitutiven Zusammenhang einer „Figuration“ mit ihrem „Hintergrund“, vor dessen Unbestimmtheit diese erst als Bestimmtheit in Erscheinung treten kann. In dieser Deutung erhält das Fremde für eine Ordnungsstruktur die Funktion des Ursprünglichen, des „Urgrundes“ oder eines allgemeinen Bedingungs Zusammenhangs. Die Grenzlinie zwischen Eigenheit und Fremdheit bezieht sich daher nicht auf einen prinzipiellen Bruch, sondern auf ein Verhältnis spannungsreicher Verbundenheit, einem Gleichklang von Unterschiedlichem oder einer existentiellen Teilhabe. Resonanz als Modus der Innen-Außen-Verschrankung lässt Fremdheit über Affinität, Verständnis, Einfühlung, Solidarität, Liebe, Mitleid oder Empathie als prinzipiell verstehbar erscheinen, ohne dabei die Grenze vernachlässigen oder leugnen zu müssen: Der vedische Spruch: „Tat twam asi“ bezieht sich auf eine derartige Deutung des anderen als das von mir zwar Unterschiedene, aber der gleichen Wurzel Entstammende: „Sieh', das Fremde ist ganz wie Du!“ - als Kreatur, Organismus, Mensch oder bewusstes Selbst.

So thematisiert dieser Modus des Fremderlebens die konstitutiven Voraussetzungen der Ordnung als gemeinsame Allgemeinheit mit. Das „Eigene“ ging erst durch ein Heraustreten,

durch eine Trennung oder einen „Abfall“ aus der ursprünglichen, undifferenzierten Ganzheit hervor, die nun als Außenseite und Hintergrund verfremdet wird und hierdurch der eigenen Identität die Kontrastfläche bietet. In temporaler Deutung erscheint hier das Fremde als das Ursprüngliche, ohne das die Eigenheit nicht möglich wäre, zu der sie jedoch im Verlauf einer Identitätsentwicklung in Distanz treten muss. Hierdurch entsteht ein Spannungsverhältnis zwischen Abhängigkeit und emanzipatorischer Bewegung, aus dem eine eigentümliche Integrationsfunktion des Fremden für die Identitätsentwicklung folgt: Einerseits wird der konstitutive Weltgrund als Fremdartiges nur aufgrund einer Emanzipation der Eigenheit thematisch und erhält somit erst durch das jeweilige Sinnsystem seinen Ausdruck. Andererseits erscheint das Fremde in Gestalt der universellen Außenwelt als eine totale Dimension von überwältigend bedrohlicher Übermacht. Rudolf Otto 8) bezeichnet diese existentielle Variante des Fremden als „das Numinose“, das ein „Kreaturgefühl“ hervorruft, das mit Erschrecken und Erschauern vor der unbegreiflichen Übermacht des „Ganz Anderen“ verbunden ist.

Fremdheitserfahrung als Einsicht in den tragenden Grund der eigenen kreatürlichen, psychischen, sozialen oder kulturellen Existenz kann sich als Faszination an einer sensitiven Verbundenheit mit dem eigenen Ursprung, aber auch als „Tremendum“, als Schauer angesichts drohender Identitätsauflösung und Verschlingen durch den mythischen Uroborus-Drachen äußern. Diese Verbindung von Gefährdung und Verlockung gelangt in vielfältiger Weise in den Naturmythen, in den kollektiven Erinnerungen an das Ende des Goldenen Zeitalters, in den archaischen Heroen, aber auch in den Berichten der Mystiker zum Ausdruck. Der Erfahrungsmodus beruht dabei auf einer System-Umwelt-Relationierung, durch die sich an den Kontaktflächen des Eigenen zum Fremden eine „Ordnung im Zwielficht“ herausbildet. Fremdheit wird hier nicht als schroffe Entgegensetzung, sondern als „Schwellenerfahrung“ erlebbar. Die Grenze zwischen Innen und Außen, zwischen Mensch und Tier, Wachen und Träumen, Bewusst und Unbewusst lässt sich, wie es Bernhard Waldenfels formuliert, als ein „Einzugsbereich“ verstehen, in dem sich unzuvereinbarende Ordnungsstrukturen überlagern und hierdurch ins „Zwielficht“ geraten. 9)

Walter Benjamin stellt Fremderfahrungen, die hier möglich werden, in den Zusammenhang mit „rites de passage“ - so heißen in der Folklore die Zeremonien, die sich an Tod, Geburt, an Hochzeit, Mannbarwerden etc. anschließen. In dem modernen Leben sind diese Übergänge immer unkenntlicher und unerlebter geworden. Wir sind sehr arm an Schwellenerfahrungen geworden. Das Einschlafen ist vielleicht die einzige, die uns geblieben ist. (Aber damit auch das Erwachen.)

Und schließlich wagt wie der Gestaltenwandel des Traums über Schwellen auch das Auf und Nieder der Unterhaltung und der Geschlechterwandel der Liebe. „Schwelle“ ist eine Zone. Wandel, Übergang, Fluten liegen im Worte „schwellen“ und diese Bedeutungen hat die Etymologie nicht zu übersehen. 10)

Wenn Eigenartiges und Fremdartiges sich in dieser Sicht derartig bedingen und sich zeitweilig in der Erfahrung resonant überlagern, so bedeutet dies nicht notwendigerweise, dass sie auch unter eine gemeinsame Ordnung zu subsumieren wären. Das Fremde bleibt hier trotz aller tieferen Affinität und trotz gemeinsamer Herkunft dennoch der eigenen Erfahrung transzendent. Einfühlung, Sympathie und empathisches Verstehen bleiben damit weiterhin voraussetzungsvolle Deutungsmuster im Umgang mit Fremdheit. Der Wiederhall, den das Eigenartige im Fremdartigen und die Fremdheit im Vertrauten findet, bleibt daher immer an eine spezifische innere Ordnung gebunden:

„Die Gegenstimme tönt mir nicht erst von außen entgegen, sie ertönt im eigenen Haus als ein Echo, das mich narret oder begleitet wie in der latenten Mehrstimmigkeit mancher Solostücke.“ 11)

