

Modi des Fremderlebens

Deutungsmuster im Umgang mit Fremdheit

Ortfried Schöffler



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 unserer 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 ent-fremdeten 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 konfliktträchtige 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 zugrundeliegenden 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 aus dem er seine besondere Bedeu-

J tung 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 einer "temporalen Problematik": Es geht dabei um eine Zeitgenossenschaft divergenter Gegenwärtigkeit.

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 ein 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 differenten Sinnwelten stoßen daher immer auch unterschiedliche Konzepte und Wahrnehmungstraditionen von dem 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 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 die 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 miteinander 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.

Im folgenden werden die vier Ordnungskonzepte und die von ihnen konstituierten Modi des Fremderlebens genauer erläutert. Für den Sammelband bilden sie einen Deutungsrahmen, mit dem sich die Beiträge in ihren unterschiedlichen Perspektiven ordnen und aufeinander beziehen lassen. Es ist zu hoffen, daß hierdurch das Spektrum von "Erfahrungsmöglichkeiten zwischen Faszination und Bedrohung" als ein Steigerungsverhältnis von System-Umwelt-Relationierungen nachvollziehbar wird. Hierfür bieten die einzelnen Beiträge jeweils exemplarische Zugangsmöglichkeiten, die am Ende dieses Rahmenaufsatzes als Lese-Anregung verdeutlicht 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, einen Gleichklang von Unterschiedlichem oder eine existentielle Teilhabe. Resonanz als Modus der Innen-Außen-Ver-schränkung 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 Weltengrund 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 Otto⁸⁾ 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 unzuvereinbare 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 wogt 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 Widerhall, 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 narrt 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 Ansehungsbedürfnis 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 voraussetzen hat.

II. 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 in Frage zu stellen droht. Jenseits 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 des ständig mitgedachten Horizonts des Eigenen und bleibt als "mitlaufende Selbstreferenz" in der Regel latent: Das Fremde ist das Unding, 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 möglich macht, so begründet Fremderleben in dem hier skizzierten zweiten Modus eine Unausweichlichkeit des Geschlechterkampfes.

Je bestimmter und kontrastschärfer sich jedoch ein duales Gegensatzpaar konstituiert, 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 verführerischen unzulässigen Alternative zur reduzierten Eigenheit. Die Welt des Anti-Christ erscheint schließlich faszinierender als die Langweiligkeit eines "lieben Gottes", 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 zu großer Einseitigkeit der "positiven Seite" abrupt zur Gegenseite umzuschlagen. Die duale Struktur dieses Deutungsmusters "produziert" daher ihre eigene 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 möderischen 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 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 Reiseberichten und Entdeckermymen.

Auf den Herrschaftscharakter und die Aggressivität einer assimilativen Vereinnahmung des Fremdkulturellen durch diesen Modus des Fremderlebens weist der afrikanische Ethnologe Duala-M'body 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 Anormalen aus, primär also in Antinomien aus." 22) Gemäß Duala-M'body 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⁾

III. 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 bzw. 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 Ordnungsraster 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, Handwerksgesellen und Abenteurer 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 Verfrühung 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 Ungeohntes 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 abgleiten 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 herührt.

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 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 Erobers 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 an fremde 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.

IV. 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 vereinhmt."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 hervorruhenden 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 "polykontexturalen" 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 praktikablen Deutungen des Fremden. 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 beim besten 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 radikalen Anerkennung einer 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 Kipp-Struktur 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 z.B. Brigitte Lühl-Wiese derartige Ausbruchsversuche aus der tradierten Antithetik als "Ablösung von der Ordnung des Vaters"³²⁾. In ähnlicher Weise liegt von G. Neumann³³⁾ 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' vorzustößen, 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 fremden 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 in Japan ein eigenes, von Europa unabhängiges Zentrum der Weltgeschichte herausgebildet hat, das zunehmende "Geschichtsmächtigkeit" entwickelt. Daher sei "mit einer geschichtlichen Fremde zu rechnen, die europaresistent ist."⁴¹⁾ In Zukunft wird folglich "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 Hijjiya-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 gegenüber 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 folgen möglicherweise neue Formen von "Gemeinsamkeit", die sich als tragfähiger erweisen, als die Einfühlung in vermeintlich "universelle" Grundlagen des Humanen.

Der Aufbau des Sammelbandes

Die Beiträge sind in vier Hauptteile gegliedert, die den "Modi des Fremderlebens" folgen. Hierbei ist zu berücksichtigen, daß jeder Artikel für sich steht und ohne Kenntnis dieses Rahmenaufsatzes geschrieben wurde. Ihre Zuordnung zu den Modi kann daher nur als ein Deutungsangebot und als zusätzliche Anregung zum Lesen verstanden werden, wie überhaupt derartige Klassifizierungen nicht durch schematisch trennscharfe Abgrenzungen überzeugen, sondern gerade von möglichen Verknüpfungen und Überschneidungen ihrer Elemente leben.

Mit dem Sammelband sollen sich daher die vielfältigen Aspekte und Gesichtspunkte zueinander in Beziehung setzen lassen, so daß sich beim Lesen die unterschiedlichen Perspektiven zu einem Netzwerk komplementärer Deutungen verbinden. Um hierzu Anregungen und Hinweise zu geben, werden nun die Beiträge in knapper Skizzierung den Erfahrungsmodi des Fremderlebens zugeordnet. Wenn dies im einen oder anderen Fall zu Widerspruch herausfordern sollte, so hat dieser sicherlich etwas gewagte Versuch bereits seinen Zweck erfüllt: es gilt, die gegenseitige Fremdheit der Beiträge zu nutzen, um den Blick für ihre Gemeinsamkeiten und Differenzen zu schärfen. Dennoch möchte ich nicht ausschließen, daß hieraus insgesamt ein komplementäres Verständnis gegensätzlicher Deutungen im Umgang mit Fremdheit möglich wird.

