Giovanni Tidona (Hg.)

Fremdheit

Diskurs Bildung
Schriftenreihe der Pädagogischen Hochschule Heidelberg

Herausgegeben von der
Pädagogischen Hochschule Heidelberg

Wissenschaftlicher Beirat
Sabine Kaufmann, Reinhard Mehring, Hans-Bernhard Petermann,
Veronika Strittmatter-Haubold, Birgit Werner

Diskurs Bildung Band 61

Fremdheit

Xenologische Ansätze und ihre Relevanz für die Bildungsfrage

Herausgegeben von
Giovanni Tidona

Mattes Verlag Heidelberg

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über http://dnb.dnb.de abrufbar.

ISBN 978-3-86809-121-2

© Mattes Verlag 2018

Mattes Verlag GmbH, Steigerweg 69, 69115 Heidelberg
Telefon (06221) 459321, Telefax (06221) 459322
Internet www.mattes.de, E-Mail verlag@mattes.de
Umschlaggestaltung: Julia Drichel
Hergestellt in Deutschland

Inhalt

Giovanni Tidona
Einleitung 7

Teil I: Logik der Fremdheit

Franz Gmainer-Pranzl
Diskursive Xenophobie? Philosophie und die Krisis des Fremden . . . 39

Francesca Greco
Fremdheit nach der Logik des Zwischen.
Ein phänomenologischer Versuch 63

Saša Hrnjez
Wie viel Fremdes in einer Übersetzung?
Über zwei übersetzungsbezogene Paradigmen der Fremdheit 79

Till Hilmar
Fremdheit als Vertrauensfrage: Soziologische Perspektiven 93

Agostino Cera
Bausteine zu einer Fremdheitsanthropologie 103

Martin Hailer
Sich selbst fremd werden – durch Glauben.
Theologische Betrachtungen 125

Teil II: Figuren der Fremdheit

Daniel Bella
Die Gaben des Fremden. Xenien für einen Gast aus Elea 145

Leire Urricelqui
Die Spur des Barbaren. Annäherung an den Barbaren
als *logozentristische* Kategorie 155

Bodi Wang
Globalisierung und Verfremdungseffekt 169

Maximilian Krämer
Gesellschaftliche Integration und Nonkonformität.
Zur Transformation des Entfremdungsbegriffs im Denken Adornos . . 179

Teil III: Fremdheit und Bildung

Janek Scholz
„Der fremde Deutsche“ oder „Die fremden Deutschen“?
Überlegungen zu einem veränderten Landeskundeunterricht
im Fach Deutsch als Zweitsprache 199

Thuy Loan Nguyen
Fremdheit und Stereotype in Schule und Unterricht 215

Amarachi Adannaya Igboegwu
My Name Is Not Sandra. Introductory Discussions
on Unconscious Bias for the Classroom 229

Autorinnen und Autoren 235

Giovanni Tidona

Einleitung

> Unrecht war's, Antinoos, daß du den elenden Bettler
> Trafst, Unseliger; wenn es nun einer der Himmlischen wäre!
> Denn oft gleichen die Götter von fernher kommenden Fremden
> Und durchstreifen die Städte in mannigfachen Gestalten,
> Um nach der Menschen Frevel zu sehen oder rechtem Verhalten.[1]

1. Auftakt

Der zumeist wegen der Argos-Episode bekannte 17. Gesang der Odyssee bietet unter den zahlreichen thematischen Aspekten ein stichhaltiges Fremdheitskonzept in seiner mittelbaren Epos-Sprache an. Im Rahmen der darin enthaltenen Schmaus-Darstellung wird nämlich eine regelrechte Fremdheitsproblematik geschildert, die als symbolische Chiffre des vorliegenden Bandes, zumindest als dessen Ausgangs- und Drehpunkt, dienen kann. Die Geschichte ist relativ bekannt: Odysseus ist auf Ithaka zurückgekehrt und schickt sich durch seine sprichwörtliche Schlauheit zur Wiedereroberung der Macht an. Die Insel und somit sein gesamtes Reich wurden inzwischen von den Freiern besetzt, welche auch sein Haus belagern und währenddessen zu allem Überfluss ein ausladendes Gastmahl feiern. Die Bezeichnung „Gastmahl", die für diese „Essveranstaltung" verwendet wird, ist übrigens bereits Programm, denn *Gäste* sind die Freier strenggenommen gerade nicht – es handelt sich um angehende Thronräuber, schließlich um diejenigen Fremden, die in keiner Weise eingeladen worden waren und sogar das Prinzip des *Eigenen*, zugleich im Sinne des *Besitzes* und des *Identitären*, verdrängen wollen. Unter fremder, feindlicher Besetzung wird also in der Erzählung des 17. Gesangs ein Bankett veranstaltet; auch an diesem Schmaus zeigt sich Odysseus' *Polytropie*. Er schließt sich nämlich der Feier an, allerdings nicht in seiner eigenen Identität, sondern als Bettler verkleidet – darin liegt seine List.

Die Interpretation dieses Textes, wie bei vielen nicht primär philosophischen und jedoch philosophisch reichhaltigen Klassikern, könnte weiter entfaltet werden. Selbst unter Einschränkung auf die Fremdheitsproble-

[1] Homer: *Odyssee*, 17. Gesang, 483–487, Übers. v. Roland Hampe, Stuttgart: Reclam, 2010.

matik bietet diese Passage eine Vielfalt von Konzepten an, u.a. ein Fremdheitsbild als *Verschachtelung*, die wiederum im Zusammenhang mit einem gleichsam einem Hendiadyoin entsprechenden Fremdheitsbegriff steht. Obschon an dieser Stelle nur ein kurzer Verweis darauf gestattet ist, handelt es sich um eine Darstellungsweise des Fremden, der am Schmaus 1.) in einer Bettler-Verkleidung auftritt, 2.) in sich einen Gott als etwas Fremdartiges tragen könnte und 3.) sich doch schließlich als Odysseus und somit als Hellene schlechthin entpuppt.[2] Darüber hinaus und von dieser Problematik abgesehen soll hierbei jedoch betont werden, dass der Hauptton des Odyssee-Textes an dieser Stelle eher auf der darin einbezogenen Thematisierung der (An)erkennung des Fremden liegt. Dass die mit dem Phänomen des Fremden zusammenhängenden ethischen Probleme ursprünglich *erkenntnistheoretische* Fragen sind, zählt zu den Grundannahmen des vorliegenden Bandes, weshalb hier von einer in Klammer geschriebenen *(An)erkennung* die Rede ist: Noch bevor etwas moralisch (an)erkannt werden kann, soll es eben *erkannt* werden. Aufgrund eines derartigen Aufeinandertreffens von Ethik und Erkenntnistheorie (einer Begegnung, die den vorliegenden Band an zahlreichen Beitragsstellen prägt), steht hier durch die mythische Erzählung der Odyssee die Figur des wortwörtlich *un-vernünftigen*, *ir-rationalen Antinoos* im Vordergrund. Genau aus demselben Grund beginnt der vorliegende Band nicht bei einer Thematisierung der Moral, sondern der *Logik* der Fremdheit.

2. Zum Projekthintergrund

Es ist mittlerweile ein unleugbares Faktum, dass infolge der bereits längst eingetretenen und in der sogenannten Flüchtlingskrise gipfelnden Gesellschaftsumwälzungen sich die Notwendigkeit eines Einbringens des interkulturellen Wissens und Perspektiven in den philosophischen und pädagogischen Diskurs aufdrängt. Das Verständnis dieses bekanntlich vieldiskutierten Themas wird weiterhin dadurch verkompliziert, dass der effektive Stand der Dinge – der enorme Zuwachs, was einen typischen Umschlag zum Quantitativen vom Qualitativen darstellt, der Migration und die Vervielfachung der jeweiligen zusammenhängenden Problematiken – zuweilen sogar der Gefahr einer klischeehaften Herangehensweise unterliegt, die wiederum ihre *topoi* und obligatorischen Schibboleth-Parolen mit sich bringt. So ist es z. B. dazu gekommen, dass sich im Lichte des Problems der Migration und der Integration eine oft politisch korrekte, ideologische Sprache um das Phänomen des Anderen und des Fremden herausgebildet und durchgesetzt hat. Dieser

[2] Zur genauen Erörterung dieser xenologischen Problematik, die hierbei nur unzulänglich angedeutet werden kann, vgl. das Kapitel „Zweiteilung“ in Giovanni Tidona: *Gemeinschaften. Figuren der Lebensteiligkeit*, Freiburg, Alber, 2018, in dem u. a. ein Fremdheit-Verschachtelungskonzept als Babuschka-Prinzip eingehend analysiert wird.

Umstand bringt überdies ein gewissermaßen festes Repertoire an Wendungen, Stilelementen und rhetorischen Grundpositionen – wohlgemerkt auf beiden politischen Seiten, sowohl der Förderung als auch der Ablehnung der Fremdheitsproblematik – mit sich.

Dies geschieht, weil das Phänomen der Fremdheit und der Diskurs darüber in den westlichen Gesellschaften tatsächlich ein enormes Maß angenommen hat. Der vorliegende Band kann, als bescheidener Beitrag dazu, einen derart gewaltigen Themenkomplex nur streifen, und zwar indem die Themenbehandlung die fokussierten Fremdheitsaspekte auf teilweise unorthodoxe Art anzugehen wagt. Solch angesprochene Heterodoxie besteht nicht nur in einer gewissen Loslösung von der rein moralischen Grundeinstellung sowie der Annäherung an das Problem *sub mutata specie epistemica*, sondern auch in einem philosophischen Stil, was hierbei, mit vielleicht einer Prise philosophischer Hybris, als Vorrecht beansprucht wird. Eine derartige Hybris arbeitet sich auch an der Annahme ab, dass die Philosophie – durch ihr von der Phänomenologie und der Hermeneutik gespeistes erkenntnistheoretisches Potential sowie ihre ausgeprägte Veranlagung, in interdisziplinären Austausch angewandt werden zu können – ein äußerst sinnvolles und richtungsweisendes Wort zur sozialontologischen Problematik des Fremden liefern kann. Dies ist bei einem zuweilen durch Klischeehaftigkeit infizierten Thema umso plausibler, als die Philosophie aus eigener Konstitution daran gewöhnt ist, das Triviale anzugehen – und dementsprechend fähig ist, das Selbstverständliche doch kritisch zu enthüllen.

(Wahre) Gemeinplätze betreffen zweifelsohne auch denjenigen wahrheitsanspruchsstellenden Ort, der die Schule ist. Da die Schule auf der einen Seite Spiegel der Natur *und* der Gesellschaft – mit anderen Worten: Ein Laboratorium der Überführung der *zoe* in *bios* und/oder der *zoe* in *eu zein* – ist, bedarf die Schule – wie die Gesellschaft im Ganzen – neuer Instrumente der Übersetzung des bloßen fremden Lebens, das sich mit Vehemenz am Horizont meldet, in das vertraute, gewohnte und somit dem Etymon nach *ethische* Leben.

Werkzeuge des Verstehens und des Handelns können unterschiedlich bezeichnet werden. Im Falle des Migrationsphänomens gelten sie schon seit relativ langer Zeit als *Einschlusstechniken* – Integration und Inklusion des Fremdartigen sind dabei nur einige der unausweichlichen Stichworte, die oft auch eine bestimmte Voreinstellung – ein Vorverständnis des Fremden – in sich tragen. Eins der offensichtlichen Leitbilder dafür ist beispielsweise das Verständnis des Fremden als *Fremdkörper* – nicht zufällig gilt der Begriff der „Toleranz“ im heutigen politisch-philosophischen Diskurs als derart unabdingbar, denn semantisch betrachtet sollen Fremdkörper i. d. R. toleriert werden – es zeigt sich hier im Übrigen und blitzartig ein wesentlicher Zug der zentralen Begriffe des Politischen, welche, angefangen mit

dem grundlegenden Begriff des (politischen) Körpers, durch ein medizinisches Muster ausgelegt werden könnten; in diesem Sinne fände auch der Begriff der Toleranz durch die medizinische Metapher der *Immuntoleranz* eine stichhaltige Entsprechung in der biopolitischen Sprache. Fremdkörper werden von biologisch gesunden Organismen nur dadurch getragen und geduldet, dass sie vom „aufnehmenden", tolerierenden Organismus in ihrem gesundheitsgefährdenden Potential nicht „erkannt werden". Dabei liegt es offensichtlich an einer fehlenden Einordnung – oder aber, in einer Sprache der Ethik, die sich nicht auf das Moralische beschränkt: Gerade die fehlende (An)erkennung des Fremdkörpers in seinem (potentiell zersetzenden sowie antreibenden) Spezifikum ist die Grundlage der (bio)politischen Toleranz. Und dies gilt ebenfalls als Voraussetzung für eine Politik der gesellschaftlichen Fremdheitsbehandlung, die sich bisher oft gezwungen sah, die Diversität zu nivellieren und dadurch opak, nicht-erkennbar zu machen.

In diesem dornigen Themenwald bewegen sich die vorliegenden Analysen, die jedoch den entscheidenden Vorteil eines häufig leitenden philosophischen Charakters zu genießen vermeinen. Eine philosophische Grundstimmung sollte den gesamten Sammelband und den darin angeknüpften, im WiSe 2016–2017 an der Pädagogischen Hochschule in Heidelberg, Fachbereich Ethik/Philosophie zum Thema abgehaltenen Workshop ausmachen. Da die Philosophie, die sicherlich auf unzählige Art und Weise definiert werden kann, u.a. auch das *offenste* Fach ist – weil die Philosophie gegenüber anderweitigen Fachinstanzen am höchsten neugierig und rezeptiv ist –, bedingte der philosophische Charakter dieses Bandprojektes auch dessen interdisziplinäre Einstellung.

Auch dies war im vorliegenden Band möglich, weil die Philosophie in Transversalposition bezüglich der unterschiedlichen Schulfächer, -stufen und -einrichtungen steht und eine grundlegende Herausarbeitung der Begriffe und Kategorien, die durch die Frage des Interkulturellen aktiviert werden, leisten kann. Die Geisteswissenschaften im Allgemeinen thematisieren zwar das Problem der Differenz, dies geschieht jedoch nur vom jeweiligen, partiellen Standpunkt aus, indem jede Wissenschaft nur ein oder bestenfalls wenige „Merkmale der Differenz" aufgreifen kann. So behandelt bspw. die Sprachwissenschaft die Pluralität der Sprachen, die Religionswissenschaft die Heterogenität der Glaubensinhalte, die Sonderpädagogik die *ability/disability*-Differenzen, und weitere Geisteswissenschaften ihrerseits die Differenzen bzgl. des sozioökonomischen Status, *gender-studies* die Geschlechts- und Sexualitätsdifferenzen usw. Die „Merkmale der Differenz" sind jedoch wiederum selber plural und bleiben in ihrer Thematisierung solange voneinander isoliert, bis ein einheitliches Wissen sie zusammenführt und in einen produktiven Zusammenhang miteinander bringt. Dafür bedarf es aber eines transversalen Ortes des Zusammenführens der unterschiedlichen Wis-

senschaftsansätze. Vor diesem Hintergrund zeigt sich die Notwendigkeit der Philosophie als Fachverbindungsinstanz bzw. als diejenige Disziplin, die sich durch ihre ausgeprägte Veranlagung zum Dialog mit anderen Fächern und Wissensformen auszeichnet. Philosophie gilt dabei als ganzheitliches Spannungsfeld der Wissensformen und somit als Wissenschaftsquerbereich.

Dreh- und Angelpunkt des vorliegenden Buchprojektes ist somit die philosophisch-interdisziplinär herauszuarbeitende und ins schulpädagogische Anwendungsfeld zu übertragende Kategorie der *Fremdheit*. Zur Erörterung der Dimension der Fremdheit sieht der Sammelband drei thematische Sektionen vor: Eine theoretische, eine denkgeschichtliche und eine pädagogische. Im Allgemeinen zeichnen sich alle drei Sektionen durch einen interdisziplinären Stil aus, denn es werden hierbei Ansätze aus der Philosophie, Linguistik, Soziologie, Theologie, Sozialphilosophie, Geschichte, Germanistik und Deutsch als Fremdsprache, Bildungswissenschaft, Theaterpädagogik und weiteren Unterdisziplinen herausgearbeitet. Die pluralistische Verfahrensweise soll jedoch nicht in eine schlichte Aneinanderreihung der Perspektiven münden, sondern die begriffliche Vervielfältigung eines philosophischen *„roten Fadens"* ans Licht bringen. Aus diesem Grund ist der Band durch eine Heterogenität der Herangehensweisen geprägt, die der geographischen und sprachlichen Vielfalt der daran Beteiligten entspricht, welche aus Deutschland, Österreich, USA, Vietnam, Italien, Spanien, China und Serbien stammen. Der Band versteht sich in diesem Sinne als eine sowohl fachliche als auch sprach- und länderbezogene Austauschgelegenheit über den Themenkomplex der Fremdheit.

3. Logik der Fremdheit

Im ersten Teil des Bandes erscheinen Beiträge zur Erörterung des *theoretischen* Kernes der Problematik. Ausgangspunkt ist dabei die Idee der Fremdheit als dasjenige Phänomen, das nur durch eine „aporetische Wissenschaft" zur Sprache gebracht werden kann. Bereits Giambattista Vico hatte die menschliche Erkenntnis als eine *reductio* des Unbekannten auf das Bekannte definiert: „Es ist eine andere Eigenschaft des menschlichen Geistes, daß die Menschen dort, wo sie sich von den entfernten und unbekannten Dingen keine Vorstellung machen können, diese nach den ihnen bekannten und gegenwärtigen Dingen beurteilen".[3] Sollte dem so sein, stellt sich die Frage, inwiefern das Fremdartige in seinem Spezifikum überhaupt erkannt werden kann und wie sich der erkenntnistheoretische Status jeglicher konsequenter Xenologie konfiguriert. Vom Standpunkt Vicos aus würde eine Wissenschaft des Frem-

[3] Giambattista Vico: *Prinzipien einer neuen Wissenschaft über die gemeinsame Natur der Völker*, Hamburg: Meiner, 2009, S. 88 (II. Grundsatz).

den *eo ipso* der paradoxen Gefahr unterliegen, dass sie ihren Erkenntnisgegenstand im Prozess des Erkennens und des Zugänglichmachens relativieren und letztlich sogar aufheben würde: „Das Zugänglichmachen des Unzugänglichen ist eine *Verringerung der Fremdheit*, die sich im Grenzfall völliger Aneignung bis zur *Aufhebung der Fremdheit* steigert".[4] Es gilt hierbei in erster Instanz die paradoxe Logik des Fremden als Erkenntnisgegenstand und die spezifischen Modalitäten und Gefahren des Erkennens der Fremdheit aufzuzeigen. Dabei erweist sich Fremdheit, die durch diese paradoxe Dynamik durchdrungen ist, als ein *phänomenologisch sich entziehender Grenzbegriff*.

Ausgeprägt aporetische Wesenszüge des Fremdheitsbegriffs bedeuten jedoch noch lange nicht seine absolute Unbestimmbarkeit oder gar die Unmöglichkeit einer sinnvollen Thematisierung. Vielmehr wird im ersten Teil versucht, den möglichen Begriffsdeklinationen der Fremdheit Rechnung zu tragen. Es handelt sich um die unterschiedlichen Facetten und Mechanismen der Fremdheit, die in diesem Band zur Sprache kommen, wie bspw. als *Entfremdung/Verfremdung*, als *Alterität/Andersheit*, als *Unvertrautes*, usw. Die leitende Hypothese ist dabei, dass das Phänomen der Fremdheit bereits auf dieser ersten theoretischen Ebene subtile Ausdifferenzierungsmöglichkeiten zulässt. Daran ist auch der ausschlaggebende Nexus von *Fremdheit* und *Identität* angesiedelt. Dass „die *Aneignung von etwas Fremden* eine *Entfremdung vom Eigenen* [erfordert]",[5] dient als phänomenologischer Leitfaden, der nicht nur den ersten logischen Teil betrifft, sondern das gesamte Bandprojekt durchzieht. Fremdheit kann als dasjenige Phänomen ans Tageslicht gebracht werden, das auf die Identitätswahrnehmung und -konstituierung zurückschlägt und somit eine Semantik des *proprium* anbelangt.

Der Begriff des Fremden kann darüber hinaus als ein gleichsam „dichter Begriff"[6] betrachtet werden, der durch die Verschränkung von Ethik und Erkenntnistheorie geprägt ist. Nicht zufällig ist „Anti-Noos" der un-vernünftige

[4] Bernhard Waldenfels: *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden 1*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1997, S. 95–96.

[5] Karl Löwith: „Das Problem der Bildung", in: Ders.: *Sämtliche Schriften*, Bd. 4, „Von Hegel zu Nietzsche", Stuttgart: Metzler, 1988, S. 368.

[6] Man verwendet hier den Ausdruck „dichter Begriff" im Sinne von Bernard Williams: *Ethik und die Grenzen der Philosophie*, Hamburg, 1999, wo ein dichter Begriff als ein in der Sprache vorfindlicher Komplex von *Deskriptivem* und *Präskriptivem* intendiert wird: „Die Sprachtheoretiker [haben] die Unterscheidung zwischen Wert und Tatsache an die Sprache herangetragen, statt sie dort bereits vorzufinden. Gefunden haben sie eine ganze Anzahl jener von mir schon erwähnten ‚dichteren' oder spezifischeren ethischen Begriffen wie *Verrat* und *Versprechen* und *Brutalität* und *Mut*, die eine Einheit von Wert und Tatsache suggerieren. Die Verwendungsweise dieser Begriffe ist durch die Beschaffenheit der Welt bestimmt (z. B. dadurch, wie sich jemand verhalten hat), zugleich beinhaltet aber ihre Verwendung normalerweise eine bestimmte Bewertung der Situation, also von Personen oder Handlungen. Darüber hinaus liefern sie gewöhnlich (wenn auch nicht notwendigerweise direkt) Gründe für Handlungen. Begriffe dieser Art legen

und ir-rationale, der den als Bettler verkleideten Fremden Odysseus nicht (an)erkennt. Die Frage nach der Fremdheit ist deshalb in erster Linie eine erkenntnistheoretische Frage, die daraufhin eine ethische Dimension erfährt und ebenso nicht zufällig die Hybris der Identität und das (eigene) rechte Verhalten betrifft. Das Nachspiel des Fremden auf das Eigene soll darum im zweiten, denkgeschichtlichen Teil durch bestimmte Konkretionen der Fremdheit verdeutlicht werden.

Mit Blick auf diesen problematischen Hintergrund wird der Band durch den Beitrag von **Franz Gmainer-Pranzl** eröffnet, in dem auf historisch-philosophischer Ebene einige tragende xenophobische *loci* der Denkgeschichte umrissen werden, die für die europäische Philosophie als „Schaltstellen" dienen und ihre philosophische Tendenz zur Egologie auf eminente Art und Weise bezeugen. Es handelt sich hierbei um „drei Motive", die „die Wirksamkeit einer solchen ‚diskursiven Xenophobie' besonders gefördert haben: das Streben nach Autonomie, die Ausbildung von Identität(en) und die Konsequenzen einer kolonialen Vernunft". Descartes, Immanuel Kant und Martin Heidegger gelten dabei als beispielhafte Vertreter einer egologischen, vom Subjekt-Prinzip ausgehenden Denkgrundeinstellung. Es bewahrheitet sich hier die These eines ausgeprägten Hanges der europäischen Philosophie zu subjektbezogenen, identitären Ansätzen.

Zur Begründung dieser These reicht in der Tat, noch diesseits des Beitrags von Gmainer-Pranzl, bereits ein summarischer Blick auf einige philosophische Grundfiguren aus, um festzustellen, inwiefern eben vorwiegend solche subjektlastige Einstellungen und Figuren innerhalb der Geschichte der Philosophie vorkommen. Im Allgemeinen etabliert die Philosophie ein Primat des „Ich bin" und „ich denke", welches den systematischen Ausschluss alternativer Denkdimensionen, wie die des Anderen, herbeigeführt hat. Dabei geht es immer um ein egologisch und -zentrisch aufgefasstes Prinzip, das der Welt (darunter oft auch der Mitwelt) gegenübersteht. Eine solche egologische Neigung der Philosophie wurde im Übrigen bereits von Karl Löwith beschrieben und kritisch anvisiert:

> Ob dabei das Wesen der selbstständigen Subjektivität als das „sum" des „cogitare" (Descartes) oder als „reines Bewusstsein" (Husserl), als moralische „Autonomie" (Kant) oder als „Geist" (Hegel) oder auch als Existenz des „Einzelnen" (Kierkegaard) begründet wird, ist von sekundärer

---

sicherlich nicht die Unterscheidung zwischen Wert und Tatsache offen. Vielmehr muß der Sprachtheoretiker, der die Unterscheidung verteidigen will, die Funktionsweise dieser Begriffe interpretieren. Er behandelt sie dabei als Verbindung zweier Elemente – eines faktischen und eines wertenden –, die im Prinzip voneinander getrennt werden können. Wie so oft gibt Hare die klarste Darstellung: Ein Begriff dieser Art enthält einen deskriptiven Komplex, an den eine Präskription, die individuelle oder gesellschaftliche Werte ausdrückt, angegliedert worden ist" (ibid., S. 182–183).

> Bedeutung gegenüber dem einheitlichen Ausgang aller dieser Positionen von einem mehr oder minder abstrakt gefassten Selbst-bewusstsein, als dessen Korrelat dann ein sogenanntes Gegenstandsbewusstsein fungiert.[7]

Man könnte solche Figuren des „Primat des Ichs" und entsprechende subjektorientierte, philosophische Grundprinzipien lange weiter aufzählen, und bis zu Bereichen hin, die zwar philosophisch durchdrungen aber nicht primär philosophisch sind: Ein eminentes Beispiel dafür stellen die Freudschen Topiken dar, bei denen der psychische Kampf sich als eine Angelegenheit erweist, die sich zwischen einem *Ich* und einem *Über-Ich* abspielt – was noch paradoxer wirkt, wenn man betrachtet, dass die Instanz des *Anderen* sprich der sozialen und der Gesellschaftswelt doch eben unter eine gesteigerte *Ich*-Figur, das *Über-Ich*, subsumiert wird. Auch breite Gebiete der Phänomenologie, welcher i.d.R. der Verdienst zuzuschreiben ist, sich um die Alterität philosophisch gekümmert zu haben, zeichnen sich durch eine Tendenz zur Thematisierung des Anderen per *Analogieschluss* aus – z. B. indem der Andere als nichts Weiteres als ein *anderes Ich* aufgefasst wird.[8] Generell wird der Andere meistens nicht als ἕτερός, sondern als ὁμόλογος skizziert. Selbst Heideggers Theorie des *Mitseins* ist diesem Denklaster bekanntlich verhaftet: „Die Charakteristik des Begegnens der Anderen orientiert sich so aber doch wieder am je *eigenen* Dasein";[9] und weiter: „Das Seinsverhältnis zu Anderen wird dann zur Projektion des eigenen Seins zu sich selbst ‚in ein Anderes'. Der Andere ist eine Dublette des Selbst".[10]

Diese bruchstückhaften Ausführungen sollen ohne jeglichen Vollständigkeitsanspruch lediglich andeuten, inwiefern ein solches, tendenzielles Primat des Ich und derartiger ich-bezogener Instanzen und Figuren des Denkens Formen einer philosophischen Xenophobie, bei der die Dimensionen der pluralen Alterität an den Rand gedrängt werden, gefördert haben können. Ausgehend von einer solchen gewissermaßen „schlechten Gewohnheit" des philosophischen Denkens ist es laut Gmainer-Pranzl möglich, so etwas wie ein Problem der „diskursiven Xenophobie" herauszuarbeiten, im Rahmen de-

---

[7] Karl Löwith: *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen. Ein Beitrag zur anthropologischen Grundlegung der ethischen Probleme*, Freiburg: Alber, 2016², S. 90–91.

[8] „Nach Descartes' prinzipieller Unterscheidung zwischen denkender und ausgedehnter Substanz stellten besonders *englische* Philosophen und Psychologen die Frage, wie ich in einem fremden, von mir wahrgenommen Körper einen anderen Menschen, d. h. ein anderes denkendes Ich, erkennen könne, und antworteten darauf z. B. mit der These, meine Erkenntnis des Anderen beruhe auf einem Analogieschluß vom eigenen auf das fremde Ich" (Johannes Heinrichs, Stichwort: „Dialog, dialogisch" in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 2, hrsg. v. Joachim Ritter und und Rudolf Eisler, Basel: Schwabe, 1972, S. 226).

[9] Martin Heidegger: *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer, 2006, S. 118.

[10] Ibid., S. 124.

rer das Suffix „-phobie“ in beiden wesentlichen Bedeutungsrichtungen bestimmt werden soll, und zwar sowohl als „Angst“ als auch als „Feindlichkeit“ gegenüber dem Fremden, „im Sinne eines Gefühls der Bedrohung (Angst vor dem/den Fremden), aber auch als aktive Strategie der Gegnerschaft“. Es wird sich dadurch zeigen, dass die „philosophische Xenophobie“ der stetigen Thematisierung einer „homogene[n] Identität des wir“ bedarf und schließlich die „Verdrängung“ und „Assimilierung“ des Fremden mit sich bringt. Dies verläuft nach einer ähnlichen Dynamik, wie der von Waldenfels skizzierten und als „Sog zur Aneignung“ bezeichneten. Es handelt sich um eine Dynamik der Aufhebung der Fremdheit, auf die sich Gmainer-Pranzl beruft, bevor er zum Schluss seiner Überlegungen einen Plädoyer für das Staunen, eine regelrechte „Wiedergewinnung der philosophischen Tugend des Staunens, die Wahrnehmung von Responsivität als Erkenntnishaltung sowie eine neue Offenheit für methodische Vielfalt in der Philosophie“, befürwortet. Der Bezug auf die Dimension der *Betrachtung* darf aber nicht in die Irre führen, denn eine neue Philosophie soll sich gegenüber dem Fremden nicht nur kontemplativ-theoretisch verhalten, sondern aus den eine „philosophische Xenophobie“ entdeckenden Überlegungen soll eine neue xenophile Konzeption der Philosophie erfolgen: „Aufgabe der Philosophie ist es nicht, ‚das Fremde‘ zu ‚beschreiben‘, sondern ‚die *responsive Differenz* zwischen dem, worauf wir antworten, und dem, was wir antworten‘, offenzuhalten“. Dafür soll die Differenz, noch diesseits des Moralischen, doch auf erkenntnistheoretischer Ebene (an)erkannt werden. Durch Ablegung der *Hybris* zur Aneignung und Assimilierung kann sich die Philosophie wieder dazu anschicken, Fremdheit in ihrer Fremdheit – möglicherweise eine *Fremdheit als solche*? – zu betrachten.

Eine derartige *Hybris* kommt bei einer Erörterung der Logik der Fremdheit in zahlreichen erkenntnistheoretischen Aufarbeitungen vor. Ein ähnliches Problem bezüglich der erkenntnistheoretischen Verfehlung der Fremdheit ist tragender Ausgangspunkt des Beitrags von **Francesca Greco**. Durch eine phänomenologisch-hermeneutische Vorgehensweise wird dabei an der privativen Auffassung der Fremdheit, welche die Fremdheit als „Vertrautheitsverlust“ reduktiv intendiert, Kritik ausgeübt. Fremdheit lässt sich auf bloß privative Weise nicht verstehen; ebenso unzulänglich ist eine Thematisierung der Fremdheit, wie Francesca Greco in Anlehnung an das Grimm-Wörterbuch anmerkt, die *e contrario* erfolgen würde – bspw. als Negation der Vertrautheit. Ein erster Schritt zum authentischen Verständnis der Fremdheit ist vielmehr das Bewusstsein, dass es sich hier um eine „Störung“ handelt, anhand derer der Fremde als „Gegner“ und „Brecher“ thematisiert werden kann; dabei ist das Negative jedoch nicht „im Sinne des Abwertenden“ zu verstehen, was letztendlich ein Fehler wäre, „das heißt ein Verfahren, wo die tiefgehenden Wurzeln der Negativität weiterhin unverkennbar

bleiben". Vielmehr zeigt sich die Möglichkeit, dem Phänomen der Fremdheit in seiner Logik Rechnung zu tragen, indem 1.) Fremdheit von einem diesmal konsequent meontologischen Standpunkt aus betrachtet wird und 2.) man das Wesen der Fremdheit als *Zwischen* ans Tageslicht bringt. Eine *Logik des Zwischen* ist schließlich Anliegen von Francesca Grecos Beitrag, der in Anlehnung an Heideggers Thematisierung der Grenze ein Konzept der *Fremdheit als Drittes* herauszustellen versucht: „In der Fremdheit handelt es sich um eine A-topie, in der ihre Negativität nicht mehr als Verneinungsleistung vorkommt. An diesem a-topischen Ort, der als Grenze zwischen Bekanntem und Unbekanntem gilt, zeigt sich die tiefste Fremdheit: Sie offenbart sich gerade als dieses Zwischen. Es geht aber nicht nur darum, dass die Entität ‚Fremdes' an der Grenze wohnt, es *ist* vielmehr genau diese Grenze. Es schaut nicht nur von der Schwelle aus, sondern es *ist* selber diese Schwelle, wo das Sehen im Gesehenen, das Sagen im Gesagten und das Denken im Gedanken einzuholen ist". Aus diesen Gründen münden Francesca Grecos Überlegungen in eine Auffassung der Fremdheit als *Schwellenerfahrung*, die auch durch interdisziplinäre Motive wie einen japanischen Blick auf die Problematik, bspw. durch Kimuras Auffassung des *Zwischen*, angereichert werden kann.

Fremdheit ist somit nicht aus der Oppositionslogik heraus zu verstehen, sondern sie scheint von einer komplexeren, dreifachen Struktur durchdrungen zu sein. Auf dasselbe Ergebnis – wenngleich auf einer unterschiedlichen Disziplinebene, was die Relevanz des Befunds nur steigern kann – kommt **Saša Hrnjez**' Beitrag. In einem linguistisch-hermeneutischen Rahmen und durch enge Auseinandersetzung mit der Übersetzungstheorie im Allgemeinen und insbesondere mit den einschlägigen Schriften Schleiermachers und Benjamins hebt Saša Hrnjez die im weitesten Sinne des Wortes zu verstehende Zentralität des *Restes* der Übersetzung als drittes Element hervor. Ein derartig aufgefasster *Rest* ist als „Bedeutungsabweichung" zu verstehen, die man „in jeder Übersetzung findet": „mit anderen Worten bleibt immer ein Rest, der sich nicht aneignen lässt. Insofern kann man drei konstitutive Elemente der Übersetzung thematisieren: 1. Unterschied und Fremdheit 2. Vermittlung 3. Rest und Abweichung". Dieses dritte Element erweist sich auch insofern als wesentlich, als die Existenz des „Restes" auch über die von Greco und Gmainer-Pranzl angesprochene „Nicht-Marginalisierung" Aufschluss geben kann, und zwar in der Form der von Hrnjez gestellten Frage: „Ist genau dieser dritte Moment, der unaufhebbare Rest, im Rahmen des Versuches einer Äquivalenz zwischen Bedeutungen, vielleicht ein Beweis dafür, dass die Fremdheit nicht neutralisiert oder marginalisiert werden kann?". Vor diesem Hintergrund meldet sich bei Hrnjez' Überlegungen auch das Problem des Verfremdungs*effektes*, welches in anderer Form auch in den nachfolgenden Beiträgen von Bodi Wang und Maximilian Krämer eine Rolle spielt. Weitere politisch-philosophische relevante Anstöße (wie der Zusam-

menhang von Fremdheit und Konstituierung der nationalen Sprache, der Identität und dem kulturellen Programm einer Nation) sowie fruchtbare Bestimmungsversuche der Fremdheit als paradoxe „Fremde Ähnlichkeit" und der Übersetzung als „Fremdkörper" schließen hier den Rahmen. Insbesondere die bei beiden Referenzautoren entnommene botanische Metaphorik des Fremdheitseinschubs als „Veredlung", eine naturorganische Metapher, die ausgehend von Schleiermachers Idee des „Hineinverpflanzen[s] fremder Gewächse" rekonstruiert werden kann, genauso wie das Bild der Frucht und der Schale (Benjamin) versprächen weitere Entwicklungen. Ebenfalls wird ein suggestiver Verständnisschlüssel des Übersetzens als eine Art erkenntnistheoretische Schwingung entwickelt: „Übersetzen ist in dieser Hinsicht ähnlich wie ein Seiltanz, wo man entlang einer feinsten Linie läuft, um das Gleichgewicht zwischen dem Fremden und dem Eigenen zu behalten. Mit anderen Worten stürzt der Übersetzer-Seiltänzer in den Abgrund der Sprache ab, wenn er beim Übersetzen zu viel Fremdes zu Schaden der eigenen Sprache zulässt".

Die Grundthese des Beitrags von **Agostino Cera**, welcher sich im Feld der philosophischen Anthropologie bewegt, behandelt den Begriff der Fremdheit als nichts weniger als eine *anthropologische Konstante*. Fremdheit konstituiere sich in dieser Hinsicht nicht nur als Logik, sondern existiert geradezu als eine *stetige* Logik und das Phänomen der Fremdheit sei in Bezug darauf in seiner Valenz für das menschliche Dasein unausweichbar. Bei dieser Annahme sei es möglich, die Rahmenbedingungen einer Fremdheitsanthropologie zu umreißen, die die Tragweite des Phänomens wiedergeben kann. Günther Anders und sein Begriff der „Weltfremdheit des Menschen" gelten hierbei als vorrangiger Ausgangspunkt. Anders' Analysen dienen zweckmäßig, weil der Mensch dabei „nicht als Substanz, sondern als Funktion, oder auch *Element einer Beziehung* gedacht wird". Durch die Betonung des Relationalen soll der Mensch eben in seiner Faktizität und „immer schon innerhalb eines topologischen, *oikologischen* Horizontes" in Betracht gezogen werden. Im Zuge dieser Unternehmung zeigt sich wohlgemerkt dieselbe ontologisch-semantische Problematik, die auch Daniel Bellas Beitrag präsentiert, und zwar die Idee eines *Dritten*, ein regelrechter Leitfaden des vorliegenden Bandes: „In den Begriffen der ‚*megista ton genon*' des *Sophisten* Platons gesagt, stellt das ‚*xenos*' sowohl die Voraussetzung für das ‚*autos*' als auch für das ‚*heteros*' dar". (siehe *infra* Beitrag von Daniel Bella). Der Mittelpunkt des philosophisch-anthropologischen Beitrags von Cera ist aber die subtile, sich auf eine Neuprägung stützende Ausdifferenzierung von *Ent-Fremdung* (von der Gehlen „eine [...] tiefgehende geschichtliche Rekonstruktion [...] vorgeschlagen hat") und *Ent-Fremdheit*. Beide Begriffe werden in ihrer Gegenüberstellung und vor dem Hintergrund einer dritten Kategorie, der *Ur-Fremdheit*, rekonstruiert: „Die *Ent(-)Fremdung,* von der wir hier

sprechen, hat im Vergleich zur vorhin betonten *Ent-Fremdheit* eine wesentlich unterschiedliche Bedeutung. Letztere – die, wie gesagt, die Grundrichtung des menschlichen Handelns angibt – entspricht zwar einem ‚Verschwindenmachen der *(Welt)Fremdheit*', aber in Wirklichkeit setzt sie diese transzendentale Fremdheit (‚Ur-Fremdheit', sozusagen) nicht nur voraus, sie wahrt sie auch, da sie in einer solchen geheimnisvollen Dimension ihre eigene Bedingung der Möglichkeit erkennt und somit die authentische Ziffer der Seinsart des Menschen, bzw. den Gründungskern seiner Humanität. Ohne diese ‚Ur-Fremdheit' wäre keine Ent-Fremdheit möglich, nämlich kein weltbildendes (spezifisch menschliches) Handeln. Genauer gesagt: keine Kultur, keine Technik und damit keine Welt". Agostino Cera kommt durch die Thematisierung der Ur-Fremdheit zu vielfachen Schlussfolgerungen. Primär drängt sich aber die Möglichkeit, wenn nicht Notwendigkeit, einer Fremdheitsanthropologie als dasjenige philosophische Instrument auf, das in der Lage wäre, eine Chiffre des menschlichen Daseins anzugehen: Dabei gelte es, die „Ur-Fremdheit (die Weltfremdheit) wieder zu erkennen, nicht nur als Ursprung (*archè*), sondern auch als Zweck/Ziel (*telos*) und damit als zu bewahrender Wert (*axià*). Beziehungsweise stellt die Weltfremdheit den Gründungskern und die Grenze der Humanität des Menschen dar. So muss eine solche Anthropologie darum bemüht sein, dass die Ent-Fremdheit der Versuchung einer zur Ent(-)Fremdung werdenden Verabsolutisierung widersteht, oder aber damit die Welt sich nicht in eine Neo-Umwelt mit der künftigen Tierwerdung des Menschen verwandelt."

Bei Ceras Beitrag werden unterschiedliche Begriffskonstellationen angesprochen, die nicht nur mit der „Kompensation" und der „Immunisierung", sondern auch mit der „Entfernung" verwandt sind – diese letztere zeigt sich in **Till Hilmars** Beitrag als ein stichhaltiges Kriterium der Fremdheit heraus. Hilmar liefert einen soziologischen Blickwinkel: „Denn es sind diese Bereiche der Soziologie, die die Konzepte der Fremdheit in unserer Zeit empirisch präzise aufzugreifen vermögen". Ausgehend von Georg Simmel zeigt Hilmar auf eine ähnlich problematische Ausgangslage wie bei anderen Beiträgen des vorliegenden Bandes. Diese besteht darin, dass das Phänomen der Fremdheit nicht *negativ* aufgefasst werden darf: „Fremdheit ist nicht die Abwesenheit einer Beziehung, sondern eine besondere Qualität der Beziehung, in der Abwesenheit und Anwesenheit zugleich präsent sind. Aus der Perspektive der Gemeinschaft ist die Anwesenheit des Fremden insbesondere deshalb verunsichernd oder sogar verstörend, weil er die Möglichkeit des Kontakts mit anderen Welten verkörpert und dabei zugleich auch Eigenschaften trägt, die die Gemeinschaft eigentlich nur von sich selbst kennt". Fremdheit ist somit auf sozialontologischer Ebene ein Konstitutionselement des Gesellschaftlichen, womöglich die „Grenze selber" zwischen unterschiedlichen und möglichen sozialen Welten. „Fremd" wird darüber hin-

aus zu einer *methodischen* Kategorie: „Der ‚Fremde' verkörpert nicht zuletzt die soziologische Methode selbst, die sich niemals in einer Gemeinschaft gänzlich heimelig fühlen kann, sondern immerzu mit dem Wechselspiel zwischen Nähe und Distanz beschäftigt ist." Dass Fremdheit nicht auf eine Zwei-Werte-Oppositionslogik (etwa wie eigen/fremd, vertraut/nicht vertraut, bekannt/unbekannt etc.) reduziert werden darf, erscheint bereits im Eingangsmotto von Hilmars Beitrag klar, in dem die triadische Schließung und somit die Fremdheit als *tertium* hervorgehoben wird. Dabei wird verdeutlicht, inwiefern die Fremdheit eine triadische, dynamische Logik in sich trägt, denn „Die Ankunft des Fremden ist immer mit einer Veränderung verbunden". Es folgt eine Erörterung des Simmelschen Erbes in US-amerikanischen soziologischen Studien. Dies erlaubt Hilmar eine Analyse der gesellschaftlichen Prozesse „mit dem Hinweis auf das variierende Verhältnis zwischen Nähe und Distanz als Vertrauensverhältnis". Zum Beitragsschluss wird dann in Anlehnung an Hannah Arendt die Notwendigkeit einer Politik des „Vertrauens in den unbekannten Anderen" betont. Fremdheit und ihre triadische Logik scheinen auch dem gesellschaftlichen, soziologischen Aufbau Grund und Boden zu verleihen.

Die Sektion der „Logik der Fremdheit" wird von **Martin Hailers** Beitrag abgeschlossen. Auch er greift, ähnlich wie Gmainer-Pranzl, das Prinzip des (zu relativierenden) Subjektes als *ordo rerum* auf, diesmal aber auf einem theologischen und moralphilosophischen Boden. Nach einem Exkurs über die Fremdheit auf unterschiedlichen theologischen Diskursebenen stellt Hailer seine Leitthese auf: Das Problem der Fremdheit fände in der Logik der *Stellvertretung* Entsprechung, worin auch ihre Abgrenzung vom subjektivistischen Modell akzentuiert werden kann. Auch innerhalb der Theologie lässt sich nämlich ein ausgeprägter Vorrang von subjektivitätstheoretischen und -zentrierten Glaubensmodellen auffinden, welcher durch eine im strengen Sinne des Wortes altruistisch eingefärbte Modalität zu kompensieren sei, denn „Stellvertretung geschieht also *für* jemanden, nicht jedoch *anstelle* eines anderen. Das ist der Unterschied zwischen Stellvertretung einerseits und Ersatz andererseits". Es geht dabei um eine theologische Facette der Umstellung des Primats des Identitätsdenkens, innerhalb dessen das Subjekt eingekapselt – *„incurvatus in se ipsum"* – ist. Dies kann u. a. in Anlehnung an Lévinas und durch die Hervorhebung des Primats der Beziehung als „ontologisch Früheres": „Ursprünglich ist nicht die souveräne Selbsthabe des Subjekts, also das mittelbare oder unmittelbare Selbstbewusstsein; dem vorgängig ist vielmehr, sich dem anderen bereits ausgesetzt zu finden" deutlich werden. Es handelt sich schließlich um die „Absetzung von den Figuren der souveränen Selbsthabe [...], die aus der Identitätsphilosophie stammen".

Stellvertretung gilt als Grundlogik der Entfremdung, welche dann unterschiedliche, von Hailer angedeutete Formen annimmt, die wiederum be-

stimmten Akten der Stellvertretung entsprechen, wie bspw. „Vertretung", „Verleihung der Bestimmung von Außen", „Repräsentation", usw. Durch die philosophische Aktivierung dieser Formen ist es möglich, „das Modell von Glaube als Vorgang des Selbstbewusstseins [zu kritisieren] und als irritierender Vorgang der Externität und damit als (Selbst-)Fremdheit [vorzustellen]". Das Fremdheitskonzept, das aus dieser Kritik resultiert, ist „kein Selbstzweck. Um ihrer inneren Logik auf den Grund zu kommen, wurde sie als Stellvertreter-Werden und als Einladung zur Stellvertretung für andere verstanden".

4. Figuren der Fremdheit

Der Begriff des Fremden ist nicht einfach ein diffuser gemeinsamer Nenner, sondern ein wiederum ausdifferenzierter Begriff. Dass die Fremden, laut dem Odyssee-Anfangsmotto, „oft die Städte in mannigfachen Gestalten durchstreifen" will eben besagen, dass die komplexe Logik des Begriffs und sein theoretischer Kern sich in vielfältigen historisch-philosophischen Konkretionen oder *Figuren des Fremden* entfalten. Der zweite Teil des Projekts zielt auf eine denkgeschichtliche Herausarbeitung einiger xenologischer Fremdheitsfiguren und -paradigmen ab. Im Fokus stehen dabei die denkgeschichtlichen Facetten des Anderen, bspw. wie die hierbei behandelten Begriffspaare und Grundoppositionen „Barbar/Xenos" und *„hostis/hospes"* und der denkgeschichtlich vielfacettierte *Gastbegriff*. Diesen kommen weitere, seltener behandelte Figuren des Fremden hinzu, wie der *Non-Konformist* und sogar der *Zuschauer*, ein gegenüber der Aufführung gewissermaßen fremdes Subjekt (unerheblich, ob es sich um theatralisches oder gesellschaftliches Spektakel handelt). Als Grundmuster zahlreicher hier behandelter Figuren des Fremden bewährt sich der Nexus *extraneus* (fremd hinsichtlich des Ortes) und *extrarius* (fremd hinsichtlich der Art). Mithilfe dieser Strukturierung zeigt sich auch ein Bezug auf ethisch-sozialontologische Dynamiken der Fremdheitsanerkennung. Die Erarbeitung der xenologischen Themen geht von den Fragen aus, wie sich der Fremde in der Denkgeschichte konstituiert, welche historisch qualifizierte Wahrnehmungs- und Begegnungsmodi des Fremden sich dabei herausstellen und welche logisch-phänomenologische Strukturen der Ein- und Ausgrenzung im Zuge konkreter sozialontologischer Fremdheitsformen zur Geltung kommen sowie weitere derartige Fragekonstellationen.

Entsprechend der interdisziplinären Tragweite des Phänomens „Fremdheit" zeichnet sich insbesondere der zweite Teil des Buchprojektes durch die Beteiligung unterschiedlicher Fächer am Projekt aus. Darin kristallisiert sich ein Verständnis der Philosophie als Fachverbindungsinstanz und ganzheitliches Spannungsfeld der Fremdheitsparadigmen heraus. Es handelt sich um eine Auffassung der Philosophie als *medium of dividing and connecting*, d. h. als

dasjenige Fach, das, ähnlich wie ein platonisches *metaxú*, Wissensdimensionen miteinander verbinden kann, indem es sie doch nicht im Unbestimmten assimiliert, sondern gerade in ihren Unterschieden zur Geltung bringt.

Mithilfe eines ontologisch-phänomenologischen Begriffsinstrumentariums lösen Fremdheit und ihre Figuren eine Verfremdung bzw. eine In-Frage-Stellung und Entblößung der Identität, darunter auch der politisch-gesellschaftlichen Identität, aus. Dieses Schema der Fremdheit als aktiver Störfaktor gegenüber gängigen politischen Kategorien könnte darüber hinaus auf die Aktualität übertragen werden, denn diese Dynamik trifft besonders für die dramatisch aktuellste Fremdheitsfigur, den Flüchtling, zu:

> Der Flüchtling muss betrachtet werden als das, was er ist: nichts weniger als ein Grenz-Begriff, der die Prinzipien des Nationalstaats in eine radikale Krise stürzt und es zugleich gestattet, Raum zu schaffen für eine Erneuerung der Kategorien, die nun nicht länger aufzuschieben ist.[11]

Auch in diesem Falle ist die Frage nach der Fremdheit, noch bevor sie sich als moralisches Problem herauskristallisiert, eine erkenntnistheoretische Frage, die auf mehreren Ebenen auf das Selbstverständnis des Eigenen zurückführt – bezüglich der eigenen Sprache, des eigenen Rechtsystems, des Staates, der Religion, der leitenden kulturellen Prämissen unserer Kultur und – wie im dritten Teil des Projekts vorgesehen – des eigenen Bildungssystems.

Daniel Bellas Beitrag erfüllt im Zuge einer ontologischen und denkgeschichtlichen Analyse eine Scharnierfunktion zwischen der Logik und den Figuren der Fremdheit. Auf der einen Seite gehen seine Ausführungen von dem möglicherweise schlechthin vorrangigen, logisch-semantischen Problem der Fremdheit aus, „das Nichtsein [...] als *Entgegengesetzten* zum *Verschiedenen* des Seins". An solchem semantischen Problem hebt sich die Figur des Dritten hervor: „Würden die Entgegengesetzten direkt ineinander übergehen, würden sie sich auslöschen, da es sich um Gattungsunterschiede handelt. Der Übergang bedarf deshalb eines Zugrundeliegenden (ὑποχείμενος) als vermittelnder Instanz. Ausdrücklich ist das Vermittelnde, an dem sich die Veränderung vollzieht, selbst kein Entgegengesetztes, sondern ein Anderes, das den Prozess beharrend übersteht". Darüber hinaus stellt Bella die konkrete, ebenso fundamentale Figur des *Fremden aus Elea* auf. Genauer betrachtet präsentiert Bellas Beitrag verschiedene Figuren der Fremdheit. Die erste ist der Nihilismus selber: „Das Nichts kann aber zum Fremden schlechthin erhoben werden, dessen bloße Nennung unmöglich ist". Hier wird das Problem der Aufhebung der Fremdheit durch die Nennung/Erkenntnis aufgegriffen, im vorliegenden Falle auch durch Rekurs auf anderweitige Quellen als den gängigen Waldenfels: „Das Nichts ist – in

[11] Giorgio Agamben: „Jenseits der Menschenrechte", in: Ders.: *Mittel ohne Zweck*, Freiburg: Diaphanes, 2001, S. 27.

der Analyse des Fremden – zum radikal Fremden erhoben mit der Konsequenz, dass bereits seine bloße Nennung unmöglich ist". Der in den vorherigen Beiträgen angesprochene negativistische, meontologische Hintergrund zeigt sich erneut in seinem fundamentalen Umriss. Die Figur des Fremden aus Elea bleibt jedoch sicherlich vorrangig. Dieser sollte hier zunächst in der Abgrenzung vom *Barbaren*, Protagonisten des Beitrags von Leire Urricelqui, berührt werden: „Wie lässt sich der Fremde aus Elea in jenem Mechanismus situieren? Zunächst: Jener Fremde ist kein Barbar. Es lassen sich vortrefflich Worte mit ihm tauschen, er ist für ‚einen gar philosophischen Mann' zu halten. Kurz, er ist kein Fremder, er ist Gast. Dieser Gast richtet eine Schwelle ein, die Sophist und Philosoph unterscheidbar macht. Dabei schließt er den Sophisten vom Philosophen aus, indem er die Unterschiede ins Sein einschließt". Unter den durch das Zitat an den Tag gelegten, zahlreichen Aspekten ist zumindest die Thematisierung der Schwellenposition zu erwähnen, die bereits in Francesca Grecos Beitrag vorkommt. Diese wird von Bella als „Schüsselposition" definiert, an der sich der Fremde befinde, „aus der Identität ausgeschlossen und aus der Differenz eingeschlossen". Noch einmal scheint der Fremde in einer parakonsistenten, *tertium*-Logik angesiedelt zu sein, denn meistens ist der Fremde ein Dritter: „Zwischen dem Eigenen und dem Fremden besteht allerdings keine Reziprozität, er ist nicht mit dem Du, sondern vielmehr mit der ausgeschlossenen dritten Person vergleichbar". Aus diesem Grund konfiguriert sich der Fremde als ein Mediales: Er trennt und verbindet, indem er die Unterschiede ans Tageslicht bringt: „Der Xénos erscheint zunächst als Söldner, als ein Dritter, der das Amt der Immunisierung der Philosophie gegen die Sophistik annimmt. Er unterscheidet zwischen Sophist und Philosoph, macht sie zu Verschiedenen und bezieht sie gerade dadurch aufeinander. Er schließt den Sophisten aus; erklärt ihn, der sich als Gast (hospes) des Parmenides wähnt zu einem Feind (hostis) der Philosophie (3)". Ein derartiges mediales Wesen des Fremden wird unter anderem auch mit dem Problem der Parasitologie Michel Serres' in Verbindung gebracht. Im Anschluss daran wird eine Begriffsanalyse des Wortfeldes von *hôte: hostilité* oder *hospitalité* und dadurch auch die *Asymmetrie* angedeutet, eine (polito)logische Kategorie, die auch bei Urricelquis Beitrag in Anlehnung an Reinhart Koselleck von zentraler Bedeutung ist.

Die Beiträge von Daniel Bella und Leire Urricelqui sind somit als Kehrseiten derselben Figur des Fremden zu verstehen: *Barbar/Xenos*, was die dichte und zweideutige Komplexität der griechischen Xenologie noch einmal bezeugt, welche eben erst als Drei-Werte-Komplex begriffen werden kann, nämlich als der enigmatische, triadische Zusammenhang von *Barbar/Xenos/Hellene*. Diese ist eine Triade, die sich offensichtlich durch eine Pseudo-Analogie (Barbar/Xenos, die in Wahrheit nicht analogisch, sondern eher gegensätzlich sind) innerhalb einer Pseudo-Dichotomie (Fremder/Hel-

lene, die in Wahrheit viel mehr Kongruenzen aufweisen, als man denken würde) auszeichnet. An beiden Beiträgen kommt die Schwierigkeit einer präzisen Einordnung der Akteure dieser Triade zum Tragen.

Leire Urricelqui macht im kulturologischen und politisch-philosophischen Rahmen von der Begriffsgeschichte des Barbaren oder genauer des *Barbarophonen* Gebrauch und bewegt sich somit *diesseits* der Problematik des Fremden als *Xenos*. Ihr Anliegen ist die Figur des Fremden als Barbaren. Diesbezüglich ist nicht mal von Anerkennung der Fremdheit die Rede, denn dem Barbaren wird jeglicher Status des „mit Logos Ausgestatteten" überhaupt abgesprochen. Auf noch radikalere Art und Weise könnte sogar behauptet werden, dass sich an der Figur des Barbaren gerade diejenige Verflechtung von Ort und Sprache verschlägt, die den Einheimischen auszeichnet und deren Fehlen den Barbaren zu einem *Illogalen*, so lautet das geglückte Wortspiel Urricelquis, macht: „So erscheint der Barbar als Gegensatz zum Wahren, Echten, Autochthonen, Ursprünglichen. Und das ist genau das Griechische: Die Identität, die sich als das Einzige und gegen alle Anderen darstellt". Wie Urricelqui darauf hinweist, ist der Barbar jedoch nicht nur eine konkrete, geschichtlich-soziopolitische Figur. Der „Barbar" sei vielmehr dazu veranlagt, zur anachronischen sprich universalen Chiffre der Unterdrückung und des logisch-politischen Ausschlusses zu gelten. Ein derart aufgefasster Barbar könnte aus diesem Grund auch neue, heutige Formen der *Illogalität* verkörpern, wenn man darin die fehlende Logos- (als Sprache und zugleich Vernunft verstanden) und Ortszuweisung sieht. Das Örtliche spielt beim Phänomen der Illogalität – die sich somit im Spannungsfeld von Ort, Sprache und Gesetz, also tief in der Schmittschen *Ortung/Ordnung* abspielt – eine große Rolle. „Ort" soll jedoch vom *Platz* unterschieden werden: „Der Barbar ist ‚außerhalb x'. Das ‚x' dieser Funktion hat vielfältige Varianten, die genau vom Text abhängen. Diese Funktion bildet den Barbaren als eine Figur heraus, die sich immer außerhalb dieser Sprache befindet. Er befindet sich an einem Platz, ist jedoch außerhalb des Ortes. Er gehört zu einem *Genos*, der keinen Ort hat (er ist der nicht *Bleibende* und der nicht *Wohnende*). Und nur derjenige, der *Statt* findet, findet statt [...] Und nur derjenige, der Ort hat, hat das Wort. Es ist die Zugehörigkeit zum Ort, dem eigenen Ort, die die Wahrheit des *Logos* und ihre Wirksamkeit bewilligt. Und *(d)ort* zu sagen, ist nur von *hier* aus möglich. Nur von *hier* aus wird die Differenz markiert, oder anders gesagt, wird die Grenze gezogen". Sollte dem so sein, dass der Barbar zur anachronischen Chiffre wird, fällt es einem nicht schwer, sich die möglichen, heutigen Aufarbeitungen des Barbaren sprich der Menschengruppen vorzustellen, denen Sprache, Ortbesitznahme und schließlich Legalität (insgesamt *Logalität*) aus politischen Gründen abgesprochen wird. Solche politisch-ontologische Absprache ist möglicherweise zur Konstitution „unserer" Identität sogar notwendig. Urricelqui weist nämlich darauf hin,

„dass der Terminus ‚Barbar' nicht allein erscheinen kann, sondern erst dann, wenn die Griechen auch über einen Terminus verfügen, um sich selbst zu benennen. Eine Interdependenz zwischen den Barbaren und den Griechen ist bestätigt: *Es gibt keinen Barbaren ohne Hellenen, und umgekehrt*". Und da der Barbar ein vager Begriff ist, der „keine Unterschiede innerhalb der Pluralität markiert" (auf ähnliche Art und Weise wie „Nicht-Römer", der zahlreiche heterogene Bevölkerung benennt, ohne sie jedoch voneinander zu unterscheiden), besteht wohl der Verdacht, dass das Gleiche auch für sein Pendant gelten könnte. Selbst das Identitätskonzept, das sich aus einer Oppositionslogik herauskonstituiert, birgt Gefahren der monolithischen Ununterscheidbarkeit.

Allem Anschein nach stellt sich der illogale/illokale Fremde allmählich als das heraus, was außerhalb des Ortes steht. Außerhalb der Ortung ist aber auch keine Ordnung. Dieses Schema wird in unserer Zeit der Globalisierung sogar verkompliziert, seitdem es möglich geworden ist, eine Ordnung/Ortung im Prinzip *überall* stiften zu können. Davon scheint **Bodi Wangs** Beitrag auszugehen, der im Rahmen sozialphilosophischer Überlegungen die „Globalisierung im Lichte des Verfremdungseffekts" angeht. Da die „neue Charakteristik der globalisierenden Gesellschaft als ‚Unterwegs-Sein' zu beschreiben ist, also als ein Nicht-Still-Stehen der Umwelt", wird dieses „Unterwegs-Sein" in den jeweiligen aktiven und passiven Varianten thematisiert und mit unseren lokalen Geschichtsnarrationen in Zusammenhang gebracht. Es ergibt sich dabei die Möglichkeit, das Phänomen der Fremdheit durch eine theatralische Figur zur Sprache zu bringen – bei der Gegenüberstellung von dramatischem und epischem Theater kristallisiert sich das Begriffspaar *Einfühlung/Verfremdung* heraus –, das wiederum auch mit der Zeitwahrnehmung (Ablauf des Geschehens) im Zusammenhang steht. Die Figur des Fremden ist dabei sicherlich der *Zuschauer*, der in einer Zuschauergesellschaft zu einer höchst symbolischen, xenologischen Chiffre wird. Fremdheitseffekte werden von Bodi Wang am Schauspielen-Zuschauen-Verhältnis in Anlehnung an Stanislawskis und Brechts Theoretisierungen behandelt. Der Begriff der *Einfühlung* tritt im Zuge dieser Figur ins produktive Verhältnis mit dem Begriff der Verfremdung. Dies liefert einen Deutungsschlüssel zur Zeit- und Raumwahrnehmung und somit auch unserer (nunmehr mobilen) Geschichte. Wangs Ausführungen münden dann in den Begriff der *Stratosphäre*: „Die quantitative Steigerung der Mobilität der Menschen und der Information, die die Menschen erreichen kann, lässt die Globalisierung als Verfremdungseffekt gegenüber der ahistorischen Geschichtsnarration einwirken. Der Raum, der geographisch gesehen fest bleibt, scheint hier eine wesentlich historische Stratosphäre zu sein, wo die Historie, wie eine nur horizontal zirkulierende Luftströmung, hauptsächlich zu einer Einfühlung mit dem Vorfahren verwendet wird. Die Bedeutung der Identität, die *wir* gemeinsam besitzen, und ihre kausale Entstehung werden nicht in Frage ge-

stellt, als ob die Menschen, die an einem Ort leben, existierten, um lediglich diese Identität zu erben".

Wie es bei xenologischen Ansätzen und Analysen nicht selten der Fall ist, drängt sich auch hier wieder der Begriff des *Wir* auf, dem in Wangs Beitrag ein ziemlich großer Platz gewährt wird. Das Aufgreifen der Wir-Problematik – also der pluralen Erweiterung eines Subjekts, das sich bereits am Anfang des vorliegenden Bandes als hypertrophisch erweist – gleitet unweigerlich über zu der Frage nach dem *Kollektiven*. Dies hat zur paradoxen Folge, dass Fremdheit wahrscheinlich nicht so sehr den Einzelnen, sondern die Homogenität einer Gruppe bedroht. Noch besorgniserregender erscheint diese Drohung, wenn sie nicht von Außen, sondern aus dem *Inneren der Gruppe* selber heraussticht, und zwar durch die Figur desjenigen, der die Homogenität der Gruppe bewusst ablehnt. Unter den für diese Abwendung von Innen zutreffenden Figuren ist der *Non-Konformist*, die Figur der Fremdheit, um die **Maximilian Krämers** Beitrag kreist. Dieser setzt im Spannungsfeld von Literatur und Geschichte der Philosophie an und macht sich den Aphorismus 58 aus Adornos *Minima Moralia* zu seinem Dreh- und Angelpunkt. Hedda Gabler, die Protagonistin aus Henrik Ibsens gleichnamigem Drama von 1890, deutet Adorno dort nicht nur als beispielhaft für eine Nonkonformistin im späten 19. Jahrhundert. Für die Fremdheitsproblematik hat ihre Situation „Anspruch auf allgemeine Geltung". Entfremdung wird von Krämer zunächst im Anschluss an Marx sozialphilosophisch unter die Lupe genommen, um die Transformation nachzuvollziehen, die der Begriff bei Adorno erfährt. Ihm erweise sich Entfremdung nun als „Zurichtung des Subjekts nach Maßgabe des gesellschaftlichen Allgemeinen – eine falsche Identität, die insofern Selbstentfremdung, Entfernung von sich ist, als sie der Selbstübereinstimmung entgegensteht". Es geht dabei offensichtlich um eine Entfremdung des Eigenen, bei der das Eigene mit dem *proprium* der Eigentlichkeit zusammenfällt und sich somit als eine Entfremdungsform herauskristallisiert, die u. U. etliche Berührungspunkte zur Uneigentlichkeit des Heideggerschen „man" aufweisen könnte. In dieser Hinsicht verbirgt sich die Gefahr der Entfremdung gerade in den *nivellierten Kollektiven* – wie auch in Adornos Worten ausgedrückt, besteht zumindest dieser Verdacht: „Radikale Vergesellschaftung heißt radikale Entfremdung". Die Individualisierung ist ein Paradoxon, denn „Der Zustand, in dem das Individuum verschwindet, ist zugleich der fessellos individualistische, in dem ‚alles möglich' ist" (GS 4, 170). Es ist in der Tat plausibel, wenn man Krämer folgt, dass das Kollektive eben auch den Grund für Entfremdung mit sich bringt, denn im Kollektiven sind *die anderen alle gleich*. Entfremdung bestünde hier in der Verflachung und im folgerichtigen Verschwinden der individuellen Identitäten in einer Norm des Normierten, welches sowohl als Gewöhnliches (also auf deskriptive Weise) als auch als Einzuhaltendes (auf norma-

tive Weise) intendiert werden kann. Die auch als politischer Begriff vielbeteuerte Gleichheit wird zur Ununterscheidbarkeit. Noch origineller als diese Problemstellung ist aber die von Krämer gelieferte Antwort auf das Problem des Verwischens der Identität im nivellierten *man*. Ähnlich wie bei einer medizinischen Abhilfe stellt sich seine – von Adorno abgeleitete – Antwort als ein *Gegengift* gegen das Gift der Entfremdung heraus. Gerade aus dem Inneren der Gesellschaft könnten nämlich *autoimmune Antikörper* der Gesellschaft herauspräpariert werden, durch deren Wirkung eine authentische Gesellschaft fähig wird, einer nivellierten Gesellschaft abzusagen. Als hervorragendes Gegengift gegen Entfremdung wirkt *Kunst*, und zwar die Kunst, die als autonome auch Absage an Gesellschaft bedeuten kann. Es ergibt sich deshalb und fast automatisch eine bestimmte Figur der Fremdheit, die diesmal vom Nonkonformisten verkörpert wird: „Gerade der kunstschaffende Nonkonformist wird, als Bohemien oder Dandy, in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zu einer beliebten Figur der Literatur und bisweilen auch der Selbstbestimmung. In ihm überschneidet sich die Entfremdung der Kunst als autonomer von der Gesellschaft mit der des Künstlers selbst – die von Adorno im besagten Sinn der Distanzierung als Gegenentfremdung gedeutet wird. Auch dessen eigene Hinwendung zur Kunst kann man dergestalt als eine Form der Entfremdung des kritischen Intellektuellen von der Gesellschaft begreifen. Bei der Haltung des Dandys handelt es sich zugleich um eine bestimmte Variante der Entfremdungskritik, die oft als ‚Künstlerkritik' bezeichnet und, im Gegensatz zu begründeter Sozial- bzw. Kapitalismuskritik, entweder als unzureichend, wirkungslos oder hoffnungslos überholt verworfen wird." Ein derart aufgefasster Non-Konformist könnte wahrscheinlich auch eine Schwellenfigur sein, nur setzt er die Schwelle aus dem Inneren der Gesellschaft heraus und stützt sich dabei auf diejenige Erscheinung der „europäischen Gesellschaft" (Gmainer-Pranzl), nämlich die Kunst, welche, weit entfernt von xenophobischen Haltungen und Einstellungen, doch die Berührung mit anderweitigen und bisher fremden Wahrnehmungsmodalitäten sucht und versucht – oder aber gerade in diesem Versuch ihr Spezifikum erfährt. Aufgrund seines Bezugs auf die ästhetische Logik einer Sprengung der gängigen Realität findet sich Krämers Beitrag in Schwellenposition zwischen der Logik und den Figuren der Fremdheit – er ist wohl nicht der einzige, der sich in einem derartigen Spannungsfeld ansiedelt; und zugleich enthält er jedoch einen relevanten pädagogischen Bezug, der den Weg zum dritten Teil des Bandes zur erziehungswissenschaftlichen Valenz der Fremdheitsdimensionen öffnet. Ausgehend von der Figur des Nonkonformisten stellt sich nämlich das „volkspädagogische" (Habermas) Problem der Identifikation mit dem Kollektiv, dessen Stiftungsort die Schule ist. Außerdem ist die Schule, zusammen mit ihren Agenten, „Prototyp gesellschaftlicher Entfremdung" überhaupt: „In erzieherischer Hinsicht hat sie die Schüler aus ei-

nem Bereich intimer Geborgenheit zu entbinden – wovon nicht zuletzt das Initiationsritual der Einschulung zeugt (vgl. GS 10.2, 668) – und in das gesellschaftliche Individuations- und Konkurrenzprinzip einzuführen. Sie aktualisiert damit am Einzelnen jenen Prozess der Entfremdung des Menschen vom Menschen, der sich historisch längst vollzogen hat: ‚die Schule ist für die Entwicklung des Einzelmenschen fast der Prototyp gesellschaftlicher Entfremdung überhaupt' (GS 10.2, 668) – und die Lehrerautorität ihr ‚Agent'." Durch die Aufnahme dieser Problematik im pädagogischen Ausblick endet der zweite Teil des Bandes.