In der europäischen Tradition hat die Deutung von Fremdheit als Entdeckung und Wiedergewinnung des eigenen Ursprungs seinen festen Platz. ... „Wie Goethe seinen Hafis entdeckte, so erschloss Rückert sich die Weisheit der Brahmanen; und Herder riet, sich „einzufühlen“ in jedes Zeitalter und jede Himmelsgegend, um durch das Kunstwerk das Wesen der Fremde nachvollziehend anzueignen: Stets fand man derart suchend unfehlbar die Fremde, die man gesucht hatte.“ 12) In einem immer wieder einsetzenden „Aufbruch nach Asien“ bildete sich ein Erfahrungsmodus heraus, in dem die fernöstlichen Kulturen als Kindheit Europas gedeutet wurden:

„Asien galt Herder als Unschuld, Reinheit und Ursprünglichkeit, als Ursprung und Tiefe des eigenen abendländischen Wesens. Besonders faszinierte ihn der Gedanke der Einheit hinter allem Seienden im asiatischen Denken und die daraus resultierende Friedfertigkeit allem Lebenden gegenüber.“ 13)

Neben der Südsee mit Tahiti als Metapher eines irdischen Paradieses wurde in der weiteren Entwicklung vor allem Indien zum europäischen Symbol einer verlorenen menschlichen Ganzheitlichkeit, nach der die Europäer sehnsuchtsvoll verlangten und die nur über sensible Einfühlung wiedergewonnen werden könnte. Christiane Günther arbeitete in ihrer Studie über „Kulturelle Fremde in der deutschen Literatur um 1900“ heraus, wie man vor den Weltkriegen noch der Überzeugung sein konnte, dass „Deutsche zur Einfühlung in die Kulturfremde besonders befähigt seien“. Nach damaliger Auffassung erzeugten die deutschen Dichter „eine größere 'relative' Wahrheit, indem sie nämlich nur die *wirklich bekannte Menschlichkeit* des Exoten registrierten und nicht weiter vorgäben, ihn genau zu durchschauen. Diese *Intuition*, dieses *seelische Anschmiegsbedürfnis an das Fremde*, das dem Deutschen zu eigen sei, lege ihm denn auch die Aufgabe nahe, *Brücken zu bauen* und dadurch das Fremde zu *beleben*.“ 14)

(Wieder-)Entdeckung universeller oder existentieller Voraussetzungen und Ursprünglichkeit des Eigenen im Fremden kann sich über interkulturelles Verstehen hinaus auf sehr verschiedene Erfahrungsdimensionen beziehen und lässt sich daher allgemein als ein Rekurs auf die „*Conditio Humana*“ begreifen. Dieses Deutungsmuster im Umgang mit Fremdheit beruht auf der Prämisse einer grundsätzlichen Verstehbarkeit aller menschlichen Ausdrucksformen, sofern man nur selbst Zugang zur gemeinsamen anthropologischen Basis fände. Aus dem theoretischen Konstrukt einer „*psycho-physischen Einheit der Menschheit*“ 15) begründet sich schließlich auch die Möglichkeit zu einer „*interkulturellen Hermeneutik*“. Indem man sich auf „*existentielle transkulturelle Erfahrungen*“ stützt, wird die Fremdheit der anderen Kultur oder Persönlichkeit auf der gemeinsamen Grundlage eines Allgemein Menschlichen erfahrbar, so wie grundsätzlich jedes hermeneutische Vorgehen ein gemeinsames „*Vorverständnis*“ als Grundlage von Fremdverstehen vorauszusetzen hat.

2.0. Fremdheit als Gegenbild

Einem weitgehend anderen Zusammenhang entspringt Fremderleben, wenn es aus einer Ordnungsstruktur hervorgeht, die einerseits nach Eindeutigkeit sowie innerer Kohärenz und konsequenterweise andererseits nach Ausgrenzung des Andersartigen, des für sie „*Abartigen*“ und „*Artfremden*“ verlangt. In dem nun skizzierten Deutungsmuster erhält das

Fremde daher den Charakter einer Negation der Eigenheit und zwar im Sinne von gegenseitiger Unvereinbarkeit. Erlebbar ist hier nicht mehr das latente Verschränkungsverhältnis von Figur und Grund; statt dessen richtet sich die Aufmerksamkeit von Faszination und Bedrohtheitsgefühl auf eine feste und klar definierte Grenzlinie, mit der die Integrität der Eigenheit bewahrt und geschützt werden soll. Insofern gerät das Fremde zum Ausgegrenzten, das dem Eigenen „wesensmäßig“ nicht zugehörig ist und als Fremdkörper die Integrität der eigenen Ordnung zu stören und infrage zu stellen droht. Außerhalb dieser Grenze jedoch erfüllt es die Funktion eines signifikanten Kontrasts, der als Gegenbild gerade die Identität des Eigenen verstärken kann. Wer noch nicht in der Fremde war, kennt die Heimat nicht - wer keine Fremdsprache erlernt hat, kennt seine Muttersprache nicht.

Als Gegenbild kann Fremdheit unbestimmt und allgemein, aber auch als sehr konkreter Gegensatz in Erscheinung treten. Im Sinne von ungewohnt, unüblich, undenkbar erscheint das Fremde als allgemeine Negation der ständig mitgedachte Horizont des Eigenen und bleibt als „mitlaufende Selbstreferenz“ in der Regel latent: Das Fremde ist das Uding, das Nicht-Eigene. Diese Asymmetrie der Innen-Außen-Relation zeigt sich in einer Überbetonung des Inneren, das sich in seinem „Wesen“ zu vervollkommen sucht und zu einem möglichst perfekten Selbstaussdruck gelangen möchte. Die für die Ordnungsstruktur der Einheit und Integrität charakteristische Metaphorik von Reinheit, Unvermischtheit, innerer Stärke und Gesundheit tendiert dazu, dem Fremdartigen daher auch die Konnotation von Vermischung, Unreinheit, Gift und Schmutz zuzuweisen. Dies gilt vor allem, wenn die innere Ordnung der Eigenheit noch nicht gesichert oder im Innen-Außen-Verhältnis durch „Überfremdung“ gefährdet erscheint.

Mit der Verfestigung der inneren Integrität und der Außengrenzen erhält auch die Außenwelt eine höhere Bestimmtheit, die deutlich von dem Eigenbild abhängt: das Außen ist sozusagen alles das, was das Innen nicht ist. Die sich verfestigende Schale der zur Einheit geschlossenen Eigenheit wird somit zum Spiegelbild der Innenseite¹⁶⁾ und lässt die systemspezifische Umwelt in eine Dualität schroffer Gegensätze und Widersprüche eines „entweder-oder“ zerfallen: Wachbewusstsein oder „Unbewusstes“; Realität oder Traum; Mensch oder Tier; Mann oder Frau; Rationalität oder Unvernunft; Körperlichkeit oder Geist, Individuum oder Kollektivität usw.