I. Teil: Der Resonanzboden

Der erste Abschnitt enthält vier Beiträge, die sich auf die basale Verbundenheit von Eigenem und Fremdem beziehen. Dabei handelt es sich um

- Sozialanthropologische Grundlagen der Fremderfahrung
- Sprache als Voraussetzung einer Beschreibung des Fremden
- Die Psyche als Resonanzboden und als Integrationsinstanz
- Vergessene Ursprünge unserer Kultur im Arabismus

Bei dieser Themenstellung geht es um die Erfahrung eines latenten Vorverständnisses und eines universalen Hintergrunds, auf dem die Differenz gegenüber Fremdheit aufruht. Als unbestimmtes Allgemeines bildet das Fremde die Kontrastfläche, auf der eine "Eigenheit" ihre spezifische "Gestalt" gewinnen kann.

Dieter Claessens bietet mit seinem Beitrag: *Das Fremde, Fremdheit und Identität* eine allgemeine Einführung in die sozialen Konstitutionsbedingungen des Fremden. Beginnend mit Körperlichkeit, Sprache, dem System der sozialen Gruppe, vor allem aber in einem Überblick über sozialanthropologische Grundlagen werden die gesellschaftlichen Voraussetzungen herausgearbeitet, auf denen die elementare Scheidung aufruht. Gleichzeitig geht aus seiner Darstellung hervor, daß die verschiedenen Varianten des Fremderlebens immer auch Ausdruck einer basalen humanen Verbundenheit sind, die als eine "allgemeinmenschliche Seite" den Trennungen vorausliegt. Die Resonanz mit dieser fremdgewordenen Ursprünglichkeit wird allerdings nicht notwendigerweise nur als Fähigkeit zum Fremdverstehen und zur interkulturellen Verständigung spürbar, sondern ebenso als tiefgründige Feindseligkeit, so z.B. wenn man meint, sich des Anderen "bis aufs Messer" erwehren zu müssen. Dieses virulente Aggressionspotential läßt sich nur über ein kulturelles "Netz von Zuverlässigkeiten", z.B. in Gestalt von Minderheitenschutz, in Schach halten. "Humane Verbundenheit" ist somit immer nur mit dem Preis einer Unterwerfung "unter die herrschenden Sitten" der jeweils dominierenden Kultur zu haben. Claessens Beitrag läßt daher erkennen, daß die integrativen Deutungen des Fremden im 1. Erfahrungsmodus keineswegs auf eine harmonische Übereinstimmung hinauslaufen müssen; vielmehr macht er darauf aufmerksam, daß auf dem "Resonanzboden" sozialanthropologischer Voraussetzungen immer auch Aggressionslust, d.h. "Freude am Unglück" des anderen mitschwingt.

Martin Groß reflektiert die "Bedingungen, die sich demjenigen stellen, der heute versucht, über 'das Fremde' zu schreiben." Als Autor des Romans *Ferne/Nähe. Einige Überlegungen zum vorläufig letzten Versuch, die Fremde zu erfinden* setzt er sich mit der Sprache als Ordnungsgefüge der Weltbeschreibung auseinander. Für ihn ist das Fremde daher "ein sprachliches Ereignis", "das Randphänomen einer bestimmten Bewegung der Sprache." Die Art und Weise, das Fremde sprachlich zu erzeugen, ist daher eng verbunden mit einer "Ordnung des Vaters", die auch bei Reisen als narrative Struktur des Beschreibens mitgeführt wird und die dabei das Fremdverstehen steuert. In einer "vaterlosen Gesellschaft" geht mit der "vaterlosen Sprache auch ein gemeinsamer historischer Bezug und eine gemeinsame kulturelle Grundlage verloren". Vom Fremden zu erzählen, bedeutet dann, "der Desintegration im eigenen Ich nachzugehen. Ohne die Instanz des Vaters finden bekanntlich auch die Ich-Anteile zu keiner Integration." Groß bemüht sich um eine Klärung der für ihn wichtigen Bedingungen und Möglichkeiten einer schreibenden "Annäherung an das Fremde" - was sich unversehens als Distanzierungsleistung herausstellt: als räumliche Bewegung und als historisches Spannungsverhältnis.

Bei der *Reise-Thematik* geht es ihm jedoch nicht um das expansive Hinausdrängen aus einer zu eng gewordenen Einheit (3. Erfahrungsmodus), sondern um die Heimkehr zurück in eine zur Latenz abgesunkenen Ordnung, in das Schweigen der "vaterlosen Sprache". Hinsichtlich der *temporalen Problematik* des Fremden setzt sich Groß anschließend mit den gegenwärtigen Möglichkeiten von "Geschichte" als erzählender Weltbeschreibung auseinander.

In bezug auf die vier Modi des Fremderlebens ist dabei von großem Interesse, daß Groß in seinem Versuch einer Poetik des Fremden zunächst von der Sprache als kollektivem Bedingungsrahmen für die Konstitution des Fremden ausgeht, daß sich deren elementare Voraussetzungen dann jedoch als Verlust von basaler Ursprünglichkeit herausstellen: "Wenn keine väterliche Autorität mehr den Sinn der Worte verbürgt, wird man sich einer anderen Erzählung überlassen müssen." Seine Antwort auf derartige Verlusterfahrungen besteht nun jedoch nicht darin, die Ordnung einer väterlichen Sprache in traditionell erzählbaren Geschichten wiederzugewinnen, sondern in Versuchen, wie sie oben am Deutungsmuster der Komplementarität skizziert wurden. Groß schlägt vor, der Eindeutigkeit der Gegenwart "den Bezugspunkt zu verweigern": Man "kann jenen Bruch, den die Geschichte zugleich erzeugt und mit der Prämisse des Verstehens vertuscht, offen halten. Man kann also das 'Verstehen' verweigern." Erst durch die Unabgeschlossenheit eines "Nacherzählens von Erzählungen" wird wahrnehmbar, daß es sich bei den eigenen Beschreibungen um Bestandteile kollektiver Bilder handelt, in die auch "der andere in die eigenen Bilder hineinmalt" und sie ohne unmittelbar mit mir in Verbindung zu stehen, "in Bewegung versetzt". "Es ist eine einzige Erzählung an der doch tausend Stimmen weben. Was hängt daran, ob es meine Stimmen sind oder die des Anderen?"