5. Fremdheit und Unterricht. Fremdartiges in der Bildung

Laut Hegel ist die Entfremdung eine „Bedingung der theoretischen Bildung"[12]. Dieses Prinzip, das er in einer Rede über das Studium der klassischen Fremdsprachen betont, stellt offensichtlich einen Zusammenhang von Fremdheitstheorie und pädagogischer Praxis her und liefert einen programmatischen Anhaltspunkt für den dritten Teil des vorliegenden Bandes.

Bildung ist das, was uns in den Stand setzen soll, Fremdartiges zu verstehen. Oft steht aber, auf der einen Seite, die *Assimilationsproblematik* im Zentrum der pädagogischen Xenologie. Das Phänomen der Fremdheit wird also durch *reductio* auf das Bekannte annulliert, was sich im vorliegenden Band am Problem der *stereotypisierenden Einordnung* zeigt. Von daher drängt sich die erste relevante Frage auf, inwiefern Fremdheitsmuster analysiert und Stereotype der Wahrnehmung des Fremden dekonstruiert werden können. Auf der anderen Seite entspricht der Diskurs über das Fremde im pädagogischen Bereich auch einer Hinterfragung des pädagogischen Identitätsgebäudes des *Nicht-Fremden* – bspw. der vermeintlich vertraut/bekannten Kultur. Auf dieser weniger ausgeloteten Seite der kritischen Überlegung und doch in damit zusammenhängender Hinsicht findet eine Entfremdung der eigenen Identität im pädagogischen Bereich statt. Dies geschieht, wenn es auf Bildungsprozesse ankommt, bei denen es nicht nur um das zu assimilierende Fremde geht, sondern, im umgekehrten Verhältnis, auch die pädagogische Quelle selber einer wesentlichen Verfremdung unterzogen wird.

Die vieldiskutierte Frage der Inklusion erweist sich meistens insofern als unangemessen, als die gängige Einstellung bezüglich dieses Problems die *Vollständigkeit*, die *Abgeschlossenheit* und *Zulänglichkeit* des aufnehmenden Systems voraussetzt, in das das zu Inkludierende eingefügt werden sollte. Wahre Aneignung sei vielmehr ein *Herausgehen aus sich selbst*: „Die wahre

[12] G. W. F. Hegel: „Rede zum Schuljahrabschluß am 29. September 1809", in: Ders.: *Werke in zwanzig Bänden*, Bd. 4, Nürnberger und Heidelberger Schriften 1808–1817, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1970, S. 321.

Aneignung ist also keine Assimilation, die sich das Fremde abstandslos angleicht, sondern sie verlangt ein Herausgehen aus sich selbst, und gebildet ist nur, wer sich das Andere *in seiner Andersheit* aneignet"[13]. Erst nach einem derartigen „Herausgehen aus sich selbst" kann eine Rückkehr ins eigene und jedoch dadurch entfremdete Selbst stattfinden. Es steht aber fest, dass das Fremde auch eine das Selbst ändernde Instanz ist – das Eigene bleibt gegenüber dem Fremden nicht unberührt.

Aus diesen Gründen sollte eine Pädagogik der Fremdheit auch die Dynamik thematisieren, inwiefern der pädagogisch identitäre Kern – d. h. die sprachlichen, ideologischen, kulturellen, soziologischen und bildungswissenschaftlichen Prämissen sowie die jeweiligen Mängel und kritischen Punkte unserer Bildungssysteme – mit der Fremdheit in Berührung kommen und Prozessen der entfremdenden Aneignung unterliegen.

Idealerweise läge eine Thematisierung der besonderen Valenz der schulischen Orte des Interkulturellen (darunter auch des Ethik-Unterrichts) als Werkstatt der Strategien der Fremdheitswahrnehmung nahe. Dafür würde sich der Ethik-Unterricht gut eignen, denn dabei können nicht nur das Fremdartige und das Wissen um andere Kulturen, sondern zugleich das Eigene und das Wissen um die eigene Kultur durch die Problematisierung des *fundus* an westlichen identitären Aspekten hinterfragt werden. In dieser Hinsicht birgt der Ethik-Unterricht das Potential, sich als ein pädagogischer Zusammenhang zu erweisen, schließlich als ein „interkulturelles Feld, das es ermöglichen würde, mittels des Fremden eigene Möglichkeiten und Gefährdungen zu erkennen".[14] Interkulturalitätsprogramme, die bei Fokussierung auf das Fremde den eigenen identitätsstiftenden kulturellen Kern unterschlagen, büßen philosophische Relevanz ein und bleiben somit nicht viel mehr als modische Parolen. Die Unabdingbarkeit der Instanz des Eigenen kann nur durch den Rekurs auf die kulturelle Tradition – der Texte, der Ideen, der religiösen Einstellungen, usw. – transparent gemacht werden. Die eigene, westliche kulturelle Tradition, und gerade einschließlich ihrer Aporien und Paradoxien – da auch Werte innerhalb derselben Kultur in Konflikt geraten können – ist die notwendige Ausgangslage, die uns auch das Instrumentarium nicht nur zum Tolerieren, sondern zur (An)erkennung des Fremdartigen verleiht – bei gutem und kompetentem Umgang mit einem solchen ideenkulturell-textuellen Instrumentarium. Dies führt zum notwendigen Ergebnis, dass zu den wichtigsten Voraussetzungen sinnvoller interkultureller Programme notwendig auch die Förderung der eigenkulturellen Kenntnisse bei Lehrern zählt. Noch bevor Lehrer interkulturell agieren können, sollen sie *kulturell* agieren, mit anderen Worten sollte die Lehrerausbildung, außer an Motiven und Umgangsformen der Interkulturalität, auch und primär an

[13] Löwith: „Das Problem der Bildung", S. 369.

[14] Waldenfels: *Topographie des Fremden*, S. 107.

deutlich aufgefassten Konzepten der *Kulturalität* ansetzen. Es soll sich dabei um einen Begriff der Kulturalität handeln, der ausgehend von der Identität einer Kultur über deren Mehrdeutigkeit, Polymorphie und Bruchzonen, kurz gesagt über ihre offene Unabgeschlossenheit gegenüber den Instanzen der Selbstverfremdung, informiert:

> [Der traditionelle Relativismus] nimmt an, daß Kulturen in sich „geschlossen" und wohlbestimmt seien – sie können mit jeder Frage umgehen, entweder indem sie die Frage beantworten oder indem sie sie als unsinnig betrachten. Aber dies ist nicht die Art und Weise, wie „wirkliche" Kulturen reagieren. Angesichts beträchtlicher Probleme (oder langlebiger Erfolge) *verändern sie sich*. Die Gesellschaft, die ein größeres Problem löst, ist nicht mehr jene Gesellschaft, die ihm begegnet ist, und kann deshalb nicht als gleichbleibender Maßstab für Erfolg zählen. In gewisser Weise können wir sagen, daß *potentiell jede Kultur alle anderen Kulturen einschließt*. Mehr noch, die Erfolge, die ich beschrieben habe, und die Kulturen, denen ich sie zugeschrieben habe, sind zeitliche Ereignisse, niemals wohlbestimmt, stets mehrdeutig.[15]

Die Logik der eigenen wie jeder anderen Kultur – denn *jede Kultur ist in Potenz alle anderen Kulturen* – erweist sich somit als eine notwendige Selbstfragestellung, die von veränderungsgenerierenden Problemlösungen ausgelöst wird. Daran gilt es bei Begriffen der Kulturalität anzusetzen, die sich zu interkulturellen Begriffen erheben wollen.

Aus diesem Grund wurde zu Beginn dieser Einleitung auf dergleichen wie modische Parolen und Gemeinplätze bezüglich der Fremdheit, evtl. auf etwas provokative Art und Weise, angedeutet. Umgekehrt handelt es sich bei der „Kulturalität" um einen alles andere als modischen, sondern sogar unpopulären und als politisch unkorrekt wahrgenommenen Vorschlag, und zwar aufgrund der Tatsache, dass mit diesem Terminus oft ein konservativer Nachgeschmack einhergeht. Dies hängt aber eben mit dem von Feyerabend angesprochenen „falschen" Relativismus zusammen, laut dem so etwas wie verschiedene, wohlbestimmte Kulturen in bloßer Aneinanderreihung stünden. Vielmehr überschneiden sich Kulturen miteinander in Reibungszonen, an denen sich die beteiligten Kulturen verändern. Weit davon entfernt, irgendwelchen kulturellen Konservatismus zu vertreten, bezieht man sich hierbei vielmehr auf diese beidseitigen Entfremdungszonen und auf die Tragweite der Philosophie als westliches Produkt und ihre Valenz als „Grammatik des Wissens" im Spannungs- und Differenzierungsfeld unterschiedlicher Kulturen. Dies konkretisiert sich im Erarbeiten der Physionomie, des Fachprofils und der Rolle des Ethik-Lehrers vor dem Hintergrund der Problematik des

[15] Paul Feyerabend: *Die Vernichtung der Vielfalt. Ein Bericht*, Wien: Passagen-Verlag, 2005, S. 229.

kritischen Eurozentrismus, der kulturellen Relativität, der Irreduzibilität der Fremdsprachen – es handelt sich um Themenkomplexe der Identitätsfragestellung, die nur durch ein identitätsbezogenes und zugleich konstitutiv sich-in-Frage-stellendes fachliches Instrumentarium angegangen werden können.

Ein derartig tragender *intra*kultureller Aspekt, der notwendige Voraussetzung jeglicher *Inter*kulturalität ist – wozu auch noch das Stichwort der Transkulturalität[16] dazugesetzt werden könnte – wird im dritten Teil des vorliegenden Bandes im Lichte der Sprach- und Stereotypenproblematik besonders ersichtlich. Das eigene Denkgut verbindet uns mit dem Fremden auf ähnliche Art und Weise, wie man eine Fremdsprache erst durch die Denkstrukturen der eigenen Sprache – in der Form des Vergleichs, der Analogie/Abweichung, der Lehnübersetzung, der Seiten der sprachlichen Irreduzibilität usw. – lernen kann. „Wer keine Fremdsprachen kennt, kennt auch die eigene nicht" ist ein wahrer Spruch, der bei seiner Umkehrung keinen Geltungsanspruch verliert: Wer die eigene Sprache nicht kennt, kann auch Fremdsprachen nicht konsequent wahrnehmen. Es zeigen sich somit zwei komplementäre Aspekte: Auf der einen Seite stellt die Eigensprache die notwendigen, wenngleich im Sinne des Vorverständnisses vorbelasteten Strukturen bereit. Erst (und nur) durch diese Strukturen können wir „Fremdes" überhaupt aufnehmen. Das Spezifikum der Eigensprache und des sprachlich gefärbten *gnothi seauton* steht im Vordergrund. Auf der anderen Seite reift aber das Bewusstsein, dass auch die Fremdsprache, nachdem der erste grundsätzliche Zug der Analogieanerkennung gezogen wird – indem man den fremden Lauten den Status der Sprache gewährt und sie nicht als bloße Geräusche oder sonstiges Alogisches ad acta legt – sich durch ein irreduzibles Spezifikum auszeichnet, das wie ein nicht begreiflicher Rest vordrängt.

Deshalb beruhen auch der Erwerb und das Verständnis der eigenen Kultur auf der Thematisierung der Fremdheit in ihrem eigenen, nicht assimilierbaren Spezifikum. Aus einem analogen Grund nimmt die Problematik des Erwerbs der Fremdsprachen im Schulunterricht einen relevanten Platz der Thematisierung ein, da der Fremdsprachenerwerb sich stetig an einer Logik der Identität/Differenz orientiert. Im wissenschaftlich kritischen

[16] Solche terminologische (und methodische) Unterscheidungen sind wohlgemerkt auch in der Pädagogik von zunehmender Relevanz: „In der Erziehungswissenschaft sind erste Versuche zu beobachten, die ungenaue und noch sehr an die Migration gebundene Kombination mit ‚interkulturell' durch eine Bezeichnung zu ersetzen, in der der Anspruch der Querschnittaufgabe gefasst ist; Beispiele dafür sind ‚Pädagogik der Vielfalt', […] Andere plädieren dafür, ‚interkulturell' durch ‚transkulturell' zu ersetzen, da im Begriff ‚interkulturell' die vielfach kritisierte Idee vom Aufeinandertreffen zweier als in sich geschlossen gedachter Kulturen tradiert würde (vgl. Welsch 1994) und ‚transkulturell' auf die Weltgesellschaft verweise, (Schöfthaler 1984; Wulf 2002), ohne die Idee einer ‚globalen Monokultur' hervorzurufen" (Marianne Krüger-Potratz: *Interkulturelle Bildung. Eine Einführung*, Münster/München/Berlin: Waxmann, 2005, S. 14).

Zusammenhang mit den Vermittlungsmethoden, dem Fachverständnis und der pädagogisch-kulturellen Valenz bezüglich der klassischen und modernen Fremdsprachen rückt das xenologisch janusköpfige Fach *Deutsch als Fremdsprache* in den Vordergrund, und zwar als Ort und symbolische Chiffre einer Sprache, die zwecks ihrer Aneignung sich doch entfremden bzw. methodologische Distanz von sich selber schaffen soll.

Das Pädagogische ist sicherlich und aus vielen Gründen der Ort, an dem die Instanz und das Phänomen der Fremdheit in der Verschränkung mit den oben erwähnten fachwissenschaftlichen Aspekten neue pädagogische Grundfragen hervorrufen. Es handelt sich um tragende, größtenteils noch nicht eingehend thematisierte Problemkonstellationen, von denen hierbei nur einige angeschnitten wurden. Diese betreffen in erster Linie die pädagogischen Methoden, die sich bereits am Problem des Fremden ausrichten; z. B. die Notwendigkeit einer Überdenkung des Schulsystems und der pädagogischen Voraussetzungen, sowie die Frage nach den vielseitigen Modalitäten, in denen sich Fremdheit im unterrichtlichen Kontext meldet und zum sichtbaren Phänomen (hinsichtlich der Sprachvielfalt, der entstehenden Reibungszonen zwischen Kulturen, der Heterogenität der Verhaltensmuster, der Irreduzibilität der Erwartungs- und Kommunikationshorizonte, usw.) wird. Ferner wäre es möglich, das Problem der Fremdheit auf Bildungsplanebene zu erweitern – dabei ließen sich Analysen bzgl. der dem Phänomen zugeschriebenen Relevanz auch auf normativ-systemischer Ebene durchführen. Es wäre ebenfalls möglich, den Zusammenhang zwischen den auf theoretischer Ebene postulierten Leitlinien der Fremdheitsanerkennung und -umgang und den bereits vorhandenen, konkreten schulischen und außerschulischen pädagogischen Fremdheitserfahrungen im Unterricht unter die Lupe zu nehmen. In diesem Falle handelte es sich um Schulen sowie um unterrichtliche Kontexte der Interkulturellen wie Willkommensklassen, BVJ F-Klassen, BAMF-Integrations- und Orientierungskurse, VABO (Vorqualifizierungsjahr Arbeit/Beruf ohne Deutschkenntnisse), usw.

Im Beitrag von **Janek Scholz**, durch Anwendung der Fächer Linguistik, Germanistik, Deutsch als Fremdsprache und vor dem Hintergrund des Landeskundeunterrichtes im Fach DaZ, geht es nicht nur um eine Darstellung der Fremdheit, sondern vielmehr um die konkreten Modalitäten eines *„produktiven Umgangs damit"*. Die Voraussetzung, *„Fremdheit in seiner Vielfalt* zu reflektieren, erfordert ein hohes Maß an Ambiguitätstoleranz". Die Zweideutigkeit, die sich beim Diskurs über die Fremdheit bisher als regelrechte Chiffre erwiesen hat, erfährt auch bei Erwerb und Vermittlung von Sprachmitteln, sowie bei deren handlungskompetenter Verwendung, eine didaktische Dimension. Durch eine „Annährung an den Kulturbegriff über das Eisbergmodell und die Kulturdimensionen Edward Halls" sowie eine eigenständige Thematisierung des *bagage culturel* („Kultureller

Rucksack“) wird das Problem der häufig und immer wieder thematisierten Pädagogik der Vielfalt (Annedore Prengel)[17] und somit die Grundopposition „Gleichheit/Verschiedenheit“ angegangen. Die Problematik der Vielfalt und ihres Einschlusses in ein (vermeintlich) einheitliches Identitätssystem wirft irgendwann aber auch die Frage nach der Vielfalt des Identitätssystems selber, sprich der „deutschen Lebenswirklichkeit“, auf (die sich bspw. in strukturierter Ebene wie *low* und *high cultures* artikuliert). Ebenso ist es möglich, nachdem man das naive Verständnis der Kulturen als homogene und bloß gegenübergestellte Kulturen überwindet, bestimmte semantisch-kulturelle Reibungszonen zu entdecken – hierbei als *critical incidents* benannt – und zum Gegenstande des Landeskundeunterrichts zu machen. Man gewinnt dabei den Eindruck, dass das Thematisieren der Fremdheit auch in diesem Zusammenhang auf das *Eigene* zurückschlägt: „Bei aller Offenheit für die individuelle Positionierung der einzelnen Schülerinnen und Schüler sollte immer auch die deutsche Norm vermittelt werden, die es in spezifischen Situationen zu beachten gilt, da ein Nichtbefolgen dieser Norm Konsequenzen haben kann (ein Termin verfällt, der Gesprächspartner wendet sich ab, divergierendes Verhalten wird als unhöflich, übergriffig oder gar bedrohlich fehlgedeutet usw.). Dennoch gilt es, Deutschland als eine offene, pluralistische Gesellschaft zu präsentieren, in der die einzelnen Individuen sich in verschiedenen Situationen mal mehr oder mal weniger an kollektive Übereinkünfte halten und die eben nicht bevölkert wird von ‚denen‘, sondern von einer Vielzahl einzelner Personen, die zwar alle auf die ein oder andere Art ‚deutsch‘ sind, den Lernern aber dennoch alle mal mehr und mal weniger fremd sind. ‚Fremde‘ bleibt also als Kategorie weiterhin relevant, muss jedoch in jedem zwischenmenschlichen Kontakt neu ausgehandelt werden, wobei immer auch der Gegenpol der Ähnlichkeit, mitbedacht werden muss. Auf diese Aushandlungsprozesse sollte der Landeskundeunterricht im Fach Deutsch als Zweitsprache Schülerinnen und Schüler vorbereiten, da nur hierüber gesellschaftliche Teilhabe und damit gelungene Integration erreicht werden kann. Denn Integration beinhaltet nach Berry (1997) immer auch den Erhalt des Eigenen, was die deutsche Gesellschaft letztlich noch bunter macht und sich Lernerinnen und Lernern des Deutschen als Zweitsprache somit immer neue Gelegenheiten bieten, in einer sich verändernden deutschen Alltagswirklichkeit dauerhaft interkulturell erfolgreich zu agieren“. Besonders relevant ist hierbei Scholz’ Bezug auf den „Erhalt des Eigenen“ auf der Seite der aufnehmenden Kultur sowie auf die Problematik der Individualität der Fremdheit auf der Seite der inkludierten Kultur. Dabei drängt sich die Frage auf, ob der Einzelne als solcher oder erst als Teil einer Gruppe

[17] Annedore Prengel: *Pädagogik der Vielfalt. Verschiedenheit und Gleichberechtigung in interkultureller, feministischer und integrativer Pädagogik*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2006[3].

als fremd zu betrachten sei: „Dennoch sollte abschließend betont werden, dass sich interkulturelle Kompetenz natürlich nicht in jeder Stunde trainieren lässt, sondern vielmehr hin und wieder mit in den Unterricht eingeflochten werden sollte. Was allerdings tatsächlich in jeder Stunde die interkulturelle Kompetenz der Schülerinnen und Schüler schult, ist das Verhalten der Lehrkraft: Lehrkräfte müssen unbedingt von kollektiven Zuschreibungen ablassen und viel häufiger fragen: ‚Wie ist das bei dir?' statt ‚Wie ist das bei euch?' Wenn die Lehrkraft im Klassenzimmer nicht neun Syrer, drei Afghanen, zwei Polen, eine Russin und sieben Eritreer sieht, sondern 22 Einzelpersonen, dann werden die Schülerinnen und Schüler das auch tun".

Die Problemstellung des Fremden als Teil einer Gruppe schlägt eine thematische Brücke zu dem Beitrag von **Thuy Loan Nguyen**. Innerhalb der Bildungswissenschaft wird die Notwendigkeit hervorgehoben, die von der Wahrnehmung der Fremdheit generierten kollektiven Zuschreibungen zu vermeiden und vielmehr den Fokus auf das individuell Irreduzible – und somit eben auf einen fremden *Restbestand* (analog wie im Beitrag von Saša Hrnjez auf linguistischer und übersetzungsbezogener Ebene thematisiert) zu legen. Genau der Vorrang der individuellen, fremden Person ist das, was im schulischen Bereich auch in leistungsbezogener Hinsicht durch Stereotype der Fremdheit verdeckt wird. Anliegen des Beitrags von Thuy Loan Nguyen ist zunächst eine systematische, an den neuesten Stand der Forschung anknüpfende Erörterung des „Phänomens der Stereotype im Schulalltag" und zwar durch Stellung der speziellen Frage, „inwiefern (Migrations)stereotype die Interaktionen zwischen Lehrer_innen und Schüler_innen beeinflussen und sich in weiterer Folge negativ auf die Leistungsperformanz niederschlagen können und damit als eine mögliche Ursache herangezogen werden müssten, die Leistungsunterschiede zwischen Schüler_innen mit und ohne Migrationshintergrund zu erklären. Hierbei soll ein grundlegendes Verständnis über das Entstehen und die Funktionsweisen von Stereotypen aber auch von Vorurteilen geschaffen werden." Genauso wie die Unterscheidung von Stereotypen und Vorurteilen, so ist auch die von der Klammer eingeleitete Präzisierung in Migrationsstereotypen relevant. Das Phänomen der Fremdheit wird nämlich meistens – d. h. im alltagsbezogenen Kontext – durch derartiges Musterdenken angeeignet und somit des eigenen Fremdheitspotentials entleert. Es geht zunächst um eine „Vereinfachung von Urteilsprozessen", „kognitive Schemata (Klauer, 2008), die dabei helfen, die soziale Umwelt durch Vereinfachungen zu strukturieren und verständlicher zu machen", und die jedoch schwerwiegende Folgen haben (die Kategorisierung ist eben, ihrem Etymon gemäß, auch eine Verurteilung). Im Mittelpunkt der Entstehung von Stereotypen steht die Einteilung in Eigen- und Fremdgruppen: „Soziale Kategorisierungen implizieren ebenfalls sehr häufig auch die Tendenz, Personen in Eigen- und Fremdgruppen

einzuteilen. (Petersen & Six, 2008). Dabei stellt diese Tendenz einen zentralen Mechanismus bei der Entstehung von Stereotypen dar." Mit Stereotypen hängen nämlich bestimmte *Erwartungen* (ein Anspruch an den Fremden durch Stereotyp, der sich eher wie ein *circulus vitiosus* erweist) zusammen, sowie die Gefahr des sogenannten *stereotype threat* (Bedrohung durch Stereotype): „Steele und Aronson (1995, S. 797) definieren die Bedrohung durch Stereotype als ‚being at risk of, confirming, as self-characteristic, a negative stereotype about one's group' und bezeichnet damit die Angst oder Befürchtung, in einer Leistungssituation ein bestehendes, in der Regel negatives Stereotyp über eine soziale Gruppe, der man selbst angehört, durch sein eigenes Handeln zu bestätigen." Dieser Umstand wird in Nguyens Beitrag durch ausgiebigen Bezug auf experimentelle Befunde untermauert, welche die These einer wesentlichen Benachteiligung von Schülern bestätigen, die durch Migrationsstereotype eingeordnet werden und irgendwann auch sich selber durch das Stereotyp verstehen. Es handelt sich um einen Prozess der eigenen Einteilung ins Stereotype, eine Art Selbststereotypisierung, die mit einer grundsätzlichen Fremdheit-Identitätskrise zusammenhängt.

Auch der Beitrag von **Amarachi Adannaya Igboegwu** handelt im Rahmen der Theaterpädagogik von der Bedrohung durch Stereotype unter Bezugnahme auf die Selbststereotypisierung und schließt den thematischen, vom vorliegenden Band aufgestellten Kreis in Wiederanknüpfung an das anfängliche Motiv der Xenophobie. Bedrohung und Stereotype sind Themen, die in Amarachis Beitrag zu den „unconscious, hidden biases" auf ziemlich unübliche Weise angegangen werden, nämlich durch ein theaterpädagogisches Gedankenexperiment, das im Schulunterricht als theatralisches Rollenspiel eingesetzt werden kann und somit eine mögliche Form der Anwendung theoretischer Denkansätze anbietet. Darin steht die spiegelbildliche, gegenseitige Dynamik des Stereotyps im Vordergrund, im Zuge derer es ersichtlich wird, dass im Stereotyp beide Akteure, der *Benachteiligende* sowie der *Benachteiligte*, verfangen sind. Die unterhaltsame Form des Theaterspiels suggeriert somit die Idee, dass die Konstitution jeder Stereotypisierung eigentlich *beider* Akteure bedarf und das man somit von einem (aktiv-passiven) Subjekt-Objekt des Stereotyps sprechen kann – das Opfer des Stereotyps ist in der halbfiktiven Erzählung auch entscheidende Mit-Urheberin desselben –, was eine letztgültige Bestätigung der Kernthese dieses Beitrages darstellt. Auch im Fall der Stereotype zur Fremdheit, die innerhalb des Klassenunterrichts wie auf Vorschlag von Amarachi inszeniert werden können, zeigt sich, dass Bildung nicht nur das ist, was uns in Stande setzten soll, Fremdartiges zu verstehen; sondern – und vielmehr im Wesentlicheren –, dass Bildung das ist, was uns in Stande setzen soll, uns selber durch den Fremden und die Fremdheit des Anderen zu verstehen.

An diesem Punkt können einige, gemäß dem experimentellen Profil des Publikationsprojektes teilweise auch kritische Schlüsse gezogen werden. Es ergab sich durch die unterschiedlichen Ausführungen eine ausgeprägte Einordnungsschwierigkeit des Begriffs der Fremdheit und des Fremden. Diese war nicht nur durch die Vielfalt der jeweiligen Aufarbeitungen, sondern auch durch ein konstitutives Sich-Zurückziehen des Begriffs bedingt. Diese kritische Dimension zeigt sich auch in den Beiträgen, die in ihrer Gesamtheit betrachtet mit einer gewissen Tendenz zur Verwechslung und/oder Überlappung benachbarter Fremdheitsbegriffe sowie eine gewisse Ununterscheidbarkeit der semantischen Konstellationen fremd/anders[18] konfrontiert sind. Das stellt ein erstes, quasi methodologisches Problem dar: Die prinzipielle Schwierigkeit – die jedoch ein notwendiges philosophisches Unterfangen ist – eine *Xenologie* zu umreißen, die sich von etlichen *Heterologien* konsequent abzugrenzen vermag. Der Fremde ist nämlich nicht der Andere – allein schon deshalb, dass man dem Anderen in der *Heimwelt*, dem Fremden in der *Fremdwelt* begegnet.[19] Während der Andere sich durch die Chiffren der Ähnlichkeit, der Analogie, der Pluralität, die sich als Vervielfältigung der Identität jedoch durch einen gemeinsamen Nenner begreifen lässt, auszeichnet, stellt der Fremde ein Irreduzibles, den Einbruch des Un-Wägbaren und des Un-Einordbaren, dar. Sprachlich-schematisch könnte man vielleicht so zusammenfassen, dass die präpositionalsemantische Chiffre des Anderen das *Mit-*, während die des Fremden ein nicht oppositiv verstandenes *Un-* ist. Der Logik dieses nicht-oppositiv verstandenen – mit anderen Worten: nicht dichotomischen – *Un-* sollte man auf den Grund gehen. Darin liegt das Spezifikum der Fremdheit, im Einschub des Unbekannten ins Bekannte, wodurch jedoch keine Polaroppositionen generiert werden. Aus diesem Grund wäre es höchste Zeit, das Interkulturelle in einem Konzept der Pädagogik der wortwörtlich gemeinten Interferenzen[20] konsequent zu entwickeln.

---

[18] Die häufige Verwechslung der semantischen und denkgeschichtlichen Dimensionen des *Fremden* mit dem *Anderen* erfolgt meistens zu Ungunsten des *Fremden*: Im kritisch komparativen Vergleich bleiben xenologische Ansätze gegenüber den heterologischen deutlich unterbestimmt, wie auch die äußerst ungleichgewichtige Behandlung beider Aspekte im Historischen Wörterbuch der Philosophie (vgl. dazu Stichwort „Fremd/Fremdheit“ und Stichwort „Andersheit/Anderssein“) beweist.

[19] Vgl. Bernhard Waldenfels: *Verschränkung von Heimwelt und Fremdwelt*, in: R. A. Mall, D. Lohmar (Hrsg.): Philosophische *Grundlagen der Interkulturalität*, Amsterdam: Rodopi, 1993.

[20] Unter „Interferenz“ ist im allgemeinen Sinne ein fremdartiger Einschub des Unbekannten ins Bekannte zu verstehen. Wie die Fremdheit und das Fremde sich in logisch-geschichtlicher Hinsicht als interferierender Einschub des Unbekannten ins Bekannte herauskristallisieren – welches in der Folge ein kulturelles Drittes hervorbringt, das weder fremd noch bekannt bzw. sowohl fremd als auch bekannt ist –, so wird es möglich, ein ethikunterrichtliches Konzept aufzustellen, welches sich an solcher gleichsam „para-

Durch die dreifache Strukturierung des Buchprojektes konnte die Kategorie der Fremdheit im Spannungsfeld von Theorie und Praxis herausgearbeitet werden. Die geschichtlichen Aufarbeitungen der Fremdheit – die konkreten, historisch-philosophischen Figuren der Fremdheit – dienen dabei als ein Bindeglied zwischen dem theoretischen Phänomen und der Praxis. Es ergibt sich daraus ein Verständnis der (Denk)Geschichte als der Ort der Artikulation der Theorie in der Praxis. Dies ist ein paralleles Thema, dessen Erörterung den Rahmen sprengen würde, jedoch fruchtbare Entwicklungen verspräche.

Die jeweils dem theoretischen, denkgeschichtlichen und pädagogischen Bereich zugeteilten Fragestellungen und Probleme wurden im Rahmen eines im WiSe 2016–2017 stattgefundenen Workshops an der Pädagogischen Hochschule in Heidelberg erarbeitet. Dieser hing thematisch mit dem Seminar *Fremdheit und Interkulturalität. Philosophische Perspektiven* (Leitung von Dr. Giovanni Tidona) zusammen, welches im selben Semester an der Pädagogischen Hochschule stattfand. Der vorliegende Band speist sich somit nicht nur von den vorhandenen schriftlichen Beiträgen, sondern auch und wesentlich von der Seminararbeit und Workshop-Kooperationen, sowie von der regen studentischen Beteiligung an beiden Lehrformaten. Ziel des Bandes ist es, einen Beitrag zum Verständnis des Fremden in interdisziplinär-sozialontologischer Perspektive zu liefern und dadurch Modalitäten und Methoden der Rückführung und Anwendung der erarbeiteten xenologischen Ansätze auf konkrete interkulturelle pädagogische Konstellationen aufzuzeigen. Insofern dieses Ziel erreicht wurde, ist es den wissenschaftlichen und studentischen Beteiligten zu verdanken, denen dieser Band ebenfalls gewidmet ist.

---

konsistenten" Logik des weder-noch-sowohl-als-auch orientiert. Auf der pädagogischen Seite könnte eine Erörterung der Logik der Fremdheit als eines *Grenzbegriffs* und des Fremden in seiner gemeinschaftlich-medialen Rolle das theoretische Gerüst zur Artikulation eines neuen didaktischen Konzeptes bereitstellen. Dabei ist eine Thematisierung und Auslegung des Ethik-Unterrichts nicht so sehr als Ort der vermeintlich abgeschlossenen und nebeneinanderstehenden *Differenzen*, sondern als den Ort der kulturellen *Interferenzen*, möglich. Bei einem in dieser Weise konzipierten Ethik-Unterricht wird die Interferenz fremder kultureller Elemente als das aufgefasst, was identitäre Hintergründe erst zum Vorschein bringt. Zu solchen Fremdelementen zählen nicht nur kulturelle Unterschiede, sondern auch Fremdheits- und Brucherfahrungen sowie kulturelle Reibungs- und Verfremdungszonen auch innerhalb der „bekannten" Kultur. Die Instanz der Fremdheit erweist sich somit auch in pädagogisch-unterrichtlichem Zusammenhang als unabdingbare und fruchtbare Voraussetzung einer nicht-monolithischen Identitätskonstitution. Dies würde zu einer Erweiterung, mit grundunterschiedlicher phänomenologischer Akzentsetzung, der gängigen Paradigmen der „Pädagogik der Vielfalt" führen, die in eine Pädagogik der wortwörtlich gemeinten *Inter-Ferenzen* des Fremden umformuliert werden kann.

Teil I

Logik der Fremdheit

Franz Gmainer-Pranzl

Diskursive Xenophobie?

Philosophie und die Krisis des Fremden

„Xenophobie" gehört zu jenen Begriffen, die in den letzten Jahren nahezu inflationär gebraucht wurden: zur Charakterisierung individueller Einstellungen ebenso wie zur Bezeichnung politischer Strategien und gesellschaftlicher Tendenzen.[1] Während der deutsche Begriff „Fremdenfeindlichkeit" eine bewusste Einstellung oder Aktivität gegen „die Fremden" voraussetzt, lässt „Xenophobie" zwei Deutungen zu: Nachdem das griechische *phobos* sowohl „Furcht" als auch „Drohung" bedeutet und das entsprechende Verb *phobein* sowohl „sich fürchten" als auch „in die Flucht schlagen" bzw. „erschrecken" heißen kann,[2] lässt sich „Xeno*phobie*" im Sinn eines Gefühls der Bedrohung (Angst *vor* dem/den Fremden), aber auch als aktive Strategie der Gegnerschaft (Kampf *gegen* das Fremde/die Fremden) verstehen.[3] So differenziert der philologische Befund ausfällt, so eindeutig erscheint der aktuelle gesellschaftspolitische Kontext, von dem her „Xenophobie" als Ablehnung von „Fremden" (wobei hier so gut wie immer kulturell fremde Migrant_innen gemeint sind) zu verstehen ist. „Xenophob" ist demnach, wer „etwas gegen Fremde hat" (und tut) – und nicht, wer sich „bloß" vor Fremden fürchtet.[4]

Doch die Bedeutung von „Xenophobie" ist alles andere als klar, und zwar vor allem aus drei Gründen: *Erstens* hat sich die gesellschaftliche Atmosphäre, die den unumgänglichen Interpretationshorizont politischer Be-

[1] Vgl. die umfassende Studie von Oeser, Erhard, Die Angst vor dem Fremden. Die Wurzeln der Xenophobie, Darmstadt 2015.

[2] Vgl. Gemoll, Wilhelm, Griechisch-deutsches Schul- und Handwörterbuch, München/Wien [9]1985, 789.

[3] Diese Doppelbedeutung von „Phobie" zeigt sich beispielsweise bei der Verwendung des Begriffs „Klaustrophobie", der im Sinn einer Angst *vor* geschlossenen bzw. engen Räumen verstanden wird, sowie bei der Rede von „Homophobie", die eher eine aktive Initiative *gegen* homosexuell orientierte Menschen meint.

[4] Dass die bloße Angst vor dem/den Fremden nichts Verwerfliches darstellt, sondern sogar eine Chance bietet, sich in der Auseinandersetzung mit Fremden weiterzuentwickeln, zeigt der Beitrag von Bödeker, Wolfgang, Das Fürchten lernen. Anmerkungen zur kathartischen Dimension der Xenologie, in: Bremshey, Christian/Hoffmann, Hilde/May, Yomb/Ortu, Marco (Hg.), Den Fremden gibt es nicht. Xenologie und Erkenntnis (Kulturwissenschaft, 2), Münster 2004, 168–183. – Bödekers bedenkenswerte These lautet: „Gerade im Erlebnis der Furcht vor dem Fremden finden wir alle Ansätze zu einer ‚Heilung' des pathogenen modernen Bewusstseins" (ebd. 170).

griffe darstellt, verändert. Wurde „Xenophobie" bis vor kurzem einhellig abgelehnt, zeigte sich im gesellschaftlichen Diskurs ein zunehmendes Verständnis für „Fremdenangst"; hatten bis vor wenigen Jahren nur rechtsextreme bis rechtspopulistische Parteien Verschärfungen in der Fremden- und Asylpolitik gefordert und für Maßnahmen plädiert, die die Zahl von Migrant_innen eindämmen sollte, vertraten – vor allem in der Folge der Flüchtlingsbewegungen im Spätsommer 2015 – auch bis dahin gemäßigte politische Gruppen zunehmend Positionen, die sich „gegen Fremde" richteten. Die Plausibilität, mit der bis vor wenigen Jahren „Xenophobie" abgelehnt wurde, begann zu schwinden; inzwischen wird jenen, die „Xenophobie" als Vorwurf erheben, moralische Überheblichkeit und Realitätsferne vorgeworfen und eine Politik gefordert, die keinen Anlass mehr zu „Fremdenangst" gebe.[5] *Zweitens* ist die Vorstellung von „Fremdheit" in dieser Debatte durch und durch kulturalistisch geprägt; das „Fremde", das Angst macht, ist dieser Vorstellung zufolge eine „andere Kultur", die „unvereinbar" mit „unserer Kultur" sei. Einerseits ist verständlich, dass im Kontext der Auseinandersetzungen um Migration und Integration vor allem die kulturelle Dimension von Fremdheit in den Vordergrund tritt; anderseits hat die Erfahrung von „Fremdheit" nicht vorrangig mit einer – noch dazu gegenständlich vorgestellten – „Kultur" zu tun, sondern mit unterschiedlichen Lebensbereichen. Befremden (und Erschrecken) kann mich das unverständliche Verhalten eines nahestehenden Menschen, die Erfahrung von Krankheit, eine neue Form von Kunst oder eine Irritation im Alltag; ein Mensch aus einem fremden Land kann mir näher stehen als ein kulturell vertrauter Mitmensch, dessen Lebensart mir buchstäblich „fremd" ist. Die kulturalistische Engführung der Erfahrung des Fremden – die im Übrigen die sozialen und ökonomischen Faktoren einer Migrationsgesellschaft völlig außer Acht lässt[6] – impliziert die Vorstellung einer homogenen Wir-Identität, die sich als „Behauptungs- und Ausgrenzungsgemeinschaft" mit einer „Feindbestimmungspraxis"[7] nach außen konstituiert. Von diesem auf Migration, „Integration" und kulturelle Identitäten

[5] Zur Analyse dieser Entwicklungen vgl. Wodak, Ruth, Politik mit der Angst. Zur Wirkung rechtspopulistischer Diskurse, Wien/Hamburg 2016.

[6] Vgl. Aschauer, Wolfgang, Die Wahrnehmung von Umbrüchen, Ungleichheiten und Unsicherheiten als neue Erklärungsfaktoren der Fremden- und Islamfeindlichkeit in Europa, in: Klaus, Elisabeth/Sedmak, Clemens/Drüeke, Ricarda/Schweiger, Gottfried (Hg.), Identität und Inklusion im europäischen Sozialraum, Wiesbaden 2010, 87–112.

[7] So die treffende Analyse von Tietz, Udo, Die Grenzen des Wir. Die gemeinschaftsstiftende Funktion des Feindes, in: Der blaue Reiter – Journal für Philosophie 39 (2016) 1, 40–45; 43. – Zygmunt Bauman hat mit Blick auf diese problematische Dynamik den treffenden Begriff „Mixophobie" verwendet und meint damit „die Angst vor einem nicht beherrschbaren Ausmaß an Unbekanntem, nicht zu Bändigendem, Beunruhigendem und Unkontrollierbarem" (Bauman, Zygmunt, Die Angst vor den anderen. Ein Essay über Migration und Panikmache, Berlin 2016, 14f.).

fixierten Diskurs, der wesentlich von Samuel Huntingtons *Kampf der Kulturen* angestoßen wurde,[8] darf sich die Auseinandersetzung mit der Erfahrung des Fremden jedoch nicht vereinnahmen lassen; der Anspruch des Fremden geht weit über die Zumutung des kulturell Unverständlichen hinaus. *Drittens* schließlich stellt „Xenophobie" nicht nur eine psychologische, migrationswissenschaftliche oder gesellschaftspolitische Herausforderung dar, sondern wesentlich auch eine philosophische. Dies zeigt sich vor allem in den erkenntnistheoretischen und hermeneutischen Implikationen von Fremdenfeindlichkeit: je nachdem, auf welche Weise und in welchem Zusammenhang etwas als „fremd" wahrgenommen wird, kann überhaupt von „Xenophobie" die Rede sein.[9] Die Behauptung von „Fremdheit" ist unweigerlich mit Identitätszuschreibungen, Zentrismen sowie Ein- und Ausgrenzungen verbunden und hängt von erkenntnistheoretischen und -praktischen Voraussetzungen ab; was für den einen „fremd" und „bedrohlich" ist, nimmt der andere möglicherweise nicht einmal wahr. Nicht zuletzt wird „das Fremde" im Diskurs überhaupt erst als „Realität" hergestellt, so etwa auch in der Debatte über den Rassismus:[10] Rassist ist nicht, wer „Rassen" feststellt, sondern die Erkenntniskategorie „Rasse" konstruiert: „Für das rassistische Denken ist kennzeichnend, dass eine Ordnung behauptet wird, die gegenüber Prozessen des sozialen Wandels unempfindlich und insofern beständig ist."[11]

---

[8] Vgl. Huntington, Samuel P., Der Kampf der Kulturen. The Clash of Civilizations. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert, Wien 1996. – Die neue Identitätspolitik, die nach 1989 die bis dahin geltende Ideologiepolitik des Kalten Krieges ablöste, bringt Huntington auf die Formel: „Die Frage ‚Auf welcher Seite stehst du?' ist ersetzt worden durch die viel elementarere Frage ‚Wer bist du?'" (ebd. 193).

[9] Vgl. Nicklas, Hans, Ethnozentrismus, Xenophobie, Exotismus, in: Nicklas, Hans/Müller, Burkhard/Kordes, Hagen (Hg.), Interkulturell denken und handeln. Theoretische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis (Europäische Bibliothek interkultureller Studien, 12), Frankfurt am Main 2006, 93–100. – Wolfgang Müller-Funk zeigt in einer Auseinandersetzung mit einer Studie von Kai-Uwe Hellmann auf, inwiefern Fremdheit mit einem „Nicht-Verstehen" auf drei Ebenen einhergehen kann: einem Nicht-Verstehen der Information, der Mitteilung und des Verstehens als solchen (vgl. Müller-Funk, Wolfgang, Theorien des Fremden. Eine Einführung [UTB 4569], Tübingen 2016, 172).

[10] Vgl. Sonderegger, Arno, Rasse und Rassismus im wissenschaftlichen Diskurs: Eine Skizze, in: Gomes, Bea/Schicho, Walter/Sonderegger, Arno (Hg.), Rassismus. Beiträge zu einem vielgesichtigen Phänomen (Gesellschaft – Entwicklung – Politik, 10), Wien 2008, 10–26.

[11] Mecheril, Paul/Scherschel, Karin, Rassismus, in: Straub, Jürgen/Weidemann, Arne/Weidemann, Doris (Hg.), Handbuch interkulturelle Kommunikation und Kompetenz. Grundbegriffe – Theorien – Anwendungsfelder, Stuttgart 2007, 551–561; 553. – Zu den erkenntnistheoretischen Implikationen rassistischen Denkens vgl. Gmainer-Pranzl, Franz, Heterotopie der Vernunft. Skizze einer Methodologie interkulturellen Philosophierens auf dem Hintergrund der Phänomenologie Edmund Husserls (Philosophie, 64), Wien/Berlin 2007, 67–76.

Das heißt aber: rassistische und xenophobe Haltungen sind insofern philosophisch relevant, als sie bestimmte Erkenntnisordnungen, Wahrheitsansprüche und Logiken als gültig und plausibel voraus- und durchsetzen. Doch genau diese suggestive Herstellung von Gewissheiten ist Thema und Aufgabe einer philosophisch-kritischen Auseinandersetzung. „Es kommt in der Philosophie", so Geert Keil jüngst in einem Essay, „[...] entscheidend auf die sorgfältige Klärung von Begriffen und Argumenten an, weil Philosophen über oberflächliche und kurzschlüssige Antworten hinausgelangen möchten."[12]

Das Diskursfeld „Xenophobie" ist ein Musterbeispiel für eine emotionale Debatte, die mit Angstparolen einerseits und moralischen Ansprüchen anderseits geführt wird, ohne sich darüber zu verständigen, was mit „Fremdheit" überhaupt gemeint ist. Dazu kommt, dass eine die europäische Philosophie (und Politik!) seit Jahrhunderten leitende Vorstellung selbstverständlich akzeptiert wird: dass „das Fremde" ein *Problem* sei, das entweder „gelöst" werden müsse (und das heißt: *als* „Fremdes" aufgehoben) – so die (in der Geschichte vorherrschende) strukturell *xenophobe* Strategie – oder abgesondert, beschützt und aus sicherer Distanz sogar „bewundert" werden sollte – so die *exotistische* Variante. Die erste Strategie verfährt offensichtlich „fremdenfeindlich", doch auch die zweite Variante des Umgangs mit dem Fremden wird dem Anspruch dieser Erfahrung nicht gerecht. „Fremdheit scheint mit einem Makel behaftet, den es zu tilgen gilt"[13], so die Diagnose von Bernhard Waldenfels, dessen Ansatz einer „Phänomenologie des Fremden" von der These ausgeht, dass die abendländische Vernunft dazu neigt, das Fremde entweder zu verdrängen oder zu assimilieren.[14] Dabei geht es nicht um eine einzelne, „xenophobe" Strategie, sondern um einen jahrhundertealten hermeneutischen Habitus: „das Fremde" ist letztlich (auch dann, wenn ihm „Verständnis" entgegengebracht wird) ein Problem, das „das Eigene" be-

[12] Keil, Geert, Wo sind die Philosophen, wenn man sie braucht? Über Philosophie und Öffentlichkeit, in: Information Philosophie 45 (2017) 1, 8–19; 14.

[13] Waldenfels, Bernhard, Fremderfahrung und Fremdanspruch, in: Ders., Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden 1 (stw 1320), Frankfurt am Main 1997, 16–53; 49.

[14] „Ich behaupte nun, dass es in der abendländischen Tradition einen Sog zur *Aneignung* gibt derart, dass alles Fremde als Produkt einer *Entfremdung*, eines Fremdwerdens des Eigenen betrachtet wird" (Waldenfels, Bernhard, Der Kranke als Fremder. Therapie zwischen Normalität und Responsivität, in: Ders., Grenzen der Normalisierung. Studien zur Phänomenologie des Fremden, 2 [stw 1351], Frankfurt am Main 1998, 116–149; 137). – Westliches Denken tendiert nach Waldenfels dazu, den Anspruch des Fremden zu relativieren, Fremdheit also auf eine Größe zu reduzieren, „die nur einen vorläufigen oder vorübergehenden Charakter aufweist, die also unter günstigen Umständen und auf die Dauer überwunden werden kann" (Waldenfels, Bernhard, Fremdheit, Gastfreundschaft und Feindschaft, in: Ders., Hyperphänomene. Modi hyperbolischer Erfahrung [stw 2047], Berlin 2012, 296–314; 297).

droht. An dieser These setzen die Überlegungen dieses Beitrags an. (1) Sie gehen davon aus, dass in der europäischen Philosophie der Neuzeit xenophobe Motive und hermeneutische Plausibilitäten wirken, die eine Offenheit für die Erfahrung des Fremden prinzipiell erschweren. Descartes *Meditationes de Prima Philosophie*, Kants Aufsatz *Was ist Aufklärung* sowie Heideggers Einleitung in *Sein und Zeit* werden als exemplarische Texte für eine Hermeneutik herangezogen, die dem „Eigenen" prinzipiell Vorrang gibt gegenüber dem „Anderen" bzw. „Fremden". (2) Als entscheidende – wenngleich oft nicht explizit benannte – Motive einer solchen „diskursiven Xenophobie" sehe ich die Priorität der Autonomie, die Logik der Identität sowie die Macht einer kolonialen Vernunft an. (3) Demgegenüber zeige ich Kriterien eines philosophischen Denkens auf, das den Anspruch des Fremden als Ressource und kreative Herausforderung zu begreifen vermag und nicht nur als Defizit, das es zu „beheben" gilt.[15]

1. Motive einer „xenophoben Hermeneutik" – philosophische Spuren in der europäischen Moderne

Das Vorhaben, an einigen klassischen Texten der europäischen Philosophie Motive einer „diskursiven Xenophobie" aufzuzeigen, stellt zweifellos eine Gratwanderung dar und bedarf einer Erläuterung. Mit der These, dass in solchen Texten eine hermeneutische Grundtendenz sichtbar wird, die tendenziell xenophob verläuft, ist weder gemeint, dass die betreffenden philosophischen Publikationen gänzlich oder gar ihre Autoren als „fremdenfeindlich" einzustufen seien, noch dass es in der europäischen Moderne keine alternativen Stimmen gäbe. Nicht die pauschale Verurteilung philosophischer Ansätze als „xenophob" ist intendiert, sondern die Schärfung des Blicks für unhinterfragte Plausibilitäten, die in der Philosophie Europas zur Geltung kamen und den gesellschaftlichen Umgang mit dem/den Fremden in eine bestimmte Richtung lenkten. Wenn also so etwas wie eine „diskursive Xenophobie" diagnostiziert wird, soll damit deutlich werden: an mehreren „Schaltstellen" der europäischen Philosophie[16] sind Logiken wirksam, die tendenziell einer Offenheit für Fremdes entgegenwirken und die Selbstverständlichkeit des „Eigenen" unterstreichen. Wenn etwa Franz Wimmer in

[15] Diese Überlegungen wurden am 3. 6. 2017 beim 9. Internationalen Kongress für Psychotherapie und Seelsorge „Das Fremde in mir, in dir, in Gott" in Würzburg unter dem Titel „Das Fremde und die Philosophie. Eine historische und systematische Betrachtung zur ‚erkenntnistheoretischen Fremdenangst'" vorgetragen.

[16] Die Bezeichnung „europäische Philosophie" ist natürlich nicht als einheitlicher Diskurs vorzustellen, sondern als Zusammenfassung aller philosophischen Strömungen und Ansätze auf dem europäischen Kontinent, die ein plurales, ja heterogenes Ensemble ausmachen.

seiner Studie zur Interkulturellen Philosophie die Figuren des Barbaren, des Exoten und des Heiden als drei Heterostereotype ausmacht, mit denen die europäische Neuzeit den „Anderen" gegenübertrat,[17] trifft er genau diesen Punkt: Die „Fremden" haben letztlich nichts zu sagen; nur wenn sie „zivilisiert", „toleriert" oder „missioniert" werden, verdienen sie aus europäischer Sicht Anerkennung.[18] Doch genau so weicht Europa dem Anspruch des/der Fremden aus und gleicht das, was als „fremd" erscheint, dem „Eigenen" an. Inwiefern dieses Ausweichen, Assimilieren bzw. Exkludieren mit bestimmten Erkenntnishaltungen zusammenhängt, versucht nun ein Blick auf drei Textstellen zu verdeutlichen.

1.1 „Ich bin, Ich existiere, das ist gewiss": Descartes *Meditationes de Prima Philosophia* (1641)

Mit dem methodischen Zweifel, der vor allem gegenüber den Sinneseindrücken angewandt wird, die immer wieder zu Täuschungen führen, hat René Descartes (1596–1650) ein zentrales Erkenntnisprinzip der Moderne formuliert bzw. das antike Motiv der Skepsis auf neue Weise zur Geltung gebracht. „Alles nämlich, was ich bis heute als ganz wahr gelten ließ, empfing ich unmittelbar oder mittelbar von den Sinnen; diese aber habe ich bisweilen auf Täuschungen ertappt, und es ist eine Klugheitsregel, niemals denen volles Vertrauen zu schenken, die uns auch nur ein einziges Mal getäuscht haben"[19], so Descartes in der Ersten Meditation seiner *Meditationes de Prima Philosophia* (I, 3). Doch auch andere Vorstellungen, Traditionen, Institutionen usw., die sichere Wahrheit verbürgen, können in Zweifel gezogen werden; Descartes sieht sich „zu dem Geständnis gezwungen, dass man an allem, was ich einst für wahr hielt, zweifeln könne, und zwar nicht aus Unbedachtsamkeit und Leichtsinn, sondern aus triftigen, wohlüberlegten Gründen"[20] (I, 10).

Wo ist nun Gewissheit zu finden? Mit dieser Frage beginnt die Zweite Meditation, die letztlich alles in Zweifel zieht.[21] Vor dem Sturz ins erkennt-

[17] Vgl. Wimmer, Franz, Interkulturelle Philosophie. Geschichte und Theorie, Band 1, Wien 1990, 80–97.

[18] „Dies war das entscheidende Merkmal im Verhalten den Barbaren, Exoten und Heiden gegenüber: dass sie keine ernstzunehmende Stimme hatten" (ebd. 113).

[19] Descartes, René, Meditationes de Prima Philosophia. Lateinisch/Deutsch, übersetzt und hg. von Schmidt, Gerhart (Universal-Bibliothek 2888[3]), Stuttgart 1991, 65.

[20] Ebd. 71.

[21] „Ich nehme also an, alles, was ich wahrnehme, sei falsch; ich glaube, dass nichts von alledem jemals existiert habe, was mir mein trügerisches Gedächtnis vorführt. Ich habe überhaupt keine Sinne; Körper, Gestalt, Ausdehnung, Bewegung und Ort sind Chimären. Was soll da noch wahr sein? Vielleicht dies Eine, dass es nichts Gewisses gibt" (II, 2) (ebd. 77).

nistheoretisch bodenlose Nichts kommt die berühmte Wendung, dass es trotz aller Täuschungen immer noch ein „Ich" ist, das diese Täuschung erfährt: „Nachdem ich so alles genug und übergenug erwogen habe, muss ich schließlich festhalten, dass der Satz ‚Ich bin, Ich existiere', sooft ich ihn ausspreche oder im Geiste auffasse, notwendig wahr sei"[22] (II, 3). Im Gegensatz zur körperlichen Erfahrung und zum Empfinden kann Descartes zufolge das Denken nicht vom Ich abgetrennt werden: „Ich bin, Ich existiere, das ist gewiss"[23] (II, 6).

Das Fundament der Gewissheit, die von keiner Täuschung mehr angefochten werden kann, ist also das Wissen um sich selbst: „Ich weiß, dass ich bin, und ich frage mich, was dieser Ich sei, den ich kenne"[24] (II, 7). Als „res cogitans"[25] (II, 8 – lateinischer Text) bin *ich* es, der zweifelt, erkennt, bejaht und verneint – vorgängig zu allen Einbildungen und Täuschungen.[26]

Dieses Motiv des methodischen Zweifels, das charakteristisch und prägend geworden ist für die Erkenntnisweise und Denkform der europäischen Moderne, stellt zweifellos einen wichtigen Beitrag für ein kritisches Denken dar, das nicht mehr einfach auf Traditionen, Autoritäten oder Gewohnheiten vertraut, sondern Klarheit und Gewissheit sucht.[27] Von daher ist der Rückgang von allen „sinnlichen Eindrücken" auf das „denkende Ich" ein entscheidender Schritt hin zu einer methodischen, von einem (selbst-) kritischen Habitus geprägten und mit argumentativ nachvollziehbaren Kriterien ausgewiesenen Reflexionsweise. Nicht durch die Macht des Vorgegebenen, sondern in der Expertise des Selbstdenkenden kommt philosophische (und existentielle) Gewissheit zur Geltung; ohne das denkende Ich gibt es keine Erkenntnis von Wahrheit.[28] Diese Herangehensweise einer methodischen Skepsis stellt einen echten Fortschritt der Erkenntniskritik dar, der ge-

[22] Ebd. 79.

[23] Ebd. 83.

[24] Ebd. 85.

[25] Ebd. 87.

[26] „Denn, dass Ich es bin, der da zweifelt, erkennt, will, ist so offenkundig, dass sich kein Erklärungsgrund höherer Evidenz dafür finden lässt" (II, 9) (ebd.).

[27] Die wichtigste Würdigung und methodische – wenn auch durchaus kritische – Weiterführung des Cartesianischen Zweifels leistete bekanntlich Edmund Husserl, der in seiner Krisis-Schrift Descartes als „urstiftenden Genius der gesamten neuzeitlichen Philosophie" bezeichnet (Husserl, Edmund, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie [Hua VI], Haag 1962, 75). „Einmal in seinem Leben muss jeder Philosoph so verfahren" (ebd. 77), betont Husserl mit Blick auf Descartes' Methode der radikalen Skepsis. – Aus einem Vortrag Husserls am 23. und 25. Februar 1929 an der Sorbonne in Paris entstanden jene Texte, die 1950 unter dem Titel *„Cartesianische Meditationen"* als erster Band der Husserliana publiziert wurden.

[28] Insofern ist Descartes mit Harald Schöndorf als *„Wegbereiter der Transzendentalphilosophie"* anzusehen (Coreth, Emerich/Schöndorf, Harald, Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts [Grundkurs Philosophie, 8], Stuttgart 1983, 33).

rade mit Blick auf gegenwärtige kommunikationswissenschaftliche Fragestellungen (Stichwort „Soziale Medien“) beträchtliche Relevanz zukommt. Zugleich ist an diese „Hermeneutik des Verdachts“ die Frage zu stellen, ob es nicht auch außerhalb des „Ich denke“ Ansatzpunkte für verlässliche Erkenntnis gibt. Ist das Außen, das Andere, ja das Fremde nur „trügerisch“ und verdächtig, oder könnte nicht das „Ich denke“ gerade vom „Anderen“ wichtige Impulse *für sich selbst* erhalten? Läuft ein hermeneutischer Habitus, der sich von äußeren Sinneseindrücken – ganz zu schweigen von der Erfahrung des Fremden – *in sich selbst* zurückzieht,[29] nicht Gefahr, erst recht Täuschungen zu unterliegen? Bildet das „Ich denke“ tatsächlich einen Ausgangspunkt sicherer Erkenntnis?

Gewiss ist der methodische Zweifel des Descartes und sein Rekurs auf das „Ich denke“ als letztes, unbezweifelbares Fundament nicht einfach gegen eine Offenheit für Fremdes auszuspielen, aber eine Haltung des Erkennens und Verstehens, die darin geübt ist, allem „Externen“, Ungewohnten und Irritierenden gegenüber Skepsis und Zurückhaltung zu üben, tendiert über kurz oder lang dazu, nur auf dem „Eigenen“ zu vertrauen und sich dem „Fremden“ gegenüber reserviert zu zeigen. Eine solche hermeneutische Position ist sicher nicht einfach mit erkenntnistheoretischer Xenophobie gleichzusetzen, ist ihr gegenüber aber anfälliger als ein Denken, das „Gewissheiten“ auch außerhalb der Selbstverständlichkeiten des eigenen „Ich“ sucht. Denn auch der Sicherheit des „Ich denke“ sollte ein gewisses Maß an methodischer Skepsis entgegengebracht werden.

1.2 „… ohne Leitung eines anderen“: Kants *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (1784)

Kaum ein philosophischer Text ist so populär geworden wie der Beitrag von Immanuel Kant (1724–1804) *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* Verfasst in zeitlicher Nähe zu den drei großen Kritiken (1781 *Kritik der reinen Vernunft*, 1788 *Kritik der praktischen Vernunft*, 1790 *Kritik der Urteilskraft*), stellt dieser Aufsatz so etwas wie eine Handreichung kritischen Denkens dar.

„Aufklärung“ wird in diesem Text als emanzipatorischer Akt verstanden: als „Ausgang“ aus einer Situation der „Unmündigkeit“, in die sich der Mensch selbst manövriert hat – und dies weniger durch mangelnden Verstand, sondern durch Bequemlichkeit. Unmündigkeit versteht Kant als

[29] Am besten kommt diese Einstellung am Beginn der Dritten Meditation zum Ausdruck: „Ich will nun meine Augen schließen, meine Ohren verstopfen, alle meine Sinne will ich abwenden, sogar die Bilder von körperlichen Dingen will ich allesamt aus meinem Bewusstsein tilgen oder, da dies kaum möglich sein dürfte, sie wenigstens als leere Trugbilder für nichts achten. Zu mir allein will ich reden und tiefer in mein Inneres blicken und mich so allmählich mit mir selbst bekannter und vertrauter zu machen suchen […]“ (III, 1) (Descartes, Meditationes de Prima Philosophia, 99).

„das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen“[30]. Aus dieser Diagnose resultiert der bekannte „Wahlspruch der Aufklärung“ in Kants Formulierung: „Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen!“[31] Aufgeklärt ist, wer autonom denkt und sich nicht auf Vorgaben oder Autoritäten verlässt.[32] Kant verwendet, um diesen „Ausgang“ aus der Unmündigkeit zu verdeutlichen, Begriffe, die den sich selbst Aufklärenden gleichsam als Entfesselungskünstler zeigen; der Mensch habe die Aufgabe, sich „herauszuarbeiten“, sich von „Fußschellen“ zu befreien und „sich aus der Unmündigkeit heraus zu wickeln“[33]. Verstärkt wird der Eindruck, den das Bild des gefesselten Menschen hervorruft, durch den Hinweis Kants, dass die Unmündigkeit aus Gewohnheit „beinahe zur Natur“[34] geworden ist, sich der Mensch also so daran gewöhnt habe, dass er sich nach Lösen der Fußfessel schwer tue, einen weiten Sprung zu machen. Das Gegenteil von „Aufklärung“, darauf legt Kant wert, ist also nicht Dummheit, sondern Bequemlichkeit,[35] eine regelrechte Unlust, aus eingefahrenen Gewohnheiten und vertrauten Handlungs- und Denkmustern aufzubrechen.

Die Figur des mündigen, aus Abhängigkeit und Mutlosigkeit aufstehenden Menschen, der die – durchaus ungemütliche – Haltung erlernt, „sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen“, ist zum Leitbild intellektueller Autonomie sowie politischer Emanzipation[36] geworden. Fortschritt in Wissenschaft, Kunst und Gesellschaft wird wesentlich daran gemessen, inwiefern Menschen in der Lage sind, ihren Beitrag *selbständig* zu leisten und zu jenen Instanzen auf Distanz zu gehen, die – wie Kant ausführte – „*für* die Menschen denken“. In diesem Sinn ist der Gebrauch des eigenen Verstandes „ohne Leitung eines anderen“ nur zu begrüßen und zu fördern.

---

[30] Kant, Immanuel, Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? In: Weischedel, Wilhelm (Hg.), Immanuel Kant. Werke in zehn Bänden, Darmstadt 1983, Band 9: Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik, Erster Teil, 53–61; 53 (A 481).

[31] Ebd.

[32] „Es ist so bequem, unmündig zu sein. Habe ich ein Buch, das für mich Verstand hat, einen Seelsorger, der für mich Gewissen hat, einen Arzt, der für mich die Diät beurteilt usw.: so brauche ich mich ja nicht selbst zu bemühen. Ich habe nicht nötig zu denken [...]“ (ebd.) (A 482).

[33] Ebd. 54 (A 483).

[34] Ebd. (A 482).

[35] Kant wörtlich: „Faulheit und Feigheit“ (ebd. 53) (A 481).

[36] „Für Kant bedeutet Aufklärung nicht nur Ausgang des einzelnen aus seiner selbstverschuldeten und vor allem von den politischen und religiösen Mächten geförderten Unmündigkeit sowie Zunahme an rationalen Formen von Selbstbestimmung und Selbststeuerung des einzelnen, sondern vor allem und zunächst Überwindung des durch blinde Kräfte beherrschten Naturzustandes des einzelnen und der Gesellschaft durch einen durch rationalere Strukturen geregelten rechtlich-politischen Zustand“ (Oelmüller, Willi, Was ist heute Aufklärung? Düsseldorf 1972, 36).

Dieser „andere" ist allerdings ambivalent: er kann zum einen, wie Kant völlig richtig aufzeigt, derjenige sein, der (als religiöse oder politische Autorität) von der Unmündigkeit der ihm Anvertrauten bzw. Untergebenen profitiert. Einer solchen *Hetero*nomie gegenüber *Auto*nomie einzufordern, ist ein Anliegen, das heute mehr denn je zu fördern ist: in der politischen Auseinandersetzung, in der wissenschaftlichen Arbeit, im alltäglichen Zusammenleben. Zum anderen kann dieser „andere" aber auch ein Mensch sein, der mich mit Neuem konfrontiert, mir die Grenzen *„meines* Verstandes" bewusst werden lässt bzw. mir die Erfahrung des Fremden zumutet. Vernünftig und (selbst-) kritisch zu agieren könnte in diesem Fall bedeuten, den eigenen Verstand *„mit* Leitung eines anderen" zu gebrauchen. Die „Leitung eines anderen" würde in diesem Fall nicht heißen, das eigene Denken an jemanden zu delegieren, sondern sich von einem anderen anleiten, inspirieren, herausfordern zu lassen. Würde „Autonomie" bedeuten, auf das Lernen von anderen zu verzichten oder nur das anzunehmen, was ins „eigene Konzept" passt, käme es letztlich nicht zu Aufklärung, sondern zu einer Form von (intellektueller) Selbstimmunisierung.

Kant selbst gibt in seinem Beitrag einen entscheidenden Hinweis, um hier ein präziseres Verständnis von „Autonomie" zu gewinnen. Als Voraussetzung von Aufklärung führt er eine bestimmte Form von „Freiheit" an: „von seiner Vernunft in allen Stücken öffentlichen Gebrauch zu machen."[37] Der öffentliche Vernunftgebrauch ist jener, „den jemand als Gelehrter von ihr vor dem ganzen Publikum der Leserwelt macht"[38]. Gegen den Ruf „räsonniert nicht!"[39] macht derjenige von seinem Denken „öffentlichen Gebrauch", der sich „als Glied eines ganzen gemeinen Wesens, ja sogar der Weltbürgergesellschaft ansieht"[40] und sich weder durch Gewohnheiten, institutionelle Vorgaben, Autoritäten, Traditionen oder unausgesprochene Plausibilitäten in seinem Denken einschränken lässt. Als – mindestens imaginiertes – Mitglied einer „Weltbürgergesellschaft" trifft aber derjenige, der von seiner Vernunft öffentlichen Gebrauch macht, auch auf „andere", die ihn möglicherweise auf neue Gedanken bringen und ihn „anleiten", sich fremden Erfahrungen zu stellen. „Autonomie" hätte in diesem Zusammenhang nicht den Sinn, sich von jeglicher *„Fremd*-Bestimmung" abzuschotten, sondern sich selbständig, mutig, kritisch und vernünftig von „anderen" zu einer möglichen besseren Erkenntnis anleiten zu lassen. Denn eine Autonomie, die – in diesem Sinn –

[37] Kant, Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung, 55 (A 484).
[38] Ebd. (A 485).
[39] Ebd. (A 484).
[40] Ebd. 56 (A 485).

erkenntnispraktisch „xenophob“ verwirklicht würde, hätte letztlich auch das emanzipatorische Potential der Aufklärung verloren.[41]

1.3 „… von ihm selbst her sehen lassen“: Heideggers Einleitung in *Sein und Zeit* (1927)

Die Philosophie Martin Heideggers (1889–1976) hat in den letzten Jahren insofern wieder große Aufmerksamkeit erlangt, als die Publikation der „Schwarzen Hefte“ im Jahr 2014 erneut die Frage aufgeworfen hat, ob der in diesen Bänden (94–96 der Gesamtausgabe) sichtbar gewordene Antisemitismus Heideggers nur eine Phase seines Werks betrifft oder seinen philosophischen Ansatz insgesamt desavouiert.[42] Diese Frage ist ernst zu nehmen, zugleich aber als noch nicht beantwortet zu betrachten. Auch wenn *Sein und Zeit* – jenes Werk, mit dem der junge Heidegger berühmt wurde – von dieser kritischen Auseinandersetzung nicht ausgenommen ist: umso eher sollte dieses Buch aufmerksam und kritisch gelesen werden. Hier geht es nur um einen Blick in die Einleitung, in der Heidegger die Frage nach dem „Sinn von Sein“ freilegt und den Ansatz seiner phänomenologischen Methode rekonstruiert.

