

PHÄNOMENOLOGISCHE UNTERSUCHUNG DES ASSIMILATIONSBEGRIFFS

von Gábor Biczó (Miskolc)

deutsche Erstveröffentlichung

Zum Begriff der Assimilationssituation – die »Lebenswelt«

1 Die ursprüngliche Bedeutung der Assimilation bezeichnet eine Veränderung, die jedes Mal mit einer Art Angleichung verbunden ist. Die Grundbedeutung des Verbs *assimulo* drückt nämlich das Ähnlichwerden von etwas zu etwas anderem aus. Das lateinische Sprachdenken betrachtet die äußere, auf Gestalt und Form beruhende Ähnlichkeit als Assimilation, wie etwa »deos [...] in ullam humani oris speciem assimilare« – »irgendwie der menschlichen Gestalt nachzubilden« (Tacitus: *Germania*. Übers. v. Manfred Fuhrmann. Stuttgart: Reclam 1972, Abschnitt 9).

Es ist anzunehmen, dass eine zusammenfassende Arbeit, die mit wissenschaftlichem Anspruch die Geschichte der Assimilation behandelt, womöglich nie erscheinen wird. Ein Mensch jedoch, der sich für die sozialen Veränderungsprozesse historischer Zeiten oder der Gegenwart interessiert, ist zwangsläufig mit einer Vielzahl von Phänomenen, Fällen, Situationen der Assimilation konfrontiert. Unter den partikulären Episoden lassen sich auf den ersten Blick vielfältige Parallelitäten nachweisen, die zumal mit der Möglichkeit einer partiellen Verallgemeinerung aufwarten könnten. Es ist allerdings bemerkenswert, dass jeder Fall der Assimilation – soll er eine Gruppe oder nur ein Individuum betreffen – infolge seiner Singularität die üblichen wissenschaftlichen Rahmen einer konsequent ausgeführten Verallgemeinerung sprengt.

Die Assimilation lässt sich als der allgemeinste Veränderungsprozess der Lebenswelt beschreiben, wie dies auch der etymologische Bedeutungsgehalt des Begriffs eindeutig bezeugt.¹ Das Wesen des Prozesses erkennt man instinktiv als Modifizierung eines als gegeben betrachteten Zustands, eines Bedingungssystems oder jener Prinzipien (Bräuche, Gesetze), die das alltägliche Leben üblicherweise regulieren und strukturieren. Um die Bewandnis der Veränderung, d.h. die Frage untersuchen zu können, was im Prozess der Assimilation vor sich geht, soll zuerst der Begriff der Assimilationssituation allgemein charakterisiert werden. Auf den ersten Blick mag es als unmögliches Unterfangen erscheinen, irgendeine typische, tiefere, strukturelle Gemeinsamkeit nachweisen zu wollen, gar zwischen zwei Assimilationssituationen. Und die Annahme, wonach die Assimilationssituationen – von ihren konkret ethnischen, kulturellen und religiösen Bedingungen abstrahierend – in einen allgemeinen begrifflichen Rahmen zu fassen sind, scheint ein fast aussichtsloser Versuch zu sein.

Dem hier vertretenen Standpunkt nach soll die allgemeine Untersuchung der Assimilationssituation unter philosophisch-anthropologischem Aspekt mit Hilfe der phänomenologischen Methode durchgeführt werden. Vor der detaillierten Behandlung der Frage soll dies an einem beliebigen Beispiel der Assimilationssituation veranschaulicht werden.

Edmund Gustav Albrecht Husserl wurde 1859 in Nordmähren, am Rande der langsam untergehenden Habsburgermonarchie in einer alten jüdischen Handwerkerfamilie geboren. Husserl wollte ursprünglich Mathematiker werden; die Philosophie, in deren Geschichte er bleibende Spuren hinterließ, geriet erst infolge glücklicher Zufälle in den Vordergrund seines Interesses. Seine Phänomenologie bzw. deren sozialwissenschaftliche Zusammenhänge sind aber kaum restlos zu verstehen, wenn man die Wirkungen der soziokulturellen Umgebung seiner Kindheit außer Acht lässt.

Österreich versuchte seit dem 17.-18. Jahrhundert, seine Ambitionen als europäische Großmacht durch eine bewusste Integrationspolitik zu verwirklichen. Nach dem Zurückdrängen Böhmens und der Osmanen integrierte Österreich in einem nächsten Schritt Ungarn in die dynastischen Rahmen des Habsburger Hauses. Die zentralisierte und multiethnische Monarchie zeichnete sich durch heterogene gesellschaftliche und wirtschaftliche Verhältnisse aus. Die sich seit dem 17. Jahrhundert entfaltende zentralistische Politik, mit der Zielsetzung, historisch und kulturell äußerst unterschiedliche Länder zu vereinheitlichen, hatte ihre wichtigste Basis in der deutschen Bevölkerung des Reichs. Österreichs Versuch, den Donaubecken zu integrieren, verlief im Gegensatz zum von Preußen geführten, als kleine deutsche Einheit bekannt gewordenen Plan nicht auf Grund ethnischer Voraussetzungen und Prinzipien.

In der als Beispiel gebrachten Geschichte ist die Rolle Böhmens von besonderem Interesse. Einerseits lag Böhmen in der Pufferzone preußischer und österreichischer Interessen, andererseits bildete Anfang des 19. Jahrhunderts in jeder größeren böhmischen Stadt die deutschsprachige Bevölkerung die Mehrheit. Ferner versuchten der böhmische Adel und das Bürgertum, die Frage der selbstständigen Politik unter Berufung auf die historische Vergangenheit der Nation am Leben zu erhalten, und das Land war nach den napoleonischen Kriegen bevorzugter Zielpunkt des englischen Kapitals, das in Mitteleuropa nach

2 Für die nähere Untersuchung dieses Prozesses cf. Áron, László: Edmund Husserl. Budapest: Kossuth 1982, p. 7-24.

3 Cf. Mezei, Balázs. A tiszta ész krízise [Die Krise der reinen Vernunft]. In: Husserl, Edmund: Az európai tudományok válsága. Bd. 2. Budapest: Atlantisz 1998.

4 Φαινῶν, die ursprüngliche Bedeutung des griechischen Begriffs, der die Wurzel des Ausdrucks *Phänomenologie* bildet, lässt sich mit den Termini »sich zeigen«, »erscheinen«, »zustande kommen«, »entstehen« umreißen. Dies wird in ihrem modernen philosophischen Bedeutungsinhalt mit der evidenten und spontanen Einstellung für das Erscheinen des Phänomens ergänzt.

5 Husserl versuchte, das ambitioniertere Programm der transzendentalen Phänomenologie in den *Ideen* zu entfalten, sowie später in der sog. »Krisis«-Studie historisch zu verorten und als Krisisphänomen, d.h. als Apotheose der reinen Abstraktion darzustellen. In dieser Hinsicht sind die § 37-38 in der *Krisis der europäischen Wissenschaften* von außerordentlicher Bedeutung, in denen Husserl die formell allgemeinsten Strukturen der Lebenswelt sowie die lebensweltliche Bewandnis der naivnatürlichen und konsequent reflexiven Einstellung analysiert.

günstigen Investitionsmöglichkeiten suchte. Diese Bedingungen bürgten für eine auffallend erfolgreiche Modernisierung nicht nur im Vergleich mit den weniger entwickelten Ländern der Monarchie, sondern auch mit der Entwicklungslinie von Europas Innovationszentren der zweiten Generation.²

Husserl fing 1876 an der Leipziger Universität Mathematik, Astronomie und Physik zu studieren an, von 1881 vertiefte er seine mathematischen Kenntnisse an der Friedrich-Wilhelm-Universität in Berlin weiter und seit 1883 studierte er bei Brentano in Wien. Die Wanderjahre nach der Matura im Olmützer Deutschen Obergymnasium im Jahre 1876 sind sicherlich nicht nur hinsichtlich der Studienerfahrungen in den drei wichtigen Universitätsstädten des deutschsprachigen Gebiets von Belang. Husserl, der sich später auf Grund seiner Herkunft als Jude, seinem Geburtsort nach als Mähre oder mit Hinweis auf seine ursprüngliche Staatsbürgerschaft als Österreicher definierte, war in seiner Identität von dem Erlebnis der ethnischen, sprachlichen, religiösen und kulturellen Vielfalt tief geprägt.³ In Hinblick auf die phänomenologische Untersuchung des Assimilationsprozesses kann die Tatsache nicht vernachlässigt werden, auch wenn sie die Ausarbeitung des phänomenologischen Programms zweifelsohne kaum beeinflusste, dass der größte Denker der Lehre vom universalen Wesen eine »multiidentische« Persönlichkeit war. Es ist offensichtlich, dass sich die mathematische, logische und philosophische Begründung der Husserl'schen Phänomenologie, d.h. die eigentliche wissenschaftliche Leistung mit den alltäglichen Umständen, mit den Veränderungen der persönlichen soziokulturellen Situation in keinen direkten Zusammenhang bringen lässt.

Ungeachtet dessen ist jedoch festzuhalten, dass in Husserls persönlichem Schicksal der als Assimilation bezeichnete Veränderungsprozess eine wichtige Rolle spielte. Es ist unnötig darauf näher einzugehen, dass der emanzipierte jüdische familiäre Hintergrund, die Anfänge der böhmischen Nationalbewegung sowie die Politik des Wiener Hofes mit der Absicht, das Erbland zu verdeutschen, Husserls ethnische, sprachliche und kulturelle Identität maßgeblich formten. Würde jedoch ein detailliertes Wissen von den Veränderungen auslösenden Umständen mit Blick auf die ganze Lebensgeschichte zur Verfügung stehen – ob aus der Perspektive eines zeitgenössischen Beobachters oder eines späteren Forschers –, wäre es schwierig zu formulieren, worin in diesem Fall das allgemeine Wesen der Assimilation besteht. Das theoretische Problem, das der Ausführung im Wege steht, ist eindeutig. Im alltäglichen Sprachgebrauch vermischen sich nämlich im Begriff der Assimilation der statische Strukturcharakter und die dynamische Prozessualität. Die phänomenologische Untersuchung der Assimilation bedeutet die Beschreibung allgemeiner struktureller Charakteristika der Assimilationssituation. Sie soll zur Bezeichnung der Beteiligten und Faktoren der Assimilation aus mehreren Aspekten beitragen, womit die weitere Untersuchung der Prozessualität der sich zeitlich entfaltenden Assimilation begründet werden kann.

Der erste Schritt zur allgemeinen Untersuchung der Assimilation kann die zusammenfassende Beschreibung der als struktureller Zustand aufgefassten Assimilation sein. Die Phänomenologie als Methode stellt ein probates Instrumentarium dar, denn durch das in der etymologisch fixierten Bedeutung implizierte Programm lässt sie die Assimilationssituation als reines, d.h. als vorintentionales und die Partikularität der einzelnen Fälle ignorierendes allgemeines Phänomen erscheinen. Den Husserl'schen Begriff der Lebenswelt im sozialwissenschaftlichen Sinne anwendend, können die allgemeinen Strukturmerkmale der Assimilationssituation beleuchtet werden.⁴ Es ist jedoch anzumerken, dass eine Untersuchung, die sich letztendlich die Ausarbeitung der angewandten sozialwissenschaftlichen Erkenntnis zum Ziel setzt, die Husserl'sche Begründung der Lebenswelt auf der Basis der transzendentalen Subjektivität, den Bereich der transzendentalen Phänomenologie im Zuge der Charakterisierung der assimilatorischen Lebenswelt nur als zweitrangig, als eine Art Hintergrundkenntnis erachtet.⁵

In phänomenologischem Sinne ist jede Assimilation ein aus der Veränderung der Assimilationssituation ableitbares Ereignis. Nach ihrer sozialwissenschaftlichen Bedeutung ist die rein phänomenologische Interpretation der Assimilationssituation mit der Interpretation der Lebenswelt der Assimilationssituation identisch. Dies trifft für den Fall zu, wenn sich der soziokulturelle Zustand sowie der allgemeine Charakter einer der Assimilation ausgesetzten Person oder sozialen Gruppe nach den Regeln der Angleichung, des Ähnlich-Werdens verändern.

