

Der Umgang mit dem Eigenen und dem Fremden

Kuno Lorenz, Saarbrücken

Die Stichworte 'Eigenes' und 'Fremdes' scheinen passend für eine Tagung wie diese, während der die uns weitgehend fremde Tradition klassischer indischer Musik mit dem zeitgenössischen Stadium der eigenen europäischen Musiktradition dialogisch vermittelt werden soll, einer Tradition, von der hierzulande manche glauben, sie habe längst eine weltweite Herrschaft angetreten. Dieser Glaube mag sich darauf berufen, daß in dem Maße, in dem die Kenntnis außereuropäischer Kulturen während der letzten zweihundert Jahre zugenommen hat und weiter zunimmt, auch Musiker sich in immer größerem Umfang um die Aneignung ursprünglich fremder Traditionen bemüht haben und bemühen. Es sieht so aus, als seien zum Beispiel die Verarbeitung afrikanischer Musik im Werk György Ligetis oder die Anverwandlung europäischer Traditionen im Werk Isang Yun bereits Zeugnisse einer universell gewordenen Musikkultur, in der die gegenseitige Fremdheit der jeweiligen Herkunftstraditionen bereits überwunden ist. Sie alle aber wissen, daß so zu denken sehr oberflächlich wäre. Schaut man, besser noch: hört man, genauer, so hat man es mit viel komplexeren Verhältnissen zu tun. Man braucht beispielsweise nur daran zu denken, daß in der klassischen indischen Musiksprache schon ein einzelner, durch eine Tonhöhe charakterisierter, Ton stets vorbereitet werden muß und niemals unmittelbar auftreten darf; schon die Alphabete beider Musiksprachen, der klassischen indischen und der klassischen europäischen, sind grundverschieden.

Bereits der Anfang, was eigentlich als eigen und was als fremd zu gelten hat, ist gar nicht so selbstverständlich, wie es scheint, und noch viel ratloser wird man, denke ich, wenn man mit den nahezu gegensätzlichen Beurteilungen beider Eigenschaften konfrontiert wird: Das Eigene bietet Schutz (positiv) und zugleich ist es langweilig (negativ), das Fremde macht Angst (negativ) und zugleich macht es neugierig (positiv). Im Eigenen kenne ich mich aus, es ist mir vertraut, wie der Ort, an dem ich aufgewachsen bin, und wie beklagenswert sind diejenigen, die, aus welchen Gründen auch immer, einer solchen Sicherheit spendenden Herkunft entbehren. Ganz besonders aber bin ich mir selber vertraut, so möchte man gern glauben, gäbe es nicht das Erschrecken darüber, was man zuweilen denkt und unter Umständen sogar sagt oder tut, so daß man anschließend davon lieber nichts mehr wissen will, weil das Selbstbild verletzt ist.

Ist das Eigene also nur das Bild, das wir von uns selbst haben und in das alles, was wir selbst tun oder sagen, eingepaßt wird, und zu dem auch so viel wie möglich von dem gehört, was um uns herum geschieht, weil es zu unseren Erwartungen gehört? Das Selbstbild und unsere davon gespeisten Erwartungen an unsere engere und weitere Umgebung, machen *sie* das Eigene aus und stempeln alles, was sich dem nicht fügt, zum Fremden? Das Fremde dann also der Störenfried, der uns des Schutzes beraubt, den das Vertraute bietet, und der uns überrascht, ja vielleicht sogar erschreckt, uns Angst und Furcht einflößt?

Es gibt eine Gegenrechnung dazu, bei der man sich auf eine uns angeborene Neugier stützt, die schon Aristoteles für die Triebfeder allen Wissenserwerbs hielt. Neugierde läßt uns das Überraschende suchen, stärkt das Verlangen, Neues kennenzulernen und noch unentwickelte Fähigkeiten auszuprobieren. Jedes Kind zeigt uns, wie lebenswichtig für sein gesundes Heranwachsen der Prozeß einer *Aneignung des Fremden* ist, der stets einher geht mit fortschreitender Distanzierung von dem, was vertraut ist, einer buchstäblichen ›Entfremdung‹, von der Mutter, von den Eltern, schließlich sogar von sich selbst, einer *Verfremdung des Eigenen*, wie ich es komplementär zu ›Aneignung des Fremden‹ ausdrücken möchte. Wer beim Vertrauten stehen bleibt, hört auf zu wachsen, wie so manche ›Erwachsene‹, und

bemerkt es nur an der Langeweile, die ihn oder sie ergreift, am Überdruß einer ständigen Wiederkehr des Gleichen, schließlich dem Verlust jeder Hoffnung auf Zukunft. Offenheit dem Fremden gegenüber also das Lebenselixier und Einigelung ins Eigene der Stillstand, Vorhof des Todes?