Heidegger beginnt seine Überlegungen mit der Anmerkung, dass wir „uns immer schon in einem Seinsverständnis“[43] bewegen, auch wenn der „Sinn von Sein“ nicht klar ist. Die Seinsfrage hat „ontologischen Vorrang“; ihre Beantwortung erfolgt nicht als „ableitende Begründung“, sondern als „aufweisende Grund-Freilegung“[44]. Der Mensch wird als „Dasein“ bestimmt, „das nicht nur unter anderem Seienden vorkommt. Es ist vielmehr dadurch ontisch ausgezeichnet, dass es diesem Seienden in seinem Sein *um* dieses Sein selbst geht“[45]. Heidegger unterscheidet hier klar zwischen der *„existenzi-*

[41] In diesem Zusammenhang ist auf die kritische Auseinandersetzung mit Kants ethnologischen Publikationen hinzuweisen, in denen sich zeigt, dass Kant offenbar nicht in der Lage war, fremden kulturellen Traditionen gerecht zu werden; vgl. Firla-Forkl, Monika, Philosophie und Ethnographie. Kants Verhältnis zu Kultur und Geschichte Afrikas, in: Wunsch, Cornelia (Hg.), XXV. Deutscher Orientalistentag. Vorträge, München 8.–13. 4. 1991 (ZDMG-Supplementa, 10), Stuttgart 1994, 432–442; Smidt, Wolbert, Afrika im Schatten der Aufklärung. Das Afrikabild bei Immanuel Kant und Johann Gottfried Herder (Kritische Humanforschung, 3: Interdisziplinäre Studien), Bonn 1999, 35–112; Firla, Monika, Kants Thesen vom „Nationalcharakter“ der Afrikaner, seine Quellen und der nicht vorhandene „Zeitgeist“, in: Rassismus und Kulturalismus. Mitteilungen des Instituts für Wissenschaft und Kunst 52 (1997) 3, 7–17; Gmainer-Pranzl, Heterotopie der Vernunft, 39–45.

[42] Vgl. Ross, Martin, Martin Heideggers Schwarze Hefte, in: Polylog. Zeitschrift für Interkulturelles Philosophieren, Nr. 31 (2014) 81–84.

[43] Heidegger, Martin, Sein und Zeit (GA 2), Frankfurt am Main 1977, 7.

[44] Ebd. 11.

[45] Ebd. 16.

ellen“ Ebene als einer „ontische[n] ‚Angelegenheit‘ des Daseins“ und der *„existenzialen“* Analytik des Daseins, bei der es um das geht, „was Existenz konstituiert“[46]. Mit diesen Begriffsbestimmungen und Zuordnungen hat Heidegger eine verdinglichende Redeweise und Denkform über den Menschen und seine Welt im Ansatz zurückgewiesen und versucht, eine dem menschlichen Selbstverständnis entsprechende Zugangsweise zu finden. Angesichts der häufigen Verwechslung von „existenzieller Auslegung“ und „existenzialer Analytik“ hält Heidegger fest: „Die Zugangs- und Auslegungsart muss vielmehr dergestalt gewählt sein, dass dieses Seiende sich an ihm selbst von ihm selbst her zeigen kann.“[47]

Damit ist auch schon die phänomenologische Methode der Untersuchung angesprochen. „Phänomenologie“ meint keine philosophische Schule, sondern eine Methode. Als „Wissenschaft von den Phänomenen“ zielt die Phänomenologie auf „das Sich-an-ihm-selbst-zeigende“[48]. Der zweite Teil des Begriffs „Phänomenologie“, der „Logos“, ist im Sinn des „aufweisenden Sehenlassen[s]“[49] zu verstehen; die Funktion des „Logos“ besteht „im schlichten Sehenlassen von etwas […], im *Vernehmenlassen* des Seienden“[50]. Aus diesen Bestimmungen leitet Heidegger einen Vorbegriff der Phänomenologie ab: „Das was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selbst her sehen lassen.“[51]

Mit diesen Vorüberlegungen zum Verständnis von „Sein“ und „Dasein“ sowie mit der Explikation der phänomenologischen Methode, wie sie Heidegger – in deutlichem Kontrast zu Husserl[52] – versteht, ergibt sich einerseits eine interessante Möglichkeit, einen Ansatz für eine Hermeneutik der Fremderfahrung zu entwickeln. Wenn Phänomenologie bedeutet, sich me-

[46] Ebd. 17.

[47] Ebd. 23.

[48] Ebd. 42. – Dieser Definition geht eine komplexe Verhältnisbestimmung von „Schein“, „Erscheinung“ und „Phänomen“ voraus sowie eine Unterscheidung von „vulgärem“ und „phänomenologischen“ Phänomenbegriff.

[49] Ebd. 44.

[50] Ebd. 45.

[51] Ebd. 46. – Einige Jahre zuvor formulierte Edmund Husserl sein „Prinzip aller Prinzipien“, mit dem er das Verhältnis von erkennendem Zugriff und wahrgenommenem Anspruch zu beschreiben versucht; Heidegger hat diese Formulierung zweifellos gekannt: „Am Prinzip aller Prinzipien: dass jede originär gebende Anschauung eine Rechtsquelle der Erkenntnis sei, dass alles, was sich uns in der ‚Intuition‘ originär, (sozusagen in seiner leibhaften Wirklichkeit) darbietet, einfach hinzunehmen sei, als was es sich gibt, aber auch nur in den Schranken, in denen es sich da gibt, kann uns keine erdenkliche Theorie irre machen“ (Husserl, Edmund, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie [Hua III/1], Haag 1950, 52).

[52] Vgl. die detaillierte Auseinandersetzung bei Vetter, Helmuth, Grundriss Heidegger. Ein Handbuch zu Leben und Werk, Hamburg 2014, 68–72.

thodisch und diskursiv für das zu öffnen, was „sich von ihm selbst her sehen lässt", stellt dies ein klares Gegenkonzept zu jenen gewalttätigen Hermeneutiken dar, die stets versuchen, ihre *eigene* Interpretation durchzusetzen, anstatt sich von anderen „zeigen zu lassen", was es „zu sehen gibt". Damit ist keine naive objektivistische Erkenntnistheorie gemeint, die davon ausgeht, dass sich „das Eigentliche" erkennen lässt, wenn man es nur richtig „ansieht", sondern ein Erkenntnishabitus, der sich der Bedingtheit seiner eigenen Perspektive bewusst ist und immer wieder neu versucht, sich am Selbstverständnis („sehen lassen") *der anderen* auszurichten. Für den interkulturellen und interreligiösen Dialog, für den ethnologischen Diskurs sowie für die politische Auseinandersetzung wäre eine solche hermeneutische Einstellung, die sich selbstkritisch immer wieder an dem ausrichtet, „was sich zeigt", von größter Bedeutung, weil sie das Gegenüber – das, was „sich sehen lässt" – ernst nimmt und nicht nur als Projektionsfläche der eigenen Vorstellungen ansieht.

Andererseits entwirft Heidegger in dieser Einleitung ontologische Koordinaten, die das „Dasein" (also den Menschen) gegenüber den anderen Seienden „auszeichnen"; es geht „diesem Seienden in seinem Sein *um* dieses Sein selbst"[53]. Könnte – um kurz ein Gedankenexperiment durchzuführen – die „Auszeichnung" des Daseins nicht gerade darin bestehen, dass es ihm um die *anderen* geht? Hat nicht die strenge – und im Sinn einer Kritik an einer funktionalistischen Anthropologie durchaus berechtigte – Trennung von „Sein" und „Seiendem" auch zur Folge, dass etwa die Krisis des Fremden ontologisch irrelevant bleibt? Anders gefragt: Verleitet die Logik der von Heidegger entworfenen Analytik des Daseins nicht dazu, die „Eigentlichkeit" der eigenen Existenz zu suchen, nicht aber die „Andersheit" des anderen? Zu Recht könnte eine kritische Erwiderung auf diese Fragen auf Heideggers Überlegungen zum „Mitdasein der Anderen" in §26 von *Sein und Zeit* verweisen[54] und aufzeigen, inwiefern der Mensch von Grund auf von „Anderen" bestimmt ist.[55] „Das Mitsein ist ein existenziales Konstituens des In-der-Welt-seins."[56] Letztlich aber zeigt sich die „Logik" eines philosophischen Ansatzes darin, wozu sein Denken anleitet, welche Prioritäten er setzt und welche Aspekte unterbelichtet bleiben. An Heideggers Verständnis von Phänomenologie – und alle anderen hermeneutischen, anthropologischen, ontologischen etc. Ansätze – ist also die Frage zu richten, ob der betreffende Ansatz des Denkens zu einer Neugier, Offenheit und Lernbereitschaft gegenüber dem Fremden anleitet oder eher einen Bezug zur „Eigentlichkeit" fördert.

---

[53] Vgl. Anm. 45.

[54] Vgl. Heidegger, Sein und Zeit, 157–168.

[55] „Das Mitsein bestimmt existenzial das Dasein auch dann, wenn ein Anderer faktisch nicht vorhanden und wahrgenommen ist" (ebd. 161).

[56] Ebd. 167.

2. Aspekte diskursiver Xenophobie: Vorannahmen, Logiken, Konsequenzen

Die kurze, nur skizzenhaft geführte Auseinandersetzung mit einigen Passagen aus klassischen Texten der europäischen Philosophie sollte, wie gesagt, nicht den gesamten Weg europäischen Denkens als „diskursiv xenophob" charakterisieren; dies wäre ein grobschlächtiges und anmaßendes Urteil. Es sollte vielmehr – auf dem Hintergrund des Interesses, dem Anspruch des Fremden zur Geltung zu verhelfen – aufgezeigt werden, inwiefern hermeneutische und anthropologische Konzepte immer wieder davor zurückscheuen, die (vermeintliche) Sicherheit des „Eigenen" aufzugeben, sich auf Pluralität und Alterität einzulassen bzw. sich der Irritation des Fremden zu stellen. Ob eine solche „erkenntnistheoretische Angst vor dem Fremden" als „typisch europäisch" anzusehen ist oder nicht, steht hier nicht zur Debatte. Ethnozentrische, identitäre und xenophobe Motive finden sich in den unterschiedlichsten Gesellschaften und philosophischen Traditionen. Insofern Europa aber bis ins 20. Jahrhundert hinein eine ökonomisch, kulturell, militärisch und politisch hegemoniale Rolle spielte, waren weite Teile dieser Welt von der Art und Weise betroffen, wie in Europa gedacht wurde, welches Menschenbild eine Rolle spielte und welches Verhältnis Europa zum „Anderen ihrer selbst" einnahm. Drei Motive dürften die Wirksamkeit einer solchen „diskursiven Xenophobie" besonders gefördert haben: das Streben nach Autonomie, die Ausbildung von Identität(en) und die Konsequenzen einer kolonialen Vernunft.

2.1 Priorität der Autonomie

Wie sich vor allem in Kants Beitrag zeigte, stellt das Streben nach Unabhängigkeit von normativen Traditionen, bestimmenden Autoritäten und unreflektierten Gewohnheiten ein zentrales Motiv der europäischen Aufklärung dar. Menschen möchten nicht *fremd*bestimmt, sondern *selbst*bestimmt leben und denken. Philosophie versteht sich von daher nicht (mehr) als Kommentar überlieferter Autoritäten, sondern als kritisch-reflexiver Unterscheidungs- und Emanzipationsprozess. Möglich wird eine solche Absetzung von der Macht des Heteronomen, wie dies Edmund Husserl eindrücklich formuliert, „wenn wir mit dem Radikalismus, der zum Wesen echter philosophischer Wissenschaft gehört, nichts Vorgegebenes hinnehmen, nichts Überliefertes als Anfang gelten und uns durch keinen noch so großen Namen blenden lassen, vielmehr in freier Hingabe an die Probleme selbst und die von ihnen ausgehenden Forderungen die Anfänge zu gewinnen su-

chen“[57]. Husserl will – im Sinn der europäischen Aufklärung – „Selbstdenker sein, autonomer Philosoph im Willen zur Befreiung von allen Vorurteilen“[58]. Das Motiv *„nichts Vorgegebenes hinnehmen“* wird zu einem hermeneutischen Kriterium; kritisches Denken zeichnet sich dadurch aus, dass es der geschichtlichen Überlieferung mit einer Hermeneutik des Verdachts begegnet, Auslegungs- und Deutungsinstanzen ihre interpretative Autorität abspricht und die Plausibilität gewohnter Handlungsmuster, Erklärungsmodelle und Werte in Frage stellt.

Politische, kulturelle und intellektuelle „Auto-Nomie“ bedeutet entsprechend dem griechischen Wortsinn „nach eigenen Gesetzen lebend, selbständig, unabhängig“[59]. Die Erfahrung von Deutungsmonopolen, traditionalistischer Erstarrung, vorgegebenen Werten und aufoktroyierten Normen führte – vor allem in der europäischen Philosophie der Neuzeit, aber letztlich überall, wo Menschen unter *„Fremd*-Bestimmung“ leiden – zu Emanzipation und Autonomie, also *Selbst*-Bestimmung. Zahlreiche Philosophen haben Vorschläge erarbeitet, wie die von fremden, unterdrückerischen und abergläubischen Einflüssen bedrohte Vernunft des Menschen ihre „Reinheit“ und Selbständigkeit (wieder)erlangen könnte,[60] so – um ein prominentes Beispiel zu erwähnen – auch Francis Bacon (1561–1626), der in seinem *Novum Organum* (1620) vier Arten von „Idolen“ beschreibt, die den menschlichen Geist gefangen halten. Dazu gehören nach Bacon auch „Idole, welche in den Geist der Menschen aus den verschiedenen dogmatischen Behauptungen philosophischer Lehrmeinungen wie auch aus den verkehrten Gesetzen der Beweisführung eingedrungen sind […]“[61]. Diese kritische Auseinandersetzung mit den Fremdbestimmungen der menschlichen Vernunft gehört zu den wichtigen und unverzichtbaren Leistungen der europäischen Philosophie. Autonomie bedeutet Freiheit von Instanzen, die ihre Autorität nicht ausweisen, sowie die Mühe, gegen den Sog des Althergebrachten, „Selbstverständlichen“ und Autoritativen selbständig zu denken. Insofern ein solcher autonomer Denkhabitus unberechtigte Geltungsansprüche (eines Tra-

[57] Husserl, Edmund, Philosophie als strenge Wissenschaft, in: Nenon, Thomas/Sepp, Hans Rainer (Hg.), Aufsätze und Vorträge (1911–1921) (Hua XXV), Dordrecht 1987, 3–62; 60.

[58] Husserl, Die Krisis der europäischen Wissenschaften, 73.

[59] Duden. Herkunftswörterbuch. Etymologie der deutschen Sprache (Duden, 7), Mannheim ^{3}2001, 60.

[60] Für Bernhard Waldenfels gehört „die Reinheit einer autonomen Vernunft, die alles Fremdartige als Heteron von sich abstößt“, zu den „dogmenartige[n] Annahmen der Moderne“ (Waldenfels, Bernhard, Descartes – Pascal, in: Ders., Idiome des Denkens. Deutsch-Französische Gedankengänge II [stw 1777], Frankfurt am Main 2005, 13–49; 32).

[61] Bacon, Francis, Neues Organon. Teilband I. Lateinisch – deutsch. Hg. Krohn, Wolfgang (Philosophische Bibliothek, 400a), Hamburg ^{2}1999, 105.

ditionalismus, Dogmatismus usw.) zurückweist, ist er intellektuell fruchtbar; insofern er sich aber von jenen *hetero*-nomen Einflüssen trennt, die den *auto*-nomen Diskurs mit der Krisis des Abweichenden, Außergewöhnlichen und Irritierenden konfrontieren, besteht die Gefahr, dass eine solche „Autonomie" entscheidende Lernerfahrungen verpasst. Das (autoritäts- und traditions-) kritische Potential autonomen Denkens ist zu unterscheiden von einem heterophoben Impetus, der „das Eigene" von der Herausforderung des Anderen bzw. vom Anspruch des Fremden bedroht sieht. Ein entscheidendes Problem der europäischen Moderne besteht vermutlich in der Schwierigkeit bzw. Unfähigkeit, zwischen einem kritischen, autonomen Denken einerseits und einer tendenziell xenophoben, um die Bewahrung des „Eigenen" besorgten Idio-Nomie zu unterscheiden. Wird „Autonomie" als permanenter (selbst-)kritischer Prozess verstanden, der Denkvoraussetzungen prüft, aber auch die *eigenen* Plausibilitäten zur Disposition stellen kann, oder gerät „Autonomie" zu einer stolzen, sich ihrer selbst sicheren Abgrenzung von „den Anderen"? Diese Dialektik „autonomen" Denkens gilt es aufmerksamer wahrzunehmen.

2.2 Logik der Identität

Die Abgrenzung vom „Fremden", das in Gestalt kultureller Differenz, religiöser Heterodoxie, politischer Dissidenz oder intellektueller Kritik begegnen kann, führt zur Konstruktion und Festschreibung des „Eigenen", was gesellschaftlich die Abgrenzung eines „Wir" von den „Anderen" zur Folge hat[62] und intellektuell die Verfestigung eines Diskurses über die eigene Identität. Kaum ein Begriff hat die gesellschaftliche Auseinandersetzung in den vergangenen Jahren so sehr bestimmt wie „Identität"; zahlreiche Veröffentlichungen haben Dynamiken der Identitätsbildung untersucht, angefangen von Amartya Sens Buch *Identitätsfalle*, in dem er vor der „Illusion einer einzigen Identität"[63] warnt,[64] über Navid Kermanis Text *Wer ist wir*, in dem

[62] Vgl. mit Blick auf die Migrations- und Integrationsdebatte die treffende Analyse von Mecheril, Paul, Wirklichkeit schaffen: Integration als Dispositiv, in: APuZ 43 (2011) 49–54, von der her die politische Absicht deutlich wird, „die Unterscheidung zwischen natio-ethno-kulturellem ‚Wir' und ‚Nicht-Wir' plausibel, akzeptabel, selbstverständlich und legitim zu machen" (ebd. 52).

[63] Sen, Amartya, Die Identitätsfalle. Warum es keinen Krieg der Kulturen gibt, München 2007, 183 (Orig.: Identity and Violence. The Illusion of Destiny, New York/London 2006).

[64] Sen erzählt am Ende seines Buches eine beklemmende Kindheitserinnerung: er erlebte als Elfjähriger, wie ein Mann namens Kader Mia in Dhaka (Bangladesch) getötet wurde – völlig zufällig, weil eine Gruppe randalierender Hindus ihn als „Muslim" identifizierte. Amartya Sen resümiert: „Dass man Kader Mia als Menschen mit nur einer Identität betrachten könnte, nämlich der des Mitglieds einer ‚feindlichen' Gemeinschaft, das man überfallen und nach Möglichkeit töten ‚sollte', erschien unglaublich. Für ein verwirrtes Kind war die Gewalt der Identität schwer verständlich" (ebd. 181f.).

er autobiografische Erfahrungen der Exklusion mit gesellschaftspolitischen Überlegungen verknüpft,[65] bis hin zu Reaktionen auf Sarrazins *Deutschland schafft sich ab* – ein Buch, das als (negatives) Musterbeispiel für Identitätskonstruktionen dienen kann[66] – oder Analysen des europaweiten Rechtspopulismus, der in seiner Politikvorstellung stets von „einem moralisch reinen, homogenen Volk"[67] ausgeht. Problematisch an der Behauptung von „Identität" ist nicht der legitime Wunsch nach Zugehörigkeit , Gemeinschaft oder Wahrnehmbarkeit einer Überzeugung, sondern die diskursive Gewalt, mit der plurale, offene und stets in Veränderung begriffene Traditionen essentialisiert und polarisiert werden – eine Dynamik, die etwa Elmar Holenstein schon vor Jahrzehnten kritisch in den Blick nahm. In einer seiner Thesen zum interkulturellen Verstehen betont er: „Was Kulturen unterscheidet, ist weniger eine spezifische Eigenschaft oder ein spezifisches Bündel von Eigenschaften, das einer von ihnen ausschließlich eigen ist, als der unterschiedliche Stellenwert, der in ihnen einzelnen Eigenschaften zukommt. Was eine Kultur von einer anderen unterscheidet, ist eine unterschiedliche Hierarchie von Eigenschaften, die sich auch in anderen Kulturen finden."[68]

Genau hier hat die philosophische Kritik einzusetzen – sowohl jenen kulturalistischen Tendenzen gegenüber, die die Vielfalt des gesellschaftlichen Lebens und seiner sozialen, politischen, ökonomischen, kulturellen, religiösen und genderbedingten Zusammenhänge mit exklusiven Identitätsvorstellungen „erklären" wollen,[69] als auch sich selbst gegenüber, insofern philosophisches Denken immer wieder der Versuchung erliegt, Identitäten festzuschreiben, historische bzw. gesellschaftliche Charakteristika zu „We-

[65] „Aber die Rhetorik auch der Wohlmeinenden ist von der Wahrnehmung geprägt, dass ein westliches oder europäisches ‚Wir' angegriffen worden ist von einem muslimischen ‚Ihr', das nicht zu dem ‚Wir' gehört" (Kermani, Navid, Wer ist Wir? Deutschland und seine Muslime, München [2]2010, 96).

[66] Imran Ayata beispielsweise beleuchtet die rassistischen Vorurteile dieses Buches: „Zuallererst gehören dazu die Konstruktion des Fremden als Bedrohung, die homogenisierende und pauschalisierende Beschreibung von Minderheiten, die Ethnisierung sozialer Konflikte, das Schüren von Feindlichkeit und Ressentiments sowie eine Hierarchisierung der Migranten untereinander" (Ayata, Imran, Von wegen Tabubruch, in: Sezgin, Hilal (Hg.), Manifest der Vielen. Deutschland erfindet sich neu, Berlin 2011, 185–195; 191).

[67] Müller, Jan-Werner, Was ist Populismus? Ein Essay, Berlin 2016, 42.

[68] Holenstein, Elmar, Menschliches Selbstverständnis. Ichbewusstsein – Intersubjektive Verantwortung – Interkulturelle Verständigung (stw 534), Frankfurt am Main 1985, 137.

[69] Der Soziologe Hartmut Rosa konstatiert: „Die heftigsten sozialen Konflikte, so scheint es, werden nicht mehr um Verteilungsfragen oder entlang der ‚Klassenlinien' zwischen Kapital und Arbeit geführt, sondern sie verlagern sich immer stärker auf das Feld der Behauptung und Bestreitung legitimer kultureller Identitäten" (Rosa, Hartmut, Identität, in: Straub/Weidemann/Weidemann [Hg.], Handbuch interkulturelle Kommunikation und Kompetenz, 47–56; 52).

sensmerkmalen" einer Gruppe zu erklären oder überhaupt Identitätszuschreibungen normativ aufzuladen. Auch aufklärerisches Denken war nicht immun gegen rassistische Logiken, die jegliche kritische Auseinandersetzung mit vorausgesetzten Begriffen und Hermeneutiken – eigentlich das Kerngeschäft der Philosophie – suspendierten.[70] Die differenzierte, nüchterne und durchaus mühselige Arbeit an den Begriffen, wie sie die Philosophie betreibt, scheint gegen den Bann und die Faszination totalitärer Identität(en) wenig ausrichten zu können – dennoch ist ihre Expertise angesichts identitärer Suggestion nötiger denn je.

2.3 Koloniale Vernunft

Die Abgrenzung von Fremdheit sowie die Dynamik des Identitären führen schlussendlich dazu, die eigene Überzeugung zu expandieren, zu „exportieren" und zu oktroyieren. Diese – nicht selten gewaltsame – Ausbreitung dessen, was in einer Gesellschaft als „wahr" und „gut" gilt, kennzeichnet die europäische Moderne in besonderem Maß. Die Überwältigung des Fremden und die Durchsetzung des Eigenen stellen eine Strategie dar, die erst seit wenigen Jahrzehnten offen als *philosophisches* Problem diskutiert wird.[71] Kolonialismus stellt im Ansatz die Verneinung des Fremden dar – sei es als Exotisierung, Assimilierung, Exklusion oder auch als offene Unterdrückung. Ein klassischer Fundort für den Ansatz kolonialer Vernunft, die politisch machtvoll wirksam wurde, sind die *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* (1830/31) von Georg Friedrich Wilhelm Hegel (1770–1831). Seine stark normativen Zuschreibungen, was verschiedene Völker und geographische Regionen betrifft, sind geleitet von einer teleologischen Position: „Die Weltgeschichte ist der Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit, – ein Fortschritt, den

[70] Vgl. Diop, El Hadj Ibrahima, Die Hautfarbe der Aufklärung, in: Bechhaus-Gerst, Marianne/Gieseke, Sunna (Hg.), Koloniale und postkoloniale Konstruktionen von Afrika und Menschen afrikanischer Herkunft in der deutschen Alltagskultur (Afrika und Europa. Koloniale und Postkoloniale Begegnungen, 1), Frankfurt am Main 2006, 45–54.

[71] Vgl. Bürscher, Sabine, Eroberung versus Anerkennung. Über die Konstitution der/des anderen in dichotomen Relationen, in: Mit Eroberungen leben. Reflexionen zu einem neuzeitlichen Syndrom. Mitteilungen des Instituts für Wissenschaft und Kunst 48 (1993) 1/2, 23–28; Fornet-Betancourt, Raúl (Hg.), Dominanz der Kulturen und Interkulturalität. Dokumentation des VI. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie (Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität, 25), Frankfurt am Main/London 2006; Dhawan, Nikita, Überwindung der Monokulturen des Denkens: Philosophie dekolonisieren, in: Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren Nr. 25 (2011) 39–54; Castro Varela, María do Mar/Dhawan, Nikiata, Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung (Cultural Studies, 36), Bielefeld ^{2}2015, 15–89; Brunner, Claudia, Gewalt weiter denken in der Kolonialität des Wissens, in: Ziai, Aram (Hg.), Postkoloniale Politikwissenschaft. Theoretische und empirische Zugänge, Bielefeld 2016, 91–108.

wir in seiner Notwendigkeit zu erkennen haben."[72] Dieser „Fortschritt" ist allerdings kein kritischer Maßstab, der für alle gleichermaßen gilt, sondern eine Kategorie, die von Europa aus angelegt wird: „Die Weltgeschichte geht von Osten nach Westen; denn Europa ist schlechthin das Ende der Weltgeschichte, Asien der Anfang."[73] Wie der Verlauf dieser Vorlesungen zeigt, wird der Gang durch die Weltgeschichte zu einer Annäherung an Europa, das als Ziel- und Endpunkt der Entwicklung der Freiheit erscheint. „Die Philosophie", so Hegel am Schluss seiner Vorlesung, „hat es nur mit dem Glanze der Idee zu tun, die sich in der Weltgeschichte spiegelt [...]; ihr Interesse ist, den Entwicklungsgang der sich verwirklichenden Idee zu erkennen, und zwar der Idee der Freiheit, welche nur ist als Bewusstsein der Freiheit."[74] Beim bloßen „Erkennen" des Entwicklungsgangs ist es allerdings nicht geblieben; Europa hat auf diejenigen, die „am Anfang der Entwicklung" standen, Einfluss ausgeübt, um sie in ihrer „Zivilisation", in ihrem Denken, Glauben und Handeln „weiter" zu bringen. Die Wissenschaften und die Philosophie in Europa standen dem „Glanz der Idee" dieses kolonialen Entwicklungskonzepts nicht nur unkritisch gegenüber, sondern förderten diese Dynamik auch. Die Vorstellung der „Primitivität" Nicht-Europas diente zum einen der Selbstbestätigung Europas als überlegene und auserwählte Größe, zum anderen der Legitimation militärischer Unterwerfung, politischer Unterdrückung und ökonomischer Ausbeutung.[75]

Teleologische Konzepte haben auf die europäische Philosophie großen Einfluss ausgeübt und dadurch die Vorherrschaft des eigenen Denkens bestärkt. Auch in seiner aufgeklärten und säkularen Form tendiert der europäisch-philosophische Diskurs immer wieder dazu, sich selbst ins Zentrum zu setzen und andere Positionen und Traditionen in seinem Sinn zu beeinflussen, sei es offensiv oder integrativ.[76] Fremde Geltungsansprüche werden nur insofern geduldet, als sie die eigene Auffassung vom Menschen, von

---

[72] Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Erste Hälfte, Band I: Die Vernunft in der Geschichte. Hg. Hoffmeister, Johannes (Philosophische Bibliothek, 171a), Hamburg [6]1994, 63.

[73] Ebd. 243.

[74] Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Zweite Hälfte, Band IV: Die germanische Welt. Hg. Lasson, Georg (Philosophische Bibliothek, 171d), Hamburg 1988, 938.

[75] Vgl. Meyn, Matthias u. a. (Hg.), Der Aufbau der Kolonialreiche (Dokumente zur Geschichte der europäischen Expansion, 3), München 1987, mit zahlreichen Texten, in denen die Interessen der Kolonialpolitik offen dokumentiert werden; vgl. zudem die Studie von Bitterli, Urs, Die „Wilden" und die „Zivilisierten". Grundzüge einer Geistes- und Kulturgeschichte der europäisch-überseeischen Begegnung, München [2]1991.

[76] Franz Martin Wimmer bezeichnet diese Beherrschungs- und Vereinnahmungsdynamiken als „expansiven" bzw. „integrativen Zentrismus" (vgl. Wimmer, Franz Martin, Interkulturelle Philosophie. Eine Einführung [UTB 2470], Wien 2004, 54–56).

Politik, Gesellschaft, Kunst und Kultur nicht in Frage stellen. Von daher ist nicht nur jene Form von Vernunft als „kolonial" zu bezeichnen, die ihre eigenen Überzeugungen aktiv gegen andere durchsetzt, sondern auch eine solche, die sich möglicherweise in einem interkulturellen Jargon mit Vorstellungen fremder Lebenswelten, Wissenskulturen und Gesellschaften schmückt, ohne ihnen in der argumentativen Auseinandersetzung über die entscheidenden Fragen des Lebens auch tatsächlich Bedeutung beizumessen – denn letztlich „zählt" nur das Eigene.[77] Gegen einen solchen erkenntnistheoretischen Exotismus, der die Strategie einer diskursiven Xenophobie unter anderen Vorzeichen weiterführt, sollte sich Philosophie als *Kritik eines expansiven Universalismus* – der deutlich zu unterscheiden ist von einem Ansatz kritischer und regulativer Universalität[78] – artikulieren und in Auseinandersetzung mit dem Problembewusstsein des Post-Development-Paradigmas der jüngeren Entwicklungstheorie[79] einen neuen, interdisziplinär anschlussfähigen Zugang zu Interkulturalität und Globalität gewinnen.

3. Philosophisches Denken vor dem Anspruch des Fremden

„Fremdes erreicht man nur, wenn man von ihm ausgeht, und man geht nur von ihm aus, wenn es uns vorweg angeht, beunruhigt, im Eigenen trifft. Die Philosophie hat lange genug gebraucht, um bis zu diesem Rätsel vorzudringen, und es fehlt bis heute nicht an Lösungsversuchen, die das Rätselhafte zum Verschwinden bringen würden, wenn sie gelängen."[80] Mit diesem Gedanken diagnostiziert Bernhard Waldenfels eine mächtige Tendenz in der europäischen Philosophie der Neuzeit, die zweifellos als „diskursive Xenophobie" zu kennzeichnen ist: das Beunruhigende „zum Verschwinden zu bringen", anstatt sich von ihm herausfordern zu lassen. Es gibt kein Rezept dafür, wie sich die Dynamik einer „xenophoben Hermeneutik" verhindern lässt,

[77] Vgl. Fornet-Betancourt, Raúl (Hg.), Neue Kolonialismen in den Nord-Süd-Beziehungen (Denktraditionen im Dialog: Studien zur Befreiung und Interkulturalität, 22), Frankfurt am Main/London 2005.

[78] Vgl. Estermann, Josef, Globalität und Universalität. Zum Dilemma zwischen vermeintlicher Suprakulturalität und der Herausforderung der Interkulturalität für Philosophie und Theologie, in: Gmainer-Pranzl, Franz/Schottenhammer, Angela (Hg.), Wissenschaft und globales Denken (Salzburger interdisziplinäre Diskurse, 7), Frankfurt am Main 2016, 205–223.

[79] Vgl. Ziai, Aram, Entwicklungstheorie nach der Post-Development Kritik. Plädoyer für eine Wissenssoziologie der Entwicklungstheorie und die Abschaffung des Entwicklungsbegriffs, in: Ders. (Hg.), Im Westen nichts Neues? Stand und Perspektiven der Entwicklungstheorie (Entwicklungstheorie und Entwicklungspolitik, 14), Baden-Baden 2014, 97–119.

[80] Waldenfels, Jean Laplanche, in: Idiome des Denkens, 246–264; 246.

die tendenziell die Plausibilität des „Eigenen“ der Unsicherheit des „Fremden“ vorzieht, die Bedeutung von „Identitäten“ vor den Ansprüchen des „Außerordentlichen“ abschirmt und normalisierende „Erklärungen“ gegen irritierende oder abweichende Infragestellungen durchsetzt. Der Versuch, eine Methodologie des „Fremdverstehens“ zu entwerfen, würde erst recht in der Verdrängung des Fremden enden. Was allerdings jene, die Philosophie betreiben und sich damit den Fragen nach Wahrheit und Wirklichkeit, Erkenntnis und Normen stellen,[81] aufmerksamer machen könnte für den Anspruch des Fremden, ist eine Wiedergewinnung der philosophischen Tugend des Staunens, die Wahrnehmung von Responsivität als Erkenntnishaltung sowie eine neue Offenheit für methodische Vielfalt in der Philosophie.

3.1 Staunen: der Aufbruch aus dem „Selbstverständlichen“

„Staunen“ wird meistens im Sinn eines kindlichen Verhaftetseins an außergewöhnlichen Erscheinungen verstanden, als Gebanntsein von etwas zu Bewunderndem, als Ausgeliefertsein an etwas, das jegliche kritische Distanz aufhebt – also genau das Gegenteil von dem, was philosophisches Denken bedeutet. Demgegenüber hat Edmund Husserl das Staunen (im Sinn des griechischen *thaumazein*) als „unpraktische ‚theoretische‘ Einstellung“ von einer „mythisch-praktischen Einstellung“[82] unterschieden. Im „Staunen“ wendet sich der Mensch von seinen praktischen Interessen ab und „wird zum unbeteiligten Zuschauer, Überschauer der Welt, er wird zum Philosophen; oder vielmehr von da aus gewinnt sein Leben Empfänglichkeit für nur in dieser Einstellung mögliche Motivationen für neuartige Denkziele und Methoden, in denen schließlich Philosophie und er selbst zum Philosophen wird“[83].

Während also der „mythisch-praktisch“ eingestellte Mensch in die „Selbstverständlichkeit“ seiner Welt verwoben und eingebunden ist, tritt der „Staunende“ in seiner „theoretischen Einstellung“ zurück und ist „für Neues empfänglich“, wie Husserl ausführt. Mit anderen Worten: Staunen können heißt, Neues wahrnehmen zu können, sich von Ungewohntem „aus dem Konzept bringen“ zu lassen, das Fremde nicht wegzuerklären; es heißt, Irritierendes nicht unter Bekanntes zu subsumieren, sondern es auch „epistemisch auszuhalten“.

---

[81] Vgl. Franz Wimmers Vorschlag, „unter ‚Philosophie‘ solche denkerische Unternehmungen zu verstehen, die zumindest eine von drei Fragestellungen betreffen, nämlich die Fragen: *Was ist wirklich? Was ist erkennbar? Was ist gültig?*“ (Wimmer, Interkulturelle Philosophie, Eine Einführung, 89).

[82] Husserl, Edmund, Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie, in: Hua VI, 314–348; 331.

[83] Ebd.

3.2 Responsivität: auf Ansprüche antworten

Mit der „Antwortlichkeit“[84] des Menschen, die ein zentrales Charakteristikum der „Phänomenologie des Fremden“ von Bernhard Waldenfels ausmacht, ist nicht bloß eine kommunikative oder kognitive Kompetenz gemeint, sondern jene ursprüngliche Bewegung des Lebens, Handelns und Denkens, die vom Fremden ausgeht, anstatt auf es einzugehen. Das „Pathos“, das Getroffensein von einem Anspruch, geht der „Response“, dem Antworten des Menschen, grundsätzlich voraus. Zwischen den Extremen eines „Pathos ohne Response“ – einem totalen Überwältigwerden von dem, was uns zustößt – sowie einer „Response ohne Pathos“ – einem rein stereotypen Antworten, das sich gegen die Ansprüche des Fremdens abschirmt[85] – erweist sich Responsivität als die Fähigkeit, sich dem Fremden gegenüber antwortend zu verhalten. Die Erfahrung des Fremden wird weder (kolonial) verdrängt oder „normalisiert“ noch (exotistisch) verklärt oder ästhetisiert; was wir – in verdinglichender Redeweise – als „das Fremde“ bezeichnen, ist ein Stachel, der in der menschlichen Erfahrung sitzt und die Perspektive des „Eigenen“ für den größeren Horizont des Lebens öffnet. Aufgabe der Philosophie ist es nicht, „das Fremde“ zu „beschreiben“, sondern „die *responsive Differenz* zwischen dem, worauf wir antworten, und dem, was wir antworten“[86], offenzuhalten. Eine Form von Philosophie, die diese Differenz aufheben würde, hätte eine ihrer zentralsten Qualitäten und Kompetenzen verloren.

3.3 Methodische Pluralität: verschiedene Wege der Erkenntnis

Dass sich hinter dem Überbegriff „Philosophie“ unterschiedliche Paradigmen, Methoden und Ansätze des Denkens verbergen, ja dass es *„die* Philosophie“ nur als Pluralität von Denkformen gibt, ist eigentlich selbstverständlich. Interkulturelles Philosophieren hat in besonderer Weise den Blick darauf gelenkt, dass es Formen von Philosophie gibt, die im Kanon des „westlichen“ Denkens weder bekannt noch vorgesehen sind.[87] Dennoch werden die „eigene“ Methodologie, der vertraute Problem- und Argumentationskontext sowie ein bestimmter Stil des Denkens als „eigentlicher“ Weg der Erkenntnis angesehen und alternative Ansätze abgelehnt oder sogar bekämpft.[88] Doch sind es nicht gerade die (selbst-)kritische Wahrnehmung der Begrenztheit

[84] Waldenfels, Bernhard, Antwortregister, Frankfurt am Main 1994, 320.

[85] Vgl. Waldenfels, Bernhard, Sozialität und Alterität. Modi sozialer Erfahrung (stw 2137), Berlin 2015, 151f.

[86] Waldenfels, Bernhard, Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden, Frankfurt am Main 2006, 58.

[87] Vgl. Polylog. Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren, Nr. 15 (2006) mit dem Schwerpunkt „Formen des Philosophierens“.

[88] Vgl. etwa die Debatten über „analytische“ und/oder „kontinentale“ Philosophie.

der eigenen Methode und die Fähigkeit, von anderen (alten und neuen) Methoden zu lernen, die wesentlich dazu beitragen, intellektuell flexibel und dem Unbekannten gegenüber neugierig zu bleiben, anstatt das, was „fremd" scheint, mit „Selbstverständlichkeit" in die vertrauten Verstehensmuster einzuordnen? Die Auseinandersetzung mit verschiedenen Arten und Weisen des philosophischen Denkens birgt natürlich die „Gefahr" in sich, „dass das eigene Denken transformiert wird, die eigenen Prämissen ins Wanken geraten, sich die eigenen Fragen verschieben und sich dadurch der Blick auf das, was der Fall ist, ändert"[89] – aber besteht philosophischer Erkenntnisgewinn nicht viel eher in einer solchen Veränderungs- und Lernbereitschaft als in einer bloßen Perfektionierung des eigenen Zugangs und der vertrauten Methodik?

Die Krisis des Fremden setzt dem philosophischen Denken zu – und das ist gut so, denn nur so kann Philosophie ihrem zentralen Auftrag nachkommen: vorhandenes Wissen zu prüfen und – auf Grundlage des Vertrauten *und* in Auseinandersetzung mit dem Fremden – neue Erkenntnis zu erlangen.

[89] Schönwälder-Kuntze, Tatjana, Philosophische Methoden zur Einführung, Hamburg [2]2016, 12.

Francesca Greco

Fremdheit nach der Logik des Zwischen

Ein phänomenologischer Versuch

1. Einführung: Eine Definition der Fremdheit

Der Fokus meines Beitrags liegt auf der Frage nach der Fremdheit und ihrer Logik. Diese Frage werde ich aus der theoretischen Grundstruktur des philosophischen Fragens herauslesen und aus dem phänomenologisch-hermeneutischen Blickwinkel beantworten.

Die Erfahrung von der Fremdheit ist eine alltägliche Er*fahr*ung, deren Frage sich nicht eindeutig beantworten lässt. Diese Unternehmung erweist sich als etwas mehr als eine normale, „echte" Fahrt, für die wir uns auf den Weg nach dem Unbekannten (und zurück) machen. Meine Absicht ist eine Auslegung der Unvertrautheit der Fremdheit in einem topologischem Zusammenhang und eine Untersuchung ihrer besonderen Negativität nach der oben genannten Logik des Zwischen durch zu führen. Dafür wende ich mich primär an Heideggers vielfältige Begriffsstruktur und ihre Umdeutungskraft[1], durch die ich die Räumlichkeit[2] und die Negativitätsprägung im Phänomen der Fremdheit herausarbeiten werde.

Die Fremdheitserfahrung tritt als Erfahrung besonderer Art auf, die dem Fremden ins Auge schaut. Das Fremde kann nicht so einfach das Unbekannte schlechthin sein, andernfalls hätten wir es auch nicht ansprechen können.

---

[1] Der italienische Philosoph Gianni Vattimo geht bei seinem *pensiero debole* vom Heideggerschen Begriff der „Verwindung" aus. Diese soll als Überholung der Dialektik und des Denkens der Differenz gelten. Die oben genannte Umdeutungskraft stützt sich stark auf Vattimos Terminologie. Vgl. Gianni Vattimo und Pier Aldo Rovatti, *Il pensiero debole*, S. 12–28.

[2] Diesen Fachbegriff verwende ich in diesem Kontext in seiner Heideggerschen existenzialen Konnotation. Die topologische Deutung dieses Begriffs bei Heidegger entspricht keiner topographischen Rauminterpretation: „Die zunächst entdeckte Räumlichkeit des in der Umwelt begegnenden Seienden, noch gar die Räumlichkeit des Daseins selbst ontologisch begriffen werden kann": Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 135/101, 140/104 ff. Die Räumlichkeit des Daseins wird insofern ausgelegt, als sie im Rahmen der ontologischen Daseinsanalyse als In-Sein aufgerufen und als in ihrem Verbindungsnetz eingefügt ist: „Die existenziale Räumlichkeit des Daseins, die ihm dergestalt seinen ‚Ort' bestimmt, gründet selbst auf dem In-der-Welt-sein" Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 176/132.

Die Sprache als Individuationsmittel verrät die Absolutheit der Fremdheit und treibt uns zu einer Definition an. Dadurch ergibt sich das erste sprachliche Rätsel: Das Wesen der Fremdheit ins Wort zu fassen. In der deutschen Alltagssprache wird Fremdheit als Synonym von *Nicht*vertrautsein benutzt.[3] Wenn wir nach dem *Grimm-Wörterbuch* greifen, lesen wir, dass die Fremdheit der „Unvertrautheit, (innerer) Distanz"[4] entspricht und ursprünglich vom Wort ‚Fremd'[5] abgeleitet wird. Der Anspruch einer Bestimmung der Fremdheit stößt gegen den paradoxen Negativitätscharakter derselben Fremdheit.

Etwas bestimmen heißt dieses Etwas unmittelbar zugänglich machen. Durch die Definition der Fremdheit erheben wir geradezu den Anspruch, das Unzugängliche schlechthin ins Zugängliche zu verwandeln, wobei „Das Zugänglichmachen des Unzugänglichen eine *Verringerung der Fremdheit* [ist], die sich im Grenzfall völliger Aneignung bis zur *Aufhebung der Fremdheit* steigert".[6] Das Fremde lässt sich in seiner Fremdheit nicht so einfach erkennen und verorten, sonst wäre es doch längst als bekannt festgesetzt worden und somit nicht mehr fremd. Der große Preis für irgendeine Bestimmung des Fremden ist der Entzug desselben. Die Fremdheit zeigt sich hier geradezu in ihrer ganzen Größe, und zwar in ihrer paradoxen Form der gleichzeitigen An- und Abwesenheit.[7]

Dass wir so etwas wie die Fremdheit zu definieren versuchen, hat zur Folge, dass diese Definition versagt. Die Negativität, die die Erfahrung der Fremdheit durch ihren Entzug ausmacht, spaltet sich in zwei verschiedenen Negativitätsmodi, die zwei unterschiedlichen Haltungen gegenüber der Negativität entsprechen. Das Eine nimmt die Züge der Negativität an, deren Verneinungsvermögen sich als verschleierte Vertrautheit erweist und die unterschiedlichsten Figuren als „Figuren des Fremden" einnehmen kann; das zweite bleibt ihrem Entzug treuer und, indem es versagt, offenbart die Grenzen unserer Erkenntnis. Aber Grenzen zwischen dem Vertrauten und dem

---

[3] Ruth Klappenbach und Wolfgang Steinitz, *Wörterbuch der deutschen Gegenwartsprache*, S. 1382. Vgl. Wissenschaftlicher Rat der Dudenredaktion, *Duden „Das große Wörterbuch der deutschen Sprache"*, S. 1314.

[4] Jakob Grimm und Wilhelm Grimm [Hg. Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften und Akademie der Wissenschaften zu Göttingen], *Deutsches Wörterbuch*, S. 989–990.

[5] Das Fremde wird im *Grimm-Wörterbuch* dreifach als „1. nicht zugehörig, einen anderen zugehörig, einen andere betreffend, nicht verwandt, falsch [...] 2. nicht heimisch, von einem anderen Ort stammend, außerhalb der Heimat befindlich, [...] 3. nicht vertraut, unbekannt, ungewohnt, fernliegend" bestimmt: Jakob Grimm und Wilhelm Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, S. 979–986.

[6] Bernhard Waldenfels, *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden 1*, S. 95–96.

[7] Vgl. Bernhard Waldenfels, *Der Stachel des Fremden*, S. 7–11.

Unvertrauten sind diejenigen, die die Differenz und die Existenzbedingung von diesen beiden errichten.

Es scheint uns durch die Definition der Fremdheit von dieser entfernt[8] zu haben. Eigentlich ist genau diese Entfernung, die uns den Weg zeigt und den Kern der Fremdheitserfahrung andeutet. Im Laufe dieser Untersuchung soll außerdem aufgezeigt werden, wie die Haltung vor den Negativitätsmodi eine entsprechende räumliche Orientierung offenbart. Diese Räumlichkeit wird ihrerseits aus zwei unterschiedlichen Logiken heraus gedacht: Die eine denkt die Opposition zwischen Innen und Außen, während die andere ihre Differenz als Zwischen versteht. Erst dann, wenn wir die Fremdheitsfrage über die Grenzen ihrer Definition als Gegenbegriff zur Vertrautheit hinausbringen, können wir die Fremdheit in ihrer Phänomenalität als Erfahrung unserer eigener Grenzen begreifen.

2. Verschleierte Vertrautheit: Das Äußere, das Andere

Bisher konnte die Fremdheit nur im defizienten Modus[9] des Verlustes, insbesondere des Vertrautheitsverlustes begriffen werden. Die Fremdheit wird ausgehend von und im Gegensatz zu der Vertrautheit erklärt. Dadurch gewinnen wir bereits zwei Kennzeichnungen der Fremdheit: Ihre verneinende Haltung und ihren Vertrautheitsbezug. Da bisher der Bezug auf das Gegen-

[8] „Ent-fernung und Ausrichtung bestimmen als konstitutive Charaktere des In-Seins die Räumlichkeit des Daseins“: Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 147/110. Ein solches Entfernen ist hier nicht als Scheitern oder Abschaffung der Bestimmungsmöglichkeit der Fremdheit zu begreifen. Im Zusammenhang mit Heideggers Räumlichkeitsanalyse verstehe ich das Entfernen als Doppelbewegung des „Verschwindenmachen der Ferne“, wie später deutlicher wird. „Wir gebrauchen den Ausdruck Entfernung in einer aktiven und transitiven Bedeutung. Sie meint eine Seinsverfassung des Daseins, hinsichtlich derer das Entfernen von Etwas, als Wegstellen, nur ein bestimmter, faktischer Modus ist. Entfernen besagt ein Verschwindenmache der Ferne, das heißt der Entferntheit von etwas als Nähe“: Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 140/105 ff. Das ist unser erster Anhaltspunkt für die Erörterung des Fremdheitsbegriffs.

[9] In *Sein und Zeit* verwendet Heidegger diesen Ausdruck in verschiedenen Kontexten und zwecks der Unterscheidung zwischen der ontischen und der ontologischen Daseinseinsicht, sowie zur Beschreibung einer Verständnismodalität, die aus der Mangelhaftigkeit einer Determination herrührt, welche sich verneinend sich an ihr Gegenteil richtet. Beispiele dafür sind der Unterschied zwischen Historie und Geschichte (Vgl. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 28/20), das Nur-noch-Vorhandensein eines Zuhandenen in der besorgenden Welt (Vgl. S. 76/57 ff.), das Alleinsein im Rahmen des Mitseins (Vgl. S. 161/120), die Fürsorge (Vgl. S. 162/121), das Nichtwissen im Gegenteil des Modus der Entworfenheit des Seinkönnens (Vgl. S. 445/336), das Vermissen als defizienter Modus der Gegenwart (Vgl. S. 470/355).

teil der Fremdheit zwecks ihrer Definition unvermeidbar war, soll die Suche nach der Fremdheit an der Vertrautheit ansetzen.

Die vertraute Welt und ihre Objekte sind in der selbstverständlichen Alltäglichkeit unauffällig. Damit ein Ding dieses bestimmte Ding sein kann, muss es in seinem entsprechenden Verbindungsnetz so involviert sein, dass es gar nicht auffallen wird. Das Zeug erfüllt dadurch genau die Funktion, wofür es gedacht, hergestellt und benutzt wurde. „Das *Sich-nicht-melden* der Welt ist die Bedingung der Möglichkeit des Nichtheraustretens des Zuhandenen aus seiner Unauffälligkeit. Und darin konstituiert sich die phänomenale Struktur des An-sich-seins dieses Seienden“[10], behauptet Heidegger in seiner Darlegung über den gebrauchend-hantierenden Umgang mit der Umwelt.[11] Das Gleiche gilt in der natürlichen, in der technischen und in der sozialen Welt, wo alles, was an seinem eigenen Platz bleibt, nicht auffällt. Das Zusammenhangsnetz aller Relationen zwischen Menschen und Dingen bildet eine gewisse *Norm*alität, innerhalb deren normativer und regulativer Ordnung wir uns gewöhnlich und vertraut bewegen; und wenn etwas ins Auge sticht, stoßen wir plötzlich auf die Auffälligkeit eines bestimmten Dings oder Phänomens.

Solche Dinge und Menschen sind in ihre heimische Welt eingebunden. Diese Welt wird vom Fremden erschüttert. Das Fremde erhebt sich *gegen* die vertraute, selbstverständliche Welt und macht alle auf sich aufmerksam. Als Störung tritt das Fremde aufdringlich in der Welt auf, es greift die Vertrautheit dieser Welt an und zeichnet sich gegen ihre Ordnung ab: Das Fremde prägt sich in diesem Kontext als „Gegner“ und „Brecher“ aus. Das, was es in Gang setzt, ist ein hinderndes Verfahren, jedoch kein Negatives im Sinne des Abwertenden, das heißt ein Verfahren, wo die tiefgehenden Wurzeln der Negativität weiterhin unverkennbar bleiben. Im Falle der *Un*vertrautheit handelt es sich vielmehr um eine bestimmte, relative Negation, die nicht nur von ihrem Ausgangspunkt abhängig, sondern sogar diesem völlig unterworfen ist. Mit seinem Darauf-Verwiesen-Sein setzen wir das Bekannte und das Unbekannte in Vergleich miteinander und machen einen ersten Schritt in die Richtung eines Festlegens, das einer gewissen Logik der *Gegen*sätze folgt.

Der asymmetrische Ansatz dieser Logik drückt sich als Vorherrschaft der Subjektivität aus und weist auf die vorspringende Rolle des Subjekts im Falle der Feststellung zurück. Die Erkenntnis, wovon die Rede ist, ist

[10] Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 101/75.

[11] Der sogenannte ontische Charakter unseres alltäglichen Umgehens mit der Welt als zweckmäßigem Dingzusammenhang nennt Heidegger *Zuhandenheit*. Vgl. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 90/67 ff.

tatsächlich immer *meine* Erkenntnis[12] und gilt als fester Standpunkt für das Urteilen.[13]

Die sich ergebene Beziehung zwischen Bekanntem und Unbekanntem ist keine neutrale. Sie ist asymmetrisch, da die hierbei gemeinte Erkenntnis immer *unsere* Erkenntnis ist, d. h. dass die Tätigkeit des Eingrenzens vom vorbestimmten Subjekt ausgeübt wird. Dieses Subjekt wird sich dann auf der inneren Seite befinden. Von dieser Seite her wird das ausgeschlossene Fremde angeschaut und beurteilt.

Jetzt sehen wir deutlicher hin, warum das Fremde in seiner Definition immer so abhängig von seinem vertrauten Gegenteil ist. Das Fremde erscheint ja in der Welt, aber nicht in unserer Erkenntniswelt, oder besser noch: Es erscheint nur *am Rande* dieser Welt. Eigentümer dieses privilegierten Ortes ist ausschließlich das Subjekt. Dieser Ort ist das Bestimmte, gegenüber dem die *un*erfüllte Bezeichnung des Fremden seine bestimmte Negation als Unbestimmtheit überhaupt darstellt. Mit der Sonderstellung des herausschneidenden Subjektes müssen wir immer rechnen: In ihrer Asymmetrie befinden wir uns *schon immer* unmittelbar. *Außer*halb dieser je-meinigen[14] Einsicht ist mir alles gleichgültig[15] fremd.

Im unterbrochenen Zugang zur Erkenntnis des *Un*bekannten und in seiner eingrenzenden Ausschließung dringt das Fremde störend und unheimlich[16] auf. Es tritt in unsere Welt von Außerhalb ein und scheint die vorbestimmte Subjektordnung brechen zu wollen. Von den Grenzen aus drückt es und beansprucht seinen Platz in der Welt: „Es gibt keine Welt, in der wir je

[12] Waldenfels entwickelt die Problematik des Fremden bei einer Analyse des Selbst und der Zugehörigkeit vom Eigenen und Fremden. Diese Problematik, im Zusammenhang mit der Thematik des Mitseins und der Mitwelt, kann hier nicht behandelt werden. Für eine weitere Auseinandersetzung mit dieser Perspektive vgl. Bernhard Waldenfels: *Ordnung im Zwielicht*; *Der Stachel des Fremden*; *Topographie des Fremden*; *Bruchlinien der Erfahrung*; *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*.

[13] Sie gilt als Standpunkt eines bevorzugten Hier, von dem aus ein Drinnen von einem Draußen unterscheidbar wird. Diese Spaltung durch unsere Erkenntnis entstandene Spaltung ist keine quantitative Spaltung, sondern eine qualitative Abspaltung, anhand der die negative Charakterisierung der Fremdheit weitere Konsequenzen hat.

[14] Mit diesem Fachausdruck beziehe ich mich auf den Jemeinigkeitsbegriff Heideggers. Damit wendet sich Heidegger von der Subjekt-Objekt-Oppositionslogik ab und kennzeichnet das besondere Ansprechen des Daseins: „Das Ansprechen von Dasein muß gemäß dem Charakter der Jemeinigkeit dieses Seienden stets das Personalpronomen mitsagen: ‚ich bin', ‚du bist'" und in der Fußnote weiter: „Jemeinigkeit meint Übereignetheit": Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 56/41 ff.

[15] Laut Heidegger ist die Fremdheit der Modus der Gleichgültigkeit. Vgl. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 161/121.

[16] Unheimlichkeit ist hierbei außerhalb der Vertrautheitszone anzusiedeln. Vgl. Sigmund Freud, *Werke aus den Jahren 1917–1920*, S. 232. Vgl. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 250/188.

völlig heimisch sind, und es gibt kein Subjekt, das je Herr im eigenen Haus wäre“[17], behauptet Bernhard Waldenfels. Die Unheimlichkeit und die Unruhe des Fremden ertragen wir ungern und, wenn das Fremde mit unserer Welt in Berührung kommt – was stets geschieht –, beginnt der Individuationsprozess. Zweck dieses Prozesses ist die (An)Erkennung des fremden Elements; dies gelingt in der Form der Andersheit: Das Fremde ist das Andere.

Im Gewande der Andersheit wird die Fremdheit erstens positiv bestimmt. Das Fremde ist davon unterschiedlich, was normalerweise in unseren Erkenntniskreis hineingehört. Der Anerkennungsprozess der Fremdheit hat zweierlei zur Folge: Entweder wird das Fremde im Bekannten einverleibt oder setzt sich in seinem Unterschied als entgegensetzender Pol durch, jeweils in einem Dualismus oder Pluralismus.[18] Der erste Fall ist die Ausnahme, womit das außerordentliche Fremde in der Ordnung indirekt und implizit aufgenommen wird. Die Fremdheit ist hierbei immerhin eine Vertrautheit, nur niedrigeren Grades: Das Fremde ist nur weniger vertraut, *aber doch* vertraut. Andererseits führt eine polarisierte und die von einem beherrschenden Subjekt unterdrückte Welt zur Legitimierung einer vorbestimmten Ordnung und zur Übereinstimmung der Asymmetrie mit der *Norm*alität. Resultat ist ein Überwiegen und eine Vorherrschaft des ein und desselben anfänglichen, privilegierten Standpunktes, und zwar in diesem Fall der Vertrautheit. Von diesem Standpunkt aus schaut man der Parade der unterschiedlichen Fremdheitsfiguren zu. Der Ort der Fremdheit ist nicht nur ein Außerhalb des Platonischen εναντιον, sondern eine Heterotopie[19], innerhalb deren unterschiedliche Normen (ετερον νόνοω) gelten.[20]. An diesem Ort halten die Unterschiede[21] asymmetrisch zusammen.

Im Versuch, die Fremdheit als Andersheit auszulegen, haben wir den höchsten Punkt ihrer Positivierung berührt und sie hat sich uns dementsprechend gänzlich entzogen: „würde [man] von einem Bereich des Vertrauten

---

[17] Bernhard Waldenfels, *Der Anspruch des Anderen*, S. 37.

[18] Aus Platzmangel ist hierbei nicht möglich, die mit unserem Thema verbundene Thematik des Dritten zu behandeln. Siehe dazu u. a. Bernhard Waldenfels, *Der Stachel des Fremden*; Maurice Blanchot, *Das Neutrale*; Kimura Bin, *Zwischen Mensch und Mensch*, 1995.

[19] Foucault thematisiert die Heterotopien als „wirkliche Orte, wirksame Orte, die in die Einrichtung der Gesellschaft hineingezeichnet sind, sozusagen Gegenplatzierungen oder Widerlager, tatsächlich realisierte Utopien, in denen die wirklichen Plätze innerhalb der Kultur gleichzeitig repräsentiert, bestritten und gewendet sind, gewissermaßen Orte außerhalb aller Orte, wiewohl sie tatsächlich geortet werden können“: Vgl. Foucault, Michel: *Andere Räume*, S. 39.

[20] Platon, *Sophist*, 257 b 3f.

[21] Der Begriff der „Unterschiede“ (it. „distinti“, wortwörtlich „Unterschiedenen“) wurde – insbesondere in der Philosophie Croces – dem Entwicklungsgedanken der Gegensätze Hegels entgegengestellt. Vgl. Benedetto Croce [Hg. Alessandro Savorelli und Claudio Cesa], *Saggio sullo Hegel, Seguito da altri scritti di storia della filosofia*.

und Bekanntes ausgehen, und wenn alles gutgeht, würde man ebendorthin zurückkehren [...] doch am Ende hätte die ursprüngliche Vertrautheit gesiegt. Sie hätte sich lediglich erweitert oder vertieft".[22] Die positive Andersheit führt zur Entfremdung desselben Fremdheitsbegriffes, welcher sich in der Positivität des Ergebnisses entzogen hatte. Auf diese Art und Weise ist unsere Unternehmung, das Fremde anzusprechen, zum Teil gescheitert, weil es sich uns doch in seiner Vertrautheit entzogen hat. Unerwartetes Resultat des Entzugs der Fremdheit ist aber die eigentliche Entdeckung ihrer Negativität. Der Ort des Fremden hat sich grenzartig immer weiter aufgeschoben. Die Negativität der Fremdheit ist viel radikaler als die Negation des Bekannten, weil sie uns die Möglichkeit des Trennens gewährt. Die Fremdheit ist der Schnitt der Unterscheidung und des Auseinandertrennens. Der Schnitt zieht eine Grenze, durch die die Unterschiede zwischen Bekanntem und Unbekanntem erst entstehen können.

Die Grenze kann nicht aus der Ausschließungslogik heraus betrachtet werden, weil diese Logik im Grunde keine Grenze sieht, sondern nur die Dinge, die inner- oder außerhalb dieser Grenzen stehen und einen Namen verlangen. Im Rahmen der Adversativlogik werden die Grenzen vergessen, weil eine solche Logik die Positivität des greifbaren Gegenstands anstrebt und sie ständig in der Handlungsweise des Begreifens sucht.

Anhand der Verortung der Fremdheit von der Ein- und Aus/Dialektik zu den Grenzen zwischen Innen und Außen brauchen wir eine neue Logik, um ihr Phänomen grenzartig aufzufassen. Diese radikale Negativitätslogik werde ich *Logik des Zwischen* nennen.

3. Die Negativität: Das Zwischen

Das abwertend Negative der Fremdheit als Gegensatz der Vertrautheit wurde zugunsten der Unterschiedlichkeit des Andersseins überwunden. Der Preis dafür war der erneute und radikale Entzug derselben Fremdheit. Kennzeichnung der Fremdheit ist genau das Entkommen einer solchen Hypostasierung, wobei sie sich nicht durch die Negation des vorausgesetzten Positiven ergibt. Die Negation ist das Resultat der Verdrängung der Negativität, die mit der Negation nicht viel gemeinsam hat, außer der Gründung dieser letzteren auf der Negativität.

Im Moment ihres Verschwindens ist die Fremdheit an dem Ort *zwischen* Bekanntem und Unbekanntem zu suchen. Aber wo liegen genau die Grenzen der Fremdheit? Wie unterscheidet man das Bekannte vom Unbekannten? Die Grenze verläuft quer durch das „Un-"[23] des *Un*bekannten;

[22] Bernhard Waldenfels, *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, S. 7.

[23] Eine Deutung des „un" hat Martin Heidegger in *Sein und Zeit* unternommen: „Die privativen Ausdrücke wie Unauffälligkeit, Unaufdringlichkeit, Unaufsässigkeit meinen

das Fremde *ist* das „Un-" des Un-Bekannten, das „Un-" des Gewöhnlichen: Unbekanntes, Unvertrautes, Unzugängliches, Unzugehöriges, Unverständliches, usf.

Das Fremde erhebt seine unerhörten, unverständlichen und unbekannten Ansprüche an einem Ort besonderer Art: „Kein Fremdes ohne Orte der Fremde"[24] schreibt diesbezüglich Waldenfels in seinem *Grundmotive der Phänomenologie des Fremden*. Dieser Ort der Fremde ist die Grenze, dieser herausschneidende Ort, der die Unterschiede wesentlich bedingt. An dem Ort der Grenze gilt die ontologische Hegemonie des Seins nicht mehr, weil der Standpunkt des klar erkennenden Subjektes dort entmachtet wird. Das Subjekt vermag kein gegenüberstehendes Objekt zu finden, sodass die Unterscheidung selber zwischen Subjekt und Objekt ausfällt. Dies geschieht aufgrund des Ortes, an dem es sich befindet und wegen seiner Logik, wie dies von Kobayashi bezüglich Nishidas Logik des absoluten Nichts erläutert wird.[25]

Die auf die Grenze gerichtete Aufmerksamkeit erfordert zuerst eine Besinnung der Räumlichkeit und gleichzeitig eine begriffliche Verortung unserer Untersuchung. Die Topologie der Fremdheit ist kein fertiges Produkt, kein schon immer vorhandener Ort des Empfangens oder der Verwerfung des Fremden. Sie entsteht als Fürsprache der Grenze; wie wir anhand Aristoteles sagen können, geht das griechische Wort τοπος aus dem Begriff περας hervor.[26] Im Suchen einer Bestimmung der Grenze schreibt Aristoteles im IV Buch der Physik über die Grenze als Mitte, die das Oben und das Unten zugleich darstellt.[27]

Dieses Merkmal der Grenze betont Heidegger als hervorbringende Kraft mit einem Bespiel: „Die Grenze ist nicht das, wobei etwas aufhört, sondern, wie die Griechen es erkannten, die Grenze ist jenes, von woher etwas sein Wesen beginnt. Darum ist der Begriff: ορισμος, d. h. Grenze. Raum ist wesenhaft das Eingeräumte, in seine Grenze Eingelassene. Das Eingeräumte wird jeweils gestattet und so gefügt, d. h. versammelt durch einen Ort, d. h. durch

---

einen positiven phänomenalen Charakter des Seins des zunächst Zuhandenen. Diese ‚Un' meinen den Charakter des Ansichhaltens des Zuhandenen, das, was wir mit dem An-sich-sein im Auge haben, das was charakteristischerweise aber ‚zunächst' dem Vorhandenen, als dem thematisch Feststellbaren, zuschreiben.": Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 101–102/75–76.

[24] Bernhard Waldenfels, *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2006, S. 15.

[25] Vgl. Toshiaki Kobayashi, *Denken des Fremden. Am Beispiel Kitaro Nishida*, Stroemfeld, Frankfurt a. M./Basel, 2002, S. 75–103.

[26] „τοπος περας του περιεχοντος σχματος ακινητον – ο τοπος αγγειον αμετακινητον": Aristoteles, *Physik*, 212 a 5.

[27] Vgl. Aristoteles, Physik.

ein Ding von der Art der Brücke".[28] Heidegger zielt darauf ab, das Phänomen der Grenze über die Logik der Ein- und Ausgrenzung hinaus zu denken und ihre paradoxe Natur phänomenologisch aufzuzeigen. Durch die Grenze wird der Raum *ein*geräumt, also zur Ordnung gebracht, quasi zum Ort verengt, aber gleichzeitig als Ort ermöglicht, für die Möglichkeit des Zustandekommens offen. Vertrautheit und Fremdheit sind nicht zwei inkompatible Felder, die jeweils das Bekannte und das Unbekannte beherbergen. Sie stehen im Verhältnis des durch die Grenze geleisteten Mit-Seins[29]. Aus dem Gesichtspunkt der Oppositionslogik beginnt die Frage nach der Fremdheit dort, wo diese beiden vorausgesetzten, getrennten Welten aufeinander treffen. Dieses Aufeinandertreffen, das die beiden getrennten Welten schon voraussetzt, geschieht eigentlich nachträglich, d. h. nach ihrem Entstehen dank des Ermöglichungscharakters des Zwischen. Was in den Kategorien als getrennt erscheint, zeigt sich anhand der Logik des Zwischen als In-Sein[30] als wesentlich miteinander verbunden.

Dieselbe Grenze ist nicht in das parteiliche Geschäft der Logik der oppositiven Zugehörigkeit eingewickelt, sie bleibt ihr fremd. Sie steht außerhalb der Ordnung in dem Sinne, dass sie eine Grauzone darstellt, wo im Prinzip alles erlaubt ist, da keine klaren Gesetze in Kraft getreten sind. An der Grenze ist in der Tat auch eine Unterscheidung zwischen Drinnen und Draußen bereits strittig, weil die Grenze dieselbe Differenz gestaltet, aber daran nicht teilhat. Auf dem Boden der Grenze kann der Streit zwischen den *Gegen*sätzen ernsthaft stattfinden, wobei die Grenze selbst gegenstandlos bleibt. Die dazwischenliegende Grenze zwischen Drinnen und Draußen verleiht den *Gegen*stücken die jeweilige Bedeutung, ohne sich ihrerseits ent*gegen*zusetzen.

Die ausgezeichnete Örtlichkeit des Fremden besteht also nicht in einem neuen bevorzugten Hier der Fremdheit, die als neuer Tyrann die Herrschaft eines mächtigeren Subjekts ersetzen soll. In der Fremdheit handelt es sich um eine A-topie, in der ihre Negativität nicht mehr als Verneinungsleistung vorkommt. An diesem a-topischen Ort, der als Grenze zwischen Bekanntem

---

[28] Heidegger, *Bauen Wohnen Denken*, S. 156.

[29] Heidegger erfasst den Terminus „Mitsein" im Rahmen seiner Daseinsanalyse: „‚Mit' und ‚Auch' sind existenzial und nicht kategorial zu verstehen. Auf dem Grunde dieses mithaften In-der-Welt-Seins ist die Welt je schon immer die, die ich mit den Anderen teile. Die Welt des Daseins ist Mitwelt. Das In-Sein ist Mitsein mit Anderen. Das innerweltliche Ansichsein dieser ist Mitdasein.": Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 158–159/118.