Wolfgang Kleespies bezieht sich in seinem Beitrag: *Das Fremde in mir anhand von Träumen* auf das Unbewußte als tragenden Grund des bewußten Ich. Aus der Theorie und Praxis eines Nervenarztes und Psychoanalytikers verdeutlicht er, wie der unbewußte Grund der menschlichen Psyche trotz aller Bedrohlichkeit und Ambivalenz eine wichtige interne Integrationsfunktion zur Entwicklung des Selbst übernimmt. Der Traum läßt sich in diesem Verständnis als Resonanzphänomen auffassen, als sensible Reaktion auf drohende Desintegration zwischen psychischem Ursprung und der Gegenwart der bewußten Eigenheit, dem Ich. Die balancierende und kompensatorische Funktion des Unbewußten illustriert Kleespies an Fällen aus seiner therapeutischen Praxis und kann hierdurch deutlich machen, daß "Heilung" die Wiedergewinnung einer sensiblen Wechselbeziehung zwischen Bewußtsein und den elementaren Schichten des Unbewußten zur Voraussetzung hat, wenn nicht gerade hierin besteht. Psycho-Therapie bemüht sich in diesem Verständnis, der Universalität archetypischer und kollektiver Bilder wieder zu ihrem Recht zu verhelfen und sie als grundlegende, aber fremdartige Voraussetzungen der Individualität zu berücksichtigen. So kann sich die Integrationsinstanz der inneren Fremde über Träume "äußern", und zwar in einer "Fremdsprache", die zwar nicht begrifflich eindeutig verständlich wird, wohl aber deshalb in ihrer Bedeutung nachvollziehbar ist, weil sie den menschheitsgeschichtlich tragenden Grund bildet, aus dem heraus ein "Ich" als prozeßhafte Gestalt in die Erscheinung eintritt.

Achim Hellmich ruft in seinem Beitrag: *Die fremde vergessene Wissenschaft: Arabismus als Impulsgeber einer europäischen Wissenschaft* eine Schicht unserer intellektuellen Kultur in Erinnerung, die vor allem deshalb fremd erscheint, weil sie möglicherweise in bewußter Ausgrenzung dem Vergessen überlassen wurde und daher in ihrer Ursprünglichkeit nicht mehr verfügbar sein kann. Dennoch handelt es sich nicht um einen "abgespaltenen Schatten", sondern um fremd gewordene Voraussetzungen, die zur Sicherung und Klärung der eigenen kulturellen Identität relativ problemlos wiedergewonnen werden könnten. Europäisches Denken und Wissenschaft werden sich daher in ihrer Eigenart besser verstehen können, wenn sie sich ihres fremd gewordenen arabischen Ursprungs vergewissern. Hellmich bietet auch deshalb wertvolle Anregungen, weil erkennbar wird, daß es nicht nur um eine nachträgliche Anerkennung eines gemeinsamen Ursprungs geht, auf dem die einander fremd gewordenen Kulturen beruhen, sondern möglicherweise auch um eine bislang verschüttete gemeinsame Zukunft. Der Beitrag gibt Hinweise, wie sich die gegenseitige Resonanz neben der gegenwärtigen Bedrohlichkeit akuter Konflikte auch auf faszinierende Aspekte einer ganzheitlichen Sicht der Welt beziehen kann. Hier läßt sich an abgebrochene Suchbewegungen anknüpfen. Offenbar steht eine intensive Auseinandersetzung mit dem Arabismus noch aus, in der "das Fremde als tragender Grund" in all seiner Ambivalenz bearbeitbar werden kann.

II. Teil: Die "andere Seite" als Bedrohung

Der zweite Abschnitt umfaßt drei Beiträge, die sich darauf beziehen, daß sich in diesem Deutungszusammenhang das Eigene weitgehend aus der Abgrenzung gegenüber seiner Negation definiert. Hierdurch muß das Fremde als Bedrohung der eigenen Integrität gedeutet werden, ohne daß dabei der Eigenanteil am produzierten Spiegelbild erkennbar werden kann. Die duale Struktur, die diesem Deutungsmuster zugrunde liegt, kommt in den folgenden Themen zum Ausdruck:

- die politische Stabilisierungsfunktion des Wir-Gefühls;
- die Bedrohung durch verdrängte kollektive Traumata;
- antinomische Muster geschlechtsspezifischer Sozialisation;