Orientieren wir uns am Gegensatz von Schutz und Schutzlosigkeit – Behaustheit und Hauslosigkeit in der Ausdruckweise Martin Bubers – , so erscheint uns das Eigene freundlich und das Fremde feindlich; orientieren wir uns hingegen am Gegensatz von Aufbruch und Stillstand, die jeweils Lebendigkeit oder Leblosigkeit verheißen, so sollten wir uns dem neuartig Fremden aussetzen und vom vertraut Eigenen abwenden, wie einst Abraham, als er auf Gottes Geheiß das Land Ur verließ, um unterwegs zu bleiben. Im ersten Fall erfahren wir uns dem Fremden gegenüber bloß als ausgesetzt und erleben es hinnehmend, scheinbar ohne eigenes Zutun; im zweiten Fall setzen wir uns tätig mit ihm auseinander, selbst dort, wo es scheinbar von selbst vorgeht, etwa bei den biologisch gesteuerten Wachstumsprozessen. Auch wenn wir nicht tätig eingreifen, sondern nur redend dabei sind, so sagen wir doch, was der Fall ist und nehmen sogar bewußt Stellung.

Wir sollten den offenbar ambivalenten Gegensatz zwischen ‘eigen’ und ‘fremd’ mit anderen Gegensätzen in Verbindung zu bringen, um so vielleicht eine bessere Orientierung zu gewinnen. Schließlich ist das Fremde nie gänzlich fremd, trägt immer auch vertraute Züge, und das Eigene ist nie vollständig ausgeleuchtet, hält immer auch Überraschungen bereit. Zu den Gegensätzen, die in einer engen Verbindung mit Eigen-Fremd stehen, gehört der Gegensatz von Natur und Kultur. Es heißt, von Natur seien wir uns keineswegs fremd, wir alle teilen die gleiche biologische Ausstattung, weil wir derselben Art *homo sapiens* angehören, und wir teilen daher auch die Grundbedürfnisse nach ausreichender Nahrung, sexueller Lust und sicherem Schlaf, die man zusammen auch gern zum (natürlichen) Recht auf individuelle körperliche und seelische Unversehrtheit gerinnen läßt.

Aber schon, wenn es darum geht, nach den Mitteln zu fragen, mit deren Hilfe sich diese Grundbedürfnisse befriedigen lassen, werden wir auf die Fähigkeiten zu handeln und zu reden aufmerksam, wobei ich unter Reden der Einfachheit halber jede Art Zeichenhandeln, also auch Zeichnen, Singen, Tanzen usw. einschließe. Diese Mittel sind *als* Handeln statt nur als natürliche Bewegung, die sich schlicht ereignet, und *als* Reden statt nur als naturgesetzliche Verursachung eines Ereignisses mit Hilfe von Signalen, gerade nicht mehr etwas bloß natürlich-biologisch Von-selbst-Entstandenes, sondern gehören als Selbsterzeugtes bereits zur Kultur.

Die Ausbildung der Fähigkeiten zu handeln und zu reden sind nicht mehr bloß von selbst verlaufende natürliche Wachstumsprozesse sondern dank aktiver Beteiligung kulturell überformte. Sie werden ihrerseits eingesetzt, um Mittel zur Befriedigung der Grundbedürfnisse erfindend zu finden. Kein Wunder daher, daß solche Mittel – z.B. Ackerbau und Jagd, Wohnungs- und Familienbildung – sich sehr früh schon in der phylogenetischen Entwicklung des Menschen zu eigenständigen sekundären Bedürfnissen gewandelt haben, die sich in Arbeit und Muße in ihren vielen historisch unterschiedlich entwickelten Gestalten der Lebensführung und Weltauffassung ausprägen, die dann als kulturelle Verschiedenheiten ein Anlaß für Fremdheitserfahrungen werden. Und deshalb sollte man, so heißt es nach einer derzeit weit verbreiteten Überzeugung, eine Auseinandersetzung zwischen Eigenem und Fremdem grundsätzlich als eine Auseinandersetzung zwischen Kulturen analysieren und nicht als eine zwischen einzelnen Personen oder Gruppen von solchen.

