

Brigitte Flickinger

Vom Umgang mit der Fremdheit

„Sie sind [...] ein Fremder,
einer der überzählig und überall im Weg ist,
einer wegen dessen man immerfort Scherereien hat.“

Franz Kafka, *Das Schloß* (1922)

Seitdem die Erkenntnistheorie – mit Descartes und der Philosophie der Aufklärung – begann, ihr Augenmerk vom Himmel auf die Erde zu richten, ist das erkennende Subjekt in den Mittelpunkt des philosophischen Interesses gerückt. Dort ist es bis heute geblieben. Und das, obwohl ebenfalls seither und ebenso unverrückbar zu den Grundlagen des neuzeitlichen abendländischen philosophischen Denkens jene Skepsis gehört, die uns mahnt, unser Wissen über die Welt, die uns umgebenden Menschen und Gegenstände könne trügerisch sein, denn unser Wissen beruhe allein auf unserer subjektiven Wahrnehmung und werde uns durch unser Bewußtsein zur Kenntnis gebracht. Wie trügerisch unsere Wahrnehmung bezüglich der Vorgänge in der Welt und mehr noch bezüglich anderer Personen sein kann, zeigte uns Descartes. Das epistemologische Skandalon neuzeitlichen Denkens, der Dualismus zwischen Leib und Seele, Materie und Geist, Sein und Bewußtsein, beschäftigt die Philosophie noch immer. Über die erkenntnistheoretische Kluft zwischen Ich und Welt streiten die unterschiedlichsten Theorien. Aber es gibt, aus dieser folgend, noch eine zweite Kluft, für die weder sozialphilosophisch noch ethisch bislang eine verlässliche, allgemein anerkannte Brücke gefunden ist: die Kluft zwischen Ich und Du, zwischen dem Ich und dem Anderen, dem Ich und dem Fremden. Es scheint, als müsse diese Kluft so lange bestehen bleiben, wie die Philosophie an der Präferenz ihrer erkenntnistheoretischen Fragestellung, der Frage nach der Erkenntnismöglichkeit und Erkenntnisfähigkeit des Menschen festhält und für diese Frage allein das Ich als Ausgangspunkt und letzten Bezugspunkt gelten läßt.

Keiner der phänomenologischen, ontologischen, existentialistischen, hermeneutischen sprachanalytischen ... Versuche, die inzwischen durchgespielt wurden, haben die Stellung des Erkenntnis-Objekts gegenüber 'seinem' Subjekt verbessern können, auch dann nicht, wenn es sich bei diesem Objekt nicht um einen Gegenstand, sondern um einen Menschen oder eine Gruppe von Menschen handelte. Keiner hat das Objekt aus seiner untergeordneten Rolle befreit, ihm einen gleichwertigen Rang mit und neben dem Subjekt eingeräumt.

Es ist kulturhistorisch gewiß kein Zufall, daß die Rückbesinnung auf das Ich, auf seine Tauglichkeit und Selbstbehauptung in der Welt, gerade zu einem Zeitpunkt einsetzte, als die Philosophie die Orientierung an einer universalen metaphysischen Instanz, die unser aller Leben regelt, verloren hatte. Mit dieser Wende begannen der abendländische Individualismus und Subjektivismus sowie die bis heute aktuelle Diskussion über personale Identität – und die neuen Rollenzuweisungen für den Anderen.

Man kann behaupten, daß aus philosophischer Sicht die gegenwärtigen Probleme im Umgang mit der Fremdheit aus der Identitätsproblematik folgen und dem modernen

Toleranzanspruch vorausgehen, dessen eigene Grundlage meist ungeklärt bleibt. Politisch ist der Umgang mit der Fremdheit heute, im Zeitalter von Globalisierung und Migration, von multikulturellen Gesellschaften und nationenübergreifenden Staatenverbänden ein überaus drängendes Problem.

Werfen wir zunächst einen Blick auf einige philosophische Ansätze der Moderne, so wird deutlich, daß auch bei Autoren, denen es um Alterität, Intersubjektivität, Interkulturalität, Fremdwahrnehmung, Fremderfahrung oder Fremdverstehen geht, immer das Ich und *sein* Verhältnis zum Anderen der Dreh- und Angelpunkt geblieben ist.¹

In einem zweiten Abschnitt soll dann an einem literarischen Beispiel von Franz Kafka, unter Zuhilfenahme von Georg Simmels *Soziologie* und der autobiographischen Analyse von Alfred Schütz „*Der Fremde*“ skizziert werden, wie der Begriff des Raumes, verstanden als gemeinsamer Handlungsspielraum von Subjekt und Objekt – die ja immer auch Objekt und Subjekt sind –, Ausgangspunkt für ein moralisches Handeln gegenüber dem Fremden sein kann. Die Einsicht in die räumliche Verfaßtheit des gesellschaftlichen Lebens und die Anerkennung der Implikationen dieser Räumlichkeit könnte die Grundlage für einen „selbstverständlicheren“ und damit moralisch vertretbareren Umgang mit der Fremdheit abgeben.