[30] Bezüglich des In-Seins als Daseinsexistenzial schreibt Heidegger: „Was besagt In-Sein? Den Ausdruck ergänzen wir zunächst zu In-Sein ‚in der Welt' und sind geneigt, dieses In-Sein zu verstehen als ‚Sein in . . .' [. . .] In-Sein dagegen meint eine Seinsverfassung des Daseins und ist ein Existenzial. Dann kann damit aber nicht gedacht werden an das Vorhandensein eines Körperdinges (Menschenleib) ‚in' einem vorhandenen Seienden.": Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 72–73/53–54.

und Unbekanntem gilt, zeigt sich die tiefste Fremdheit: Sie offenbart sich gerade als dieses Zwischen. Es geht aber nicht nur darum, dass die Entität „Fremdes" an der Grenze „wohnt", es *ist* vielmehr genau diese Grenze. Es schaut nicht nur von der Schwelle aus, sondern es *ist* selber diese Schwelle, wo das Sehen im Gesehenen, das Sagen im Gesagten und das Denken im Gedanken einzuholen ist.[31]

Die so formulierte Fremdheit beginnt also nicht außerhalb meines Selbst oder unseres Erkenntnisstandpunktes und kann dementsprechend nicht von der innigen Ordnung ausgeschlossen sein, wie es von Waldenfels oft behauptet wird: „Der Ort des Fremden erweist sich zudem als Ort besonderer Art. Er lässt sich nicht in ein Ortsnetz einreichen, im dem wir uns frei bewegen, da er nur über eine Schwelle hinweg, also im vollen Sinne gar nicht zu erreichen ist."[32] Die Fremdheit beginnt bereits vor der Bestimmung des Bekannten und Unbekannten, oder besser gesagt *während* des Bestimmungsprozesses, der nur kraft der Grenze tatsächlich zu einer Bestimmung fähig ist. Diese Gleichzeitigkeit folgt einer Logik besonderer Art, die ich fortan Logik des Zwischen nennen werde.[33]

Die zeitliche Angabe ist hier von Bedeutung, weil dadurch der Ursprung oder die Substantialität nicht als Stützpunkt für die Herrschaft des Subjektes gedacht wird. Im Falle des Zwischen ist nicht von einer chronologischen Ursprünglichkeit die Rede, weil die Zeitlichkeit des Zwischen sich im Horizont des a-temporalen Augenblickes versteht, der nur nachträglich und im Hinblick auf eine erklärende Einstellung in verschiedenen Momenten getrennt wird. In der Sprache der Subjektivität könnte man sagen, dass die Fremdheit an den Grenzen der Inter-Subjektivität liegt. Die Logik des Zwischen wird vom japanischen Psychiater Bin Kimura im Rahmen des Gebrauchs der Personalpronomen im Japanischen beträchtlich erläutert. Die japanische Sprache unterscheidet sich von den indogermanischen u. a. dadurch, dass ihre Sprecher kaum Personalpronomen gebrauchen. Sollte es aber dazu kommen, wird unter den zahlreichen Möglichkeiten an Pronomen so ausgewählt, dass diese sich an den jeweils unterschiedlichen Sachverhalt anpassen sollen. So Kimura: „Wer ich selbst bin und wer der jeweils andere ist, bestimmt sich in der japanischen Sprache und in der Erfahrungs- und Denkweise der Japaner aus des zwischenmenschlichen Beziehung zwischen mir und dem anderen. Noch bevor der einzelne Mensch sich als Individuum identifiziert, ist die Be-

[31] Bernhard Waldenfels, *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, S. 29.

[32] Bernhard Waldenfels, *Der Anspruch des Anderen*, S. 38.

[33] Für die Gestaltung dieser Logik werde ich mich besonders auf einen Leitbegriff des Mahayana-Buddhismus stützen. Im Herz-Sutra drückt das Kanji *soku* (即) die widersprüchliche Identität von Leere und Form aus. Das Hetz-Sutra lautet: „Die Form ist leer, die Leere ist Form", wobei das Zeitwort Sein mit *soku* (即) wiedergegeben wird. Dieser Ansatz entspricht einer Logik des Zugleich, in der die im Vergleich gesetzten Elemente in einer Sowohl-als-Auch-Beziehung stehen.

ziehung, das Zwischen Mensch und Mensch [...] Es ist nicht so, daß zuerst ich selbst und der andere, das Ich und das Du als feste Subjekte existieren und sich dann zwischen beiden eine ‚zwischenmenschliche Beziehung' auftut, sie einander ‚begegnen' und miteinander ‚umgehen'. Zuerst ist das Zwischen Mensch und Mensch, das Zwischen zwischen einem selbst und einem anderen [...] der wahrhafte Seinsort dieser ‚Realität' ist das Zwischen zwischen Ich und Du, das Zwischen als Quellgrund, aus dem sowohl das Ich als auch das Du sich je und je selbst finden."[34]

Kimuras „bevor" berührt meines Erachtens den buddhistischen Grundbegriff des Herz-Sutra, laut dessen „die Form ist leer, die Leere ist Form"[35] und gibt einen Gedanken aus der alten japanischen geistigen Tradition wieder, wie diese von Philosophen Kitarō Nishida und Tetsuro Watsuji vertreten wird. Das Zwischen der Grenze, das die jeweiligen Bestimmungen wie das Fremd- oder das Vertrautsein ermöglicht, denkt Nishida als leeren und selbst nicht wahrgenommenen, aber allumfassenden Hintergrund, vor dem die unterschiedlichen, partikulären Entitäten wahrnehmbar sind. Diesen Hintergrund nennt Nishida „basho" (場所), d. h. Ort, worin alle Entitäten ihren Ursprung im Sinne der Möglichkeit des Zustandekommens finden.[36] Seinerseits schreibt Watsuji von den Menschen und von ihrer Individualität, die eigentlich nicht hinsichtlich einer festen Identität, sondern als zwischen (gen, 間) Menschen (nin, 人) zu verstehen ist. Ein Mensch kommt isoliert nicht vor, er befindet sich vielmehr von Anfang an zwischen Menschen; nur als zwischen kann man von Menschen (ningen, 人間) überhaupt reden.[37] Kimuras Auffassung des Zwischen ist als Ausdifferenzierung von Hier und Dort zu denken. Diese Differenzierung geht nicht aus einem Subjekt heraus nach außen in die Objektwelt. Vielmehr ist das Subjekt vom räumlichen Abstand des Zwischen affiziert, in einer sozusagen „umgekehrten Intentionalität"[38], analog wie bei der befindlichen Betroffenheit Heideggers, aber auch ähnlich wie in der Intentionalitätslehre Husserls. Die Räumlichkeit ist hierbei in einem so weiten Sinne gemeint, dass sie das klimatische (Watsuji), das körperliche (Merleau-Ponty) sowie das stimmungshafte (Heidegger) umfasst. Diesen Raum nennt Watsuji „fudō" (風土); als wortwörtlich gemeintes Klima stellt dieser Raum den verhältnismäßigen zusammenhang dar, dem die Menschen unterliegen.

---

[34] Kimura Bin, *Zwischen Mensch und Mensch*, S. 103–105.

[35] Das Herz-*Sutra* oder *Sutra* der höchsten Weisheit gilt als Essenz der *Prajnaparamita*-Texte und laut *shiki soku ze kū, kū soku ze shiki* (色即是空・空即是色): Die Form ist leer, die Leere ist Form. Vgl. Zenrin R. Lewis (Hg.), *Der Zen-Wald*, 406.

[36] Vgl. Kitaro Nishida [Rolf Elberfeld Hg.], *Logik des Ortes: Der Anfang der modernen Philosophie in Japan*.

[37] Vgl. Watsuji Tetsuro [Seisaku Yamamoto und Robert E. Carter Hg.], *Watsuji Tetsuro's Rinrigaku: Ethics in Japan*.

[38] Kimura Bin, *Zwischen Mensch und Mensch*, S. 63.

4. Die Phänomenalität der Fremdheit

Anhand der bisherigen Darlegungen und durch die Logik des Zwischen bedroht die Fremdheit des Fremden unsere Innenwelt von außen her nicht mehr, sondern sie bildet die Innen- und die Außenwelt im Denken der Grenze zwischen dem Vertrauten und dem vorausgesetzten Fremden. Darüber hinaus richtet die Fremdheit die beiden Gegensätze oder Unterschiede so ein, dass sie jetzt in einem Wechselverhältnis[39] stehen, in dem das eine Element nicht ohne das andere gedacht werden kann. Die Phänomenalität ermöglicht das Ausgestalten verschiedener Gestalten, in denen die Fremdheit sowie ihr Gegenteil unterschiedliche Formen annehmen.[40]

Im Lichte dieses Wechselverhältnisses ist die bereits erwähnte Gebundenheit der Phänomene als Zusammenhang zu verstehen, der Bedeutungen ausmacht. Der phänomenologische Blick auf die Welt sieht diese als mit einem Verweisnetz äußerst verflochten. Die Bedeutungsganzheit der Welt erweist sich manchmal phänomenal als paradox, da das φαινομενον[41] etwas zeigt und zugleich verbirgt. Das Phänomen als Zwischen, und zwar zwischen Verborgenheit und Enthüllung, eröffnet damit einen Spielraum, in dem man das Phänomen als Überfluss sowie als Mangel mehrdeutig erfährt. Etwas ist da, indem es abwesend ist, etwas ist nah, indem es in die Ferne rückt.

Ein Denken, das einer solchen Paradoxie der sich selbst begrenzenden und übersteigenden Ordnung ausgeliefert ist, erzeugt eine Reihe von Denk-

---

[39] Ich verwende den Begriff „Wechselverhältnis“ in Anlehnung an Anton Friedrich Koch: „Wechselverhältnis [...] in der jede Seite nur ist, was sie ist, weil auch die andere ist, was sie ist. Das Ganze des Wechselverhältnisses ist der Diskurs (das Sprachspiel).“ Vgl. Anton Friedrich Koch, *Versuch über Wahrheit und Zeit*, S. 165. Und weiter: „Sobald hingegen das Wechselverhältnis von Unverborgenheit und Verborgenheit anerkannt wird, erweisen sich die vollkommene Präsenz des Seins und die vollkommene Absenz des Nichts als irreale Grenzfälle von Wahrheit und Bedeutung. [...] Und es gibt erst recht keine reine Absenz, weil diese kein Fall von Geben und Sein mehr wäre; vielmehr muß sogar das Nichts, wie Heidegger sich, in der Not sprachschöpferisch werdend, ausdrückt, “nichten„, wenn es uns irgendwie angehen und zum logisch abwesenden Signifikat des Signifikanten werden soll, welcher die Antinomie ist“. Koch, *Versuch über Wahrheit und Zeit*, S. 296; Vgl. S. 364–375.

[40] Vgl. Eveline Cioflec, *Der Begriff des „Zwischen“ bei Martin Heidegger*.

[41] „Der griechische Ausdruck φαινομενον, auf den der Terminus ‚Phänomen‘ zurückgeht, leitet sich von dem Verbum φαινεσξαι her, das bedeutet: sich zeigen; φαινομενον besagt daher: das, was sich zeigt, das Sichzeigende, das Offenbare; φαινεσξαι selbst ist eine mediale Bildung von φαινς, an den Tag bringen, in die Helle stellen; φαινς gehört zum Stamm φα- wie φςω, das Licht, die Helle, d. h. das, worin etwas offenbar, an ihm selbst sichtbar werden kann. Als Bedeutung des Ausdrucks ‚Phänomen‘ ist daher festzuhalten: das Sich-an-ihm-selbst-zeigende, das Offenbare.“: Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, S. 38/28.

figuren, die aus dem Rahmen des traditionellen Denkens herausfallen; diese Denkfiguren des Zwischen sind Figuren des Überschusses, die auf den diversen Unmöglichkeiten des Unsichtbaren, Unerhörten und Ungesagten beruhen. Eine dieser Figuren ist eben die Fremdheit. Dem Fremden bleiben wir etwas schuldig, und zwar schulden wir seinem Horizontcharakter die Möglichkeit des Einräumens. Die Unruhe und Unheimlichkeit des Fremden verweisen auf die grundlegende Fraglichkeit der Grenze in der Logik des Zwischen, die keine endgültige Beantwortung zulässt. Die Grenze ist keine ausschließende Schranke mehr, sondern ein phänomenales In-Frage-Stellen ihres Begrenzten.

Da die Fremdheit keine hypostasierte Bestimmung erträgt, soll man sich ihre Grenzen nicht analog wie eine feste Figur, sondern in ihren unterschiedlichen Handlungsmöglichkeiten vorstellen. Die Grenzen lassen sich ziehen, verschieben, erweitern oder verengen; an diesen kann man sich befinden, bewegen, aber vor allem lassen sie sich überschreiten, wobei wir die Grenzen erst merken, wenn wir sie nicht mehr überschreiten können – d. h. wenn sie sich in Schranken verwandelt haben. Wie Benjamin suggeriert: „In dem modernen Leben sind diese Übergänge immer unerkenntlich geworden. Wir sind sehr arm an Schwellenerfahrungen“[42]. Ohne Überschreitung bleibt uns der Kern der Fremdheit und ihre fundamentale Negativität gehüllt: „Wer diese Fremdheit seiner selbst verkennt, findet überall nur dasselbe und sich selbst wieder, so viele Länder und Meeren er auch bereist.“[43]

5. Schluss: Die Verortung der Fremdheit

Das Anliegen dieses Beitrages bestand darin, auf die Struktur der Fremdheit in ihrem phänomenalen Ermöglichungscharakter hinzuweisen und sie vor der binären Logik der Entgegensetzung zu befreien. Es wurde versucht, das Ziel durch die phänomenologische Deutung der Fremdheit als Erfahrung des Zwischen zu erreichen.

Nach der Überwindung der Selbstverständlichkeit ihrer Definition und nach der Demaskierung des Äußer-Anderen als verschleierte Figuren der

[42] An der Stelle wird durch Betonung des Wechselspiels der Schwelle und der Unterscheidung zwischen Schwelle und Grenze fortgefahren: „Das Einschlafen ist vielleicht die einzige, die uns geblieben ist. (Aber damit auch das Erwachen.) Und schließlich wogt wie der Gestaltenwandel des Traums über Schwellen auch das Auf und Nieder der Unterhaltung und der Geschlechterwandel der Liebe [. . .] Die Schwelle ist ganz scharf von der Grenze zu scheiden. Schwelle ist eine Zone. Wandel, Übergang, Fluten liegen im Worte ‚schwellen‘ und diese Bedeutung hat die Etymologie nicht zu übersehen“: Walter Benjamin, *Das Passagen-Werk*, S. 617. In einer bearbeiteten Version fügt Benjamin das Wort „fliehen“ der Auflistung der „Schwellen“-Bedeutung: S. 1025.

[43] Bernhard Waldenfels, *Der Anspruch des Anderen*, S. 39.

Vertrautheit habe ich gezeigt, wie die Fremdheit sich *zwischen* diesen beiden Figuren des Bekannten und des Unbekannten verbirgt. Die Fremdheit als Zwischen zu denken, erfordert eine Änderung der Betrachtungsweise und ein Sich-Aufhalten an einer Grenzschwelle. Der Horizontcharakter der Fremdheit zeigt sich nicht (nur) als einschränkende Anschauung, sondern verkörpert vielmehr die Bedingung der Möglichkeit für die Entstehung und Herausbildung der Erkenntnis selbst.

Für die Verschiebung der Fremdheitsproblematik habe ich meine Argumentation auf Strömungen der interkulturellen Philosophie gestützt, vor allem auf Nishidas erkenntnistheoretische Abhandlungen und auf Schriften seiner Nachfolger. Dadurch sollten Spielräume für weitere Szenarien geöffnet werden.

Literaturverzeichnis

Aristoteles, *Physik*, Meiner, Hamburg, 1987.

Benjamin Walter, *Das Passagen-Werk*, in *Gesammelte Werke*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1982.

Blanchot Maurice [Marcus Coelen Hg.], *Das Neutrale*, Diaphanes, Zürich/Berlin, 2010.

Cioflec Eveline, *Der Begriff des „Zwischen" bei Martin Heidegger*, Alber, Freiburg, 2012.

Croce Benedetto [Hg. Alessandro Savorelli und Claudio Cesa], *Saggio sullo Hegel, Seguito da altri scritti di storia della filosofia*, Bibliopolis, Napoli, 2006.

Foucault Michel, *Andere Räume*, in: Barck, Karlheinz [Hg.], *Aisthesis: Wahrnehmung heute oder Perspektiven einer anderen Ästhetik*, Essais. 5., Reclam, Leipzig, 1993.

Freud Sigmund, *Werke aus den Jahren 1917–1920*, in *Gesammelte Werke*, Band 12, S. Fischer, Frankfurt a. M., 1947.

Grimm Jakob und Wilhelm [Hg. Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften und Akademie der Wissenschaften zu Göttingen], *Deutsches Wörterbuch*, S. Hirzel Verlag, Stuttgart, 2006.

Heidegger Martin, *Sein und Zeit*, in GA 2, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1977.

Heidegger Martin, *Bauen Wohnen Denken*, in GA 7, *Vorträge und Aufsätze*, Klostermann, Frankfurt a. M., 2000.

Kimura Bin, *Zwischen Mensch und Mensch*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1995.

Klappenbach Ruth, Steinitz Wolfgang, *Wörterbuch der deutschen Gegenwartsprache*, Band 2, Akademie Verlag, Berlin, 1981.

Kobayashi Toshiaki, *Denken des Fremden. Am Beispiel Kitaro Nishida*, Stroemfeld, Frankfurt a. M./Basel, 2002.

Koch Anton Friedrich, *Versuch über Wahrheit und Zeit*, Mentis, Paderborn, 2006.

Nishida Kitarō [Rolf Elberfeld Hg.], *Logik des Ortes: Der Anfang der modernen Philosophie in Japan*, Alber, Freiburg, 2014.

Platon, *Der Sophist*, Meiner, Hamburg, 1967.

Vattimo Gianni, Pier Aldo Rovatti, *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milano, 1983.

Waldenfels Bernhard, *Ordnung im Zwielicht*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1987.

Waldenfels Bernhard, *Der Stachel des Fremden*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1990.

Waldenfels Bernhard, *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden 1*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1997.
Waldenfels Bernhard, *Der Anspruch des Anderen*, Wilhelm Fink Verlag, München, 1998.
Waldenfels Bernhard, *Bruchlinien der Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 2002.
Waldenfels Bernhard, *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 2006.
Watsuji Tesauro, [Geoffrey Bownas Hg.], *A climate*, Tokyo, Printing Bureau Japanese Government, 1962.
Watsuji Tetsuro, [Seisaku Yamamoto und Robert E. Carter Hg.], *Watsuji Tetsuro's Rinrigaku: Ethics in Japan*, New York Press, New York, 1996.
Wissenschaftlicher Rat der Dudenredaktion, *Duden „Das große Wörterbuch der deutschen Sprache"*, Band 3, Duden Verlag, Mannheim/Leipzig/Wien/Zürich, 1999.
Zenrin R. Lewis, [Hg.], *Der Zen-Wald*, Angkor, Frankfurt a. M., 2012.

Saša Hrnjez

Wie viel Fremdes in einer Übersetzung?

Über zwei übersetzungsbezogene Paradigmen der Fremdheit

Dass die Erfahrung der Fremdheit mit Übersetzungspraxis einhergeht, ist fast eine banale Bemerkung. Aber eine Problematisierung der Übersetzung würde uns zu einer besonderen Bestimmung der Fremdheit führen, und zwar zu den Fragen: Welche Art des Fremden steht in der Übersetzung auf dem Spiel? Wie viel Fremdes wird in einer Übersetzung erfordert? Oder andersrum, wie viel Fremdes könnte eine Übersetzung ertragen? Tendiert vielleicht das Übersetzen zu einer endgültigen Neutralisierung der Fremdheit, um interlinguale Kommunikation zu verschaffen? Der Übersetzung liegen verschiedene logische und philosophische Voraussetzungen zugrunde. Ohne den Unterschied und den Abstand zwischen verschiedenen Sprachen, Kulturen und Traditionen wäre kein Übersetzen möglich. Andererseits wäre nicht einmal der Versuch einer Übersetzung sinnvoll, wenn es die Möglichkeit nicht gäbe, diesen grundsätzlichen Unterschied zu vermitteln und die Kluft zwischen Fremdsprachen zu überwinden, obwohl Übersetzen nie die vollste Aneignung des Fremden bewirken kann. Deswegen findet man in jeder Übersetzung eine Bedeutungsabweichung, mit anderen Worten bleibt immer ein Rest, der sich nicht aneignen lässt. Insofern kann man drei konstitutive Elemente der Übersetzung thematisieren: 1. Unterschied und Fremdheit 2. Vermittlung 3. Rest und Abweichung. Ist genau dieser dritte Moment, der unaufhebbare Rest, im Rahmen des Versuches einer Äquivalenz zwischen Bedeutungen, vielleicht ein Beweis dafür, dass die Fremdheit nicht neutralisiert oder marginalisiert werden kann? Fängt der Übersetzungsprozess mit der Fremdheit an und endet ebenfalls mit dieser? In jedem Fall ist die Übersetzungspraxis ein geeignetes Phänomen, um das dialektische Verhältnis zwischen dem Fremden und dem Eigenen zu bearbeiten. Zwecks der Exposition dieser Problematik besteht das Anliegen des vorliegenden Beitrags darin, Friedrich Schleiermachers und Walter Benjamins Reflexionen heranzuziehen, zu thematisieren und zu hinterfragen.

Schleiermachers Rede *Über die verschiedenen Methoden des Übersetzens*, die 1813 in der Berliner Akademie der Wissenschaften gehalten wurde, bietet eine philosophische Einsicht in das Problemen der Identität, der Andersheit

und der Fremdheit an[1]. Daraus folgt, dass Schleiermachers Rede über die Methoden des Übersetzens nicht als eine bloße methodologische Abhandlung, etwa als eine Gebrauchsanweisung zur erfolgreichen Übersetzung, betrachtet werden kann. In erster Linie ist Schleiermachers Theorie des Übersetzens durch eine binäre oder dualistische Denkweise gekennzeichnet: Es gibt eine Grunddichotomie und radikale Polarisierung zwischen zwei sich ausschließenden Möglichkeiten des Übersetzens: Dies bedeutet, dass Schleiermacher auf der einen Seite das Prinzip aufstellt, anhand dessen der Übersetzer den Autor des Originals in Ruhe lässt und dann den Leser dem Autor entgegen bringt; und auf der anderen Seite geht es um ein zweites Prinzip, nach dem der Übersetzer den Leser in Ruhe lässt und den Autor diesem entgegen bringt. Der Übersetzer befindet sich in der Mitte zwischen Autor und Leser und seine Handlung kann sich entweder am Autor oder am Leser orientieren. *Tertium non datur*. Die erste Möglichkeit, die den Leser auf die Übersetzung hinbewegt, setzt sich zur Aufgabe, die gleichen Eindrücke, die der Übersetzer beim Lesen des Originals gewonnen hat, an den Leser der Übersetzung zu vermitteln. Die zweite Möglichkeit ist gegensätzlich: Hierbei ist nicht der Leser der Übersetzung die zentrale Figur, sondern der Übersetzer soll nun den Autor des Urtexts verwandeln, als ob dieser Autor den Urtext ursprünglich in der Sprache der Übersetzung geschrieben hätte. Anders gesagt, wenn jemand einen Text z. B. vom Italienischen ins Deutsche übersetzt, müsste er so übersetzen, als ob der italienische Autor direkt auf Deutsch geschrieben hätte. In diesem Fall besteht die Aufgabe des Übersetzers darin, den Autor zu „verdeutschen", d. h. die Fremdheit des Originaltexts und seine Sprache aufzuheben und den ganzen Text zu „domestizieren". In diesem Fall muss die Übersetzung also nicht *als* Übersetzung erscheinen. Schleiermacher kritisiert diesen Standpunkt und vertritt die erste Möglichkeit, d. h. die sogenannte Verfremdungsstrategie[2].

Die Idee, dass der Autor sich in Fremdsprache ebenso kreativ wie in seiner Muttersprache ausdrücken könnte (vgl. Schleiermacher 1963: 64); und dass der Übersetzer eine solche Funktion der Übertragung des Autors in eine

[1] In der Forschungsliteratur gilt der deutsche Philosoph Schleiermacher als ein doppelter Begründer, nämlich sowohl einer universellen philosophischen Hermeneutik als auch der modernen Übersetzungstheorie. Er war auch der erste in der Geschichte der Übersetzungsforschung, der die Unterscheidung zwischen Übersetzen und Dolmetschen gemacht hat (Cercel 2013: 31). Manche Autoren behaupten jedoch, dass eine Würdigung seines Beitrags zur Übersetzungstheorie immer noch begrenzt ist und noch nicht ausreichend diskutiert wird (Huyssen 1969: 52; Cercel 2013: 53). Neuere Studien scheinen dieses Bild zu verändern (Cercel, Serban 2015; Seruya, T., Miranda Justo: 2016).

[2] Die Termini „Verfremdung" und „Einbürgerung", bzw. „Domestizierung" sind in Schleiermachers Rede nicht zu finden. Diese beiden Termini, die bislang zum übersetzungswissenschaftlichen Wortschatz fest gehören, stammen vom Werk von Lawrence Venuti (siehe Venuti 2008).

andere sprachliche und kulturelle Welt erfüllt, ist für Schleiermacher widersinnig und unfruchtbar. Die romantische Denkart Schleiermachers erlaubt ihm nicht, die Sprache des Originaltexts von der Originalität des Schriftstellers zu trennen: Der Verfasser kann nur in seiner Muttersprache original und kreativ sein. Wo liegt dann die Originalität einer Übersetzung? Kann der Übersetzer überhaupt original sein? Für Schleiermacher ist die Antwort in einer Übersetzungsstrategie zu finden, die das Fremdartige nicht neutralisiert, sondern zum Vorschein bringt, d. h. einen „Verfremdungseffekt" bei dem Leser der Übersetzung hervorruft. Dieser Verfremdungseffekt ist eine direkte Konsequenz des Versuchs, die gleichen Eindrücke und Vorstellungen, die beim Lesen des Originals herbeigeführt werden, durch Übersetzung zu vermitteln. Schleiermacher zufolge müsste die Übersetzung „Glanz der Neuheit" (Schleiermacher 1963: 52) übertragen, und dafür ist es notwendig, die Spuren der Fremdheit in der Übersetzung aufrecht zu erhalten. Da die Neuheit und Originalität nur in der Ursprache des Autors ausgedrückt werden kann, ist eine Verfremdungsstrategie für Schleiermacher die einzige, die diese Originalität übertragen kann. Auch der beste Übersetzer, der die Fremdsprache fließend spricht und beherrscht, behält immer das Gefühl des Fremden (vgl. Schleiermacher 1963: 54). Dieser unaufhebbare Unterschied zwischen dem Autor, der in seiner Muttersprache einen Text verfasst, und dem Übersetzer, die im Grunde immer ein Fremder bleibt, stellt die Möglichkeit des Übersetzungsprozesses und zugleich die Notwendigkeit der unmöglichen Aufgabe dar, den eigenen Eindruck beim Leser der Übersetzung zu reproduzieren. Der Übersetzer kann nie beim Lesen des Originals die gleichen Eindrücke gewinnen, die muttersprachliche Leser haben können; deshalb kann er diese Eindrücke den Lesern der Übersetzung nicht vermitteln. Nichtsdestotrotz soll er, als vermittelnde Figur, den eigenen Eindruck und das eigene Bild des Originals mitteilen, obwohl auch diese letzteren nicht völlig übertragbar sind. Genau diese Unmöglichkeiten machen die Möglichkeit der Übersetzung aus; Schleiermacher stellt dann ziemlich eindeutig fest, dass es keine Übersetzung gebe, die auf einer perfekten Kenntnis der Fremdsprache beruht, angenommen dass eine solche „perfekte Kenntnis" überhaupt möglich wäre.

Die Frage ist nun, wie der Übersetzer den Ton der Fremdheit in der Zielsprache, d. h. in der Sprache der Übersetzung, aufrecht erhalten soll?[3] Schleiermacher zeigt, dass der Effekt und die Stimmung des Fremdartigen

[3] Es wird auch die Meinung vertreten, dass Schleiermacher sich den konkreten Anwendungsmethoden sehr wenig gewidmet hat und konkrete Übersetzungsfragen bewusst ausgeschaltet hat (Huyssen 1969: 48), obwohl seine Überlegungen sicherlich aus seiner Plato-Übersetzung herkommen. Dies hat aber folgenden Grund: Schleiermachers Absicht war vielmehr durch die Rede über zwei Methoden des Übersetzens damit beschäftigt, zwei verschiedene begriffliche Umgänge mit dem Fremden zu umreißen und dadurch auch ein politisch-kulturelles Programm für die deutsche Nation zu schil-

in der Übersetzung erreicht werden kann, wenn der Übersetzer sich um eine inhaltliche und formale Abbildung des Originals und seiner Originalität bemüht. Schleiermachers Überlegung ist eigentlich dialektisch: Die Suche nach Identität, bzw. nach Approximation zur Identität und Eigenheit des Urtexts bewirkt beim Leser das Gefühl der Verfremdung, weil eine absolute Gleichsetzung mit dem Urtext nicht erreichbar ist. Außerdem: je mehr der Übersetzer der Urschrift folgt, um so mehr wirkt die Übersetzung mit ihrer Fremdheit auf den Leser aus (vgl. Schleiermacher 1963: 54). Und umgekehrt: Wenn ein Übersetzer die sogenannte Domestizierung, d. h. die Methode des „Einbürgerns", anwendet, sodass das Werk beinahe paraphrasiert wird, dann könnte der Leser der Übersetzung nicht den „eigentümlichen Geist des Verfassers" (Schleiermacher 1963: 57) erfassen. In diesem Falle bleibt die Übersetzung auf der Ebene der bloßen Informationsübertragung und des reduzierten Inhalts. Wenn man die Geschichte der Übersetzung in Betracht zieht, dann kann man einfach einsehen, dass die französische klassizistische und traditionelle Übersetzungspraxis genau die Methoden der Domestizierung und Adaptierung einsetzt[4]. In dieser Tradition gibt es keinen Raum für so etwas wie den „Ton der Fremdheit" in der Sprache des Übersetzens, oder für das Gefühl des Fremdartigen. Deswegen vertritt Schleiermacher in seiner Berliner Rede über die Übersetzung ein profiliertes Kulturprogram für die deutsche Nation[5], die in der Situation der französischen Besetzung und Herrschaft eine neue Selbstbehauptung und Bildung der eigenen, deutschen Sprache durch ein neues Verhältnis mit dem Fremden – nicht mehr durch Ausschließung und Domestizierung des Fremden, sondern durch seine Aufnahme – benötigt.

Schleiermachers Position scheint gegenüber dem Fremden untypischerweise aufgeschlossen zu sein. Eigentlich spricht Schleiermacher über eine „fremde Ähnlichkeit" (Schleiermacher 1963: 55): Der Übersetzer sollte sogar nach einer solchen fremden Ähnlichkeit idealerweise sterben, so dass der übersetzte Text den Lesern zugleich als etwas Ungewöhnliches und doch Vertrautes erscheinen könnte. Dieser Effekt ist – Schleiermacher gesteht es zu – „die größte Schwierigkeit" (*Idem*), die ein Übersetzer zu überwinden hat. Das Verfremden der eigenen Sprache durch Übersetzung hat deshalb Grenzen, besser gesagt: es muss Grenzen haben. Und Schleiermacher verdeutlicht dies, wenn er behauptet, dass seine Verfremdungsstrategie im Übersetzen bzw. das Verfremden der Sprache des Übersetzers gleichzeitig eine Gefahr darstellt. Der Übersetzer soll „die feinste Linie beobachten" (Schleiermacher 1963: 56), um die verschiedenen Gefahren des Übersetzungsprozesses zu ver-

---

dern. Deswegen wäre es nicht korrekt, Schleiermachers Rede nur für einen akademischen wissenschaftlichen Diskurs zu halten.

[4] Vgl. Berman 1992: 148–149.

[5] Zu diesem Thema siehe Kortländer, Singh 2011.

meiden. Wer zieht aber eine solche Linie, die die Qualität der Übersetzung bestimmt? Sollte der Übersetzer selber – und wenn nicht, wer? – wissen, wo genau diese Linie liegt? Da die Sprache ein geschichtliches Phänomen ist, kann diese Linie nicht immer an demselben Ort gezogen werden. Und jeder Übersetzer, wie Schleiermacher selbst bekundet, zieht diese Linie anderswo. Es ist aber klar, dass, wer diese Linie überschreitet, nicht das Risiko eingeht, eine schlechte Übersetzung zu produzieren, sondern auch eine Tat der Untreue zu begehen. Aber Untreue gegenüber *wem*? Durch diese Frage enthüllt sich die Übersetzungsstrategie Schleiermachers als eine politische Methode der Selbstbewahrung und wieder als ein kulturelles Programm der Konstituierung der nationalen Sprache.

„Wie Einem Lande, so auch Einer Sprache oder der andern, muss der Mensch sich entschließen anzugehören, oder er schwebt haltungslos in unerfreulicher Mitte" (Schleiermacher 1963: 63). Angehörigkeit, Loyalität gegen eigener Kultur, Sprachtreue sind die wesentlichen Bedingungen der Schleiermacherschen Übersetzungsmethode, sowie die Garantie, dass der Übersetzer auf dem „richtigen" Weg ist. Übersetzen wird auf diese Weise zur einen patriotischen und nationalbewussten Handlung, welche vor der Hybridisierung der Muttersprache schützen soll: „Wer möchte nicht lieber Kinder erzeugen, die das väterliche Geschlecht rein darstellen, als Blendlinge?" (Schleiermacher 1963: 55). Diese nativistische und zudem patriarchalische Metapher ist aus vielen Gründen interessant, besonders weil sie von einem Romantiker, der den „Geist der Sprache" und den „eigentümlichen Geist des Verfassers" betont, ausgesprochen wird. Zu unserer Argumentation reicht es aber aufzuzeigen, dass die übertriebenen „ausländische[n] und unnatürliche[n] Verrenkungen" (*idem*) beim Übersetzen für Schleiermacher der Bastardierung der Sprache und der Geburt der Blendlinge[6], anstatt gesunder und „reiner" Kinder, entspricht. Die Aufgabe des Übersetzers ist dann, vor der Gefahr der sprachlichen Bastardierung zu bewahren. Das Übersetzen ist in dieser Hinsicht ähnlich wie ein Seiltanz, wo man entlang einer feinsten Linie läuft, um das Gleichgewicht zwischen dem Fremden und dem Eigenen zu behalten. Mit anderen Worten stürzt der Übersetzer-Seiltänzer in den Abgrund der Sprache ab, wenn er beim Übersetzen zu viel Fremdes zu Schaden der eigenen Sprache zulässt.

Was bleibt aber von Schleiermachers Verfremdungsmethode, wenn die Fremdheit derart dosiert werden muss? Ist die Verfremdung der Sprache ein richtiges Ziel des Übersetzens, auch wenn sie eine Gefahr darstellt? Ist es doch nicht ziemlich absurd, dass die Offenheit gegenüber dem Fremden mit der Furcht vor der Fremdheit einhergeht? Statt von Furcht vor Fremdheit ist es hierbei vielleicht genauer, von der Furcht des Verlustes der eige-

[6] Zum Thema von den Blendlingen in Schleiermachers Übersetzungstheorie siehe: Pym 1995.

nen sprachlichen Identität zu reden. Laut Schleiermacher sind Offenheit gegenüber dem Fremden und die unterschiedlichen Methoden der Aufnahme ausländischer Elemente in unsere Sprache insofern erstrebenswert, als sie unsere kulturelle und sprachliche Identität verstärken und die Linie zwischen „Eigenem" und „Fremdem" befestigen. Deswegen geht die Rede von Schleiermacher über den bloß übersetzungsbezogenen oder sprachlichen Diskurs hinaus: Die Übersetzungspraxis dient der politischen Aufgabe der Konstituierung der eigenen Identität durch Sprache. Die Schleiermachersche Aufnahme des Fremden dient zur Errichtung eines Raumes der Angehörigkeit und der Positionierung der deutschen bürgerlichen Leser in einer offenen, aber deutlich definierten sprachlichen Gemeinschaft. Das alles geschieht nach folgendem Prinzip: Wer weiß, wo die Gefahr vor dem Fremden und den unnatürlichen Abweichungen liegt, der weiß auch wo die Grenzen der eigenen Identität bestehen.

Eine benachbarte Perspektive findet man auch bei Humboldt. Er stellt fest, dass die durch raffinierte Übersetzungen ausgeübte Sprachbildung eine wichtige Rolle für die deutsche Kultur spielt. Interessant ist, dass auch Humboldt über eine Linie spricht und somit einen Unterschied zwischen der Fremdheit und dem Fremden festlegt[7]. Die Linie zwischen der Fremdheit und dem Fremden scheidet auch eine authentische von einer nicht authentischen Übersetzung. Die Fremdheit, worum es hier geht, ist eine entfremdende Fremdheit, die Selbstzweck ist; die Fremdheit, die beziehungslos ist und an das Unverständliche grenzt[8]. Genau eine solche Fremdheit muss beim Übersetzen vermieden werden. Das Fremde ist hingegen ein „heimisches" Fremde, das einer authentischen Übersetzung bedarf. Es ist ein Beweis „von einfacher und anspruchsloser Liebe zum Original" (Humboldt 1963: 83), sowie von Treue gegenüber der Muttersprache. Schleiermachers „fremde Ähnlichkeit" würde dann dem entsprechen, was Humboldt einfach „das Fremde" nennt.

Die Schleiermachersche Verfremdungsstrategie, d. h. Den-Leser-zum-Autor-Bringen, erweist sich als eine Demarkationsstrategie. Das kann auch aus einer politischen Hinsicht heraus deutlich gemacht werden: Der Andere und das Fremde dienen der Bestimmung und der Abgrenzung der Identität

[7] „Mit dieser Ansicht ist freilich nothwendig verbunden, dass die Uebersetzung eine gewisse Farbe der Fremdheit an sich trägt, aber die Gränze, wo dies ein nicht abzuläugnender Fehler wird, ist hier sehr leicht zu ziehen. Solange nicht die Fremdheit, sondern das Fremde gefühlt wird, hat die Uebersetzung ihre höchsten Zwecke erreicht; wo aber die Fremdheit an sich erscheint, und vielleicht gar das Fremde verdunkelt, da verräth der Uebersetzer, dass er seinem Original nicht gewachsen ist. Das Gefühl des uneingenommenen Lesers verfehlt hier nicht leicht die wahre Scheidelinie." (Humboldt 1963: 83).

[8] Berman nennt diese Fremdheit „inquiétante-étrangeté", als französische Übersetzung für *Unheimliche*. Berman 1992: 155.

eigener politischen-sprachlichen Gemeinschaft[9]. Aber diese Behauptung löst weitere Fragen aus, z. B.: Liegen die Grenzen des Eigenen nur dort, wo das Fremde nicht mehr „übersetzt" werden kann? Wie kann man das Fremde und das Verfremden des Eigenen aufnehmen, so dass das Eigene definiert und zudem bereichert wird? Im Bereich der Sprache schlägt Schleiermacher eine konkrete Methode vor, deren Kern darin besteht, die Ursprache durch Übersetzung zu „beugen". Diese Methode setzt den Gedanken voraus, dass jede Sprache ein ausgebildetes Begriffssystem enthält. Das heißt, dass die eigenen Begriffe nur in einer einzelnen Sprache und durch die besondere Kraft dieser ausgedrückt werden können. Deswegen ist eine vollkommene Entsprechung zwischen unterschiedlichen Sprachen nicht möglich. Um das Spezifikum dieses Begriffssystems zu übertragen, soll der Übersetzer die eigene Sprache „beugen", d. h. die ungewöhnlichen Formen akzeptieren und die bereits vorhandenen Sprachgebräuche verwandeln. Genau diese Verwandlung bewirkt ein Gefühl des Fremdartigen beim Eigenen, sozusagen eine ähnliche Fremdheit. Die in diesem Sinne verstandene „Beugung" der Sprache des Übersetzers soll aber die semantische Treue gegenüber dem Original garantieren[10]. Da es keinen adäquaten Ausdruck für Fremdwörter gibt, muss der Übersetzer die ungewöhnlichen Sprachgebräuche in die Sprache einführen, um sich eben „an die Wendungen der Urschrift" (Schleiermacher 1963: 55) zu halten, die originellen Bedeutungen wiederzugeben und dadurch auch den spezifischen eigentümlichen Charakter des Textes und den kreativen Sprachgebrauch verständlich zu machen. Diese Methode des „Beugens" und der Abweichungen „mit Kunst und Maß" (*Idem*) heißt durchaus auch, die eigene Sprache aufzuzwingen und den Leser so anzufordern „als nöthig ist, damit er das Bewusstsein der Sache nicht verliere" (*Idem*). Hier gilt wieder die oben erwähnte Regel, dass die Suche nach Eigentümlichkeit doch zum Verfremdungsgefühl beim Leser führt. Dennoch ist die Übersetzungsgewalt an Sprache vom Vorteil und zum Guten der Muttersprache. Für Schleiermacher ist das eine bereichernde und vertiefende Gewalt, die die grundsätzlichen Voraussetzungen des Bereichs der Muttersprache nie in Frage stellt. Die eigene politisch-sprachliche Gemeinschaft ist diejenige, die den Maßstab für die Übersetzungspraxis schließlich setzt. Die Treue gegenüber der Muttersprache und dem Vaterland wird eingehalten. Das italienische Wortspiel, das Übersetzung und Verrat gleichsetzt („Traduttore-Traditore"), hat in Schleiermachers Augen keine Geltung, da eine authentische Übersetzungshandlung nie verräterisch sein kann. Der Übersetzer kann dennoch die gewöhnlichen Erwartungen des Lesers und seinen Sprachgebrauch verraten, aber dies er-

[9] Auch Boris Buden erblickt in die Position Schleiermachers ein Prinzip der Abgrenzung und Differenzierung zwischen Völkern und Kulturen. Siehe Buden 2004.

[10] Diese These wird, im Gegensatz zu den Interpretationen von Venuti und Berman, von Michael Foster vertreten, siehe: Foster 2010: 391–468.

weist sich sofort als eine Loyalität gegenüber der Entwicklung der Muttersprache.

Die verfremdende Übersetzungsmethode Schleiermachers ist deswegen durch zwei Formen der Treue bestimmt: Treue gegenüber dem Geist des Urtexts und Treue gegenüber der Muttersprache. Auf die Frage, wem der Übersetzer treu sein soll, kann man auf beide Weisen antworten und dazu noch sagen: Die Treue gegenüber dem Geist des Urtexts führt den Effekt des Fremdartigen ein, während die Treue gegenüber der Muttersprache diese Fremdheit zu einer vertrauten und freundlichen Fremdheit macht. Eigentlich kann nur diese vertraute Fremdheit einen Beitrag im Prozess der Sprachbildung leisten.

> „Wie vielleicht erst durchvielfältiges Hineinverpflanzen fremder Gewächse unser Bodenselbst reicher und fruchtbarer geworden ist, und unser Klima anmuthiger und milder: so fühlen wir auch, daß unsere Sprache [...] nur durch die vielseitigste Berührung mit dem fremden recht frisch gedeihen und ihre eigne Kraft vollkommen entwikkeln kann." (Schleiermacher 1963: 69)

In dieser weiteren naturorganisch-bezogenen Metapher wird explizit auf den „wahre[n] geschichtliche[n] Zweck des Übersetzens" (*Idem*) hingewiesen, d. h. auf die Fortbildung und Entwicklung der Sprache mittels Übersetzungs-„Verpflanzung" der ausländischen sprachlichen „Pflanzenwelt". Schleiermacher geht noch weiter und behauptet, dass das Übersetzen der Entwicklung der Sprache selbst zugrunde liege: „[...] daß viel schönes und kräftiges in der Sprache sich erst durch das Übersetzen theils entwikkelt hat, theils aus der Vergessenheit ist hervogezogen worden" (*Idem*). Aber Schleiermachers zum Schein paradoxale Zusammengehörigkeit zwischen der Aufnahme des Fremden und der ethnozentrischen Perspektive wird folgendermaßen deutlich ausgedrückt:

> „Und damit scheint zusammenzutreffen, daß wegen seiner Achtung für das fremde und seiner vermittelnden Natur unser Volk bestimmt sein mag, alle Schätze fremder Wissenschaft und Kunst mit seinen eignen zugleich in seiner Sprache gleichsam zu einemgroßen, geschichtlichen Ganzen zu vereinigen, das im Mittelpunkt und Herzen von Europa verwahrt werde, damit nun durch Hülfe unserer Sprache, was die verschiedensten Zeiten schönes gebracht haben, jeder so rein und vollkommen genießen könne, als es dem Fremdling nur möglich ist." (*Idem*)

Schleiermacher schreibt der deutschen Nation die Mission und Berufung zu, eine Art sprachlichen und kulturellen Garten zu gründen, in dem die verschiedenen Kulturen sich sammeln und weiterwachsen können, jetzt wohlgemerkt auf deutschem Boden. Wie Offenheit gegenüber dem Fremden und

Treue gegenüber dem Eigenen miteinander zusammenhängen, so schließen sich Kosmopolitismus und Nationalismus nicht aus. Im Gegenteil ist der erste ein Bestandteil des zweiten.

Während Schleiermachers Übersetzungstheorie und deren Behandlung des Fremden dem romantischen Gesichtspunkt und den Interessen der deutschen kulturellen Eliten am Anfang des 19. Jahrhunderts entsprechen, ist die heutige zentrale Frage, was das 20. Jahrhundert vor diesem Themenhintergrund vorgebracht hat. Walter Benjamins *Aufgabe des Übersetzers*, das Vorwort zu seiner Übersetzung der *Tableaux parisiens* von Baudelaire, bleibt ein unentbehrlicher und unvermeidbarer Bezugspunkt dazu, weil er, im Vergleich zu den früheren und herkömmlichen Übersetzungstheorien, einen Paradigmenwechsel eingeführt hat und dadurch die bei Schleiermacher begonnene Übersetzungshermeneutik aufgehoben hat. Bereits der erste Paragraph in Benjamins Aufsatz kann so gelesen werden, als ob Schleiermacher in diesen Zeilen als polemischer Gegenstand vorkäme. Benjamins Anfangsbehauptung lautet nämlich, dass Übersetzung nicht für den Leser gilt, der die Sprache des Urtextes nicht lesen kann (vgl. Benjamin 1963: 182). Benjamin zufolge ist absurd und der Übersetzung nicht gemäß, dass diese hinsichtlich der Leser bestimmt werden soll, auch weil selbst das Original nicht durch ein solches Verhältnis bestimmt wird. Stattdessen interessiert er sich an anderen Fragestellungen, bzw. am Problem der Übersetzbarkeit: Wie ist es möglich, etwas zu übersetzen? Wenn wir diese Frage stellen, werden wir sofort auf eine andere Ebene versetzt. Eigentlich wird bei der Frage der Übersetzbarkeit vorausgesetzt, dass etwas Bestimmtes unübersetzbar bleibt. Anders gesagt kann etwas in der Eigenschaft des nicht-assimilierten Fremden bleiben, indem es der Übersetzung Widerstand leistet. Benjamin gibt aber keine richtige Methode vor, die einen derartigen Wiederstand abschwächen würde. Eigentlich ist Benjamins Aufsatz keine methodologische Abhandlung zur Übersetzungshandlung, sondern eine reichhaltige Reflexion darüber, dass der Übersetzungsprozess in erster Linie nicht eine Sache der Methode ist. Deswegen spielt für Benjamin nicht der Leser und seine Annäherung zu dem Original eine zentrale Rolle, sondern das Überleben[11] des Originaltextes *durch* und *innerhalb* der Übersetzung. Benjamins Aufmerksamkeit ist auf den als geschichtliche Praxis gemeinten Prozess der Übersetzung gerichtet. Demgemäß kommt nicht mehr die Frage von der „richtigen Methode" ins Spiel, die der Übersetzer anwenden soll, sondern die Möglichkeit, für die Sprache und den Text, sich selbst zu entwickeln. Einen Text übersetzen hieße somit, diesen – seiner inneren Struktur und Möglichkeiten gemäß – überleben und fortleben zu lassen.

Während Schleiermachers Übersetzungshermeneutik und seine Verfremdungsmethode auf den ersten Blick als eine offene fremdorientierte Theo-

[11] Über diese Denkfigur Benjamins siehe Weidner 2011.

rie erscheint, könnten Benjamins Überlegungen aufgrund der Hervorhebung der Verwandtschaft der Sprachen und der Ergänzung und Kontinuität umgekehrt als eine „fremdfeindlich" Position wirken:

> „Jenes gedachte, innerste Verhältnis der Sprachen ist aber das einer eigentümlichen Konvergenz. Es besteht darin, daß die Sprachen einander nicht fremd, sondern a priori und von allen historischen Beziehungen abgesehen einander in dem verwandt sind, was sie sagen wollen." (Benjamin 1963: 185)

Die Sprachen sind also nicht einander fremd. Besser gesagt sind sie fremd nur, wenn sie bezüglich einzelner Elemente – Wörter, Sätze, Regeln, Syntax – betrachtet werden. In Anbetracht ihrer Intentionen ergänzen sie sich. Benjamins Beispiel der deutschen und französischen Worte „Brot" und „pain" zeigt, dass diese Wörter nicht austauschbar sind und sich sogar ausschließen, obwohl sie dasselbe und etwas Identisches bedeuten. „Brot" und „pain" bedeuten für den Deutschen und den Franzosen etwas Verschiedenes, d. h. das deutsche „Brot" ist dem Franzosen fremd und umgekehrt. Jedoch stellt dieser wechselseitige Ausschluss und die Irreduzibilität aneinander kein Hindernis für die Übersetzung von einer in die andere Sprache dar. Benjamins Meinung nach ergänzen sich die Sprachen durcheinander, weil sie auf das gleiche Objekten verweisen. Dieses Objekt ist nicht etwas außerhalb der Sprache Liegendes (das sogenannte Bezugsobjekt), sondern das Gemeinte, das nicht durch einzelne Wörter oder Sätze innerhalb der einen einzigen Sprachen ausgedrückt werden kann. Alle Sprachen verweisen, in den verschiedenen Arten des Meinens, auf dasselbe Gemeinte und keine von diesen Sprachen allein ist in der Lage, das Gemeinte zur Sprache zu bringen. Dieses Gemeinte bleibt „in den Sprachen verborgen" (Benjamin 1963: 187), in dem Sinne, dass nur die Ergänzung der unterschiedlichen Sprachen dieses gemeinsame Gemeinte ausdrücken könnte. Nur mittels der intersprachlichen Ergänzungen, d. h. mithilfe von Fremdsprachen und ihren verschiedenen „Arten des Meinens" kann man etwas, das innerhalb der einzelnen, isolierten Sprachen verborgen ist, andeuten. Diese Argumentation führt uns zum Hauptbegriff der Übersetzungstheorie Benjamins, der mit dem Problem des Fremden eng verbunden ist: Das Problem der reinen Sprache[12]. Die Totalität von unterschiedlichen „Arten des Meinens" wird nämlich als „reine Sprache" definiert. Diese reine Sprache kommt nur in Übersetzungen, in einem Verweis auf „überhistorische Verwandtschaft der Sprache" (Benjamin 1963: 187), zutage. Eigentlich ist eine solche reine Sprache in Benjamins Betrachtung ein echter Ort der Fremdheit. Und interessanterweise manifestiert sich die Fremdheit durch „Verwandtschaft der Sprachen" und den „versagten Versöhnungs- und

[12] Dieser Begriff ist auch in früheren Schriften Benjamins vorhanden (Benjamin 1991).

Erfüllungsbereich der Sprachen" (Benjamin 1963: 188), d. h. mittels der intersprachlichen Kontinuität. Die Fremdheit liegt dort, wo sie nicht erwartet ist.

Die Rolle der Übersetzung besteht genau darin, die Verwandtschaft der Sprachen[13] und ihre innere Verbundenheit deutlich zu machen, allerdings nicht trotz der Fremdheit, sondern dank dieser. Die Übersetzung ist immer ein Fremdkörper im Körper des Originals. Benjamin macht das am Beispiel der Frucht und der Schale deutlich: Das Verhältnis des Inhalts zur Sprache ist wie das der Frucht zur Schale, sie stehen in einer natürlichen Einheit. Wenn dieser Inhalt in eine andere Sprache übertragen wird, wird diese Einheit zerstört und das Werk nimmt eine neue sprachliche Form an, die nicht angemessen, sondern gewaltausübend und fremd ist. Aber diese Denaturierung und Verpflanzung ist nicht, wie bei Schleiermacher, eine Methode, die darauf abzielt, das Eigene zu bereichern, sondern eine Bedingung zum Garantieren des Fortlebens des Werkes. Und dank der Verfremdung, der Unangemessenheit und der Gewalt am Text ist es möglich, das Leben des Originals zu bewahren und weiter zu entwickeln. Die Kontinuität des Originals durch verschiedene Sprachen und Formen des Fremden zeigt die Verbundenheit zwischen diesen Sprachen und verweist darüber hinaus auf den Ursprung der Sprachen und auf die Sprachlichkeit der Sprachen bzw. auf die reine Sprache.

Benjamins Forderung der Wortwörtlichkeit, d. h. einer verfremdenden „Wort-für-Wort"-Übersetzungsmethode und einer Mimesis der Syntax der Ausgangsprache, hat zum Ziel genau diese Offenbarung des übergeschichtlichen Ursprungs der Sprachen. Die Wörtlichkeit fordert nicht eine Übertragung des Sinnes, sondern die Rechenschaft-Ablegung jedes einzelnen Wortes. Die erzielte Wirkung ist offensichtlich: Ein „unnatürlicher" und etwa merkwürdiger Übersetzungstext. Die Übersetzung ist von der genauen Sinnwiedergabe befreit, bleibt aber gegenüber dem Wort treu, sodass die Übersetzung selbst fremd erscheint. Treue und Freiheit sind für Benjamin zwei Modalitäten des Umgangs mit Übersetzung, die nicht nur gegensätzlich, sondern auch im Abhängigkeitsverhältnis voneinander sind. Nur eine treue Übersetzung ist frei, sie ist frei im Sinne der befreiten Sprache[14]:

> „Jene reine Sprache, die in fremde gebannt ist, in der eigenen zu erlösen, die im Werk gefangene in der Umdichtung zu befreien, ist die Aufgabe des Übersetzers." (Benjamin 1963: 193)

Nur durch die Fremdheit und durch Treue gegenüber dem Wort entdeckt man die andere Ebene der Sprache, bzw. die Sprachlichkeit, die in jeder Sprache tief liegt und darin verborgen ist. Man kann nicht diese reine Sprache

[13] Zum Thema der Verwandtschaft der Sprachen siehe O'Neill 2011.

[14] Für Peter Fenves entspricht die Frage „Wie ist Übersetzung möglich" der Frage nach der Freiheit der Übersetzung („Wie frei ist Übersetzung?"). Siehe dazu Fenves 2001: 172.

innerhalb der eigenen Sprache und durch die Regeln und Struktur dieser mitteilen und ausdrücken. Nur in der Übersetzung d. h. im Übergang von einer zur anderen Sprache und durch die gegenseitige Ergänzung zwischen den Sprachen ist ein Hinweis auf eine höhere Ebene der Sprache, die nur angedeutet und antizipiert werden kann. Diese höhere Ebene ist die reine Sprache, in der alle einzelnen Sprachen vereinigt werden und im Einklang stehen, wenn man dieses Wort als gemeinsame Intentionalität versteht: Alle sprachen zeigen auf verschiedene und ausschließende Weise auf die gleiche Richtung hin. Trotz der metaphysischen Ausdrucksweise Benjamins und des theologisch-messianischen Ursprungs seiner Ideen sollte die reine Sprache nicht als etwas Transzendierendes, sondern als Kern jeder Sprache, als Sprachlichkeit der Sprache (vgl. Derrida 1987) erörtert werden. Benjamins reine Sprache bedeutet, dass alle Sprachen die gleiche Tendenz haben, die sich in jeder Übersetzung zeigt. Anders gesagt gibt es etwas in den Sprachen, das nicht übersetzbar ist, jedoch die Möglichkeitsbedingungen des Übersetzens darstellt. Dieser Kern ist die primäre Bedingung jeglicher Übersetzungsunternehmung, kann seinerseits jedoch nicht übersetzt oder ausgedrückt werden. Aus diesem Grund drängt sich die Frage auf: Ist diese innere unübersetzbare Sprachlichkeit der Sprachen, bzw. die reine Sprache, der echte Ort der Fremdheit? Ist die Fremdsprache die reine Sprache? Vermutlich ist das Fremde der Übersetzung nicht die andere Sprache, sondern die Brücke zwischen den Sprachen, ihre dunkle Konvergenz.

Diese Perspektive verändert von Grund auf den Gesichtspunkt: Das Fremde liegt nicht außerhalb unseres Horizontes, außer unserer Reichweite, oder jenseits jeder möglichen Relationalität. Der Ort des Fremden ist nicht irgendwo anders, sondern innerhalb der Relation mit dem Anderen, in der Möglichkeit des Bezugs mit sprich zu dem Anderen. In diesem Sinne ist es nicht notwendig, dem Begriff der Andersheit den Begriff des Fremden entgegenzusetzen, als ob das Fremde nur eine besondere, bezuglose und nichtwechselseitige Art von Andersheit wäre. Diese Vorstellung hätte zur Folge, dass die radikal gedachte Fremdheit zu einer unerreichbaren, transzendierenden Einheit werden würde. Die Fremdheit ist eine radikale Andersheit, aber unserer Erfahrung immanent und inhärent. Die Fremdheit liegt im unseren Verhältnis mit dem Anderen, als jener unübersetzbare, unerreichbare, aber jedoch innewohnende Überschuss. Etwas bleibt in der Tat unübersetzbar und ausweichend, aber das ist kein Grund, diese Fremdheit außerhalb der Grenzen unserer Erfahrung zu setzen.

Was Benjamins Übersetzungstheorie noch zeigt, ist, dass eine territoriale grenzziehende Vorstellung der Sprache und der Kultur aufzuheben ist. Im Unterschied zu Schleiermacher ist Übersetzung bei Benjamin keine Praxis der Grenzziehung und keine Rückbeziehung zum Eigenen bzw. zur sprachlichen und kulturellen Identität des Übersetzers. Benjamin hat deutlich ge-

macht, dass es bei der Übersetzung um die Unmöglichkeit geht, Grenzen zwischen den Sprachen zu ziehen, weil jede Übersetzung auf die Verwandtschaft der Sprachen und ihre innere Allianz hinweist. „Um ihretwillen [um willen der reinen Sprache] bricht er [Übersetzer] morsche Schranke der eigenen Sprache" (Benjamin 1963: 193). Wollte man diese Behauptung radikalisieren, sollte man dann auch den Status der Muttersprache in Frage stellen: Was ist eigentlich eine Muttersprache? Ist das Sprechen einer sogenannten Muttersprache doch auch ein Übersetzen? Diese Problematik wird in einem Brief der Dichterin Maria Zwetajewa zu ihrem deutschen Kollegen, Rainer Maria Rilke, auf die Poesie zurückbezogen:

> „Dichten ist schon übertragen, aus der Muttersprache in eine andere, ob französisch oder deutsch wird wohl gleich sein. Keine Sprache ist Muttersprache. … Ein Dichter kann französisch schreiben, er kann nicht ein französischer Dichter sein. Das ist lächerlich. Ich bin kein russischer Dichter und staune immer, wenn man mich für einen solchen hält und als solchen betrachtet. Orpheus sprengt die Nationalität, oder dehnt sie so weit und breit, dass alle (gewesenen und seienden) eingeschlossen sind." (Rilke et. al. 1996: 206)

Schließlich zeigen sich in dieser kurzen Darstellung des Fremdheit-Begriffs zwei verschiedenen Konzeption: In einer Konzeption liegt die Fremdheit außerhalb der Grenzen des Eigenen und soll mit Vorsicht und Maß auf eigenem Boden „verpflanzt" werden, um diesen letzteren zu verbreiten und bereichern. In der dazu alternativen Konzeption hat man eine übergeschichtliche und deterritorialisierte Fremdheit, die allen Sprachen gleich innewohnend ist. Während die politischen und gesellschaftlichen Konsequenzen der ersten Konzeption sind bereit verwirklicht haben und zu dem Nationbildungsprozess des 19. Jahrhunderts gehören, sind die Folgen der Benjaminschen Konzeption, die nur auf den ersten Blick ein apolitischer Standpunkt zu sein scheint, noch zu erwarten.

Literatur

Benjamin, W. (1963), „Die Aufgabe des Übersetzers", in: H. J. Störig (hrsg.), *Das Problem des Übersetzens*, Darmstadt, S. 182–195.

Benjamin, W. (1991), „Über die Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen (1916)", in: *Gesammelte Schriften vol. II-1*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 140–157.

Berman, A. (1992), *The Experience of the Foreign: Culture and Translation in Romantic Germany*, engl. übersetz. von S. Heyvaert, Albany.

Buden, B. (2004), *Der Schacht von Babel: Ist Kultur übersetzbar?*, Berlin.

Cercel, L. (2013), *Übersetzungshermeneutik. Historische und systematische Grundlegung*, St. Ingbert: Röhrig Universitätsverlag.

Cercel, L., Serban, A. (hrsg.) (2015), *Friedrich Schleiermacher and the Question of Translation*, Berlin.

Derrida, J. (1987), „Des Tours de Babel", in: ders. *Psyche*, Paris.

Fenves, P. (2001), „Die Unterlassung der Übersetzung", in: Christian L. Hart Nibbrig (hrsg.), *Übersetzen: Walter Benjamin*, Frankfurt a. M., S. 159–174.

Forster, M. (2010), *After Herder. Philosophy of Language in the German Tradition*, Oxford-New York.

Humboldt, W. von (1963), „Einleitung zu Agamemnon" in H. J. Störig (hrsg.), *Das Problem des Übersetzens*, Darmstadt, S. 80–85.

Hyssen, A. (1969), *Die Frühromantische Konzeption von Übersetzung und Aneignung*, Zürich-Freiburg: Atlantis.

Kortländer, B., Singh, S. (hrsg.) (2011), *Das Fremde im Eigensten. Die Funktion von Übersetzung im Prozess der deutschen Nationenbildung*, Tübingen: Narr Verlag.

O'Neill, V. (2011), „The Underlying Role of Translation: A Discussion of a Walter Benjamin's ‚Kinship'", in: Lisa Foran (hrsg.), *Translation and Philosophy*, Bern.

Pym, A. (1995), „Schleiermacher and the problem of Blendlinge", in: *Translation and Literature*, 4/1, S. 5–30.

Rilke, R. M., Zwetajewa, M., Pasternak, B. (1996), *Briefwechsel*, Frankfurt: Insel.

Schleiermacher, F. D. E. (1963), „Über die verschiedenen Methoden des Übersetzens", in: H. J. Störig (hrsg.), *Das Problem des Übersetzens*, Darmstadt, S. 38–70.

Seruya, T., Miranda Justo, J. (hrsg.) (2016), *Rereading Schleiermacher. Translation, Cognition and Culture*, Berlin-Heidelberg: Springer.

Venuti, L. (2008), *The Translator's Invisibility. A History of Translation-Routledge*, Abingdon.

Weidner, D. (2011), „Fort-, Über-, Nachleben. Zu einer Denkfigur bei Benjamin" in: D. Weidner, Sigrid Weigel (hrsg.), *Benjamin-Studien* 2, München: Wilhelm Fink.

Till Hilmar

Fremdheit als Vertrauensfrage: Soziologische Perspektiven

> „Wo drei Elemente A, B, C eine Gemeinschaft bilden, kommt zu der unmittelbaren Beziehung, die zwischen A und B besteht, die mittelbare hinzu, die sie durch ihr gemeinsames Verhältnis zu C gewinnen. Dies ist eine formal soziologische Bereicherung, außer durch die gerade und kürzeste Linie werden hier je zwei Elemente auch noch durch eine gebrochene verbunden; Punkte, an denen jene keine unmittelbare Berührung finden können, werden durch das dritte Element das jedem eine andre Seite zukehrt und diese doch in der Einheit seiner Persönlichkeit zusammenschließt, in Wechselwirkung gesetzt; Entzweiungen, die die Beteiligten nicht von sich allein aus wieder einrenken können werden durch den dritten oder durch ihr Befaßtsein in einem unterschiedlichen Ganzen zurechtgebracht".[1]

Die Ankunft des Fremden ist immer mit einer Veränderung verbunden. Das hat Georg Simmel mit jener eigentümlichen sprachlichen Mischung aus mathematischer Präzision und dem Pathos der Erneuerung beschrieben; und auf der Grundlage dieser Einsicht in die Strukturiertheit der sozialen Welt hat er nicht zuletzt das Programm der Soziologie als eigenständiger Wissenschaft als einer der ersten Denker und Denkerinnen seiner Zeit formuliert. Im folgenden Beitrag soll die Thematik der *sozialen Beziehung als der Bedingung der Möglichkeit von Fremdheit* vor dem Hintergrund der Simmel'schen Programmatik und ihrer Weiterentwicklung insbesondere in der US-amerikanischen Soziologie diskutiert werden.

Gibt es eine Kategorie, die den üblichen Trennlinien von ethnischen, geschlechtlichen, religiösen oder materiellen Unterschieden vorausgeht? Eine Kategorie also, die selbst grundlegend und formgebend ist und deshalb zwar mit jenen typischen gesellschaftlichen Klassifizierungen aufgeladen werden kann, dies aber nicht zwangsläufig sein muss? Simmels zentrales Anliegen war eine soziologisch und empirisch begründete Formulierung von Immanuel Kants Erkenntnistheorie. So wie Kant nach den Formen fragte, die den menschlichen Erfahrungen vorausgehen und sie strukturieren, war Simmel davon überzeugt, dass es ein *a priori* der sozialen Erfahrung gibt. Diese For-

[1] Georg Simmel, Die quantitative Bestimmtheit der Gruppe, in: *Schriften zur Soziologie. Eine Auswahl*, hg. und eingeleitet von Heinz-Jürgen Dahme und Otthein Rammstedt, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1983, 258.

men glaubte er in den sozialen Beziehungen gefunden zu haben. Diese bilden wiederkehrende Wirkmächte, die dem sozialen Zusammenleben ihre Gestalt geben.

Die Simmel'sche Analyse beginnt mit einer konkreten Definition der sozialen Beziehung. Eine soziale Beziehung ist eine reale Entität, die zwei oder mehrere Menschen miteinander verbindet. Sie kann nicht unmittelbar beobachtet, sondern nur in ihrer unsichtbaren Gestaltungskraft beschrieben werden. Ihre Rekonstruktion, Klassifizierung und Beschreibung ist nur durch den Blick auf ihre unterschiedlichen Wirkungen möglich: „Gesellschaft ist dann nur der Name für einen Umkreis von Individuen, die durch derartig sich auswirkende Wechselbeziehungen aneinander gebunden sind".[2] Das erste Kriterium dafür findet sich, im Rückgriff auf Kant, in mathematischen Eigenschaften wie Anzahl, Häufigkeit oder Ausrichtung. Wesentlich für die formale Bestimmung einer sozialen Beziehung ist die Zahl der verbundenen Menschen (oder die Größe einer Gruppe), die Häufigkeit der Interaktion, sowie die Frage, ob eine Beziehung reziprok ist oder nur in eine Richtung verläuft. Dazu gesellt sich für Simmel die Unterscheidung von fundamentalen Dynamiken, die soziale Beziehungen prägen, wie beispielsweise Wettbewerb, Unter- oder Überordnung, die Übertragung von Autorität oder auch das Prinzip der Arbeitsteilung.[3] Zusammen genommen gehören also sowohl die mathematischen Eigenschaften wie auch die Dynamiken, die ihrerseits eng mit diesen beschränkenden Eigenschaften zusammenhängen, zur formalen Bestimmung einer sozialen Beziehung. Die Analyse von Gesellschaft ist bei Simmel also zunächst eine Positionsbestimmung von Individuen in ihrem Verhältnis zueinander. Jener relationale Zusammenhang ist der wesentlichste und wichtigste Ausgangspunkt, um überhaupt gültige Aussagen über ein Individuum treffen zu können. Er geht der Beschreibung oder Analyse von individuellen Eigenschaften voraus, analog zum Kant'schen Primat der Vernunft vor den Inhalten der Erfahrung.

Die Figur des „Fremden" bei Simmel

Simmel hat der Figur des „Fremden" einen eigenen Exkurs[4] gewidmet, da es sich dabei um eine in seinem Sinne fundamentale soziale Form handelt. Fremdheit ist nicht die Abwesenheit einer Beziehung, sondern eine beson-

[2] Ders., Das Gebiet der Soziologie, in: a.a.O., 39.

[3] Siehe dazu insbesondere die Kapitel *Die Arbeitsteilung als Ursache für das Auseinandertreten der subjektiven und objektiven Kultur, Soziologie der Konkurrenz*, *Soziologie des Raumes* und *Die quantitative Bestimmung der Gruppe*, in a.a.O.

[4] Georg Simmel: Der Raum und die räumlichen Ordnungen der Gesellschaft. Exkurs über den Fremden, in: Ders.: *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Berlin: Duncker & Humblot 1983, 509–512.

dere Qualität der Beziehung, in der Abwesenheit und Anwesenheit zugleich präsent sind. Aus der Perspektive der Gemeinschaft ist die Anwesenheit des Fremden insbesondere deshalb verunsichernd oder sogar verstörend, weil er die Möglichkeit des Kontakts mit anderen Welten verkörpert und dabei zugleich auch Eigenschaften trägt, die die Gemeinschaft eigentlich nur von sich selbst kennt. Er ist nicht gänzlich fremd, denn er repräsentiert die Möglichkeit der Beziehungshaftigkeit „nach außen". Aber gerade in dieser Beziehungshaftigkeit ist er, so die Ahnung der Gemeinschaft, auch anderen, unbekannten Kontexten verpflichtet. Ist er ihnen möglicherweise auch mehr verpflichtet als dem hiesigen? Oder ist er vielleicht auch dort auch ein Fremder, spielt er also insgesamt ein doppeltes Spiel? Der „Fremde" im Simmel'schen Sinn verkörpert die Frage der Loyalität gegenüber sozialen Kreisen und Kontexten mehr als jede andere gesellschaftliche Rolle. Ihm wird mit der Abstraktion von persönlichen Beziehungen, die sich als Wechselspiel zwischen Konkretem und Allgemeinen äußert, eine ganz besondere Fähigkeit zugeschrieben. Er ist eben nicht nur Luftmensch oder Außenseiter, sondern trägt das Prinzip der möglichen Objektivierung, der Vergleichbarkeit und der Abstraktion von persönlichen Beziehungen, die ihm seinerseits auch vertraut sind und auf deren Basis er selbst operiert. Aus der Perspektive der Gemeinschaft liegt ausgerechnet darin das bedrohliche Potential, weil der „Fremde" damit vielleicht ein Wissen über die Gemeinschaft besitzt, das ihr selbst verschlossen bleibt. Wird er dieses für oder gegen die Gemeinschaft einsetzen? Hat er überhaupt das Recht, dieses Wissen zu besitzen? Der „Fremde" verkörpert nicht zuletzt die soziologische Methode selbst, die sich niemals in einer Gemeinschaft gänzlich heimelig fühlen kann, sondern immerzu mit dem Wechselspiel zwischen Nähe und Distanz beschäftigt ist.