Natürlich ist man dann mit der Schwierigkeit konfrontiert, erklären zu müssen, was als eine kulturelle Einheit anzusehen ist und wie sie zustandekommt – schließlich scheint es kleine Einheiten zu geben, wenn man etwa die Zugehörigkeit zu den Muttersprachlern einer aussterbenden Sprache gelten läßt, oder große, gebildet z.B. von den Anhängern einer Weltreligion. Ich denke, Sie sind auch ohne ausführliche Argumentationen davon überzeugt, daß dergleichen einfache Charakterisierungen kaum dazu taugen, der Komplexität kultureller Einheiten Rechnung zu tragen. Ich schlage daher vor, daß wir uns für die Überlegungen, die ich Ihnen heute vortrage, damit behelfen, eine kulturelle Einheit zwar unscharf, jedoch relativ stabil durch Traditionen des Verhaltens und damit einem Wissen in Gestalt von zu Fertigkeiten entwickeltem Können, das erst sekundär auch in Sätze gefaßt ist und durch Erziehung, Sprache, Religion, usw., erworben und weitergegeben wird, von einer anderen Einheit für abgegrenzt zu halten. Auch dann allerdings werden wir damit rechnen müssen, daß die meisten Personen mehreren Kulturen angehören, im Konfliktfall also mit sich selbst im Kampf zu liegen hätten. Kein Wunder daher, daß die Meinung vorherrscht, daß Personen in solchen Fällen darauf angewiesen seien, Prioritäten in ihren Loyalitäten zu setzen.

Sehen wir im folgenden von diesen Problemen bei der Bestimmung von kulturellen Zugehörigkeiten einmal ab, die es übrigens bei den natürlichen Klassifikationen der Menschen, etwa nach Blutgruppen oder nach genetischen Merkmalen oder auch nach Risikogruppen für bestimmte Krankheiten, usw., in dieser Form nicht gibt, so haben wir uns gleichwohl einer weiteren Zweideutigkeit zu stellen, die mit der Unterscheidung von Natur und Kultur selbst verbunden ist, und zwar, wenn wir sie als die Unterscheidung zwischen Von-selbst-Entstandenen und Selbsterzeugtem verstehen.

Wenden wir uns nämlich einer einzelnen Person zu – am besten ist es, das empfahl schon Leibniz, wenn jeder sich selbst zuwendet – , so tritt Selbsterzeugtes in zwei Gestalten auf: Zum einen im Vollzug *meiner* Tätigkeit und zum anderen als Resultat *deiner* Tätigkeit oder, allgemeiner noch, als Resultat von Tätigkeiten anderer Personen, übrigens auch meiner eigenen bereits vergangenen Tätigkeiten, die rückblickend ebenfalls wie Tätigkeiten einer anderen Person aufzufassen sind. In dieser zweiten Gestalt ist das Selbsterzeugte ein besonderer Fall des Von-selbst-Entstandenen. Aber auch das Von-selbst-Entstandene ist dann, wenn wir uns damit befassen – und davon können wir nur in einer rein theoretischen Einstellung absehen – , in den handelnden und redenden Umgang mit ihm, und seien es auch nur Beobachtungen, eingebettet.

Kultur als Selbsterzeugtes erscheint *in der Distanzierung* und damit Verfremdung als Natur, als etwas Von-selbst-Entstandenes, Natur hingegen wird *in der Aneignung* auch als Kultur erlebt. Und es ist wiederum *distanzierte Kultur* allein, also ein Hervorbringen nicht im tätigen Vollzug, sondern als Gegenstand praktischen oder theoretischen Umgangs – man spricht deshalb prägnant oft auch von der Kultur als der ›zweiten Natur‹ des Menschen – , die in kulturpolitischen und kulturwissenschaftlichen Kontexten auftritt. Der Umgang mit der ›ersten Natur‹ übrigens, wie allgemein naturwissenschaftliche Tätigkeit, ist im Status der Ausübung ein typisches Beispiel für *angeeignete Natur*.

Welche Folgen haben diese Überlegungen nun für das Verständnis der Beziehungen zwischen Menschen, zwischen einzelnen Menschen oder zwischen Gruppen und deren unterschiedliche Bündel von Fertigkeiten? Schließlich scheinen ja Ich und Du, ebenso wie Wir und Ihr – und damit bin ich bei zwei allgegenwärtigen weiteren Paaren von Gegensätzen, die neben Natur und Kultur eng mit ‘eigen’ und ‘fremd’ verbunden sind – unmittelbare Repräsentanten von etwas Eigenem und etwas Fremdem zu sein: Mir bin ich vertraut, das Gegenüber ist mir fremd, und wenn ich ‘wir’ sage, so beziehe ich mich auf eine ganze Gruppe, in deren Namen

ich sogar spreche. Aber auch in diesem Fall sind die Verhältnisse komplizierter, als sie zu sein scheinen. Wir hatten schon davon gesprochen, daß regelmäßig auch ein Ich die Vertrautheit mit sich selbst verliert, mich im Spiegel gar nicht selten ein Fremder anblickt. So kommt es zur paradox scheinenden Erwartung, daß umgekehrt gerade ein mir vertrautes Du erst solch schwer erträgliche Zustände beenden helfen könne.