Reinhart Blomert arbeitet in seinem Beitrag: *Wandlungen des Wir-Gefühls* heraus, wie mit dem Verlust einer elementaren Einbindung des Einzelnen in die "soziale Matrix der Gruppe" und wie durch eine epochale Ablösung vom "Boden aller wirksamen Beziehungen" ein Wandel des "Wir-Gefühls" einherging. Ein anthropologisch erklärlicher Bedarf an Grundorientierung und an psycho-emotionalem Schutz, der über eine "natürlich-organische Verbundenheit mit der Welt" zunächst noch gewährleistet war, muß nun von Wertegemeinschaften auf höherem Syntheseniveau und von gesellschaftlichen Institutionen der Sinnvermittlung übernommen werden. Blomert zeigt vor dem Hintergrund dieser Prämisse, wie das Bedürfnis nach sozialer und psycho-emotionaler Integrität eine gesellschaftliche Stabilisierung von "Eigenheit" erforderlich macht und z.B. als "Selbstbestimmungsrecht" erhebliche politische Konsequenzen für die Formen der nationalen Gemeinschaftsbildung nach sich zieht. Auf der Folie der Modi des Fremderlebens wird an den von Blomert skizzierten strukturellen Wandlungen des "Wir-Gefühls" rekonstruierbar, daß die Bemühungen um eine Stabilisierung von "Eigenheit" offenbar eine Entwicklungslogik in Gang setzten, die einer dualen Ordnungsstruktur verpflichtet war: Auf der Grundlage traditionell gegebener Differenzierungen entwickelten sich zunehmend kontrastreichere und schroffere Grenzen zwischen dem, was nun als Innen und als Außen erlebt wurde. Was sich daher zunächst noch als eine Vergewisserung von "Eigenheit" darstellt, reduziert sich auf eine binäre Struktur und schlägt in Krisensituationen zu einer Überhöhung des Innen und einer moralischen Abstufung des Äußeren um. Diese dramatisierende Inszenierung des Innen im Nationalismus erweist sich als eine eskalationsträchtige Konfrontationsstrategie. In ihr wird die Eigenperspektive verabsolutiert und muß sich folglich auch gegen die anderen Nationalismen richten, selbst wenn sie auf gleicher (ideologischer) Grundlage beruhen: Nationen bekämpfen einander im Namen der Nation. Das dualistische Verständnis von Innen und Außen, von Zugehörigkeit und Fremdheit erscheint daher als eine äußerst krisenhafte Entwicklungsphase auf dem Wege zu übergreifenden gesellschaftlichen Syntheseniveaus.

Der Beitrag von *Arvid Erlenmeyer* über *Kollektiv Verdrängtes und Fremdenfeindlichkeit* bezieht sich auf eine doppelte Schnittlinie von Innen/Außen-Relationierungen; nämlich einerseits auf das Verhältnis von bewußten und unbewußten psychischen Prozessen und andererseits auf die Spannung zwischen individuellen und kollektiven Erfahrungsdimensionen. Fremdheit als dualer Gegensatz zur gesicherten Integrität des Eigenen, z.B. als das Unzulässige, das Verrückte und als die geleugnete eigene Schattenseite wird daher als Bedrohung sowohl der individuellen wie der kollektiven Integrität erlebt. Darüber hinaus stellt sich Erlenmeyer die Problematik - von der er aus der Perspektive psychotherapeutischer Praxis berichtet - zudem noch als Täter-Opfer-Konflikt dar: Eine dualistische Konfliktlinie, die sich von der Generation der Opfer und Täter auf die Generation der "Täterkinder" und "Opferkinder" zu reproduzieren scheint. Bei einer derartig komplexen Problemstruktur wird verständlich, daß sich die Konfliktlinien gegenseitig verstärken: die Wiederherstellung personaler Integrität ist daher eng verbunden mit der Arbeit an kollektiven Störungen. Grundsätzlich läßt die von Erlenmeyer beschriebene Verflechtung von individuellen mit kollektiven Traumatisierungen erkennen, wie intensiv gerade individualtherapeutische Arbeit an kollektiv Verdrängtem wichtige Zugänge zu politischen Dimensionen des Fremden ermöglicht und erforderlich macht.

Helga Marburger belegt in ihrem Beitrag *Die Fremdheit der Geschlechter* die Auffassung, daß das Geschlechterverhältnis in der gegenwärtigen männerdominierten gesellschaftlichen Situation keinesfalls als eine Differenz auf der Grundlage einer basalen anthropologischen Übereinstimmung gesehen werden kann, sondern daß es sich als antinomischer Gegensatz darstellt, der von einem Unterdrückungsverhältnis "der anderen Seite" bestimmt ist. Marburger zeichnet diesen Dualismus zwischen "Frauenwelten" und "Männerwelten" als eine gesellschaftliche Spaltung nach, die sich dadurch reproduziert, daß die Dominanz der Männerwelt über alle Instanzen der Sozialisation und durch alle Lebensalter hindurch permanent als geschlechtsspezifische Diskriminierung und Abwertung der Frauen zum Ausdruck gelangt. Nicht nur, daß sich die Geschlechter als Fremde gegenüberstehen; darüber hinaus ist festzustellen, daß die Frauen sich selbst entfremden und sich vielfältiger Diskriminierung ausgesetzt sehen. Geht man nun von einer der Menschheit zugrundeliegenden "androgynen Ganzheit" aus, so verlangt dieser Konflikt über eine Balancierung im Geschlechterkampf hinaus eine Berücksichtigung der ungeteilten Potentialität des "ganzen Menschen". Aufgrund der gesellschaftlichen Machtverhältnisse scheint eine derartige Ausgewogenheit und Gleichrangigkeit gegenwärtig noch nicht erreichbar zu sein, sodaß sich Marburger in ihrer Argumentation "aus der Perspektive einer Frau" ausschließlich auf die Verteidigung der weiblichen Integrität konzentriert und sich für die strukturell schwächere Seite des dualen Kampfmusters engagiert. In diesem Sinne kommt in dem Beitrag selber die Struktur zum Tragen, die inhaltlich beschrieben wird.