Husserl – das Objekt

In seinen *Logischen Untersuchungen* (1900) setzt Edmund Husserl zu einer Aufwertung des Objektes an, indem er die Objektivität des Objektes gegen die von neu-idealistischen Erkenntnistheorien vertretene falsche Subjektivierung verteidigt und überdies den modischen Psychologismus seiner Zeit ablehnt. Allerdings geht es dabei um logische Objekte und um deren wahre Erkenntnis durch das Subjekt, nicht aber um Fragen der Sozialphilosophie. Trotz seiner Kritik an der Subjektivierung des Erkenntnisvorgangs und der Forderung, die „Wesensgesetzlichkeit“ der zu erkennenden Objekte müsse berücksichtigt werden, verliert das Subjekt in Husserls Phänomenologie nicht seine dominante Rolle.

Es ist bezeichnend, daß Husserl im hohen Alter auf Descartes zurückgreift. In seinen *Cartesischen Meditationen* (1929), insbesondere in der fünften Meditation, sucht er, die cartesianische Skepsis mit seiner eigenen intentionalen Auslegung zu verbinden, um den „Schein eines „Solipsismus““ (§ 62) aufzulösen. Aber auch hier geht es ihm um das Ego und dessen Fremderfahrung. Der Andere ist lediglich „der seiende Andere, das alter ego, ausgewiesen eben innerhalb der erfahrenden Intentionalität *meines* Ego“ [Hervorhebung B.F.]. Intersubjektivität bleibt darauf reduziert, was der Andere für das wahrnehmende Individuum ist. Die so gefaßte Intersubjektivität dient Husserl als er-

¹ Die Ich-Zentrierung gilt für Kants kategorischen Imperativ der praktischen Vernunft ebenso wie für Schopenhauer, der im Gegensatz zu Kant das Fundament der Moral nicht in der Vernunft, sondern in der Natur des Menschen suchte und im Gefühl des Mitleids gefunden zu haben glaubte. Neuerdings wird dieser Gedanke wieder vertreten. Vgl. Martha Nussbaum, *Toleranz, Mitleid und Gnade* (2000); sie beruft sich nicht auf Schopenhauer, ihr Ansatz ist dessen ungeachtet jedoch keineswegs plausibler. Zur Kritik der Schopenhauerschen „Grundlegung“ siehe Ernst Tugendhat, *Vorlesungen über Ethik*, S. 177-196 über die „Mitleidsethik“.

kennntnistheoretische Voraussetzung objektiven Denkens. Ein Weg zum Anderen nach dessen eigenem Recht ist sie nicht.

Heidegger und Gadamer – Verstehen

Auch Martin Heidegger kritisiert den subjektphilosophischen Ansatz. Mit seinen Begriffen des Mitseins und des In-der-Welt-seins betont er, daß „ein bloßes Subjekt ohne Welt“ ebensowenig gegeben sein kann wie „ein isoliertes Ich [...] ohne die Anderen“ (*Sein und Zeit*, 116/155). Doch auch dieser Ansatz führt letztlich zu keiner Aufwertung der „Welt“ gegenüber dem Subjekt. Aus Heideggers ontologischer Sicht bleibt nichtsdestoweniger die „Selbstwelt“ das Höchste und Eigentliche (*Grundprobleme der Phänomenologie*, 59). Das Fremde wird dagegen (an früherer Stelle) als „peinlich“, ‚störend‘, ‚umständlich‘, ‚hindernd‘“ gekennzeichnet; das Fremde „steht im Wege“, ‚kommt ungelegen“ (*Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, 100). Doch bietet die Hermeneutik jetzt einen neuen Weg, den Dualismus der früheren Erkenntnistheorie zu überwinden, um zum Verständnis des Anderen vorzudringen. War zuvor der Andere als Phänomen den eigenen Denkkategorien subsumiert und aus ihnen heraus „verstanden“ worden – und zwar unter der Annahme, daß das Eigene für ein solches Verständnis universal gültige Prinzipien zur Verfügung habe², – wird nun in der Hermeneutik anerkannt und berücksichtigt, daß sowohl das Eigene als auch das Fremde in geschichtlichen Traditionen und kulturellen Lebenszusammenhängen stehen und daß dieser Hintergrund das Verstehen mitbestimme.