Da sich die Eigenheit dieser Ordnungsstruktur in selbstbewusster Eindeutigkeit ausschließlich einer Seite des dualen Verhältnisses zuschreibt, ruft Fremderleben notwendigerweise konflikthafte Gegensätzlichkeit hervor. Das Fremde erscheint als der „natürliche Feind“. Zumindest stellt es eine latente Bedrohung der eigenen Integrität dar, die letztlich nur durch eigene Stärke in Schach gehalten werden kann. Stellt sich das Verhältnis zwischen Mann und Frau im ersten Modus noch als Differenz auf der Grundlage einer androgynen Ununterschiedenheit des Menschlichen dar, die Fremdverstehen über Empathie für möglich hält, so begründet Fremderleben in dem hier skizzierten zweiten Modus eine Unausweichlichkeit des Geschlechterkampfes.

Je bestimmter und kontrastschärfer sich jedoch ein duales Gegensatzpaar konstellierte, um so leichter stellt sich schließlich eine Balance her, in der das Eigene und das Fremde sozusagen eine Gleichung mit austauschbaren Vorzeichen bilden. Bei diesem Stand der Entwicklung ist der Punkt nicht weit, wo das konkrete Gegenbild zum Vor-Bild umzuschlagen vermag. Je stärker daher das Fremde als normativer Gegensatz zur Konstitution der Eigenheit benötigt wird, umso stärker ist mit der Konstruktion der „positiven Seite“ auch der Aufbau einer „negativen Seite“ verbunden. Hierdurch erhält das Fremde über den ursprünglichen diffusen

Bedeutungshof des Ungehörigen, Unzulässigen, Sündhaften, Bestialischen oder undenkbar Schrecklichen hinaus die zunehmend konkretere Bedeutung einer verführerisch unzulässigen Alternative zur reduzierten Eigenheit. Die Welt des Satans und des Anti-Christ erscheint schließlich faszinierender als die Langweiligkeit von Engeln, das Irrationale „lebendiger“ als die dröge Rationalität schulmeisterlicher Aufklärung.

So droht „die andere Seite“, wie sie z.B. bei Kubin krisenhaft zu künstlerischem Ausdruck kam¹⁷⁾ und wie sie als psycho-therapeutische Problematik des eigenen Schattens von C.G. Jung analysiert wurde, bei einem gewissen Grad von Einseitigkeit auf der „positiven Seite“ abrupt zur Gegenseite umzuschlagen. Die duale Struktur dieses konstitutiven Deutungsmusters „produziert“ daher die Negation, die schließlich als Gegenbild bedrohlich wird:

„Kanton ist eine gespenstische Stadt. Alles ist seltsam. Die dunklen Straßen sind krumm und unheimlich und vom Himmel abgeschlossen. Der Gestank in der Luft ist nicht zu atmen. Die Gassen sind voll von einer schmutzigen Menge... Wenn man, wie von einem bösen Traum verfolgt, von Gasse zu Gasse eilt, starren sie einem nach mit neugierigen Gesichtern. Da kommt einem die Erinnerung an die teuflische Art des Volkes, an seine mörderischen Aufstände, an seine satanische Grausamkeit.“¹⁸⁾

Die *Ausgrenzungsfunktion* dieses Deutungsmusters lässt daher auch triviale Erfahrungsweisen und Beschreibungen des Fremden mythisch-traumhaft erscheinen, unabhängig davon, ob es sich um dabei um innerpsychische, interpersonale oder interkulturelle Auseinandersetzungen mit der abgespaltenen Außenseite handelt. Gemeinsam ist den Beschreibungen eine unterstellte Gefährdung. Erst aufgrund einer Integrationsform, die das Fremde nicht „indifferent“ in ihrer Eigenart belassen kann, erhält das Nicht-Subsumptionsfähige als Unbewusstes, als Krankheit, Irrationalität oder als Aberglaube zutiefst bedrohlichen Charakter. So gebiert z.B. die Vernunft durch fehlendes Bewusstsein ihrer eigenen Bedingtheit und Begrenzung die Ungeheuer, vor denen sie erschrickt, wie dies in dem berühmten Bild von Goya allegorisch dargestellt wird.

Das Gegenbild des Fremden kann indes auch zum positiven Gegensatz einer *negativ* erlebten Eigenheit umschlagen. Gerät die „Eigenheit“ über fortschreitende Prozesse der Ausgrenzung und Abspaltung zu immer höherer „Reinheit“ und „Perfektion“ in eine Stagnation ihrer Entwicklung, so kann der Komplex des Verdrängten und Ausgegrenzten die Bedeutung einer positiven Alternative erhalten. Die Gleichung wechselt ihr Vorzeichen. Hieraus erschließt sich der *utopische Charakter des Fremden* als Negation einer reduzierten und einseitig verfestigten Eigenheit. Strukturell hat sich jedoch in diesem Ordnungsschema nichts verändert: „So ist die Utopie gewissermaßen ein System, das *vorgibt*, ein anderes zu sein.“¹⁹⁾

Fremdheit übernimmt daher in Gestalt der Utopie die beschriebene Ordnungsfunktion eines eindeutigen Gegenbildes. Sie ist ein mit Hoffnung geladener Ausdruck der „inneren Außenseite“ eines perfektionierten und vereinseitigten Sinnsystems, das nach Wiedergewinnung von Vielfalt, Neuheit und Überraschung verlangt, sich hierbei aber in den Fesseln seiner dualen Grundstruktur verfängt. Geboren werden hier vielfältige Mythen der Zivilisationskritik und Natürlichkeitssehnsucht mit ihren Idealisierungen von dem, was das Eigene gerade nicht bieten kann. Wenn das Gegenbild des edlen Wilden oder der paradiesisch friedlichen Humanität nicht mehr in dem räumlich eng gewordenen Globus gesucht werden kann, weil sich die idealisierte Fremde im Kontakt mit dem „konkreten Fremden“ als Enttäuschung herausgestellt hat, so bleibt als Fluchtweg nur noch die Zeit. Das utopische Gegenbild kann nicht mehr auf fernen Inseln vermutet und gesucht werden, sondern wird in die Zukunft verlagert: Die Gattung des utopischen Romans und der

sozialwissenschaftlichen Zukunftsforschung übernimmt die Funktion von erträumten Reisebereichten und Entdeckermythen.