III. Teil: Assimilationsversuche

Der dritte Abschnitt befaßt sich mit Schwierigkeiten, die auftreten, wenn sich eine expansiv-evolutionäre Ordnung systemspezifisch Fremdes zur Ergänzung und Vervollständigung einzuverleiben sucht. Die Spannung zwischen ihren "Assimilationsgelüsten" und der im Entwicklungsverlauf notwendigen Akkomodation, d.h. selbstverändernden Anpassung an externe Fremdartigkeit wird in den drei Beiträgen in folgender Weise thematisiert:

- als Selbst(miß)verständnis einer "multikulturellen" Gesellschaft
- als Auflösung von Fremdartigkeit im Zuge ihrer Aneignung
- als Problem der Selbstentfremdung und des Realitätsverlusts

Die Beiträge beziehen sich dabei weniger auf den historischen "Normalfall" reproduktiver Einverleibung, sondern auf die paradoxen Folgen einer Dialektik des Innen und Außen, in der sich die interne Integrationsfähigkeit pluralistisch aufzulösen droht. Die gewählten Problemstellungen bewegen sich daher bereits auf einer Grenzlinie, an der der Aneignungsmodus expansiver Assimilation sich selbst problematisch wird und im Begriff ist, in den "freien Fall" der dynamischen Ordnung des vierten Deutungsmusters umzuschlagen.

Als Ausgangspunkt seines Beitrags: *Multikulturalität als Monokultur* deckt Dieter Lenzen die "Beziehungsfalle" jeder integrativ vereinnahmenden Ordnung auf: "Man kann sich nicht gleichzeitig bereichern und den anderen dabei alles belassen." Er geht nun der Frage nach, wie es zu einem solchen strukturellen Dilemma, d.h. zu dem Widerspruch zwischen dem Assimilationsbedarf eines expandierenden Systems und einer gleichzeitigen Betonung der "Eigenheit" des Anderen kommen konnte. Er unterscheidet hierzu zwischen zwei "historischen Modellen im Umgang mit dem Fremden": Einerseits das Einbeziehen von Fremden im Sinne zeitlich begrenzter Kontakte mit der eigenen Ordnung, die mit ihnen produktiven Umgang ermöglichte. Durch Herausbilden von Einzugsbereichen und Schwellen (regionale Parzellierung) konnte das Spannungsverhältnis auf der gemeinsamen Grundlage einer räumlichen Ordnung als Austauschverhältnis gelöst werden. Diese Auffassung ist offenbar der Ordnungsstruktur des 1. Erfahrungsmodus verpflichtet. Das zweite der historischen Modelle sieht Lenzen darin, dem Fremden Gastrecht zu gewähren, wobei sich hierdurch die Ambivalenz des Fremden aufrecht erhalten, aber auch sozial produktiv nutzen läßt. Der Fremde war gerade in diesem Verständnis qua Definition nicht assimilationsfähig und gleichzeitig in seiner bedrohlichen Ambivalenz einer sozialen Kontrolle unterworfen. (2. Erfahrungsmodus) Als historische Ausnahme wertet Lenzen die

Proselytenpraxis des hellenistischen Judentums, die, ähnlich wie nachfolgend die christliche Heidenbekehrung das Fremde durch missionarische Subsumption in das eigene expansive Sinnsystem assimilierte. (3. Erfahrungsmodus)

Auf der Grundlage dieser Unterscheidungen muß Lenzen feststellen, daß die historischen Modelle im Umgang mit dem Fremden in räumlich verdichteten und säkularisierten Gesellschaften ihre Bindungswirksamkeit verloren haben, so daß sie heutzutage kein wirkungsvolles Motiv für die Aufnahme und Duldung von Fremden mehr bilden. In dieser Deutung läßt sich "Ausländerfeindlichkeit als Ausdruck einer modernen Motivationskrise" rekonstruieren und zur Frage nach der Integrationsbereitschaft bzw. Integrationskapazität einer sich multikulturell aufsplitternden Gesellschaft radikalieren. Offenbar kann sie immer nur so viel "fremde Identitäten" zulassen, wie dies einerseits ihre dynamische Struktur als Ressource benötigt und wie sie diese andererseits produktiv zu verarbeiten vermag. Es geht letztlich um die Diätetik eines zu verkraftenden Fremden. Spätestens hier stellt sich heraus, daß bereits das der Multikulturalität zugrundeliegende Identitätskonzept eine kulturgeschichtlich voraussetzungsvolle Ordnung darstellt, an der sich auch das Selbstkonzept der "Fremden" nolens volens zu orientieren hat. Die ihnen tolerant zugestandene "Eigenheit" entpuppt sich damit als eine extern eingefordertes, wenn nicht sogar aufgezwungenes Konstrukt. Lenzen ist an dieser Stelle seiner Argumentation in der Lage, Multikulturalität als sublimine Form von Monokultur zu entlarven. Offensichtlich bleibt sie selbstvergessen in der Ordnungsstruktur des ihr zugrundeliegenden Identitätskonzepts gefangen. Ein möglicher Ausweg aus diesem Dilemma kann daher nicht *innerhalb* dieser Weltsicht liegen, sondern möglicherweise in einer Verweigerung des Identifizierens. Lenzen verweist abschließend auf die Offenheit des vierten Erfahrungsmodus: Verzicht auf Subsumptionslogik, Differenzenerfahrung als Akzeptieren von unüberschreitbaren Grenzen, das Fremde als Fremdes belassen können.

Walter Eder geht in *Zu Hause in der Fremde?* der Frage nach, welche Möglichkeiten touristische Reiseerfahrungen (noch?) bieten, um die Grenzen des Gewohnten und Vertrauten überschreiten zu können und somit Konfrontation mit dem Unvertrauten zuzulassen. Erfahrung des Fremden über räumliche Expansion, über erkundendes "Reisen", vor allem in Gestalt des organisierten Tourismus, charakterisiert Eder als ein soziales Privileg - sei es als historisches Phänomen, wo sich diese Erfahrungsmöglichkeit nur wenigen Adligen und Begüterten bot - sei es heutzutage, wo nur eine Minderheit der Weltbevölkerung die überwiegende Mehrheit "bereist". Darüber hinaus zeigt sich in Eders Analyse, daß im Tourismus Fremdkontakte offenbar nur unter erschwerten Bedingungen möglich werden. Die heutigen Formen, sich dem Fremden reisend anzunähern, geraten in eine strukturelle Paradoxie, sobald bei den Reisenden keine Bereitschaft (oder Verarbeitungskapazität) zur unvorhersehbaren