Wie sich in Gadamers Ausformulierung der Hermeneutik zeigt, beruhen Verstehen und Auslegung auf einem „Zwischen“ von Fremdheit und Vertrautheit (Gadamer, 279/300). Auf die Frage, wie wir uns dieses Zwischen vorzustellen haben und was mit ihm geschieht, erfahren wir, daß im Prozeß des Verstehens der „Ausleger [...] sich selbst und seine eigenen Begriffe in die Auslegung mit einbringt“ (380/407) und daß er die Überlegenheit besitzt, „Fremdes zum Eigenen werden“ zu lassen, indem er es mit „eigenen Begriffen in [seinem] eigenen Horizont auslegt“ („*Semantik und Hermeneutik*“, II, 183). Ziel der hermeneutischen Auslegung ist also, wie auch in der Beschreibung des Zirkels des Verstehens deutlich wird, die Verschmelzung des Fremden im Eigenen zu dessen Bereicherung.

Lévinas – der Andere in mir

Emmanuel Lévinas, Schüler von Husserl und Heidegger, kehrt Husserls egologisches Schema: „Zuerst und allem Erdenklichen voran bin Ich“ (*Formale und transzendente Logik* (1929), 209 f.), um und macht die Beziehung zum Anderen zur entscheidenden Voraussetzung alles Philosophierens: „Der Umstand, daß ich in der Existenz für den Anderen anders existiere als in der Existenz für mich – macht die eigentliche Moralität aus“, schreibt Lévinas in *Totalität und Unendlichkeit* (1980). Mehr noch: „Die Wahrheit

² Wie katastrophal sich eine solche selbstgerechte Haltung in der Geschichte ausgewirkt hat, ist an Kriegen und Eroberungen abzulesen. Vgl. Tzvetan Todorov, *Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen* (1982).

[...] ist „verknüpft mit der sozialen Beziehung, die Gerechtigkeit ist. Die Gerechtigkeit besteht darin, im Anderen meinen Meister anzuerkennen“ (97). Von einer solchen Position aus mußte Lévinas in der ontologischen Philosophie eines Heidegger und in Gadamers Begriff der Horizontverschmelzung geradezu eine Bemächtigung des Subjekts sehen, das sich den Anderen aneignet, ihn assimiliert (44), statt seine Alterität als eine unüberbrückbare Differenz anzuerkennen. Gerade auch die Sprache „überbrückt nicht den Abgrund der Trennung“, vielmehr bestätigt und vertieft sie ihn (426).

Doch auch wenn auf diese Weise dem Anderen ein ungleich höherer, ja geradezu entscheidender Stellenwert für das Ich eingeräumt wird, ist unverkennbar, daß auch in Lévinas' Ethik der Verantwortung für den Anderen das Ich Ausgangs- und Zielpunkt des intersubjektiven Prozesses ist.

Davidson – keine Autorität der ersten Person

Der Sprachphilosoph Donald Davidson unterscheidet „*Drei Spielarten des Wissens*“ (1991), genauer des empirischen Wissens: die Selbstkenntnis, die unmittelbar und meist gewiß ist, die Erkenntnis der Außenwelt, die unmittelbar ist, aber weil sie über unsere Sinneswahrnehmung gewonnen wird, ungewiß sein kann, und die Kenntnis des Fremdpsychischen, die auf Verhaltensbeobachtungen am Anderen gründet. Bei letzterer versagt bereits die Wahrnehmung, denn es läßt sich nicht ausschließen, daß die aus der Beobachtung gewonnene Erkenntnis mit der Erkenntnis des eigenen Bewußtseins vermischt, ihr Urteil allzusehr vom eigenen Selbst beeinflußt auf den Fremden übertragen wird (339 ff.). Aus der sprachanalytischen Sicht Davidsons bildet Kommunikation die Brücke zwischen dem Ich und dem fremden Bewußtsein, wobei das „nur im Kontext einer allgemein richtigen und gemeinsamen Weltauffassung möglich“ (359) sei. Diese Einschränkung stellt das ganze Unternehmen, sofern es um den Umgang mit dem Fremden geht, in Frage, denn müßte nicht allererst eine Einheit (also eine Nicht-mehr-Fremdheit) gegeben sein, damit sich ein derartiger Kontext bildet? Tatsächlich scheint Davidson das Problem der Überbrückung dadurch lösen zu wollen, daß er das Verhältnis zwischen Ich und Welt umkehrt: Nicht das Subjektive hat seiner Auffassung nach eine Vorrangstellung vor dem Objektiven, auch nicht „daß es eine subjektive Welt gibt, die der Erkenntnis der äußeren Realität vorgeordnet ist“ (361), vielmehr sind das „Objektive und das Intersubjektive [...] wesentlich für alles, was wir Subjektivität nennen können, und es ist konstitutiv für den Kontext, in dem die Subjektivität Gestalt annimmt“ (362).

Auch wenn nicht zu leugnen ist, daß jedes Subjekt in einem Kontext mit anderen Personen aufwächst und sich selbst in Relation zu anderen, von ihm selbst verschiedenen Personen entdeckt, ist doch eine so verstandene Intersubjektivität, die wesentlich zur eigenen Identitätsvorstellung beiträgt, gerade kein tragfähiges Modell für den Umgang mit Fremdheit in dem anfangs genannten Sinne.