6 Husserl, Edmund: Die Krisis der europäischen Wissenschaften. Hamburg: Meiner 31996, § 34.

7 Husserl behandelt diese Frage im § 38 der *Krisis der europäischen Wissenschaften*.

8 In der Karriere des Begriffs »Lebenswelt«, von der theoretischen Fundierung bis zur praktischen Anwendung, spielte die amerikanische Schule der Phänomenologie um Alfred Schütz eine entscheidende Rolle.

Neben seinen englischsprachigen Werken über die Bedeutung Husserls in der Phänomenologie (*Husserl's Importance for Social Sciences, Husserl and His Influence on Me*) ist seine mit Thomas Luckmann veröffentlichte Arbeit *Strukturen der Lebenswelt* die wichtigste.

9 Ein ausgezeichnetes Beispiel dafür bietet der taiwanesisch-chinesische Forscher Chung-Chi Yu in der Einführung seiner Studie (Yu, Chung-Chi: Schutz on Lifeworld and Cultural Difference. In: Embree, Lester [Hg.]: *Schutzian Social Sciences*. Dordrecht, London: Kluwer Academic Publishers 1998, pp. 159-172): »Die Lebenswelt ist ein Raum, zu dem die alltäglichen Menschen in ihrem täglichen Leben eine direkte Beziehung haben. Die verschiedenen Philosophen haben sich auf je andere Weise der Frage der ›direkten Beziehung‹ angenommen. Für Edmund Husserl war die Lebenswelt das Mittel der Wahrnehmung. Folglich ist die Lebenswelt die Welt der Wahrnehmung.«

10 Ricœur, Paul: Husserl – An Analysis of His Phenomenology. Evanston: Northwestern UP 1967.

11 Ibid., p. 138.

12 Cf. ibid.

13 Cf. Husserl 1996.

14 Heller, Ágnes: Az idegen [Das Fremde]. Budapest: Múlt és Jövő 1997, p. 46.

15 Ibid., p. 49.

16 Lévinas, Emmanuel: Ist die Ontologie fundamental? In: Ders.: Die Spur des Anderen. Freiburg: Alber 1982, pp. 103-119.

Bei der Einführung des Begriffs der Lebenswelt kann allerdings der Verdacht aufkommen, was Husserl hinsichtlich der Rezeption seiner Phänomenologie prophetisch formulierte:

So könnte es – wenn man sich von der unbedenklichen Naivität des Lebens auch im Übergang von der außerlogischen zur logischen, zur objektiv-wissenschaftlichen Denkpraxis fortziehen läßt – scheinen, daß eine eigene Thematik des Titels »Lebenswelt« ein intellektualistischer Betrieb sei, entsprungen aus einer dem neuzeitlichen Leben eigenen Sucht, alles zu theoretisieren.⁶

Husserl vernichtet mit geistreicher Argumentation den Vorwurf des intellektuellen Posierens, der Besserwisserei, und macht darauf aufmerksam, dass das Aufsteigen der Wissenschaft aus dem uferlosen Sumpf des Subjektivismus nur »diese[r] vermeintliche[n] intellektualistische[n] Hypertrophie« zu verdanken ist.

Die zwei möglichen Grundtypen des Thematisierens der Lebenswelt markieren zugleich zwei evidente Modi im Umgang mit der Assimilationssituation, indem sich die Chance für das naiv-natürliche Hineinversetzen und für die konsequent reflexive Einstellung eröffnet.⁷

Die Berechtigung der Beschreibung der Assimilationssituation als Lebenswelt kann aber nicht nur mit Husserls – übrigens recht apologetischem – Standpunkt unterstützt werden. Die modernen Sozialwissenschaften gebrauchen als üblichen Terminus den Begriff der Lebenswelt und lösen sie im Wesentlichen von ihrer ursprünglichen philosophischen Bedeutung ab.⁸ Die Sozialwissenschaftler versuchen, die Möglichkeit des mit dem Begriff implizierten Wechselspiels von Verallgemeinerung und Objektivierung auszuloten, und opfern gelegentlich zwecks der erhofften allgemeinen Verständlichkeit ihre ursprüngliche Bedeutung auf eine fast komisch wirkende Art und Weise.⁹ Zugleich macht aber eine der hervorragendsten Interpretationen, Ricœurs Deutung der Husserl'schen Phänomenologie, deutlich, warum die Anwendung des Begriffs der Lebenswelt ein wichtiges Ereignis in der Geschichte der modernen Philosophie ist.¹⁰ Seinen Argumenten zufolge zog Husserl eine radikale Zäsur mit der Unterscheidung des Begriffs des Geistes und der Seele, die er als Teil der natürlichen Wirklichkeit betrachtete. Die Hegel'sche oder vielleicht eher Dilthey'sche Bezeichnung und Gegenüberstellung des objektiven Geistes und der subjektiven Natur deutet klar darauf hin, dass man die Trennlinie zwischen Natur und Kultur überschreitend in eine grundsätzlich neue interpretatorische Situation geraten ist. Die Natur ist nur einer und kein ausgezeichneter Zusammenhang der wirklichen Welt, von der man durch Abstraktion zur Kultur gelangt, die die Welt sozial macht.¹¹ Es ist Ricœur zuzustimmen, dass die solcherart begründete Vorstellung der kulturellen Welt von praktischer Bedeutung ist, indem nach Husserls Beschreibung auf dieser Ebene die Persönlichkeit – Ego – entsteht, die die kulturell gegebene Welt verinnerlicht, sich aneignet. Ricœur zufolge ist es ebenfalls beachtenswert, dass der Begriff der Lebenswelt in erster Linie in diesem Zusammenhang auftaucht.¹²

Husserl untersuchte die Lebenswelt als Welt der natürlichen Einstellung, und zwar im Kontext des Verhältnisses von ›Ich‹ und Umgebung.¹³ Seiner Interpretation nach ist die dem Anschauungsfeld gehörende Wirklichkeit eine Gegebenheit. Die Welt ist jedoch nicht nur die Welt von klar fixierbaren Erfahrungen und Empfindungen, sondern »der vage gekannte Horizont der unbestimmten Wirklichkeit.«¹⁴ Das spontane und beschreibende, beobachtende und analysierende, mit einem Wort reflektierte Funktionieren unseres Bewusstseins bezieht sich auf die zur Verfügung stehende Welt zugleich als Bestimmtheit und Unbestimmtheit. Ich bestimme mich im Verhältnis zu dieser Wirklichkeit als Mensch und sehe zugleich auf Grund meiner Erfahrungen ein, dass das, »was für mich gilt, auch für alle anderen Menschen gilt.«¹⁵ Die Wirklichkeit entspringt dem Erlebnis der Zugehörigkeit zu unserer in phänomenologischem Sinne gemeinsamen Welt sowie dem intersubjektiven Grundcharakteristikum der natürlichen Umgebung. In den Worten von Lévinas ist dieses Verhältnis in zweifacher Hinsicht ein ontologisches: Einerseits drückt es unser praktisches Verhältnis zum Sein aus, andererseits ist es das Wesen des Verhältnisses zu den Seienden, gar jedes Verhältnisses im Sein.¹⁶

Die phänomenologische Untersuchung der Assimilation richtet sich nicht darauf, wie der Prozess der Assimilation auf den einzelnen – kulturellen, ethnischen, religiösen, sprachlichen – Ebenen der soziokulturellen Lebenswelt vor sich geht, sondern wie sich die Assimilation von dem tatsächlichen Inhalt der interdisziplinären Bedeutung abstrahierend

17 Die synchrone Charakterisierung der Assimilationssituation, die Hervorhebung und Beschreibung ihres Charakteristikums als Zustand stellen Hilfsmaßnahmen der Interpretation dar.

18 Gadamer, Hans-Georg: Die Wissenschaft von der Lebenswelt. In: Ders.: Gesammelte Werke 3: Neuere Philosophie I. Tübingen: Mohr 1987, pp. 147-159, hier p. 151.

19 Ricœur 1967, p. 116.

20 Das synonymisch zu ›Du‹ erscheinende ›Ihr‹ bedeutet nicht, dass es keine inhaltlichen Unterschiede gäbe zwischen der Assimilation eines Individuums und einer Gruppe. Diese Unterscheidung ist aber an diesem Punkt der Ausführung, bei der allgemeinen theoretischen Bestimmung der Grundtypen der Assimilationssituation irrelevant.

21 Cf. Buber, Martin: Ich und Du. In: Ders.: Das dialogische Prinzip. Heidelberg: Schneider 1965, p. 8.

beschreiben und als reine Allgemeingültigkeit der Assimilationssituation charakterisieren lässt.

Die Assimilationssituation bezeichnet eigentlich die Rahmenbedingungen des zwischen ›Ich‹ (›Wir‹) und ›Du‹ (›Ihr‹ oder ›das Andere‹, ›das Fremde‹) fixierbaren Kommunikationsschemas.¹⁷ ›Ich‹ und ›Du‹ oder mit einem anderen Begriffspaar der Assimilant und der Assimilierende sind intersubjektive Bezugspunkte. Für Husserl, wie dies von Gadamer hervorgehoben wird, stellt die Intersubjektivität die zentrale Frage der transzendentalen Phänomenologie dar:

Das Problem der Intersubjektivität kann nur vom »transzendentalen Ich« und seinen konstitutiven Leistungen aus gelöst, der Andere als ein »Sein wie ich« durch die Leistung einer »transzendentalen« Einfühlung allein verstanden werden.¹⁸

Im Laufe der phänomenologischen Untersuchung der Assimilationssituation werden Interpretationsbegriffe klar, mit deren Hilfe die allgemeinen Grundtypen der Assimilation beschrieben werden können. Dies besagt, dass das ›Ich‹ (›Wir‹) im phänomenologischen Sinne ein existenzieller Bezugspunkt ist, dementsprechend der Ereignis der Assimilation geschieht, vor sich geht. Nun stellt sich die Frage, woher das ›Ich‹ im Bewusstsein seiner phänomenologischen Vorrangigkeit seinen Weltbezug, d.h. sein Interesse für die Welt der Anderen, für das Anderssein der Welt schöpft. Ricœur untersucht in seiner Interpretation der §§ 42 und 43 der *Fünften Cartesianischen Meditation* die existentiellen Momente der Begründung des ›Anderen‹. »Das Andere ist ein anderes Ich; ein anderes Ego.«¹⁹ Hinsichtlich der Analyse der Assimilationssituation ist es nicht nötig, jedes solipsistisch anmutende Detail des objektivierenden Verfahrens der transzendentalen Phänomenologie zu berücksichtigen. Es ist jedoch nicht zu übersehen, dass mich die Lebenswelt als durch die Objektivierung des ›Anderen‹ gegebenes empirisches Verhältnis in einem existenziellen Sinne interessiert macht, diese unumgängliche Gegebenheit, Tatsache begrifflich erfassen zu wollen.

