

Sehnsucht nach Identität

Nichts ist für Menschen seit Jahrtausenden alltäglicher als die Begegnung mit anderen. Entsprechend bestimmte Aristoteles den Menschen als ein „von Natur aus in Gemeinschaft lebendes Wesen“. Für das *zoon politicon*, wie Aristoteles schreibt, ist allerdings auch nichts gewöhnlicher als die Erfahrung von Andersheit und Fremdheit. Ist doch schon die Bestimmung des Eigenen immer auch eine Bestimmung des Anderen und umgekehrt.

Die Frage nach dem Umgang ganzer Gesellschaften mit dem Anderen und dem Fremden beantwortet Karl R. Popper eindeutig. Für ihn ist es kein Zufall, dass wir heute nach Athen und nicht nach Sparta schauen, wenn wir von der Blütezeit der griechischen Kultur sprechen. Im Gegensatz zu Sparta war Athen offen für kulturelle Einflüsse von außen. Ähnlich wie das Wien zu Beginn des 20. Jahrhunderts, so Popper, wurde es durch den Zusammenprall der Kulturen unermesslich bereichert, kann sich Kultur doch nur im Austausch von Kulturen entwickeln. Von Popper so genannte geschlossene Gesellschaften, die sich gegenüber Veränderungen und äußeren Einflüssen abschotten, verlieren sich über kurz oder lang im Eigenen. Sich mit anderen auseinanderzusetzen, heißt gerade nicht, das Eigene zu verlieren, sondern dieses dynamisch weiterzuentwickeln.

Wer die Frage nach dem Anderen und dem Fremden nur auf der tagespolitischen Ebene stellt, wird das Fremde wie auch das Eigene zwangsläufig verfehlen. Denn das Gegenteil von Fremdheit ist nicht die Gemeinschaft, sondern das Ich. Bevor man aus historischen Verhaltensweisen von Gruppen allgemeingültige philosophische Rückschlüsse auf das Wesen des Menschen zieht, sollte man sich entsprechend mit der ganz grundsätzlichen philosophischen Frage nach dem Selbstverhältnis der Einzelnen auseinandersetzen. Überindividuelle Schlüsse lassen sich nur dann ziehen, wenn geklärt ist, welche Rolle das Andere und das Fremde für die Konstitution dessen bedeuten, was die Philosophen allgemein das Subjekt und ganz konkret das Ich nennen. Denn allein mit der scheinbar naheliegenden evolutionsbiologischen Erklärung, dass es für die frühen Menschen in einer feindlichen Wildnis ein Gebot des Überlebens war, alles Andere und Fremde als potenzielle Gefährdung zu meiden, lässt sich die Angst vor dem Fremden nicht erklären. Gilt doch gerade die Neugier des Mängelwesens Mensch, dessen beständiger Aufbruch zu neuen, fremden „Welten“ auch Evolutionsbiologen als Geheimnis seines Überlebens in einer unwirtlichen Welt: Was den einen Angst macht, begreifen die anderen als Herausforderung und Chance zur Weiterentwicklung.

Auch Sigmund Freuds Deutung der Angst vor dem Fremden als lediglich äußere Manifestation innerer Ängste ist nur eine Seite der Medaille. Denn zum Problem wird ein durch Angst, Abgrenzung und Ablehnung geprägter Umgang mit dem Fremden vor allem deshalb, weil wir das Fremde geradezu existenziell be-



Foto: Heinz Heiss

nötigen, um uns selbst zu verstehen. Zugang zu unserem Innersten, das heißt zu dem, was uns als individuelle Subjekte, als „Ich“, ausmacht, können wir nur über das uns Fremde gewinnen, das Fremde außer uns wie das in uns. Gleichwohl wir uns schon immer mit unserem „Ich“ vertraut glauben, ist dieses Ich, so die bahnbrechende Erkenntnis Freuds, nicht Herr im eigenen Haus. Zerrieben zwischen den Ansprüchen der Außenwelt und dem Bedürfnis nach Triebbefriedigung sei das Ich nur die der Welt zugewandte Oberfläche des Unbewussten. Dementsprechend kam Arthur Rimbaud zu dem Schluss: „Ich ist ein Anderer.“

Paul Ricœur wendet sich gegen die seit René Descartes lange die Philosophie bestimmende Vorstellung einer unerschütterlichen Selbstgewissheit und Selbstdurchsichtigkeit des Ichs. Identität ist für Ricœur keine starre, ewig gleiche Einheit des Ichs mit sich selbst. Vielmehr sei das Ich eine dynamische, sich zeitlich verändernde und von Brüchen durchsetzte Selbstbeziehung, in der Andersheit immer schon enthalten sei. Aus einer ursprünglichen Einheit mit dem Sein gerissen, so Ricœur, ist das Ich als Fremder im eigenen Haus zeitlebens gezwungen, sich sein eigentliches Selbst aus seinem Wollen und Handeln zu erschließen, ohne dass dies jemals vollständig gelingen könnte.