Um nachdenkend an dieser Stelle weiter zu kommen, müssen wir uns wesentlich genauer mit dem befassen, was Menschen verbindet und was sie trennt. In einem ersten Schritt ist es dabei hilfreich, sich von den unterschiedlichen Mustern Rechenschaft zu geben, die im Kleinen beim Zusammentreffen von verschiedenen Menschen und ebenso im Großen beim Zusammentreffen von Gruppen verschiedener Kulturen immer wieder auftreten und von vielfältigen Emotionen begleitet sind. Bei Gruppen sind es vor allem Neugier und Furcht, Faszination und Abscheu, zwischen Einzelnen eher Liebe und Haß, Achtung und Verachtung. Dabei beruhen die Emotionen keineswegs immer auf Gegenseitigkeit. Keine Kombination ist ausgeschlossen. Wir begegnen zum Beispiel gegenseitiger Furcht ebenso, wie Faszination erwidert von Abscheu; die möglichen und wirklichen Folgen unerwideter oder für unerwidert nur gehaltener Liebe wiederum sind ein Gegenstand der Literatur in allen Kulturen. In einer groben Gliederung lassen sich die folgenden typischen Muster einer Begegnung zwischen Menschen unterscheiden.

Zum einen gibt es die auf einem Abbruch beruhende *Abgrenzung*. Mindestens eine Seite will nach einer ersten Konfrontation oder auch nach längeren erfolglosen Versuchen der Annäherung so wenig wie möglich mit der anderen Seite zu tun haben. Man versucht, sich aus dem Wege zu gehen, vorausgesetzt, es gibt auch Chancen, daß solche Versuche gelingen. Den zumindest räumlichen Spielraum dafür gibt es heutzutage höchstens noch für Individuen oder kleine Gruppen. Bei großen Gruppen oder gar auf nationaler Ebene sind entsprechende Isolationsstrategien schon wegen mangelnder Homogenität der Interessen der Beteiligten langfristig zum Scheitern verurteilt.

Ein anderes Muster ist die *Assimilation* durch Einbeziehung des Fremden in das Eigene, wobei die Aneignung des Fremden bis zu einer völligen Preisgabe des Eigenen führen kann. Die Assimilation ist in der Regel verbunden mit der Anwesenheit auf dem Territorium des Fremden; sie kann vom Fremden, bei Strafe der Ausweisung oder anderer Repressionen, erzwungen sein oder in vorauseilendem Gehorsam aus Furcht vor ihm geschehen, etwa um nicht aufzufallen, alternativ dazu aber kann sie auch von einer Begeisterung für das Fremde, vielleicht sogar gestützt von einer Unzufriedenheit mit dem Eigenen, ausgelöst werden.

Der erste Fall einer erzwungenen Assimilation tritt häufig nach Eroberung durch den Fremden auf; in der Gegenwart ist stattdessen leider immer brutaler die Vertreibung oder gar physische Vernichtung durch den Fremden an der Tagesordnung – Assimilation ist dann chancenlos. Dabei ist konsequent betriebene Assimilation auch eine Art Vernichtung, nämlich eine Selbstvernichtung in Gestalt der Preisgabe des Eigenen, und zwar des ursprünglich durch eine Kulturzugehörigkeit ausgedrückten Selbstverständnisses. An diese Stelle gehört auch die in der Hoffnung auf die Wirkung der Aufklärung gelebte Assimilation großer Teile der europäischen Juden, die vom christlichen Europa schließlich doch nicht akzeptiert wurde und in der Schoah endete. Der zweite Fall einer Assimilation aus Faszination oder auch nur aus kühler Berechnung, um Schwierigkeiten aus dem Wege zu gehen, die mit der Konfrontation des Eigenen und des Fremden verbunden sind, findet sich häufig bei Auswanderung aus freien Stücken.

Allerdings sind wir gegenwärtig Zeugen von ständig zunehmenden Prozessen weltweiter Mobilität durch freiwillige oder erzwungene, willkommene oder unwillkommene Migration großer Zahlen von Menschen und einer damit einhergehenden Auflösung überkommener kultureller Einheiten. Von Assimilation läßt sich dann sinnvoll nicht mehr sprechen.

Noch ist nicht abzusehen, ob gleichwohl neue partikuläre Traditionen entstehen können, oder ob die Fortdauer der Mobilität, ergänzt um die virtuelle Mobilität der neuen Medien, solche Traditionsbildungen nachhaltig verhindern werden. Wäre gar mit der Vision einer schließlich erreichten und mehr oder weniger einheitlichen ›Weltkultur‹ der Opposition des Eigenen mit dem Fremden und damit auch meinem Thema der Boden entzogen? Es gibt gute Argumente, daß es dazu gar nicht kommen kann. Damit wird es noch dringender, allgemeine, und das heißt kulturinvariante, also jedem Menschen zumutbare, Kriterien – oder ist das selbst eine Zumutung, weil niemand völlig außerhalb steht und ›alle‹ Alternativen überblicken kann? – zu entwickeln, um entscheiden zu können, wann eine Vereinheitlichung von Weltansichten und Lebensweisen erstrebenswert ist – etwa im Umweltschutz oder bei den Hygienestandards – und wann ihre Verschiedenheit geschützt oder wiederhergestellt zu werden verdient – etwa bei der Nahrungsmittelherstellung oder bei den Bekleidungsitten.