Das ›Du‹ (›Ihr‹, ›das Andere‹ oder ›das Fremde‹) ist ebenfalls ein existenzieller Bezugspunkt, das ›Anderen‹ im Verhältnis zum ›Ich‹.²⁰ In Bubers Worten: Wenn man ›Du‹ sagt, wird zugleich das ›Ich‹ ausgedrückt, denn das ›Ich‹ ist nur als Kontext des ›Ich-Du‹-Weltbezugs denkbar.²¹ Das ›Du‹ als existenzielle Tatsache macht aber deutlich, dass das ›Ich‹ ein relativer Bezugspunkt ist, indem es aus der Perspektive jedes ›Anderen‹ ein ›Du‹ ist. ›Ich‹ und ›Du‹ bzw. ›Du‹ und ›Ich‹ sind in dieser beliebigen Reihenfolge die Rahmenbegriffe der Assimilationssituation. In einer sozialwissenschaftlichen Analyse zeichnet sich die Bedeutung von ›Ich‹ und ›Du‹ durch eine auffallende Ambivalenz aus. Denn das Verhältnis des assimilierenden ›Ich‹ (›Wir‹) als der Vertreter der dominanten Norm, an der sich die Angleichung orientiert, und des ›Du‹ (›Ihr‹), das sich dem Dominanten angleicht, bedeutet etwas anderes als die Relation des sich assimilierenden ›Ich‹, das sich angleicht, und des ›Du‹, deren Normen es sich zu eigen macht. Es ist daher wichtig, dieser zweifachen existenziellen Ausrichtung der Assimilationssituation Aufmerksamkeit zu schenken, denn dies ist ein Moment, das die holistische Einstellung, die die inhaltlichen Zusammenhänge der Untersuchung prägt, konturieren kann.

Durch die Akzeptanz der Individualität von ›Ich‹ und ›Du‹ können drei weitere Begriffspaare eingeführt werden, die für die phänomenologische Beschreibung der Assimilationssituation unentbehrlich sind:

- a) Anders gewendet ließe sich das Verhältnis von ›Ich‹ und ›Du‹ (›dem Anderen‹) als Beziehung des Assimilanten und des Assimilierenden bezeichnen. Der Assimilant ist in phänomenologischem Sinne eine Person oder Gruppe, die sich assimiliert. Der Assimilant (das ›Ich‹) wird die Praxis des Weltbezugs des assimilierenden ›Du‹ (des ›Anderen‹) erfahrend fähig oder geneigt, seine eigene ursprüngliche Welterfahrung aufzuheben, d.h. das mit der Objektivierung des ›Anderen‹ gegebene existenzielle Erlebnis auf sich zu beziehen. Der Assimilierende ist in phänomenologischem Sinne eine Person oder Gruppe, die als Bezugspunkt des Assimilationsprozesses fungiert und deren lebensweltliche, empirische Verhältnisse als Beispiel – und nicht unbedingt als Norm – für den Assimilanten erschienen. Der Assimilant und der Assimilierende sind in der Lebenswelt der Assimilation konträr positionierte soziokulturelle Statusbezeichnungen.

22 Für die unerwartet asymmetrische Struktur der Kräfteverhältnisse der Mehrheit und der Minderheit bieten die Studien über die ethnische Zusammensetzung des Karpatenbeckens Anfang des 20. Jahrhunderts ausgezeichnete Beispiele, die sich z.T. den sog. Prozess der Diasporabildung, die Assimilationssituation jener Gruppen behandeln, die sich von den ethnischen homogenen Blöcken trennen. Kálmán Bélteky's 1910 erschienene Skizze über die Entstehung des multiethnischen Siebenbürgens beschreibt dies wie folgt: »Wesentlich später [nach der Niederlassung der Sachsen – Anm. G. B.] begannen aus Osten und Süden zwei Gruppen der Walachen unaufhaltsam in die unbewohnten Gebirge Siebenbürgens einzusickern. Später stiegen sie immer mehr in die Tale nieder und nisteten sich langsam, unauffällig ein, um die bereits ausgebildeten ungarischen Gebiete zu besetzen und vielerorts das von qualvollen Jahrhunderten geschwächte Volk sich anzugleichen.« (Bélteky, Kálmán: A magyar szórvány-ság [Die ungarische Diaspora]. Nagyvárad: Szent László Nyomda 1910, p. 13.) In den weiteren Kapiteln seines Buches weist er seine Vermutung systematisch nach. Der Prozess der Assimilation beschleunigte die Herausbildung isolierter Enklaven der ungarischen Ethnie. Dies war nicht nur für die Randgebiete, sondern auch für die zentralen Regionen charakteristisch, und war nicht automatisch mit den ethnischen Verhältnissen der jeweiligen Siedlung oder gar größeren Umgebung in Verbindung zu setzen. Der quantitative Zuwachs der Slowaken im Komitat Pest-Pilis-Solt und der der Schwaben im Komitat Veszprém sowie die Assimilierung der Magyaren in multiethnischen Ortschaften ist ein schwer interpretierbares Phänomen, denn die Administration, die staatliche institutionelle Umgebung, der gesellschaftliche Diskurs, der die Grundstimmung des Dualismus dominierte und die ethnische Identität in den Vordergrund rückte, erzielten eine gegenläufige assimilatorische Wirkung.

23 Simmel, Georg: Exkurs über den Fremden. In: Ders.: Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1995, p. 764.

- b) Das nächste Begriffspaar für die Beschreibung der Assimilationssituation stellen die Termini »Mehrheit« und »Minderheit« dar. In phänomenologischem Sinne sind sie in der Assimilationssituation wertneutrale Bezugspunkte, die die quantitativen Verhältnisse der betroffenen Parteien ausdrücken. Es soll allerdings eingeräumt werden, dass die quantitativen Verhältnisse der Akteure in der Assimilationssituation die eigentlichen Kräfteverhältnisse der Situation nicht immer widerspiegeln können.²²
- c) Die historische Beziehung der Akteure der Assimilationssituation lässt sich mit zwei weiteren Begriffen erfassen, mit dem Einheimischen und dem »Fremden«. Das Einheimische ist ein Statusbegriff, der in der Assimilationssituation eine Person oder Gruppe bezeichnet, die »vor Ort«, Zuhause ist. Demgegenüber ist die phänomenologische Beschreibung des »Fremden« bei weitem nicht so eindeutig. Einer der in den Sozialwissenschaften am häufigsten zitierten Definitionsversuche stammt von Georg Simmel, der in seinem mittlerweile klassisch gewordenen *Exkurs über den Fremden* von 1908 für den Begriff des »Fremden« eine von Metaphern überladene Definition gibt:

Es ist hier also der Fremde nicht in dem bisher vielfach berührten Sinn gemeint, als der Wandernde, der heute kommt und morgen geht, sondern als der, der heute kommt und morgen bleibt – sozusagen der potentiell Wandernde, der, obgleich er nicht weitergezogen ist, die Gelöstheit des Kommens und Gehens nicht ganz überwunden hat.²³

Der »Fremde« ist also jemand, der gestern ankam und dauerhaft bei uns bleibt. In Hinblick auf die genaue Beschreibung der Assimilationssituation ist allerdings anzumerken, dass die gegenseitige Berührung des Einheimischen und des »Fremden« nicht immer als Folge der Migration zustande kommt, denn es können sogar zwei autochthone Gemeinschaften in einem assimilatorischen Verhältnis stehen, indem die eine als einheimische die andere Gemeinschaft (oder Individuum) als »Fremde« assimiliert.

Die zusammenfassende Tabelle der oben definierten Begriffe zeigt die folgenden strukturellen Varianten:

»Ich« (»Wir«)	»Du« (»Ihr«, das »Andere«)	existenzielle Bezugspunkte
der Assimilierende	Assimilant	soziokulturelle Bezugspunkte
Mehrheit	Minderheit	quantitative Bezugspunkte der Assimilationssituation
der Einheimische	der »Fremde«	Kategorien des genealogischen und ontologischen Status der Assimilationssituation

Diese vier Begriffspaare geben einen plausiblen Rahmen für die allgemeine Beschreibung phänomenologischer Grundtypen der Assimilationssituation, indem sie ermöglichen, dass die jeweiligen Eigenheiten der von der Assimilation betroffenen Partei außer Acht gelassen, d.h. die assimilatorischen Situationen auf einen gemeinsam Nenner gebracht werden. Weiters ist es anzumerken, dass der Begriff des »Fremden« einerseits infolge seiner beträchtlichen sozialtheoretischen Tradition, andererseits auf Grund seiner ausgezeichneten Rolle in der phänomenologischen Beschreibung der assimilatorischen Situation einer näheren Erklärung bedarf.

Der Fremde

Der anthropologische Grundcharakter und die intersubjektive Eigenart des Begriffs des »Fremden« scheinen selbstverständlich zu sein. Durch die Geburt wird nämlich jener ausgezeichnete aber nie selbst gewählte Ort in der Welt erlangt, der sich einem im weiten Sinn als Sinnzusammenhang offenbart, der sich aus der Opposition des »Ich« und des »Anderen« graduell entfaltet. Die Geburt des Kindes ist nicht nur für das Neugeborene ein im Sokrates'schen Sinn dramatisches Ereignis: Der Ankömmling ist für die Eltern genauso ein

24 Cf. Derrida, Jacques: De l'hospitalité. Anne Dufourmantelle invite Jacques Derrida à répondre. Paris: Calmann-Lévy 1997 (Petite bibliothèque des idées).

25 Cf. Mauss, Marcel: Soziologie und Anthropologie. Übers. v. Eva Moldenhauer et al. Bd. II. Hg. v. Wolfgang Lepenies u. Henning Ritter. Frankfurt/M., Berlin, Wien: Ullstein 1978 (Ullstein-Buch 3491), pp. 7-144.

26 Ibid., p. 9 (Übers. v. H. Gering).

27 Die affirmative Anschauung des ›Fremden‹ ist sogar in jenen Gesellschaften präsent, in denen die wehrlosen und ausgelieferten ›Fremden‹ nicht selten zu Sklaven gemacht wurden. Rudolf Stichweh verweist auf Grund von Meyer Fortes' Untersuchung *Studies in African Social Anthropology* auf den Fall der Tallensi in Ghana. Cf. Stichweh, Rudolf: Der Fremde. Zur Evolution der Weltgesellschaft. In: Rechtshistorisches Journal 11 (1992), pp. 295-316, hier pp. 302f.

28 Cf. noch Homer: Odyssee. Griechisch und Deutsch. Übers. v. Anton Wehofer. Düsseldorf, Zürich: Artemis & Winkler 122003, p. 373: »Alter, jetzt hätten die Hunde beinahe dich plötzlich zerrissen, / Du aber hättest dadurch mich mit Schande und Schimpf übergossen. / Schickten die Götter mir sonst doch genug schon an Leiden und Jammer.«

29 Ibid.

›Fremder‹ wie die Eltern für das Kind. Die Sozialisation bedeutet daher die Aneignung jenes Wissens, auf Grund dessen jeder ›Fremde‹ die eigene Technik der Auflösung von Spannungen ausarbeiten kann, die sich aus der Tatsache der *conditio humana* ergeben.

Das Widerspiel des ›Ich‹ und des ›Anderen‹ ist eine Elementarerfahrung des Alltagslebens und zugleich ein Allgemeinerlebnis nicht nur in innerkulturellem, sondern auch in interkulturellem Sinn. Auf diese Problematik des ›Fremden‹ und der Fremdheit selbst wurden jene Forscher des 19. Jahrhunderts aufmerksam, die sich der Begründung der Sozialwissenschaften widmeten, wenngleich bereits die antiken Kulturen sich mit dem Thema des *Fremden* als einer komplexen Frage konfrontiert sahen. Dies bezeugt zumindest der Sprachgebrauch, d.h. das komplizierte System der Begriffe, die für die Bezeichnung dieses Phänomens angewandt wurden.