Auf den Herrschaftscharakter und die Aggressivität einer assimilativen Vereinnahmung des Fremdkulturellen durch diesen Modus des Fremderlebens weist der afrikanische Ethnologe Duala-M'bedy in seinem Buch „Xenologie. Die Wissenschaft vom Fremden und die Verdrängung der Humanität in der Anthropologie“²⁰⁾ engagiert und in scharfer Form hin. Er vertritt vor dem Hintergrund des hier skizzierten Deutungsmusters die These, dass die europäische Kultur gerade „aus Unbehagen an sich selbst“ den „Mythos des Fremden als eines Kunststückes“ benötigt, „um sich selbst wieder in den Griff zu bekommen.“²¹⁾ Die Wahrnehmung des Fremden als Gegenbild des Eigenen ermöglicht eine Ausbalancierung und produziert in spiegelbildlicher Verkehrung abermals ein vereinseitigtes und reduziertes Bild des Anderen, um eine „eindeutige Alternative zur eigenen Erfahrung“ zu gewinnen und dies schließlich als „Kulturregulativ“ instrumentalisieren zu können. In Übereinstimmung mit dem hier skizzierten zweiten Erfahrungsmodus schreibt er treffend: „Das Phänomen drückt sich umfassend in der Konfrontation des Anerkannten mit dem Aberkannten, des Normalen mit dem Anomalen aus, primär also in Antinomien aus.“²²⁾ Gemäß Duala-M'bedy wird Fremdheit in dieser Deutung zum „Stigma einer polarisierten Welt“, in der das Fremde anderer Kulturen vor allem deshalb begehrenswert wird, weil das Eigene nur noch von einem kulturpessimistischen Standpunkt aus erlebt werden kann.

„Die Anderen werden nicht in ihrer Unvergleichlichkeit wahrgenommen, sondern sie sind das, was man selbst nicht ist“, charakterisiert Petra Dietzsche diesen Erfahrungsmodus in ihrem Buch „Das Erstaunen über das Fremde.“²³⁾

„Eine schillernde Spiegelung europäischen Vereinnahmungsbedürfnisses, des Strebens, alle menschliche Besonderheit zu subsumieren unter die eigene Idee des Allgemeinmenschlichen, ist der Drang, in die fernste Ferne aufzubrechen, um sich dort selbst zu finden. Je größer die Spanne überbrückter Fremde, desto tiefer die Erfahrung der Selbstwerdung im eigenen Ich.“²⁴⁾

3.0 Fremdheit als Ergänzung

Mit der steigenden Komplexität eines Sinnsystems lassen sich die trennscharfen und schematischen Deutungsmuster einer dualen Ordnung immer schwerer aufrechterhalten, weil sie der sozialen Realität nur unzureichend gerecht werden. Schon durch interne Differenzierung verfügt eine Person, Gruppe oder Kultur über eine Vielzahl unterschiedlicher Umwelten und damit auch über ein Spektrum interner Fremdartigkeit. Die Ordnungsleistung komplexer Systeme bezieht sich daher weniger auf eine statisch seinsverankerte Identität, i.S. eines „eigenen Wesens“, sondern sie strukturiert einen prozesshaften Wandel von eigener Entwicklungslogik. Die Produktivität dieser Ordnungsstruktur beruht daher nicht auf der Herstellung einer internen Eindeutigkeit und in der schützenden Abgrenzung des Eigenen nach außen, sondern in der Regelung von Prozessen einer Verinnerlichung des Äußeren und einem Entäußern von Innerem. Dies hat entsprechende Konsequenzen für die daran anschließenden Funktionen und Erfahrungsmodi von Fremdheit.

Das für diesen Erfahrungsmodus bestimmende Innen-Außen-Verhältnis ist daher durch ein Zusammenspiel von Aneignung von Fremdem mit struktureller Selbstveränderung gekennzeichnet. Die Identität einer solchen Ordnung lässt sich daher als ein selbstregulierter Wachstumsprozess Entwicklungsverlauf verstehen, der durch einen Wechsel von „Assimilation und Akkomodation“ (Piaget) vorangetrieben wird.

Das Spannungsgefälle zwischen Eigenem und Fremdem beruht daher auf der Bedeutung, die der Fremdkontakt für den jeweiligen internen Entwicklungsstand erhält. In dem nun zu klärenden Deutungsmuster geht es somit nicht mehr um einen prinzipiellen Gegensatz, sondern um temporale Probleme einer gegenseitigen Anschlussfähigkeit von Entwicklungen. Die Relation bezieht sich auf die Verschränkung von Entwicklungs- und Wachstumsprozessen einer gegenwärtigen Eigenheit mit ihrem je spezifischen Außen. Das Fremde erhält für ein dynamisches Ordnungsgefüge die Funktion eines externen Spielraums, der entwicklungsfördernde Impulse und strukturelle Lernanlässe erschließen hilft und in dem auch unvorhersehbare Entwicklungen möglich werden. Grundsätzlich entsteht hierdurch ein Wechselverhältnis zwischen der unausgeschöpften Potentialität einer Ordnungsstruktur und den Realisierbarkeitschancen ihrer Entfaltung. So geht es hier nicht allein darum, das Eigene durch assimilatives Auffüllen mit immer Gleichem auszuweiten, sondern um die Entdeckung bislang ungeahnter Möglichkeiten: „Werde, der Du bist.“ Das Zusammenspiel innerer und äußerer Fremde hilft dabei, die bislang noch latenten Potenzen durch Prozesse der Selbstveränderung freizusetzen. Bei diesem Wechselspiel zwischen Assimilation und Akkomodation ist zwischen Intensitätsgraden und Tiefenniveaus der Fremderfahrung zu unterscheiden:

„Das Fremde wären unbekannte und unverfügbare Erfahrungsgehalte und Erfahrungsbereiche, sozusagen weiße Flecken innerhalb der eigenen Welt, Unbestimmtheiten, für die Bestimmungsregeln bereitliegen, und Leerstellen, die sich bei geeignetem Erfahrungsfortschritt füllen lassen. Fremdartiges wäre dagegen etwas, was die bestehenden Erfahrungsstrukturen und Erfahrungsordnungen sprengt, Unbekanntes in einem gesteigerten Sinn also, für das unsere Ordnungsraaster nicht ausreichen.“ 25)