Am Beispiel von Kafkas Roman *Das Schloß* Simmels Raum-Begriff weiterdenken.

Franz Kafkas unvollendeter und erst posthum veröffentlichter Roman *Das Schloß* (1922) macht grauenvoll beklemmend Fremdheit erlebbar:

Sie sind nicht aus dem Schloß, Sie sind nicht aus dem Dorfe, Sie sind nichts. Leider aber sind Sie doch etwas, ein Fremder, einer der überzählig und überall im Weg ist, einer wegen dessen man immerfort Scherereien hat. (63)

Das wird dem Landvermesser K. vorgeworfen, als er vom „Schloß“ angefordert, um in dem zum Schloß gehörenden „Dorf“ Dienst zu tun, in diesem Dorf ankommt. Wohin er sich auch wendet, stößt er auf abweisendes Verhalten: „Gastfreundlichkeit ist bei uns nicht Sitte, wir brauchen keine Gäste“ (22). Zugleich überwacht ein Kontrollsystem jeden seiner Schritte; „Regeln“, die ihm unbegreiflich sind, hindern ihn an jeglichem eigenen Tun. K.s Auftraggeber bleibt unerreichbar, die Arbeit ungetan, die herrschende Bürokratie ebenso allgegenwärtig wie undurchschaubar und eine Rückkehr in eine vertraute Umgebung ist ihm unmöglich. Unter dickem Schnee ist das Dorf von der Außenwelt abgeschnitten. Selbst menschliche Grundbedürfnisse wie Essen, Schlafen, Arbeit und Schutz vor einer menschenfeindlichen Natur werden K. von einer Dorfgesellschaft verwehrt, auf die er ganz und gar angewiesen ist. In einem existentiellen Sinne wird K. in dem Dorf kein Raum gelassen: Im einzigen Gasthaus, das er betreten kann, ist kein Zimmer frei; nicht einmal auf einem Strohsack im Schankraum findet er Ruhe, weil selbst diese Schlafstätte ihm nicht zusteht, da er nicht ordnungsgemäß angemeldet sei – eine Anmeldung wäre um diese Abendstunde jedoch gar nicht möglich. K.s Ausgrenzung setzt sich fort.

Vergeblich bemüht sich K., die Funktionsweise der fremden Gesellschaft zu verstehen und seinerseits sich ihr verständlich zu machen, nicht zuletzt, um sich in ihr als Person zu behaupten: K. hatte

immerfort das Gefühl [...], er verirrte sich oder er sei soweit in der Fremde, wie vor ihm noch kein Mensch, eine Fremde, in der selbst die Luft keinen Bestandteil der Heimatluft habe, in der man vor Fremdheit ersticken müsse und in deren unsinnigen Verlockungen man doch nichts tun könne als weitergehen, weiter sich verirren. (55)

Der unfreiwillige Aufenthalt im Dorf wird für K. zu einem fortschreitenden Prozeß der Selbstentfremdung. Die Dorfgesellschaft zeigt sich ihm gegenüber hermetisch und gänzlich unvermittelt. Es scheint – schon gar aus der Perspektive K.s, aus der hier erzählt wird – als funktioniere sie nach unumstößlich festen, unbekanntem Gesetzen. Selbst da, wo K. erhebliche bürokratische Mißstände entdeckt, werden diese als Bestandteil der Ordnung ausgegeben, und wieder findet er sich vor verschlossenen Türen. Trotzdem wird deutlich, daß K. durch sein ‘unkonventionelles’ Verhalten das Dorfleben durcheinanderbringt.

Nehmen wir das Erleben K.s als ein extremes Beispiel einer Immigrationerfahrung, so wird deutlich, daß eine Lösung nach dem Vorschlag Davidsons unmöglich ist. Denn sollte auch im Fall einer fremden Gesellschaft die Identität des Subjekts von der

Objektivität und Intersubjektivität geformt werden, die den Kontext, eben diese Gesellschaft, prägen, hieße das, eine totale Identifikation des Immigranten mit der ihn umgebenden fremden Gesellschaft anzunehmen. Das kann nicht das Ziel sein. Es hieße Selbstaufgabe.

Daß in Kafkas Roman die Sprache für die Verständigung kein Hindernis darstellt – die Dorfgemeinschaft und K. scheinen dasselbe Idiom zu benutzen – erleichtert die Verständigung nicht. Im Gegenteil verstärkt es in diesem Roman geradezu die Hilflosigkeit und Fremdheitserfahrung des ungebetenen Gastes.