Die beiden komplementären Bedeutungen des griechischen *Ξενος* können als hochinteressanter Auftakt der Begriffsgeschichte des ›Fremden‹ innerhalb des europäischen Denkens angesehen werden. Der *Ξενος* ist der Name eines Menschen, der fremd ist, weil er die für die Orientierung nötigen Kenntnisse nicht besitzt, der sich mit mangelnder Erfahrung durchschlagen muss, weil er nicht zu Hause ist und sich nicht in einer vertrauten Welt aufhält. Die zweite Grundbedeutung des *Ξενος* ist jedoch die des Gastgebers (des Hausherrn), der den Gast liebevoll an- und aufnimmt. In diesem Sinne kann der Begriff zugleich den ›Fremden‹ selber als Gast bezeichnen und kann sogar darauf hinweisen, dass der Gast eine Person ist, die sich von irgendwoher flüchtet und daher Unterstützung braucht. Aus diesen beiden Bedeutungen tritt das Wesen der griechischen Denkweise klar hervor: Der ›Fremde‹ ist jemand, der nicht ganz unbekannt ist, er befindet sich im Übergang zwischen dem völlig Unbekannten und dem Vertrauten. Im Kontext der griechischen Lehren zeigt der Ausdruck, dass der ›Fremde‹ keine konstante soziokulturelle Rolle ist, sondern ein Seinsmodus, der seine Bedeutung stets kontextabhängig ändert. Jeder ist ein ›Fremder‹ für einen Anderen. Aber wie kann der Unbekannte ein Quasibekannter sein?²⁴

Die griechische Anschauungsweise widerspiegelt sehr klar jene Praxis gegenüber dem ›Fremden‹, die in den sog. primitiven Gesellschaften weit verbreitet war – genauer gesagt stellenweise immer noch verbreitet ist –, und die von Marcel Mauss im Kontext des Schenkens anhand eines gewaltigen ethnologischen Materials vorgestellt wurde.²⁵ Mauss beginnt seine Auseinandersetzungen mit einem Zitat aus dem *Hávamál*, einem der ersten Götterlieder der skandinavischen Edda-Lieder: »Ward dir ein Freund, dem du völlig vertraust, / und erhoffst du Holdes von ihm, / so erschließ' ihm dein Herz und Geschenke tausche, / häufig besuche sein Haus.«²⁶ Mauss legt nahe, dass die wesentlichen Momente der Vergesellschaftung auf prinzipiell freiwilligen Akten des Tausches und Vertrags basieren, die in der Praxis ein verbindliches, auf dem Prinzip der Wechselseitigkeit aufgebautes System der Gabe bilden. Die Einstellung der menschlichen Gesellschaften gegenüber den ›Fremden‹ ist in Mauss' Argumentation eine grundsätzlich zuvorkommende und verstärkende, was zumindest durch ethnologische und historische Fakten reichlich bezeugt wird.²⁷ Die Sprache neigt hier zur Ungenauigkeit, insofern der Einheimische dem ›Fremden‹ gegenüber reflexartig als Gegensatz definiert wird, obwohl die Zugangsweise des Ersteren durch eine Kraftanstrengung, den ›Anderen‹ (u.U. nicht bedingungslos, aber immerhin) zu akzeptieren, d.h. sich für den ›Anderen‹ *de facto* einzusetzen, charakterisiert werden kann. Dieses Verhalten, das in der europäischen Denktradition vereinfacht die griechische Anschauung genannt wird, d.h. die Verbindung des Gastrechts und der Regeln des Umgangs mit den ›Fremden‹ (die in der römischen Rechtsprechung als *ius gentium* sogar als selbstständiges Thema auftritt), kann also als allgemeines kulturelles Merkmal angesehen werden.

Ein anschauliches Beispiel des Gastrechts, das der Vorstellung des *Ξενος* naturgemäß angehört, sowie der Pflicht, die dem Gastgeber auferlegt wird, liefert die Geschichte über die Heimkehr des Odysseus auf die Insel Ithaka. Pallas Athene, die dem trojanischen Helden ihre Hilfe anbietet, verleiht ihm die Gestalt eines alten Bettlers, um ihn vor seinen Feinden zu schützen. Der erste Besuch von Odysseus gilt seinem getreuen Sauhirten Eumaios, der aber seinen Herrn in seinem verzerrten Äußeren nicht erkennt. Eumaios begrüßt Odysseus in seinem Haus als einen ›Fremden‹, nachdem er ihn vor seinen angriffsbereiten Hirtenhunden beschützt hat.²⁸ »Fremdling, käme ein Schlechterer als du, ich dürfte auch dann nicht / Fremden die Ehre versagen; von Zeus ja kommen sie alle, / Bettler wie Fremde; wenig und lieb doch ist unsere Spende.«²⁹ Der ›Fremde‹ kann sich auf die göttliche Unterstützung

30 In seinen späteren Vorlesungen der 90er Jahre versuchte Derrida mehrmals, eine Topologie des ›Fremden‹ z.T. durch eine Neukonzipierung der griechischen Anschauung zu entwerfen. Eine der interessantesten Passagen, die auf die Aufarbeitung der performativen Begriffsbedeutung abzielt, ist der Vergleich der Gestalten des zum Tode verurteilten Sokrates und Ödipus. Cf. Derrida 1997.

31 Zygmunt Bauman (Moderne und Ambivalenz. Übers. v. Edith Boxberger. In: Bielefeld, Ulrich [Hg.]: Das Eigene und das Fremde. Neuer Rassismus in der Alten Welt? Hamburg: Hamburger Ed. 1998, pp. 23-49, hier p. 23) legt überzeugend nahe, die ontologische Zwischenstellung des ›Fremden‹ anzuerkennen: »Es gibt Freunde und Feinde. Und es gibt *Fremde*.« Bauman zufolge sei die Opposition ›Feind‹ und ›Freund‹ eine symmetrische, deren Teile sich gegenseitig bedingen. Durch die Ankunft des ›Fremden‹ werde diese offene Konfliktsituation grundsätzlich erschüttert, denn die immanente Drohung latent und unberechenbar ist: Der ›Fremde‹ kann genauso ein Feind wie ein Freund sein.

32 Die Behauptung indessen, die Griechen hätten einen einzigen Begriff für die Bezeichnung des ›Fremden‹, würde irreführen. Der Ausdruck βαρβαρος benennt z.B. jenen Fremden, der kein Grieche ist. Gerade in diesem Sinne wurde das Wort auch ins Lateinische übernommen.

33 Das lateinische Wort *peregrinus*, das aus dem Stamm *ago* (*aegi*, *actum*), d.h. (ver)treiben, hetzen, jagen, verfolgen, und dem Präfix *per-*, d.h. durch, infolge, gebildet ist, beinhaltet keinen Verweis auf den Grund des Wanderns. Dies kann ebenso gut ein innerer Trieb wie ein äußerer Zwang sein: *peregrinus* kann somit vom Reisenden bis hin zum Flüchtling die unterschiedlichsten Typen des ›Fremden‹ umfassen.

34 *Terminus* bedeutet so viel wie »Grenze« oder »Grenzlinie«, der Präfix *ex-* steht für »aus, hinaus, heraus«.

35 Das Wort *Peregrinus* existiert auch als veralteter Ausdruck in der ungarischen Sprache und bezeichnet den Wanderstudenten, der seine Studien in unterschiedlichen ausländischen Schulen absolviert und ein eigenartiges Wanderleben führt. Ein Beispiel dafür wäre der 1595 geborene Márton Szepsi Csombor, der in den Jahren vor dem Dreißigjährigen Krieg Europa bereiste. Während seiner

verlassen, denn der freundliche Umgang mit ihm ist ein moralisches Gebot, dem man im eigenen Interesse aber auch durch eine innere Motivation gehorchen muss.³⁰

Der ›Fremde‹ ist ein potenzieller Freund, ein Verbündeter, also jemand, der nicht notwendig ein Feind ist.³¹ Der praktische Grund für die Anstrengung, ihn zu gewinnen, liegt offensichtlich in der instinktiven Angst vor dem ›Fremden‹ und in dem Versuch, diese Drohung zu bezwingen. Es ist also eine lohnende Bemühung, das natürliche Misstrauen und die Abwehrtriebe gegenüber dem ›Fremden‹ abzuschlagen. Eine andere, äußerst rationalistische Erklärung für dieses affirmative Verhalten kann auf die Einsicht zurückgeführt werden, dass man selber in eine ähnliche Situation geraten kann, wenn man als ›Fremder‹ auf die Anerkennung seines Gastrechts als Garant des Überlebens angewiesen wird. Die Empathie mit dem ›Fremden‹ ist also z.T. eine Zukunftsberechnung, das Erkennen der eigenen Schicksalsmöglichkeit.

Ein im Vergleich zur griechischen Tradition nuancierteres und komplizierteres Bild ergibt sich, wenn die Anschauung und die Begriffsverwendung der alten Römer näher untersucht werden: Dieses kann durch die Bestimmung der Unterschiede der am häufigsten angewandten Ausdrücke für den ›Fremden‹ – *peregrinus*, *externus*, *barbarus* – dargestellt werden.³² Das Wort *peregrinus* steht für einen ›Fremden‹, der nach Wandern, einer Reise, die aus irgendeinem Grund veranlasst wurde, nach einer bestimmten Übergangszeit ankommt.³³ Der *externus* aber – d.h. der Ausländer – ist jener ›Fremde‹, der jenseits der bekannten und anerkannten Grenzen (*ex-terminus*³⁴) lebt, der also im geografischen Sinn zu denen gerechnet werden kann, die nicht dem von der gegebenen Gemeinschaft bewohnten Gebiet angehören. Der Begriff des *barbarus* hingegen, der aus dem Griechischen entlehnt wurde, differenziert den ›Fremden‹ in soziokulturellem Sinn: Er sei eine Person, die nicht so ist wie wir, weil er eine andere Sprache spricht, andere Bräuche, Götter und Ahnen hat. Unter den drei oben erwähnten Begriffen stellt der Ausdruck *barbarus* – ähnlich wie bei den Griechen – eine eindeutig ausgrenzende Benennung dar. Sie ist eine normative Kategorie, die aus der Position der eigenen Kultur den ›Fremden‹ als etwas Minderwertiges bezeichnet, während die Begriffe *peregrinus* und *externus* weniger mit einem definitiven Werturteil geladen sind.

Es soll hier natürlich nicht jeder Befund des Begriffs ›Fremde‹ in der europäischen Denktradition nachgezeichnet werden, und es sollen auch nicht die Wege des Peregrinus, des Händlers oder der ›Anderen‹, die ab dem 16. Jahrhundert infolge der modernen Kolonisation in immer größerem Ausmaß in Europa eintreffen, detailliert dargestellt werden.³⁵ Auch ein etwas zu großes, aber zweifellos äußerst verführendes Unterfangen wäre die Erforschung der historischen und kulturellen Varianten des Paradigmas des ›Fremden‹ anhand einer umfassenden vergleichenden Untersuchung der Quellentexte der Ethnologie.