Aber kehren wir zu den Mustern zurück, die bei der Begegnung zwischen Angehörigen zweier Kulturen auftreten. Das zur Assimilation spiegelbildliche Muster ist die *Akkomodation* des Fremden an das Eigene, also vom Standpunkt des Fremden her seiner Assimilation durch Übernahme meines Eigenen. Auch hier gibt es zwei deutlich unterschiedene Fälle. Liegt eine Eroberung *durch* den Fremden vor, und zwar ohne Vertreibung der Alteingesessenen, so findet mit der Übernahme des Eigenen durch den Fremden der aus vielen historischen Beispielen bekannte langsame Prozeß einer Übernahme der Kultur des Besiegten durch den Sieger statt; haben wir es hingegen mit der eigenen Herrschaft *über* den Fremden zu tun, bei der das Fremde im Eigenen schließlich untergeht, so treten als Beispiel besonders die christliche Missionstätigkeit und die in ihrem Gefolge betriebenen Eroberungen vor Augen. Wir sind heute Zeugen des wachsenden Widerstandes gegen die als kulturelle Kolonisierung auftretende Verbreitung abendländischer Weltansichten und Lebensweisen, wobei eine ernsthafte Auseinandersetzung allerdings häufig nicht mehr stattfindet und Versuche bloßer Abgrenzung – das erste Muster – an seine Stelle treten.

Die drei bisher genannten typischen Muster zeichnen sich dadurch aus, daß entweder gar keine Auseinandersetzung mehr stattfindet oder daß eine der beiden Seiten weitgehend verschwindet: Das Eigene oder das Fremde bleiben auf der Strecke. Auch die vermeintlich weniger handfesten Auseinandersetzungen zwischen Individuen sind in einem hohen Maße von diesen Mustern: Abgrenzung, Assimilation und Akkomodation, geprägt. Entweder man hat sich nach dem Abbruch einer Beziehung nichts mehr zu sagen, oder aber es findet Assimilation in Gestalt von Unterwerfung und Akkomodation in Gestalt von Herrschaft statt, oft in sehr subtilen Formen; gelungene Umwandlungen von Beziehungen, z.B. einer Ehe in eine Freundschaft, haben noch immer Ausnahmestatus. Bei der Unterwerfung des Eigenen unter das Fremde werden die eigenen Überzeugungen, Vorlieben und Handlungsweisen weitgehend durch die fremden ersetzt – eine gegenwärtig gerade von jungen Leuten häufig durch Beitritt zu modernen Sekten oder anderen, vor allem Sinngebung des Lebens verheißenden, Gemeinschaften des New Age ausgedrückte Verhaltensweise. Man nennt diesen Verzicht auf das Eigene dann paradoxerweise ‘Selbstfindung’.

Wird auf der anderen Seite Herrschaft des Eigenen über das Fremde ausgeübt, indem man im Fremden nur wieder das Eigene erkennt, es überhaupt nur so weit zu erkennen in der Lage ist, als es mit Eigenem übereinstimmt, so ist schon dann euphemistisch in der Regel von

›Verstehen‹ die Rede. So begegnet man immer wieder der Auffassung, daß zum Beispiel beim Hören, was jemand sagt, oder beim Lesen eines Textes schon bereitliegende Vorstellungen zur Identifizierung der Bedeutung aktiviert werden, ohne dabei hinzuzufügen, daß der Verstehensprozeß beim Hören oder Lesen – und wir sollten hier unbedingt auch an die nonverbalen ›Texte‹, zum Beispiel Musikstücke oder Bilder, denken – erst dann erfolgreich verlaufen kann, wenn das Einschließen der vertrauten Vorstellungen – man nennt sie auch ‘subjektive Stereotypen’ – blockiert und einem Kontrollprozeß unterworfen wird, bei dem das reale oder – im Falle eines Textes – fingierte Gegenüber durch Verweigerung der Zustimmung eine entscheidende Rolle spielt.