Selbstveränderung mehr gegeben ist, so daß das Veränderungsrisiko niedrig gehalten werden muß. So wird durch die Art des Zugriffs, nämlich durch den "Verlust der räumlichen Erfahrung", durch "Entfremdung der Fremde" und durch stereotype Erwartungsmuster die Chance zum Fremderleben verhindert. Gerade durch die unausgesprochene Garantie, das Ausmaß an notwendiger Selbstveränderung bei den touristisch aufbereiteten Fremdkontakten zu dosieren und die Bedrohlichkeit auf Faszination zu begrenzen, wird das verhindert, was versprochen wird: der Zugang zu fremdartigen Erfahrungsräumen. Statt dessen produziert ein derartig organisiertes "Reisen" eine fiktive Welt standardisierter Fremderfahrungen, die den Verlust des Erfahrungsraums vergessen lassen. Die Assimilationslust reproduziert sich durch Angebote einer konsumierbaren Fremdheit; sie überfremdet damit gleichzeitig die bereisten Kulturen und Weltgegenden und bewirkt hierdurch letztlich eine "Schizophrenie des modernen Reisens, das sich selbst zugleich fördert und vernichtet". Die Reproduktionsfunktion des Fremden für eine evolutionär expansive Ordnung, die sich schließlich ihre eigene fiktive Welt schafft, wird durch Eders Analyse besonders anschaulich.

In *Bild-Welten und Welt-Bilder* zeichnet Rolf-Joachim Heger die angestregten Aneignungsbemühungen einer dynamisch in sich kreisenden, umweltverschlingenden Ordnung nach als ein "Anrennen gegen die Vergeblichkeit, alles sehen oder irgendwie erfassen zu wollen." Das Deutungsmuster des dritten Erfahrungsmodus, in dem das Fremde als Chance begriffen wird, innere Potentialität durch Ergänzungen von Außen freizusetzen, verselbständigt sich hier zu in sich kreisenden Prozessen der Verinnerlichung des Außen und Veräußerlichung des Innen. Dies führt nach Heger "fast zwangsläufig in jene Endgültigkeit, die das Fremde in einem andauernden Prozeß gebiert und wieder zerstört." Dieser Erfahrungsbereich, den er das "Heimat-Fremde" nennt, nämlich die innere reproduktive Unermeßlichkeit, bietet kreative Antworten auf den Verlust externer Fremdheit. Als innere Entfremdung werden hier "Kopf-Bilder" produziert - und diese Bilder sind "tausend mal schöner als eine Realität sein kann." Produktive Umweltaneignung und Entdeckung von Fremdheit durch Selbstentfaltung der Eigenheit fabriziert "Wunschbilder", die als Kopie rätselhafter wirken als das vermeintliche externe Original.

Die Reiseroute aus der "Heimat-Fremde" in die "Bild-Fremde" stellt sich bei Heger als eine Bewegung heraus, in der das "Nicht-Aufbrechen" mit dem "Nicht-Ankommen" zusammenfällt: Die freigesetzte "Bilder-Wut" kreist als expandierende Assimilation selbstproduzierter Fremdheiten in sich selbst, und die "ungeheure Flut der Bilder" überlagert schließlich als "Verpackungskunst" das Original einer zugrundegehenden Realität: "Eines Tages aber wird die ganze Welt mit einer Fototapete überzogen sein." Hier erreicht Heger im kreisenden Nachvollzug der Reiseroute expansiver Assimilation den kritischen Punkt, wo der Vernich-

tungsprozeß des Fremden sich nicht mehr von Selbstvernichtung unterscheiden läßt. Das Deutungsmuster expansiver Vervollständigung schlägt um in eine Dynamik der Selbstzerstörung: "In diesem Taumel der Selbstreferenz wird das Bild realer als das Reale und setzt seine eigene Spielregeln durch in der weiterführenden Perfektionierung seines eigenen Modells. In diesem Wirbel gerät auch das Fremde, oder genauer: das Ab-Bild davon."

Das Eigene und das Fremde lassen sich in der selbstreferentiellen Aneignungslogik schließlich nicht mehr von Imaginationen unterscheiden: Mit der perfektionierten "Bild-Auflösung" schlägt die Realität um in eine "Auflösung im Bild". Die Reiseroute in Hegers Beschreibung geht daher über in den Erfahrungsmodus komplementärer Überlagerungsphänomene, wenn er feststellt: "Es ist die Spurlosigkeit, die bei diesem Verschwinden erschreckt. Nichts bleibt als Umriß."

IV. Teil: Das Unheimliche im Vertrauten

Der vierte Abschnitt ist einer Krisensituation gewidmet, die eintritt, wenn sich das Strukturierungsvermögen zwischen Eigenheit und Fremdheit, zwischen Faszination und Bedrohung aufzulösen beginnt und in offene Bewegungen übergeht, die keinen universellen Bezugspunkt mehr zulassen. Fremdheit läßt sich nun nicht mehr als abgrenzbares oder polarisiertes Spannungsverhältnis erfahren, sondern ist nur noch als Orientierungsverlust und innere Leere zu erleiden - oder bestenfalls noch im expliziten "Nicht-Verstehen" als unüberwindbare Differenz festzumachen.

In den drei Beiträgen kommt der besondere Erfahrungsmodus zum Ausdruck, wie er sich einstellt, wenn sich existentielle Ordnungsstrukturen auflösen und die bedrohliche Desintegration sich hierbei als fremdartige Bewegung von eigener Gesetzlichkeit herausbildet. Wenn sie sozusagen als eine das eigene Innen und Außen umgreifende "höherwertige Ordnung" erkennbar wird, der die Erfahrung hilflos ausgesetzt ist. Das für diese Struktur der Freisetzung sich anbietende Bild eines offenen Oszillierens zwischen Eigenheit und Fremdheit, Lust und Schrecken, Innen und Außen, Individuum und Kollektiv eignet sich auch zur Deutung der thematisch recht unterschiedlichen Aufsätze. Stichwortartig geht es dabei u.a. um folgende Phänomene:

- die Interferenz im Gegensatz von Heimat und Fremde;
- die Überlagerung von Projektion und Reflexion;
- die Realität des Irrealen, als einer Ordnung des Unverständlichen.