Als im 19. Jahrhundert das Thema des ›Fremden‹ und der Fremdheit in den Fokus der Sozialwissenschaften, insbesondere der Anthropologie gerückt wurde, die sich als die Wissenschaft des ›Fremden‹ *par excellence* definiert, stellten bereits die frühen Begriffsverwendungen die Möglichkeit bereit, den Begriff im Rahmen der Assimilationsfrage zu analysieren. Der ›Fremde‹ ist nicht bloß ein alt bekanntes Element der jüdischen Mythologie, das im Kontext der Emanzipation einer Neuverhandlung unterzogen wurde, sondern auch eine trotz ihrer Bedeutsamkeit wenig analysierte, komplexe Metapher der europäischen Kultur- und Sozialgeschichte.³⁶ Die Einsicht in die Wichtigkeit des Phänomens war v.a. ein Resultat der tragischen Begegnung der gebildeten Welt der Europäer und der primitiven Kulturen. Der ›Andere‹, der nicht ›Wir‹ ist, verwandelte sich allmählich aus der mystifizierten Figur des zu vernichtenden oder zu zivilisierenden primitiven Wilden in den autonomen Vertreter einer gleichwertigen Kultur. Für die modernen sozialwissenschaftlichen Untersuchungen stellte der Gruppenfremde jene Form bereit, die in anthropologischem Sinn die von der unsrigen grundsätzlich verschiedene Lebensform des ›Fremden‹ sichtbar machte.³⁷ Angesichts der interkulturellen Zusammenhänge verschränkt sich die Geschichte des ›Fremden‹ untrennbar mit der globalen Verbreitung des europäischen Bildes von der Moderne. Dieser Prozess ist äußerst komplex und mit einer Reihe von Missverständnissen belastet, aber ausgehend von den Theorien der Polygenese und durch die Entwicklungstheorien von Darwin und Spencer erlangte die zunächst unreflektierte Fremderfahrung einen neuen Sinn, sobald sie auf den Rang eines Analyseobjektes erhoben wurde, womit aber auch die Grundlagen einer allgemeinen Xenologie errichtet worden sind.³⁸

Wanderjahre zwischen 1616 und 1618 studierte er in Gdańsk, Straßburg, England, Paris und Heidelberg. Seine Reiseberichte mit dem Titel *Europica varietas* konturieren mit großer Sensibilität das gesellschaftliche und kulturelle Profil von frühkapitalistischen Gesellschaften in Europa (cf. Szepesi Csombor, Márton: *Europica varietas*. Budapest: Szépirodalmi 1979). Im translativen Sinn ist der *Peregrinus* ein xenologischer Fachausdruck für einen charakteristischen Typus des ›Fremden‹. Cf. dazu Bauman, Zygmunt: *Der Pilger und seine Nachfolger: Spaziergänger, Vagabunden und Touristen*. In: Merz-Benz, Peter-Ulrich/Wagner, Gerhard: *Der Fremde als sozialer Typus*. Klassische soziologische Texte zu einem aktuellen Phänomen. Konstanz: UVK-Verl.-Ges. 2002 (UTB 2358, Soziologie), pp. 163-186.

36 Das Warten auf den Messias ist eine Vorstellung vom sicherlich eintreffenden ›Fremden‹ und ein Emblem für die existenzielle Unsicherheit, die an diesem Ereignis anhaftet, d.h. das Wissen um die Hoffnung der Gewissheit und das Fehlen des Wissens um die konkrete Form der Realisierung (wer wird der Erlöser sein?). Der Erlöser, der aus der Gemeinschaft stammt und trotzdem anders ist, stellt eine grundsätzliche Doktrin der jüdischen Religion dar.

37 Cf. Heller 1997, p. 69.

38 Die Theorie der Polygenese ist ein Produkt der rationalistischen Bibelkritik der Aufklärung. Voltaire z.B. hielt jene theologische These für ausgesprochen lächerlich, der zufolge die Menschheit von den Juden, d.h. einem aus einem unbedeutenden Wüstenstamm gebildeten Volk, abstammen würde. Ende des 18. Jahrhunderts verband sich die Doktrin der Polygenese mit der Frage der modernen Sklaverei. Der Rassismus der einschlägigen Autoren wie Edward Long oder Charles White veranschaulicht den Versuch, eine Theorie der Menschenrassen auf Grund von physiologischen Differenzen zu entwerfen. Demnach erkläre sich der Unterschied in den physischen und geistigen Fähigkeiten der einzelnen Rassen damit, dass sie von Gott mit unterschiedlichen Absichten geschaffen worden sind. Cf. dazu Harris, Marvin: *The Rise of Anthropological Theory*. New York: Columbia UP 1968, pp. 87-90.

39 Die soziologische Fachliteratur zum ›Fremden‹ ist im 20. Jahrhundert enorm gewachsen. Diese Konzepte

Die übergreifende Frage des ›Fremden‹ wurde Anfang des 20. Jahrhunderts jedoch nicht nur im soziologischen und gesellschaftsphilosophischen Kontext, sondern auch im psychologischen Sinne entdeckt.³⁹ Das Freud'sche Unbewusste (aber auch das Archetypische bei C.G. Jung) ist die Repräsentation des im Menschen verborgenen ›Fremden‹, das es aufzudecken gilt. Für den »Rattenmenschen« (wie auch für Raskolnikov oder Gregor Samsa) ist die offenbarte Fremdheit des Selbst eine Tatsache, indem der ›Anderer‹, der aber stets ›Derselbe‹ ist, verstanden und interpretiert werden muss. Falls der Mensch nicht fähig ist, auf die Herausforderungen, die aus den Tiefen seiner Persönlichkeit ans Licht treten, eine Antwort zu geben, kann ihn der in ihm verborgene ›Fremde‹ zur größten Sünde, zur Vernichtung seines Selbst als moralisches Wesen verleiten.

Die substantivische Form des Wortes ›der Fremde‹ bezeichnet im Sinne der Phänomenologie die Differenz als Zustand, die existenzielle Tatsache des ›Du‹. In Hinblick auf die Assimilationssituation trägt es die Handlungsbedingungen des Fremd- und Vertrautwerdens gleichermaßen in sich. Anders gewendet, ist der ›Fremde‹, der in der Assimilation fremd ist, erkennbar, auch wenn dies bloß eine bedingte Möglichkeit ist. Versuche, die sich aus der Unfixierbarkeit der subjektiven Welt des ›Ich‹ ergebenden Spannungen zu eliminieren, können beide Möglichkeiten zur Folge haben: das Kennenlernen des ›Fremden‹ sowie seine Aufhebung als ›Fremden‹. Das ›Ich‹ bemüht sich also, nicht nur eine bekannte Welt zu errichten, sondern diese auch zu erhalten. Wenn es aber bei einem der Ziele versagt, kann der Veränderungsprozess eine negative Richtung nehmen, wobei die Entfremdung als charakteristisches Symptom der gesellschaftlichen Verhältnisse unserer Zeit eintritt.⁴⁰

Eine wichtige Analyse des Begriffs des ›Fremden‹ wurde 1944 in der epochalen Studie *The Stranger* von Alfred Schütz vollzogen, die fünf Jahre nach der Ankunft des Autors in Amerika im *American Journal of Sociology* veröffentlicht wurde.⁴¹ Die Untersuchung, die offensichtlich auch subjektiv motiviert war, ist im Prinzip eine genaue phänomenologische Deutung der Assimilationssituation. Schütz, so Miklós Hernádi, war in der amerikanischen Gesellschaftstheorie »praktisch der einzige, der sich für die Wichtigkeit der subjektiven Bestimmtheit der Handlungen einsetzte.«⁴² Der performative Sinn des ›Fremden‹-Begriffs beinhaltet einerseits die unausweichliche Subjektivität der Verzweigung, die von den Gräueln des Zweiten Weltkriegs herbeigeführt wurde, andererseits den Versuch, zu begreifen, wie der von sich selber entfremdende westliche Mensch die selbstverschuldete Krise zu überwinden vermag. Der ›Fremde‹ von Schütz soll das Hoffen verkörpern, das auf objektiven Grundlagen beruht.

In der Beschreibung der sozialen Welt entwickelte Schütz die Natürlichkeit, die die Husserl'sche natürliche Einstellung charakterisiert, zu einem Strukturelement. Zum Gegenstand der Interpretation wurde somit die Differenz zwischen den Positionen des ›Ich‹, des Eigenen und des ›Anderen‹ als durch Gesetzmäßigkeiten charakterisierbare Gegebenheiten. Der Ausdruck ›Fremder‹ bezeichnet damit den Erwachsenen unserer Zeit, der bestrebt ist, sein ›Anderssein‹ für die Zielgruppe akzeptabel zu machen. Die Abschaffung der Fremdheit des ›Fremden‹ (d.h. die *Assimilation*) wird bei Schütz in Hinblick auf die Persönlichkeit und auf die Gemeinschaft analysiert. In die Zielgruppe gelangt, erfährt der ›Fremde‹ einerseits, dass seine Orientierungsschemata in dieser neuen Lage – in der Assimilationssituation – unbrauchbar sind, andererseits, dass die gerade übernommenen Strategien und Muster, weil sie noch nicht vertraut sind, *de facto* keine effektiven Instrumente der Integration darstellen. Die persönliche Krise des ›Fremden‹ kann sich nur graduell, mit einer tief greifenden Relativierung der ursprünglichen Lebenswelt lösen. Das grundsätzliche Interesse des ›Fremden‹ besteht darin, in der Zielgruppe, wo er ohne Status da steht, seine Fremdheit sowie das inkonsistente und inkohärente Wissen um seine Lebenswelt abzuschaffen, indem er sich die Traditionen und Merkmale der Selbstrepräsentation der Gruppe bewusst aneignet.

Im Anschluss an die Traditionen der Phänomenologie, aber zugleich darüber hinaus, bietet der Fall des »in die Welt geworfenen« Neugeborenen ein repräsentatives Beispiel für den ›Fremden‹. Dieser Fall als Beispiel für die Gegensätzlichkeit der Gruppe und des Individuums lenkt die Aufmerksamkeit auf die ontologischen und existenziellen Schwierigkeiten des Problems. Salopp formuliert, ist der ›Fremde‹ alles, was nicht vertraut ist, aber an etwas erinnert, was die Merkmale der Identifizierungsmöglichkeit erkennbar an sich trägt.⁴³ Dies ist nicht bloß eine Bedingung für die Erfahrung der umgebenden Welt, sondern auch eine der Existenz unveräußerliche Einstellung: nicht bloß das Erkennen des ›Anderen‹ (die Ein-

lassen sich jedoch nur vereinzelt mit der Frage der Assimilation verbinden. Eines der grundlegendsten Kriterien ist die sog. Marginalitätsthese, die von Robert Ezra Park im Anschluss an Georg Simmels Essay *Exkurs über den Fremden* formuliert wurde. Demnach wäre der marginale Mensch einer, der »auf der Grenze zweier Kulturen stehend, für einen erfahrenen kulturellen Konflikt auf innovative Lösungsmuster in der eigenen Person verwiesen ist« (Stichweh 1992, p. 297).

40 Ágnes Heller bezeichnet die Entfremdung als organisches Symptom der »Moderne«: Es könne nämlich durchaus vorkommen, dass zwischen den Welten des Kindes und der Eltern nicht zu vermitteln ist, sowie dass ein alter Mensch nicht mehr seine Umgebung erkennt und als Fremder in der Welt hinscheidet (cf. Heller 1997, p. 67). Bei der gesellschaftstheoretischen Anwendung des Begriffs der Entfremdung kann von den geistesphilosophischen Traditionen des Ausdrucks, d.h. von der strengen Hegel'schen Definition der Entfremdung abgesehen werden, insofern im vorliegenden Zusammenhang eine konkrete gesellschaftliche Tatsache und kein spekulatives Ereignis gemeint ist. Die Entfremdung ist eine Veränderung im Verhältnis zwischen dem »Ich« und dem »Du«, die auch ein eigenartiges Ergebnis der Assimilation sein kann.