Wenn nicht die Sprache, was sonst macht hier die Fremdheit aus? Im Grunde sind es die unausgesprochenen und scheinbar keiner Logik folgenden Regeln und Gepflogenheiten, nach denen diese Dorfgemeinschaft lebt; es ist ihre unerklärliche hierarchische Struktur, es sind die unvermittelten, zum Teil feindseligen gesellschaftlichen Umgangsweisen der Dorfbewohner untereinander und eine paradoxe Mischung zwischen ihrer Unzugänglichkeit einerseits und ihrer Distanzlosigkeit in Gesprächen andererseits. Das verschneite Dorf, in das K. hineingeraten ist, verschließt sich ihm trotz seiner Anwesenheit. Was verhindert die 'Verständigung', den rationalen Austausch? K. findet in dieser Gesellschaft keinen Platz, er ist „überzählig und überall im Weg“, so daß es gar nicht erst zu einer Kommunikation kommt, geschweige denn zu seiner Anerkennung nach einem der zuvor skizzierten Modelle: weder Anerkennung als ein Anderer (Levinas), noch in verstehender Verschmelzung (Gadamer). Eher ist der Fremde im Sinne des frühen Heidegger „störend“, denn auch die Fremd-Erfahrung (Husserl) bleibt aus.

Der einzige Anschein einer Annäherung der beiden 'Welten' ereignet sich in K.s sexueller Beziehung zu einem Schankmädchen, dem K. die Ehe verspricht. Doch auch dieser Kontakt erweist sich als unhaltbar, denn weder verläßt Frieda ihren angestammten Lebenszusammenhang, noch eröffnet sie K. einen Zugang zu ihm. So liegt auch hierin nicht eine Spur der in Levinas' Theorie so zentralen ethischen wie ontologischen Alteritätserfahrung in der Geschlechtsbeziehung mit ihrer ethischen Konsequenz der Verantwortung. Nur vorübergehend scheint die körperliche Nähe zu Frieda K. Sicherheit zu vermitteln:

Allzu glücklich war er Frieda in seinen Händen zu halten, allzu ängstlich-glücklich auch, denn es schien ihm, wenn Frieda ihn verlasse, verlasse ihn alles, was er habe. (56)

Auch wenn unser aller Erfahrung, die Erfahrung hunderttausender Migranten nach dem Zweiten Weltkrieg, kaum die Unerträglichkeit erreicht haben dürfte, die der anonyme K., von einem namenlosen Schloß beauftragt, in einem namenlosen Dorf erfährt, so hat dieser literarische Alptraum im einzelnen doch realistische Züge. Es ist zu fragen, welche Vorstellung dem gesellschaftlichen Miteinander zugrundegelegt werden könnte, um das Leben in der Fremde und das Leben mit dem Fremden erträglicher und sinnvoller zu gestalten.

Simmel – Raum als Gestaltungsspielraum sozialer Beziehungen

Erst Georg Simmel hat die Frage nach den Beziehungen zwischen Menschen, cartesianisch gesprochen, außerhalb der *res cogitans*, außerhalb des denkenden Ichs, angesie-

delt, und er tat das, ohne sie deshalb dem Bereich der res extensa zuzuschlagen. Damit eröffnete er die Chance für ein neues Modell des Umgangs mit dem Fremden. Schlüsselbegriff seines überaus produktiven Ansatzes ist der 'Raum'.³

Auch wenn der Raum selbst eine „an sich wirkungslose Form“ (*Soziologie*, 687), ein bloßer „geographischer Umfang“ (688) ist, so ist er doch eine Kondition für die Beziehung zwischen Menschen, die Form, in der sich, wie Simmel zeigt, Distanz oder Nähe, Fixiertheit oder Bewegung, Nachbarschaft oder Fremdheit ereignen. Laut Simmel gibt „der Raum seine Form dazu her“ (687), daß die Menschen, die sich in ihn teilen, ihn mit ihren seelischen Inhalten füllen. Genauer:

Wenn eine Anzahl von Personen innerhalb bestimmter Raumgrenzen isoliert nebeneinander hausen, so erfüllt eben jede mit ihrer Substanz und ihrer Tätigkeit den ihr unmittelbar eignen Platz [...] und zwischen diesem und dem Platz der nächsten ist unerfüllter Raum, praktisch gesprochen: Nichts. In dem Augenblick, in dem diese beiden in Wechselwirkung treten, erscheint der Raum zwischen ihnen erfüllt und belebt. [...] Das Zwischen als eine bloß funktionelle Gegenseitigkeit, deren Inhalte in jedem ihrer personalen Träger verbleiben, realisiert sich hier wirklich auch als Beanspruchung des zwischen diesen bestehenden Raumes, es findet wirklich immer zwischen den beiden Raumstellen statt, an deren einer und anderer ein jeder seinen für ihn designierten, von ihm allein erfüllten Platz hat. (689)

Simmel fährt im weiteren mit Überlegungen zur Ab-, Aus- und Begrenzung fort, ohne diesem bedeutsamen „Zwischen“, auf das ich noch zurückkommen werde, weitere Aufmerksamkeit zu widmen.