Ein anfängliches Nichtverstehen, ein Nichteinordnen in die vertrauten Handlungsweisen und Denkschemata ist unerläßliche Voraussetzung für ein Verstehen, das diesen Namen verdient. Und teilen zwei Menschen eine gemeinsame Sprache, so ist es in einem pointierten Sinn schwerer und nicht leichter, gegenseitiges Verstehen zu gewinnen, eben weil man sich vom vermeintlich geteilten Vorwissen täuschen läßt. Der Störfaktor ›fremdes Idiom‹ ist hilfreich, weil er zur Überlegung ‘Was soll das jetzt heißen?’ herausfordert. Man sollte gerade nicht in den Fehler verfallen – und dieses Selbstmißverständnis kommt häufig in den hermeneutisch verfahrenen Kulturwissenschaften vor –, das Verstehen so zu charakterisieren, daß fremde Verhaltensweisen unter Einschluß auch der verbalen und nonverbalen Sprachhandlungen mit schon verfügbaren eigenen Verhaltensweisen beziehungsweise ›Texten‹ gleichgesetzt und so ›übersetzt‹ werden. Das Fremde wäre ins Eigene aufgelöst, ›besiegt‹, aber nicht wirklich verstanden worden.

Hinzukommt schließlich, daß in den Fällen der ›Selbstfindung‹ durch Assimilation und einem ›Verstehen‹ bloß durch Akkomodation, es gar nicht selten geschieht, daß durchschaut wird, was wirklich passiert, daß man nämlich auf diese Weise die Differenz des Eigenen mit dem Fremden wirksam verleugnet. Es kann dann zu besonders heftigen Versuchen erneuter Abgrenzung kommen, weil es eine Alternative zu den drei Mustern nicht zu geben scheint. Aber ist es wirklich vergeblich, nach Formen der Auseinandersetzung zu suchen, die weder in Herrschaft noch in Unterwerfung enden? Ich denke, nein – und sie sind längst in der menschlichen Geschichte, in ganz verschiedenen Kulturkreisen, auch entwickelt worden, man muß sie nur als einem vierten Typus der Beziehung zwischen Menschen zugehörig zu erkennen lernen. Es sind Formen, bei der das Umgehen mit Eigenem und mit Fremdem selbst entwickelt wird und man sich nicht mit der Unterscheidung eigener von fremden Umgangsweisen begnügt. Es geht darum, etwas Neues, ein noch Unvertrautes der ›Reflexionsstufe‹, wie man sagt, wenn man sich auf sich selbst bezieht, aufzusuchen, insbesondere die Rede vom Eigenen und vom Fremden im Blick auf das, was man zunächst ‘eigen’ und ‘fremd’ genannt hat, noch einmal zu erfinden.

Das gelingt, wenn man sich klar macht, daß auf jeder Seite einer Auseinandersetzung, bei Ich und bei Du, bei Wir und bei Ihr, bereits zwei Seiten auseinandergehalten werden müssen. Ich möchte hier von zwei Rollen sprechen, die ich, im Unterschied zu Ich und Du, die *Ich-Rolle* und die *Du-Rolle* nenne, um so auf die dialogische Natur des Menschen, und zwar jedes einzelnen, trete er als Ich oder als Du auf, aufmerksam zu machen. Stets gibt es zwei Rollen auf *beiden* Seiten einer Beziehung zwischen Menschen, eine aktive oder tätige und eine passive oder erleidende, und zwar sowohl im Handeln als auch im Zeichenhandeln, insbesondere dem Reden. Aktiv nimmt man individuell oder als Vertreter einer Gruppe, einer Firma, eines Staates, die Ich-Rolle ein, man tut etwas im Fall bloßen Handelns und man sagt etwas im Fall des Redehandelns; passiv hingegen nimmt man die Du-Rolle ein – man sieht sich gewissermaßen von außen, man ›weiß‹, was man tut, und man weiß auch, was man sagt, d.h. man versteht, was man sagt. Unter Wissen verstehe ich hier nur ein subjektives Wissen,

also welchem Handlungstyp zugehörig man das hält, was man tut: Man weiß, worum es sich handelt, etwa daß eine bestimmte Art Handbewegung ein Gruß ist, ich sie nämlich für einen Gruß halte. In diesem Wissen soll keineswegs auch ein Wissen von den Folgen des eigenen Handelns eingeschlossen sein, daß beispielsweise dieses Grüßen als eine Beleidigung aufgefaßt wurde, weil man ›nicht wußte‹, wie in der Region begrüßt wird.

Dieselben Verhältnisse nun herrschen sowohl auf der Seite des agierenden Ich als auch auf der Seite des reagierenden Du, wobei man nicht vergessen darf, daß Agieren und Reagieren stets sowohl handelnd als auch zeichenhandelnd, etwa redend, vor sich geht. Und daß ich hier keine unnötige Komplikation eingeführt habe, sehen Sie daran, daß eine Reaktion auf eine Aktion gar nicht möglich wäre, würde nicht zuvor das, was der Agierende tut, in irgendeiner Weise verstanden. Dabei braucht natürlich das Verständnis des Reagierenden nicht mit dem des Agierenden übereinzustimmen – dann liegt der Fall eines Mißverständnisses vor, selbst wenn die Beteiligten dieses lange nicht bemerken, wie in der berühmten Geschichte von dem Paar, bei dem er ihr immer die obere Hälfte des Frühstücksbrötchens gibt, in der Annahme, daß sie diese lieber mag, obwohl er sie selbst gern äße, während sie denkt, daß er dies aus Liebe tut und sie deshalb annimmt, obwohl sie die untere Hälfte vorziehen würde. Nach fünfzig Jahren erst wird durch einen Zufall während der goldenen Hochzeit das Mißverständnis aufgedeckt. Entsprechendes gilt für das, was der Agierende sagt. Denn auch eine Antwort kann ersichtlich nicht als Antwort gelten, geht nicht irgendein Verständnis der vorangegangenen Rede voraus, auch hier unter Einschluß eines möglichen Mißverständnisses, nämlich wenn der (sinnvoll) Sprechende etwas anderes gemeint hat, als der (sinnerfassende) Hörende es versteht.