Dietmar Kamper setzt in: *Lob der Fremde, Kritik der Heimat* mit einer Umkehrung des räumlichen Dualismus im Innen/Außen-Verhältnis ein. Er stellt fest: "Die räumlichen Muster sind ruiniert." Hieraus hat sich für die Dialektik von Aneignung und Fremdwerden "eine neuartige Fremdheit ergeben, die schrecklicher ist als die alte...", wobei praktisch noch zu erproben wäre, ob sie durch "mimetischen Umgang" aushaltbar wird. Dies verlangte jedoch ein "spezifisches 'Leisten' der Fremde: ein Erkennen, Aushalten, Erfahren, das nicht dumm machen läßt". Die unausweichliche Konfrontation mit einer "schrecklichen, inneren Fremdheit" verlangt, eine "inverse Spur" zu verfolgen, nämlich sich "einer im Realen wuchernden Monstrosität des eigenen Wesens" zu stellen und sie nicht räumlich zu verharmlosen, indem man die grauenvolle "Gewohnheit des Dazugehörens" durch "angstbesetzte Ausbrüche nach außen" abzureagieren versucht. Kamper verdeutlicht die "inverse" Struktur an gnostischen Zitaten, in denen die Innen/Außen-Beziehung durch wechselseitige Vertauschung der Pole Unbestimmtheit erzeugt, die in ein "paradoxes Oszillieren" (im oben skizzierten Sinne des "gleitenden Paradox") übergeht: "Wer Angst vor der Fremde hat, soll in die Fremde gehen, wer Heimat will, darf Heimat nicht wollen."

In bezug auf die heutige globale Situation formuliert Kamper drei Grundsätze, in denen der Übergang von räumlich fixierten hin zu temporal dynamischen Strukturen zum Ausdruck gelangt. Die "Raumordnungen" als verbindliche Orientierungen, die "Raumbherrschaft" als Zerstörung und die "Raumform der Zeit" als Gewohnheit sind dabei, aufgesprengt zu werden. Erforderlich wird daher ein "Standhalten im Offenen": "Keine erzwungene Identität. Zeitgenossenschaft erlaubt Differenzen."

An Gedichten von Joseph von Eichendorff geht Kamper der inversen Deutungsstruktur einer Interferenz von Heimat und Fremde nach, wobei er die duale Gegensatzstruktur nicht mehr geometrisch, sondern als Gleichzeitigkeit eines komplementären Spannungsverhältnisses deutet: Hierdurch ist das Romantische "nur scheinbar vertraut". "Das Sprechen von Heimat hat einen Hang ins Unheimliche." Er zitiert Adorno, "der den romantischen Dichter gegen seine Anhänger verteidigt": "Eichendorffs Bewahrendes ist weit genug, sein eigenes Gegenteil mit zu umfassen." Kamper schließt mit drei Grundsätzen, die sich wie die Programmatik einer offenen, temporalisierten Ordnung lesen: In einer Kritik des "toten Raums", der "totalen Aneignung" und des "totalitären Verstehens" versucht er, die Erfahrung für eine Konfrontation mit einer "inkommensurablen Fremdheit" zu öffnen: "Dieser Rahmen muß um des gefährdeten Anderen willen aufgebrochen werden. Ein Denken, das solche Frakturen fertig bringt, könnte 'fraktales Denken' genannt werden."

Ulrike Brunotte rekonstruiert in ihrem Beitrag: *Im Spiegel des Grauens* die dynamische Struktur eines Oszillierens von Eigenheit und Fremdheit am Verhältnis von Projektion und Reflexion im erzählerischen Werk Edgar Allan Poes.

Poe war der erste Autor der Moderne, der das Grauen und die Faszination beim gegenseitigen Diffusionsprozeß von Außen- und Innenwelten hinsichtlich seiner Erfahrungsstrukturen in sublimier Weise nachgezeichnet und literarisch gestaltet hat. "In der saugenden Kreiselbewegung des Maelströms - zugleich Metapher für äußeres und inneres Geschehen - hat Poe das klassische Bild des Sogs geschaffen". Das Bedrohliche und Grauerregende des Fremden erwächst daraus, daß es im Äußeren nicht als das Ergebnis der Reflexion auf die eigene Angst erkennbar werden kann. Es ist somit nicht das völlig Fremde, wovor wir uns fürchten, sondern die Wiederkehr einer verdrängten, abgespaltenen Eigenheit (2. Erfahrungsmodus). Brunotte rekonstruiert nun an den Werken Edgar Allen Poe die innere Endlosigkeit einer Spiegelwelt, die sich durch die Reflexion auf projizierte Fremdheit auftut und die zu einer fließenden Austauschbarkeit von Eigenem und Fremdem führt. Die Verteidigung der eigenen Integrität gerät zu einem endlosen Leerlauf von Integrationsbemühungen und letztlich zur Selbstzerstörung, wenn die eigene "Identität" weiterhin dualistisch räumlich mißverstanden wird und nicht die inneren Gegensätze übergreifend verstanden werden kann. Am Beispiel der short-story *The Tell-Tale-Heart* macht Brunotte den "inneren Abgrund" strukturell nachvollziehbar, in den der Prozeß des Grauensogs den Protagonisten hineinzieht, ein gestaltloser Schrecken, der schließlich in Katastrophelust umzuschlagen vermag. Gerade durch seine Vielschichtigkeit bietet die Analyse dieser Erzählung eine exemplarische Rekonstruktion des Scheiterns männlich mentaler Reflexionsstrukturen "angesichts" komplementärer (hier selbstreferentieller) Prozeßverläufe.