Die Simmel'sche Herangehensweise unterliegt allerdings wesentlichen Einschränkungen. Simmel erkennt zwar an, dass gesellschaftliche Verhältnisse auf die Beobachterposition zurückwirken und dass es im engeren Sinne keinen übergeordneten Standpunkt geben kann. Obwohl er damit über Kant hinausgeht und eine notwendige Offenheit und Selbstreflexion der soziologischen Analyse gegenüber einem hermetischen philosophischen System einräumt, bleibt eine grundsätzliche Problematik bestehen. Die große Schwäche dieses Systems ist das Fehlen von historischen oder kulturellen Prägungsmustern zum Verstehen von sozialen Verhältnissen. Denn ohne diese Perspektive bleibt die Analyse von sozialen Beziehungen eigentümlich zeitlos und Veränderungen in sozialen Konstellationen können nur schwer angemessen erfasst und erklärt werden. Zudem setzt sie einen Universalismus des soziologischen Standpunktes voraus, der in einigen Fällen sicherlich unhaltbar ist. Mit diesem Vorbehalt soll der Simmel'sche Entwurf aber nichtsdestotrotz für den folgenden Beitrag als Grundlage dienen, denn die hier diskutierte Frage ist zunächst sehr allgemein formuliert: Gibt es eine soziolo-

gische Herangehensweise an das Phänomen der Fremdheit, das den alltäglichen Trennlinien wie Klasse, Geschlecht, Religion oder Ethnizität zumindest analytisch zugrunde gelegt werden kann? Daran schließt sich dann die Frage an, wie das stark strukturelle Erbe von Simmel mit einem kulturanalytischen, verstehenden Zugang verbunden werden kann.

Fremdheit als soziale Distanz

Die soziologische Forschung im US-amerikanischen Raum hat sich in den vergangenen Jahrzehnten vielfach auf Simmel bezogen, um die Formen und Auswirkungen jener grundlegenden Beziehungshaftigkeit weiterzudenken. Mit den beiden Aufsätzen *The Strength of Weak Ties* von 1973 sowie *Economic Action and Social Structure: The Problem of Embededdness* von 1985, die beide zu den am häufigsten zitierten Artikeln der US-amerikanischen Soziologie gehören, hat Mark Granovetter eine wesentliche Simmel'sche Problemstellung noch einmal neu formuliert.[5] Dies ist die grundsätzliche Frage nach den nicht intendierten Effekten von engen, vertrauensvollen Beziehungen zwischen Menschen. Wenn eine Gruppe von Personen enge Bindungen untereinander pflegt, dann werden sie sich auch in ihrem Weltbild, ihren Meinungen und Ansichten sowie auch in der Information, die sie regelmäßig erhalten, relativ stark ähneln. Sie entscheiden sich gar nicht bewusst dazu, andere Menschen aus diesem kleinen, vertrauensvollen und dicken Referenzrahmen auszuschließen. Vielmehr ist das ein struktureller Effekt, der beispielsweise, so Granovetter's vielfach zitiertes empirisches Argument, die Suche nach Jobs auf dem Arbeitsmarkt entscheidend prägt. Personen, die sich bereits näher kennen, werden sich tendenziell dieselben Informationen gegenseitig zuspielen; erst mit einer sogenannten schwachen Bindung (*weak tie*) nach außen hin wird die Redundanz des engen Zirkels untergraben und eine Information über eine frei werdende Stelle, die nicht ohnehin in diesem kleinen Kreis schon vorhanden war, wird sich auch dort verbreiten. Es ist also das Prinzip des Fremden oder Unvertrauten, das für die Verbreitung von Information und Innovation und für eine gleichmäßigere Verteilung von Arbeitsmarktchancen sorgt. In letzter Konsequenz garantiert dieses Prinzip damit auch gesellschaftlichen Zusammenhalt.

Viele gesellschaftliche Schlüsselprozesse lassen sich mit dem Hinweis auf das variierende Verhältnis zwischen Nähe und Distanz als Vertrauensverhältnis analysieren. Der Vertrauensgrad entpuppt sich damit auch als analytisch aufschlussreicher als die gängige Unterscheidung zwischen formalen und informellen Bindungen. Jene Unterscheidung findet sich oftmals in der Kontra-

[5] Mark Granovetter, The Strength of Weak Ties, in: *American Journal of Sociology* 78 (6) 1973, 1360–1380 und Mark Granovetter, Economic Action and Social Structure: The Problem of Embeddedness, in: *American Journal of Sociology* 91 (3) 1985, 481–510.

stierung von Kontexten wie privat und geschäftlich; persönlich und öffentlich; oder im Deutschen im Unterscheiden zwischen Kontexten, die eher mit dem Duzen, und solchen, die eher mit dem Siezen assoziiert sind. Natürlich ist diese Gegenüberstellung auch relevant, da sie handlungsanleitend sein kann und auch als normativer Entwurf im sozialen Leben eine Rolle spielt. Allerdings zeichnet sich ab, dass sie für die neuere soziologische Forschung und Theoriebildung rund um Effekte von Beziehungshaftigkeit von geringerem analytischen Wert sind als die Unterscheidung zwischen mehr oder weniger vertrauensvollen Bindungen, die auf die Tradition von Simmel und ihre Rezeption durch Granovetter zurückgeht und in der zeitgenössischen Netzwerkforschung zentral geworden ist. So findet in vielen Bereichen des sozialen Lebens eine eigentümliche Überlappung zwischen formaler und informeller Rollenverteilung statt. Im Akademischen beispielsweise gibt es klare Prozeduren, die Prozesse der Neurekrutierung von Personal effizient, transparent und sachlich gestalten sollen. Trotzdem wird niemand leugnen, dass für Personalentscheidungen auch Kräfte, die außerhalb des Bereichs der formalen Prozeduren liegen, eine Rolle spielen. Nun bringt das Gegensatzpaar formal versus informell die Analyse an einem gewissen Punkt nicht weiter, weil das Funktionieren sowohl von formalen wie auch von informellen Rollen auf Vertrauensbeziehungen (oder auf Vertrauensvorschüsse) angewiesen ist. Die relevante Unterscheidung ist deshalb oftmals, welche engen Beziehungen innerhalb eines Kontexts bestehen und zu welchen Formen des kollektiven Handelns diese Netzwerke zu mobilisieren in der Lage sind. Daran schließt die wichtige Frage an, welche Beziehungen schwächer ausgeprägt sind, warum dies der Fall ist, und insbesondere inwiefern eine größere Struktur von schwachen Beziehungen die Entfaltung mancher starker Beziehungen überhaupt erst ermöglicht.

In diesem Sinne ist die Fremdheit also eine bestimmte Ausformung einer Konstellation von Beziehungen, die zentral rund um die Frage des Ausmaßes, des Mehr oder Weniger, von Vertrauen organisiert ist. Wenn damit der Grad von Vertrauensverhältnissen bezeichnet wird, ist die Kategorie der sozialen Distanz (oder sozialen Nähe) eine vielversprechende fundamentale Analysekategorie. Sie hilft, die Fremdheit nicht statisch, nicht als eine Frage von ja oder nein, sondern graduell, als eine Frage des Ausmaßes, einzuordnen. Sie fokussiert im besten Fall nicht nur auf die schematische Charakterisierung von Kontexten, sondern auf konkrete Aussagen über konkrete soziale Beziehungen und ihre strukturellen Dynamiken. Das heißt nicht, dass die konkrete Ausgestaltung von Fremdheit nicht durch kulturell aufgeladene Differenzen dominiert wird, sondern zunächst nur, dass die strukturellen Dynamiken gesehen werden sollten, um den Status und die Kraft der kulturellen Dynamiken richtig einschätzen zu können und sie analytisch zugäng-

lich zu machen. Diese These wird im Folgenden anhand einiger Beispiele diskutiert.

Un-fremd ist, wer zusammen Zeit verbringt

So hat beispielsweise Andreas Wimmer mit der Studie *Ethnic Boundary Making: Institutions, Power, Networks* zentrale empirische Hinweise vorgelegt, die auf eine Vorschaltung von Nähe- und Distanzprozessen gegenüber der „Ethnisierung" von sozialen Beziehungen hindeuten.[6] Wimmer untersucht College-Studenten an einer US-amerikanischen Universität im Hinblick auf die Frage, warum diese über eine gewisse Zeit hinweg tendenziell ethnisch homogene Freundschaftszirkel aufbauen. Eine landläufige Erklärung für dieses bekannte Phänomen ist, dass diese sich anderen Personen mit ähnlichem ethnischen Hintergrund näher fühlen. Freundschaftsbeziehungen oder Vertrauensbeziehungen werden also als eine Art kognitiver Selektionsprozess, in dem das Umfeld nach ethnischen Kriterien sortiert wird, interpretiert. Wimmer zeigt allerdings, dass diese Erklärung zu kurz greift. Er beobachtet eine Reihe an Netzwerkeffekten, die mit sozialer Distanz und Nähe zu tun haben und bereits eigenständige Effekte haben, insbesondere aber in ihrem Ineinandergreifen sehr weitreichende Konsequenzen mit sich bringen. Ein erster, wesentlicher Mechanismus ist in der räumlichen Nähe begründet. Wenn Studenten mit anderen Personen ihres eigenen ethnischen Hintergrunds bereits das Zimmer in der Unterkunft teilen, dann werden sie aufgrund dieser Nähekonstellation, nicht aufgrund ihres gemeinsamen ethnischen Hintergrunds, Vertrauen zur anderen Person aufbauen. Dies greift zusammen mit dem in der Netzwerkforschung so bezeichneten Mechanismus der „triadischen Schließung", ein weiterer Prozess, den bereits Simmel in seinen Grundzügen beschrieben hatte. Die „triadische Schließung" besagt, dass zwei Personen, zwischen denen bereits eine enge Beziehung besteht, tendenziell auch die engen Freunde des jeweils anderen näher kennen lernen werden und insgesamt enge Beziehungen weitere enge Beziehungen bedingen. Wenn es nun bereits Faktoren der räumlichen Nähe gibt, die enge Beziehungen zwischen Personen mit demselben ethnischen Hintergrund begünstigen, werden sich auch die Freunde dieser jeweiligen Personen tendenziell kennenlernen. Damit sind bereits die strukturellen Grundzüge für die vielfach konstatierte Blasenbildung von sozialen Umfeldern gelegt. Diese wird dann oft als Ausdruck ethnischer Eigenheiten und Präferenzen missverstanden. Die strukturellen Gründe für die Konstellationsbildung sind natürlich den Akteuren selbst auch verborgen, insofern sollte es nicht allzu sehr verwun-

[6] Andreas Wimmer, *Ethnic Boundary Making. Institutions, Power, Networks*, New York: Oxford University Press 2013.

dern, dass diese zuweilen ihrerseits ethnisch aufgeladene Erklärungen für ihr Verhalten anbieten.

Für die These der Fremdheit als Ausdruck eines Grades von sozialer Distanz sprechen auch soziologisch-ethnografische Forschungen rund um die Spaltung der US-amerikanischen Gesellschaft seit den 2000er Jahren, die das Simmel'sche Erbe auch ein Stück weit mehr im Lichte von historischen und kulturellen Prozessen deuten. Hier seien nur beispielhaft die aktuellen Forschungen von Arlie Hochschild zum moralischen Weltbild (und der Reichweite von Vertrauensbeziehungen darin) von republikanisch-konservativen Tea-Party Anhänger/innen in Lousiana genannt, oder Katherine J. Cramers Ethnographie zu Selbstbildern der ländlichen „verdienten" Arbeit gegenüber dem imaginierten urbanen „Werteverfall" in Wisconsin.[7] Bereits in den frühen 2000er Jahren hat die Politologin Maria Kefalas in ihrer Ethnographie *Working-Class Heroes. Protecting Home, Community and Nation in a Chicago Neighborhood* das zentrale Thema der paradoxen Effekte von räumlicher Nähe zur Fremdheit herausgearbeitet.[8] Kefalas beschreibt eine Chicagoer Mitteklasse-Nachbarschaft, die sich durch die Reinlichkeit, Religiosität, Nationalismus und die Arbeitsethik der Leistungsgesellschaft besonders deutlich vom räumlich angrenzenden „Ghetto", einer Nachbarschaft mit höherer Kriminalitätsrate und mehrheitlich afroamerikanischem Bevölkerungsanteil, abgrenzt. Die von Kefalas untersuchte Nachbarschaft pflegt das moralische Selbstbild eines „Außenpostens" der Zivilisation, die, nur einen Schritt vom Niedergang entfernt, die weiße, gottgläubige und „ehrlich arbeitende" amerikanische Nation als solche symbolisch zu verteidigen meint. Niemand aus dieser Nachbarschaft hat engere Beziehungen zu Personen im angrenzenden Viertel, gleichzeitig meint man das „Ghetto" als Kollektiv sowie ihre jeweiligen Bewohner aber genau zu kennen. Dieses paradoxe Zwischenspiel von Nähe und Distanz schafft erst den Impetus, das Eigene gegen das Fremde zu verteidigen. Das Fremde droht als Werteverfall, der allerdings kein innerer moralischer Prozess ist, sondern letztlich ein Schreckgespenst von außen. Als es in dieser Nachbarschaft zu einem Gewaltverbrechen an jungen Mädchen kommt, stellt sich der Täter zur allgemeinen Überraschung als jemand aus den eigenen Reihen heraus. Niemand weiß mit diesem Widerspruch umzugehen, deshalb wird der Vorfall fortan beschwiegen und verdrängt. Es sind hier vor allem die Kategorien von Ethnizität und Klasse, die Kefalas in ihrer Funktionsweise beobachtet. Diese Kategorien er-

[7] Arlie Russell Hochschild, *Strangers in Their Own Land. Anger and Mourning on the American Right, A Journey to the Heart of our Political Divide*, New York: Free Press 2016 und Katherine J. Cramer, *The Politics of Resentment. Rural Consciousness in Wisconsin and the Rise of Scott Walker*, Chicago: Chicago University Press 2016.

[8] Maria Kefalas, *Working-Class Heroes. Protecting Home, Community and Nation in a Chicago Neighborhood*, Chicago: Chicago University Press 2003.

lauben es, den strukturellen Vertrauensabgrund, der zwischen diesen Nachbarschaften besteht, mit Bedeutung aufzuladen und als moralische Frage von Wille, Einstellung und Gottgläubigkeit zu individualisieren.

Welches Bild hätte sich geboten, wenn es vertrauensvolle Beziehungen, Freundschaften oder Partnerschaften zwischen diesen beiden Nachbarschaften gegeben hätte? In der Ethnographie von Kefalas bleibt dieses Szenario hypothetisch. Für die theoretische Diskussion zeichnet sich allerdings eine wesentliche Einsicht ab. Solche Beziehungen hätten es dem mehrheitlich weißen Viertel nicht erlaubt, den Widerspruch im eigenen Selbstbild auf so drastische Weise zu externalisieren. Wären diese sozialen Welten durch vermehrte enge Beziehungen verbunden, dann hätte das „Fremde" sich zwangsläufig konkreter auf die sozialen Problemlagen in der eigenen Gemeinde bezogen.

Die Kraft der Einbildungskraft

Wird nun Fremdheit in diesem Sinne als Ausmaß von Vertrauensbeziehungen verstanden, dann wird auch deutlich, vor welchen gewaltigen Herausforderungen die gesellschaftliche Bekämpfung von Fremdenfeindlichkeit steht. Denn Vertrauen basiert bekanntlich nicht auf Beweisen, sondern auf der Abwesenheit von Gegenbeweisen. Es ist also um ein Vielfaches leichter es zu beschädigen als herzustellen. Dies gilt sowohl für kollektive Formen des Vertrauens wie jenes in die Verfassung, Parteien, Medien und das politische System als auch für das individuelle, in konkreten zwischenmenschlichen Beziehungen ruhende.

Eine moderne Denkerin hat dazu einen wichtigen normativen Entwurf beigesteuert, der hier abschließend noch diskutiert werden soll. Hannah Arendt hat im Kern eine politische Theorie des Vertrauens in den unbekannten Anderen als ernstzunehmenden Akteur einer relationalen Welt vorgelegt. Für Arendt, die sich ebenfalls auf Kants Erkenntnistheorie beruft, ist die Einbildungskraft als eine Art pluralistisches Grundvermögen die ultimative Basis für das politische Handeln und Denken. So wie bei Kant die Intersubjektivität ein Bestandteil der Erkenntnistheorie ist, ist es bei Arendt der Begriff der Welt, der den Raum der allen Menschen gemeinsamen Bedingungen und Abhängigkeitsverhältnissen bezeichnet.[9] Die Welt ist immer ein zwischenmenschliches, also relationales Phänomen. Sie ist konstituiert durch die Anwesenheit verschiedener Stimmen und Handlungen als Modus verschiedener Bezüge auf dasselbe, allen gemeinsame Objekt. Die Einbildungskraft ist die Erfahrung der Realität der Welt. Allein zwischenmenschliche Erfahrungen, allein Prüfsteine und Herausforderungen im zwischen-

[9] Hannah Arendt, *Vita Activa oder Vom Tätigen Leben*, München: Piper 2002, 222–241.

menschlichen Umgang können diesen Blick bescheren. Gleichzeitig kritisiert Arendt die Vorstellung, dass der oder die Einzelne sich in andere hineinfühlen kann. Einbildungskraft ist bei ihr nicht mit Empathie gleichzusetzen. Das Vermögen der Einbildungskraft macht vielmehr gegenwärtig, was zunächst abwesend ist, nämlich den Standpunkt anderer; nicht jedoch als Ausdruck privater Gefühlslagen, sondern als standortbezogene Perspektive auf das zwischenmenschliche Gesamtgefüge sowie auch als Reflexion auf die spezifischen Bedingungen, die jenen standortbezogenen Blick auf das Gesamtgefüge prägen: „Gemeint ist ein Platz, von dem aus man sehen, beobachten, Urteile bilden, oder wie Kant selbst sagt, über menschliche Angelegenheiten nachdenken kann".[10]

Die Kraft der Einbildungskraft in der Arendt'schen Konzeption ist wohl ihre eigentümliche Schmucklosigkeit, ihr Pragmatismus und ihre Nähe zum Gemeinsinn. Sie fordert keine empathische Transformation; sie spricht aber auch jenen politischen Entwürfen, die Menschen zu Bestandteilen von Kollektiven ohne Gewissen und Blick auf die gemeinsamen, weltlichen Angelegenheiten degradiert, ihre vermeintliche Erklärungskraft ab. Die Einbildungskraft ist eine handlungstheoretisch grundierte Absage an nationalistische, konservativ-illiberale und moralisierende Denkmuster, die durch verkürzte Schuldzuweisungen die Handlungen der Einzelnen gegenüber ihrem Strukturgewebe zugleich aufblähen und entwerten.

In diesem Sinne hat das Vermögen der Einbildungskraft eine offensichtliche soziologische Relevanz. Aus ihr leitet sich die empirische Frage ab, welche gesellschaftlichen Kräfte die Entwicklung dieser Art des Vertrauens, basierend auf dem Prinzip der Einbildungskraft, verhindern und untergraben. Diese Fragestellung wird hoffentlich in Zukunft gerade auch mit Rückgriff auf die Netzwerksoziologie und die relationale Analyse eine größere Rolle spielen. Denn es sind diese Bereiche der Soziologie, die die Konzepte der Fremdheit in unserer Zeit empirisch präzise aufzugreifen vermögen. Damit sind sie auch bestens geeignet, mit normativen und pädagogischen Theorien in den Dialog zu treten.

[10] Hannah Arendt, *Das Urteilen. Texte zu Kants politischer Philosophie*, München: Piper 1985, 61.

Agostino Cera

Bausteine zu einer Fremdheitsanthropologie

Der vorliegende Beitrag setzt sich, ausgehend von einer vergleichenden Darstellung der deutschen philosophischen Anthropologie des frühen zwanzigsten Jahrhunderts, eine ungewöhnliche Betrachtung des Begriffes *Fremdheit* zum Ziel. Mit diesem Vorhaben wollen wir die *Fremdheit als anthropologische Konstante* deutlich hervortreten lassen, oder aber auch die Voraussetzungen einer möglichen *Fremdheitsanthropologie* umreißen.

1. Die anthropologische Wende: das Mängelwesen

Zwischen dem ersten und dem zweiten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts entsteht im deutschen philosophischen Milieu der ideale Boden für eine *Renaissance* der philosophischen Anthropologie, mit der eine philosophische Untersuchung über den Menschen gemeint ist und die darauf abzielt, Denkansatz zu werden und nicht nur eine bloße Subdisziplin der Philosophie zu bleiben[1]. Obwohl man, wie bereits reichlich nachgeprüft wurde, nicht von einer Schule, sondern vielmehr von „einer *scientific community* ohne existierendes Kommunikationsnetz, gewissermaßen von einer Gemeinschaft der je Einzigartigen"[2], sprechen darf, ist es möglich, einen Eröffnungsmoment dieser *Renaissance* festzustellen: 1928, das *annus mirabilis* der philosophischen Anthropologie. 1928 bildet sich nämlich mit der Veröffentlichung von *Die Stellung des Menschen im Kosmos* der Entwurf einer philosophischen Anthropologie vonseiten Max Schelers heraus. Es geht um eine Wende innerhalb seiner Philosophie, auf die er bereits zumindest seit einem Jahrzehnt zugegangen war und in der er die volle Reife seines gesamten Denkweges erreicht hatte[3]. Wie bekannt, lässt der plötzlich im selben Jahr eingetretene Tod diesen programmatischen Anfang zu einem abschließenden Wort werden.

Jedenfalls war das wertvolle Erbe Schelers nicht verloren gegangen. Im selben Jahr, 1928, veröffentlichte Helmuth Plessner sein Hauptwerk: *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, in dem nicht wenige Anstöße aus jenen

[1] Über das Thema der philosophischen Anthropologie als Denkansatz, vgl. Fischer 2013.
[2] Rehberg 1981, 166.
[3] Vgl. Scheler 1928.

ersten Überlegungen sehr getreu – viel zu getreu, das meinte selbst Scheler[4] – wieder aufgenommen wurden. Insbesondere der stufenartige Ansatz bei der Charakterisierung der Lebewesen. Zwölf Jahre später, 1940, sollte die Veröffentlichung von *Der Mensch*, dem Hauptwerk von Arnold Gehlen, die Grundlegung dieses spekulativen Aufbaus abschließen[5]. Die wiedergeborene philosophische Anthropologie hatte so ihre Schutzherren gefunden, deren Arbeit ihr einen unbeständigen, jedoch sehrwohl erkennbaren Identitätskern verliehen hatte.

Obwohl man, wie gesagt, nicht von einer Schule sprechen kann, ist es möglich, in den verschiedenen Autoren gemeinsame Grundmotive zu erkennen, was auf diese Denkerfahrung zurückzuführen ist.

An erster Stelle steht eine geschichtliche Tatsache, eine epochale Evidenz: das *redde rationem* der Moderne stellte die philosophische Frage nach dem Menschen in die Mitte ihrer Überlegungen, wofür jedoch neue Voraussetzungen geschaffen werden mussten, da die traditionellen bereits unverwendbar erschienen. Diese Wende – die durch den traumatischen Übergang der Auflösung des Hegelismus, den Anbruch des Darwinismus und das Denken Nietzsches in seiner ungeheuren Tragweite noch reifen sollte – wurde bereits vom späten Kant, der die Frage „Was ist der Mensch?" auf den Stand der tragenden Problematik für das philosophische System nach seinem „Weltbegriff (*in sensu cosmico*)"[6] erhoben hatte, angekündigt, wenn auch nicht entfaltet. 1936 stellte sich Plessner Fragen zur (auch geschichtlichen) *Aufgabe der philosophischen Anthropologie* und bemerkte: „In der Auflösung einer von Christentum und Antike bestimmten Welt stellt sich der Mensch, nun völlig von Gott verlassen, gegen die Drohung, in die Tierheit zu versinken, erneut die Frage nach Wesen und Ziel des Menschseins"[7].

Eine epigrafische Formulierung dieser veränderten Lage, aus der die Menschenfrage mit einer noch nie zuvor gesehenen Kraft hervortrat, ist durch die berühmten Anfangsworte von *Mensch und Geschichte* (1926) von Scheler gegeben: „Wir sind in der ungefähr zehntausendjährigen Geschichte das erste Zeitalter, in dem sich der Mensch völlig und restlos ‚problematisch' geworden ist: in dem er nicht mehr weiß, was er ist; zugleich aber auch *weiß*, *daß* er es nicht weiß"[8].

---

[4] Vgl. Plessner 1981a. Bekannterweise war Scheler der Ansicht, dass Plessner unzweifelhaft auf seine theoretischen Standpunkte zurückgegriffen haben soll. Daher kam es zu einer lebhaften Auseinandersetzung, die erst mit dem vorzeitigen Tod Schelers ein Ende nahm.

[5] Vgl. Gehlen 1993.

[6] Das heißt, dass diese Frage im Stande war, in sich die Ansprüche von Metaphysik, Moral und Religion zu lösen (Kant 1968, 24–26).

[7] Plessner 1983, 35.

[8] Scheler 1926, 120. Vgl. auch Scheler 1928, 10.

Alle diese Überlegungen teilen die epistemische Voraussetzung, dass sich die Philosophie neuerdings darum bemühen müsse, den Menschen (wieder) als *einheitliches Phänomen* zu denken. Genauer gesagt, musste sie ausgehend von der endgültigen Abnutzung der hinterweltlichen Paradigmen und dem von den Wissenschaften kommenden Drängen eine solche Aufgabe übernehmen, ohne sich jedoch auf die partialen Ansichten, die aus den letzten hervorgegangen sind, zu beschränken. So schreibt Gehlen: „solange man keine Gesamtanschauung vom Menschen hat [...] gibt es keine selbständige Anthropologie, weil es kein selbständiges Wesen Mensch gibt“[9]. Gegenstand einer autenthisch philosophischen Anthropologie konnte nichts als der „Allmensch“ (Scheler) oder, wie schon von Dilthey behauptet wurde, „der ganze Mensch“ sein.

Konkret war dieser Ansatz als der einer *Menschenanschauung* zu verstehen – und damit nicht als der eines reinen Menschenbildes – was in der Wiederaufnahme eines ganz und gar nicht unbekannten anthropologischen *topos* bestand und deren Spuren durch den Lauf der ganzen Geschichte der Philosophie entdeckt werden konnten: von Platons *Protagoras* bis zu Pico della Mirandolas *De hominis dignitate*, wobei dessen Vaterschaft in der Moderne allerdings auf Herder zurückzuführen ist, d. h. auf seine *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* aus dem Jahr 1772[10]. Vor allem war es Gehlen, der ihm durch die Gründung seiner *elementaren Anthropologie* kraft seiner Vorstellung des Menschen als *Mängelwesen*, diese Rolle zugeschrieben hatte.

Es fällt wirklich schwer, die Wichtigkeit dieses Ansatzes zu unterschätzen, welcher darin besteht, einen rigoros „anthropo-biologischen“[11] (bzw. empirischen, pragmatischen, komparativen) Blickwinkel anzunehmen. Es geht um eine Perspektive, die abgesehen von ihren letzten Ergebnissen – die sich noch als explizit metaphysisch-religiös erweisen konnten, wie im Falle Schelers – als erste und wesentliche Gegebenheit eine biologische Evidenz vermutet hat. Diese Evidenz entspricht einem Mangel, im Sinne des Fehlens einer organischen Spezialisierung des Menschen im Vergleich zu anderen Lebewesen, vor allem zu den Tieren. In einer solchen Wahl liegt die ganze Modernität dieses Ansatzes, nämlich die radikale Zäsur mit einer jahrhundertelangen Tradition. Die klassische *Überlegenheit* des Menschen, die *a priori* und *ex autoritate* von theologischen und/oder metaphysischen Beschlüssen in Kraft gesetzt wurde, wurde nun durch die *a posteriori* (*in medias res*) stattfindende Feststellung seiner unbestreitbaren *Besonderheit* zurückgelegt. Eine Besonderheit, die ihrerseits auf dem anfänglichen Erkennen einer biologischen Negativität gründet. Genauer gesagt, eines *Mangels*. „Morphologisch ist nämlich der Mensch im Gegensatz zu allen höheren Säugern

[9] Gehlen 1993, 8.
[10] Vgl. Herder 2002.
[11] Gehlen 1993, 88.

hauptsächlich durch Mängel bestimmt, die jeweils im exakt biologischen Sinne als Unangepaßtheiten, Unspezialisiertheiten, als Primitivismen, d. h. als Unentwickeltes zu bezeichnen sind: also wesentlich negativ"[12].

Der Mensch erschien ohne die biologische Ausrüstung, die es ihm erlaubt hätte, sich unmittelbar und vollständig innerhalb eines bestimmten Teils der natürlichen Welt einzufügen, der sich „wie für ihn gemacht" ergab. Oder besser, hinsichtlich dessen er „wie von Anfang an geplant" erscheinen konnte. Im Vergleich zu anderen Lebewesen, eschien dieses kuriose Tier als eine „normalisierte physiologische Frühgeburt"[13].

Dass die anthropologische Anschauung des Mängelwesens legitimerweise den entscheidenden, wenn auch feinen Leitfaden der anthropologischen Wende in der Philosophie darstellen könnte, zeigt eine kurze Liste einiger bedeutender anthropologischer Formeln aus dieser Zeit. Die verschiedenen Bezeichnungen: *„Askete des Lebens"* und *„Neinsagenkönner"* (Scheler), *„exzentrische Positionalität"* und *„homo absconditus"* (Plessner), *„Wesen der Zucht"* (Gehlen), *„animal symbolicum"* (Cassirer), *„Wesen der Ferne"* (Heidegger), *„Fragendes Wesen"* (Erwin Straus) … sind anthropische Brandzeichen, die alle – jede auf ihre eigene Art – von der *grundlegenden Unbestimmtheit des Menschen* sprechen. Beziehungsweise von der Tatsache, dass dieser *„das noch nicht festgestellte Thier"*[14] ist. Mit den Worten von Romano Guardini: „der Mensch hat eben keine Natur in der Art, wie Tier und Pflanzen sie haben. Seine ‚Natur' besteht geradezu darin, daß er keine solche hat"[15].

2. Der weltfremde Mensch. Zu einer Fremdheitsanthropologie

Die bisher ausgeführten Betrachtungen, die ihren Höhepunkt darin erreichen, dass sie das Paradigma des Mängelwesens als Wendepunkt für eine Wiedergeburt der philosophischen Anthropologie erkennen, führen uns zu unserem eigentlichen Thema hin.

Eine beeindruckende Übersetzung dieser epochalen Menschenanschauung, die unbewusst von mehr als einer philosophischen Generation geteilt wurde, wurde von einer der unverkennbarsten Outsiderfiguren im gesamten Panorama der kontinentalen Philosophie des 20. Jahrhunderts dargelegt: Günther Anders. 1929 hält Anders – der in der Zeit „erst" Günther Stern war – bei der Kantgesellschaft in Frankfurt am Main einen Vortrag, der als

[12] Ebd. 31

[13] Das ist die von Adolf Portmann geprägte Formel, einem der Wissenschaftler (genauso wie vor ihm, Loudewijk Bolk, der Vater der sog. *Fötalisationstheorie*), der gleichzeitig von den Anschauungen der neuen philosophischen Anthropologie inspirierte und inspiriert wurde.

[14] Nietzsche 1968, 79.

[15] Guardini 1993, 7.

Kern seiner künftigen „negativen Anthropologie" betrachtet werden kann. Der fulminante Titel dieses Beitrags ist: *Die Weltfremdheit des Menschen*. Der Text lässt unvermeidbar einen biographischen Seitenwind der vom Autor in jenen schwierigen Jahren erlittenen Ereignisse spüren. Und zwar so sehr, dass die Originalversion verloren geht, um 1934/35 in einer erweiterten Fassung, obzwar in französischer Übersetzung (unterzeichnet von Lévinas), mit dem Titel *Une interpretation de l'aposteriori*[16], wieder zu erscheinen.

Das Schlüsselwort der Überlegung von Anders, seine persönliche Auslegung des herderianischen Mängelwesens ist *„Weltfremdheit"*[17]. Die Entscheidung in solchem Begriff die Ziffer der *conditio humana* zu identifizieren, gründet auf dem Verzicht auf jedwede selbstzentrierte, solipsistische Perspektive. Die Gleichung zwischen der philosophischen Überlegung zum Menschen und der Suche nach irgendeiner Form von Substanzbegriff – und zwar, nach einer absoluten Positivität, die ein für allemal seine unwandelbaren, wesentlichen Eigenschaften ausdrückt – verschwindet. Die letzten Reste einer solchen substanzialistischen Haltung lassen sich in derselben Mängel-*Wesen* Formel noch erfassen, wenn auch nur als schwaches Echo.

Die Grundannahme, der Anders unzweifelhaft zustimmt, ist die Anerkennung der „Unergründlichkeit des Menschen"[18]. Der Mensch wird nicht mehr als Substanz gedacht, sondern als Funktion, oder auch als *Element einer Beziehung*. Er wird nicht mehr im irrealen (d. h., abgespalten von jeglichem Kontext) Rahmen einer vermutlichen „idealen Situation" erforscht und interpretiert. Das menschliche Phänomen soll hingegen in seiner konstitutiven *Faktizität* erfasst und verstanden werden. Er lässt sich nur und immer schon innerhalb eines topologischen, *oikologischen* Horizontes definieren, und zwar ausgehend von der eigentümlichen Positionierung, von der besonderen Beziehung, die er mit seinem eigenen Lebensraum (*oikos*) aufbaut. Der selbe Unterschied gegenüber anderen Lebewesen wird nun als Vergleich zwischen verschiedenen Oikologien verstanden.

Der oikologische Ansatz von Anders befindet sich auf halbem Weg zwischen dem metaphysischen Ansatz Schelers und dem biologistischen, den Gehlen entwickelt hat. Er bemüht sich nämlich, die grundlegenden Eigenschaften des Lebewesens „Mensch" ausgehend von einer rigoros phänomenologi-

[16] Vgl. Anders 1934–1935. Es handelt sich dabei um den ersten Teil des Vortrags, d. h. um den, auf den wir uns in den vorliegenden Seiten konzentrieren werden. Der zweite Teil, mit dem Titel *Pathologie de la liberté. Essai sur la non-identification*, erschien im Jahr danach in derselben Zeitschrift, übersetzt von P.-A. Stéphanopoli (vgl. Anders 1936–1937).

[17] In Scheler 1928 spricht man von *„Weltoffenheit"* des Menschen. Zum Thema der Weltfremdheit, wenn auch aus einer anderen Perspektive als der, die in den vorliegenden Seiten eingenommen wird, vgl. auch Sloterdijk 1993.

[18] Vgl. Plessner 1981b, 160–165.

schen Untersuchung heraustreten zu lassen, auf die dann der philosophische Betrachter sein hermeneutisches Talent anwenden muss.

Hier ist eine eindrucksvolle Zusammenfassung dieses Ansatzes: „ein Wesen ist Tier, sofern es auf einer bestimmten Ebene eine Vertraulichkeit mit allem, dem es angehört, realisiert [...] Von diesem Punkt muss man ausgehen, d. h. von der Erläuterung, inwiefern ein Wesen koextensiv mit der Welt ist und es selbst ist, damit man es jeweils als Tier oder Mensch bestimmen kann“[19]. Das bedeutet, dass sich das Tier und der Mensch aufgrund ihres *„Ergänzungsfaktors“*[20] mit dem jeweiligen Lebensraum definieren und unterscheiden lassen. Im Fall des Tieres „bietet sich ihm die Welt im Voraus [...] wie die Brust dem Säugling“. Deshalb erweist sie sich als „eine *materia a priori*“, die die Existenzbedingung des Tieres darstellt. Der Grundsatz, der diese Materie hält, ist „genauso einfach wie überraschend: Die Nachfrage des Tieres und das Angebot der Welt stimmen überein“. Daraus folgt, dass „das Tier nicht auf die Welt kommt, sondern seine Welt mit ihm kommt“[21]. Die besondere Eingliederung des Tieres in seinen *oikos* drückt sich als „Anpassung an ein Bedürfnis“ aus, oder auch als Dialektik zwischen „Bedürfnis“ und „Befriedigung“[22].

Im Gegenteil, „ist der Mensch so in der Welt untergebracht, dass er sie ‚nachträglich‘ (*aprés coup*) erreichen kann“. Das *a posteriori* stellt für ihn eine *a priori* gegebene Eigenschaft dar, „das die *a posteriori* gemachte Erfahrung betreffende Element der Nachträglichkeit ist *a priori* in seinem Wesen mit eingeschlossen“[23]. Eine solche „Nachträglichkeit der Welt“ bedeutet eine angeborene „Fremdheit des Menschen in Bezug auf die Welt“[24]. Die Welt, „deren Angebot der Nachfrage des Tieres entspricht und in der sich das Tier in perfektem Gleichgewicht befindet, reicht der Nachfrage [...] des Menschen nicht: aber er ist fähig, diesen *Mangel* nachträglich zu füllen“[25].

Ohne *materia a priori*, „der Wirklichkeiten, die nicht sind und die er vor allem realisieren muss, bedürftig“[26], ist der Mensch also dazu gezwungen, seine eigene ökologische Nische zu bilden, sodass er sie für sich wohnbar macht. Genauer gesagt, muss er seinen anfänglichen Fremdheits-, Nicht-Zugehörigkeitszustand überwinden, *kompensieren*[27]. Er kann dies dadurch tun, was Anders hier als „Mitteilung“ oder „Erfahrung“ bezeichnet, durch

[19] Anders 1934–1935, 3.
[20] Ebd.
[21] Ebd. 2.
[22] Ebd.
[23] Ebd. 5.
[24] Ebd. 1.
[25] Ebd. 6.
[26] Ebd. 3.
[27] Über den Begriff der Kompensation aus der Perspektive der philosophischen Anthropologie, siehe die Arbeiten von Odo Marquard: Marquard 1976, 1981–1983, 1988–1989.

etwas, das die Anthropologie Gehlens mit dem Begriff „Handlung" definiert (indem sie daraus ihre eigene „psychophysisch neutrale" Voraussetzung macht)[28], und die wir genereller als „Technik" oder „Kultur" bezeichnen können. Auf diese Weise wird auch das künstliche Schicksal des Menschen bestätigt, dass er ursprünglich ein kulturelles Seiendes ist. „‚Kultur' ist daher ein anthropo-biologischer Begriff, der Mensch von Natur aus ein Kulturwesen"[29], das heißt, dass „die Kulturwelt die menschliche Welt"[30] *par excellence* ist. Anthropogenese und Technogenese sind Synonyme.

Aus diesen Voraussetzungen ergibt sich der Zustand des Menschen als eine „exzentrische Positionalität"[31], bzw. als eine Distanz in der Inhärenz, ein konstantes Schwanken zwischen Fremdheit und Zugehörigkeit gegenüber seiner *materia a posteriori*.

Aus dem Bisherigen kann geschlossen werden, dass zwischen Mensch und Tier vor allem eine strukturelle Verschiedenheit bezüglich ihrer jeweiligen *Anpassungsleistung* zu konstatieren ist. Das Tier passt sich an, weil es *angepasst* ist; seine Anpassung tritt seit jeher *in actu* auf, da es in seinem *oikos* bereits ursprünglich und unmittelbar angelegt ist. Der Mensch passt sich an, weil er *anpassungsfähig* ist; seine Anpassung manifestiert sich *in potentia*, da er in der Lage ist, die ursprüngliche Distanz (Fremdheit) zwischen sich selbst und seinem „umgebenden Korrelat" anhand seiner technisch-demiurgischen Fertigkeiten auszufüllen. Auf diese Weise entsteht seinen *oikos* in Form von Welt.

Nun gut, während „die *materia a priori* des Tieres gleichzeitig eine Funktion der *Absperrung* hat"[32], im Sinne, dass sie es unmittelbar und total an sich bindet, „ist die Möglichkeit, es nicht zu schaffen, diese Welt jemals zu erreichen, für den Menschen [...] an und für sich das Anzeichen für eine existentiale Situation, für die Tatsache, dass [er] nicht natürlich in der Welt ist, dass er in ihr als Fremder da ist, d. h. distanziert und *frei* von ihr"[33]. Das bedeutet, dass die Anthropologie Anders' die entscheidende Voraussetzung für die Freiheit des Menschen in die Weltfremdheit legt. Welche ihrerseits als eine phänomenologische Evidenz in Bezug auf seine eigentümliche Seinsart hervortritt, bzw. als „nichts Transzendentales, nichts Moralisches [...] Sie drückt die Tatsache der Individuation oder, besser gesagt, der "Dividuation„ aus, d. h. die Tatsache, dass ein bestimmtes Wesen (der Mensch) sein Sein auf eine relativ autonome und ganz eigentümliche Art und Weise besitzt, da-

[28] Gehlen 1942, 70.
[29] Gehlen 1993, 88.
[30] Ebd. 37.
[31] Vgl. Plessner 1981a, besonders 181ff. und 360ff.
[32] Anders 1934–1935, 2.
[33] Ebd. 3.

durch dass er vom Sein in seiner Ganzheit distanziert ist“[34]. Um zu leben, benötigt der Mensch „eine andere Welt. Durch Erfindung muss er die Welt, die sich vor ihm ausbreitet, überschreiten: aber genau deswegen ist er frei“[35]. Dennoch handelt es sich um eine „immer relative Freiheit, in dem Maße, wie sie die Negation eines bestimmten *Ergänzungsfaktors* übersetzt“[36].

Was ist die Tragweite, die Bedeutung einer solchen Freiheit, die als Funktion einer ursprünglichen Weltfremdheit begriffen wird? Um es zu erklären, bringt Anders zwei konkrete Tatsachen dieser Freiheit vor: die Fähigkeit von der Wirklichkeit zu abstrahieren (*theorein*) sowie die Fähigkeit, die Wirklichkeit zu leugnen (*pseudos logos*). Dennoch ist es möglich, eine weitere, wahrscheinlich wirksamere, vorzubringen. Eine Art Synthese der ersten beiden: das *Mitsein*. Die den Menschen bestimmende Fremdheit bringt die Tatsache seiner Freiheit hervor, welche sich wesentlich in der ihm besonderen Möglichkeit des Mitseins, ausdrückt, und zwar im Zugang zur Dimension der Beziehung und der Begegnung, die ihrerseits in Form des Miteinanderseins ihren Höhepunkt erreicht. Der Horizont des Mitseins öffnet sich nämlich nur für ein Seiendes, das fähig ist, *„das Als Solche“* zu erfahren, das heißt das „Sein an sich“, sowohl das eigene als auch jenes anderer. Von dieser Fremdheit ausgehend kommt die Fähigkeit, die Andersheit als solche wahrzunehmen und zu erfahren; bzw. sie in ihrem Sein an sich seinzulassen. In den Begriffen der *„megista ton genon“* des *Sophisten* Platons gesagt, stellt das *„xenos“* sowohl die Voraussetzung für das *„autos“* als auch für das *„heteros“* dar[37].

Nur ausgehend von einem ursprünglichen Fremdheits-Zustand wird es möglich, den Anderen als solchen zu begegnen. Das heißt, ihn wiederzuerkennen als „Anderen in sich selbst“. Auf diese Weise zeichnet sich das Mitsein (und das Miteinandersein als erwählte Form desselben) als die höchste Kompensationsform einer solchen Fremdheit ab, als die deutlichste Spur einer anthropologischen Differenz, nämlich als klarste Unterscheidung zwischen der *conditio humana* und jener des Tieres.

Mit diesen letzten Überlegungen stoßen wir fast ganz natürlich auf eine heideggersche Terminologie. Das ist kein Zufall. Bekannterweise bewegte sich auch der junge Anders im Horizont der Überlegungen von Heidegger (in

[34] Ebd. 4. Und weiter: „der Ausgangspunkt des Problems der Freiheit liegt in der Tatsache, dass der Mensch, der weltfremd ist, von der Welt distanziert ist und sich selbst überlassen ist. Die Freiheit ist anfänglich weder eine Entscheidung noch eine moralische Autonomie“ (Ebd.).

[35] Ebd. 6.

[36] Ebd. 4.

[37] Platon 1857, 254b–256e. In Bezug auf das Thema der Fremdheit unter anthropologisch-relationalem Gesichtspunkt, muss hier die bedeutende von Bernard Waldenfels geführte Arbeit wenigstens erwähnt werden.

der Zeit, als er zwischen Freiburg und Marburg tätig war), mit welchem er übrigens bald (also lange vor anderen bekannten Schülern desselben) einen kritischen Dialog schaffte. Davon zeugen bereits diese Seiten aus dem Jahr 1929, in welchen eine „Auseinandersetzung" mit einigen Standpunkten der existentialen Analytik, der es nicht an Härte mangelt, enthalten ist. Insbesondere stellt Anders seine Theorie der Weltfremdheit dem heideggerschen „In-der-Welt-sein" gegenüber, weil er dies für eine unangebrachte Charakterisierung der Seinsart des Menschen hält.

„Die Tatsache ‚in-der-Welt-(zu)-sein'", schreibt er, „ist eine zu formelle und ungenügende Bestimmung, genauso wie die Tatsache ‚nicht da(zu)sein', die im Ausdruck ‚äußere Welt' enthalten ist. Es geht darum, vor dieser Alternative zu fliehen, d. h. Distanz und Innerlichkeit zu vereinen [...] es geht darum, *die Distanz als Distanz, die in der Welt den Menschen und die Welt trennt* und die Inhärenz im Sinne einer distanzierten Inhärenz zu verstehen"[38]. Und weiter: „Als Schöpfer", ist der Mensch so unabhängig von seiner Wirklichkeit, ihr gegenüber so frei, dass „die Bestimmung ‚immer schon darin zu sein' nicht einmal als formelle Voraussetzung ausreicht"[39]. Dadurch, dass man „weder der Distanz (der Freiheit), noch der Kommunikation (der Erfahrung)" den Vorrang zuweisen kann, „muss, um den spezifischen Ergänzungsfaktor des Menschen mit der Welt zu bestimmen [...], deren Gleichzeitigkeit bestimmt werden und es muss gezeigt werden, dass die Distanz gegenüber der Welt in die Kommunikation mit derselben mit eingeschlossen ist"[40].

Wie sehr sie auch gut argumentiert sein mag, erscheint die Kritik von Anders übertrieben, insofern, als dass sie einseitig den Gegensatz zwischen seiner Position und der von Heidegger verschärft, während die beiden Standpunkte, unter einem klareren Blick betrachtet, eine substantielle Nähe zeigen. Vor allem in Bezug auf den Begriff des „in-der-Welt-sein", der in *Sein und Zeit* die Funktion eines einheitlichen Phänomens, welches sowohl das Moment der Distanz (Fremdheit), als auch jenes der Inhärenz impliziert, erfüllt. Wenn auch von einer zeitlichen und nicht räumlichen bzw. topologischen Perspektive aus (wie es in Anders der Fall ist), erreicht die existentiale Analytik ihren Höhepunkt in der Struktur der „Sorge" als *„Sich-vorwegschon-sein-in-(der-Welt) als Sein-bei (innerweltlich begegnendem Seienden)"*, die die Eigenschaften der „Faktizität", des „Verfallens" und vor allem der *„Existenzialität"* gleichzeitig in sich versammelt[41]. Letzteres kann als eine ontologische Entsprechung der Weltfremdheit gemeint werden.

---

[38] Anders 1934–1935, 3–4.

[39] Ebd. 4.

[40] Ebd. 5.

[41] Heidegger 1977a, 254–261.

Das ist nicht das einzige Element, bei dem sich in den Argumenten von Heidegger und Anders eine gewisse Nähe feststellen lässt. In §23 von *Sein und Zeit*, wo Heidegger die „Räumlichkeit des In-der-Welt-Seins“[42] behandelt, findet er ihre konstitutiven Elemente in der „Ausrichtung“ und vor allem in der „*Ent-Fernung*“, welche hier als Grundrichtung des menschlichen Handelns verstanden wird. Genauer gesagt, es handelt sich hier um die Notwendigkeit des Menschen seinen eigenen *oikos* zu bilden, d. h. es zu einer „Welt“ zu machen. Heidegger schreibt: „*Entfernen besagt ein Verschwindenmachen der Ferne*, das heißt der *Entferntheit* von etwas, Näherung. Dasein ist wesenhaft *ent-fernend*“[43]. In andersianische Begriffe übersetzt, wäre der Mensch wesenhaft *ent-fremdend* und die *Ent*-Fremdheit würde die Grundrichtung seines „mit-der-Welt-in-Beziehung-Tretens“ (bzw. „erfahren“, „mitteilen“) bestimmen und damit seinen anfänglichen Zustand der Welt-Fremdheit kompensieren. Trotz des *anthropologischen Interdikts*, das schon bald das Denken Heideggers charakterisiert hat[44], ruft er durch die existentiale Analytik eine Art „Nicht- (oder Anti-) Anthropologie des Daseins“[45], ins Leben, welche auch in den Jahren der Kehre fortgesetzt wird. Und abgesehen davon, ob sich Heidegger dessen auch bewusst ist, zeigt eine solche Nicht-Anthropologie eine deutliche Übereinstimmung mit dem Ansatz von Anders. Zum Beispiel in *Vom Wesen des Grundes*, wo er die dem Menschen angeborene transzendente Spannung und mit ihr den ontologischen Primat der Kategorie der Möglichkeit über die der Wirklichkeit bekräftigt, behauptet er: „Und so ist der Mensch, als existierende Transzendenz überschwingend in Möglichkeiten, ein *Wesen der Ferne*“[46]. Das heißt, ein *Wesen der Fremdheit*. Diese Nicht-Anthropologie erreicht ihren Höhepunkt in der berühmten Vorlesung aus dem Jahr 1929/30 über *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, wo Heidegger die Grundsätze der *Umweltlehre* von Jakob von Uexküll überarbeitet und einen Vergleich zwischen Mensch und Tier darbietet, welchen er auf eine *pathische* Voraussetzung gründet, d. h. ausgehend von den verschiedenen *Grundstimmungen*, die die jeweiligen *Befindlichkeiten* bestimmen. Innerhalb dieses Rahmens wird der Mensch kraft seiner ursprünglichen Transzendenz (Fremdheit) gegenüber dem eigenen *oikos* als „*weltbildend*“ charakterisiert; während das Tier als „*weltarm*“ herauskommt, sofern es ganz und unmittelbar mit dem eigenen Lebensraum verschmol-

[42] Ebd. 140–147.

[43] Ebd. 140.

[44] Als Beispiel (unter vielen anderen) dieses Interdiktes, kann die folgende, berühmte Passage gelten: „Anthropologie ist jene Deutung des Menschen, die im Grunde schon weiß, was der Mensch ist und daher nicht fragen kann, wer er sei. Denn mit dieser Frage müßte sie sich selbst als erschüttert und überwunden bekennen“ (Heidegger 1977b, 111 Anm. 10).

[45] Über dieses Thema vgl. Luckner 1995.

[46] Vgl. Heidegger 1976, 175.

zen und verworren ist. Das Tier bleibt Gefangener seiner eigenen *„Benommenheit"* (d. h., seiner pathischen Grund(be)stimmung), bleibt eingewickelt in seiner eigenen subjektiven Welt, mit welcher es sich ganz identifiziert. Deshalb wird letzteres nie eine wahre Welt, wie es beim Menschen der Fall ist, sondern es bleibt eine bloße Umwelt[47].

Daraus folgt, dass das *Seinlassen* der Seienden (sich selbst mit inbegriffen) d. h. es *als solches* zu erfassen, für das Tier unmöglich ist. Es hat nämlich keinen Zugang zur Dimension der Begegnung. Die ihm fehlende Distanz/Fremdheit, die es bestimmende gezwungene Nähe zu seinem eigenen *oikos*/Umwelt, verschließt ihm die Erfahrung des Mitseins und, noch mehr, jene des Miteinanderseins. „Das Tier steht als solches nicht in der Offenbarkeit von Seiendem. Weder seine sogenannte Umgebung noch es selbst sind als Seiendes offenbar". Und weiter: „Wir können nicht sagen: dem Tier ist das Seiende verschlossen. Das könnte nur sein, wenn irgendeine Möglichkeit der Aufgeschlossenheit bestände [...] Die Benommenheit des Tieres stellt das Tier wesensmäßig außerhalb der Möglichkeit, daß ihm Seiendes sei es aufgeschlossen, sei es verschlossen ist"[48].

Die Übereinstimmung dieser Behauptungen mit jenen des jungen Anders erweisen sich als offensichtlich: „die Welt der ‚*materia a priori*' des Tieres ist für dieses immer seine Welt. Seine Erfahrung überschreitet nie die Grenzen der Gegebenheiten [...] Für das Tier ist nämlich die *Natur* nie ‚an sich'. Für den Menschen ist das hingegen nicht so. In dem Maße, wie er der Welt gegenüber frei ist, erscheint er ihr fremd, gleichgültig und entfernt, er hat Erfahrung und Wissen bezüglich des Seins an sich, d. h. einer Natur [...] Das von der Natur distanzierte Sein, d. h. der Mensch, der nicht nur Natur ist, begegnet einer Natur"[49].

Wollen wir die Bedeutung der Anthropologie Anders', die durch einige Elemente der Nicht-Anthropologie Heideggers bereichert wurde, zusammenfassen, so können wir behaupten, dass es die Weltfremdheit ist, die

[47] Heidegger 2004, insbesondere 397–532. Für die Charakterisierungen des Menschen als *weltbildend*, des Tieres als *weltarm* und des Steins als *weltlos* siehe ebd. 261–264. Was die Unterscheidung zwischen Welt und Umwelt betrifft, d. h. die Nicht-Anwendbarkeit des Begriffes der Umwelt von von Uexküll am Menschen, siehe die folgende Passage von Gehlen. „Dann ist "Umgebung„ die Gesamtheit der in naturgesetzlicher Weise miteinander verknüpften Glieder eines Lebensraumes, in dem wir einen Organismus beobachten, in den wir ihn versetzen oder versetzt denken, und "Umwelt„ die im ganzen Komplex einer Umgebung enthaltene Gesamtheit der Bedingungen, die einen bestimmten Organismus gestattet, sich kraft seiner spezifischen Organisation zu halten [...]. Der so definierte Umweltbegriff hat in der Anwendung auf den Menschen Schwierigkeiten [...] eine spezifische, zugeordnete Umwelt oder Umgebung im Sinne obiger Definition ist daher nicht angebbar" (Gehlen 1942, 79–80).

[48] Heidegger 2004, 361.

[49] Anders 1934–1935, 6.

aus dem Menschen ein weltbildendes und somit ein freies Seiendes macht, das nämlich fähig ist, die Seienden seinzulassen, indem es mit diesen in Beziehung tritt.

3. Von der Ent-fremdheit zur Ent(-)Fremdung. Von Anders zu Anders

Sofern man den Standpunkt dieser *Fremdheitsanthropologie*, von der wir bisher die Grundzüge skizziert haben, annimmt, kann man einen neuen Blick auf einige schwierige Auswirkungen auf die *conditio humana* erlangen, insbesondere in ihrer derzeitigen Beschaffenheit. Konkret betrachtet wird dieser Blick durch den Umsturz eines traditionellen, hermeneutischen, an philosophische Überlegungen zum Menschen gebundenen *topos* erlangt. Genau diesen Umsturz wollen wir in den Schlussfolgerungen des vorliegenden Beitrages behandeln.

Ganz allgemein kann angenommen werden, dass die Humantität (das Menschsein) des Menschen zur Sprache gebracht wird, wenn seine Freiheit/Unabhängigkeit in Bezug auf jene Welt, die er selbst hat bilden (erzeugen) müssen, um daraus seinen eigenen *oikos* zu machen, angegriffen wird. Genauer gesagt: die technisch-kulturelle Sphäre, die Menschenwelt *par excellence* – bzw. die Gesamtheit dessen, was vom Menschen erzeugt wird – kann in seiner Autonomisierung bis zu dem Punkt kommen, an dem sie ihrem Erzeuger die eigenen Regeln vorschreibt, an dem die menschliche Persönlichkeit sich ihren unpersönlichen Bedürfnissen anpassen muss. Es geht hier um eine Möglichkeit, die im Laufe der historischen Epochen sich als immer wahrscheinlicher erwiesen hat, bis sie derzeit zu einer tatsächlichen Wirklichkeit geworden ist.

Die Philosophie hat dieses Phänomen schon lange zur Kenntnis genommen. Insbesondere von der Hegelschen Linken, mit Feuerbach und vor allem bis Marx, wurde dies gründlicher untersucht, bis zu dem Punkt, an dem es sich eine besondere und mittlerweile schon klassische Bezeichnung abgewonnen hat: *Entfremdung*. Aus der Perspektive der philosophischen Anthropologie war es Gehlen, der in einem Aufsatz aus dem Jahr 1952 eine kurze, jedoch tiefgehende geschichtliche Rekonstruktion der Entfremdung vorgeschlagen hat und diese mit seinem „begrifflichen alter ego“ in Beziehung gebracht hat: der *Freiheit*. Aus seinen Seiten geht hervor, dass die Vaterschaft dieses Begriffs bestimmt Fichte gebührt[50].

Nun gut, wenn wir den bis hierher umrissenen Blickpunkt auf diesen anthropologischen *topos* anwenden – dem zufolge die Grenze der Humanität des Menschen im Phänomen der Entfremdung gefunden werden soll –, ent-

[50] Vgl. Gehlen 1952.

springen daraus einige interessante Folgen, die es wert sind, noch etwas dabei zu verweilen.

Indem wir die menschliche Besonderheit im Gegensatz zu den anderen Lebewesen in seiner Weltfremdheit verankert haben, haben wir die Grundrichtung seines „notwendigerweise freien" Handelns – was nämlich auf die Weltbildung abzielt – in der Ent-fernung angegeben, von der Heidegger spricht, welche wir als *Ent-Fremdheit* neu benannt haben. Mit diesem Begriff haben wir uns auf die angeborene Spannung zwischen dem „Wesen der Ferne" und der stufenweisen *Kompensation*[51] seiner ursprünglichen (Welt)Fremdheit bezogen. Das ist in erster Linie als Kompensation jenes biologischen Mangels zu verstehen, den der Mensch von Natur aus in sich trägt.

Wenn sich also das freie Handeln des Menschen in eine *„ent*-fremde" Richtung bewegt, die diese ursprüngliche Distanz stufenweise überwindet, dann entspricht der Verfall einer solchen Freiheit einer Veränderung dieser Grundrichtung. Ausgehend von dieser Betrachtung benennen wir die Alienation (Entfremdung) dieses natürlichen Weltfremdheitszustandes *„Ent(-)Fremdung"*. In dieser Hinsicht ist dringend eine terminologische Präzisierung vonnöten, und zwar mit dem Ziel, ein mögliches Missverständnis zu vermeiden. Die *Ent(-)Fremdung*, von der wir hier sprechen, hat im Vergleich zur vorhin betonten *Ent-Fremdheit* eine wesentlich unterschiedliche Bedeutung. Letztere – die, wie gesagt, die Grundrichtung des menschlichen Handelns angibt – entspricht zwar einem „Verschwindenmachen der *(Welt)Fremdheit*", aber in Wirklichkeit setzt sie diese transzendentale Fremdheit („Ur-Fremdheit", sozusagen) nicht nur voraus, sie wahrt sie auch, da sie in einer solchen geheimnisvollen Dimension ihre eigene Bedingung der Möglichkeit erkennt und somit die authentische Ziffer der Seinsart des Menschen, bzw. den Gründungskern seiner Humanität. Ohne diese „Ur-Fremdheit" wäre keine Ent-Fremdheit möglich, nämlich kein weltbildendes (spezifisch menschliches) Handeln. Genauer gesagt: keine Kultur, keine Technik und damit keine Welt. Das bedeutet, dass die Ent-Fremdheit den Versuch vonseiten des Menschen bezeichnet, seine eigene Weltfremdheit zu *kompensieren* (d. h., *teilweise und vorübergehend zusammenzusetzen*), nicht aber zu *entfernen* oder zu *vernichten*. Diese Kompensation entspricht dem Versuch jene ewige Schwankung zwischen Distanz und Inhärenz, die die oikologische und ontologische Besonderheit des Menschen ausmacht, zu ködern und am Leben zu erhalten.

Im Gegenteil dazu meinen wir mit dem Begriff „Ent(-)Fremdung" die Absolutisierung einer solchen Ent-Fremdheit, oder aber die Verwandlung des menschlichen Handelns von einer „einfach" kompensativen Spannung zu

[51] Marquard definiert die Kompensation als „der Ausgleich von Mangellagen durch ersetzende oder wiederersetzende Leistungen" (Marquard 1988–1989, 36).

einer *immunisierenden*[52]. Die Ent-Fremdung verkörpert die Versuchung des Menschen sich ganz in seine Gewalt zu bringen und damit über seine eigene Bedingung der Möglichkeit (den Gründungskern seiner Humanität) hinauszusteigen. Es geht hier darum, ein für allemal seine eigene Weltfremdheit zu füllen, sich definitiv von der Last jener Freiheit zu immunisieren, zu der er von Anbeginn verpflichtet ist.

Nachdem die Wurzel der Besonderheit des Menschen in die Fremdheit gelegt wurde, wird die Ent(-)Fremdung – d. h., der Versuch diese Fremdheit zu vernichten – einem Zustand der Abwesenheit jeglicher Fremdheit, oder auch vollkommenen Vertrautheit, entsprechen. Das ist eine Situation, in der es keine Distanz mehr zu füllen gibt, sondern nur eine „integrale Nähe *a priori*". Konkret betrachtet verwirklicht sich die Vernichtung der Weltfremdheit in Form eines gänzlichen Haftens zwischen dem Menschen und seiner ökologischen Nische.

Nun, da sich die natürliche Dimension nicht mit einer Spannung dieser Art vereinbaren lässt, sofern sie nicht gänzlich auf das menschliche Handeln zurückgeführt werden kann – es wäre nichts anderes, weil die Existenz des Menschen immer den Horizont der Natur voraussetzt –, betrifft die mögliche Verwirklichung dieser Ent(-)Fremdung nur die eigentlich menschliche Welt. Beziehungsweise, den technisch-kulturellen Bereich. Infolgedessen geht es darum, Leben zu stiften, auf künstlicher Ebene, auf jener *materia a priori*, mit der das Mängelwesen auf natürlicher, biologischer Ebene nicht versorgt ist. Dieser künstliche Rahmen, was ihn betrifft, wird vom Menschen eine unmittelbare und vollständige Anpassung verlangen. Ein Verschmelzen mit ihm.

Zunächst kann diese Ent(-)Fremdung nur als paradoxale, unverständliche Autosabotage des Menschen erscheinen, welcher auf solche Weise um die Zerstörung seiner eigenen authentischen Verfassung bemüht ist. Bei genauerem Hinsehen entbirgt sie jedoch eine deutliche *ratio* und genauso eine folgerichtige innere Logik, insofern sie einen geheimen wesentlichen Trieb ausdrückt, der schon immer im Mängelwesen wohnt. Es geht um seinen uneingestehbaren Wunsch sich von jener Fremdheit/Distanz/Freiheit zu entlasten, welche zwar seine grundlegende Eigenschaft darstellt, aber auch seine Verurteilung, und zwar rettungslos und bewusst unbestimmt zu bleiben. Genauer gesagt: darum, sich seiner eigenen Unergründlichkeit bewusst sein zu müssen, sich als ursprünglich offen, riskiert und ausgesetzt erkennen zu müssen.

Die menschliche Freiheit zeigt sich als wesentliche Wirkung einer solchen Unstabilität, die ihrerseits Ergebnis dieser Ur-Fremdheit ist. Letztere besitzt daher eine unheimliche Bedeutung, die unauslöschbar ist. Folglich be-

[52] Mit dem Begriff „Immunisierung" beziehen wir uns auf die Arbeit von Roberto Esposito, jedoch in einer Bedeutung, die sich nicht auf den biopolitischen Bereich beschränkt (vgl. Esposito 2002).

deutet „für die eigene Freiheit – d. h. für sich selbst als Menschen – verantwortlich zu sein", gänzlich die Last einer solchen Unstabilität (Fremdheit) als eigenen Ursprung anzunehmen. Es bedeutet, zu erfahren, dass der eigene Hintergrund in Wirklichkeit ein Abgrund (Ab-Grund, Nicht-Grund) ist. In anderen Worten, man bleibt nur solange frei, solange man sich fremd weiß, bzw. unergründlich und fern.

Wie Dostojewski den Großinquisitor behaupten läßt: „der Mensch kennt keine quälendere Sorge, als die, einen zu finden, dem er möglichst schnell jenes Geschenk der Freiheit, mit dem er als unglückliches Geschöpf geboren wird, übergeben kann"[53]. Demgegenüber zeigt sich der niederträchtige und ungestehbare Zauber als verständlich, den die „Harmonie" der raubtierhaften Benommenheit auf dieses ausgesetzte Wesen ausübt, und zwar die tierische Besonderheit sich gänzlich und unmittelbar, bis zur (Kon)Fusion (d. h. Vermischung und Verschmelzung) in den eigenen *oikos* (Umwelt) hineinzuversetzen. Von daher kommt die (im Übrigen immer illusorische) Versuchung des Menschen, seinen beschwerlichen „ekstatischen Auftrag" abgeben zu können, d. h. seine Existenzialität definitiv zu hemmen, indem er innerhalb des technisch-kulturellen Bereichs eine analoge (Kon)Fusion in seinem eigenen *oikos* (Welt) gründet (erzeugt).

Wenn das die Logik ist, die die Ent(-)Fremdung bewegt, dann entspricht ihr *telos* der Überwindung der *conditio humana*. Es handelt sich um ein Ziel, das konkret die Form der *Tierwerdung des Menschen*, im Sinne seiner perfekten – unmittelbaren und gänzlichen – (Kon)Fusion mit dem eigenen *oikos* annimmt. Genau so, wie es beim Tier gegenüber der eigenen Umwelt der Fall ist. Deswegen kann man zusammenfassend sagen: das echte Ziel der Ent(-)Fremdung – bzw. einer aufgrund der Grundzüge einer Fremdheitsanthropologie überdachten Entfremdung (Alienation) – ist die „Entweltlichung der Welt"[54] in Form ihrer *Verumweltlichung*, und zwar ihre Verwandlung in eine technisch-kulturelle *(Neo)Umwelt*[55], welche ihrerseits, wie gesagt, eine entsprechende Tierwerdung des Menschen oder auch seine *Antiquiertheit* bestätigt.

Mit dieser Feststellung schließt sich der Kreis der bis hierher ausgeführten Betrachtungen. Die *Weltfremdheit*, Schlüsselwort der ersten Anthropologie von Anders, erreicht ihren Höhepunkt (nach einem Jahrzehnte dauernden Weg) in einer „philosophischen Anthropologie im Zeitalter der Techno-

[53] Dostojewski 1980, S. 414.

[54] Löwith 1967, 10.

[55] Zum Begriff der Neo-Umweltlichkeit – auf dem eine mehrjährige Untersuchung gründet, die im Vorschlag einer *Philosophie der Technik im Nominativ* gipfelt – siehe: Cera 2013, besonders 147–192.

kratie“[56], welcher die Aufgabe zukommt, von der erfolgten *Antiquiertheit des Menschen* Kenntnis zu nehmen[57]. Es geht hier um eine epochale Situation, in welcher das Mängelwesen durch die Allmacht des technischen Handelns (die Macht als Machbarkeit), wirklich seinen „geheimen wesentlichen Gegentrieb“, die eigene Ur-Fremdheit (die Weltfremdheit) definitiv zu kompensieren (vernichten), realisiert. Es immunisiert sich ein für allemal von der Last des eigenen unstabilen Zustandes, von seiner angeborenen Unergründlichkeit, indem es eine gänzlich künstliche oikologische Nische bildet, die mit allen funktionalen Eigenschaften der Umwelt, in welcher das Tier sich unmittelbar hineingeworfen findet, ausgestattet ist.

Innerhalb dieser ganz neuen Situation verabsolutiert sich das weltbildende und ent-fremde Handeln und erhält somit einen systemischen, autotelischen Charakter. Es wird zu einer Totalität. In diesem Erscheinungsbild – das dem entspricht, was die Philosophie als „die Technik“ identifiziert hat[58] – wird es zum wahren und einmaligen „Subjekt der Geschichte“, während dem Menschen nur eine *mit-geschichtliche*[59] Rolle zukommt. Er wird zum *Zuschauer* einer auf ein *Spektakel* reduzierte „sirenische Welt“[60], zum bloßen Ausführer der anonymen Diktate der „Mega-Maschine“[61]. Der Zeitpunkt, an dem die Technik zum „Subjekt der Geschichte“ wird, trifft mit jenem der Entweltlichung der Welt zusammen, nämlich mit ihrer Neutralisierung durch eine rationalisierte Entzauberung, welche sie in eine Neo-Umwelt verwandelt. Die Welt verumweltlicht sich, sobald sie für uns vollkommen vertraut und alltäglich wird bzw. sobald sie jede Fremdheit und Distanz verliert und sich in ein „Zuhandenes“ verwandelt.

Sobald der Mensch auf eine bloß mit-geschichtliche Rolle reduziert wird, wird er zum Gegenstand einer systematischen *„Herausforderung“*[62], deren *„überschwellige“* Last ihm unhaltbar vorkommt. Die Welt, die nicht mehr Welt

---

[56] Anders 2002b, 9–10.