Sowohl beim Handeln als auch beim Reden erscheint die Ich-Rolle im (singularen) Handlungsvollzug – man ›tut‹ die Handlung, und im Fall des Redens sagt man dabei zugleich etwas – , die Du-Rolle hingegen erscheint im (universalen) Handlungsbild, d.h. man weiß beim Tun, wofür man es hält, und das ist im Fall des Redens ein Wissen, was man sagt. Handeln ohne ein schlichtes Wissen, was man tut, ist gar kein Handeln, ebenso wenig wie ein Reden wirklich als Reden gelten kann, wenn man beim Reden nicht weiß, was man sagt. Ein Handelnder verfügt beim Vollzug einer Handlung, also in Ich-Rolle, auch über ein Bild seiner Handlung, also die Du-Rolle; und ganz entsprechend muß ein Redender – eine Malende, ein Komponierender, eine Tanzende usw. – sich beim Vollzug des Redens, also beim Etwas-Sagen und der damit über den bloßen Handlungsvollzug hinausgehenden Ich-Rolle, darauf berufen können, daß er dabei etwas meint, also auch über die zusätzliche Du-Rolle des Redehandeln, das Etwas-Verstehen, verfügt.

Das Tun einer Handlung im Vollzug und das Denken einer Handlung im Bild sind nicht selbst Handlungen, sondern machen zusammen die fragliche Handlung aus, und zwar die Handlung im Status der Ausübung und nicht im Status eines (partikularen) Gegenstandes, über den man z.B. redet, ohne tatsächlich zu handeln. Die *pragmatische* Seite der Handlung tritt in der Ich-Rolle als Handlungsvollzug auf, die *semiotische* Seite derselben Handlung hingegen erscheint in der Du-Rolle als Handlungsbild. Genau so wenig wie das Tun im Vollzug und das Denken im Bild eigenständige Handlungen sind, so sind auch die Handlungsvollzüge und die Handlungsbilder keine eigenständigen Gegenstände, etwa als Ergebnisse des Tuns und des Denkens. Handlungsvollzüge ›gibt es‹ nur im praktischen Vollzug, keiner ist ›als derselbe‹ wiederholbar, und sie lassen sich auch nicht, weil im strengen Sinne *einmalig*, wie partikulare Gegenstände identifizieren und daher auch nicht benennen. Man kann einen Vollzug als ›genau diesen‹ weder erinnern noch fotografieren, weil jedes Erinnern und jedes Fotografieren ein neuer Vollzug wäre. Handlungsvollzüge sind, logisch gesehen, *Singularia* und keine Individua noch andere partikulare Gegenstände; sie haben in der Semiotik – der

Lehre von den Zeichen – den Status eines *Index*, der bloß anzeigt, die Handlung nämlich, und nicht distanziert werden kann.

Ganz entsprechend ›gibt es‹ Handlungsbilder nur in der theoretischen Schau – es ist durchaus erlaubt, hier an die platonischen Ideen zu denken, vorausgesetzt, sie werden dabei nicht gegenständlich verstanden. Ein Handlungsbild ist nämlich im strengen Sinne *einfach*, ohne Vielfachheit; es läßt sich nicht reproduzieren, es wäre ›dasselbe‹ Bild. Es taugt daher nicht, wie es Platon wollte, zu einem Modellgegenstand und kann auch nicht als das Ergebnis einer Handlung auftreten. Handlungsbilder sind, logisch gesehen, *Universalia* und keine Individua noch andere partikuläre Gegenstände; auch für sie hat die Semiotik einen Status bereit, nämlich den eines *Ikon* der Handlung. Im griechischen Sprachgebrauch ist das Ikon das Eidos, lateinisch ›forma‹. Das Ikon läßt sich nur denken, aber nicht aneignen.