Wie seine Inhalte sind auch die Grenzen eines Raumes gesellschaftlich bestimmt. Seine Untergliederung in kleinere Räume geschieht funktional nach den gesellschaftlichen Inhalten, die ihrerseits eigene Einheiten bilden. (694 ff.) In seinen Überlegungen über „soziale Begrenzung“ entwirft Simmel das räumliche Bild einer „Sphäre der Persönlichkeit“, die „nach Macht oder Intelligenz, nach Fähigkeit des Ertragens oder des Genießens“ begrenzt, sich von den Sphären anderer Persönlichkeiten abgrenzt. Zwischen diesen Sphären entsteht „eine ganz eigenartige Wechselwirkung. Jedes der beiden Elemente wirkt auf das andre, indem es ihm die Grenze setzt, aber der Inhalt dieses Wirkens ist eben die Bestimmung, über diese Grenze hin, also doch auf den anderen, überhaupt *nicht* wirken zu wollen oder zu können.“ (697) Was sich als räumliche Begrenzung darbietet, ist

nur die Kristallisierung oder Verräumlichung der allein wirklichen seelischen Begrenzungsprozesse. Nicht die Länder, nicht die Grundstücke, nicht der Stadtbezirk [...] begrenzen einander; sondern die Einwohner oder Eigentümer üben die gegenseitige Wirkung aus. (697)

Simmel hat hier die Abgrenzung im Auge, die Menschen, nicht nur Fremde, gemäß ihrer jeweiligen Macht- und Rechtssphäre oder zum Schutz ihrer persönlichen Sphäre auf der nötigen Distanz hält. Positiv gefaßt gibt andererseits ein größerer Raum dem

³ Ich beziehe mich hier auf das 9. Kapitel der *Soziologie* (687-790), das bei aller Popularität des darin befindlichen „*Exkurs über den Fremden*“ (764-771) gewöhnlich übersehen wird.

Menschen „ein Gefühl von Bewegungsfreiheit, von Ausgreifenkönnen“, von Enthusiasmus (704).

Der Wandernde (der Reisende) und der Fremde (der Migrant) sind im Hinblick auf den Raum für Simmel nur insofern Sonderfälle, als sie sich in ihrer „Wechselwirkungsform“ von Ortsansässigen lediglich durch ihr räumliches Nichtfixiertsein im Falle des Reisenden bzw. durch ihre Einheit von Gelöst- und neu Fixiertsein im Falle des Migranten unterscheiden. Für beide Fälle stellt Simmel (1908!) vor allem positive Züge fest: Der Wandernde genießt die Vorzüge größerer Unverbindlichkeit und Offenheit, der Fremde die Vorzüge größere innere Freiheit und Objektivität. Im „Exkurs über den Fremden“ führt Simmel diese Vorzüge weiter aus. Er hat dabei das Beispiel des Händlers und des Juden vor Augen, der zwar im physischen wie im übertragenen Sinne „kein Bodenbesitzer“ (766), aber trotz „seiner unorganischen Anfügtheit [...] ein organisches Glied der Gruppe“ (771) ist. Im Hinblick auf die Bereicherung, die die Gesellschaft dadurch erfährt, ist sein „Fremdsein [...] natürlich eine ganz positive Beziehung, eine besondere Wechselwirkungsform“ (765), betont Simmel.

Diese Beschreibung trifft ganz und gar nicht auf Kafkas Landvermesser zu und ebensowenig auf die häufigsten Fremdheitserfahrungen der Kriegs- und Nachkriegszeit und der heutigen 'multikulturellen Gesellschaft'. Bevor ich zu zeigen versuche, wie aus Simmels zuvor geäußerten Überlegungen zum sozialen Raum ein Muster für den Umgang auch mit anderen als den von ihm bedachten Formen von Fremdheit gewonnen werden kann, möchte ich den in der Tradition von Max Weber und Georg Simmel stehenden Sozialphilosophen Alfred Schütz zu Wort kommen lassen, der in seinem Aufsatz *Der Fremde* (1944) über seine eigenen Erfahrungen als Immigrant in den USA nachgedacht hat.