[57] Ein Versuch den Denkweg Anders' als Entwicklung vom Leitwort „Weltfremdheit“ zu dem der „Antiquiertheit“ zu interpretieren, wird dargelegt in Müller 2012.

[58] Bezüglich einer eng philosophischen Charakterisierung der Vorstellung von Technik ist die berühmte Definition Heideggers nach wie vor sehr aktuell: „das Wesen der Technik ganz und gar nichts Technisches“ (Heidegger 2000, 5).

[59] Vgl. Anders 2002b, 9 und 271–278.

[60] Vgl. Ebd. 308–315. Bekannterweise hatte Guy Debord in der Gestalt des *„Zuschauers“* gegenüber einer auf ein *„Spektakel“* reduzierte Welt (Gesellschaft), den Höhepunkt des Entfremdungsprozesses des modernen Menschen gesehen (vgl. Debord 1996).

[61] Anders 2002, 432 (Anm. 1). Außer von „Mega-Maschine“, spricht Anders auch von „Totalitarismus der Dingwelt“. Was den Begriff der Megamaschine betrifft, der bekanntlich von Lewis Mumford geprägt wurde (vgl. Mumford 1974).

[62] Hier verwenden wir den Begriff der „Herausforderung“ nach seiner heideggerschen Auslegung (vgl. Heidegger 2000, 15ff.).

ist, wird *„overmanned"*[63] und die von ihr ausgehenden Herausforderungen können nur um den Preis der Unempfindsamkeit toleriert werden. Der *apatheia*. Eine Welt auf Abstand halten, die den Menschen dazu herausfordert, eine vollkommene Anpassungsfähigkeit zu entwickeln, wie sie sonst nur dem *Milieu* des Tieres entspricht, wird damit unmöglich. Unter solchen Voraussetzungen ist die Ausübung der Ent-fernung (Ent-Fremdheit) ganz gehemmt. Da der Mensch unfähig wird, seinen ek-statischen Trieb zu entfalten, befindet er sich in einer erzwungenen Nähe – einer (Kon)Fusion – mit der Welt. Er ist mit ihr verschmolzen und von daher in sie verstrickt, benommen.

Im höchsten Ausdruck seiner selbst als *Kulturwesen*, befindet sich der Mensch in einem für ihn vollkommen neuartigen Zustand, weil er demjenigen des Tieres vollkommen entspricht. Das bedeutet, dass die „natürliche" Entwicklung des *homo faber* der *homo materia* ist[64]. Genauer ausgedrückt: der tiergewordene Mensch. Als verumweltlichtes Wesen, wird er zum Tier gleich, und zwar *weltarm*.

Seiner grundlegenden Besonderheit, „die Seienden zu ent-fernen" beraubt (die die notwendige Bedingung darstellt, um mit ihnen überhaupt in Beziehung zu treten, d. h. um sie *als solche seinzulassen*), „verarmt der Mensch an Welt". Er pauperisiert sich. Die wichtigste Voraussetzung für die Tierwerdung des Menschen – die ihrerseits der Höhepunkt des Ent(-) Fremdungsprozesses ist – besteht in einem *ontologischen Pauperismus*[65]. Innerhalb der technischen Neo-umwelt wird der Mensch auf einen vollständigen Mängelzustand reduziert (herausgefordert). Der Mangel des Mängelwesens entspricht nicht mehr jener ontologischen Pracht, die die Möglichkeit ist, sondern er steht schlicht und ergreifend für Verlust, Fehler. Und letztendlich für Schuld. Der Mangel wird also zum ontologischen Schuldbetrag[66]. *Das technische Zeitalter ist das des weltarmen Menschen*, die Zeit der Ent(-)Fremdung ist eine durch und durch „dürftige Zeit".

Jetzt sind die Verkörperungen der Technik (d. h. die Produkte) diejenigen, die durch ihre Leistungsansprüche[67] den allgemeinen Rhythmus angeben. Der Mensch wählt, sich diesen Ansprüchen anzupassen/unterzuordnen, jedoch erweist er sich für ein solches Ziel immer ungeeigneter, bzw. erfährt er, was Anders als *„prometheisches Gefälle"* definiert: „die A-synchronisiertheit

[63] Zum Begriff der „Überschwelligkeit" vgl. Anders 2002a, 262–263 und Anders 1979, 47–48. Zur „overmanned" Welt vgl. Anders 2002b, 26–31.

[64] Zum Thema *„homo materia"* vgl. Anders 2002b, 21–25.

[65] Bezüglich des Begriffs *„Pauperismus"* vgl. Jünger 1993, 22.

[66] Zum Thema des anthropologischen Pauperismus, der als Schuld (*debito*) ausgelegt wird, vgl. Stimilli 2011.

[67] Byung-Chul Han beschreibt unsere Gesellschaft als *„Leistungsgesellschaft"*, die aus *„Leistungssubjekte[n]"* besteht. (vgl. Han 2010, insbesondere das Kapitel „Jenseits der Disziplingesellschaft", S. 17–23).

[…] mit seiner Produktewelt […] unsere Unfähigkeit, seelisch ‚up to date', auf dem Laufenden unserer Produktion zu bleiben"[68]. Die vollendete Ent(-)Fremdung träufelt dem Menschen „Schuld und schlechtes Gewissen" ein, eine „prometheische Scham"[69], die sich zu *prometheischem Neid* und am Ende zu *prometheischer Schuld* entwickelt, und zwar jener, „immer noch nur Menschen zu sein". Hier setzt der Wunsch an, „es nicht mehr sein zu können". Statt daran zu denken, die Welt dem Zuschnitt des Menschen anzupassen, wird lieber der Mensch neu gestaltet, bis er sich selbst überwunden hat, um schlussendlich einer maß-losen („overmanned") Welt zu entsprechen.

Das Streben nach einer solchen *prometheischen Erlösung* gipfelt, wie gesagt, in der Tierwerdung des Menschen, oder auch im Aufbau einer ihm besonderen (Neo-)Umwelt. In seiner letzten Bedeutung, zeigt sich die Ent(-)Fremdung als Synonym zur Antiquiertheit, d. h. zur *„negative[n] Attitüde des Menschen gegenüber seinem Menschsein"*. Zu seiner *voluptas* „‚sicut machinae' zu werden"[70].

4. Fremdheit als Aufgabe

Mit dem anthropologischen Paradigmenwechsel, der in der Moderne stattfindet und auf dem definitiven Verzicht der Vorstellung eines „menschlichen Wesens" oder einer menschlichen Natur gründet, bedeutet „Menschsein" immer auch „Mensch zu werden". Und zu bleiben. Wie Plessner behauptet: *Hominitas* ist noch keine *humanitas*[71]. Besonders im Rahmen einer inzwischen vollendeten *secular age* wird unsere Bestimmung in unsere Hände gelegt. Jetzt fällt es uns zu, eine Entscheidung darüber zu treffen, was wir aus uns machen, sowie dem gerecht werden, was wir für uns entschieden haben.

Die Erfüllung unserer Bestimmung impliziert eine Aufgabe und ein Sollen, weshalb eine echt philosophisch ausgerichtete Anthropologie immer eine angeborene ethische Berufung birgt. Das gilt auch für die Fremdheitsanthropologie, die in diesen Seiten umrissen wurde und deren besondere Aufgabe darin besteht, die Ur-Fremdheit (die Weltfremdheit) wieder zu erkennen, nicht nur als Ursprung (*archê*), sondern auch als Zweck/Ziel (*telos*) und damit als zu bewahrender Wert (*axià*). Beziehungsweise stellt die Weltfremdheit den Gründungskern und die Grenze der Humanität des Menschen dar. So muss eine solche Anthropologie darum bemüht sein, dass die

[68] Anders 2002a, 15–16.

[69] Diese Hemmung entspricht der Frustration, nicht unseren Produkten gewachsen zu sein, nicht das zu „können", was sie „können".

[70] Anders 2002b, 292.

[71] Vgl. Plessner 1983, 134.

Ent-Fremdheit der Versuchung einer zur Ent(-)Fremdung werdenden Verabsolutisierung widersteht, oder aber damit die Welt sich nicht in eine Neo-Umwelt mit der künftigen Tierwerdung des Menschen verwandelt.

Im Geheimnis der eigenen Unergründlichkeit soll der Mensch einen zu bewahrenden Wert erkennen, weil nur aus diesem „Ab-Grund" das Privileg und die Verurteilung seiner Freiheit entspringt. In der Verantwortung dieser Last liegt zu jeder Zeit der einzige mögliche Sinn der *dignitas hominis*.

(Übersetzung aus den Italienischen von Andrea Scheikl)

Literatur

Anders, Günther (1934–1935): *Une interprétation de l'a posteriori*, in: http://tinyurl.com/kctesea, 1–10 (orig. Ausgabe in: „Recherches philosophiques", IV, 65–80).

– (1936–1937): *Pathologie de la liberté*, in: http://tinyurl.com/n94x3db, 1–23 (orig. Ausgabe in: „Recherches philosophiques", VI, 22–54).

– (1979): *Wenn ich verzweifelt bin, was geht's mich an? Gespräch mit Günther Anders*, in: M. Greffrath (Hg.), *Die Zerstörung einer Zukunft. Gespräche mit emigrierten Sozialwissenschaftlern*, Hamburg, 19–57.

– (2002a): *Die Antiquiertheit des Menschen 1. Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*, München.

– (2002b): *Die Antiquiertheit des Menschen 2. Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution*, München.

Cera, Agostino (2013): *Tra differenza cosmologica e neoambientalità. Sulla possibilità di un'antropologia filosofica oggi*, Napoli.

Debord, Guy (1996): *Die Gesellschaft des Spektakels*, Berlin.

Dostojewski, Fjodor Michailowitsch: *Die Brüder Karamasoff*, Piper: München, Zürich, 1980.

Esposito, Roberto (2002): *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Torino.

Fischer, Joachim (2013): *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts. Um ein Nachwort erweiterte Neuausgabe*, Freiburg/München.

Gehlen, Arnold (1942): *Zur Systematik der Anthropologie*, in: *Gesamtausgabe Band 4. Philosophische Anthropologie und Handlungslehre*, hg. v. K.-S. Rehberg, Frankfurt am Main 1983, 63–112.

– (1952): *Über die Geburt der Freiheit aus der Entfremdung*, in: *Gesamtausgabe Band 4*, 366–379.

– (1993): *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt. Gesamtausgabe Band 3.1. Textkritische Edition*, hg. von K.-S. Rehberg, Frankfurt am Main.

Guardini, Romano (1993): *Ethik. Vorlesungen an der Universität München Band I*, hg. v. H. Mercker u. a., Mainz und Paderborn.

Han, Byung-Chul (2010): *Mündigkeitsgesellschaft*, Berlin.

Heidegger, Martin (1976): *Vom Wesen des Grundes*, in: *Wegmarken. Gesamtausgabe Band 9*, hg. v. F.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main, 123–175.

– (1977a): *Sein und Zeit. Gesamtausgabe Band 2*, hg. v. F.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main.

– (1977b): *Die Zeit des Weltbildes*, in: *Gesamtausgabe Band 5*, hg. v. F.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main, 75–115.

– (2000): *Die Frage nach der Technik*, in: *Vorträge und Aufsätze. Gesamtausgabe Band 7*, hg. v. F.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main, 5–36.
– (2004): *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit. Gesamtausgabe Band 29/30*, hg. v. F.-W. von Herrmann, Frankfurt am Main.
Herder, Johann Gottfried (2002): *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, Stuttgart.
Jünger, Friedrich Georg (1993): *Die Perfektion der Technik*, Frankfurt am Main.
Kant, Immanuel (1968): *Logik*, in: *Kants Werke. Akademische Textausgabe, Band IX*, hg. v. Preußischer Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1–150.
Löwith, Karl (1967): *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche*, in: *Sämtliche Schriften Band 9. Gott, Mensch und Welt – G. B. Vico – P. Valéry*, hg. v. H. Ritter, Stuttgart 1986, 1–194.
Luckner, Andreas (1995): *Martin Heidegger: „Fundamentalontologie als Anti-Anthropologie"*, in: R. Weiland (Hg.), *Philosophische Anthropologie der Moderne*, Weinheim 1995, 86–98.
Marquard, Odo (1976): *Kompensation*, in: J. Ritter (Hg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band IV, Basel/Stuttgart, 912–918.
– (1981–1983): *Homo compensator. Zur anthropologische Karriere eines metaphysischen Begriffs*, in: *Philosophie des Stattdessen*, Stuttgart 2000, 11–29.
– (1988–1989): *Philosophie des Stattdessen. Einige Aspekte der Kompensationstheorie*, in: *Philosophie des Stattdessen*, 30–49.
Müller, Marcel (2012): *Von der Weltfremdheit zur Antiquiertheit. Philosophische Anthropologie bei Günther Anders*, Marburg.
Mumford, Lewis (1974): *Mythos der Maschine. Kultur, Technik und Macht*, hg. v. L. Nürenberger u. A. Hälbig, Frankfurt am Main.
Nietzsche, Friedrich (1968): *Jenseits von Gut und Böse*, in: *Werke. Kritische Gesamtausgabe VI.2*, hg. v. G. Colli u. M. Montinari, Berlin, 1–255.
Platon (1857): *Sophistes*, in: *Werke. Zweiten Teiles zweiter Band*, nach der Übersetzung von F. E. D. Schleiermacher, Berlin (http://www.opera-platonis.de/Sophistes.pdf).
Plessner, Helmuth (1981a): *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie. Gesammelte Schriften IV*, hg. v. G. Düx u. a., Frankfurt am Main.
– (1981b): *Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht*, in: *Gesammelte Schriften V*, hg. v. G. Dux u. a., Frankfurt am Main, 135–234.
– (1983): *Die Aufgabe der Philosophischen Anthropologie*, in: *Gesammelte Schriften VIII, Conditio humana*, hg. v. G. Dux u.a., Frankfurt am Main, 33–51.
Rehberg, Karl-Siegbert (1981): *Philosophische Anthropologie und die „Soziologisierung" des Wissens vom Menschen. Einige Zusammenhänge zwischen einer philosophischen Denktradition und der Soziologie in Deutschland*, in R. M. Lepsius (Hg.), *Soziologie in Deutschland und Österreich 1918–1945*, Opladen, 160–198 (http://tinyurl.com/jwuwcc6).
Scheler, Max (1926): *Mensch und Geschichte*, in: *Gesammelte Werke Band 9. Späte Schriften*, hg. v. M. S. Frings, Bern 1976, 120–144.
– (1928): *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, in: *Gesammelte Werke Band 9*, 7–71.
Sloterdijk, Peter (1993): *Weltfremdheit*, Frankfurt am Main.
Stimilli, Elettra (2011): *Il debito del vivente. Ascesi e capitalismo*, Macerata.
Uexküll von, Jakob (1921): *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, (zweite vermehrte und verbesserte Auflage). Berlin/Heidelberg.

– (1956): *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen. Ein Bilderbuch unsichtbarer Welten*, in: *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen* und *Bedeutungslehre*, Hamburg, 19–101.

Martin Hailer

Sich selbst fremd werden – durch Glauben

Theologische Betrachtungen*

Vorüberlegung: Der Ort von „Fremdheit" in der Systematischen Theologie

Das Motiv der Fremdheit oder des Fremden hat innerhalb der Systematischen Theologie mehrere Haftpunkte. Zum einen, und dies ist wohl die prominenteste Thematisierung, ist von der Fremdheit und letztlichen Unzugänglichkeit Gottes zu sprechen. Auch wenn die christliche Theologie ausführt, dass Gott sich in der Welt offenbart habe, hält sie daran fest, dass Gott letztlich und in sich Geheimnis ist. In diesem Sinne ist er der Welt gegenüber der bleibend Fremde. In der evangelischen Theologie des 20. Jahrhunderts hat dies nicht allein, aber doch mit besonderer Wirksamkeit, Karl Barth hervorgehoben.[1] Auf religionsphilosophischer Seite wurde und wird für diesen Gedanken auf die Tradition der Negativen Theologie zurückgegriffen.[2] Zum zweiten wird das Motiv der Fremdheit auf die Kirche oder aber einzelne Gläubige angewandt. Die Kirche wird dann als prophetischer Fremdkörper in einer nicht-christlichen Welt verstanden oder aber es wird ausgeführt, dass diejenigen, die zur Kirche gehören, intensive Erfahrungen der Fremdheit machen oder gar durchleiden. Dies kann seinen Niederschlag in der Rede vom Martyrium oder Verwandtem finden. Auch hierzulande kleine Konfessionen, die durch eine entsprechende Verfolgungsgeschichte hindurchgingen, betonen bei ihrer Selbstbeschreibung häufig das Motiv der Fremdheit. Neben der Verankerung des Themas in der Gotteslehre steht hier also die Verankerung des Themas in Ekklesiologie und ihr zugehörigen Einzelthemen. Zum dritten, und vielleicht auf den ersten Blick nicht besonders nahe liegend, gehört das Motiv der Fremdheit aber auch in die Betrachtung des Individuums. Die Rede davon, dass Gott mit einzelnen Menschen zu tun hat, geht – jedenfalls in einer spezifischen Auslegungstradition, von der hier die Rede sein soll – damit einher, dass diese Menschen sich als von sich selbst

* Für wertvolle Hilfe bei der Niederschrift danke ich Herrn Achim Hofmann.

[1] Zu den über einige Zeit vernachlässigten anderen Stimmen vgl. H. Assel, Der andere Aufbruch. die Lutherrenaissance – Ursprünge, Aporien und Wege: Karl Holl, Emanuel Hirsch, Rudolf Hermann (1910–1935), Göttingen 1994.

[2] Vgl. M. Hailer, Religionsphilosophie, Göttingen 2014, 42–73, 179–216.

entfremdet vorfinden. Gott, der der Welt bei aller Zugewandtheit bleibend fremd ist, ruft Menschen also nicht nur aus den ihnen vertrauten Umgebungen heraus, er geht so mit ihnen um, dass sie auch für sich selbst nicht im Vertrauten bleiben. Damit einher geht die Behauptung, dass diese Entfremdung von sich selbst letztlich eine ist, über die positiv geurteilt werden kann.

Der vorliegende Beitrag geht dieser Behauptung nach. Er skizziert zunächst die gegenwärtige Debatte in der Systematischen Theologie betreffs der hier in Rede stehenden Externität der Gnade (1.). Schon hier wird sich zeigen, dass das Thema heftig umstritten ist (2.). In einem dritten Schritt wird die im wesentlichen auf Erwägungen Martin Luthers und anderer reformatorischer Theologen zurückgehende Behauptung, dass Gnade und Rechtfertigung als heilsame Entfremdung von sich selbst gedacht werden können, skizziert. Im vierten Abschnitt werden diese Überlegungen mit den aus philosophischen und theologischen Diskursen vertrauten Gedanken der Stellvertretung ins Gespräch gebracht. Eine apologetische Sicherung des theologischen Sprachspiels ist dabei nicht Ziel der Überlegung. Wohl aber können und sollen Nähen und Fernen eines Gedankengangs aus dem Herzstück der Theologie zu der Theologie externen Diskursen aufgezeigt werden.

1. Die Rolle des Subjekts

Manchmal sind kurze Aufsätze diejenigen, die Klarheit bringen. So geschah es etwa vor nicht langer Zeit mit einer Wortmeldung des Berliner systematischen Theologen Notger Slenczka. In einem Beitrag für eine allgemeinbildende theologische Zeitschrift konstatierte er einen charakteristischen Gegensatz. Auf der einen Seite steht die Behauptung, dass Glaube etwas ist, was einen ihm externen Gegenstand hat. Diese externe Gegenstand kann das Handeln Gottes, sein Heilswerk oder schlicht Gott selbst sein. Gott, der schlechthin Souveräne, steht außerhalb aller Glaubensvollzüge. Er bestimmt diese von außen und macht sie allererst möglich. Nicht nur, aber in besonderer Weise hat in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts Karl Barth auf diesen Sachverhalt hingewiesen. Ihm steht jedoch folgender Gedanke entgegen: Gegenständliche Voraussetzungen des Glaubens können nicht erfasst werden. Wo es doch geschieht, ist dies nur unter eingestandener Inkaufnahme von Naivität möglich. Wer aber das tut, schert von selbst und willentlich aus dem Diskurs der Moderne aus. Eine Theologie, die verantwortete Zeitgenossenschaft sein möchte, kann diesen Weg nicht wählen. Entsprechend konstatiert Slenczka für eine große Anzahl gegenwärtiger Theologinnen und Theologen: Sie „sind sich darin einig, dass der Versuch, Theologie von einem als Voraussetzung des Glaubens gefassten Offenbarungshandeln

Gottes her zu betreiben ein nicht gangbarer Weg ist."[3] Wie aber soll die Theologie dann auf ihr Thema kommen? Der Königsweg für die genannten vielen Theologinnen und Theologen ist die Thematisierung des Selbstbewusstseins. Statt sich an der aporetischen Frage abzuarbeiten, wie ein bewusstseinsexterner und gar welttranszendenter Gegenstand gleichsam in den Glauben hinein kommt, fragen sie danach, was das religiöse Selbstbewusstsein sein könnte. In aller Regel berufen sie sich dafür auf eine von Friedrich Schleiermacher hier kommende Tradition. In seinen bahnbrechenden „Reden über die Religion" von 1799 hatte Schleiermacher mit dem Satz provoziert: „Gott ist nicht alles in der Religion."[4] Thematisch ist vielmehr das religiöse Selbstbewusstsein. Was heißt eigentlich: religiös? Was heißt es, angesprochen und verändert zu werden? Wie findet sich jemand vor, der von sich sagen kann, dass sein Selbstbewusstsein nicht nur aus sich selbst alleine besteht? Wer so fragt, fragt etwa in der Frage der Schöpfungstheologie nicht mehr, welche Weltentstehungstheorie am Anfang der Bibel zu lesen ist. Er fragt vielmehr in deutungstheoretischer Perspektive nach der „Selbstaussprache des gegenwärtigen Subjekts, in dem das dankbare Bewusstsein des Beschenktseins ausgedrückt und das je eigene Leben und die es tragen die Wirklichkeit als Manifestation eines begründenden und also göttlichen Willens zur Sprache gebracht wird."[5]

Religiöse Rede ist, so gefasst, je meine Rede und Auskunft über die Bestimmtheit des Bewusstseins und/oder Selbstbewusstseins. Kein Wunder, dass Slenczka im selben Aufsatz konstatiert, dass die Arbeiten der genannten Theologinnen und Theologen sich vor allem auf die Fundamentaltheologie konzentrieren und das nachgerade eine „Flucht aus der dogmatischen Loci", also aus der inhaltlichen Arbeit an den sogenannten „Glaubensgegenständen" stattfindet. Wer über Bestimmungsformen des Selbstbewusstseins redet, kann nicht gut über Gegenständlichkeit des Glaubens oder, um einen durchaus altmodischen Begriff zu verwenden, über „Heilstatsachen" sprechen.

Diese Wendung nun, und das ist entscheidend, wird nicht als Verlust empfunden! Vielmehr konstatiert Slenczka für sich und für viele andere ausdrücklich, dass von der Entsubstantialisierung der dogmatischen Aussagen eine Faszination ausgeht. Sie besteht wesentlich darin, dass nicht auf einen externen Gegenstand fokussiert wird, sondern die Weise der Aneignung im glaubenden Subjekt ins Zentrum rückt. Bibeltexte etwa, über die gepredigt wird, sind „nicht als Beschreibung objektiver Ereignisse oder En-

[3] Notger Slenczka, Flucht aus den dogmatischen Loci, zeitzeichen 8/2013, 45–48.

[4] F. D. E. Schleiermacher, Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, hg. von R. Otto, Göttingen [8]2002, 99.

[5] Slenczka 47.

titäten, sondern als Aussprache eines Selbstverständnisses und damit als Eröffnung einer Übernahme dieses Selbstverständnisses" thematisch.[6]

Nach verbreiteter Überzeugung im Kreise derjenigen Theologinnen und Theologen, die auf Theorien des Selbstbewusstseins setzen, können alle großen Themen der systematischen Theologie als Varianten einer Selbstdeutung des Subjekts vor Gott und von Gott her entfaltet werden. Zumeist wird die Themenfülle dann als Variation auf eine grundsätzliche Abhängigkeitserfahrung gedeutet. In einer verbreiteten Lesart geht dies etwa so: Das Selbstbewusstsein eines jeden Menschen ist unbedingt. Niemand, der oder die nur ansatzweise „reif" genannt werden darf, kann kein Selbstbewusstsein haben. Weil das Selbstbewusstsein nun unbedingt ist, ist mit dieser Unbedingtheit Gott mit gesetzt. „Gott ist der Grund der Unbedingtheit des Selbstbewußtseins".[7] Von hier aus erschließen sich für eine Theorie des auf sich selbst reflektierenden Subjekts alle Gehalte des christlichen Glaubens, von der Erwähnungslehre über die Schöpfungslehre bis zur Rechtfertigung und zur Eschatologie.[8]

2. Probleme des subjektivistischen Modells

Diese abhängigkeitstheoretische Erfassung aller Inhalte des christlichen Glaubens geht letztlich auf eine der Leitideen aus Friedrich Schleiermachers Glaubenslehre zurück.[9] Ob dies epochale Werk damit ausreichend erfasst ist, ist eine Frage die bei anderer Gelegenheit diskutiert werden muss. Für den hier interessierenden Zusammenhang soll jedoch festgehalten werden: Die Idee, über die Unbedingtheit des Selbstbewusstseins das Gottesthema für eine Theorie des Selbstbewusstseins einzuspielen, ist durchaus beeindruckend, hat jedoch für die Theologie bedeutende Nachteile. Denn mit ihr geht der Nachteil einher, dass das jeweilige Subjekt zur alleinigen Instanz der Möglichkeit und der Wahrheit des religiösen Sprechens wird. Glaubensaussagen werden, um es mit einem weiteren Aufsatztitel von Notger Slenczka zu sagen, zum „Ausdruck des religiösen Selbstverhältnisses".[10] Die Entobjektivierung und Entsubstantialisierung der dogmatischen Aussagen reicht

[6] Slenczka 48.

[7] Dietrich Korsch, Vom Ende der Pflicht. Gedanken über Autonomie und Unsterblichkeit, ThLZ 140, 322–335, 332.

[8] Korsch 333.

[9] F.D.E. Schleiermacher, Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt, Bd. 1, (2. Auflage 1830/31), hg. von M. Redeker, Berlin 1960, 14–30. Vorfassung: Ders., Der christliche Glaube 1821–1822, hg. von H. Peiter, Berlin/New York 1984, 16–23.

[10] Notger Slenczka, Das Dogma als Ausdruck des religiösen Selbstverhältnisses. Trinitätslehre bei Schleiermacher, Troeltsch und Tillich, in: Aufgeklärte Religion und ihre

dem Subjekt die Deutungsarbeit und die Deutungshoheit weiter. Damit wird eben dieses, das Subjekt, zum Garant der Wahrheit und der Inhaltlichkeit religiöser Aussagen. Damit aber droht die formale wie inhaltliche Überforderung des Subjekts. In der Deutungsarbeit des religiösen Selbstverhältnisses ist das Subjekt dafür verantwortlich, sich als Geschöpf, sich als gerechtfertigt zu deuten, usw. Wie, wenn es irrte? Und zugleich: Was in dieser Heimholung dogmatische Inhalte ins Subjekt verloren zu gehen droht, ist die Externität der Gnade, die Externität des Zuspruchs. Zugespitzt formuliert: Eine solche systematische Theologie kann zwar formulieren, dass und wie die Inhalte der Dogmatik für das jeweilige Subjekt gelten. Sie tut dies aber um den Preis, dass das Subjekt selbst diese Inhalte produziert und verantwortet. So unaufgebbar es ist, dass die Inhalte, die die systematische Theologie meint formulieren zu sollen, nicht „über die Köpfe der Menschen hinweg" gelten, so unaufgebbar ist es zugleich, dass es sich dabei nicht um Inhalte handelt, die aus dem Kreis des Subjekts selbst kommen und nur dort Gültigkeit haben. Eine subjektivitätstheoretische systematische Theologie arbeitet sich überdies an einem zu einfachen Gegner ab, dem sie eine schlichte Objektivität dogmatischer Gehalte unterstellt. Indem sie das tut, läuft sie allerdings selbst in eine Falle, die Michael Welker als die Falle des subjektivistischen Glaubens bezeichnet hat:

Es „handelt sich um eine kulturell domestizierte natürliche Gewissheit. Wo Calvin eine vage und Ambivalenzen auslösende Ehrfurcht angesichts ästhetischer Kräfte, kosmische Gesetze und umfassender sozialer Ordnungen sah, bezieht sich die moderne religiöse Variante nur auf die ärmliche Dialektik des abstrakten leeren Selbstbewusstseins."[11] Entsprechend sind solche Formen der Frömmigkeit zu würdigen. Fehler entstehen freilich, wenn sie absolut gesetzt werden. Denn es muss deutlich gesehen werden, „dass sie eine inhaltliche Frömmigkeit systematisch verhindert, dass sie geradezu strukturell und planmäßig in die religiöse Sprachlosigkeit und Kommunikationsunfähigkeit hineintreibt."[12] Damit sind aber eine Reihe schwerwiegender Fehler verbunden. Welker nennt insbesondere die folgenden: Erstens, Glaube als subjektivistisches Selbstverhältnisses ist individuell und steril, eine Glaubenskommunikation, die den Namen verdient, findet nicht statt. Zweitens, diese Form des Glaubens muss eine leere religiöse Form sein. Sie ist eben nicht von Inhalten geprägt, sondern nur durch den Bezug zu sich selbst. Drittens, diese Glaubensform kombiniert äußerste Gewissheit mit Selbstbezogenheit. Die *externe* Gewissheit des christlichen Glaubens fällt so völlig unter den Tisch. Viertens, Glaube als Selbstbewusstsein hat weltflüchti-

---

Probleme. Schleiermacher – Troeltsch – Tillich, hg. von U. Barth u. a., Berlin 2013, 661–684.

[11] Michael Welker, Subjektivistischer Glaube als religiöse Falle, EvTh 2004, 239–248, 241f.

[12] Welker 243.

gen Charakter. „Er konditioniert den Rückzug von expressiven, festlichen, kommunikativen und progressiven Formen religiösen Lebens oder wirkt ihnen sogar entgegen – was aber der christliche Glaube nicht zu tun braucht und nicht tun sollte."[13]

Was aber wäre dagegen zu tun? In seinem genannten Aufsatz bietet Welker keine komplette Lösung, aber er steckt den Rahmen dessen ab, was als verantworteter Lösungsansatz aus der systematischen Theologie reformatorischer – und in seinem Falle: reformierter – Prägung gelten kann. Der Grundsatz hierbei ist, dass die Reformation völlig zu Recht darauf aufmerksam gemacht hat, dass das Thema des Glaubens und das Thema der Freiheit unlöslich zusammenhängen. Die Reformation geschah nicht nur aus diesem Grund, aber doch ganz wesentlich aus ihm: Die Freiheit des Glaubens und ineins damit die jeweils individuelle Beziehung zu Gott, zwischen die keine Institution und auch keine gesetzesförmige Verfasstheit treten kann, gehört zum Kernbestand reformatorischen Denkens und Handelns. Dies Motiv liegt der subjektivitätstheoretischen Deutung durchaus zu Grunde, freilich wird es durch die ihr eigenen Aporien verundeutlicht und gründlich verstellt. Denn die Freiheit und die Unmittelbarkeit zu Gott, die zum reformatorischen Konzept des Glaubens gehören, gehen mit der wesentlich *kommunikativ* verfassten Gestalt des Glaubens zusammen. Glaube ist intersubjektiv und Glaube bezieht sich auf etwas, was nicht aus ihm selbst stammt und was er selbst nicht ist. Objektivität und Intersubjektivität sind wesentliche Bestandteile. Drohen sie im Selbstbezug des Subjekts zu verschwinden, so droht auch etwas zu verschwinden, was der Reformation nicht minder wesentlich war: der Geschenkcharakter des Glaubens.[14]

Eine aussichtsreiche Theorie des christlichen Glaubens sollte auf die von Welker genannten Motive Bezug nehmen können. Zugleich wird sich in ihr zeigen, dass dies nicht anders aussagbar ist, als durch Eintrag des bislang noch nicht genannten Motivs der Fremdheit. Weil Glaube genau nicht als unmittelbares Verhältnis des Selbstbewusstseins zu sich fassbar ist, ist er vielmehr dies: Durch den Bezug zu Gott geschieht es, dass Menschen sich selbst neu und fremd werden. Dieser Umstand zeigt sich nicht als negativ. Er ist wohl irritierend und immer wieder neu, genau darin liegt aber das, was in der Sprache der systematischen Theologie die soteriologische Relevanz des Glaubensthemas ist.

---

[13] Ebenda.

[14] Welker 246–247. Michael Welker hat diese Erwägungen im Rahmen seiner Christologie aufgenommen und weiter entfaltet: Michael Welker, Gottes Offenbarung. Christologie, Neukirchen-Vluyn 3. Aufl. 2012, 39–47

3. Glaube als Fremdheit

„Als ob christliche Existenz überhaupt aus sich selbst verständlich gemacht werden könnte!" – „Es geht uns immer um die Frage: ‚Christus und die Seinen'; es geht darum, daß wir die Frage um die christliche Existenz nicht aus sich selbst verstehen können."[15] So der im Jahr 1960 verstorbene Bonner systematische Theologe Hans Joachim Iwand. Er ist ausweislich dieser Bemerkungen aus seiner postum veröffentlichten Vorlesung über Martin Luthers Theologie Kronzeuge einer Interpretation des Glaubensbegriffs, der dessen externe Begründung ins Zentrum der Überlegungen stellt. Am Leitfaden seiner Erwägungen skizzierte ich das Gegenmodell zu einer subjektivitätstheoretischen Glaubenstheorie. Dabei dürfte deutlich werden, dass ein solches Verständnis des Glaubens konstitutiv die Fremdheit des Glaubens mitdenken muss. Der Blick auf einige Implikationen einer solchen Konzeption wird dann die charakteristischen Einseitigkeiten der unter 1. kurz vorgestellten Konzeption deutlich machen.

Iwand besteht also darauf, dass der Glaube nicht aus sich selbst heraus begründet werden kann. Diesen Ansatzpunkt teilt er mit den subjektivitätstheoretischen Ansätzen. Hier freilich endet die Gemeinsamkeit bereits. Die unter Punkt 1 genannten Modelle gehen zwar sämtlich davon aus, dass das Subjekt sich nicht selbst gesetzt hat, sondern sich vielmehr als gesetztes vorfindet. Die Entdeckung der Glaubensinhalte ist für diese Modelle jedoch allein durch den Selbstbezug möglich. Genau darin sehen ihre Vertreter die Stärke dieses Modells. Anders jedoch Iwand: Christliche Existenz ist nur verständlich, wenn sie als lebendige Gemeinschaft mit Christus thematisiert wird. Der evangelische Traditionsbezug ist hier klar, zumal Iwand ihn im Rahmen einer Vorlesung über Martin Luthers Theologie entwickelt: in der Schrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen" spricht Martin Luther vom „fröhlichen Wechsel und Streit" zwischen Christus und der Seele des Einzelnen.[16] In diesem Bild, das nicht zufällig an mystische Sprachgewohnheiten erinnert,[17] entwickelt er die Vorstellung, dass das für den Menschen Entscheidende nicht aus ihm selbst kommt, sondern ihm geschenkhaft übereignet wird. Trifft das zu, dann kann in der Tat die christliche Existenz nicht aus sich selbst erklärt werden. Das markiert den Unterschied zu den subjektivitätstheoretischen Ansätzen: Sie thematisieren ein von-anderwärts-her

[15] Hans Joachim Iwand, Luthers Theologie. Nachgelassene Werke 5, hg. von J. Haar, München 1974, 141 bzw. 155.

[16] WA 7, 25.

[17] Daran hat kürzlich Volker Leppin erinnert, wobei er zugleich die Transformation der mystischen Motive im Rahmen der sich anbahnenden Theologie des Wortes Gottes herausarbeitet: Die fremde Reformation. Luthers mystische Wurzeln, München 2016, bes. 117–138. An ein bloß restauratives Lutherbild ist aus sehr guten Gründen nicht gedacht.

des Subjekts, aber sie insistieren darauf, dass dieser Zustand dem Subjekt als Erschlossenheit vorliegt.

An diesem entscheidenden Punkt stimmt das reformatorische Modell nicht zu. Um das zu verdeutlichen, insistiert Iwand auf dem *Geschehen*charakter der christlichen Existenz. Die Gemeinschaft der Christen mit Christus ist kein Zustand oder etwas was im Rückblick festgestellt werden könnte. Es ist ein aktualer Vorgang: „Die Seinen sind ähnlichen Bewegung, im Werden, wie auch Christus in Bewegung ist, das Auf-uns-zukommen Gottes, das Für-uns-Eintreten Gottes. Bei Christus und den Seinen handelt es sich also immer um ein Geschehen."[18] Behauptet wird also: Die christliche Existenz ist ein Geschehen zwischen Gott und Mensch. Wenn das so ist, kann die Wahrheit über die christliche Existenz nicht durch Introspektion erhoben werden. Sie hat, weil es sich um ein Geschehen, nicht um einen Zustand handelt, keine semantische sondern vielmehr eine pragmatische Identität. Noch einmal Iwand: „Der wahre Glaube an Christus läßt uns auch nicht so wie wir sind, sondern er schafft eine neue Existenz."[19]

Man könnte nun fragen, wie man eigentlich von dieser neuen Existenz seiner selbst wissen kann. Die Antwort ist ernüchternd und beruhigend zugleich. Ernüchternd ist sie, weil Iwand mit Luther feststellt, dass die Introspektion des Subjekts dafür nicht geeignet ist. Wer auf sich selbst sieht, sieht – mit einem traditionellen reformatorischen Begriff gesprochen – den „alten Menschen", nicht jedoch den Menschen, den Gott für die Gemeinschaft mit sich bereitet. Der Blick auf sich selbst führt genau nicht zur Gewissheit des Glaubens. Das ist das theologische Argument hinter der in vielfacher Weise populär gewordenen sogenannten Klostererfahrung Martin Luthers, von der er berichtet, dass er trotz peinlich genauer Beachtung aller Regeln des klösterlichen Lebens und der Beichtpraxis keine Gewissheit über seinen Gnadenstand erringen konnte. Die theologische Konsequenz heißt: „Das erfahrbare, mir psychologisch zugängliche Ich des Menschen ist immer die Stätte des angefochtenen Ich, und ich kann daraus keine Gewißheit gewinnen."[20]

Wenn nun aber dasjenige, was den Menschen zum neuen Menschen macht, genau nicht in seinem Besitz ist, vielmehr er davon in Besitz genommen wird, dann heißt die erkenntnistheoretische Konsequenz: Die Gewissheit meiner selbst ruht nicht in mir selbst. An präzise diesem Punkt sagt das mir eigentlich Fremde, nämlich die ungeschuldete Gnade Gottes, Wahrheit über mich aus. Die reformatorische Tradition spricht hier von der „iustita aliena", der fremden Gnade Gottes, die mir umgeschuldet zuteil wird. Die erkenntnistheoretische Aussage – das Entscheidende über mich ist nicht in mir

[18] Iwand 106.
[19] Ebenda.
[20] Iwand 79.

aufzufinden – geht in eins mit der soteriologische Aussage: Es gefällt Gott, mit Menschen Gemeinschaft zu haben und sie dabei nicht so zu lassen, wie sie von sich aus wären. Ohne einander sind diese beiden Elemente nicht zu haben.

Zu den Konsequenzen dieses Ansatzes gehört es unter anderem, dass ein beliebtes Element der subjektivitätstheoretischen Deutung keine Anwendung findet. In der subjektivitätstheoretischen Deutung des Glaubens spielt die Idee der Interpretation der eigenen Lebensgeschichte eine große Rolle. Nicht so, wenn am reformatorischen Gedanken von der Fremdheit der Gerechtigkeit festgehalten wird. Dann gilt, „dass dieses Leben sich nicht fassen läßt unmittelbar aus sich selbst. Christus setzt nicht dieses Leben und bleibt dann draußen. Er wirkt es nicht (von einer Ursache her) und läßt es dann für sich laufen. Vielmehr, das ist das Besondere, das unvergleichliche dieses Lebens, dass es sich nur erfassen läßt aus dem untrennbaren Zusammenhang mit Christus. [...] daß der Mensch als der Glauben deutungslos die Wirklichkeit preisgegeben ist."[21]

Das sind deutliche Positionierungen in einer deutlichen Sprache, die erkennbar die Rhetorik der frühen Nachkriegsjahrzehnte in Deutschland widerspiegeln. Die gemeinte Sache stellen sie freilich in der gewünschten Deutlichkeit vor Augen. Eine Rückfrage drängt sich wohl sofort auf: wer so weit geht, zu sagen, Menschen seien der Wirklichkeit „preisgegeben" und auch in den anderen zitierten Sätzen kaum eine Deutlichkeit scheut, arbeitet der nicht mit einer gänzlich vormodernen Figur von Autorität? Die Betonung der Externität des Zuspruchs und, verbunden damit, der Externität der Selbsterkenntnis kann doch wohl so gelesen werden, als seien Menschen, die sich Christen nennen, nun überhaupt nicht mehr Herr im eigenen Hause und eben darauf angewiesen, von außen und von oben gesagt zu bekommen wer sie eigentlich seien.

Dieser Vorwurf hat einen nicht geringen Teil zur Entwicklung derjenigen Theorien beigetragen, von denen im ersten Abschnitt zu berichten war. Er lässt sich freilich höchstens teilweise aufrechterhalten. Berechtigt wäre er nur in einer objektivierbaren Version. In einer solchen steht zum vornherein fest, wie es um die externe Wahrheit über einen Menschen steht. So ist etwa in den Lehrsatz-Theorien des katholischen Neuthomismus gedacht worden, formal ähnlich freilich auch in manchen Richtungen der altprotestantischen Orthodoxie des 17. und 18. Jahrhunderts. Diese Denkmodelle vertreten ebenfalls den Gedanken von der Person-Externität der Wahrheit. Sie verknüpfen sie mit einem starken Anspruch an Objektivität. Katholisch etwa wurden die sogenannten wahren Sätze als direkt von Gott geoffenbart angesehen. Muss sich ein Individuum nun ohne jede Möglichkeit, diese Wahrheit einzusehen, ihr beugen, dann ist der Vorwurf eines vormodernen und autoritären Den-

[21] Iwand 167.

kens in der Tat angebracht. Freilich verhält es sich theologisch genau nicht so. Für die reformatorische Einsicht allerdings unaufgebbar ist die Idee, dass die Wahrheit über mich nicht in mir allein aufzufinden ist. Es gehört aber zu ihr, dass es eben die *mich* betreffende Wahrheit ist. Ohne dass das Leben eines individuellen Menschen gemeint, betroffen und verändert würde, ist in keiner Weise von der Wahrheit Gottes zu sprechen. Die theologische Provokation heißt, dass es Gott gefällt, mit Menschen zu tun haben zu wollen. Entsprechend ist die hier in Rede stehende Externität eine Externität, die jeweils auf Leben und Lebensgeschichte bezogen ist. In mindestens für das 20. Jahrhundert klassischer Weise hat der Neutestamentler Rudolf Bultmann auf diesen Umstand hingewiesen. Sein Aufsatz „Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?" führt dies vor:[22] Bultmann wehrt sich hier konsequent gegen einen falschen Objektivismus in Sachen der Rede von Gott. Gott als höchster Gegenstand oder als Ideal allen Wissens aufgefasst, wäre gewiss nicht Gott. Es gehört wesentlich zu ihm, nicht Gegenstand theoretischen Wissens zu sein. Vielmehr wird Rede von Gott immer erst dann interessant, wenn sie in Verknüpfung mit der eigenen Lebensgeschichte geschieht. Dann gilt immer noch, dass die Wahrheit dieser Lebensgeschichte nicht vollständig in ihr selbst aufzufinden ist, im selben Augenblick aber ist einer falschen objektiven Rede von Gott der Boden entzogen. Zugleich ist deutlich, dass solches Sprechen äußerstes Wagnis ist: „Jedenfals müßte ein Reden von Gott, *wenn* es möglich wäre, zugleich ein Reden von uns sein."[23] Im Umkehrschluss heißt das: Rede von der Externität der Wahrheit, die nicht Rede von der Externität der Wahrheit je meines Lebens ist, ist falscher Objektivismus, jedoch nicht Rede von der Wahrheit Gottes. Der Vorwurf, es gehe um ein vormodernes und autoritäres Argument, ist also zurückzuweisen. Man könnte dafür einen bei Martin Heidegger entlehnten Begriff verwenden, und von der „Jemeinigkeit" der Wahrheit sprechen.[24]

Es bleibt allerdings dabei, dass das für den Menschen Entscheidende nicht in ihm aufgefunden, sondern ihm zugesprochen wird. Dieser für die theologische Wahrnehmung entscheidende Umstand ist bislang nur behauptet, jedoch nicht erläutert worden.

[22] R. Bultmann, Glauben und Verstehen I, Tübingen [6]1966, 26–37.

[23] Bultmann 33.

[24] M. Heidegger, Sein und Zeit, Tübingen [16]1986, 41 u. ö.

4. Das Phänomen der Stellvertretung[25]

Dazu verhilft ein Blick auf ein Phänomen, dass alltagsweltlich vertraut ist und zugleich für theologische Belange zentral, das der Stellvertretung. Eltern etwa handeln stellvertretend für ihre Kinder, wenn sie über deren Bildungsweg bestimmen, ihre persönlichen Fähigkeiten fördern oder anderweitig ihren Erziehungsauftrag wahrnehmen. Umgekehrte Stellvertretung findet dann statt, wenn erwachsene Kinder sich um ihre alt werdenden Eltern kümmern. Vergleichbares gilt für andere menschliche Beziehungskonstellationen, für Liebespaare, für Freunde und andere mehr. Gelingende Stellvertretung scheint in allen diesen Fällen von der Art zu sein, dass eine Person für eine andere eintritt, und dies so, dass die andere Person zu einem späteren Zeitpunkt dankbar auf den Akt der Stellvertretung zurückblickt. Stellvertretung geschieht also *für* jemanden, nicht jedoch *anstelle* eines anderen. Das ist der Unterschied zwischen Stellvertretung einerseits und Ersatz andererseits. Jemand, der Stellvertretung ausübt, kennt diejenige Stelle, an der der andere jetzt schon sein sollte oder zu einem späteren Zeitpunkt sein darf. Er agiert so, dass er dem anderen die Möglichkeit eröffnet, diese Stelle jetzt oder zu einem späteren Zeitpunkt tatsächlich zu besetzen. Am einsichtigsten ist dies wohl für Erziehungsprozesse zu machen, es gilt aber auch für die Stellvertretung unter Freunden, sofern die Freundschaft über ein bloß kumpelhaftes Verhältnis hinausgeht (womit nichts gegen lose Freundschaften und Kumpelhaftigkeit gesagt sein soll, wohl aber deren Unterschied zu einer echten Freundschaft unterstrichen wird).

Es ist nicht wesentlich, die Bestimmung des Menschen als eines Wesens, das Stellvertretung ausübt und dass der Stellvertretung bedarf, über eine bestimmte anthropologische Theorie zu begründen, etwa über Arnold Gehlens bekannt gewordene Rede vom Menschen als Mängelwesen.[26] Schwer abzuweisen aber ist die Einsicht, dass menschliches Leben ohne Akte der Stellvertretung wohl nicht denkbar ist. Das ist ein Umstand, der in verschiedenen kulturellen Praxen und ihren Reflexionsformen je unterschiedlich ausgeprägt und verstanden wurde. Seine theologische Auslegung ist deswegen eine Auslegung unter mehreren, die weder beanspruchen kann noch beanspruchen soll, die einzig mögliche zu sein. Sie macht jedoch klarer, wie das argumentative Umfeld der Idee, die im voraufgegangenen Abschnitt ansatzweise entfaltet wurde, gestaltet ist. Das hat im wesentlichen die Form, dass

[25] Die in diesem Abschnitt angesprochenen Argumente werden ausführlich entfaltet in M. Hailer, Stellvertretung, Studien zur theologischen Anthropologie, Göttingen 2018, bes. Kap. II.1.

[26] A. Gehlen, Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt, Wiesbaden [13]1986, 20 u. ö. Insbesondere Gehlens institutionentheoretische Konklusionen verdienen kritische Rückfragen und sind durch seine grundlegenden anthropologischen Bestimmungen mitnichten abgesichert.

das, was traditionellerweise Rechtfertigung, Gnade oder Gemeinschaft Gottes mit den Menschen genannt wird, stellvertretungstheologisch erschlossen werden kann. In Gnade und/oder Rechtfertigung kommen Gott und Mensch so zusammen, dass Gott stellvertretend und für den Menschen so handelt, dass diese zu dem werden kann, der er als Geschöpf Gottes und als Mitmensch sein kann und sein soll.

Dies große und in sich heterogene Themenfeld ist sowohl in der Religionsphilosophie als auch in der expliziten Theologie aufgeschlüsselt worden. Religionsphilosophisch ist etwa an die im 20. Jahrhundert prominent gewordene dialogische Philosophie zu erinnern. Martin Bubers epochemachender Essay „Ich und Du" ist das wohl wichtigste Beispiel dafür. Buber etabliert, wie weithin bekannt, den Grundunterschied zwischen zwei Weltverhältnissen des Menschen. Auf der einen Seite gibt es die Relation Ich–Es, auf der anderen Seite die Relation Ich–Du. Die erstgenannte Relation ist wesentlich die der technischen Ingebrauchnahme. In dieser Relation werden Dinge oder auch Menschen zum eigenen Besten eingesetzt. Dies ist unumgänglich und, auch wenn man an dieser Relation im Verhältnis zu anderen Menschen denkt, nicht im Prinzip verwerflich. Wer etwa zu den Zwecken der eigenen Bildung Bücher in einer Universitätsbibliothek entleiht, begibt sich gegenüber dem Bibliothekspersonal in eine Ich–Es Relation. Fragwürdig wäre es aber, gar eine grandiose menschliche Verarmung, stellte man sich eine Person vor, die allein in solchen Relationen existiert. Deswegen etabliert Buber die genannte Relation Ich–Du als Gegenbild. Wenn ein Mensch einen anderen Menschen als Gegenüber, als Antlitz wahrnimmt, dann geschieht allererst Begegnung. Begegnung ist etwas anderes als technische Ingebrauchnahme. Insbesondere ist Begegnung nicht planbar, immer riskant und doch zugleich allererst das, was Menschen zum Menschen macht. Die Formel „Der Mensch wird am Du zum Ich" sagt dies wohl am prägnantesten.[27] Es lässt sich nun leicht denken, dass gelingende Akte der Begegnung von Ich und Du solche der Stellvertretung sind. Dabei kann es sich etwa um Prozesse von Erziehung und Bildung handeln, die Begegnungsrelationen im Privatleben sind damit aber genauso abgebildet. Was immer Akte der Stellvertretung noch mehr sind, sie scheinen dieser Anmutung zufolge jedenfalls Akte der Relation Ich–Du zu sein.

Martin Bubers Anregungen wurden vielfach aufgenommen. Unter den gegenwärtig viel gelesenen philosophischen Autoren dürfte es vor allem Emmanuel Levinas sein, der Personsein und Stellvertretung in diesem Sinne eng zusammen rückt. Seine Rede vom Antlitz des anderen Menschen, die Menschlichkeit dieses Anderen unmittelbar und unabweisbar vor Augen stellt, ist wohl Ausdruck dieser Tatsache. Ein Kapitel in seinem zweiten Hauptwerk, das „Die Stellvertretung" heißt, macht dies hinreichend

[27] M. Buber, Das dialogische Prinzip, Heidelberg [5]1984, 32.

deutlich.[28] Levinas treibt hier nicht explizit Theologie, freilich sind seine Erwägungen theologisch imprägniert. Die Unmittelbarkeit, in der das Antlitz des anderen mir gegenüber tritt, ist der Unmittelbarkeit des göttlichen Gebots gleichgestellt. Denn wer das Antlitz des anderen nicht achtet, ihn zur Sache herabwürdigt oder gar seines Lebens beraubt, beraubt sich zur gleichen Zeit seines eigenen Menschseins. Die Stellvertretung, die im Antlitz geschieht, ist deswegen eine wechselseitige: Diejenigen, die einander begegnen, ermöglichen sich wechselseitig das, was für sie jeweils das Beste ist: Mensch im vollwertigen Sinne zu sein.

Neben vielen anderen Aspekten ist Levinas' Beitrag dadurch ausgezeichnet, dass er Stellvertretung nicht auf einzelne Akte bezieht, sondern als Auszeichnung – oder vielleicht besser: Vorfindlichkeit – des Subjekts fasst. Ein Individuum, das sich nicht im Modus der bewussten Selbsthabe befindet, ist der Präsenz des Anderen ausgesetzt. Hier bereits findet Stellvertretung und Sühne statt, obwohl kein Handlungsvollzug vorliegt. Es gibt eine „Art des Bedeutens, die ganz anders ist als die, die das sich-Darbieten mit dem Sehen verbindet".[29] Es ist „die widersprüchliche Trope des *der-Eine-für-den-Anderen*".[30]

Auf diese Weise spielt Levinas das Motiv der Fremdheit ein: Ursprünglich ist nicht die souveräne Selbsthabe des Subjekts, also das mittelbare oder unmittelbare Selbstbewusstsein; dem vorgängig ist vielmehr, sich dem anderen bereits ausgesetzt zu finden. Diese Fremdheit muss durchaus nicht angenehm sein: Levinas spricht mit einem Kunstbegriff von „Rekurrenz, die von selbst von vornherein auf sich zurückgedrängt ist, in die Enge getrieben oder in der eigenen Haut sich verkrümmt, nicht wohl in der eigenen Haut, in sich schon außerhalb seiner."[31] Damit ist nicht gesetzt, dass es schlimm sei, sich dessen innezuwerden. Vielmehr ist eine Absetzung von den Figuren der souveränen Selbsthabe gemeint, die aus der Identitätsphilosophie stammen. Gegen deren Fiktion gilt es, sich dessen innezuwerdenn, dass das Subjekt je schon von anderwärts her ist: „Das Sich kann *sich* nicht bilden, es ist bereits gebildet aus absoluter Passivität (…); Passivität der Verbundenheit, die bereits als unumkehrbar vergangene verknüpft ist, diesseits jedes Gedächtnisses, vor aller Erinnerung. Geknüpft in einer uneinholbaren Zeit, der die in der Erinnerung vergegenwärtigte Gegenwart nicht gewachsen ist, in einer Zeit der Geburt oder der Schöpfung, die der Natur oder dem Geschöpf eine Spur einzeichnet, die sich nicht in Erinnerung überführen läßt."[32]

---

[28] Emmanuel Levinas, Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht, München 4. Aufl. 2011, 219–288.

[29] Levinas 221.

[30] Levinas 221f.

[31] Levinas 230.

[32] Levinas 232.

Hier wird bereits deutlich, wie die beschreibende Sprache theologische Anleihen – ‚uneinholbare Zeit', ‚Schöpfung', ‚Geschöpf' – macht. Das ist aus theologischer Warte nun nicht im Modus des Triumphs anzueignen, so als theologisches Sprechen eben unvermeidlich; vielmehr handelt es sich um eine Explikationsaufgabe: Wenn es denn zum Subjekt gehört, dass es nicht mit sich allein ist, sondern sich vom Fremden her empfängt, wie liest sich das denn aus explizit theologischer Warte?

In seltener Klarheit ist das am einschlägigen Beitrag des Berliner systematischen Theologen Christof Gestrich zu studieren. Er bestimmt zunächst den Bedarf an Stellvertretung und die Fähigkeit zu ihr als zum Menschsein gehörend und legt in einem zweiten Schritt aus, was das für das Verhältnis von Gott und Mensch bedeutet. Zum ersten: *„Alle Entitäten, die eine Bestimmung erreichen sollen, von der sie vorerst noch ganz entfernt sind, benötigen Stellvertretung*. Etwas, was noch nicht in ihnen ist, muß in ihnen durch *Unterstützung von außen* entstehen. Notwendig ist es, daß sich ihnen ein Repräsentant dessen, was aus ihnen werden soll, zugesellt und sich ihnen öffnet. Sie brauchen ein Vorbild, einen Lehrer, eine Tradition, eine Idee, einen Bauplan, worin das Künftige, das erreicht werden soll, vor-scheint. Ein Platzhalter des Neuen, Höheren, das erreicht werden soll, muß in eine Art ‚Bund' mit ihnen eintreten, wobei auch eine affektive Komponente nicht fehlen darf."[33] Terminologisch wird das dann so gefasst, dass jedes (menschliche) Wesen auf eine Stelle aus ist, die es aber durchaus noch nicht innehat. Akte der Stellvertretung sind darauf aus, ihm den Zugang zu dieser Stelle zu ermöglichen. Sie unterscheiden sich damit von Akten des Ersatzes, die zwar auch anstelle des anderen agieren, aber eben nicht im Namen der Möglichkeit, dass er die ihm als zukommend erkannte Stelle künftig einnehmen kann.[34]

Explizit theologisch fasst Gestrich dies unter Verweis auf zwei biblisch-theologische Großtraditionen. Zum einen nennt er die alt- und neutestamentlichen Vorstellungen von der Erwählung des Volkes Israel oder Einzelner durch Gott. Einer weitverbreiteten Geschichte des Missverstehens und des Missbrauchs entgegen, bedeutet Erwählung nun genau nicht, zwecks eigenen Heilsgenusses aus der Menge der Unerwählten, vulgo *massa perditionis*, herausgehoben zu sein. Erwählung ist vielmehr exakt der Ruf in die stellvertetende Existenz. Berufen sind die sog. Erwählten nie für sich selbst, „sondern sogar in erster Linie *um derjenigen willen*, die von ihnen *vertreten* werden."[35] Die Gegenprobe wird regelmäßig von den leider vielen Beispie-

[33] C. Gestrich, Christentum und Stellvertretung. Religionsphilosophische Untersuchungen zum Heilsverständnis und zur Grundlegung der Theologie, Tübingen 2001, 225.

[34] Gestrich 233f. u. ö.

[35] Gestrich 264.

len des Erwählungsegoismus geliefert, bei dem Einzelne oder Gemeinschaften meinen, ihren Besitz an dem, was sie für Heilsgüter ausgeben, reklamieren und ihn anderen absprechen zu sollen.

Strukturell ähnlich sieht Gestrich zweitens die Stellvertretung, die im Ereigniszusammenhang Jesus Christus stattfindet. Stellvertretung ereignet sich hier sogar auf mehrfache Weise:[36] Christus wird gekreuzigt, um das Selbstkonzept der religiösen und politischen Obrigkeiten stabil zu halten. Sein Tod dient den Römern als Garant für Ruhe in der Unruheprovinz und der religiösen Obrigkeit als willkommenes Verschwinden eines Störers. Beide leugnen für sich, dass sie vertreten werden müssten und sich noch auf ihre Stelle hin entwickeln könnten. Diese Form der Stellvertretung durch Christus ist vor allem eine, die denen, die seinen Tod verursachen, den Spiegel vorhält und sie wider Willen über ihren eigenen Zustand aufklärt.[37] Zugleich aber ist der Gekreuzigte Offenbarung des lebendigen Gottes. Wer dessen innewird, merkt zugleich, welchen falschen Göttern = Stellenusurpationen er bislang hinterherlief. Die Erkenntnis Gottes in Christus ist also nicht ‚neutral', sondern identisch mit dem Sturz falscher Gottesbilder.

Die biblisch-theologische Logik der Stellvertretung wäre Gegenstand einer eigenen Schilderung. Hier ist vorrangig an das komplizierte Ritengeflecht des sog. großen Versöhnungstages – *jom kippur*, auch heute nicht zufällig der höchste Feiertag Israels – zu erinnern (Lev 16): Es geht in ihm nicht nur um den oft benannten aber selten verstandenen ‚Sündenbock', sondern um das Ineinander von Sündenvergebung und Wiederannäherung des Volkes an JHWH. Weil es damit um das Wiedereinrücken Israels auf eine Stelle geht, die es zuvor gründlich verlor, ist dies nach alttestamentlicher Überzeugung nicht ohne stellvertretendens Handeln möglich.[38] Im paulinischen Zentraltext Röm 3, 21–26 taucht die Metaphorik des stellvertretenden Handelns zugunsten der aus eigenem Antrieb von Gott Entfremdeten wieder auf. Paulus macht hier deutlich, dass der Tod Jesu zum einen Ausdruck tiefster Gottferne ist – im Namen Gottes wird der zu Tode gebracht, der doch

[36] Gestrich 367–371. Vgl. ders., Die Wiederkehr des Glanzes in die Welt. Die christliche Lehre von der Sünde und ihrer Vergebung in gegenwärtiger Verantwortung, Tübingen ^{2}1996, 320–375.

[37] Diesen Aspekt machte nicht nur, aber mit besonderer Wirksamkeit Jürgen Moltmann publik, vgl. Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie, Gütersloh ^{6}1993, 147ff.

[38] Die Literatur zu diesem alttestamentlichen Zentraltext ist Legion. Vgl. in systematischer Absicht: S. Brandt, Opfer als Gedächtnis. Auf dem Weg zu einer befreienden theologischen Rede vom Opfer, Münster u. a. 2001, 128–132; B. Janowski, Ein Gott der straft und tötet? Zwölf Fragen zum Gottesbild des Alten Testaments, Neukirchen-Vluyn 2013, 261–316; A. Marx, Opferlogik im alten Israel, in: Opfer. Theologische und kulturelle Kontexte, hg. von B. Janowski und M. Welker, Frankfurt/M. 2000, 129–149. Eine jüngere Gesamtauslegung bietet Th. Hieke, Levitikus 16–27, HThKAT, Freiburg 2014, zur Stelle.

Gott unter Weltbedingungen ist –, von Gott selbst aber in freier Entscheidung als Wiederzuwendung zu eben denen umgesetzt wird, die ihrer Gottferne den deutlichsten Ausdruck gaben. Insofern tritt Christus an diese Stelle derer, die das, was ihr Leben eigentlich ausmachen dürfte, aufs Gründlichste aus den Augen verloren haben.[39]

Schlussüberlegung: Sich selbst fremd werden – um sich selbst und anderer willen

Auf diesen Seiten wurde das Modell von Glaube als Vorgang des Selbstbewusstseins kritisiert (1./2.) und als irritierender Vorgang der Externität und damit als (Selbst-)Fremdheit vorgestellt (3.). Diese Fremdheit zu sich selbst ist freilich kein Selbstzweck. Um ihrer inneren Logik auf den Grund zu kommen, wurde sie als Stellvertreten-Werden und als Einladung zur Stellvertretung für andere verstanden (4.).

Was aber heißt das abschließend für die Eigenart der Fremdheit, um die es dem christlichen Glauben zu tun ist? Deutlich geworden sein sollte, dass es sich um Fremdheit als Selbstzweck ja nicht handeln kann. Die Grundintuition ist vielmehr diese: Vertrautheit mit sich als Ziel der Identitätsbildung ist ein sympathisch klingendes, aber womöglich heikles Motiv. Denn Vertrautheit mit sich als Ziel der Identitätsbildung impliziert, dass das einem Menschen Zukommende als Gleiches von Gleichem erkannt wird. Was dann aber ausfällt, ist der hermeneutische und lebensgestalterische Gewinn von Fremdheit. Besonders biblisch induziertes Denken – um das es hier zu tun war – verdächtigt das Motiv der Vertrautheit mit sich als Ziel der Identitätsbildung der Gefahr massiver Vereinseitigung und Vereinsamung. Wer nur Seinesgleichen als für sich gut zu empfinden vermag, bleibt, mit einem geflügelten Wort von Augustinus, *incurvatus in se ipsum*. Dann aber steigt das zur höchsten Instanz auf, was diese Stelle nicht verdient. Mit einem musikgeschichtlichen Beispiel gesprochen: In Arnold Schönbergs Oper „Moses und Aron" (1932/1937) wird u. a. der aus Ex 32, 1–6 bekannte Tanz um das goldene Kalb dargestellt. In Schönbergs Auslegung ist weniger entscheidend, dass dieses Götzenbild von erheblichem finanziellen Wert ist und also „Mammon" angebetet werde. Vielmehr betont er in dem für die Oper grundlegenden Konflikt, dass Moses für einen unerkennbaren und unabbildbaren Gott

[39] Auch hier nur ganz wenige Hinweise auf die Literatur: G. Kittel, Die Folgen der Sünde und das Geschenk neuen Lebens. Zwei Hinweise zum Verständnis des Sühnetodes Jesu, in: Für uns gestorben. Sühne – Opfer – Stellvertretung, hg. von V. Hampel und R. Weth, Neukirchen-Vluyn 2010, 117–134; W. Kraus, Der Tod Jesu als Heiligtumsweihe. Eine Untersuchung zum Umfeld der Sühnevorstellung in Römer 3, 25–26a, Neukirchen-Vluyn 1991; M. Welker, Gottes Offenbarung. Christologie, Neukirchen-Vluyn 2012, 173ff.

streitet, Aron aber die Sicht- und Berührbarkeit des Heiligen einfordert.[40] Als – textlicher, wenn auch vermutlich nicht musikalischer – Höhepunkt der Szene wendet Aron sich an das Volk und kommentiert das goldene Kalb mit diesen Worten: „Verehrt euch selbst in diesem Sinnbild!“[41] Das goldene Kalb ist in dieser Interpretation Inbegriff des kollektiven Selbst. Wer es verehrt, weist die Idee, er oder sie sei noch auf eine andere Stelle hin unterwegs, glatt ab. Dem gilt der leidenschaftliche Widerspruch der Exodus-Religion, für die Moses steht.

Der Eintrag des Fremdheitsmotivs betont, dass niemand bei diesem Kreisen um sich selbst oder gar bei der Selbstverehrung, in die es umschlagen kann, behaftet werden muss. Durch die verschiedenen Akte der Stellvertretung – prophetische Ein- und Mahnrede, diakonisches Handeln, Lehren, Nächstenliebe, Interzession usw. – können die circuli vitiosi der Selbstbespiegelung und Selbstverehrung unterbrochen werden.[42] Der Ertrag der Fremdheit des Glaubens besteht also in der Gewährung von Zeit und Freiraum, um den Reichtum des Lebens von und mit anderen zu entdecken.

[40] Als Motiv ist das in den biblischen Erzählkomplexen durchaus angelegt, freilich geht Schönberg mit der Vorlage recht frei um. Der Einfluss von theistischen Konzeptionen aus der Religionsphilosophie des frühen 20. Jhdt.s lässt sich durchaus vermuten, vgl. die Interpretationen bei O. H. Steck, Moses und Aron. Die Oper Arnold Schönbergs und ihr biblischer Stoff, München 1981; M. M. Kerling, „O Wort, du Wort, das mir fehlt“. Die Gottesfrage in Arnold Schönbergs Oper „Moses und Aron“. Zur Theologie eines musikalischen Kunst-Werkes im 20. Jahrhundert, Mainz 2004; S. Strecker, Der Gott Arnold Schönbergs. Blicke durch die Oper Moses und Aron, Münster 1999; P. C. White, Schoenberg and the god-idea. The opera Moses and Aron, Ann Arbor MI 1985.

[41] 2. Akt, Beginn Szene III.

[42] Gestrich, Wiederkehr 342. Zur Interzession (= stellvertretendes Bittgebet) vgl. M. Hailer, Interzession. Dogmatische Erwägungen zum stellvertretenden Fürbittgebet, in: Gebetslogik. Reflexionen aus interkonfessioneller Perspektive, hg. von J. Hafner, J, Enxing und A. Munzinger, Leipzig 2016, 95–117, gekürzt in ders., Stellvertretung, Kap. III.6.

Teil II

Figuren der Fremdheit

Daniel Bella

Die Gaben des Fremden
Xenien für einen Gast aus Elea

Für eine adäquate Definition des *Fremden* scheint man nicht in die Ferne schweifen zu müssen. Schließlich liegt das Fremde nicht nur nah, sondern hat in der unmittelbaren Nähe des Eigenen seinen Ausgangspunkt. Untersuchungen zum Fremden beginnen deshalb gemeinhin damit, ihrem Untersuchungsgegenstand eine eigenständige Existenz abzusprechen: „Den Fremden und das Fremde gibt es, strenggenommen, nicht."[1] Vielmehr wird das Fremde erst durch den Bezug auf ein Eigenes zu einem Fremden gemacht. Wissenschaftliche Auseinandersetzungen mit dem Fremden haben somit aufzuweisen, dass ein Fremder *an sich* bloßer Schein ist. Dies geschieht häufig durch eine Reflexion auf die Konstruktion des Fremden, in der das Fremde nur als Zweitrangiges, eben Hervorgebrachtes, einen Platz hat.[2] „Am Anfang steht jeweils nicht das Fremde, sondern das Eigene. Das Fremde *ist* nicht, es *wird* fremd."[3]

Was aber geschieht, wenn man die beiden Teile des Symbolon Eigenes und Fremdes, Gast und GastgeberIn, die in *xénos*, *hospes* und *hôte* noch ungetrennt erscheinen, wieder zusammenfügt und die Konzeption des Konstruktionsfremden als Gabe eines Fremden begreift? Jenes Fremden, der im Platonischen Dialog *Sophistes* die Differenz zwischen Sophist und Philosoph zu denken versucht und sich dabei selbst zu einem Anderen macht. Diese Frage soll die folgenden Überlegungen leiten.