Besonders in seiner zweiten Bedeutung, d.h. in seiner Akkomodationswirkung erhält hier das Fremde die Funktion einer strukturellen Ergänzung. Fremderfahrung ermöglicht in diesem Zusammenhang *Selbsterfahrung* im Sinne eines Aufdeckens von Lücken, Fehlstellen oder, wenn man will, auch von „Fehlern“. Die räumliche Fremde wird so zum Lernumfeld für wandernde Scholaren, Handwerksgelesen und Abenteurern und der fremdländische Lehrer zum gefragten Experten fremder Künste oder zur archetypischen Verkündergestalt von Geheimwissen und schockierend Unerwartetem. Die daraus entstehende Faszination des Fremden, die sich in diesem Deutungsmuster aus Informationsbedarf, Abwechslungsbedürfnis, Neugierde und Wissenstransfer begründen lässt, hängt jedoch in hohem Maße von der Entwicklungsgeschwindigkeit und dem Entwicklungsstand des betreffenden „Sinnsystems“ zusammen. Wie bei allen Prozessverläufen mit unübersehbar komplexer Eigenlogik stellen sich auch hier im Verhältnis zwischen Eigenem und Fremdem unkalkulierbare Probleme der Verfrüfung und Verspätung. Das „Nicht-Entdecken“ von systemrelativ „wichtiger Fremdheit“ kann daher weitreichende Folgen für den weiteren Entwicklungsverlauf haben. Dies lässt sich auf der Folie einer „Normalbiographie“, einer gelungenen Karriere oder eines „gesunden Wachstums“ auch als „Entwicklungsknick“ oder gar als Scheitern bewerten. In dieser Bedeutung lässt sich der Entwicklungsstand eines Sinnsystems danach beurteilen und mit anderen vergleichen, inwieweit und auf welche Weise es in der Lage ist, „relevante Fremdheit“ für sich zu entdecken und sich über Selbstveränderung anzueignen. Dies gilt nicht nur für strukturelle Lernfähigkeit und Bildungsbereitschaft von Individuen, sondern auch für die Fähigkeit zur produktiven Umweltaneignung bei sozialen Gruppen, gesellschaftlichen Institutionen und von Kulturen. 26)

In einem derartig expansiven Selbstverständnis wird Fremderleben weitgehend auf die *Funktion von Informationsbeschaffung* reduziert, die für die Weiterentwicklung des Eigenen

nützlich ist. Für das aneignende System stellt sich hierbei möglicherweise die eigene Verarbeitungskapazität für Neues und Ungewohntes als Problem. Dann verliert das Fremde unversehens seine Faszination und wird bedrohlich. Die Gefährdung der Eigenheit beruht dabei nicht wie im zweiten Erfahrungsmodus in einer unheimlichen Wiederkehr des bislang Abgespaltenen, Ausgegrenzten und Verdrängten, sondern in einer verschärften Integrationsproblematik, die in Selbstentfremdung und in disparate Eigenentwicklungen ableiten kann. Fremdheit in einem existentiell bedrohlichen Sinne erwächst dynamischen Ordnungen somit vor allem „von Innen“ durch Verlust ihres „Selbst“: Wie der „Mann ohne Eigenschaften“ zersplittert es in ein lockeres Nebeneinander unverbundener Einzelbestandteile. Fremdheit durch Selbstentfremdung erscheint dabei in der Erfahrung der Moderne als Sinnverlust, die aus einer Überforderung der eigenen Integrations- und Verarbeitungskapazität herrührt.

Auch lustvolles Assimilieren stellt somit immer auch einen Test auf interne Integrationsfähigkeit dar, bei dem nie vorhergesehen werden kann, welche überraschenden Folgen wohl durch die Hereinnahme fremdartiger Strukturen ausgelöst werden. Expandierende Systeme werden dabei mit dem Grundproblem konfrontiert, dass niemals vorher entschieden werden kann, ob Selbstveränderung eine „Bereicherung“ darstellen wird oder zu einer systemsprengenden Überforderung führen wird.

Das hier besprochene Deutungsmuster lässt sich daher nicht ausschließlich durch seine expansive Aneignungsstruktur charakterisieren, sondern ist wie alle anderen Modi des Fremderlebens zutiefst ambivalent. Die zentrifugal nach außen drängenden „Assimilationsgelüste“ finden ihren Gegenpol in der zentripetalen Bewegung einer Sicherung der internen Verarbeitungsmöglichkeiten. Das Deutungsmuster im Umgang mit Fremdheit kann daher sehr unterschiedliche Züge tragen, je nach dem wie groß die Risikobereitschaft ausgeprägt ist, sich auf einen offenen, möglicherweise sogar existentiell bedrohlichen Entwicklungsverlauf und „Kulturschock“ einzulassen. Hier lassen sich sicherlich „haushälterische“ Aneignungsstrategien von dem Abenteuerertum eines sich im Außen verlierenden Eroberers unterscheiden.

Unproblematisch erweist sich das Deutungsmuster zunächst immer dort, wo Entdeckung von Fremdheit als Wiedergewinnung abgespaltenen Erfahrungsmöglichkeiten und als Entfaltung latenter Potenzen der Eigenheit gedeutet werden kann. Wo jedoch Akkomodation fremder Strukturen die interne Verarbeitungskapazität schwächt und daher als Selbstentfremdung erlebt wird, verengt sich das expansive Deutungsmuster und muss auf die Sicherheit einer schroffen Abgrenzung des zweiten Erfahrungsmodus zurückgreifen.

4.0 Fremdheit als Komplementarität

Die bisherige Varianten des Fremderlebens hatten bei aller Unterschiedlichkeit eines gemeinsam: „Das Fremde wird nicht stehen gelassen in seiner Besonderheit, die Auseinandersetzung damit geschieht nicht partnerhaft-dialogisch, sondern alle Andersheit wird auf dem kürzestmöglichen Wege als Eben-doch-Eigenes vereinnahmt.“²⁷⁾ Erklärbar war dies damit, dass Fremdheit für die jeweils zugrundeliegende Ordnungsstruktur eine wichtige Funktion bei der Konstitution von Identität erhält. Unabhängig davon, ob die Trennungslinie der „Ur-Scheidung“ als resonante Membran, als reflektierende Außenhaut oder als Vielfalt ausgreifender Kontaktstellen konzipiert war, letztlich entscheidend blieb die Fixierung auf einen internen Standpunkt. Dies ist jedoch nicht mehr der Fall, wenn sich das

Deutungsmuster auf Phänomene einer wechselseitigen, sich gegenseitig hervorrufenden Fremdheit bezieht.