Alfred Schütz – ein sozialpsychologischer Versuch

Im Gegensatz zu Kafka beschreibt Schütz den „sich annähernden Fremden“. Er betrachtet – Simmel würde sagen: den „Zwischenraum“ – Schütz sagt: „das Verhältnis zur Zivilisation und Kultur der sozialen Gruppe“, der sich der Immigrant nähert. Um sich in der neuen Zivilisation zurechtzufinden und von ihr akzeptiert oder zumindest geduldet zu werden, versucht der Immigrant sein Verhältnis zu dieser Zivilisation zu bestimmen. (53) Schütz legt Wert auf die Feststellung, daß diese Aufgabe des Immigranten nur graduell verschieden ist von anderen Beispielen von Fremdheit wie sie ein Bewerber um Mitgliedschaft in einem geschlossenen Club oder um die Hand einer Frau erlebt, wie der Städter, der sich auf dem Land niederläßt, oder der Junge vom Land, der in die Stadt zieht usw. In jedem dieser Fälle wird der „Immigrant“ versuchen, sich das Wissen über die „Zivilisationsmuster des Gruppenlebens“ anzueignen, das für sein Handeln in der neuen Umgebung relevant ist. (54 f.) Dieses Wissen, das für die „ingroup“ genügend kohärent, klar und konsistent erscheint, hat für den Neankömmling, der mit einem anderen System von Rezepten für gesellschaftliches Handeln aufgewachsen ist, diese Qualitäten nicht. Mehr noch, er wird im Verlauf seiner Wissensaneignung immer wieder in seine früheren Kulturmuster verfallen, die er mitgebracht hat, weil er sich diese auf „natürliche“, unmittelbare Weise angeeignet hatte (60), wohingegen das in der Fremde sekundär angeeignete Wissen über die fremde Gruppe für ihn zunächst nur

„Auslegung“, nicht aber „Anleitung zur Interaktion“ ist. Erst im Laufe der Zeit wird ihn die Erfahrung lehren, die in der fremden Gruppe gültigen Zivilisationsmuster mit ihren Rezepten so anzuwenden, daß er damit die erwünschten Reaktionen hervorruft – also verstanden wird.

Weder Schütz (1944) noch Simmel (1908) haben bei ihren Beschreibungen der Fremdheit die Nachkriegserfahrung mit den vielfältigen Migrantenströmen in Europa vor Augen haben können. Sie konnten auch nicht vorhersehen, wie viele fremde kulturelle Einflüsse seither von den USA auf Europa eingewirkt haben. Beides rückt heute das Ziel der Beschäftigung mit der Fremdheit in eine andere Richtung. Es geht nicht mehr nur um die soziale Anpassung des einzelnen Neuankömmlings an die jeweilige „in-group“ (Schütz, 69), oder wie bei Simmel (766 f.) um den Fremden, der sich durch seine soziale Stellung eine Objektivität und Klarsicht, aber auch eine „zweifelhafte Loyalität“ (Schütz, 68) erworben hat.

Schluß

Man stelle sich die Menschen in ihrer körperlichen Existenz (frei nach Descartes) als Wesen vor, die jeder für sich Teile eines Raumes einnehmen. Auch der Zwischenraum zwischen ihnen, der ihre räumliche Distanz ausmacht, die sie voneinander einzuhalten genötigt oder geneigt sind, ist nicht leer. Er ist, ebenso wie der von Individuen oder Gruppen eingenommene Raum, ein durch psychische Kräfte bestimmter Raum. Dieser Zwischenraum wird von all jenen mitgeprägt, die da sind, die an dieses 'Zwischen' angrenzen und über es – oder besser gesagt: in ihm – mit anderen 'Teilhabern' in Beziehung treten und in ihm tätig sind, ganz gleich, wie lange sie bereits da sind. Das Zwischen ist ein Gestaltungsspielraum, nicht nur potentiell, sondern faktisch! Hier finden, positiv oder negativ, die Wechselwirkungen zwischen den 'angrenzenden' Menschen, Gruppen von Menschen oder Gesellschaften statt, wie Simmel gezeigt hat. Und es entsteht überdies etwas Neues, das seinerseits Rückwirkungen auf die an dem Gestaltungsspielraum Beteiligten hat. Der Inhalt dieses Zwischenraumes ist wie jeder kulturelle Raum mit der Zeit und mit dem Wechsel der an ihm Beteiligten einer ständigen Veränderung und Neugestaltung unterworfen. Auch wenn Kafkas Landvermesser K. von der Dorfgesellschaft ausgegrenzt wird, wenn ihm in dieser Gesellschaft kein Raum 'zugemessen' wird, er sich also nicht „annähern“ kann, so entsteht dennoch, allein durch seine Anwesenheit, auch hier ein 'Zwischen', allerdings ein gänzlich negatives, das auf K. bedrückend und beängstigend wirkt und auf die Dorfbewohner irritierend. Dem Zwischen, das da ist, solange die an ihm Beteiligten da sind, können diese sich nicht entziehen.

Heute sind gesellschaftliche Räume in viele kleine Räume und immer kleinere Zwischenräume zerlegt. Liegt es daran, daß – wie in einem Hochhaus mit zu eng nebeneinander wohnenden 'Parteien' häufig die Anonymität größer und das Bedürfnis zur Abschottung stärker wird – auch in den heutigen Zwischenräumen die tatsächlich stattfindenden Wechselwirkungen weniger als je zuvor zur Kenntnis genommen und anerkannt werden?