---

[1] Rolf-Peter Janz: *Einleitung*. In: *Faszinationen und Schrecken des Fremden*. Herausgegeben von Rolf-Peter Janz. Frankfurt am Main 2001. S. 7–18, S. 9

[2] „Die Beobachtung zweiter Ordnung verfolgt die Absicht, die typischen Konstruktionen des Fremden nicht auf ihre typischen Merkmale und Erscheinungsformen *fest*zulegen, sondern den Konstrukteur und seinen Unterscheidungsmodus in Augenschein zu nehmen." (Julia Reuter: *Ordnungen des Anderen. Zum Problem des Eigenen in der Philosophie des Fremden*. Bielefeld 2002. S. 79)

[3] Herfried Münkler, Bernd Ladwig: *Einleitung: Das Verschwinden des Fremden und die Pluralisierung der Fremdheit*. In: *Die Herausforderung durch das Fremde*. Herausgegeben von Herfried Münkler. Berlin 1998. S. 11–25, S. 18

Anwesenheit

Ein Fremder ist erschienen, aus Elea soll er kommen. Theodoros kündigt ihn dem Sokrates an. Dieser reagiert mit einer Anspielung auf den „gastliche[n] Gott“[4] des Homer, der viel später der *Xenologie* ihren Namen geben wird.[5] Sokrates fragt den Fremden, ob auch bei ihm der Menge die Unterschiede zwischen dem Philosophen, dem Staatsmann und dem Sophisten unbekannt seien. Der Fremde bejaht und stellt fest, dass zwar das Gefühl ihres Unterschiedenseins besteht, die Menge dafür aber keine Kriterien anzugeben vermag.

Der weitere Verlauf des Dialogs erhält seine Dramatik maßgeblich dadurch, dass Sokrates und der Fremde sich nicht mit der Unwissenheit der Menge als Erklärung zufriedengeben. Vielmehr untersuchen sie, ob ihre Ununterscheidbarkeit in dem Wesen von Sophist und Philosoph selbst begründet liegt. Der Schein, dem die Menge aufsitzt, ist somit keine bloße Einbildung, sondern ein *realer* Schein. Soll diese reale Scheinhaftigkeit aufgelöst werden, so muss eine Differenz organisiert werden, die eine sachliche Trennung zwischen dem Sophisten und dem Philosophen ermöglicht. Philosoph und Sophist müssen zu Anderen werden.

Die Strategie der Immunisierung der Philosophie gegen den Sophisten führt zu einer Neuformulierung des Verhältnisses von Sein und Nicht-Sein. Bei Parmenides ist es eine Göttin, die die unüberwindliche Differenz zwischen Sein und Nichts ausspricht. Das Nichts ist – in der Analyse des Fremden – zum radikal Fremden erhoben mit der Konsequenz, dass bereits seine bloße Nennung unmöglich ist.[6] Seine Unaussprechbarkeit zeitigt die Sakralisierung des Nichtseienden, die sich der Sophist zu Nutze zu machen weiß:

---

[4] Plat.: *soph.* 216b (Platon: *Sophistes*. Übersetzt von Friedrich Schleiermacher, neu herausgegeben von Ursula Wolf, Kommentar von Christian Iber. Frankfurt am Main 2007. S. 15 (Die Seitenzahlen in Klammern nach der Angabe „Plat.: *soph.*“ verweisen im Folgenden auf diese Ausgabe))

[5] „Als Symbolform sui generis ist der Typus [des Fremden, *Anm. D. B.*] noch nicht erkannt worden. [...] Deshalb wird, in Anlehnung an Homer, der sich ausdrücklich des Mythos bediente, um das Problem der Fremdheit zu bewältigen, der Begriff *Xenologie* als Bezeichnung für den allgemeinen Symbolisierungsprozeß der Fremdheitsstrukturen und deren erkenntnistheoretischen Fragen vorgeschlagen.“ (Munasu Duala-M'bedy: *Xenologie. Die Wissenschaft vom Fremden und die Verdrängung der Humanität in der Anthropologie*. Freiburg, München 1977. S. 18f.)

[6] „Siehst du also, wie ganz unmöglich es ist, richtig das Nichtseiende auszusprechen, oder etwas davon zu sagen, oder es auch nur an und für sich zu denken; sondern wie es etwas Undenkliches ist und Unbeschreibliches und Unaussprechliches und Unerklärliches?“ (Plat.: *soph.* 238c (S. 81))

Wenn das Nichtseiende überhaupt nicht gesagt werden kann, so sein Argument, dann muss alle Rede wahre (seiende) Rede sein.[7]

Der Sophist tut etwas und nicht nichts, aber dennoch ist sein Tun nur scheinbar wahr. Der Sophist bildet nicht die Wahrheit nach, sondern verfertigt „gesprochene Schattenbilder"[8], die nur wahr zu sein *scheinen*. Sie sind und gleichzeitig sind sie nicht. Diese Zwischenposition lässt sich allerdings vor dem Hintergrund der Ontologie des Parmenides nicht denken. Um den Sophisten so beschreiben zu können, dass sich sein Tun von demjenigen des Philosophen unterscheidet, muss das Nichtsein vom *Entgegengesetzten* zum *Verschiedenen* des Seins umgedeutet werden.[9] Der Sophist wird aus seinem Schattenreich vertrieben, indem die Philosophie selbst Grau in Grau malen lernt. Verschieden sind Philosoph und Sophist nur in Beziehung zueinander; verschieden ist etwas nicht an sich, sondern nur in Relation zu einem anderen.[10] Durch das Verschiedene lassen sich nun Dichotomien als konkrete Negation denken; als etwas, das sehr wohl etwas Bestimmtes und nicht nichts ist.[11] Dadurch scheint eine Sphäre gefunden, in der Widersprüche handhabbar gemacht werden können. Der Fremde kommt von Elea nach Athen, um das Andere zu schaffen. *A*porie und *A*logos des Nichtseienden nimmt er ihre Schärfe, indem er deren Anfangsbuchstabe zu einem *alpha privativum* erklärt.

Aristoteles wird diese Überlegungen im Begriff der *stérésis, privatio, Beraubung* verdichten.[12] Aber funktioniert diese Abwehrstrategie nicht viel zu gut? Immunisiert sie die Philosophie gegen die Sophistik nicht um den Preis, selbst ihr Gift in sich aufzunehmen und die Relativierung aller Wechselbegriffe zu akzeptieren? So lässt sich vom Sklaven nur sprechen, wenn man vom Herren nicht schweigt und umgekehrt.[13] Den Relativismus überwindet die Privation, indem sie die Bezüglichkeit als *Nicht-Haben* interpretierbar

[7] Vgl. Plat.: *soph.* 260d (S. 151)

[8] Plat.: *soph.* 234c (S. 69)

[9] „Wenn wir Nichtseiendes sagen, so meinen wir nicht, wie es scheint, ein Entgegengesetztes (ἐναντίον) vom Seienden, sondern nur ein Verschiedenes (ἕτερον)." (Plat.: *soph.* 257b (S. 139))

[10] „Nun aber ergibt sich doch offenbar, daß, was verschieden ist, dies, was es ist, notwendig in Beziehung auf ein anderes ist." (Plat.: *soph.* 255d (S. 133))

[11] „Wir wollen also nicht zugeben, wenn eine Verneinung gebraucht wird, daß dann Entgegengesetztes angedeutet werde, sondern nur soviel, daß das vorgesetzte ‚Nicht' etwas von den darauf folgenden Wörtern, oder vielmehr von den Dingen, deren Namen das nach der Verneinung Ausgesprochene ist, Verschiedenes andeute." (Plat.: *soph.* 257b–c (S. 139))

[12] „Und überhaupt in allen den Bedeutungen, in welchen man Negationen durch ein vorgesetzt *un-* [ἀπὸ τοῦ α] aussagt, in diesen allen spricht man auch von Privation." (Aristot.: *metaph.* V,22 1022b 32f. Aristoteles: *Metaphysik.* Erster Halbband. In der Übersetzung von Hermann Bonitz. Mit Einleitung und Kommentar herausgegeben von Horst Seidl. Griechisch-deutsch. Hamburg ^{3}1989. S. 235)

[13] Vgl. Aristot.: *cat.* 6b 27–29

macht.[14] Es gibt damit etwas, das etwas hat und ein ihm Entgegengesetztes oder Verschiedenes, das sich lediglich durch sein Nicht-Haben dieses Etwas auszeichnet. Dadurch stehen sich die Entgegengesetzten nicht gleichwertig als sich gegenseitig Konstituierende gegenüber, vielmehr ist es nun möglich, sie ontologisch voneinander zu unterscheiden. Reinhart Koselleck spricht in diesem Zusammenhang von *asymmetrischen Gegenbegriffen*.[15]

Dabei sind Haben und Privation selbst Widersprüche.[16] Würden die Entgegengesetzten direkt ineinander übergehen, würden sie sich auslöschen, da es sich um Gattungsunterschiede handelt. Der Übergang bedarf deshalb eines Zugrundeliegenden (ὑποκείμενος) als vermittelnder Instanz. Ausdrücklich ist das Vermittelende, an dem sich die Veränderung vollzieht, selbst kein Entgegengesetztes, sondern ein Anderes, das den Prozess beharrend übersteht.[17]

Koselleck versucht zu zeigen, dass in der Neuzeit diese Asymmetrie eine Radikalisierung erfährt, da nun „das *genus humanum*“[18] selbst Teil der Unterscheidung wird. Nun scheint es möglich, Gattungen einander gegenüberzustellen, ohne sie an einen gemeinsamen Grund zurückzubinden.[19] Als gewichtiger Einschnitt für die Frage nach dem Fremden ergibt sich damit die Genese des neuzeitlichen Subjektivitätsdenkens. Indem die Subjektivität tragender Geltungsgrund wird, erhalten alle Bewusstseinsakte durch sie ihre Gewissheit. Die Reflexion auf diese Inhalte ist wahr, unabhängig von der Existenz dessen, worauf sie sich möglicherweise beziehen.[20] Das Zugrundeliegende ist zum bewusstseinsfähigen Subjekt geworden.[21]

---

[14] Vgl. Aristot.: *metaph.* IX,1 1046a 30–35 (Aristoteles: *Metaphysik*. Zweiter Halbband. In der Übersetzung von Hermann Bonitz. Mit Einleitung und Kommentar herausgegeben von Horst Seidl. Griechisch-deutsch. Hamburg 1980. S. 105)

[15] „Aus dem Begriff seiner selbst folgt eine Fremdbestimmung, die für den Fremdbestimmten sprachlich einer Privation, faktisch einem Raub gleichkommen kann. Dann handelt es sich um asymmetrische Begriffe. Ihr Gegensatz ist auf ungleiche Weise konträr.“ (Reinhart Koselleck: *Zur historisch-politischen Semantik asymmetrischer Gegenbegriffe*. In: *Positionen der Negativität*. Herausgegeben von Harald Weinrich. München 1975. S. 65–104, S. 66)

[16] Vgl. Aristot.: *metaph.* X,4 1055a 33–35

[17] Vgl. Aristot.: *phys.* I,7 190b 32–35

[18] Koselleck: *Zur historisch-politischen Semantik*. Op. cit. (s. Anm. 15) S. 92

[19] Für den Stellenwert von Arthur de Gobineaus *Essai sur l'inégalité des races humaines* für diese Entwicklung vgl. das Kapitel *Die deutsche Wurzel* in Victor Klemperer: *LTI. Notizbuch eines Philologen*. Leipzig [5]1978. S. 138–150

[20] „Jetzt aber handelt es sich um eine sozusagen absolut subjektive Wissenschaft, eine Wissenschaft, deren Gegenstand in seinem Sein von der Entscheidung über Nichtsein oder Sein der Welt unabhängig ist.“ (Edmund Husserl: *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Herausgegeben und eingeleitet von S. Strasser. Den Haag. 1950. S. 69)

[21] vgl. Eugen Fink: *Zur ontologischen Frühgeschichte von Raum-Zeit-Bewegung*. Den Haag 1957. S. 32f.

Die Welt ging verloren und ein neuer Fremder erscheint. Es ist, in den Worten Nietzsches, der unheimlichste aller Gäste, der *Nihilismus*. An dem Einfluss, den Eric Voegelins kritische Auseinandersetzung mit Husserl auf Duala-M'bedy hat, lässt sich dabei besonders deutlich die Bedeutung des Nihilismus für die Xenologie ermessen.

Für Voegelin verliert das Bewusstsein in der Moderne zusammen mit der Einbettung in das ontische Ganzes seine sinn- und einheitsstiftende Funktion.[22] Duala-M'bedy fügt den Überlegungen Voegelins zum Nebenbewusstsein die Symbolform des Fremden hinzu. Bedingt durch die Struktur des Bewusstseins, das jeweils nur seine eigene Prozesshaftigkeit erfahren kann, muss die Erfahrung des Nebenbewusstseins durch eine Übertragungsleistung dieser Eigenerfahrung auf ein anderes Bewusstsein vollzogen werden.[23] Damit ist das Fremde eine allen Kulturen gemeinsame Symbolisierungsform. Andererseits erhält dieses Faktum in der Neuzeit eine wesentliche Verschärfung. Durch die „Negation der Realitätssphären wie Welt und Geschichte, die dem Nihilismus gleichkommt"[24] vollzieht sich die Fremderfahrung nicht mehr auf der Grundlage eines Seinsgrundes, der das Fremde miteinschließt. Der Verlust von Gott und Welt lässt das gemeinsame Fundament auf ein Ich zusammenschrumpfen, das sich durch die Vereinnahmung des Fremden seines Bezugs zur Welt versichern möchte. Damit hat das Fremde ausdrücklich die Struktur der Dichotomie. „Fremdheit ist das Verkehrte, der Widersinn alles Greifbaren und Begreifbaren, sie ist der Gegenbegriff zur Norm schlechthin."[25]

In einem späteren Text stellt Duala-M'bedy heraus, dass die Ontologie zum Fremden nie vorzudringen vermag.[26] Indem sie von konkreten geschichtlichen Situationen abstrahiert, setzt sie kulturelle Gleichheit und damit die Bedingungen, unter denen die/der Andere als Ich erkannt werden

---

[22] vgl. Eric Voegelin: *Anamnesis. Zur Theorie der Geschichte und Politik*. In: *Alber Reihe Praktische Philosophie*. Herausgegeben von G. Bien, K.-H. Nusser, A. Pieper. Bd. 77. Freiburg, München 2005. S. 52

[23] Voegelin und Duala-M'bedy begreifen – im Gegensatz zu Husserl – die Konstitution des Anderen von Beginn an als Symbolisierungsleistung, die durch ihren Übertragungscharakter immer schon ungenügend sein muss. „Daß das Bewußtsein *überhaupt* Erfahrung vom Nebenmenschen als Nebenbewußtsein hat, ist kein *Problem*, sondern ein Erfahrungsfaktum, von dem man auszugehen hat, hinter das man aber nicht zurückgehen kann. [...] Die Grundfrage ist vielmehr: In welcher Symbolsprache kann der Nebenmensch die Anerkennung als solche finden?" (Eric Voegelin: *Anamnesis*. Op. cit. (s. Anm. 22) S. 47)

[24] Munasu Duala-M'bedy: *Xenologie*. Op. cit (s. Anm. 5) S. 272), (vgl. Eric Voegelin: *Anamnesis*. Op. cit. (s. Anm. 22) S. 60)

[25] Munasu Duala-M'bedy: *Xenologie*. Op. cit (s. Anm. 5) S. 30

[26] Vgl. L. J. Bonny Duala-M'bedy: *Einleitung*. In: *Das Begehren des Fremden. Tagungsergebnisse 1991 des Kaiserswerther Institut für Xenologie*. Herausgegeben von L. J. Bonny Duala-M'bedy. Essen 1992. S. 13–29, S. 19

kann, voraus.[27] Zwischen dem Eigenen und dem Fremden besteht allerdings keine Reziprozität, es ist nicht mit dem Du, sondern vielmehr mit der ausgeschlossenen Dritten Person vergleichbar.[28] Derjenige Bezug, der diese Person gerade als gleichberechtigten Teil eines Systems ausschließt, macht sie zum Fremden und stärkt das sie ausschließende System. Die Aufgabe der Xenologie ist es, diese Entwicklung darzustellen und dem Fremden seinen Status als Subjekt zurückzugeben.[29]

Abwesenheit

Das Fremde geht einem nicht ungestraft ins Netz. „Die Fremdheit verschwindet, wenn das Fremde erreicht ist."[30] Es zu erkennen bedeutet somit, dem Fremden seine Fremdheit zu nehmen. Das wird dann zu einem Problem, wenn Fremdheit nicht nur als Eigenkonstruktion, sondern als *radikale Fremdheit*, die jenseits ihrer Aneignung besteht, verstanden wird.

Bernhard Waldenfels vertritt deshalb die Auffassung, dass die Auseinandersetzung mit dem Fremden nicht bei diesem beginnen könne, da sie sonst ihr Objekt zum Verschwinden bringt. Es darf nicht hinter der Erscheinung das Wesen des Fremden gesucht werden. Zu diesem Wesen kann niemals vorgedrungen werden, vielmehr muss das Fremde als etwas verstanden werden, das nur in den Reaktionen auf dieses Uneinholbare erscheint. Der Erscheinungsort des Fremden ist damit die Antwort auf den ihr vorgängigen *Anspruch* des Fremden.[31] Da die Antwort dem Anspruch nie vollkommen genügt, ist das Fremde nicht mehr ein Mangel, sondern vielmehr ein *Überschuss* über die Antwort.[32] Dabei liegt das Aktivitätszentrum beständig auf der Seite des Fremden, es ist die Differenz, die die Bildung der Identität über-

---

[27] Vgl. L. J. Bonny Duala-M'bedy: *Die Ära des Fremden*. In: *Das Begehren des Fremden*. Op. cit. (s. Anm. 26) S. 111–136, S. 117

[28] Vgl. ebd. S. 111f., S. 119

[29] „Der episteme zufolge, der der Begriff der Xenologie zu Grunde liegt, nämlich der des Fremden, gewinnt das Neben-Subjekt die zentrale Stellung, die das Bewußtseins-Subjekt ansonsten annimmt. [...] Demnach ist die Herstellung der Subjekt-Subjekt-Beziehungen ein Kernstück xenologischer Reflexion." (L. J. Bonny Duala-M'bedy: *Einleitung*. Op. cit. (s. Anm. 26) S. 27)

[30] Yoshiro Nakamura: *Xenosophie. Bausteine für eine Theorie der Fremdheit*. Darmstadt 2000. S. 13

[31] Vgl. Bernhard Waldenfels: *Der Stachel des Fremden*. Frankfurt am Main ^{3}1998. S. 79

[32] „Das Fremde selbst ist kein Was, es ist das Worauf einer Antwort – und nichts weiter. Alles weitere, das sich unvermeidlich einstellt, wenn wir über Fremdes reden, steht bereits im Zeichen der Aneignung, der Einordnung, der Bewältigung." (Bernhard Waldenfels: *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden 1*. Frankfurt am Main ^{1}1997. S. 180)

haupt erst in Gang bringt.[33] „Die Erfahrung des Fremden entsteht durch *Ein- und Ausgrenzung*. Etwas erscheint als Fremdes, indem es sich über die Grenzen des Eigenen hinaus unserem Zugriff entzieht."[34]

Die beiden Teile des Symbolon

Unabhängig davon, ob das Fremde als Eigenes oder uneinholbares Anderes verstanden werden soll – beide Denkarten beruhen auf dem Mechanismus von Einschluss und Ausschluss. Im ersten Fall wird etwas aus der Identität ausgeschlossen; im zweiten Fall wird etwas aus der Differenz eingeschlossen. In beiden Fällen wird zudem davon ausgegangen, dass diese Operationen gleichzeitig ein Verhältnis zwischen Eingeschlossenem und Ausgeschlossenem stiften und sich somit nie vollständig vollziehen lassen, da sie dasjenige, das vertrieben werden soll, voraussetzten.

Wie lässt sich der Fremde aus Elea in dem dargestellten Mechanismus situieren? Im Folgenden sollen vier Eingriffspunkte skizziert werden.

1. Jener Fremde ist kein Barbar. Es lassen sich vortrefflich Worte mit ihm tauschen, er ist für „einen gar philosophischen Mann"[35] zu halten. Kurz, er ist kein Fremder, er ist Gast. Dieser Gast richtet eine Schwelle ein, die Sophist und Philosoph unterscheidbar macht. Dabei schließt er den Sophisten vom Philosophen aus, indem er die Unterschiede ins Sein einschließt.

2. Da er zulässt, dass die einzelnen Unterschiede auch nicht sein können, schließt er damit das Nicht-Sein ins Sein ein.[36] Es ist keine unwesentliche Frage, inwiefern sich dieses Verhältnis von demjenigen zwischen Sein und Nicht-Sein bei *Vater Parmenides* unterscheidet. Eugen Fink führt den Beginn des Nihilismus bereits auf Parmenides zurück. Er versucht zu zeigen, dass mit der Wendung zu einem Sein, dem „kein Nichtiges einhausen"[37] darf, das Sein mit dem Nicht-Sein zusammengebunden wird. Fink interpretiert Sein und Nicht-Sein damit als „Ur-Dualismus"[38], der gerade das Entgegengesetzte des Seins für dessen Bestimmung voraussetzt. Emanuele Severino dagegen deutet diesen Gegensatz so, dass das Sein bei Parmenides „seiner

---

[33] vgl. Bernhard Waldenfels: *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*. Frankfurt am Main 2006. S. 117

[34] Bernhard Waldenfels: *Topographie*. Op. cit. (s. Anm. 32) S. 146

[35] Plat.: *soph.* 216 a (S. 15)

[36] „Auch das Seiende also ist, wieviel das übrige *ist*, soviel selbst nicht. Denn indem es jenes nicht ist, *ist* es selbst *Eins*, das unzählig viele übrige aber *ist* es *nicht*." (Plat.: *soph.* 257a (S. 139))

[37] Eugen Fink: *Zur ontologischen Frühgeschichte*. Op. cit. (s. Anm. 21) S. 50

[38] Ebd. S. 53

Entgegensetzung zum Negativen gegenüber gleichgültig ist“[39]. Der „riskanteste Augenblick“[40] findet erst später statt, wenn das Veränderliche, Mannigfaltige ins Sein integriert werden soll. Dieses Veränderliche wird, indem es in das Sein erhoben wird, nicht als ewiges, sondern als etwas gedacht, das zeitweilig nicht sein kann. Vom Sein zu sagen, dass es (zeitweilig) nichts ist, ist aber gerade, was Severino als Nihilismus bezeichnet. Während für Fink das Problem darin besteht, dass die mannigfaltige Welt aus dem Sein gestrichen wird und dies zu einem Dualismus führt, der das Nichts durch Ausschluss voraussetzt, aber es „selbst nicht denkend bewältigt“[41], besteht Severinos Kritik darin, das Sein „nach dem Modell des empirischen Positiven zu konzipieren“[42]. Beiden geht es damit aber letztlich um die Integration des Veränderlichen ins Sein. An dieser Schlüsselposition befindet sich auch der Fremde aus Elea. Er ist derjenige, der Einschluss und Ausschluss organisiert. Dabei ist er – blickt man auf seine Rolle im Gespräch – gleichzeitig in diese Unterscheidung ein- und ausgeschlossen.

3. Der *Xénos* erscheint zunächst als Söldner, als ein Dritter, der das Amt der Immunisierung der Philosophie gegen die Sophistik annimmt. Er unterscheidet zwischen Sophist und Philosoph, macht sie zu Verschiedenen und bezieht sie gerade dadurch aufeinander. Er schließt den Sophisten aus; erklärt ihn, der sich als Gast (*hospes*) des Parmenides wähnt zu einem Feind (*hostis*) der Philosophie. Auf dieser Ebene ist der Fremde aus Elea geradezu ein Paradebeispiel für diejenigen Strukturen, die Michel Serres seiner *Parasitologie* zu Grunde legt.

Die Parasitologie „benutzt das Wortfeld von *hôte: hostilité* oder *hospitalité*, Feindschaft oder Gastfreundschaft.“[43]. Was für das im Französischen doppeldeutige Wort *hôte* (Wirt-Gast) gilt, gilt dabei auch für alle anderen Systeme. Aus ihrer Identität werden sie erst durch ein drittes Moment zur Differenz überführt.[44] Das einseitige Relationselement, das die Asymmetrie eines Gleichgewichts erzeugt und damit die Zeitlichkeit darin einträgt, bezeichnet Serres als Parasit.[45] Der Gast aus Elea als Parasit spaltet die Identität von Philosoph und Sophist, um den Lärm der Menge zu beruhigen. Gleich-

[39] Emanuele Severino: *Vom Wesen des Nihilismus*. Aus dem Italienischen Übertragen von Magda Oschwald-Di Felice. Stuttgart 1983. S. 67

[40] Ebd. S. 60

[41] Eugen Fink: *Zur ontologischen Frühgeschichte*. Op. cit. (s. Anm. 21) S. 51

[42] Emanuele Severino: *Vom Wesen des Nihilismus*. Op. cit. (s. Anm. 39) S. 59

[43] Michel Serres: *Der Parasit*. Übersetzt von Michael Bischoff. Frankfurt am Main ^{5}2014. S. 297

[44] Vgl. ebd. S. 43

[45] Vgl. ebd. S. 279; Serres gibt als (Vor-) Begriff drei Dimensionen des Parasiten an: „ein Gast, der die Gastfreundschaft mißbraucht, ein unvermeidliches Tier und die Störung einer Nachricht.“ (ebd. S. 20)

zeitig schafft er dabei ein neues, komplexeres System, das die Störung ins Sein verlegt.

Der Gast schmarotzt am Sein, um den Sophisten, der zuvor am Philosophen schmarotzte, auszutreiben. Dabei fällt ihm nicht auf, dass er selbst kein vermittelnder Dritter bleibt, sondern sich selbst „als Freund derer, die sich zum Parmenides und Zenon halten“[46], schlicht als Philosoph, in sein Projekt der Unterscheidung einträgt. Der Ausschluss des Sophisten erfordert, „seinem Vater Gewalt“[47] anzutun, dasjenige, von dem er herkommt, für fremd zu erklären.

4. Dies kann nur bedeuten, dass er sich von sich selbst unterschiedet.[48] Da er aber nicht zulässt, dass etwas von sich selbst verschieden ist, kann der Gast seine eigene Position nicht denken. Er wird sich fremd, gerade indem er Philosophie und Sophistik ihren eigenen Platz anweisen möchte. Damit kündigt sich jener *double bind* an, den in den Augen Duala-M'bedys die neuzeitliche Philosophie zur Perfektion erheben wird: Die Produktion von etwas, das sie ontologisch nicht einholen kann.

Was ist nun die Gabe des Gastes? Es scheint im Ganzen mindestens zwei Antworten zu geben: Einerseits die Lücke, andererseits der Kreis. Einerseits also das Festhalten an einem uneinholbaren dunklen Punkt, an einem Fremden als *Anspruch* oder gar *Widerspruch*.[49] Bezogen auf das einzelne Subjekt lässt sich dies mit Hans-Dieter Bahr so verstehen, dass der Kern des Ich durch sein Erscheinen im *Mich* nie eingeholt werden kann.[50] Wir sind bei uns selbst zu Gast, wenn derjenige Gast ist, welcher „ankommend *in seinem Vorübergehen verweilt*“[51].

Andererseits dagegen der Kreis, die Unveränderlichkeit in der Veränderung – die reine Anwesenheit – mit den Worten Michel Serres: „Wir müssen nur die Nahrung im Ring tauschen, um der Veränderung, der Zeit und

---

[46] Plat.: *soph.* 216a (S. 15)

[47] Plat.: *soph.* 241d (S. 89)

[48] Vgl. Klaus-Dieter Eichler: *Platon-Lektüre als „philosophisches Grundereignis“. Die Bestimmung des „wahren“ Sophisten im platonischen Dialog Sophistes – ein Beitrag Platons zur „Transzendentalphilosophie“?* In: *Transzendentalphilosophie und die Kultur der Gegenwart*. Herausgegeben von Steffen Dietzsch und Udo Tietz. Leipzig 2012. S. 295–321, S. 305

[49] So versucht Yoshiro Nakamura in Anknüpfung an Waldenfels die Radikalität des Fremden zu verstärken, indem er es als einen Widerspruch begreift, der quer zu den Versuchen seiner Beantwortung liegt (vgl. Yoshiro Nakamura: *Xenosophie*. (s. Anm. 30)).

[50] *„Ich selbst bin nur in der Weise, schlechthin a u ß e r allem Anderen zu sein* und somit auch außer demjenigen Anderen, das als das ständig *Eine* der eigenen Person dem restlichen, mehr oder weniger flüchtigen oder beständigen *Anderem* in der Welt gegenübersteht.“ (Hans-Dieter Bahr: *Die Anwesenheit des Gastes. Entwurf einer Xenosophie*. Nordhausen 2012. S. 303)

[51] Ebd. S. 12

der Geschichte zu entgehen“[52]. Die Hälften haben sich gefunden. Der resultierende Kreis gibt Anlass dazu, die Verbindung noch weiterzuführen. Das Verhältnis zwischen Kreislinie und dem Mittelpunkt des Kreises scheint ein geeignetes Modell dafür, Werden und Unendlichkeit, Verschwinden und vollständige Anwesenheit zu vereinen. Die Punkte auf der Kreislinie sind voneinander getrennt, jeder besitzt seine eigene Position im Raum. Ihnen gemeinsam ist dabei ihre Entfernung vom Mittelpunkt des Kreises. Von diesem Mittelpunkt aus betrachtet gibt es deshalb keinen Unterschied zwischen den einzelnen Punkten der Kreislinie; sie fallen gleichsam in Eins zusammen.[53] Dieses Modell lässt sich weiter modifizieren.[54] Zu fragen bleibt, ob dieser Zusammenschluss das Fremde in seiner Uneinholbarkeit zu belassen vermag.[55] Schließt er nicht einfach dadurch den Kreis, dass er das Fremde abermals durch dessen Einschluss ausschließt?

Diese Fluchtlinien einer Überwindung des Fremden durch die Überwindung des Nihilismus können hier nicht weiter verfolgt werden.

Schließlich sollte hier lediglich – in einem nicht abschließenden Sinne – die Erinnerung an jenen Fremden wachgehalten werden, der durch eine Selbstunterscheidung die Logik des Anderen begründet, ohne zuzulassen, dass etwas von sich selbst verschieden sein kann.

---

[52] Michel Serres: *Der Parasit*. Op. cit. (s. Anm. 44) S. 280

[53] Thomas von Aquin führt in seiner *Summa contra gentiles* 1,66 dieses Modell als Beispiel für den Zusammenhang zwischen Zeitlichkeit (Kreislinie) und Unendlichkeit (Mittelpunkt) an.

[54] So lässt sich die Erde als Mittelpunkt und die Bahn der Sonne als Kreisperipherie verstehen. Da die Sonne – von der Erde aus gesehen – ihre Position in Beziehung auf die anderen Sterne über das Jahr hinweg zu verändern scheint, muss sie sich auf einer schiefen Bahn befinden. Diese Schiefe der Ekliptik trägt eine sich beständig wiederholende Differenz in den Mittelpunkt, die Erde ein: die Jahreszeiten. (Vgl. für die ontologische Interpretation dieses Modells Aristot.: *gen. corr.* 11,10 336a 32).

[55] Dagegen spricht, dass die Stärke dieser Ansätze gerade darin besteht, die Unverfügbarkeit als Verschwinden, das in geregelten Bahnen stattfinden (Ekliptik), deuten zu können: Alles ist immer schon vorhanden, obgleich es nicht immer erscheint. Wenn etwa die Sonne während einer Sonnenfinsternis verdunkelt ist, dann *erscheint* sie nicht mehr. Dies bedeutet allerdings nicht, dass sie während ihrer Verdunklung *nicht ist*. Severino spricht deshalb davon, „daß das *ganze* Sein, das *ganze* Positive, das die ungastliche Region des Werdens durchquert, schon immer in Sicherheit gebracht und schon immer und für immer im unveränderlichen Kreis des Seins aufgenommen und enthalten ist“ (Emanuele Severino: *Vom Wesen des Nihilismus*. Op. cit. (s. Anm. 39) S. 65). Das Fremde ist damit ein Vorüberziehendes. Auch die Ontologie Ernst Blochs, die das Sein als ein Alles begreift, das sich *noch* nicht aus dem Seienden konstituiert hat, gehört, da sie das Ankommen in der Vollkommenheit zumindest als möglich auszuweisen versucht, hierher. (Vgl. für das Verhältnis von Sein und Seienden: Ernst Bloch: *Tübinger Einleitung in die Philosophie*. Neue, erweiterte Ausgabe. Frankfurt am Main 1970. S. 216f.).

Leire Urricelqui

Die Spur des Barbaren

Annäherung an den Barbaren als *logozentristische* Kategorie

> Warum gehen alle so nachdenklich nach Hause?
> Weil die Nacht gekommen ist und die Barbaren doch nicht
> Erschienen sind. Einige Leute sind von der Grenze gekommen
> Und haben berichtet, es gebe sie nicht mehr, die Barbaren.
> Und nun, was sollen wir ohne Barbaren tun?
> Diese Menschen waren immerhin eine Lösung.
> (Kostantinos Kavafis, *Warten auf die Barbaren*)

Die Ausgrenzung und die Stigmatisierung gehören zu einer machtvollen Struktur, die schon in der Sprache stattfindet und zum hegemonischen Diskurs gehört. Diese Struktur ermöglicht die Entmenschlichung durch Kategorien, die die Hegemonie des Einen über den Anderen mit sich bringen und eine Grammatik der Unterdrückung schaffen. Der Barbar ist eine Kategorie der radikalen Alterität, die diese Hegemonie in sich trägt. Diese stützt sich zuerst auf die Souveränität des *Logos*. Es handelt sich um eine *logozentristische* Bedeutung, die hier dekonstruiert wird. Die Analyse des Terminus beginnt auf der linguistischen Ebene. Der Barbar bezieht sich ursprünglich auf die Sprache, auf die Art und Weise des Sprechens. *Barbar* ist der Laut, der von den Kariern produziert wurde, wenn sie Griechisch sprachen. Die Wurzel „βαρβαρ-"[1] erscheint zum ersten Mal neben dem Terminus „φωνὴ"[2] in *Illias* von Homer: „Nastes führte die Karer, ein Volk barbarischer Mundart"[3]. Bei Βαρβαροφωώ νων handelt es sich um eine phonetische Nachahmung, eine Onomatopöie. Dieses Kompositum wird bei Homer verwendet und bezieht sich ursprünglich auf alle Fremden, die die griechische Sprache nur schlecht

[1] Die Wurzel „baba-" wird als Schallwort, Lallwort für unartikuliertes, undeutliches Reden benutzt. Mit -r-, d. h. „barbar-" wird es als Bezeichnung für nicht-Griechisch oder für eine unverständliche Sprache verwendet. (Vgl. Julius Pokorny. *Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch*. B. 1, S. 91–92).

[2] Das Wort bezieht sich auf das Sagen und den Laut. Sie kennzeichnet die Art des Aussprechens. Es wird im Griechischen von „γλωσσα" unterschieden, was das Wort ist, das sich auf die Zunge bezieht und das unserem Terminus „Sprache" entspricht. Auf diese Art und Weise erscheint die Sprache als Laut und Stimme. „Die Sprache ist φωνὴ αημαντικήή" (Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*. GA 7. S. 233).

[3] Homer, *Illias*. 2. 867: „Νάστης αὖΚαρω η γή σατοβαρβαροφώνων" (Meine Hervorhebungen, L.U.).

sprechen konnten. Später (wie in Herodots *Historien* dokumentiert[4]) wurde dieses Wort für alle weiteren Fremdsprachen verwendet. Der Terminus zeigt damit gleichzeitig die Nähe und die Entfernung in Bezug auf eine und dieselbe Sprache.

Der Barbar ist der, der *meine* Sprache nicht spricht, oder der *meine* Sprache auf eine schlechte, seltsame Weise spricht. Dieser erste Moment der Wortwurzel wird nur als ein deskriptiver Terminus verstanden, aber die Kennzeichnung von Homer ist etwas mehr als eine bloße Beschreibung. Die Aussprache zu bemerken, impliziert schon etwas Fremdes, Ungewöhnliches, Ausländisches, etwas *Uneigenes* (vielleicht auch Uneigentliches) zu spüren. Sie impliziert schon das, was für *mich* nicht ursprünglich ist.

Etwas, das in der *Phone* beginnt, wird auf den *Logos* übertragen, und zwar wo das Wort und die Vernunft miteinander verbunden sind. Diese Verwendung des *Logos*, welcher gleichzeitig Wort und Vernunft bezeichnet, ermöglicht das Beherrschen der Sprache.[5] Die Griechen betrachteten die Sprache als ein Kriterium der Hellenität. Griechisch sprechen, bedeutet, „sich auf Griechenlands Seite zu schlagen".[6] So wird die Sprache in das Wesen des Griechischen eingegliedert und in ein politisches Verhalten verwandelt. Nur auf Griechisch – im Griechischen der Griechen – ist der authentische Ausdruck des *Logos* möglich. Der *Logos* wird dem Status der absoluten Wahrheit gleichgestellt. Die Wahrheit bleibt mit dem (griechischen) *Logos* vereint. Für die Hellenen ist das ihre Sprache, die den Ausdruck des Rationalen als Erfolg einer höheren Zivilisation bedeutet und andeutet. Die griechische Sprache ist das geeigneteste Mittel, um diesen charakteristischen *Logos* einer fortgeschrittenen Menschheit mit Genauigkeit zu äußern. Und so sind die Barbaren als untergeordnet zu betrachten. Der Mensch überhaupt zeichnet sich durch genau diesen *Logos* aus: Er ist ein „ζῷον λοὸ γον ἔχον".[7]

Der Barbar erscheint als eine Kategorie, die einerseits einen Beweis des Logozentrismus liefert, diesen aber gleichzeitig bedroht. Der Logozentrismus bezieht sich auf das, was Derrida „die Epoche des *Logos*"[8] nennt, d. h. die platonische Wahrheit, die von einer absoluten Nähe zwischen der Stimme und den Gedanken spricht. Es handelt sich um einen „phonozentristischen"[9]

---

[4] „Als jener Mys in den Tempel trat, begleitet von drei durch die Gemeinde erwählten Männer, die den Götterspruch aufzeichnen sollten, da verkündete sofort der Oberpriester den Spruch, aber in einer Barbarensprache." (Herodot, *Historien* VIII, 135,3).

[5] Vgl. Tzvetan Todorov. *Le peur des barbares*. (S. 33–39)

[6] Vgl. Nicole Loraux. *Né de la terre*. (S. 76–77)

[7] Aristoteles. *Politik*, 1253a.

[8] Jacques Derrida. *De la Grammatologie*. (S. 88)

[9] Ebd. (S. 23): „[…] ce logocentrisme qui est aussi un phonocentrisme: proximité absolue de la voix et de l'être, de la voix et du sens de l'être, de la voix et de l'idéalité du sens. […] [L]e phonocentrisme se confond avec la détermination historiale du sens de l'être en génerale comme présence" (S. 23)

Glauben, durch den die Wahrheit als eine absolute und reine Innerlichkeit empfangen werden kann. Diese Epoche des *Logos* ist durch den Glauben an die Idee gekennzeichnet, dass es etwas Wahres an sich geben kann, unabhängig von der Rethorik, der Geschichte, der Kultur und weiteren Formen der Äußerlichkeit, d. h., unabhängig davon, was der Autor den Text nennt. Es ist ein mit der Idee verbundener Glaube, dass die Sprache aus Rede, aus Diskurs, aus dem Sprechen hervorgeht. Und deshalb ist Sprechen authentischer oder wahrer als das Schreiben. So geschieht eine Vereinigung der Wahrheit mit dem Logos: Der philosophische Ursprung der Wahrheit ergibt sich als selbst-enthülltes Denken. Auf diese Weise sind wir bei der Bestimmung des Seins des Seienden als Präsenz gelangt: Als Erstes (oder vor dem Nichts) gibt es Präsenz, als Erstes gibt es *Logos*.[10] Es ist die Voraussetzung, dass jedes etwas ein Wesen hat. In Derridas Worten:

> [Es ist] nichts anderes gewesen als ein ursprünglicher und machtvoller Ethnozentrismus, der Aussicht hat, die Herrschaft über unseren Planeten anzutreten, und der ein und der selbe Order unterstellt.[11]

Wir stehen somit vor dem griechischen Diskurs, einem Diskurs der Ausgrenzung, einem Diskurs, der die linguistische Machtlosigkeit als ein Zeichen der Unmenschlichkeit betrachtet, und einem Diskurs, der das reine *Genos*[12] – d. h. die Rasse, das Heim, den Clan oder die Familie sowie den Nachkommen – dem Anderen entgegensetzt. Dieser Diskurs trägt eine Grammatik der Ausgrenzung bzw. eine Grammatik der Autochthonie in sich:

> Wir aber un die unsrigen von Einer Mutter alle als Brüder entsprossen begehren nicht Knechte oder Herren einer des andern zu sein; sondern die natürliche Gleichbürtigkeit nötigt uns auch Rechtsgleichheit gesetzlich zu suchen, und um nichts anderen willen uns einander unterzuordnen als wegen des Rufes der Tugend und Einsicht.[13]

Die dominante Diskursivlinie dreht sich um eine Echtheit, die auf einer Theorie des Ursprungs basiert. Diese Schilderung des Ursprungs ist ein Produktions- sowie ein Kontrollapparat des Raumes und der Zeit. Es ist letzten Endes eine Schilderung der Zugehörigkeit, die das Wesentliche impliziert

---

[10] Vgl. Nial Lucy. *A Derrida Dictionary*. (S. 70–72)

[11] Jacques Derrida. De la Grammatologie: „[L]e logocentrisme [...] n'a été en son fond [...] que l'ethnocentrisme le plus original et le plus puissant, en passe de s'imposser aujourd'hui à la planète, et commandant en un seul et même ordre." (S. 11).

[12] „γεέ νος": *The Online Liddell-Scott-Jones Greek-English Lexikon*; Jacques Derrida, *Khôra*, (S. 53)

[13] Platón. *Menexenos*. 239a: „ημεις δὲ καὶ οι ημεέ τεροι, μιας μητρὸς παά ντες αδελφοὶ φώ ντες, ουκ αξιουμεν δουλοι ουδὲ δεσποό ται αλλὴ λων ειναι, αλλ' η ισογονίία ημας η κατὰ φώ σιν ισονομίαν αναγκαά ζει ζητειν κατὰ νοό μον, και μεδενὶ ἀλλω υπειίκειν αλληήλοις ἢ αρετης δοό ξη καὶ φρονηή σεως."

und gleichzeitig des Anderen bedarf: Es gibt keinen Barbaren ohne Hellenen, und umgekehrt.[14]

Die Autochtonie charakterisiert seit ihrem Ursprung die Beziehung eines Volkes mit seiner Erde, die Beständigkeit an einem Ort, das Bleiben gegen das Sich-Bewegen, die Reinheit gegen die Mischung. Sie bedeutet, etwas in seinem Wesen sein zu lassen. Platon besteht auf den Unterschied zwischen Athenern und allen anderen Griechen: „weil *wir* ganz rein hellenisch sind und unvermischt mit Barbaren."[15] Die Athener zeichnen sich durch die ständige Präsenz auf ihrem Erdboden. Sie bringen sich in Verbindung mit ihrer Erde in der Form des *oikeîos*, d. h., des Eigenen als Form des Wohnens. So ist der Diskurs des Ursprungs auch ein Diskurs der Autochtonie, wo das Reine und das Eigentliche der Alterität sich widersprechen. Das Wohnen wird als Bedingung des Menschen in dem Raum verstanden. Es spielt auf die Stabilität und auf die Einwurzelung in den Erdboden an. Dieses Verständnis ist nicht weit entfernt davon, was Heidegger meint, wenn er über das Wesen des Menschen in Bezug auf das Wohnen spricht: „Der Mensch *sei*, insofern er *wohne*."[16] Es ist das Wesen des Menschen, ein Sterblicher auf Erden zu sein. So ist es identifiziert mit dem Wesen des Wohnens und zugleich mit dem des Bleibens. Wohnen, Bleiben und Sich-Aufhalten werden in Zusammenhang mit der Erde gebracht:

> Zu ihrer Wohlgeborenheit nun gehörte zuerst die Herkunft ihrer Vorfahren, welche nicht eine auswärtige ist, noch diese ihre Nachkommen ausweistet als Hintersassen in diesem Lande, weil jene anderwärts hergekommen, sondern als wahrhaft Eingeborne und die in der Tat in ihrem Vaterlande wohnen und leben, nicht von einer Stiefmutter auferzogene wie Andere, sondern als von einer Mutter von dem Lande in welchem sie wohnten, und die jetzt nach ihrem Ende in dem verwandten.[17]

---

[14] Zum Verständnis der Interdependenz zwischen beiden Termini wird im Folgenden analysiert, warum Homer über die Βαρβαροφωώ und nicht über die βαάρβαροι spricht. Die Bedeutsamkeit dieser Analyse beruht auf der Tatsache, dass das Wort ‚Barbar' nicht allein erscheinen kann, sondern erst dann, wenn die Griechen auch über einen Terminus verfügen, mit dem sie sich selbst benennen können.

[15] Platon. *Menexenos*. 245d „Οὕτω δηή τοι τοό γε της ποό λεως γενναιον καὶ φυσει μισοβαά ρβαρον, διὰ τὸ ειλικρινως εἰναι 'Ελληνες καὶ αμιγεις βαρβαά ρων." (Meine Hervorhebungen, L.U.)

[16] Martin Heidegger. GA 7, (S. 148)

[17] Platon. *Menexenos*. 237 b–c: „Της δ ευγενειας πρωτον υπηρξε τοιδε η των προγονων γενεσις ουκ επηλυς ουσα, ουδε τους εκγονους τουτους αποφηναμενη μετοικουντας εν τῆ χωρα ἀλλοθεν σφων ηκοντων, αλλ' αυτοχονας και τω ὀντι εν πατριδι οικουντας και ζωντας, και τρεφομενους ουχ υπο μητρυιας ως οι ἀλλοι, αλλ' υπο μητροςτης χωρας εν ᾗ ὤκουν, και νυν κεισθαι τελευτησαντας εν οικειοις τοποις της τεκουσης και θρεψασης και υποδεξαμενης."

Man kann zuErst die Trennung beobachten, die es zwischen den Anderen, den Fremdlingen, und den Athenern gibt, die von einer Mutter aufgezogen wurden und auf ein und derselben Erde wohnen; einer Erde, die sie geboren werden wie auch sterben sieht. Sie zeichnen sich durch die ständige Präsenz auf ihrem Erdboden aus. Sie bringen sich in Verbindung mit ihrer Erde in der Form des *oikeîos* und das *oikeîos* setzt sich dem *metoikeîos* entgegen. Es handelt sich um eine Rhetorik, die das Reine und das Eigentliche gegen eine Alterität fremder Natur zeigt. Das Reine, die reine Weise und das, was in reiner Weise griechisch ist, ist bei Platon die Absicht der radikalen Trennung. Platon legt den Akzent auf diesen reinen, ungemischten Gedanken, der uns ermöglicht, wahre Erkenntnis zu erreichen.[18]

Die Beziehung der Autochtonie zum Erdboden äußert sich in der Form einer Einwurzelung, eines Fundaments. Der Einheimische ist der, der auf seiner Erde wohnt. Da die Stadt Athen immer nur Dasselbe kennengelernt hat, ist sie „ab dem Ursprung und wegen der Natur“[19] die Stadt, die sich mit ihrem Selbst im Reinen ist. Die Athener sind die einzigen, die zum wahren Titel von „bürgerlich“ berechtigt sind, da sie im ursprünglichen *Genos* wurzeln. Von Natur aus sind es die Bürger, die sich nie bewegt haben und die am Ort geblieben sind. „Seuls de tous les Grecs, nous ne sommes pas de *metanástai*“.[20] Das Im-einheimischen-Ort-Bleiben findet seinen besten Ausdruck in der Negation der Bewegung, in Fehlen der Migration.

Derrida spricht in *Khôra* über den Moment, in dem Sokrates beim *Timaios* die Lage, die Situation, die Beziehung mit dem Ort privilegiert und das *Genos* der Sophisten kritisiert, das sich durch den Mangel am eigenen Ort und die Abwesenheit eines festen Wohnsitzes auszeichnet: „diesen Leute fehlt

---

[18] Vgl. Nicole Loraux. *Né de la terre*, (S. 98–185)

[19] Nicole Loraux. *Né de la terre* (S. 86)

[20] Ebd. S. 87; „μετοικεὶω: to be a settler, to reside in a foreign country.“ (*The Online Liddle-Scott-Jones Greek-English Lexicon)*. Die Form des Wohnens bezieht sich auf die Beziehung des Menschen mit den Räumen. Heidegger definiert das Wesen des Menschen in Bezug auf das Wohnen: „Der Mensch *sei*, insofern er *wohne*.“ (GA 7, S. 148). Es ist das Wesen des Menschen, ein Sterblicher auf der Erde zu sein. So wird der Mensch mit dem Wesen des Wohnens und zugleich des Bleibens identifiziert: „Das althochdeutsche Wort für bauen, ‚buan', bedeutet wohnen. Dies besagt: bleiben, sich aufhalten.“ (Ebd. S. 148). Wohnen, Bleiben und Sich-aufhalten werden auf der Erde in Zusammenhang gebracht. Laut Heidegger bedeuten das altsächsische „wunon“ und das gotische „wunian“ dasselbe, wie das alte Wort „bauen“, nämlich das Bleiben, das Sich-Aufthalten. Die Unterschied liegt im Wort „wunian“. Er sagt deutlich, wie dieses Bleiben erfahren wird, denn es bedeutet einerseits „zufrieden sein“, andererseits „zu Frieden gebracht werden“. Vom Begriff „Frieden“ bringt er uns zum Begriff „Freie“ und zu dem, was vor Schaden und Bedrohung bewahrt wird: „bewahrt vor Schaden und Bedrohung, bewahrt – vor … d. h. geschont.“ (Ebd. S. 151). So geschieht das eigentliche Schonen, wenn *wir etwas in seinem Wesen belassen*, d. h., wenn wir etwas in seiner Reinheit ohne Mischung belassen.

es an Häuslichkeit“,[21] oder anders ausgedrückt: Sie haben kein Eigenheim (*oikêseis idias*). Sie gehen von einem Ort zum anderen über. Die Bürger sind von Natur aus diejenigen, die sich nicht bewegt haben, diejenigen, die am Ort geblieben sind.[22] Es ist der Diskurs davon, was sich nicht bewegt (hat), ein Diskurs der Identität, der Zugehörigkeit, die auch in Thukydides' Satz aufgefunden sein kann: „We are the same now as we were then“.[23] Der Diskurs der Autochthonie wird dadurch zum Diskurs der Ausgrenzung, welcher von Anfang an eine Gewalt ausübt. Es ist die zu ergreifende Macht.

Wenn der Barbar als Barbar benannt wird, werden seine Worte als untauglich und wertlos betrachtet. Sie können keine Wahrheit enthalten. Er ist der Stammler und genau durch seine Worte wird er als Barbar identifiziert. Es ist immer noch, aber nicht nur, eine Frage der Aussprache, des Lautes, der Stimme. In dem er spricht, wird er als Barbar identifiziert:

> Gilead besetze die nach Efraim führenden Übergange über den Jordan. Und wenn efraimtische Flüchtlinge (kamen und) sagten: Ich möchte hinüber!, fragten ihn die Mäner aus Gilead: Bist du ein Eifraimiter? Wenn er Nein sagte, forderten sie ihn auf: Sag doch einmal ‚Schibboleth'. Sagte er dann ‚Sibbolet', weil er es nicht richtig aussprechen konnte, ergriffen sie ihn und machten ihn dort an den Furten des Jordan nieder.[24]

Es reicht nur, dass er spricht, um als Barbar bezeichnet zu werden.[25] Er kann „Schibboleth“ auch nicht *richtig* aussprechen. Seine Worte sind der Ort, an dem die Trennung stattfindet. Sie sind eine Falle, die Alterität markiert, „und das Merkmal wird eine Strafe: das Zeichnen des Verbrechens oder das Verbrechens des Zeichens.“[26] Und *wir* geben ihm das Wort nicht. Er möchte sich an *unserem* Ort an *uns* wenden, um *uns* zu sagen, dass er keinen Ort hat. Aber nur *wir* haben einen Ort und können gleichzeitig den Ort und den

[21] Jacques Derrida. *Chôra*, (S. 40); *Khôra*: „ces gens n'ont pas de domesticité“ (S. 55)

[22] Vgl. Nicole Loraux. *Né de la terre*. S. 34–37, 87

[23] Thukydides. *History* I. 2,5. (S. 122/123): „ημεις δὲ ομοιοι καὶ τοό τε καὶ νυν εσμεέ ν, καὶ τοὺς ξυμμαά χους“.

[24] Altes Testament. *Richter*. 12, 5–6

[25] Die Sprache ist als erste und letzte Bedingung der Zugehörigkeit betrachtet. Sie ist die erste und letzte Heimat. Es ist das, was das eigene Zuhause, das uns nie verlässt, bedeutet. Es könnte als eine zweite Haut verstanden werden, die uns begleitet, die sich dorthin verschiebt, wo wir gehen. Sie ist die Wohnung der Bewegungslosigkeit und des beweglichen eigenen Zuhauses. Sie scheint der Widerstand aller Beweglichkeiten zu sein, da sie sich *mit mir* verschiebt (Vgl. Jacques Derrida, *De l'hospitalité*, S. 91–93). Es ist die Behausung des *Ethos*, ein *Ethos*, das einem Gebiet entspricht, das viel mehr als nur ein Gebiet ist: Es ist ein ethischer und ein politischer Raum. Und der Barbar wird als solcher verstanden, anhand dieses beschränkten Gebietes des *Ethos*, des Habitats oder der Behausung. Er hat weder einen Namen, noch einen Familiennamen. Er ist dem Wort und dem Diskurs entzogen.

[26] Patxi Lanceros. *Fuera de la ley. Poder, Justicia y Exceso*. (S. 55)

nicht-Ort als Wahrheit etablieren: „C'est l'appartenence d'un genos à un lieu propre qui garantit la vérité de son logos."[27]

So erscheint der Barbar als Gegensatz zum Wahren, Echten, Autochtonen, Ursprünglichen. Und das ist genau das Griechische: Die Identität, die sich als das Einzige und gegen alle Anderen darstellt. Und es ist wichtig, zu bedenken, dass die hierbei behandelten Termini (Hellene/Barbar) nicht auf ihre historische Bedeutung beschränkt werden dürfen. Es geht eher darum, die Anachronie zu verstehen, die diese Interdependenz begleitet. Die Worte der Interdependenz sind umtauschbar und ändern sich in ihrer Abhängigkeit vom *Text*[28]. Ihre Funktion und Struktur bleiben aber aufrecht erhalten.

Aber warum hat Homer über Βαρβαροφωὶνων und nicht über βαὶρβαροι gesprochen? Den Gattungsnamen „Barbar", der einen Nicht-Griechen bezeichnen sollte, scheint es in seinem Kontext noch nicht gegeben zu haben. So versteht es Thukydides, der behauptet, dass die Griechen, als Homer den Terminus „Barbar" verwendet hat, noch keine eigene Definition hatten, um sich als Ganzes zu bezeichnen, und somit auch keine einheitliche Identität. Aus diesem Grund konnte auch der Dichter über einen gegensätzlichen Terminus nicht verfügen.

Die Bedeutsamkeit dieser Analyse beruht auf der Tatsache, dass der Terminus ‚Barbar' nicht allein erscheinen kann, sondern erst dann, wenn die Griechen auch über einen Terminus verfügen, um sich selbst zu benennen. Eine Interdependenz zwischen den Barbaren und den Griechen ist bestätigt: *Es gibt keinen Barbaren ohne Hellenen, und umgekehrt*.[29]

> It is evident that before the Trojan War there was no achievement of Greece as a whole. Indeed, I judge that the whole of Greece did not yet have this name [...]. Homer gives the best indication of this: for he lived a long time after the Trojan War, but he nowhere gives the name Hellenes to all of them [...]. Nor indeed has he mentioned barbarians, because, I judge, the Hellenes had not yet been distinguished by a single name in opposition to them.[30]

„Hellene" ist eine Benennung, die lange Zeit nicht möglich war. Die Perserkriege und der Sieg der Griechen über die „barbarische" Armee von Xerxes sind entscheidende Faktoren für das Aufkommen des Bewusstseins einer hel-

---

[27] Jacques Derrida. *Khôra*. S. 57

[28] „Il n'y a pas de hors-texte", (Jacques Derrida. *De la Grammatologie*, S. 220). Dass die Wörter umtauschbar sind, ist ein Beispiel dafür, was Derrida behauptet: Dass es nichts außerhalb des Textes gibt, dass wir einen Kon-text brauchen, um zu verstehen.

[29] Chantraine erklärt unter „Ελληνεσ" in Dictionnaire étymologique de la langue grecque: „nom de Grecs par opposition aus barbares". (S. 340).

[30] Thukydides. *History* I. (S. 49): „ου μὴν ουδὲ βαρβαάρους ἑἰρηκε διὰ τὸ μηδὲ Ελληναάς πω, ως εμοὶ δοκει, αντιίπαλον ες ἓν ὀνομα αποκεκριίσθαι".

lenischen Identität. Der Sieg wurde als Ausdruck eines moralischen Triumphs von einer Seinsweise über eine andere verstanden.

Dieses vom Begriffspaar gestaltete Innere, das sich von einem Äußeren trennt, ist ein Gebiet, das sich zwischen den Selbstbezeichnungen und den Bezeichnungen des Übrigen erstreckt. Der Barbar ist eine Kategorie, die etwas darstellt, dem *wir* das Wort und den Diskurs vorenthalten. Beides, der Diskurs und das Wort, führen uns in die gleiche Richtung, nämlich zur Sprache. Die Sprache stellt sich beim Barbaren von Anfang an als etwas Problematisches heraus, da sie ein Operator der Identität ist, die dazu dient, die Differenz und die Entfernung zu kennzeichnen.

Der Barbar wird zum Gruppenindikator, wo alle Mitglieder dieser künstlichen Gruppe ihres individuellen Seins enteignet werden. Es ist insofern künstlich, als der Terminus ‚Barbar' all diejenigen bezeichnet, die nicht Griechen sind; der Terminus markiert also keine Unterschiede innerhalb der Pluralität:

> Eine politische oder soziale Handlungseinheit konstituiert sich erst durch Begriffe, kraft derer sie sich eingrenzt und damit andere ausgrenzt, und d. h. kraft derer sie sich selbst bestimmt. [...] Aus dem Begriff seiner selbst folgt eine Fremdbestimmung, die für den Fremdbestimmten sprachlich einer Privation, faktisch einem Raub gleichkommen kann.[31]

Da eine Gruppe als Handlungseinheit erscheinen kann, braucht man dann Begriffe, in denen sich diese Gruppe erkennen und sich selbst bestimmen kann. Eine Identifizierung, eine Zugehörigkeit wird gebaut. Eine Handlungseinheit kann als *Polis* oder Gemeinschaft betrachtet werden, was aber nicht daran hindert, dass das Ausgeschlossene auch als *Polis* oder als Gemeinschaft betrachtet wird. Es handelt sich um übertragbare Begriffe, die auf Gegenseitigkeit beruhen. Bezeichnungen geschehen aber nicht immer in gleicher Weise: In einem Fall stimmen die Selbst- sowie die Fremdbezeichnungen der jeweiligen Personen überein; aber im anderen, hierbei interessanteren Fall, „fließt eine abschätzige Bedeutung in die Bezeichnungen ein, so daß die Gegenseite sich wohl angesprochen, *aber nicht anerkannt* finden kann."[32] Dies ist das, was Reinhart Koselleck unter „asymmetrisch" versteht: Asymmetrische Begriffe, die miteinander konfrontiert sind. Es handelt sich um eine Dualität des Einen gegenüber allen Anderen, die den Raum trennt und das Innere gestaltet. Es handelt sich um Gegenbegriffe, bei denen der Gegensatz sich auf ungleiche Weise herausstellt. Außerhalb der Griechen wird die gesamte

[31] Reinhart Koselleck. *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. S. 212–213.
[32] Ebd. S. 211 (meine Hervorhebungen).

Humanität verachtet und der Unterschied innerhalb der Pluralität wird nicht beachtet.[33]

Die „Barbaren" erhalten von *uns* einen Namen, der sie als Einheit kennzeichnet. Alle gehören dementsprechend zur selben Schicht des Barbaren. Auf diese Weise werden alle zur *Hélade* nicht zugehörigen Völker unter eine gemeinsame onomatopoetische Beschreibung subsumiert. Dies bringt eine hellenische Kultur mit sich, die sich ihres Selbst und ihrer Einheit bewusst ist. Die Trennung der Menschheit – zwei Teile, die sich gegenseitig ausschließen – erfüllt eine semantische, politisch wirksame Funktion: Die Asymmetrie der Gegenbegriffe verstärkt die Herrschaft der (in diesem Falle hellenischen) Bürger. Die Gegenbegriffe können aber denaturalisiert sein. Der Inhalt ist von jeder räumlichen Aktualisierung unabhängig und der Gebrauch des Wortes wird funktionell beweglich. D. h., die linguistische Figur überlebt, und mit ihr in diesem Fall der Begriff des Barbaren, nicht seine Form.

Das auf diesem Dualismus begründete politische Gebiet soll vor der Totalität der Außenwelt beschützt werden. Dieses Gebiet kann es ohne diesen Dualismus nicht geben, es wird vielmehr durch den Dualismus geöffnet. Die asymmetrische Unterscheidung, die zwischen Hellenen und Barbaren gezogen wird, ist in der Lage, ein Inneres zu beschützen. Es ist ein Inneres der Zugehörigkeit und der Nicht-Zugehörigkeit, ein Inneres, das sich durch die Trennung von einem Äußeren auszeichnet. Es handelt sich um ein Inneres des Einheimischen, ein ursprünglich Inneres, ein Wesentliches, ein Reines, das gegen das Vermischen absichert sein muss.

Der Barbar ist „außerhalb x".[34] Das ‚x' dieser Funktion hat vielfältige Varianten, die genau vom Text abhängen. Diese Funktion bildet den Barbaren als eine Figur heraus, die sich immer außerhalb dieser Sprache befindet. Er befindet sich an einem Platz, ist jedoch außerhalb des Ortes. Er gehört zu einem *Genos*, der keinen Ort hat (er ist der nicht *Bleibende* und der nicht *Wohnende*). Und nur derjenige, der *Statt* findet, findet statt:

> [A]lles Seiende müsse sich irgendwie notwendig an einem Ort befinden und einen Raum einnehmen, dasjenige aber, das weder auf Erden noch irgendwo am Himmel sei, das sei nicht.[35]

---

[33] In *Le vocabulaire des institutions indo-européennes* erzählt Émile Benveniste, dass die Vorstellung des Fremden in den antiken Zivilisationen keine konstanten Kriterien für dessen Definition hatte. Wenn die Völker sich die Namen gaben, unterteilten sie sich in zwei Kategorien: „[O]n rencontrera par dizaine des peuples qui se désignent eux même par ‚les hommes'; chacun d'eux se pose ainsi comme une communauté de même langue et de même ascendance et s'oppose implicitement aux peuples voisins." (S. 371)

[34] Roger Pol-Droit. *Genealogía de los bárbaros*. (S. 123)

[35] Platon. *Timaios*, 52b; Mit dem platonischen Terminus „Khôra" beim *Timaios* könnte man an das denken, worin gleichzeitig die Phänomene erscheinen und stattfinden und weswegen die Phänomene sich selber konstuieren können. *Khôra* erscheint in *Timaios*

Und nur derjenige, der Ort hat, hat das Wort. Es ist die Zugehörigkeit zum Ort, dem eigenen Ort, die die Wahrheit des *Logos* und ihre Wirksamkeit bewilligt.[36] Und *(d)ort* zu sagen, ist nur von *hier* aus möglich. Nur von *hier* aus wird die Differenz markiert, oder anders gesagt, wird die Grenze gezogen.

Eine Grenze ziehen bedeutet zu definieren und zu identifizieren. Es bedeutet, ein Gebiet, ein Territorium zu begrenzen und dadurch die Identität – aber auch die Alterität – dieses Territoriums zu situieren und zu erteilen. Sie ist der diskursive Apparat, der gleichzeitig Homogenität und Heterologie ermöglicht. Die gezogene Grenzlinie verteilt unterschiedliche Werte auf die eine oder die andere Seite, aber immer *von hier aus*. Dies ist genau die von einer Grenze angestrebte Wirkung: Gleichheit und Homogenität zu gestalten, ein System von Gewohnheiten, von richtigen und gültigen Gewohnheiten gegenüber den Anderen, die jenseits der Schranke zu halten sind. Es ist die Gestaltung eines Zuhauses, der Behausung, es ist aber auch Ausgrenzung. Die Grenze muss als Schutz einer kollektiven Identität fungieren. Sie bezieht sich auf eine doppelte Figur, die sich genau auf die Linie stützt und dadurch öffnet. Die Grenze dient dazu, die Welt zu gestalten, und so gehen wir in eine Grenze hinein, die immer mehr moralisiert und politisiert wird, da die Grenze viel mehr als ein bloßer *Limes* ist. Sie ist ein Schutz des Ortes und gleichzeitig ermöglicht sie diesen. Es ist die Demarkationslinie zwischen dem Einen und dem Anderen, da sie jeden Einen und jeden Anderen auf seinem Ort platziert.[37]

Die Grenze schafft Ort(e). Aber wenn wir über Grenzen sprechen, sprechen wir auch über Schranken. Die Ankunft des Barbaren bringt Symbole mit sich, die *uns* nicht gehören und in *uns* Angst erwecken. Diese Angst führt *uns* zu der Annahme, dass die Ankunft eine mögliche Verseuchung und Schwächung *unserer* Identität mit sich bringen könnte. *Wir* müssen uns daher vor dieser schützen. Die Grenze dient *uns* dazu, einen Rand zu ziehen, der die Gefahrzone definiert. Sie ist dort, wo der Andere das Risiko eingeht, an der Stelle angehalten zu werden. Diese identitäre Logik geht von der Strategie der Identifizierung durch Ausgrenzung des Widerspruches und der Vielfalt aus. Sie verstärkt die Identität und die Gemeinschaftsidentifizierung. Sie ist die Linie, die den Authocton und den Barbaren kennzeichnet. Es ist das, was die Homogenität kennzeichnet und die Welt, das Habitat und die Gewohnheit(en) gegenüber den am Rande bleibenden Barbaren, gestaltet.

---

als ein beschränkter Raum, an dem die *Polis* ihre Herrschaft ausübt. *Khôra* benennt den Ort, der nicht Ort ist und dem Ort *statt*zufinden erlaubt. (Vgl. Jean-François Pradeau. *Être quelque part, occuper une place.* τόπος *et* χωὶρα *dans le Timée*. S. 398–399).

[36] Vgl. Jacques Derrida. *Khôra*. (S. 56–57)

[37] Vgl. Étienne Balibar. *Violencias, Identidades y Civilidad*. (S. 79–86): Und die Grenze wird von der einen und der anderen Seite nicht auf gleiche Weise wahrgenommen. Es hängt auch davon ab, wer die Grenze überkreuzen wird. Für einige ist sie eine Formalität. Für andere ist sie das Hindernis, wogegen sie immer wieder stoßen.

Sobald der Barbar darüber hinausgeht und die Grenze kreuzt, verändert sich sein Status: Er wird gerade dann zum Barbaren. *Dort* ist er nicht Barbar. Und *hier* gibt es nichts Barbarisches. „Sie [*wir*] meinen, sie selbst würden nicht nur bei sich selber als adlig anerkannt, sondern überall, die Barbaren dagegen *nur bei sich zu Hause*."[38] Nur der, der von *dort* nach *hier* kommt, kann ein Barbar sein – nur der, der *hier* fremd ist, der nicht *hierher* gehört. *Wir* sind immer adlig, egal wo *wir* uns befinden, egal ob *wir* bleiben oder über die Grenze hinausgehen: Ein Selbst kann nie Barbar sein, sondern immer nur ein Anderer. Einer ist für sich selbst kein Stammler. Einer hört nicht seine eigene Aussprache. *Wir* sind alle Kinder derselben Mutter. Vielleicht sind es die Anderen auch *dort*, woher sie kommen, aber *hier* sind sie es nicht. *Hier* passen sie sich an die adäquaten Formen nicht an. Sie stoßen gegen den Rahmen, der die Hellenität umgibt und geben sich der Hellenisierung nicht hin. Darum soll nicht unbedingt eine Grenze überschritten werden, um den Barbaren zu finden. Er trägt die Grenze mit. Er kann nur hier, *auf dieser Seite*, Barbar sein.

Die Alterität ist in dieser Schilderung oder in diesem Diskurs der Zugehörigkeit und der Identifizierung nur als untergeordnete und abhängige Form geduldet. Durch diesen Ort der Subordination wird abgesichert, dass der Andere keine Bedrohung für unsere Strukturen darstellt und die Fundamente der Wahrheit nicht erschüttert. Diese Fundamente organisieren das, was als Norm und als normal betrachtet wird:

> Wir sind fünf Freunde, wir sind einmal hintereinander aus einem Haus gekommen [...]. Seitdem leben wir zusammen, es wäre ein friedliches Leben, wenn sich nicht immerfort ein sechster einmischen würde. Er tut uns nichts, aber er ist uns lästig, das ist genug getan; warum drängt er sich ein, wo man ihn nicht haben will.[39]

Der Barbar ist nicht willkommen, er hätte über die Grenze nicht hinausgehen, geschweige denn ankommen dürfen, um hier zu bleiben. Denn das Problem liegt nicht nur im Hinausgehen. Es besteht hauptsächlich in dem Nicht-auf-der-Durchreise-sein, im Ankommen-um-zu-bleiben. Wenn der Barbar nicht an uns vorbeigeht, wenn er doch bleibt, erscheint das Zwischen-uns[40] als Hinweispartikel, die uns an das Innere und das Äußerliche, das Zugehörige und das Nicht-Zugehörige erinnert und somit unseren Ort und den „Ort" des Barbaren kennzeichnet. Sein Ort ist aber genaugenommen kein Ort: Sobald der Barbar über die Grenze hinausgeht, trägt er diese mit. Er bleibt im Prinzip immer Außerhalb. Er hat keinen Ort, wo er bleiben kann, wo er *wohnen* kann, da er nur auf diese Weise Barbar bleiben kann. Er ist

[38] Aristoteles. *Politik*. 1255a (meine Hervorhebungen).