Für Emmanuel Levinas hingegen gehen alle Versuche, das Andere oder den Anderen über einen anderen Begriff zu denken, und sei es der des Ichs, ins Leere. Das Andere werde solcherart nämlich nicht als es selbst, als Andersheit gedacht. Entsprechend ist der Andere für Levinas kein beliebiges Thema, sondern ein Ereignis: Allein die Existenz des Anderen erzwingt eine Antwort; der Anspruch, der aus der reinen Faktizität des Anderen resultiert, könne schlichtweg nicht überhört werden. Ebenso wie die Ethik beim Anderen beginnt, beginnt Levinas zufolge auch die Freiheit beim Anderen. Freiheit und Autonomie des Subjekts bestünden nicht darin, bei sich selbst zu beginnen, sondern eine Antwort auf den Anderen zu finden.

Dem Rechtsphilosophen Carl Schmitt zufolge kann es keinen Zweifel daran geben, dass eine solche Ant-

wort nur lauten kann: „Wir oder die Anderen.“ Insistierte Hannah Arendt zeitlebens darauf, dass politisches Handeln bedeutet, mit anderen eine Welt zu teilen, ist Schmitt von der gemeinschaftsstiftenden Funktion des Feindes überzeugt. Zur Wahrung der inneren Homogenität von Wir-Gemeinschaften müsse notfalls ein Feind erfunden werden. Ein solches Bild vom Anderen taugt jedoch bestenfalls zur Beschreibung von Konfliktsituationen zwischen kleinen Volksstämmen, die nichts mit den Staaten seit dem 19. Jahrhundert gemein haben. Für die Frage nach dem Umgang mit dem unmittelbaren Gegenüber hat Schmitt ebenso wenig eine Antwort wie auf die nach den Grenzen der Toleranz. Enthält Toleranz als Tugend des öffentlichen Vernunftgebrauchs doch das Versprechen, mit Differenzen und Konflikten leben zu können, ohne sie lösen zu müssen. „Urteilslose Beliebigkeit“ (Friedrich Nietzsche), „hochmütig“ (Immanuel Kant), „beleidigend“ (Johann Wolfgang von Goethe) oder gar Schwäche ist Toleranz nur, wenn sie obrigkeitstaatlich verordnet wird. Wenn Bürger wissen, dass sie in zentralen Fragen des Lebens nicht übereinstimmen und dennoch akzeptieren, dass jedes Zusammenleben auf von allen als Freie und Gleiche geteilten Normen beruhen muss, ist Toleranz eine Form der Anerkennung der anderen in ihrer Andersheit. Eine solche Haltung des gegenseitigen Respekts vor dem anderen muss allerdings mit der beiderseitigen Einsicht einhergehen, dem anderen für seine Vorstellungen einzuhaltender Normen vernünftige Begründungen zu schulden. Das Wichtigste dabei ist die Einsicht, dass Vernunft keine Antworten auf spekulative Fragen geben kann, zum Beispiel die nach der richtigen Religion. Bei solchen Fragen handelt es sich, mit den Worten John Rawls gesprochen, um „vernünftige Meinungsunterschiede“ oder, wie es Pierre Bayle im 17. Jahrhundert ausdrückte, um wenn auch nicht vernunftwidrige Fragen, so doch um solche jenseits der Vernunft.