Es ist damit sicher deutlich geworden, daß die Ich-Rolle im Handlungsvollzug und die Du-Rolle im Handlungsbild nur ›logische‹ (= ideale) Rollen sind, die allein in der Reflexion darauf gefunden werden, die Rede vom Eigenen und vom Fremden noch einmal zu erfinden. Wir hatten uns ja vorgenommen, in der dialogischen Natur jedes einzelnen Menschen das Eigene und das Fremde aufzusuchen. Wenn wir jetzt zu den ›empirischen‹ (= realen) Rollen des agierenden Ich und des reagierenden Du übergehen, so treten die im Gegenüber von Ich und Du, etwa einer Auseinandersetzung, beteiligten Handlungen allein in Gestalt individueller Akte auf.

Bei ihnen handelt es sich um einzelne Gegenstände – Partikularia im Fachjargon –, an denen die idealen dialogischen Rollen verwirklicht auftreten, weil die Akte sowohl angeeignet als auch distanziert sind, und zwar von Ich *und* von Du – jeder der beiden ist ja bei dem dabei, was der andere tut und sagt. Angeeignet sind die Akte in den dabei auftretenden Handlungsvollzügen und distanziert in den dabei auftretenden Handlungsbildern.

Noch suggestiver kann man alternativ sagen, daß eine Handlung empirisch in individuellen Akten unter Bezug auf das (ideale) Tun angeeignet wird, während sie in denselben individuellen Akten unter Bezug auf das (ideale) Wissen, worum es sich bei dem, was man tut, handelt, distanziert wird.

Aus diesen Überlegungen ergeben sich für die Frage nach den möglichen Mustern der Beziehungen zwischen Menschen Konsequenzen, die sich aus der Einsicht in das Auftreten zweier Rollen beim Handeln und Reden jedes einzelnen Menschen ergeben und dabei die Alternative von Herrschaft oder Unterwerfung sprengen.

Es wird nämlich möglich, als ein viertes Muster der Auseinandersetzung zwischen Ich und Du, das dabei als Prototyp der Auseinandersetzung zwischen Eigenem und Fremdem gelten kann, die Entwicklung von Umgangsweisen *mit* dem Eigenen und dem Fremden in Gestalt von Ich-Rolle und Du-Rolle bei agierendem Ich *und* bei reagierendem Du zu setzen. Es sind dies, unter Umständen auch nur geringfügig, aber distinkt, neuartige Umgangsweisen, die sich durch ein *Voneinander-Lernen* ergeben, wie es in Geschichte und Gegenwart praktisch ohnehin ständig ausgeübt, aber auch theoretisch immer wieder einmal herangezogen wird.

An die Stelle der Alternative von Herrschen und Sich-Unterwerfen tritt ein Umgehen-lernen mit Herrschaft des Eigenen *und* mit Knechtschaft durch das Fremde. Das darf jedoch nicht damit verwechselt werden, ›aus der Not eine Tugend‹ oder ›das Beste aus der Situation‹ zu machen, weil in solchen Fällen keine neuen, sondern nur die bereits vertrauten Handlungs- und Redeweisen eingesetzt werden.

Im Verlauf des Voneinander-Lernens, das auch als ein gegenseitiges, also mit Rollentausch verbundenes, Lehren (seitens Ich) und Lernen (seitens Du) beschrieben werden kann, werden sowohl das Eigene als auch das Fremde einem Verwandlungsprozeß unterzogen, eben einer Aneignung des Fremden und einer Verfremdung des Eigenen, in dessen Verlauf Eigenes und Fremdes jeweils zu Mitteln einer Neubestimmung des Eigenen und Fremden werden. Wir haben es auf der Ebene der Beziehung einzelner Menschen mit der *Entwicklung* von Personen zu tun, und zwar ihrer Ich-Rolle im Prozeß der Individuation und in ihrer Du-Rolle im Prozeß der Sozialisation. Auf der Ebene der Beziehung zwischen Gruppen von Menschen ist der Prozeß des Voneinander-Lernens hingegen nichts anderes als der Kulturprozeß, ein Prozeß, an dem auch wir hier gerade beteiligt sind.

Vita

Kuno Lorenz, geb. 1932, Studium der Mathematik und Physik in Tübingen, Hamburg, Bonn und Princeton N.J. Promotion mit einer Dissertation über ‚Arithmetik und Logik als Spiele‘. Professor für Philosophie an der Universität Hamburg (1970-1974), seitdem an der Universität des Saarlandes in Saarbrücken; seit 1998 emeritiert. Gastvorlesungen u.a. in Bern, Haifa, Lissabon, Aix-en-Provence, am Städel-Institut in Frankfurt/Main und am Collège de France in Paris. Mitglied der Academia Europaea. Buchveröffentlichungen: Elemente der Sprachkritik (1970), (mit P. Lorenzen) Dialogische Logik (1978), Einführung in die philosophische Anthropologie (1990), Indische Denker (1998). Dialogischer Konstruktivismus (2009); Logic, Language and Method. On Polarities in Human Experience (2010).“