In *Erschrecken und Befremden* ermöglicht Susanne Dittberner durch ihre Analyse von Francisco Goyas Zyklus "Los Disparates" einen kulturgeschichtlichen Zugang, in dem das Fremde als paradoxes Ineinanderfließen innerer und äußerer Ordnungsstrukturen zum Ausdruck gelangt. "Los Disparates" hat die Bedeutung von "merkwürdig, seltsam, befremdlich und ungewiß". Die Interpretationen von Dittberner helfen dabei zu erkennen, wie Goyas Zeichnungen einerseits konventionelle Erwartungsstrukturen sprengen, wie sie aber andererseits auch den "unheimlichen Geschmack des Schon-Gesehenen" enthalten. Das déjà vu als Stigma des Verdrängten, des wiederkehrenden Heimlichen, Allzubekanntes bestimmt den Erfahrungsmodus.

Vor dem werkgeschichtlichen Hintergrund und in seinem historisch-politischen Kontext läßt sich nachvollziehen, daß das Erschrecken und Befremden von einer offenen Kippstruktur ausgeht, in der das Absurde und Disparate geradezu als das Reale erscheinen muß, während das historisch Reale schnell zum Absurden umschlägt. Es handelt sich nicht mehr um eine dual gegliederte Ambivalenz, in der sich nur die Vorzeichen vertauschen ließen, sondern um Wahnsinn, der System hat. Fremdheit wird erlebbar als ein realitätsauflösender innerer Schwindel; ein Schwindel jedoch, der gleichzeitig eine kluge und hellsichtige Be-

schreibung der politisch gesellschaftlichen Verhältnisse darstellt. Angemessenes Ausdrucksmittel einer solchen Welt brutaler und feindseliger Maskerade ist daher die vage Mehrköpfigkeit, die Vielgliedrigkeit und Mischpersonenbildung, die in ihrer diffusen Verfremdung schließlich in einer Ästhetik des Schreckens wiederum die Faszination fremdartiger Gestaltlosigkeit erzeugen kann. In ihrer Analyse kann Dittberner darüber hinaus die künstlerische Verarbeitungsleistung Goyas rekonstruieren, so daß die paradoxe Ordnung der Auflösung selbst wiederum in der bildlichen Beschreibung zum Ausdruck gelangt: Gerade durch den wachen Blick auf die bedrohliche Diskrepanz läßt sich die Erfahrung der Selbstentfremdung nicht "dumm machen". Goyas Bilder können daher als "realistische Beschreibung" einer Welt nach der Katastrophe gedeutet werden: Fremdheit wird erlebbar als "transzendente Heimatlosigkeit". Die Bedrohung einer von unserer Gegenwart (noch) in die *Zukunft* ausgegrenzten Katastrophe liegt bereits in der Vergangenheit und ist offensichtlich schon Bestandteil unserer eigenen Geschichte: déjà vu?

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 1987, 169
- 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. Schöffter 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.), 576-597
- Benjamin, Walter: *Das Passagen-Werk*. Band 1. Frankfurt 1983
- Dietzsche, Petra: *Das Erstaunen über das Fremde*. Frankfurt 1984
- Duala-M'body, 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, 281-292
- Kosellek, Reinhart: Die Verzeitlichung der Utopie. In: Voßkamp, W. (Hrsg.): *Utopieforschung Bd.3.* Frankfurt 1985, 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, 459-515
- Nowotny, Helga: Eigenzeit. Frankfurt 1989
- Otto, Rudolf: Das Heilige. München 1947 (26. Aufl.)
- Schöffter, Ortfried: Lehrkompetenz in der Erwachsenenbildung als Sensibilität für Fremdheit. In: Claude, A., u.a.: Sensibilisierung für Lehrverhalten. Pädagog. Arbeitsstelle d. Dtsch. Volkshochschul-Verbandes. Frankfurt 1986, 41-52
- Schöffter, Ortfried: Lernen als Ausdruck von Widerstand. In: Ebert, G., u.a.: Subjektorientiertes Lernen und Arbeiten Bd.2. Dtsch. Volkshochschul-Verband, Bonn 1987, 67-97
- Schöffter, Ortfried: Resonanz - Die Antwort der Dinge. In: Émile: Zeitschrift für Erziehungskultur. 2.Jg., 1989 (a), H.2, 25-39
- Schöffter, Ortfried: Produktivität. Systemtheoretische Rekonstruktionen aktiv gestaltender Umweltaneignung. In: Knopf, D./Schöffter, O./ Schmidt, R. (Hrsg.): Produktivität des Alters. Berlin (Deutsches Zentrum für Altersfragen) 1989 (b), 257-325
- Schöffter, 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), 53-69
- Schütz, Alfred: Der Heimkehrer. In: ders.: Ges. Aufsätze, Bd.2, Den Haag 1972(b), 70-84
- Simmel, Georg: Exkurs über den Fremden. In: ders. Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung. Berlin 1983 (6. Aufl.), 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, 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, 273-295
- Waldenfels, Bernhard: Die Verschränkung von Innen und Außen im Verhalten. In: Phänomenologische Forschungen Bd.2, München 1976, 102-129
- Waldenfels, Bernhard: Heimat in der Fremde. In: ders.: In den Netzen der Lebenswelt. Kap.10, Frankfurt 1985, 194-211
- Waldenfels, Bernhard: Ordnung im Zwielficht. Frankfurt 1987
- Waldenfels, Bernhard: Erfahrung des Fremden in Husserls Phänomenologie. In: Profile der Phänomenologie. Bd.22, München 1989, 39-62