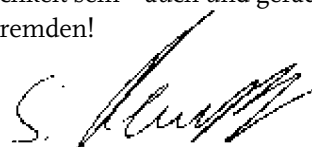
Nicht von ungefähr mündet Johann Gottlieb Fichtes Philosophie der Subjektivität in der Aufforderung: Sei, was Du bist, ein freies Vernunftwesen! Im Fremden eine drohende Gefahr zu erblicken, ist mit Fichte gesprochen keine spontane, sondern eine eingeübte, durch Ideologien bestimmte Verhaltensweise. Der Andere werde solchermaßen nicht als der wahrgenommen, der er ist, sondern als derjenige, der er sein soll. Auch wenn Kultur einen wichtigen Teil der persönlichen Identität darstellt, so darf man sie nicht zu einem ein- und ausbruchssicheren Gefängnis stilisieren. Obwohl der Fremde keine Rücksicht auf eine geteilte Vergangenheit nehmen kann, verdient er zumindest Anerkennung in Form „existenzieller Anteilnahme“ qua seines Menschseins. Wer den Anderen beziehungsweise den Fremden nicht mehr als Mitmenschen empfinden kann, lebt nurmehr in verdinglichten Beziehungen, die lediglich dem Prinzip von Kosten und Nutzen unterworfen sind.

Mitmenschen als bloße Objekte oder gar Kostenfaktoren zu betrachten, scheint jedoch vielen zur Gewohnheit geworden. Solchen Versuchen, Fremdheit zu objektivieren, setzt Martin Buber die Wirklichkeit ge-

lebter Beziehung entgegen. Jeder, auch der fremdeste Mensch könne einem zum Du werden, wenn man ihm offen von Mensch zu Mensch begegne. Selbst die unpersönliche Einsicht, dem Gegenüber vernünftigerweise nicht abstreiten zu können, in gleichem Maße ein Mensch zu sein, habe eine vollkommen andere Erfahrung des Anderen zufolge, als diesen in seiner unabweisbaren Andersheit als ein wirkliches Du, als Wesensgrund, zu begreifen. In der Nähe wirklicher Beziehung von Angesicht zu Angesicht, das heißt im rückhaltlosen Kontakt zwischen zwei Menschen, trete anstelle eines austauschbaren Gegenstands die unverwechselbare Gegenwart des Du in Form einer Wesensbeziehung: Erst am Du wird der Mensch zum Ich, so Buber.

Aus diesem Grund ist Assimilation Georg Simmel zufolge die falsche Strategie im Umgang mit dem Fremden. Gerade weil der Andere das Eigene provoziere und das Eigene nur in der Auseinandersetzung mit dem Fremden zu sich finden könne, dürfe Integration gerade nicht die totale Angleichung bedeuten. Weder soll der Fremde sich seiner Andersartigkeit entledigen, noch muss das Eigene andersartig werden; weder muss man das Fremde in seiner Gänze verstehen oder gutheißen, noch muss sich der Fremde bis zur Ununterscheidbarkeit auf Land und Leute einlassen. Die weltumspannende Identität eines universellen Weltbürgers, eine planetarische Weltkultur des globalen Wir-Gefühls, das über alle kulturellen Differenzen obliegt, ist ein falsches Ideal. Das Fremde darf sich nicht wegintegrieren, es muss fremd bleiben dürfen. Der Austausch mit dem Fremden ebnet Unterschiede und Eigenständigkeit gerade nicht ein, im Gegenteil, es hindert das Eigene am Erstarren. Der Mensch ist ein freies, kein festgelegtes Wesen, folglich hat er auch keine unverbrüchliche Identität. Die Anderen sind nur dann die (selbstgemachte) Hölle, wenn man sich auf sie hin oder gegen sie entwirft, statt sich in Auseinandersetzung mit ihnen beständig neu zu erfinden.

Die persönliche Existenz ist Jean-Paul Sartre zufolge zufällig und grundlos, aber in dieser Grundlosigkeit muss jeder Einzelne immer wieder aufs Neue gegen den Terror von Gleichheit und Einheitsidentität die Gestalt seines Daseins selbst entscheiden. Man muss nicht Schauspielern gleich permanent seine innere und äußere Identität wechseln. Vielmehr müssen wir lernen, Unterschiede auszuhalten, ohne die andauernde Angst, das Eigene zu verlieren. Wer immer nur versucht, seine vorgebliche Identität zu wahren und sich nie fragt, was oder wie er auch sein könnte, gibt die Verantwortung für sein Handeln ab und verliert sich im konturlosen Einheitsbrei der unbestimmten Nicht-Identität beliebiger „Leitkulturen“. Das unablässige Hinterfragen solcher scheinbarer Selbstverständlichkeiten ist nicht umsonst das Erfolgsrezept der Wissenschaften. Für philosophisch Denkende sollte dies eine Selbstverständlichkeit sein – auch und gerade im Umgang mit dem Fremden!



Dr. Siegfried Reusch, Chefredakteur