41 Cf. Schütz, Alfred: *The Stranger. An Essay in Social Psychology*. In: *The American Journal of Sociology* 49 (1944), pp. 499-507. Schütz entwarf ein Jahr später in der Analyse des Heimkehrers eine interessante Alternative zum »Fremden«. Demnach wäre der »Fremde« ein Migrant, der mit seiner Heimkehr die Fremderfahrung verdoppelt, indem sich das Zuhause und die »Fremde« nach ihren eigenen Bedingungen und unabhängig voneinander verändern. Während sich der »Fremde« sein Verhältnis zu seinem Zuhause anhand seiner Erinnerungen als konstant vorstellt, vergisst er, dass ähnlich dem, wie die neue Umgebung auf seine Person eine für die Zuhause Gebliebenen nicht nachvollziehbare Wirkung ausübt, sich sein »Zuhause« auch verändert und zwar in einer für ihn unsichtbaren Weise. Cf. Schütz, Alfred: *The Homecomer*. In: *American Journal of Sociology* 50 (1945), pp. 369-376.

42 Hernádi, Miklós (Hg.): *A fenomenológia a társadalomtudományokban* [Die Phänomenologie in den Sozial-

sicht), sondern auch die Mimikry des »Ich«. Im Sinne der Phänomenologie ist der »Fremde« eine prinzipielle Gegebenheit des Seins und somit ein ausgezeichneter Seinsmodus.

Der Begriff des »Fremden« wird bei Schütz als soziokulturelle Tatsache und als zentrale Frage seiner phänomenologischen Gesellschaftstheorie behandelt. In diesem Zusammenhang steht der »Fremde« immer für eine andere Kultur: Die Art und Weise, wie er diese »andere« Kultur präsentiert und sichtbar macht, wird somit zu einem grundlegenden Aspekt.⁴⁴ Die Vorbedingung für die Identifizierung dieser »anderen« Kultur ist, dass wir über maßgebende Kenntnisse zur inneren Erfahrungswelt, zum mentalen Zustand und zu den Absichten des »Anderen« verfügen. Im Allgemeinen nehme ich den »Anderen« als ein »Ich« wahr, von dem ich annehme, dass er sich in seinem Existenzmodus ähnlich auf die Welt bezieht wie ich. Abgesehen von dieser phänomenologischen Verallgemeinerung nehme ich aber auch an, dass sich die andere Kultur in ihrem Inhalt, ihren Traditionen, Gebräuchen, in ihrer Sprache und ihrem Wertesystem von allem, was mir vertraut ist, unterscheidet.⁴⁵ Dies bedeutet jedoch nicht, dass ich zahlreiche Elemente der vom »Fremden« gezeigten Welt als Phänomene mit einer Ausstrahlung der Vertrautheit nicht wieder erkennen könnte. Dieses Erlebnis widerlegt prinzipiell den Mythos des kulturellen Purismus und lenkt zugleich die Aufmerksamkeit darauf, dass das »Ich« oder das »Wir« aus dem kaum wachzurufenden und kontrollierbaren Spiel der Wirkungszusammenhänge der eigenen Kultur herrühren.

Der Status des »Fremden« scheint also *ab ovo* eine Assimilationssituation zu sein. In seiner Funktion ist er die Person, die ein Instrument für uns ist, unsere reflexiven, »maßgeblich bewussten« Kenntnisse, die sich auf unsere eigene Kultur beziehen, als Erwartung gegenüber dem »Anderen«, aber zumindest als eine übersichtliche Relation zu verstehen. Lévinas' Formulierung ist in diesem Kontext äußerst treffend: Diese absolute phänomenologische Erfahrung der »Illeität« wird von ihm als eine Spur zur »anderen« – »abwesenden« – Kultur beschrieben. Die Spur sei doch ein spezielles Zeichen, das zum Jenseitigen führt, dorthin, wo wir nicht zu Hause sind.⁴⁶ Das erste Moment der Identifizierung einer Assimilationssituation besteht in der Konfrontation mit dem Tatbestand des »Fremden« und damit, dass er eine außerordentliche Aufmerksamkeit beansprucht.

Die Fokussierung auf den »Fremden« ist eine zentrale Frage für jene zeitgenössischen philosophisch-anthropologischen Analysen, die sich von der Phänomenologie inspirieren lassen. Die Position des soziokulturell begriffenen »Anderen« (des »Du«) scheint anhand der oben angedeuteten Ansätze erfassbar zu sein. Im Zuge der Beobachtung bleibt jedoch weiterhin unklar, wie die Aneignung des in der Lebenswelt als unmittelbare Erfahrung gegebenen »Fremden«, d.h. das Ergebnis der aus der Sicht des Rezipienten verwirklichten Repräsentation zu fassen wäre. Die Repräsentation des »Fremden« ist eine Frage, die den phänomenologisch-erkenntniskritischen Kern des Begriffs berührt. Sind der »Fremde« als Subjekt der Assimilationssituation für den Rezipienten – d.h. der Erkenntnisinhalt, der durch die Vermittlung als das Wesen des »Anderen« erzeugt wird – und der »Fremde« als Erkenntnisgegenstand, der als Subjekt der Repräsentation begriffen wird, identisch? Was wäre der allgemeine Inhalt der Erkenntnis über die Fremdheit des »Fremden«?

Bernhard Waldenfels setzte sich in mehreren Studien mit diesem Problem als ein Teil der Frage nach dem wissenschaftstheoretischen Status der Ethnologie auseinander. Er betont, dass jene Schwierigkeiten der Gegenstandsbestimmung, mit denen die Ethnologie als Fachdisziplin für die wissenschaftliche Repräsentation des »Fremden« zu kämpfen hat, auch für andere Wissenschaftszweige, u.a. für die Philosophie aufschlussreich sein können.⁴⁷ Es ist nämlich bei Weitem nicht offensichtlich, dass der »Fremde« mit dem identisch ist, was wir uns als fremd vorstellen. Der primäre Grund dafür liege in der Vielstimmigkeit oder Vieldeutigkeit, die im Begriff der Repräsentation gegeben ist. Waldenfels' Ausführung wertet die etymologischen Möglichkeiten der deutschen Sprache aus, wobei er zu bedeutenden Resultaten hinsichtlich der phänomenologischen Beschreibung der Assimilationssituation kommt.

Waldenfels geht in seinen Ausführungen von vier Grundbedeutungen der Repräsentation aus. Erstens ist es die »Vorstellung«, das heißt [...] ein mentaler Akt oder Zustand, der sich auf einen Gegenstand bezieht, sich ihn entgegenstellt, ihn mehr oder weniger adäquat wiedergibt [...].⁴⁸ Diese Definition verweist auf die ambivalente Natur der ursprünglichen Kluft zwischen der Erkenntnis und dem Erkenntnisgegenstand. Gegenüber der subjektiven Vorstellung vom »Anderen« steht der vorgestellte Gegenstand bzw. die Wirklichkeit. Die zweite Grundbedeutung des Begriffs der Repräsentation lässt sich als »Vergegenwärtigung

wissenschaften]. Budapest: Gondolat
1984, p. 27.

43 Cf. Heller 1997, p. 67.

44 Cf. Mohanty, J[ohn] N.: *The Other Culture*. In: Mano, Daniel/Lester, Embree (Hg.): *Phenomenology of the Cultural Disciplines*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers 1994 (*Contributions to Phenomenology*), pp. 135-146, hier p. 135.

45 Eine bemerkenswerte phänomenologische Analyse der Kultur des ›Anderen‹, des ›Fremden‹ stammt von John Mohanty (Mohanty 1994, p. 142), einem einflussreichen Vertreter der Schütz'schen Soziologie, der sich an die *Fünfte Cartesianische Meditation* von Husserl anlehnt: »The other, the alien, is the limit to the understood and the known. The native is ›foreign‹ because, and in so, far as he is different, he is different because, and in so far as he is not understood.«

46 Cf. Lévinas, Emmanuel: *Die Bedeutung und der Sinn*. In: Ders.: *Humanismus des anderen Menschen*. Übers. v. Ludwig Wenzler. Hamburg: Meiner 1989, pp. 9-59, hier pp. 53ff.

47 Cf. Waldenfels, Bernhard: *Paradoxien ethnographischer Fremddarstellung*. In: Därmann, Iris/Jamme, Christoph (Hg.): *Fremderfahrung und Repräsentation*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft 2002, pp. 151-182 sowie seine Monografie: *Topographie des Fremden*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2000 (Studien zur Phänomenologie des Fremden 1, stw 1320).

48 Waldenfels 2002, p. 154.

49 Ibid., p. 155.

50 Ibid.

51 Cf. ibid., p. 156f.

52 Die Betonung der synchronischen Einstellung der Phänomenologie kann als methodologischer Griff bezeichnet werden, der die Beschreibung der Assimilationssituation als Zustand erleichtert.

von etwas« erfassen, »das nicht zeitlich-räumlich gegenwärtig ist, sondern ver-gegenwärtigt wird.«⁴⁹ Ist eine reine Präsentation des ›Anderen‹ möglich oder bedeutet die »Gegenwärtigung« immer und unausweichlich – wie Waldenfels meint – eine »Ent-Gegenwärtigung«, d.h. die Erschaffung einer anderen Variante, die von den Absichten des Beobachters und seinen subjektiven Fähigkeiten abhängt? Die Repräsentation kann drittens die »Darstellung« bedeuten, die »den Sachbezug sprachlicher Zeichen herstellt.«⁵⁰ Demnach bzw. im Lichte der Husserl'schen Kritik der Semiotik würden die Bilder- und Zeichenreihen, die anstatt des Gegenstandes wahrgenommen werden, den Beobachter zu einem Gefangenen eines unabschließbaren Verweissystems machen, der als Opfer des Vermittlungszwanges an seinem Ausgeliefertsein nichts zu ändern vermag. Anstatt des ›Anderen‹ begegnen wir in der Wirklichkeit stets den kontextuellen Repräsentationen des ›Anderen‹. Als vierte Grundbedeutung der Repräsentation stellt Waldenfels die »Stellvertretung« heraus. Der Stellvertretende, der an der Stelle des oder der Anderen steht, lässt das, wofür er einsteht, nicht in Erscheinung treten, indem er seine Anwesenheit ausschließt.⁵¹

Aus der Waldenfels'schen Differenzierung des Repräsentationsbegriffs geht klar hervor, dass der Versuch, den ›Fremden‹ als den »Hauptdarsteller« der Assimilationssituation phänomenologisch zu beschreiben, eine außerordentliche Umsicht erfordert. Die erwähnten Bedeutungsschichten des Repräsentationsbegriffs verhelfen uns zu einer Einstellung, in der die Fahrlässigkeit, die oft genug das heuristische Erlebnis der unmittelbaren Fremderfahrung begleitet, kritisch hinterfragt werden kann.

Die Assimilationssituation ist eine grundlegende gesellschafts- und kulturphilosophische Frage, die sich aus der Problematik des ›Fremden‹ und der Fremdheit ableiten lässt und deren phänomenologische Analyse auf die strukturellen und formalen Gemeinsamkeiten von unterschiedlichen Assimilationssituationen verweist. Zugleich macht sie bewusst, dass jeder Assimilationsprozess eine einzigartige, konkrete, aus dem gegebenen Fall ableitbare und interpretierbare Geschichte ist. Wie die phänomenologische Analyse des Problems zeigt, kann sich der Anspruch auf eine allgemeine theoretische Analyse der Bedingungen der Assimilationsforschungen berechtigterweise auf die strukturelle und formale Ähnlichkeit der Assimilationssituationen stützen.