Hier zeichnet sich nun eine, verschiedene Einzelperspektiven übergreifende Ordnungsstruktur ab, in der „Inneres und Äußeres“ nicht als separate Bereiche behandelt, wohl aber als Momente eines Strukturierungsprozesses verstanden werden, in dem sich Eigenes und Fremdes wechselseitig relativieren und bestimmen. So lässt sich das für unsere heutige Welt realistischere Bild eines „poly-kontexturalen“ Universums, d.h. einer Realität aus vielen autonomen Einzelzentren rekonstruieren. Aus der nicht mehr zu leugnenden Vielzahl eigenständiger Perspektiven und gleichermaßen „möglicher“ Interpretationen der Welt wird erkennbar, dass im Aufeinandertreffen unterschiedlicher Bezugssysteme kein unbestreitbares Fundament und kein allem übergeordneter Bezugspunkt zur Verfügung steht, um über sie zu entscheiden. Die Vorstellung einer universellen Rationalität wird ebenso fragwürdig, wie die einer universell beobachtbaren empirischen Welt.

„Das Wissen über die Welt bleibt unaufhebbar an lokale und soziale Konstitutionsprozesse angebunden. Für die Möglichkeit einer Übersetzung und Verbindung zwischen diesen lokalen Wissensbeständen gibt es keine übergeordnete Garantie mehr: Die Erkenntnistheorie, das fundamentale Projekt der Moderne zur Sicherung solcher Übersetzungen, wird durch die Hermeneutik abgelöst.“²⁸⁾

Ordnungsstrukturen einer so gedeuteten Welt sind daher nicht mehr ambivalent, sondern polyvalent. Sie beziehen sich auf eine *Praxis des Unterscheidens*, d.h. auf ein Wechselverhältnis zwischen allen überhaupt denkbaren Deutungsmustern des Fremderlebens. Die Ordnung lebt dabei von einem permanenten „Oszillieren“ zwischen Positionen der Eigenheit und der Fremdheit, die sich im wechselseitigen Kontakt gegenseitig hervorrufen. Charakteristisch für ihre Offenheit ist daher eine „Wechselbezüglichkeit und Ambiguität der Momente, die in sich selbst nicht zur Ruhe kommen und keine Etablierung einer reinen Innen- oder Außenwelt, einer reinen Eigen- oder Fremdwelt zulassen.“²⁹⁾ Eine derartig offene, dynamische Struktur soll hier als „*komplementäre Ordnung wechselseitiger Fremdheit*“ bezeichnet werden.

Praktischer Ausgangspunkt ist hierbei die unübersehbare Erfahrung, dass sich wirklich Fremdartiges auch bei bestem Willen nicht verstehen lässt und dass die interne Verarbeitungsfähigkeit in Konfrontation mit immer zahlreicheren komplexen Außenbereichen schnell überfordert wird. So kann schließlich auch „Fremdheit“ nur noch selektiv und meist nur beiläufig zur Kenntnis genommen werden. Folglich wird gerade bei intensiver Auseinandersetzung mit der Unverständlichkeit des Anderen von einem gewissen Punkt ab nicht mehr mit elastischer Akkomodation geantwortet, sondern mit der Feststellung von „Nicht-Verstehbarkeit“. Es handelt sich dabei keineswegs um eine Verweigerung von Verstehen, sondern um die Anerkennung einer Grenzerfahrung im Sinne einer bedeutungsvollen Einsicht in eine konkrete Grenzlinie eigener Erfahrungsmöglichkeiten. Diese Deutung zieht somit die Konsequenz aus der Erfahrung, dass es externe Bereiche gibt, die prinzipiell nicht aneignungsfähig sind und daher realistisch (und nicht nur aus ethischer Überzeugung) in ihrem autonomen Eigenwert respektiert werden müssen. Die Deutung berücksichtigt, dass hier ein Aufrechterhalten des Anspruchs auf integrative Vereinnahmung zu einer problematischen Illusion führt, weil dies gerade der besonderen Beziehung des „Anderen“ als für mich prinzipiell Fremdem nicht gerecht wird. Im Deutungsmuster komplementärer Fremdheit werden Schwellenerfahrungen nicht mehr als Verlockung zu einer umfassenden und dadurch letztlich inflationären Ausweitung des Innen

aufgefasst, sondern als Zwang zur Anerkennung einer radikalen gegenseitigen Differenz, als Sensibilität für gegenseitige Fremdheit. 30)

Die *Funktion, die Fremdheit* für eine komplementäre Ordnung erfüllt, lässt sich daher als ein *Offenhalten interner Perspektiven* beschreiben. Es geht dabei u.a. auch um eine Verweigerung der gesellschaftlich präformierten Antithetik des „Entweder-Oder“. Es geht um einen (möglicherweise verzweifelten) Versuch, den bisher fixierten Zuordnungen dadurch zu entkommen, dass man sie unentscheidbar werden lässt. 31) Hieraus entsteht die für derartige Ordnungskonzepte typische Kippstruktur oder Oszillationsbewegung, die bereits in unterschiedlichen Manifestationen analysiert und beschrieben wurden. In einer Studie, in der sie Denkstrukturen von Franz Kafka mit einer sich abzeichnenden feministischen Erkenntnistheorie in Beziehung setzt, kennzeichnet Brigitte Lühl-Wiese derartige Ausbruchsversuche aus der tradierten Antithetik als „Ablösung von der Ordnung des Vaters“ 32). In ähnlicher Weise liegt von G. Neumann 33) eine weit über eine literaturwissenschaftliche Kafka-Deutung hinausreichende Strukturanalyse des „gleitenden Paradox“ vor, auf die hier nur en passant hingewiesen werden kann:

„Der scheinbar erlangte Fixpunkt verwandelt sich in den Drehpunkt des kafkaschen Denkens, die objektivierte Bewegung wird zur ichgerichteten verkehrt; nicht die Welt, sondern das Ich springt aus den Angeln.“ 34) Dabei handelt es sich um ein Verfahren der Weltbeschreibung, das ein Zurückfallen in perspektivisches Denken zu verhindern sucht und daher „den Leser regelmäßig in dem Augenblick desorientiert, wo er zu verstehen glaubt.“ 35) Die Paradoxien „kommen daher weder zur Erstarrung noch zum Ausgleich, weil sie aus dem Ich entwickelt werden und sich zugleich dem Ich als unlösbare Aufgabe stellen. Sie lassen sich weder als rein selbstbezogen noch als rein objektbezogen determinieren.“ 36) Grundsätzlich geht es bei der Erzeugung dieser Art von Fremdheitserleben offenbar um „das verzweifelte Verfahren, durch Ablenkung von den herkömmlichen schematischen Denkgesetzen ... zur Beschreibung jener 'Fixierungen' vorzustoßen, die sich zwischen Ich und Umwelt stets neu konstituieren und die dann so kompliziert sind, weil das Ich nie bloß erkennend bleibt, sondern sich diesem Erkenntnisprozess stets auch selbst unterwirft.“ 37)

Es ist nun an dieser Stelle nicht der Ort, noch genauer auf die erst in Ansätzen rekonstruierbare offene Ordnungsstruktur einzugehen. 38) Wesentlich ist im gegebenen Zusammenhang, daß es sich um den Ausdruck von Widerstand gegen herkömmliche Denkstrukturen handelt. 39) Verweigert wird das „Übersetzen“ von der „einen“ zur „anderen“ Seite und das Einverleiben des anderen unter die eigene Perspektive. Statt dessen bemüht man sich um eine Freisetzung der Denkbewegungen und überlässt sich hierbei dem, was Dietrich Krusche das „Infinitesimal der zwischen den Partnern liegenden geschichtlichen Distanz“ nennt. 40)

Fremdheit wirkt in einem solchen Bedeutungszusammenhang als Ferment einer (inter-)kulturellen und innerpsychischen Dynamik und setzt dabei eine strukturelle Sprengkraft frei, von der die herkömmlichen eindeutigen Orientierungen in eine Pluralität divergenter Einzelpositionen aufgelöst werden. Dies wiederum ruft die Notwendigkeit einer „Dauerreflexion auf Fremderleben“ hervor. Hierbei kann sich die Ordnungsleistung nicht mehr in einer immer neuen Wiederherstellung dualistischer Zuordnungen verausgaben, sondern muss sich auf die jeweilige Praxis des Fremderlebens beziehen. Das Fremde wird hierdurch als Ergebnis einer Unterscheidungspraxis in wechselseitiger Interaktion erkennbar, nie jedoch endgültig bestimmbar: Es kann nur noch beobachtet werden, wie der Beobachter die anderen Beobachter beim Beobachten des Beobachtens beobachtet. Gegenseitige

Fremdheit als Komplementarität bezieht sich daher auf das Verhältnis zwischen einander auf fremdartige Weise fremde Positionen. In diesem Spannungsfeld überlagern sich daher die Vektoren unterschiedlicher Ordnungsstrukturen und führen zu einer wechselseitigen Bedingtheit der beschriebenen Erfahrungsmodi von Fremdheit.

Als eine Folge dieser Entwicklung für die globale Kommunikation macht in diesem Zusammenhang Dietrich Krusche darauf aufmerksam, dass sich durch Japan ein eigenes, in Unabhängigkeit zu Europa stehendes Zentrum der Weltgeschichte herausgebildet hat, das zunehmende „Geschichtsmächtigkeit“ entwickelt. Daher sei „mit einer geschichtlichen Fremde zu rechnen, die europaresistent ist.“⁴¹⁾ In Zukunft wird daher „ein neues Verständnis von kulturhistorischer Distanz“ notwendig, das gegenseitige Fremdheit in Rechnung stellt. Die Beobachtung der gegenseitigen Differenz als Grundlage komplementärer Fremdheit bedeutet in den Worten der Japanologin Irmela Hijiya-Kirschnerit folgendes: „Uns bleibt nur die Möglichkeit, unsere Verwurzelung in unserer eigenen Kultur klar zu erkennen und ein Gespür zu entwickeln für unsere Abhängigkeit von den eigenen gesellschaftlichen Normen, im Denken, Empfinden und Handeln. Paradox ausgedrückt, heißt dies: Erst wenn wir bewusste Eurozentriker sind, vermögen wir das Fremde unvoreingenommen wahrzunehmen. So gesehen, wäre Eurozentrismus geradezu Bedingung der Erkenntnis.“⁴²⁾ Der eigenen Perspektivität bewusst, können wir dann das Fremde als Fremdes belassen. Dietrich Krusche vertritt bei aller Skepsis vor einer Idealisierung fremder Kulturen die Auffassung, dass wir Europäer von asiatischen Intellektuellen lernen können: „Wir müssen uns von unserem dogmatischen Denken in Politik und Geistesgeschichte befreien und die asiatischen Methoden des Nachahmens, des naiven Beschreibens, Schauens, Zuhörens, des Fremdsprachenlernens an die Stelle des von uns bisher praktizierten Interpretierens, Deutens, Pressens in eigene Kategorien setzen.“⁴³⁾

In vielen Fällen kann dies bedeuten, nun erst verstehen zu lernen, was wir nicht verstehen. Wir können beobachten, was wir nicht zu beobachten in der Lage sind: Fremdheit macht den „blinden Fleck“ der eigenen Wahrnehmungsfähigkeit erkennbar und wird so zur mühevollen Erfahrung einer gegenseitigen Grenze. Hieraus folgt möglicherweise eine neue Form von „Gemeinsamkeit“, die sich als tragfähiger erweisen, als die Einfühlung in vermeintlich „universelle“ Grundlagen des Humanen.