Dabei geht es nicht um eine politische Frage. Es geht um die Anerkennung der Tatsache, daß 'benachbarte' Anwesende den Zwischenraum zwischen sich ohnehin auf

ihre je eigene Weise mitgestalten. Das Gewöhnliche ist, daß sie das tun; das Zwangsweise, daß sie daran gehindert werden. Es wäre sinnlos zu fordern, sie sollten aufhören, das zu tun, obwohl sie tatsächlich anwesend und benachbart sind. Darin lag die Absurdität der Debatte über die „Leitkultur“ vor einigen Jahren in Deutschland. Darin liegt auch der Irrtum der genannten Hochhausbewohner, die durch ihre Abschottung das ‚Zwischen‘, statt es positiv zu gestalten, mit Unfreundlichkeit füllen, unter der sie selbst mitleiden.⁴

Es gibt keine reine eigene Kultur, so wenig wie es eine reine andere Kultur gibt. Kulturen sind nichts Statisches, sie sind immer im Fluß. Wie sie sich entwickeln, hängt von ihren wechselnden Beteiligten ab, wie gut sie sich verständigen und wie sie ihren Raum gestalten. Wer und was zu einer Kultur dazugehört entscheidet nicht die Vergangenheit. Es bestimmt sich durch die Beiträge derer, die sich in einen Raum teilen. Darin liegt freilich auch eine zeitliche Komponente: der Wechsel der Generationen, der gepflegten oder mitgebrachten Traditionen und der erinnerten Geschichte. Die so sich stets wandelnde Kultur hat für jeden einzelnen immer sowohl bekannte als auch fremde Bestandteile. Davon unterscheiden sich die Beiträge „der Fremden“ nur graduell, nicht prinzipiell. Je mehr sie willkommen geheißen werden, desto positiver werden ihre Beiträge ausfallen.

Literatur

- Davidson, Donald, „Die Autorität der ersten Person“ (1984) und „Drei Spielarten des Wissens (1991), in: Ders., *Subjektiv, intersubjektiv, objektiv*, Frankfurt am Main 2004 (Suhrkamp), S. 21-39; 339-363.
- Gadamer, Hans-Georg, *Wahrheit und Methode* (1960), in: *Gesammelte Werke*, Bd. 1; „Semantik und Hermeneutik“ (1968), in: Ebd., Bd. 2, Tübingen ¹1990 und ²1993 (Mohr).
- Geenen, Elke M., *Soziologie des Fremden*, Opladen 2002 (Leske + Budrich).
- Gürtler, Sabine, *Elementare Ethik. Alterität, Generativität und Geschlechterverhältnis bei Emmanuel Lévinas*. München 1998 (Fink).
- Heidegger, Martin, *Sein und Zeit* (1926), *Gesamtausgabe*, Bd. 2, Frankfurt am Main 1977 (Klostermann).
- Heidegger, Martin, *Grundprobleme der Phänomenologie* (1919/20), in: Ebd., Bd. 58, 1993.
- Heidegger, Martin, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (1923), in: Ebd., Bd. 63, 1988.
- Husserl, Edmund, *Logische Untersuchungen* (1900), in: *Gesammelte Schriften*, Bde 3/4, Hamburg 1992 (Meiner).
- Husserl, Edmund, *Formale und transzendente Logik* (1929), in Ebd., Bd. 7, 1992.
- Husserl, Edmund, *Cartesianische Meditationen* (1929), Hamburg ³1995 (Meiner).
- Kafka, Franz, *Das Schloß* (1922), Frankfurt am Main 1994 (Fischer TB) (Originaltext).
- Kogge, Werner, *Die Grenzen des Verstehens. Kultur – Differenz – Diskretion*, Weilerswist 2002 (Velbrück).
- Lévinas, Emmanuel, *Totalität und Unendlichkeit* (1961/1980), Freiburg 1987 (Alber).

⁴ Davon unberührt bleibt freilich, daß ein menschenwürdiges Wohnen einen ausreichenden Lebensraum erfordert.

- Nussbaum, Martha, „Toleranz, Mitleid und Gnade“, in: Rainer Forst (Hg.), *Toleranz. Philosophische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis einer umstrittenen Tugend*, Frankfurt 2000 (Campus), S. 144-161.
- Schütz, Alfred, „Der Fremde – ein sozialpsychologischer Versuch“ (1944), in: *Gesammelte Aufsätze*, Bd. 2, Den Haag 1972, S. 53-69.
- Simmel, Georg, „Der Raum und die räumlichen Ordnungen der Gesellschaft“, in: *Soziologie* (1908), Frankfurt am Main 1992 (stw 811), 9. Kapitel, S. 687-790, mit „Exkurs über den Fremden“, S. 764-771.
- Todorov, Tzvetan, *Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen*, Frankfurt am Main 1985 (es 1213).
- Tugendhat, Ernst, *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt am Main 1993 (stw 1100).