Der Assimilationshorizont

Jede Assimilationssituation lässt sich mit dem Begriff des Horizonts charakterisieren, was die Erkenntnis beinhaltet, dass sich das ›Ich‹ und das ›Du‹ auf die Welt als auf ein Einander beziehen. Der Horizont lässt die Möglichkeit der Assimilation nicht als Notwendigkeit, sondern als allgemeine Wahrscheinlichkeit sichtbar werden, die jedoch ihren Sinn immer nur im jeweiligen Fall erlangen kann. Die Frage, die nun an dieser Stelle beantwortet werden muss, ist, wie eine gegebene Assimilationssituation – d.h. die strukturelle, quasisystemmäßige Grundrelation der Assimilationsfaktoren (wie des ›Ich‹ und des ›Du‹, des Rezipienten und des ›Fremden‹, des Assimilierenden und des Assimilanten bzw. der Mehrheit und der Minderheit) – verändert wird, warum sie sich entwickelt und warum sie zu einem Prozess wird bzw. ob diese Dynamisierung des »Zustandes« in ihren allgemeinen Zusammenhängen beschrieben werden kann.⁵² Jeder einzelne Fall ist die Folge einer Spannung, die sich aus dem unterschiedlichen Charakter des gemeinsamen Welt- sowie Aufeinanderbezugs des ›Ich‹ (oder des ›Wir‹) und des ›Du‹ (oder des ›Anderen‹) ergibt. Die Zeitlichkeit, wie sich eine Assimilationssituation zu einem Prozess entwickelt, sowie das ihr inhärente Aktpotenzial können von den Bemühungen, den Gegensatz zwischen den betroffenen Agierenden – d.h. Personen und Gemeinschaften – zu eliminieren, abgeleitet werden. Die Assimilationssituation scheint notwendigerweise ein existenzielles Ausgeliefertsein zu beinhalten, in dem das ›Ich‹ die Veränderungen seines Verhältnisses zum ›Du‹ sowie die Situation von vornherein als Risiko erlebt. Die Assimilation hängt vom Horizont ab, der der Assimilationssituation angehört.

Anders gewendet, ist die Assimilationssituation ein besonderer Aspekt des Horizonts, der den Lebenswelten des ›Ich‹ und des ›Du‹ angehört. Allein schon das Erkennen der Situation lässt auf eine Intendiertheit schließen, unabhängig davon, ob die Angleichung, d.h. der Assimilationsprozess als spontanes Ereignis oder aber als Zwang bewusst reflektiert wird oder nicht. In Anlehnung an Dilthey kann behauptet werden, dass die Interpretation des *sui generis* existenziellen Ereignisses der Assimilationssituation eine spezielle Methode

53 Cf. Dilthey, Wilhelm: Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte. 2 Bde. In: Ders.: Gesammelte Schriften Bd. 1 u. 2. Stuttgart: B.G. Teubner Verlagsges., Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1990, hier Bd. 2, pp. 234ff. Diltheys Auseinandersetzung mit der Notwendigkeit der unterschiedlichen Fundierung der Wissenschaften ergibt sich ursprünglich aus der Analyse der methodologischen und inhaltlichen Differenzen der Natur- und der Geisteswissenschaften. Dies muss bei einer phänomenologischen Beschreibung der Assimilationssituation betont werden, da eine solche Analyse zeigen kann, dass die Assimilationsproblematik die Spezifika der Geisteswissenschaften trägt: Die Gegenstandsbestimmung verweist nämlich auf den eigenartigen Zusammenfall des Forschungsobjektes und -objektes. Die Beschreibung beinhaltet nicht nur die Darstellung des Relationssystems der Assimilationsfaktoren, sondern beansprucht auch die Beleuchtung der Eigenpositionen beider Seiten, d.h. die des Assimilierenden und des Assimilanten. Eine solche Beschreibung macht die zwangsweise unterschiedlichen Perspektiven der Agierenden gleichzeitig sichtbar, die sich nach dem Ideal der Phänomenologie nicht aus der Deutung von einer Außenperspektive (eines Forschers) ergibt, sondern die bloße Beobachtung und Fixierung der Tatsachen ist.

54 Cf. Dilthey 1990, Bd. 2, p. 238ff.

55 Cf. Ricoeur 1967, p. 173.

56 Cf. Husserl, Edmund: Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893-1917). Text nach Husserliana, Bd. X. Hg. v. Rudolf Berner. Hamburg: Meiner 1985 (Philosophische Bibliothek 362), pp. 53-102.

57 Cf. *ibid.*, § 4.

58 Cf. Derrida, Jacques: Edmund Husserl's Origin of Geometry: An Introduction. New York: Nicolas Hays 1978, pp. 141f. Cf. weiters die Argumentation im Kapitel *Präsenz und Zeit* in: Völkner, Peter: Derrida und Husserl. Wien: Passagen 1993, pp. 67-89.

der Gegenstandsdefinition erfordert.⁵³ Wie jeder andere Aspekt des Weltbezugs des ›Ich‹, ist auch die Assimilation ein Lebensbezug. Das Leben ist aber ein modaler Begriff, dessen Objektivität von der Entfaltung der sich in der Zeit verwickelnden Ereignisse abhängt. Die individuellen Aspekte, aus denen sich die persönlichen Erfahrungen des ›Ich‹ zusammensetzen, werden in der allgemeinen Lebenserfahrung, in der der ›Anderer‹ das ›Ich‹ als ein in der Erfahrung objektiviertes Subjekt begreift, ergänzt.⁵⁴

Die Opposition bzw. die wechselseitige Zuwendung des ›Ich‹ und des ›Du‹ ist in der Assimilationssituation ein intersubjektives Ereignis. Die Intersubjektivität ist indessen ein Begriff, in dem sich der Seinssinn der Welt ausgesprochen als Intention, als ein Streben nach dem ›Anderen‹, als Realität und Wirklichkeit erweist. Dies bezeugt auch das Horizontbewusstsein, in dem das Primärerlebnis der zusammenhaltenden Gemeinschaft und die Bedingungen der Möglichkeit der Zukunftserwartungen mit einbegriffen sind. Das Horizontbewusstsein bezeichnet eine Einstimmung auf den ›Anderen‹ bzw. eine potenzielle Einfühlungsfähigkeit. Das Geheimnis der Vollständigkeit der Einfühlung liege doch in der Zusammengehörigkeit mit dem ›Anderen‹, so Ricoeur in seiner Husserl-Interpretation.⁵⁵ Die Wahrnehmung des ›Anderen‹, des ›Fremden‹ ist aus phänomenologischer Sicht eine Einstimmung auf sein Zeitbewusstsein, wodurch man eine Einsicht in die Inhalte der in der Lebenswelt verwirklichten identitätsstiftenden Praxis des ›Anderen‹ erlangt.

Bei der Analyse der Zeitstruktur der Assimilationssituation kann Husserl behilflich sein, der den Zeitcharakter seiner Phänomenologie 1904 und 1905 in seinen Göttinger Vorlesungen ausarbeitete.⁵⁶ Hinsichtlich des Phänomens der Zukunft ließ Husserl u.a. zum Ausdruck bringen, dass wir unsere Erwartungen, die Qualität des Wissens um die Zukunft jener Arbeit verdanken können, die von der Fantasie an den Erinnerungen der Vergangenheit errichtet wird.⁵⁷ Das ›Ich‹ setzt sich in der Gegenwart als Anwesenheit, als Augenblick, der in der Zeit durch die Vermitteltheit physischer Ereignisse zur Geltung kommt. Der metaphorische Sinn von Augenblick verweist nicht auf die extrem kurze Dauer der Anwesenheit, sondern auf ihre singuläre Qualität. Das ›Ich‹ begreift sein partikulares Dasein als Totalität, wodurch es sich im Leben frei fühlt oder fühlen kann. Es kann mit dem Leben beliebig umgehen, kann Pläne schmieden, diese auch verwerfen und mit anderen ersetzen. Der Weltbezug des ›Ich‹ bleibt aber eine sich nie erfüllende Idee und als solcher, so Derrida, kann er seinen Sinn »bloß« in der Geschichte erlangen.⁵⁸ Die Idee des ›Ich‹, sofern sie nicht als transzendente Subjektivität, sondern auf Grund ihrer Objektiviertheit begriffen wird, ist nicht etwas, was sich außerhalb der Geschichte befindet, sondern der Sinn der Geschichte selbst. Dies ist das Geheiß der Idee, die nicht in der Vorstellung einer transzendentalen Geschichte, sondern in der auf Tatsächlichkeit basierenden, realen Geschichte zu entdecken ist. Die Zeitlichkeit der Assimilationssituation, der Bezug der Idee des ›Ich‹ auf den ›Anderen‹ ist in Wirklichkeit als zukunftssträchtige Hoffnung der geschichtlichen Entwicklung zu verstehen.

Das intersubjektive Grundverhältnis, wie es in der Assimilationssituation gegeben ist, bedeutet eine Offenheit gegenüber dem inhaltlichen Erkennen des Andersseins, der Fremdheit des ›Anderen‹ als Nicht-›Ich‹. Der intentionale Modus der Situation speist sich aus dem Wissen des ›Ich‹ um seine eigene Situation und um sein Eingebettetsein in der Welt. Dieser Modus bestimmt auch, wie das ›Ich‹ zum Agens in der Assimilation wird: Ob es sich widersetzt oder assimiliert, ob es die Situation verlässt und einen neuen Ausgangspunkt sucht, ob es sich vielleicht dem »Schicksal« fügt und den Kampf zur Selbsterhaltung aufnimmt. Es ist also eine Vielfalt von Varianten denkbar. Die Wahl – ähnlich der Wahl der Assimilationssituation – ist nicht beliebig, hängt aber auch nicht ausschließlich vom subjektiven Willen ab. Im anthropologischen Kontext liegt die Welt der Assimilationsproblematik weit entfernt von jeglichem Voluntarismus. Frei nach Gadamer lässt sich feststellen, dass die Subjektivität, durch die die Assimilationssituation konstituiert wird, selber konstituiert ist. Das ›Ich‹ als eine identische Persönlichkeit in einem Relationszwang zum ›Anderen‹ trägt, speichert und realisiert die potenziellen Assimilationsstrategien auf seinem Horizont z.T. als Tradition, z.T. aber eignet sie es sich im Zuge der Assimilation an. Dem Anschein zum Trotz ist die Situation nicht vordefiniert, weil sich der Assimilationsprozess nicht als Kombination von notwendigen logischen Schritten bestimmen lässt; er kann bloß mit großer Wahrscheinlichkeit charakterisiert werden. Zugleich ist aber einzusehen, dass der Assimilationsprozess, der als Wechselwirkung zwischen dem ›Ich‹ und dem ›Du‹ als konstituierter und konstituierender Subjektivität zu verstehen ist, in einer angenommenen Gemeinschaft der Horizonte nicht als ein zufälliges Ereignis angesehen werden kann. Die phänomenologische Analyse

59 Cf. Held, Klaus: Horizont und Gewohnheit. Husserls Wissenschaft von der Lebenswelt. In: Vetter, Helmut (Hg.): Krise der Wissenschaften – Wissenschaft der Krisis? Wiener Tagungen zur Phänomenologie. Im Gedenken an Husserls Krisis-Abhandlung (1935/36-1996). Frankfurt/M. et al.: Lang 1998 (Reihe der österreichischen Gesellschaft für Phänomenologie 1), pp. 11-25.