Anmerkungen

- 1) vgl. Nowotny 1989;
- 2) vgl. Simmel 1983, 509-512; Schütz 1972a, 1972b
- 3) Bateson 1983,582
- 4) in Anl. an Waldenfels 1989
- 5) ebenda,39
- 6) Waldenfels ?
- 7) Luhmann 1984,105
- 8) Otto 1947,8
- 9) Waldenfels 1987
- 10) Benjamin 1983,617f.
- 11) Waldenfels 1987,133
- 12) Krusche 1983,10
- 13) Günther 1988,46
- 14) ebenda,264
- 15) Stagl 1981,281
- 16) vgl.Schäffter 1989a, sowie 1991
- 17) vgl. Kubin 1908
- 18) zit. nach Günther 1988,73
- 19) Gustafsson 1985,292; Kosellek 1982
- 20) Duala-M'bedy 1977
- 21) ebenda,9
- 22) ebenda,21
- 23) Dietzsche 1984
- 24) Krusche 1983,10
- 25) Waldenfels 1987,122
- 26) vgl. Schäffter 1989b
- 27) Krusche 1983,11
- 28) Giesen 1991,119
- 29) Waldenfels 1976,127
- 30) vgl.Schäffter 1986
- 31) vgl. Schäffter 1987
- 32) Lühl-Wiese 1980
- 33) Neumann 1973
- 34) ebenda,469
- 35) ebenda,476
- 36) ebenda,470
- 37) ebenda
- 38) vgl.z.B. zur Kippstruktur Spierling 1984
- 39) vgl. genauer Schäffter 1987
- 40) Krusche 1983,12
- 41) ebenda,99
- 42) Hijiya-Kirschnereit 1988,210
- 43) Krusche 1983,155

Literatur

- Bateson, Gregory: Form, Substanz und Differenz. In: ders. : Ökologie des Geistes. Frankfurt 1983 (5.Aufl.) S. 576-597
- Benjamin, Walter: Das Passagen-Werk. Band 1. Frankfurt 1983
- Dietzsche, Petra: Das Erstaunen über das Fremde. Frankfurt 1984
- Duala-M'bedy, Munasu: Xenologie. Die Wissenschaft vom Fremden und die Verdrängung der Humanität in der Anthropologie. Freiburg/München 1977
- Giesen, Bernhard: Die Entdinglichung des Sozialen. Eine evolutionstheoretische Perspektive auf die Postmoderne. Frankfurt 1991
- Günther, Christiane, C.: Aufbruch nach Asien. Kulturelle Fremde in der deutschen Literatur um 1900. München 1988
- Hijiya-Kirschnereit, Irmela: Das Ende der Exotik. Zur japanischen Kultur und Gesellschaft der Gegenwart. Frankfurt 1988
- Gustafsson, Lars: Negation als Spiegel. Utopie aus epistemologischer Sicht. In: Voßkamp, W. (Hrsg.): Utopieforschung Bd.1., Frankfurt 1985 S. 281-292
- Kosellek, Reinhart: Die Verzeitlichung der Utopie. In: Voßkamp, W. (Hrsg.): Utopieforschung Bd.3, Frankfurt 1985, S. 1-14
- Krusche, Dietrich: Japan. Konkrete Fremde. Dialog mit einer fernen Kultur. Stuttgart 1983 (2. überarb. Aufl.)
- Kubin, Alfred: Die andere Seite. Ein phantastischer Roman. Mit einer Selbstbiographie des Künstlers. München 1908

- Lühl-Wiese, Brigitte: Ein Käfig ging einen Vogel suchen. Kafka - Feminität und Wissenschaft. Berlin 1980
- Luhmann, Niklas: Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie. Frankfurt 1984
- Neumann, Gerhard: Umkehrung und Ablenkung: Franz Kafkas „gleitendes Paradox“. In: Politzer, H. (Hrsg.): Franz Kafka. Darmstadt 1973
- Nowotny, Helga: Eigenzeit. Frankfurt 1989
- Otto, Rudolf: Das Heilige. München 1947 (26.Aufl.)
- Schäffter, Ortfried: Lehrkompetenz in der Erwachsenenbildung als Sensibilität für Fremdheit. In: Claude, Armand, u.a.: Sensibilisierung für Lehrverhalten. Pädagog. Arbeitsstelle d. Dtsch. Volkshochschul-Verbandes. Frankfurt 1986, S.41-52
- Schäffter, Ortfried: Lernen als Ausdruck von Widerstand. In: Ebert, G., u.a.: Subjektorientiertes Lernen und Arbeiten Bd.2. Dtsch. Volkshochschul-Verband, Bonn 1987, S. 67-97
- Schäffter, Ortfried: Resonanz - Die Antwort der Dinge. In: Emile. Zeitschrift für Erziehungskultur. 2.Jg., 1989 (a) H.2, . 25-39
- Schäffter, Ortfried: Produktivität. Systemtheoretische Rekonstruktionen aktiv gestaltender Umweltaneignung. In: Knopf, D./Schäffter, O./ Schmidt, R. (Hrsg.): Produktivität des Alters. Berlin (Deutsches Zentrum für Altesfragen) 1980, S. 257-325
- Schäffter, Ortfried: Lernen als Passion. Leidenschaftliche Spannungen zwischen Innen und Außen. In: Heger, R.-J./ Manthey, H.(Hrsg.): Lern-Liebe. Weinheim 1991
- Schütz, Alfred: Der Fremde. Ein sozialpsychologischer Versuch. In: ders.: Ges. Aufsätze, Bd. 2, Den Haag 1972,(a) S. 53-69
- Schütz, Alfred: Der Heimkehrer. In: ders.: Ges. Aufsätze, Bd.2, Den Haag 1972,(b) S. 70-84
- Simmel, Georg: Exkurs über den Fremden. In: ders. Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung. Berlin 1983 (6.Aufl.) S. 509-512
- Spierling, Volker: Die Drehwende der Moderne. Schopenhauer zwischen Skeptizismus und Dogmatismus. In: ders., (Hrsg.): Materialien zu Schopenhauers „Die Welt als Wille und Vorstellung“. Frankfurt 1984, S.14-83
- Stagl, Justin: Die Beschreibung des Fremden in der Wissenschaft. In: Duerr, H.P. (Hrsg.): Der Wissenschaftler und das Irrationale. Bd. 1, Frankfurt 1981, S. 273-295
- Waldenfels, Bernhard: Die Verschränkung von Innen und Außen im Verhalten. In: Phänomenologische Forschungen Bd.2, München 1976, S. 102-129
- Waldenfels, Bernhard: Ordnung im Zwielficht. Frankfurt 1987
- Waldenfels, Bernhard: Erfahrung des Fremden in Husserls Phänomenologie. In: Profile der Phänomenologie. Bd.22, München 1989, S. 39-62