60 Marx, Werner: Vernunft und Lebenswelt. Bemerkungen zu Husserls »Wissenschaft von der Lebenswelt«. In: Bubner, Rüdiger/Cramer, Konrad/Wiehl, Reiner (Hg.): Hermeneutik und Dialektik. Aufsätze I. Methode und Wissenschaft. Lebenswelt und Geschichte. Tübingen: Mohr 1970, pp. 217-231, hier v.a. p. 220.

61 Scheler, Max: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus. Gesammelte Werke, Bd. 2. Bern: Francke 1954, p. 121.

zeigt, dass im *a priori* gegebenen Rahmen das ›Ich‹ und das ›Du‹, der Assimilant und der Assimilierende in ihrem Sein aufeinander angewiesen sind.

Die Anpassung der Horizonte als vorbedingter Gegebenheiten wird durch die Fähigkeit zur Habitualisierung möglich. Die Einsicht des Andersseins schafft zwischen dem ›Ich‹ und dem ›Du‹ ein Spannungsverhältnis. Die Habitualisierung hat aber einerseits eine Horizontverschiebung zum Ergebnis, andererseits gestaltet sie die zerstörerischen Kräfte, die sich in der Spannung zwischen dem ›Ich‹ und dem ›Du‹ verbergen, zu produktiven Energien um.⁵⁹ In der Veränderung des Horizonts spielen nicht nur dessen Grundeigenschaften eine Rolle, sondern als sekundärer Faktor auch der freie Wille der Subjektivität, der die Annahme neuer Gewohnheiten beeinflussen und zur Entstehung gewisser Gepflogenheiten beitragen kann. Die Erfahrung des Assimilationshorizontes ist somit eine Einsicht, die die natürliche Fertigkeit zur Habitualisierung wirksam werden lässt. Das ›Du‹ lässt sich also als ein Problem des Horizonts definieren, und die Bedingung seiner Thematisierung liegt in der Bewusstmachung der Inhalte von Anpassungen der Horizonte (von Überlappungen, Berührungspunkten und -flächen) und zwar in einer kommunikativen, v.a. als sprachliche Erfahrung charakterisierbaren Sinngemeinschaft. Die phänomenologische Analyse ist jedoch gezwungen, an diesem Punkt stehen zu bleiben, denn die Fragen, die sich hier ergeben, können nur noch von der Hermeneutik beantwortet werden.

In der *Wahrheit und Methode* untersuchte und kritisierte Gadamer die Husserl'sche »Wissenschaft von der Lebenswelt« als Paradoxon der reinen Wesenslehre der Lebenswelt. Es wäre demnach zu fragen, ob der phänomenologische Versuch, die Assimilations-situation zu beschreiben, davon ausgehen kann, dass die allgemeine Theorie der Assimilation praktisch die »Wesenslehre« des soziokulturellen Lebens ist – eine Annahme, die dem Programm der Phänomenologie überhaupt nicht fremd ist.⁶⁰

Das Akzeptieren dieser Möglichkeit und die Argumente dagegen scheinen sich auszugleichen. Definiert man einerseits den Assimilationsbegriff in einem weiten Sinne, indem sich jede soziokulturelle Lebenswelt im Rahmen der Angleichung, der Nachahmung, der Akzeptanz, der Einsicht, kurz der Assimilation interpretieren lässt, und somit der dem Begriff zuzuweisende Komplexitätsgrad des Erfahrungshorizonts hoch einzustufen ist, so erscheint diese Definition als eine universelle Perspektive auf dem »alkyonischen Himmel« der Sozialwissenschaften. Andererseits aber können die Ereignisse, die sich zwischen dem ›Ich‹ und dem ›Du‹ abspielen, im Rahmen des phänomenologischen Universalismus nicht restlos abgebildet, zusammengefasst und benannt werden. Dies bezeugt auch ein Parallelbeispiel aus Schelers *Wertethik*: »Eigenwerte und Fremdwerte sind *an Höhe gleich*. Dagegen ist es fraglich [...], ob nicht schon das *Erfassen* eines ›Fremdwertes‹ einen höheren Wert hat als das Erfassen eines ›Eigenwertes‹; sicher aber ist es, daß die Akte der Realisierung eines Fremdwertes *höherwertig* sind als jene der Realisierung eines Eigenwertes.«⁶¹ Die zitierte Passage erlangt ihre Bedeutsamkeit weniger in Hinblick auf die sonst wesentlichen Unterschiede der Scheler'schen und Husserl'schen Phänomenologie sondern vielmehr hinsichtlich der Klärung, welchen Möglichkeitsbedingungen die Assimilationstheorie, dieser hypothetisch definierte, autonome Gegenstandsbereich unterliegt. In Schelers Interpretation bleibt es zwar fragwürdig, über welchen Wert die Fähigkeit, einen Fremdwert zu erfassen, verfügt, die Realisierung eines Fremdwertes wird jedoch höher als die des Eigenwertes eingestuft. Die Vorbedingung der Handlung, die sich auf einen Fremdwert richtet, ist die Assimilierung des Fremdwertes, die Identifizierung mit ihm oder Angleichung an ihn als an etwas Konkretes, d.h. er muss zum Handlungsgrund gestaltet werden. Der Wert ist indes ein normativer Begriff: Die Anerkennung des Wertes des Fremdwertes bedeutet seine Aufhebung, Verinnerlichung, Assimilierung, worüber aber als universelle Erwartung in der Sprache der Verallgemeinerungen nicht gesprochen werden kann.

Das wichtigste Gegenargument gegen den universellen Wert der allgemeinen Assimilationstheorie kann paradoxerweise gerade aus jenem Wechsel abgeleitet werden, den Husserl angesichts seines Standpunktes gegenüber seiner eigenen Phänomenologie vollzog. Wie alle erfolgreichen intellektuellen Bewegungen kurbelte auch die Phänomenologie in ihrer Wirkungsgeschichte gegensätzliche und oft genug widerspruchsvolle Tendenzen an. Dies lässt sich zugleich auf das Lebenswerk Husserls übertragen, der von einem anfänglichen Formalismus zu einer Philosophie der Krise gelangt ist, was nicht bloß auf das Konto der Tagespolitik und des persönlichen Missgeschicks geschrieben werden kann. Nach seiner Krisenlehre erschien 1935 der Text der Vorlesung *Die Krise des europäischen Menschen*,

62 Cf. Dilthey⁹1990, Bd. 1,
pp. 14-21.

in der ein neues Programm der Phänomenologie angekündigt wurde. Husserl baute hier auf der Eliminierung des Objektivitätsanspruches, auf einer Grundlegung, die zu allen früheren universellen Wissenschaftsidealen der Phänomenologie im krassen Gegensatz stand. Als Gegner des Szientismus behauptete er, die extreme Krise des europäischen Menschen würde von der Immoralität eines fanatischen Wissenschaftsideals als Folge der Verbreitung der irrationalistischen Naziideologie verursacht. Gerade die Phänomenologie also, diese Anschauung, die die Assimilationssituation als universelles soziokulturelles Phänomen beschreiben kann, lässt der Anzweiflung der Möglichkeiten einer allgemeinen Assimilationstheorie freien Lauf.

Die Tatsache der Immoralität ist jedoch nicht nur mit der Krise der Wissenschaften eng verbunden, sondern verdankt sich jenen ungenügenden Kenntnissen, die den Ursprung des ›Ich‹ betreffen. Die Selbsterkenntnis des Menschen als eines gesellschaftlichen und kulturellen Wesens ist in der Gewissheit eingebettet, dass von der subjektiven Einstellung ausgehend, in einem Akt des Bezugs auf den ›Anderen‹, auf den ›Fremden‹ eine objektive Erlebnismgemeinschaft gefunden werden kann. Die Grundstruktur der zweifachen existenziellen Gliederung des Menschen wurde bereits von Dilthey mit dem Begriff der psychophysischen Lebenseinheit erfasst.⁶² Demnach erhielten die physische Welt des Menschen und sein psychischer Weltbezug, dessen Gegenstand das Wesen seines physischen Lebens ist, erst als gesellschaftliche Tatsachen einen Sinn. Die Gesellschaft kann als zweckgeleitete Lebensgemeinschaft von Individuen verstanden werden, in der sich die Individuen durch die Erfahrung leiten lassen, dass ihre Pläne und Möglichkeiten zumindest partiell überlappen. Dies sichert dann die Grundlage zur Kooperation. Das gesellschaftliche Leben wäre demnach ein vorübergehender Zweckzusammenhang von gleichen individuellen und persönlichen Interessen sowie das Wechselspiel von dessen Veränderungen. Für Dilthey stellen die Bereitschaft zur Kooperation und die Angleichungsfähigkeit nicht die Folge, sondern die Vorbedingung des gesellschaftlichen Lebens dar. Im Sinne der Phänomenologie sei die assimilierende Attitüde eine »ursprüngliche« Gegebenheit des ›Ich‹. Die Immoralität des Faschismus und ähnlicher totalitärer politischer Anschauungen besteht darin, dass diese konstitutive soziale Kraft, die ihrem Wesen nach der eigenen Sphäre zusteht, auf eine zynische Weise ungültig und wertlos gemacht wurde. Die Verneinung der Differenzen zwischen den Individuen (Persönlichkeiten) oder die Behandlung dieser Unterschiede als indifferente Verkrümmungen verweist darauf, dass jegliche totalitäre Gesellschaft die gesellschaftliche Entität selber eliminiert. Die Gesellschaft als Ideal einer soziokulturellen Lebensgemeinschaft existiert nur in der individuellen Differenz.

Demnach wäre die Assimilationssituation, d.h. der Weltbezug des ›Ich‹ und des ›Du‹, der ineinander gegeben und voneinander ableitbar ist, eine grundlegende Eigenschaft der soziokulturellen Lebenswelt. Ihre phänomenologische Analyse zeigt, dass für die Klärung dieser Fragen weder der kritiklose Universalismus noch der uferlose Subjektivismus einen adäquaten Weg der Behandlung darstellt. Der Phänomenologie zufolge, die doch als ein Instrument für die Beschreibung der Assimilationssituation sowie für die Charakterisierung der Verhältnisse in dieser Situation aufgefasst werden kann, besteht das Wesen jeglicher Assimilationssituation in der Differenz: Jeder Fall ist unterschiedlich, weil die Assimilation über einen individuellen Charakter und unterschiedliche Inhalte verfügt; diese Fälle können jedoch in Blick auf die phänomenologische Grundstruktur Allgemeintypen zugeordnet werden.

Für eine phänomenologische Zugangsweise zur Beschreibung der Assimilationssituation ergibt sich also daraus, dass die Einsicht in die inhaltlichen Unterschiede von individuellen Fällen und in die Gemeinsamkeiten von formalen und strukturellen Ähnlichkeiten die Möglichkeit einer allgemeinen Klassifizierung nicht ausschließt.

Dr. habil. Gábor Biczó studierte Philosophie, Geschichte und Geografie an der Universität Debrecen, später Philosophie in Cork, Münster und Berlin. Seit Mitte der 90er Jahre ist er Mitarbeiter am Lehrstuhl für Kulturelle und Visuelle Anthropologie an der Universität Miskolc, z.Z. ist er als Universitätsdozent tätig. Forschungs- und Unterrichtsfelder sind philosophische Anthropologie, Wissenschaftsgeschichte der Kulturanthropologie, deutsche Philosophie des 19. Jahrhunderts mit besonderem Akzent auf der Philosophie Friedrich Nietzsches. Seit 2006 ist er auch als Sekretär der Ungarischen Kulturanthropologischen Gesellschaft tätig.
Kontakt: biczogabor@vipmail.hu