[39] Franz Kafka. *Die Gemeinschaft*. Erzählungen aus dem Nachlaß (1904–1924)

[40] Patxi Lanceros. *Fuera de la ley. Poder, Justicia y Exceso* (S. 79–84)

der *Illogale*, der *Illokale*, insofern er derjenige ist, der außerhalb des *Logos*, außerhalb des Ortes stehen muss.

Der Barbar ist gegangen und angekommen und ist gerade dann zum Barbaren geworden. Seine Ankunft ist aber unerwartet: Er ist, in Derridas Worten, der *Arrivant*, der nicht nur der Ankommende ist, sondern auch der Geschehende.[41] Dieses Unerwartete bringt eine Verkörperung der Angst mit sich: Der Barbar ist Subjekt und Objekt der Angst. Seine Ankunft stellt sich als bedrohlich dar, da sie eine Störung unserer Souveränitätsphantasie, mit der die Geburt und die Nation identifiziert werden, mit sich bringt. Der Barbar stellt den Diskurs der Autochtonie, der Geburt, des Territoriums und des Staates in Frage und betont die Grenzen dieser Verflechtung. Er glaubt, die Grenze überschritten zu haben, aber eigentlich trägt er sie mit. Eine gespentische Existenz erwartet ihn *auf dieser Seite*, da er von den den Bürgern nicht anerkannt wird. Und wir gleiten in die Gewalt der Entmenschlichung, d. h. darin, was den Anderen weder in einen Toten noch in einen Lebendigen, sondern unendlicherweise ins Gespentische verwandelt. Seine Präsenz stellt den Diskurs der Autochtonie, der Verbindung von Geburt, Gebiet und Staat, in Frage. Sein Körper wird fortwährend als verwertbaren und bedrohten Körper betrachtet und vom politischen Raum ausgeschlossen.

Der Barbar wird von Anfang an als Nicht-Einheimischer, als Nicht-Bürger, als Nicht-Europäer, usw. stigmatisiert. Die sozialen, politischen, juristischen und ontologischen Mechanismen schließen den Barbaren von der Anerkennung aus und wandeln ihn in eine Nicht-Person um. So sind der anomische Raum, das Immer-Außerhalb-Sein und die Verweigerung des Zugangs zum Wort das, was diese Kategorie charakterisiert und den Barbaren zur Anerkennungslosigkeit seiner Vulnerabilität führt.

Der Barbar ist gegangen, angekommen und gerade dann zum Barbaren geworden. Er gehört zu denen, die nicht bleiben, die nicht wohnen, die keinen Ort haben. Und der, der keinen Ort hat, hat kein Wort. Und der, der nicht *Statt* findet, findet nicht statt. Er wird durch den Namen, den er erhalten hat, entmenschlicht und unterdrückt. Und all dies findet innerhalb des ethnozentristischen Rahmens statt, dort, wo das Identitätsdenken und die Logik der Gemeinschaftsidentifizierung vorherrschen, ohne die der Barbar nicht artikulierbar wäre.

Literaturverzeichnis

Aristoteles. *Politik*. Hrsg. Hellmut Flashar. Wissenschaftliche Buchgesellschaft (Darmstadt, 1956). Band 9.

Balibar, Étienne. *Violencias, Identidades y Civilidad*. Gedisa (Barcelona, 2005).

Benveniste, Émile. *Problèmes de linguistique générale*. Gallimard (Paris, 1968).

[41] Das französische Wort schließt beide Bedeutungen ein.

Die Bibel. Herder (Freiburg im Breisgau, 2004)
Chantraine, Pierre. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Klincksieck (Paris, 2004).
Derrida, Jacques. *De la Grammatologie*. Les éditions de minuit (Paris, 1967).
Derrida, Jacques. *Khôra*. Galilée (Paris, 1993).
Derrida, Jacques. *De l'hospitalité*. Calmann-Lévy (Paris, 2013).
Heidegger, Martin. *Vorträge und Aufsätze*. Gesamtausgabe Vittorio Klostermann, Hrsg. Friedrich-Wilhelm von Herrmann (Frankfurt am Main, 2000), Band 7.
Herodot. *Historien*. Hrsg. H.W. Haussig. Alfred Kröner Verlag (Stuttgart, 1955).
Homer. *Ilias*. Hrsg. Rupé. Artemis & Winkler (Düsseldorf/Zürich, 2001).
Kafka, Franz. *Die Gemeinschaft*.
Kavafis, Kostantinos. *Warten auf die Barbaren*. Das Gesamtwerk. Amman Verlag (1997): http://www.fixpoetry.com/texte/text-des-tages/konstantinos-kavafis/warten-auf-die-barbaren
Koselleck, Reinhart. *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Suhrkamp (Frankfurt am Main, 2013).
Lanceros, Patxi. *Fuera de la ley. Poder, Justicia y Exceso*. Abada (Madrid, 2012).
Loraux, Nicole. *Né de la terre. Mythe et politique à Athènes*. Seuil. (Paris, 2009).
Lucy, Niall. *A Derrida Dictionary*. Blackwell (Oxford, 2004).
Platon. *Menexenos*. Hrsg. Gunther Eigler. Wissenschaftliche Buchgesellschaft (Darmstadt, 1970). Band 2.
Platon. *Timaios*. Hrsg. Gunther Eigler. Wissenschaftliche Buchgesellschaft (Darmstadt, 1972). Band 7.
Pokorny, Julius. *Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch*. Franck (Tübingen, 1959). Band 1.
Thukydides. *History*. Book I. Hrsg. P.J. Rhodes. Oxbow Books (United Kingdom, 2014).
Todorov, Tzvetan. *La Peur des barbares. Au-dèla du choc des civilisations*. Le livre du Poche (Paris, 2008).

Bodi Wang

Globalisierung und Verfremdungseffekt

Das Phänomen „Globalisierung" bleibt außerhalb unserer Erkenntnis, wenn es nur als ein objektives Geschehnis beschrieben wird. Die Grenzen scheinen aufgelockert zu werden, indem die Partnerschaften und Kooperationen in der Wirtschaft, im akademischen Bereich und dem Tourismus steigen. Allerdings verkehrt sich die mobilisierende Wirklichkeit der Globalisierung in eine Intoleranz, die durch eine erhöhte Skepsis gegenüber der Bewegung gekennzeichnet ist. Nun ist auffällig, dass die außenstehende Globalisierung keinen Sinn für unsere Erkenntnis der menschlichen Gemeinschaftlichkeit ergibt.[1] In diesem Aufsatz werde ich das Phänomen „Globalisierung" im Lichte des Verfremdungseffekts betrachten, um die globalisierende Dynamik durch ein Analogiedenken[2] mit unserem Geschichtswissen in Verbindung zu bringen. Es handelt sich hierbei um einen deskriptiven Versuch, der zwei Fragen stellt, nämlich 1) was die neue Charakteristik dieser Dynamik ist und 2) was dadurch verfremdet wird. Ziel des deskriptiven Versuchs ist, die empirische Erkenntnis des Phänomens einer globalisierenden Gesellschaft zu internarlisieren, um eine theoretische Basis für die Infragestellung der Gültigkeit des Fremd-Eigen-Dualismus im aktuellen Verständnis der Gemeinschaftlichkeit anzubieten.

---

[1] Vgl. dazu Niederberger/Schink (2011) (Hrsg.): *Globalisierung. Ein interdisziplinäres Handbuch.* Metzler. Stuttgart Weimar. S. 1 und S. 142.

[2] Siehe Gloy (2015): *Was ist die Wirklichkeit?* Wilhelm Fink. Paderborn. S. 159-175. Unter analogischem Denken ist eine solche Logik zu verstehen, die „dem facettenreichen, vielschichtigen Wahrnehmungsphänomen mit ihrem natürlichen Beziehung zum Emotionalen, Ästhetischen, Religiösen usw. eher entspricht." Eine analogische Logik bezieht sich nicht auf eine durch Selektion und Reduktion erworbene Klassifizierung der Welt, sondern auf eine durch Assoziation ermöglichte Zugänglichmachung der Mannigfaltigkeiten. Im Vergleich zur binären Logik, die anhand eines bestimmten Merkmals eine dichotomische Einteilung von Entweder-Oder praktiziert (die Dinge können nur zweilerei klassifiziert werden, und zwar angesichts eines Merkmals identisch oder diesem widersprüchlich zu sein), stellt das Analogiedenken ein Interpretationsmodell anderer Art dar, durch das die ursprüngliche Komplexität der Welt möglichst unausschöpflich erfahren werden kann.

Das Unterwegs-Sein

Ich würde die neue Charakteristik der globalisierenden Gesellschaft als „Unterwegs-Sein" beschreiben, also ein Nicht-Still-Stehen der Umwelt. Diese Gesellschaftsdynamik ist im Vergleich zur traditionellen unterschiedlich und bietet daher auch einen anderen Gegenstand für die Wahrnehmung des Lebenszustands, da die heutige Globalisierung sich in Anbetracht ihrer Intensität, Ausmaß und Komplexität von der früheren maßgeblich unterscheidet.

Das Unterwegs-Sein ist zugleich aktiv und passiv, das heißt eine Entität ändert sich nicht nur anhand des eigenen Bedürfnisses (aktiv), sondern sie wird auch von anderen Bewegungen zur Änderung gedrängt, sodass sie sich nicht mehr wie gewohnt betrachten kann (passiv).

Als „Aktiv" ist hierbei die Bewegung anzusehen, die man selber kontrollieren kann, darunter Reisen, Auswanderung, Fremdsprachen lernen sowie Fremdkulturen studieren etc., schließlich das, was geschieht, wenn man aus Neugier und freiwillig aus einer gewöhnlichen sozialen Atmosphäre heraustritt. „Passiv" bezieht sich hier auf die Bewegung, die von externen, vorgekommenen Veränderungen auf relative Arte und Weise veranlasst wird. Dies geschicht, wenn eine Fremdheit nicht freiwillig erlebt wird, sondern man dazu gezwungen ist, etwas Fremdes innerhalb des gewöhnlichen Kreises zu erleben, zum Beispiel die große Anzahl der Migranten und der Flüchtlinge, die Anwendung und Erweiterung des Internets, die internationale Zusammenarbeit im Bereich der Wirtschaft etc. In beiden Fällen ergibt sich ein Schock, der darauf hinweist, dass die Menschen sehr unterschiedlich leben könnten und eine Gesellschaft sehr unterschiedlich organisiert werden könnte. Die Modalität, wie *wir* beispielsweise alles gewöhnlich betrachten und verstehen, wird nun durch die Art und Weise eines anderen Wir herausgefordert – *unser* Wissen, das von Generation zu Generation in *unserem* historischen Raum weitergegeben wird, konfrontiert Qualitäten, die aus unserem räumlichen Umkreis nicht stammen noch stammen können[3].

Die Mobilität, sowohl in ihren technischen Bedingungen (die vielfältigen Verkehrsmitteln und die Informationstechnik) als auch bezüglich der wirtschaftlichen Möglichkeiten, verändert die materielle Grundlage, wie eine Gemeinschaft sich zusammenhält: Reisen bspw. wird immer einfacher, denn durch Entstehung neuer Transportmodalitäten und Unterkunftsmöglichkeiten sind immer mehr und für immer mehr Menschen Reiseoptionen zugänglich. Viele traditionellen Kontinuitäten werden daher abgebrochen, oder sie sind nicht mehr die einzige Option zur Verfügung: Man kann sich immer einfacher den Wohnsitz oder den Beruf aussuchen, und, trotz der formalen Schwierigkeiten, auch die eigene Bürgerschaft. Diese vielseitige Bewe-

[3] Simmel, Georg (1908): *Exkurs über den Fremden.* In: *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. Duncker & Humblot. Berlin. S. 509.

gungsmöglichkeit zeigt, dass die heutige Globalisierung kein kontrollierbarer Plan mehr ist. Die Vorläufer dieses Austauschprozesses, zum Beispiel die kolonialen Aktivitäten oder die Gründung unterschiedlicher internationaler Organisationen, waren noch für bestimmte Zwecke gedacht und wurden planhaft ausgeführt. Dahingegen ist die heutige Globalisierung eher willkürlich, denn sie ist kein Privileg mehr, sondern eine Option, die für die meisten Menschen zur Verfügung steht. Das bedeutet, dass die Globalisierung sich beinahe in eine Normalität, in ein Lebensbedürfnis umgewandelt hat. Daher muss das Phänomen „Globalisierung" und ihr Verständnis auch anders betrachtet werden.

Das Unterwegs-Sein ist als räumliche Eindringung zu verstehen, bei der etwas Heterogenes in die kausale Kontinuität der Vergangenheit und der Gegenwart eingeschoben wird. Die soziale Umwelt in einer globalisierenden Gesellschaft steht nicht mehr still, denn ständig dringt etwas Fremdes in homogene Entitäten ein. Das Subjekt, das die Umwelt erlebt, ist kein willkürlich gesetztes Individuum, sondern eine kollektive bzw. eine synthetische Identität, die aus der Geschichtsnarration resultiert und wegen einer räumlichen Langzeitstabilität tief in der Öffentlichkeit verwurzelt ist. Die Vorstellung einer unveränderlichen, daher endgültigen Lebensweise oder Denkweise wird nun erfolgreich verfremdet, indem die Selbstverständlichkeit und die Gewohnheit, wie *unsere* Geschichtsnarration *uns* gelehrt hat, ständig unterbrochen werden.

Die Einfühlung und die Verfremdung

Brecht fasst die Wirkung der Einfühlung, wie diese im dramatischen Theater (traditionell) vorherrscht, folgendermaßen zusammen:

> „*Der Zuschauer des dramatischen Theaters sagt*: Ja, das habe ich auch schon gefühlt. – So bin ich. – Das ist nur natürlich. – Das wird immer so sein. – Das Leid dieses Menschen erschüttert mich, weil es keinen Ausweg für ihn gibt. – Das ist große Kunst: da ist alles selbstverständlich. – Ich weine mit den Weinenden, ich lache mit den Lachenden."[4]

Diesem Paradigma stellt er das Konzept eines epischen Theaters entgegen, dessen Wirkung er so beschreibt:

> „*Der Zuschauer des epischen Theaters sagt*: Das hätte ich nicht gedacht. – So darf man es nicht machen. – Das ist höchst auffällig, fast nicht zu glauben. – Das muß aufhören. – Das Leid dieses Menschen erschüttert mich, weil es doch einen Ausweg für ihn gäbe. – Das ist große Kunst: da

[4] Brecht, Bertolt (1968): *Schriften zum Theater I, GW 15*. Suhrkamp. Frankfurt a. M. S. 265. (Hervorhebung im Original).

ist nichts selbstverständlich. – Ich lache über den Weinenden, ich weine über den Lachenden."[5]

Brecht unterscheidet das epische vom dramatischen Theater und definiert das epische Theater als nichtaristotelisch. Das Theater im Sinne von „dramatisch" basiert auf der aristotelischen Katharsis durch die Affekte der Einfühlung „in das bewegende Geschick des Helden."[6] Hierbei handelt es sich nicht mehr um das Identifizieren, sondern um das Staunen zur Entdeckung der Lebenszustände. In Benjamins Aufsatz *Was ist das epische Theater? (2)* wird die Aufgabe des epischen Theaters anhand des Zitats Brechts insofern analysiert, als das epische Theater nicht so sehr Handlungen zu entwickeln, sondern vielmehr Zustände darzustellen hätte. Benjamin behauptet, dass die Darstellung hierbei mit der Wiedergabe der Handlung im naturalistischen Sinn nichts zu tun habe. Das wahrhaftig Wichtige ist die Entdeckung bzw. die Verfremdung der Lebenszustände, und dies geschieht mittels der Unterbrechung von Abläufen.

Brecht glaubt, dass das Theater eine politische Funktion erfüllen soll, indem es nicht dem bloßen Vergnügungszweck dient, sondern als hauptsächliche eigene Aufgabe die Funktion einer Lehre erfüllt. Denn „warum sollte die Kunst nicht versuchen, natürlich mit ihren Mitteln, der großen gesellschaftlichen Aufgabe der Beherrschung des Lebens zu dienen"?[7] Der erste Schritt ist eine Reduzierzung der Illusion des Bühnenerlebnisses, und zwar die Abschaffung der „vierten Wand": Das kommunikative Verhältnis zwischen den Schauspielern und den Zuschauern sollte sich auf eine solche natürliche Weise heraustellen, als ob es kein Publikum gäbe, als ob die Aufführung auf der Bühne real wäre – dies bedeutet, für die Zuschauer, als ob sie die Geschichte durch eine Lücke in der Wand zwischen der Bühne und dem Publikum heimlich durchschauen könnten. Nun sagt aber Brecht, dass der Zuschauer auch dabei mitwirken müsse, und zwar indem er aus einer bloß emotionalen Projektion heraustritt und das Gewöhnliche und Bekannte reflektiert. Um diese Option zu ermöglichen, solle sich auch die Technik der Schauspielkunst ändern: Die Anwesenheit der Zuschauer soll durch das Schauspiel bestätigt werden, sodass die Zuschauer sich ihrer Beteiligung am Gespräch bewusst werden können; wie die Schauspieler, auch sie sollten in diesem Theaterstück mitdenken. Im Vergleich zur Einfühlung zielt die Verfremdung darauf ab, die Aufmerksamkeit der Zuschauer vom Ablauf des Geschehens auf die Sinngebung des Geschehens umzuleiten.

Es gilt zuerst zu analysieren, was in der Darstellung des traditionellen Theaters irreführend sein kann und wodurch diese Irreführung entsteht. Es

[5] Ebd.

[6] Benjamin, Walter (1977): *Aufsätze, Essays, Vorträge. GS, Bd. II.1.* Suhrkamp. Frankfurt a. M. S. 535.

[7] Brecht, Bertolt (1968): *Schriften zum Theater II, GW 16.* Suhrkamp. Frankfurt a. M. S. 627.

handelt sich um eine Produktion der Fremdheit aus dem Gewöhnlichen sowie die Art und Weise, wie diese Fremdheit entsteht. Es gibt zwei Aspekte im dramatischen Theater, aus denen Irreführungen leicht generiert werden können: die Erzählweise und das Schauspielen-Zuschauen-Verhältnis (S/Z-Verhältnis). Die Irreführung aus der Erzählweise ist gewissermaßen unvermeidlich, daher ist es geradezu notwendig, durch eine absichtliche Verfremdung im S/Z-Verhältnis die Irreführung sichtbar zu machen. Als irreführend erweist sich die Geschehensordnung der Handlungen in der Erzählweise, die Art und Weise, wie die zeitliche Reihenfolge Kausalität impliziert und wie die (sehr oft monotone) Implizierung den Sinn beeinflusst.

Indem die Geschehensordnung eine konsequente Folge erzeugt, bietet die Reihenfolge der Szenen einen zeitlichen Ablauf an. Die Verbindung erweist sich als kausales Verhältnis und ermöglicht ein Verstädnnis des Theaterstücks. Damit die Wirklichkeit auf die Bühne gebracht werden kann, soll aber etwas eingebüsst werden – wegen der Einschränkung der Zeit und des Raumes muss der Inhalt einer darzustellenden Geschichte gekürzt werden. Mit der Kürzung geht eine Abschwächung der Komplexität des originalen Ereignisses einher. Dies ist mit der Kunst des Scherenschnittes vergleichbar: Um eine komplizierte Szene wiederzugeben, muss der Künstler auf viele Details jedes Gegenstands verzichten und sich nur auf den Umriß beschränken. Auf diese Weise wird die Haupteigenschaft (in der Tat eine ausgewälte Eigenschaft) prägnanter vorkommen. Während die Komplexität des ursprünglichen Ereignisses aufgrund der eingesparten indirekten Faktoren beeinträchtigt wird, wird der rote Faden auffälliger. Bei dieser Methode steht der Gegenstand immer unmittelbar im Zusammenhang mit den selektiven Eigenschaften. Unter einer derartigen Leitung wird die Kausalität des Ereignisses vereinfacht, sogar monoton gemacht, als ob das Ereignis sich nur auf der Grundlage weniger Faktoren entwickeln würde. Die Absicht, einen bestimmten Sinn darzulegen, schneidet eine zweckmäßige Geschichte aus ihrem rohen Material heraus und führt zu einer Vereinfachung der Komplexität. Die tatsächliche Kausalität wird in der Geschichte meistens sehr vage wiedergegeben; selbst wenn man bestätigen könnte, dass Faktor A und Faktor B als Ursache wirken, bleibt es trotzdem offen, ob Faktor C und D auch an der Entwicklung beteiligt sind, und zwar inwieweit und wann sie ins Spiel kommen. Die Inhaltsverkürzung und das Implizitmachen durch die Geschehensordnung sind unvermeidlich, daher bedeutet eine Lösung dieser Irreführung der Kausalität keine Beiseitigung, sondern deren Gegenteil, die Irreführung (besonders für das Publikum) soll sichtbar gemacht werden. Ein für die Sichtbarmachung kontrollierbarer Faktor bleibt im S/Z-Verhältnis.

Stanislawskis Theorie der Schauspielkunst bringt die Praxis des dramatischen Theaters anhand Aristoteles Katharsis voran. Bezüglich der Fortschritts von Stanislawskis Theorie kommentiert Brecht, dass es endlich ein Theorie-

system über Technik des Schauspielens und des Bühnenbaues gebe, um die Einfühlung unter den Zuschauern zu fördern.[8] Unter den naturalistischen Ansprüchen werden die Schauspieler dazu aufgefordert, die Rolle möglichst natürlich darzustellen und sich idealweise darin hineinzuversetzen; darüber hinaus ist jede Rolle, unbeschadet wie nebenrangig sie ist, für die Wirkung der Einfühlung entscheidend, denn eine Herausarbeitung der Wirklichkeit aus einer Fiktionalität benötigt alle relevanten Rollen und deren Einversetzung in die Handlung. Sonst würde die ganze Atmosphäre nicht real genug wirken. Indem die Schauspieler die Zuschauer komplett ignorieren, berauben sie die Zuschauer ihres Beteiligungsrechts und zwingen sie beim Zuschauen zur Einfühlung in das Geschehnis auf der Bühne. Dass die Zuschauer mit der Bühne emotional synchronisiert sind, lässt die Konsequenz aus der implizierten Kausalität wahrscheinlicher und zuverlässiger wirken. Die Beschreibung, dass die Zuschauer auf die Entwicklung der Geschichte fokussiert, ist nicht exakt – vielmehr sie erwarten noch davon zu erfahren, wie die Geschichte sich weiter entwickelt. Dass die Zuschauer nicht als Variable des Theaters angesehen werden können, setzt die Zuschauer in eine passive Position und die Schauspieler in eine absolut aktive. Dadurch verlieren die Zuschauer ihre substanzielle Identität als Zuschauer und existieren lediglich in der Form. Es macht für das Schauspiel keinen Unterschied, ob 100 Menschen oder 100 Puppen dort sitzen, wenn das Publikum sowieso zu ignorieren ist. Allerdings sind beide Identitäten, Zuschauer und Schauspieler, für die Zuschauer wahrhaftig anwesend und ihre Existenz ist gleich wichtig. Diese Ungleichheit im S/Z-Verhältnis zeigt ein Ungleichgewicht der Option, da die Zuschauer keine weitere Wahl haben, als sich in die Bühnenerlebnisse einzufühlen. Die unabhängige Existenz der Schauspieler sowie die abhängige Existenz der Zuschauer erzeugt eine einseitige Authorität, die das Theater innerhalb der Propagandafunktion beschränkt.

Deswegen ist es nötig, durch Verfremdung eine Fremdheit künstlerisch hervorzurufen, um das S/Z-Verhältnis auszubalancieren. So erhalten die Zuschauer eine Beteiligungschance, indem die Fremdeit sie auf die irreführenden Faktoren aufmerksam macht. In *Der Messingkauf* erklärt Brecht den Verfremdungseffekt:

> „So wie die Einführung das besondere Ereignis alltäglich macht, so macht die Verfremdung das alltägliche besonders. Die allerallgemeinsten Vorgänge werden ihrer Langweiligkeit entkleidet, indem sie als ganz be-

[8] Brecht, Bertolt (1968): *Schriften zum Theater I, GW 15.* Suhrkamp. Frankfurt a. M. S. 380. „Was es immer an Lehren über die Technik des Schauspielers oder des Bühnenbauers gibt, zuletzt noch ein ganz ausgebautes System der theatralischen Darbietung des russischen Regisseurs und Schauspielers Stanislawski, besteht ziemlich ausschließlich aus Vorschlägen, wie die Einfühlung des Zuschauers, seine Identifikation mit Figuren des Stückes, erzwungen werden kann."

> sondere dargestellt werden. Nicht länger flüchtet der Zuschauer aus der Jetztzeit in die Historie; die Jetztzeit wird zur Historie."[9]

In einem geschlossenen Raum wie im Theater fließt die Zeit nur in der Aufführung. Die Gegenwart, in der die Zuschauer sich befinden, wird vergessen: Zum einen bleiben die Zuschauer still am Platz, zum anderen wird ihre Zeitwahrnehmung durch die Einfühlung auf die Bühne versetzt. Das heißt, die Bühne wird zur Achse. In Wahrheit liegen jedoch zwei Raumzeiten parallel nebeneinander. Sobald die Technik der Verfremdung die vierte Wand abschafft und die beiden Raumzeiten in Kontakt bringt, verschwindet gleich die absolute Grenze zwischen Bühne und Publikum. Die Zuschauer schauen nicht mehr heimlich an, sondern sie werden sogar auch beobachtet. Die Identität „Zuschauer" wird von ihren Trägern als Variable des Theaterstücks begriffen. In der besonderen Erscheinung des Alltäglichen hat sich eigentlich nichts geändert. Die Fremdheit bezieht sich auf eine empirische Erkenntnis des Subjekts, dass zum Beispiel der Zuschauer sich plötzlich an seine Anwesenheit erinnert, indem der Schauspieler ihn anspricht. Der Verfremdungseffekt ist der Auslöser, dass die leere Gegenwart zur Jetztzeit wird. Diese ist kein bloßer Gegenstand in der zeitlichen Geschehensordnung, sondern ein Gegenstand von geschichtlichem Interesse.

Denselben Begriff von „Jetztzeit" hat Benjamin auch in seinem *Über den Begriff der Geschichte* thematisiert. Für Benjamin ist die Geschichte „Gegenstand einer Konstruktion, deren Ort nicht die homogene und leere Zeit sondern die von Jetztzeit erfüllte bildet."[10] Eine Vergangenheit wird geschichtlich betrachtet wegen der Beteiligung der Gegenwart in Form der Jetztzeit. Es ist die Begegnung, die historisiert wird. Diese beideseitige Eindringung, durch die eine Fremdheit entsteht, verräumlicht die Zeiten, die theoretisch nicht gleichzeitig auftauchen können. In der Form des Raumes tritt die rezessive Heterogenität, die in den kontinuierlichen Momenten nicht zu finden ist, in Erscheinung.

Die Globalisierung und das Verfremdungseffekt

Die quantitative Steigerung der Mobilität der Menschen und der Information, die die Menschen erreichen kann, lässt die Globalisierung als Verfremdungseffekt gegenüber der ahistorischen Geschichtsnarration einwirken. Der Raum, der geographisch gesehen fest bleibt, scheint hier eine wesentlich hi-

[9] Brecht, Bertolt (1968): *Schriften zum Theater II, GW 16.* Suhrkamp. Frankfurt a. M. S. 610.
[10] Benjamin, Walter (2013): *Über den Begriff der Geschichte. GS, Bd. I.2.*. Suhrkamp. Frankfurt a. M. S. 701.

storische Stratosphäre[11] zu sein, wo die Historie, wie eine nur horizontal zirkulierende Luftströmung, hauptsächlich zu einer Einfühlung mit dem Vorfahren verwendet wird. Die Bedeutung der Identität, die *wir* gemeinsam besitzen, und ihre kausale Entstehung werden nicht in Frage gestellt, als ob die Menschen, die an einem Ort leben, existierten, um lediglich diese Identität zu erben.

Als die einflussreichste kollektive Identität stellt die nationale Identität das beste Beispiel für historische Stratosphäre dar. Die Zeit hat zwar dabei mitgeholfen, indem die historische Stratosphäre einen relativ stillen Zustand erfolgreich beibehalten hat, entscheidend ist jedoch der Raum. Einerseits wird die Kontinuität des vergangenen Moments mit dem nächsten von dem durchlaufenden Fortgang der Zeit bewahrt, und zwar nicht eine Kontinuität der Reihenfolge, vielmehr eine des Inhaltes. Das heißt, der nächste Moment tritt immer in Erscheinung als der „Erbe" des vorherigen Moments, als wäre dies gleichsam eine Blut-Verwandtschaft; andererseits ist ein Mittel notwendig, wenn ein Raum mit einem anderen verbunden und in Kommunikation gesetzt werden sollte. Die Technik spielt hierbei eine unersetzliche Rolle. Die Technik der Kommunikation und des Transports haben bedeutsam dazu beigetragen, den Austausch der Heterogenität zu fördern. Wenn diese technischen Umstände sich nicht zutragen – zum Beispiel wenn eine Technik noch nicht erfunden und verbreitet wird oder ein Raum isoliert bleibt –, dann herrscht der Transport der Homogenität durch die Zeit vor. Der interräumliche Austausch, der eventuell trotzdem geschieht, kann leider wegen seines quantitativen Nachteils nicht in Erscheinung treten. Die nationale Identität, eine synthetische Identität, entwickelt sich aus der Integration von verschiedenen alten Identitäten, die unter bestimmten historischen Bedingungen zusammengekommen sind. Das bedeutet, die nationale Identität ist keine unabhängige kollektive Identität, die sich eigenständig erhalten kann. Zum Beispiel enthalten mehrere nationale Identitäten einen (großen) Teil bestimmter religiöser oder atheistischer Identität; oder man assoziert einige nationale Identitäten viel einfacher mit manchen Ideologien.[12] Dahingegen bildet sich eine Berufs- oder Klassenidentität wie „Arbeiter" auf viel simplere Weise. Die nationale Identität ist deshalb meiner Meinung nach das beste Beispiel für eine Verdeutlichung der historischen Stratosphäre, weil diese Identität mit ihrer entsprechenden Kultur, Geschichte, Rechtssystem, Sprache etc., die Wirkung einer historischen Einfühlung erfolgreich realisiert hat,

[11] Die „Stratosphäre" ist Teil der Erdatmosphäre und liegt über der Troposphäre. In der Stratosphäre zirkuliert die Luft horizontal, ohne beachtliche vertikale Zirkulation; dabei ist die Luftströmung relativ stabil.

[12] Z. B. machen Identitäten wie „Saudi Araber", „Iraner", usw. außer der Staatsangehörigkeit auch eine religiöse Konnotation des Islams aus; eine Assoziation mit „Kommunismus" liegt beim „Chinese" näher als als beim „Inder", usw.

nämlich die Identifikation mit dem Vorfahren und die Idee, dass wir alle Verwandte einer nationalen Familie sind.

Je nach der sozialen Umwelt wirkt die nationale Identität entweder als Gemeinsamkeit oder als Differenz aus. Als Gemeinsamkeit fungiert diese Qualität als Ursprung der Solidarität eines Kollektivs, während sie als Differenz die Unabhängigkeit bestimmter Gruppe repräsentiert. Innerhalb eines nationalen Umkreises existiert die Gemeinsamkeit in homogener Form, die mit dem Hintergrund verschmilzt. Die nationale Identität ist nämlich zugleich der Ausgangs- und der Endpunkt. Die Erbschaftslogik des nationalen Denkens bringt einen Fremd-Eigen-Dualismus mit sich, der als absolut wirkt. Aber die Betrachtungsweise, die entscheidet, wer oder was fremd bzw. eigen ist, gerät in einen Konlikt auf der anderen Seite der nationalen Identitäten, wo alle möglichen Nationen untereinander leben und miteinander kommunizieren. Sobald das Fremde und das Eigene relativ werden (denn das Fremde kann anhand des Subjekts auch das Eigene sein), entsteht die Frage, ob es in einer globalisierenden Gesellschaft eine allgemeine Fremdheit gibt? Und ob es dementsprechend eine Eigenheit, die für uns alle existiert, gibt?

Eine relative Fremdheit darf nicht überinterpretiert werden. Das, was fremd vorkommt, wenn man von der Eigenheit (selbstverständlich) ausgeht, könnte auch bedeuten, dass man zu wenig über die Anderen weiß. Der Mangel an Wissen zeigt sich insbesondere hinsichtlich der Geschichte, dass *wir* die Welt meistens nur teilweise verstanden und begrenzt berücksichtigt haben. Das gewöhnliche Verständnis eines Fremd-Eigen-Dualismus anhand der nationalen Gemeinsamkeit ist unzeitgemäß, denn es macht das Phänomen „Globalisierung" zum Kriegsfeld der nationalen Interessen. Es muss sichtbar gemacht werden (und zwar durch die Globalisierung), dass unter der neuen Chiffre des Unterwegs-Seins die selbstzentrische Haltung sowie eine Geschichtsblindheit irreführend sind und die wirkliche Fremdheit die Universalität sein darf – da wir, ob wir es wollen oder nicht, aus dem nationalen *comfort zone* austreten müssen.

Literatur

Benjamin, Walter: *Aufsätze, Essays, Vorträge. GS, Bd. II.1.* Suhrkamp 1977. Frankfurt a. M. *Abhandlungen. GS Bd. I.2.* Suhrkamp 2013. Frankfurt a. M.

Brecht, Bertolt: *Schriften zum Theater I, GW 15.* Suhrkamp 1968. Frankfurt a. M. *Schriften zum Theater II, GW 16.* Suhrkamp 1968. Frankfurt a. M.

Gloy, Karen: *Was ist die Wirklichkeit?* Wilhelm Fink 2015. Paderborn.

Niederberger, Andreas / Schink, Phillip (Hrsg.): *Globalisierung. Ein interdisziplinäres Handbuch.* Metzler 2011. Stuttgart Weimar.

Simmel, Georg: *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. Duncker & Humblot 1908. Berlin.

Maximilian Krämer

Gesellschaftliche Integration und Nonkonformität

Zur Transformation des Entfremdungsbegriffs im Denken Adornos

„Nur Fremdheit ist das Gegengift gegen Entfremdung“[1] heißt es apodiktisch im Aphorismus 58 der *Minima Moralia*. Zwar bezieht sich diese Feststellung Theodor W. Adornos auf die spezifische Situation einer Nonkonformistin im späten 19. Jahrhundert, der Protagonistin aus Henrik Ibsens Drama *Hedda Gabler* von 1890, sie beansprucht jedoch zugleich allgemeine Geltung, die schon der moderne Begriff der Entfremdung selbst als Bedeutungsgehalt mit sich führt. Schließlich grenzt er sich gerade darin von seiner partikularistischen Vorgeschichte ab. Er setzt stets „einen Universalismus voraus (den *der* Arbeit, *des* Menschen, *der* Technik, *der* Natur)“[2]. Insofern ist zwar durchaus der Einzelne entfremdet, aber nur, wenn er darin, wie es in Marx' berühmten Abschnitt zur entfremdeten Arbeit aus den *Pariser Manuskripten* heißt, auch von seinem „Gattungswesen“ entfremdet ist. Gerade deshalb aber mag die Aussage Adornos überraschen, schwingt doch im Marxschen Begriff des Gattungswesens stets auch das Gemeinwesen mit, wie überhaupt die Entäußerung in der Arbeit eine Entfremdung der Menschen voneinander hervorbringt. Entfremdung bedeutet wesentlich Entfernung – eine Übereinstimmung, die sich auch etymologisch feststellen und am englischen *from* noch ablesen lässt.[3] Entsprechend wurde das Gegenmittel zu ihr, theoretisch wie praktisch, zumeist in einer Überwindung jener Distanz in der modernen Gesellschaft, einer wiederzugewinnenden Nähe oder neuen Unmittelbarkeit gesucht. Dafür stehen klassischerweise Begriffe wie Solidarität, Assoziation (der Arbeiter), aber auch (Nächsten-)Liebe.[4] Es stellt sich also die Frage, warum ausgerechnet Fremdheit als Gegengift fungieren soll – und was in diesem Zusammenhang überhaupt Entfremdung bedeuten kann.

Eine Antwort muss zunächst Adornos Anverwandlung der Hegelschen und Marxschen Auffassung nachspüren. Doch nicht nur in diesem Sinne,

---

[1] Theodor W. Adorno, *Gesammelte Schriften*. Bd. 4. Frankfurt a. M. 2003, S. 105. Im Folgenden mit GS 4 usf, abgekürzt.

[2] Achim Trebeß, *Entfremdung und Ästhetik*. Stuttgart/Weimar 2001, S. 4.

[3] Vgl. Michael Landmann, *Entfremdende Vernunft*. Stuttgart 1975, S. 169.

[4] Den christlichen Zentralbegriff der Nächstenliebe diskutiert Adorno vor eben diesem Hintergrund, der Verdinglichung zwischenmenschlicher Beziehungen, in *Kierkegaards Lehre von der Liebe* (GS 4, 217–236).

auch in Bezug auf die Wandlungen im Denken Adornos selbst ist von einer Transformation des Entfremdungsbegriffs zu sprechen. Beide Ebenen der Betrachtung konvergieren in der Wende aufs Individuum und im in der Adorno-Forschung vieldiskutierten Übergang der Dialektik in ästhetische Theorie. So lässt sich das Charakteristische seiner Position an den Referenzpunkten nonkonformer Individualität einerseits und autonomer Kunst andererseits nachvollziehen, die in sich und in ihrer Stellung zur Gesellschaft ein antinomisches Verhältnis von Entfremdung und Gegenentfremdung bilden. Vor diesem Hintergrund erschließen sich nicht zuletzt die von „subjektiver Erfahrung" (GS 4, 17) geleiteten Einzelbetrachtungen der *Minima Moralia*. Dabei kann dieser Zugang freilich nur einen Aspekt von Adornos Denken treffen, da in der weitgehenden Einengung auf die Ebene gesellschaftlicher Integration und Desintegration, die anthropologische und nicht zuletzt die invers-theologische[5] Tiefenschicht des Entfremdungsbegriffs kaum zu ihrem Recht kommen. Gerade dessen Totalisierung lässt sich voll erst verstehen im Ausgreifen der *Dialektik der Aufklärung* auf die Urgeschichte der Subjektivität – die zugleich die ihrer Deformation ist. Allerdings wird an dieser Konstellation in besonderer Weise die Relevanz für die Bildungsfrage sichtbar, da einerseits die pädagogischen Impulse, die sich aus Adornos Denken gewinnen lassen, allesamt aus seiner Entfremdungstheorie folgen und andererseits stets auf die Herausbildung mündiger Individualität zielen.

Die Totalität der Entfremdung

Entfremdung nach Marx will ich hier wesentlich weiter fassen, als es die *Ökonomisch-Philosophischen Manuskripte* von 1844 zulassen, da sie aus dieser Perspektive deren Totalisierung bei Adorno bereits vorbildet: Es ist ein Prozess zunehmender Entbindung und Entzweiung, der in der kapitalistischen Produktion kulminiert – und den die entfremdete Arbeit somit zur Voraussetzung hat. Vor diesem Hintergrund verliert auch die in der Forschung gerne diskutierte Frage, ob Marx sich von seiner frühen, vermeintlich essentialistischen Fassung des Entfremdungsbegriffs oder gar vom Entfremdungsdenken überhaupt losgesagt habe, an Bedeutung. Besonders prägnant und verdichtet zeigt sich diese Geschichte der Entfremdung im Abschnitt „Formen die der kapitalistischen Produktion vorhergehen" aus den *Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie* von 1857/1858. Ausgehend von einer Trennung der subjektiven Tätigkeit von den objektiven Reproduktionsbedingungen – die Marx als eine Entzweiung aus einer ursprünglichen Einheit des Menschen mit diesen im Stoffwechsel mit der Natur begreift[6] – entwickelt

[5] Theodor W. Adorno, *Briefe und Briefwechsel*. Bd. 1. Frankfurt a. M. 1994, S. 90.

[6] Karl Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*. Marx-Engels-Werke Bd. 42. Berlin 1983, S. 397. Im Folgenden mit MEW 42 usf. abgekürzt.

er eine Dialektik der Entfremdung, die hier über den gesamten historischen Prozess entfaltet wird und schließlich in die Trennung von Arbeit und Kapital mündet. Es ist ein „Auflösungsprozeß“[7], der als Auseinandertreten zweier Momente sich auf verschiedenen Ebenen des Gesamtgeschehens verfolgen lässt – Gemeineigentum und Privateigentum, Produktion und Konsumption, Gebrauchs- und Tauschwert. Diese Entwicklung mündet im Übergang zur Moderne in die Prozesse der Individualisierung und Industrialisierung, als der Entbindung des *„egoistischen* Individuums“[8] und der Entfesselung der Produktivkräfte aus ihrem vormaligen ständischen Gebundensein – eine Analogie, die sich durch das gesamte Marxsche Werk zieht.

Damit ist eine „totale Entfremdung“[9] erreicht, die aber notwendig ist und in einer ebenso totalen Ent-Entfremdung final überwunden werden soll – eine Umschlagsfigur, die sich bereits im Ursprung des modernen Entfremdungsdiskurses bei Rousseau findet.[10] Ihre Aufhebung ist nicht weniger als der Kommunismus, der zugleich die Verwirklichung der Philosophie bedeutet.[11] Diese Totalisierung erfordert bereits bei Marx eine Überschreitung der modernen Entfremdung auf ihre Vorgeschichte hin. Dabei ist diese vormoderne Entfremdung, wie er mit Friedrich Engels im ersten Teil der *Deutschen Ideologie* von 1845 ausführt,[12] in zweifacher Weise borniert: Der Mensch hat ein beschränktes Bewusstsein von ihr, sie ist andererseits aber ebenso real begrenzt. Erst unter kapitalistischen Verhältnissen wird Entfremdung total[13] und damit, so die Annahme Marx', notwendig bewusst. Gerade hier stößt sich Adorno von ihm ab, betont die Gegentendenzen der projektierten geschichtlichen Entwicklung und die Verfestigung der Verhältnisse seit Mitte des 19. Jahrhunderts. Schließlich wird auch das Proletariat – „zu Beginn des Hochkapitalismus gesellschaftlich exterritorial“ (GS 8, 100) – zunehmend integriert, was allerdings nicht schon eine Transformation sozioökonomischer

---

[7] Ebd., S. 410.

[8] *Zur Judenfrage*, in: MEW 1, S. 347–377, hier S. 370. Der Text von 1843 – eine Replik auf Bruno Bauer – ist wohl Marx' erste Schrift, die sich ausdrücklich mit der Entfremdung des Menschen befasst. Sie bleibt hier jedoch – anknüpfend an Rousseau und selbstverständlich Hegel – auf die politische Dimension beschränkt. „Politischer Staat“ und „bürgerliche Gesellschaft“, „unwirkliche Allgemeinheit“ und „individuelles Leben“ sowie Gattungs- bzw. Gemeinwesen und „Privatmensch“ treten sich hier gegenüber (Ebd. S. 354f.).

[9] MEW 24, S. 396.

[10] Er fordert im *Gesellschaftsvertrag* nicht weniger als eine „völlige Entäußerung“ (*aliénation totale*) des Individuums an das Gemeinwesen (Buch I, Kapitel 6, S. 17), die eine Aufgabe der „natürliche[n] Freiheit“ bedeutet (Kapitel 8, S. 22): Jean-Jacques Rousseau, *Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts*. Stuttgart 2003.

[11] Vgl.: *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*. MEW 40, S. 536.

[12] MEW 3, S. 17–77.

[13] Vgl. Achim Trebeß (2004), S. 111–115.

Machtverhältnisse bedeutet. Ihre Integration betrifft primär ihr Bewusstsein. So bleibt Entfremdung zwar total, die Einsicht in sie schränkt sich jedoch zunehmend ein – und zwar gerade aufgrund ihrer Ubiquität.[14] Mit dem tendenziellen Verschwinden der Differenz von Anspruch und Wirklichkeit wird Ideologie eine, die in die Verhältnisse selbst eingewandert ist und „den Anspruch auf Geltung eines Ideals gar nicht mehr erhebt"[15]. Der totalen Entfremdung korrespondiert nun ein totaler Verblendungszusammenhang in dem der Mensch und die Verhältnisse so erscheinen, wie sie nun einmal sind – und so als seien sie nicht zu ändern. Ideologie ist der „gesellschaftlich notwendige und mit allen erdenklichen Mitteln verstärkte Schein, daß das Subjekt, die Menschen, unfähig seien zur Menschheit" (GS 10.2, 612). Daher sind für Adorno „buchstäblich die Menschen selber, in ihrem So- und Nichtanderssein die Ideologie" (GS 8, 18). Man kann diese Umwertung gegenüber Marx als eine Subjektivierung des Ideologiebegriffs verstehen[16], der letztlich nicht weniger als eine Umkehrung des Materialismusbegriffs selbst zugrunde liegt. Es wird, so Friedemann Grenz, die psychische Konstitution des Menschen, also der „Überbau, das Epiphänomen, zur Struktur der den Unterbau tragenden Subjekte"[17]

Das Paradoxon der Individualisierung

Nun verlagert sich die Aufmerksamkeit der Entfremdungsdiagnose von der Desintegration auf den ihr nachfolgenden Prozess der Integration und Nivellierung. Allerdings schafft die Freisetzung des Individuums – geistig, politisch und sozioökonomisch – erst die Voraussetzung hierfür.[18] Adorno betont deshalb stets, dass gerade der Individualismus die vielbeschworene „Liquidation des Individuums"[19] bewirkt und nicht im Widerspruch zu ihr steht: „Der Zustand, in dem das Individuum verschwindet, ist zugleich der fesselloslos individualistische, in dem 'alles möglich' ist" (GS 4, 170). Ihm voraus geht

[14] „Der Schein wäre auf die Formel zu bringen, daß alles gesellschaftliche Daseiende heute so vollständig in sich vermittelt ist, daß eben das Moment der Vermittlung durch seine Totalität verstellt wird" (GS 8, 369).

[15] Friedemann Grenz, *Adornos Philosophie in Grundbegriffen*. Frankfurt a. M. 1974, S. 139. Wohl aber fordert sie „Gehorsam gegenüber ihrer Über-Ich-Funktion" (ebd.).

[16] Vgl. Thomas Krauß, *Die vergesellschaftete Subjektivität und ihre Deutungsmuster. Zum Zusammenhang von Ideologie und Narzißmus*, Frankfurt 1985, S. 17–40.

[17] Friedemann Grenz (1974), S. 54.

[18] Schon für den Bedeutungszuwachs des Bürgertums im *Ancien Régime* stellt Werner Krauss fest: „Die Bedeutung des Bürgertums lag keineswegs an seinem Charakter als Stand, sondern eben an der *Verwendbarkeit* der aus ihm losgelösten Individuen." – ders., *Spanische, italienische und französische Literatur im Zeitalter des Absolutismus*. Berlin u. a. 1997, S. 348 (Hervorhebung von mir).

[19] *Minima Moralia*: GS 4, 147, 153, 170; *Dialektik der Aufklärung*: GS 3, 277f.

eine zunehmende, wenngleich widersprüchliche Einbindung des Individuums – d. h. seines Seins und Bewusstseins – in verselbständigte gesellschaftliche Strukturen. Das „Prinzip der Verselbständigung“[20] hat für jegliche Theorie der Entfremdung eine derart allgemeine Bedeutung, dass sich noch Arnold Gehlen, der konservative Gegenspieler Adornos, darauf beruft: „Es war eine wesentliche und insbesondere von Marx verbreitete Einsicht diese, daß die eigenen Werke und Produkte der menschlichen Tätigkeit und Zusammenarbeit sich sozusagen verselbständigen, daß sie die Übermacht gewinnen und nun eher von sich aus das Verhalten der Menschen beherrschen, als daß sie von ihnen beherrscht werden“[21] Bei allen Differenzen im Resultat ist das dem Entfremdungsprozess zugrundeliegende Bewegungsprinzip bei Adorno und Marx das gleiche und bedeutet für den Einzelnen stets einen Verlust an Autonomie. Das trifft auf den „freie[n] Lohnarbeiter“[22] – frei vor allem von Eigentum – ebenso zu, wie auf das nahezu vollständig integrierte Individuum, an dem die Verselbständigung gesellschaftlicher Verhältnisse wohl noch augenfälliger ist. Daher kann Adorno auch zugespitzt sagen: „Radikale Vergesellschaftung heißt radikale Entfremdung.“ (GS 3, 81)

Entfremdung meint zugleich Zurichtung des Subjekts nach Maßgabe des gesellschaftlichen Allgemeinen (Vgl. GS 6, 151) – eine falsche Identität, die insofern Selbstentfremdung, Entfernung von sich ist, als sie der Selbstübereinstimmung entgegensteht. Um die Radikalität Adornos und die Begründung der Bewertung jener Vergesellschaftung als einer vollendet falschen zu verstehen, ist es nötig, seine kritische Aneignung von Hegels Theorie der bürgerlichen Gesellschaft, wie sie vor allem die *Grundlinien der Philosophie des Rechts* beschreiben, zu umreißen. Denn jene Subjektivierung des Materialismusbegriffs ist wesentlich über Hegel vermittelt. Und so ist auch der Einspruch gegen dessen Vermittlung von Besonderem und Allgemeinem, die vielmehr zu einer einer herrschaftsförmigen Subsumption des Individuellen unter Letzteres gerate, nicht nur an Marx, sondern auch an Kierkegaard orientiert,[23] der gegen Hegel nicht weniger radikal die Kategorie des Einzelnen profiliert.

In Bezug auf Hegels Begriff der bürgerlichen Gesellschaft spricht Adorno sowohl von der Wahrheit des Unwahren als auch der Unwahrheit des Wahren. Wahrheit meint hier zunächst, im Sinne einer Adäquationstheorie, dass die Gesellschaft seiner Zeit ihrem Begriff bei Hegel entspricht und umge-

[20] Friedemann Grenz (1974), S. 20.

[21] Arnold Gehlen, „Über die Geburt der Freiheit aus der Entfremdung“, in: ders., *Studien zur Anthropologie und Soziologie*. Neuwied/Berlin 1963. S. 232–246, hier S. 232. Vgl. MEW 23, S. 89.

[22] MEW 24, S. 410.

[23] Vgl. Lore Hühn, Philipp Schwab, „Intermittenz und ästhetische Konstruktion: Kierkegaard“, in: Richard Klein, Johann Kreuzer, Stefan Müller-Doohm (Hrsg.), *Adorno-Handbuch*. Stuttgart/Weimar 2011, S. 325–335.

kehrt, nicht zuletzt in Bezug auf die falsche, d. h. voreilige Versöhnung von Allgemeinem und Besonderem, die sich eben auch real vollzogen hat. Dagegen ist die Unwahrheit dieses Wahren kurz gesagt dessen Affirmation. An die *Negative Dialektik* anknüpfend unterscheidet Ute Guzzoni bei Hegel zwischen dem spekulativ und geschichtlich Wahren.[24] Dabei ist das Recht des Besonderen in seiner Vermittlung mit dem Allgemeinen, insofern es auch Hegel theoretisch einzuholen verspricht, das spekulativ Wahre. Die Darstellung seiner faktischen Verfehlung ist das historisch Wahre. Gleichwohl hält Adorno, ebenso wie Marx, an Hegels Idee des Allgemeinen durchaus fest – und zwar als eines subjektiv und gesellschaftlich realisierten.[25] Daher bedeutet auch das Verschwinden des Individuums nicht einfach den Sieg des Allgemeinen, sondern besiegelt dessen eigenen Niedergang.[26] Doppelsinnig ist auch die an Hegel anknüpfende Feststellung Adornos, Gesellschaft sei die „Substanz des Individuums" (GS 4, 16): Je vollständiger sich das Allgemeine in den Individuen durchsetzt, desto größer die Möglichkeiten objektiver Erfahrung im Subjektiven – was jener so noch nicht abzusehen vermochte: Es ist „der individuellen Erfahrung unvergleichlich viel mehr zu entnehmen, als Hegel konzedierte" (ebd.). Das bedeutet nun nicht weniger, als dass das Allgemeine im Großen und Ganzen gerade am Einzelnen und Fragmentierten zu erschließen ist – Adornos Konsequenz aus dem Scheitern des Versuchs, Gesellschaft in ihrer Totalität zu erfassen, während er an diesem Anspruch zugleich festhält.[27] Vor diesem Hintergrund lassen sich die Aphorismen der *Minima Moralia*, nach dem Motto „das Individuellste sei das Allgemeinste" (GS 4, 50), als Miniaturen sozialer Pathologien lesen.

---

[24] Ute Guzzoni, „Hegels ‚Unwahrheit'. Zu Adornos Hegelkritik", in: *Hegel-Jahrbuch* 1975, Berlin u. a., S. 242–247.

[25] Vgl. Michael Theunissen, *Selbstverwirklichung und Allgemeinheit. Zur Kritik des gegenwärtigen Bewußtseins*. Berlin u. a. 1982.

[26] „Hegels Philosophie reißt die Perspektive des Verlusts auf, den der Aufstieg von Individualität im neunzehnten Jahrhundert bis tief ins zwanzigste hinein involvierte: den an Verbindlichkeit, jener Kraft zum Allgemeinen, in der erst Individualität zu sich käme. Der mittlerweile evidente Verfall von Individualität ist solchem Verlust gekoppelt; das Individuum, das sich entfaltet und differenziert, indem es von dem Allgemeinen immer nachdrücklicher sich scheidet, droht auf die Zufälligkeit zu regredieren, die Hegel ihm vorrechnet." (GS 6, 344).

[27] Totalität wird zur „kritische[n] Kategorie" (GS 8, 292) und das heißt nicht nur, dass sie sich gegen die Hegelsche Affirmation wendet. In methodischer Hinsicht steht sie für einen „hermeneutischen Vorgriff auf das Ganze": Alfred Schäfer, *Theodor W. Adorno. Ein pädagogisches Porträt*. Weinheim u. a. 2004, S. 106.

Die Rettung des Scheins

Adornos Entfremdungsdiagnose mündet stets in Aporien – und muss es im Zeichen der Totalität auch. So ist es nur konsequent, dass dieses gegen sich selbst opponierende Denken – und damit die Entfremdungskritik – letztlich in ästhetische Theorie übergeht und zwar aus zwei Gründen: Adornos spätes, Fragment gebliebenes Hauptwerk spiegelt einerseits jene Aporie in der modernen, autonomen[28] Kunst selbst, in der sich andererseits, wie nirgends sonst, die Fluchtlinie des Anderen der Entfremdung andeutet. Allerdings ist manches davon bereits in der beschriebenen Wende Adornos aufs individuelle Subjekt angelegt, trägt doch das Individuum auf ebenso paradigmatische Weise jene Widersprüche aus, die sich insbesondere, wie im Fall der Kunst auch, auf seinen Schein von Autonomie beziehen: „So wird dem total verinnerlichten Individuum Wirklichkeit Schein und Schein Wirklichkeit. Indem es seine vereinzelte, von der Gesellschaft abhängige, ja widerruflich tolerierte Existenz absolut setzt, macht es sich zur absoluten Phrase [...]."[29] Warum aber setzt Adorno dann in diese zutiefst bürgerliche Kategorie trotz allem seine Hoffnung? Was kann er dem „antifeudale[n] Ideal der Autonomie des Individuums" noch abgewinnen, dass sich verkehrt habe „zu jener Ideologie, deren es zur Aufrechterhaltung der Ordnung und zur Steigerung der Leistung bedurfte"[30]?

Hier gilt es an die zuvor umrissene Transformation des Marxschen Ideologiebegriffs zu erinnern, die von Adorno behauptete Tendenz zum Verschwinden der Differenz von Anspruch und Wirklichkeit in einer Totalität des Scheins – womit er nicht mehr als solcher zu erkennen ist. Es geht nun darum, dem Schein selbst die Wahrheit zu entbinden, wo Sein von Schein nicht mehr zu scheiden ist, da dieser noch Möglichkeit einer Erkenntnis des Andersseinkönnens bewahrt. Diese „Rettung des Scheins" (GS 6, 386) kann als Aufgabe seiner negativistisch verfahrenden Dialektik überhaupt angesehen werden, zumal er hier an den Mehrfachsinn des Scheins in Hegels *Phänomenologie des Geistes* anknüpfen kann, die als „sich vollbringende[r] Skeptizismus"[31] einen Weg zwischen Dogmatismus und Skeptizismus zu beschreiten versucht. Dogmatisch wäre die abstrakte Negation des

[28] Es ist hier nicht der Ort, die Berechtigung der Rede von der Autonomie des Kunstwerks überhaupt zu hinterfragen. Nach Christoph Menke steht ihr Begriff für eine Eigengesetzlichkeit, die sich in der Abgrenzung zu anderen, nicht-ästhetischen Diskursen behauptet, insofern aber „geltungsrelativ" ist. Dagegen profiliert er den Begriff der Souveränität, der jenes „ausdifferenzierte Gefüge der pluralen Vernunft [...] überschreitet" (ders.), *Die Souveränität der Kunst. Ästhetische Erfahrung nach Adorno und Derrida.* Frankfurt a. M. 1991, S. 10.

[29] Institut für Sozialforschung, *Soziologische Exkurse.* Frankfurt a. M. 1956, S. 49.

[30] Ebd.

[31] G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes.* Werke 3. Frankfurt a. M. 1986, S. 72.

Scheins. Ihren angestammten Ort hat diese Rettung des Scheins gleichwohl in der Ästhetik, wie er bereits in der *Negativen Dialektik* feststellt (GS 6, 386), liegt doch die Bedeutung von Kunstwerken – nicht erst der modernen – für Adorno wesentlich in der Bewahrung der nicht eingelösten Potentiale ihrer Zeit als eines Vorscheins dessen, was noch nicht ist.[32]

Dennoch ist das Kunstwerk ganz Produkt von Entfremdung und zwar nicht nur, worauf Hegel abhebt,[33] in seinem gegenständlichen, verdinglichten Charakter – eben als Entfremdung von Subjekt und Objekt – sondern auch in seinem gesellschaftlichen. Wie das bürgerliche Individuum so hat auch das autonome Kunstwerk als Bedingung der Möglichkeit seiner Existenz einen bestimmten Stand der Entwicklung der Gesellschaft, d. h. ihrer Produktionsweise[34], zur Voraussetzung. Auch ist es ganz Ausdruck der (Produktions-)Verhältnisse. Adorno spricht daher vom „Doppelcharakter der Kunst als autonom und fait social" (GS 7, 16). Dennoch ist sie zugleich Gegengift gegen Entfremdung. Als autonome konstituiert sie sich ja gerade durch ihre „Absage an Gesellschaft" (GS 7, 335), worin sie die das Bestehende transzendierenden Potentiale bewahrt. Solche Kunst ist „Statthalter einer besseren Praxis als der bis heute herrschenden" und „Kritik von Praxis als der Herrschaft brutaler Selbsterhaltung inmitten des Bestehenden und um seinetwillen" (GS 7, 26).[35]

Gerade im Praxisbegriff führt Adorno noch die Marxsche Totalisierung der Entfremdung mit sich, deren Aufhebung ebenso total der Kommunismus, die Verwirklichung der Philosophie und nicht zuletzt die Versöhnung von Besonderem und Allgemeinen wäre. Nur vor diesem Horizont, lässt sich Adornos vielleicht umstrittenste These, die von der verstellten Praxis, begreifen. Er ist auch dort noch gegenwärtig, wo ihre individuierte Form als Alternative kollektiver, politischer Praxis erwogen wird: „Allein eine ihres instru-

[32] Vgl. Tilo Wesche, „Adornos Engführung von Kunst und Moderne – Zum Begriff des Neuen in der ‚Ästhetischen Theorie'", in: Maria Moog-Grünewald (Hrsg.), *Das Neue. Eine Denkfigur der Moderne*. Heidelberg 2002, S. 7–32.

[33] G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I*. Werke 16. Frankfurt a. M. 2000, S. 137.

[34] Konkret ist die „ästhetische Produktivkraft" (GS 7, 15f.) das Ergebnis einer hochgradigen Arbeitsteilung. Für Marx ist Arbeitsteilung zusammen mit Privateigentum – ihm zufolge „identische Ausdrücke" (MEW 3, 32) – zumindest seit *Die Deutsche Ideologie*, Quelle der Entfremdung.

[35] Auch der Theorie selbst kommt, angesichts der versäumten Verwirklichung der Philosophie (GS 6, 15), dergestalt die Aufgabe einer Statthalterschaft zu. Manuel Knoll meint daher gar: „Richtiges Denken verbleibt für Adorno als letzte Möglichkeit und Form richtigen Handelns" (ders., *Theodor W. Adorno. Ethik als erste Philosophie*. München 2002, S. 20f.). Dieses Denken ist „die volle, unreduzierte Erfahrung im Medium begrifflicher Reflexion" (GS 6, 25). Für diese unreduzierte oder, wie Adorno auch sagt, unreglementierte Erfahrung steht die ästhetische ein.

mentellen Charakters vollkommen enthobene Handlungsform böte das Widerstandspotential, das der Begriff der Befreiung sinnvoll noch verwenden ließe."[36] Es wird damit klar, warum gerade Kunstwerke in ihrer zweckfreien Zweckmäßigkeit hier Leitbild sind – Adorno knüpft dabei explizit an Kants *Kritik der Urteilskraft* an. Noch das kontemplative Verhalten zu ihnen sei gewissermaßen eine Form von Praxis, als „Widerstand gegen das Mitspielen" (ebd.) – eine Formel, die Adorno ebenso gebraucht, wo es um den Widerstand des Einzelnen geht: „Kierkegaard wollte nicht mitspielen" (GS 2, 256).

Von Statthalterschaft spricht Adorno auch in Bezug auf das Individuum, wo es für jene „bessere Praxis" und einen unverkürzten Begriff von Vernunft einsteht. So meint er in den *Vorlesungen zur Moralphilosophie* vom Wintersemester 1956/57 gar, hier an die Adresse Kants gerichtet: „Es ist ihm noch nicht beigekommen, daß die Vernunft, die zum richtigen Verhalten bringt, im Gegensatz stehen könnte nicht nur zu den Institutionen, sondern auch zu all dem, was allgemein überhaupt für vernünftig gehalten wird, und daß dadurch gerade die Allgemeinheit, um die es ihm geht, in der hoffnungslosen Vereinzelung kann aufbewahrt werden."[37]

Hedda Gabler noch einmal

Vor diesem Hintergrund erst lässt sich jenes Diktum aus dem Aphorismus „Die Wahrheit über Hedda Gabler" in seiner Radikalität verstehen, das der Ausgangspunkt dieser Überlegungen war. Und es scheint nun geradezu konsequent, dass sich Adorno Figuren wie der Protagonistin aus Ibsens gleichnamigen Drama zuwendet. Dabei geht es ihm weniger um die Frau in ihrer Andersheit gegenüber der patriarchalen Gesellschaft,[38] sondern um die gesellschaftliche Abweichung selbst. Er beschreibt hier die Nonkonformistin in einer spezifischen, für die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts aber geradezu typischen Weise: als verzweifelte Revolte des bis zur Idiosynkrasie sensiblen Ästhetikers gegen die Enge einer bornierten Bürgerlichkeit. Hier behauptet sich nun – im Gegensatz zu Kierkegaard zwar, aber in gleicher Weise als Umkehrfigur – im Schönen das „undurchsichtig Besondere" als „einzig Allgemeines" gegen die schlechte Allgemeinheit (GS 4, 105). Die in Hegels Philosophie der bürgerlichen Gesellschaft doppelsinnig vollzogene Versöhnung von Besonderem und Allgemeinem wird hier von Adorno in realitate als eine

[36] Axel Honneth, „Von Adorno zu Habermas. Zum Gestaltwandel kritischer Gesellschaftstheorie", in: ders., Wolfgang Bonss (Hrsg.), *Sozialforschung als Kritik. Zum sozialwissenschaftlichen Potential der kritischen Theorie*, Frankfurt a. M. 1982, S. 87–126, hier S. 111.

[37] Noch unveröffentlicht. Zitiert nach Gerhard Schweppenhäuser, *Ethik nach Auschwitz. Adornos negative Moralphilosophie*. Hamburg/Berlin 1993, S. 193f.

[38] Diesem großen Thema Ibsens widmet sich der vorangehende Aphorismus (GS 4, 103f.).

gedeutet, welche die nicht aufgehobene Entfremdung, als Entfernung der Menschen voneinander, überdeckt.

Dabei begegnen ihre Mitmenschen Hedda meist gerade mit Güte, die Adorno allerdings als „Deformation des Guten" deutet und ihren ästhetischen Amoralismus als dessen „abstrakte Negation" (GS 4, 105). Es verwundert daher auch nicht, dass dieser Aphorismus in Gerhard Schweppenhäusers Rekonstruktion von Adornos ungeschriebener Moralphilosophie zu einem „Schlüsseltext" wird.[39] Er beschreibt hier ebenfalls jene scheinbare Umkehrung der tradierten Konstellation der Entfremdungskritik: „Unter Bedingungen des falschen Lebens wird Distanz, Merkmal gesellschaftlicher Entfremdung, zur letzten Zuflucht nonkonformistischer Individualität. [...] Wird die Distanz zerstört, ist Entfremdung nicht behoben, sondern besiegelt."[40] Das bedeutet, dass die Nähe, die Intimität, die Hedda aufgenötigt wird, ob in guter Absicht oder nicht, als falsche Unmittelbarkeit gerade nicht im Gegensatz zur Entfremdung in der Gesellschaft steht, sondern diese vielmehr verdeckt und eine nivellierende Wirkung entfaltet: „Wenn Nähe, Verbundenheit und Harmonie vorgetäuscht werden, ist den Menschen auch noch die Möglichkeit genommen, die Erfahrung der Vereinzelung und der individuellen Differenzen zu machen."[41] Distanz ist, wie Adorno sagt, das einzige, das „vor dem Angetastetwerden durchs Allgemeine [...] zu schützen vermag" (GS 4, 105). Diese Möglichkeit ist in besonderer Weise in der ästhetischen Erfahrung gegeben, die in ihrer Alterität als Gegenmittel fungiert und in der „ohnmächtigen Utopie des Schönen", die sich dieser Nivellierung widersetzt (GS 4, 106). Darüber hinaus scheint hier aber bereits Vereinzelung selbst Gegenentfremdung zu sein – und zwar in dem Sinne, dass sie als Entfernung tatsächlich einen Vorgang der Entfremdung beschreibt. Sie ist zudem „Gegengift", also nicht etwa an sich gut, sondern nur ein Korrektiv. So kann auch diese Distanznahme bestenfalls ein Bewusstsein universaler Entfremdung offenhalten – im Falle Heddas ist es höchstens ein undurchsichtiges – und einen Rückzugsort bieten. Um die Möglichkeit einer Überwindung von Entfremdung, und sei es nur partiell, geht es hier nicht. Und es ist abzusehen, dass es mit Hedda, wie mit vielen anderen Protagonisten des Ästhetizismus jener Zeit, fiktiven wie realen, kein gutes Ende nehmen kann.

Gerade der kunstschaffende Nonkonformist wird, als Bohémien oder Dandy[42], in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zu einer beliebten Figur

---

[39] Gerhard Schweppenhäuser (1993), S. 233.

[40] Ebd., S. 234.

[41] Ebd.

[42] So hat man etwa Charles Baudelaire, bedeutender Bezugspunkt für die *Ästhetische Theorie*, einen Dandy genannt und selbst Kierkegaard, der für Adorno zweifellos wichtigste Nonkonformist des 19. Jahrhunderts, wurde – m. E. zu Unrecht – wiederholt so bezeichnet: Klaas Huizing, *Der letzte Dandy*. München 2003.

der Literatur und bisweilen auch der Selbstbestimmung. In ihm überschneidet sich die Entfremdung der Kunst als autonomer von der Gesellschaft mit der des Künstlers selbst – die von Adorno im besagten Sinn der Distanzierung als Gegenentfremdung gedeutet wird. Auch dessen eigene Hinwendung zur Kunst kann man dergestalt als eine Form der Entfremdung des kritischen Intellektuellen von der Gesellschaft begreifen.[43]

Bei der Haltung des Dandys handelt es sich zugleich um eine bestimmte Variante der Entfremdungskritik, die oft als „Künstlerkritik" bezeichnet und, im Gegensatz zu begründeter Sozial- bzw. Kapitalismuskritik, entweder als unzureichend, wirkungslos oder hoffnungslos überholt verworfen wird.[44] Für Adorno ist dieser Gegensatz zu abstrakt. Vielmehr, so resümiert er im Aphorismus über *Hedda Gabler*, „fallen in der Tat die Motive der unnachgiebigen bürgerlichen Selbstkritik zusammen mit den materialistischen, welche jene zum Bewußtsein ihrer selbst bringen" (GS 4, 107). In jüngerer Zeit haben sich besonders Boltanski und Chiapello als Kritiker der Künstlerkritik hervorgetan,[45] die sie wesentlich als eine an fehlender Authentizität verstehen. Nun hat aber diese vermeintlich ohnmächtige Kritik, so ihre Kernthese, auf eine paradoxe Weise Erfolg gehabt, indem sich das zugrunde liegende Ideal in den „neuen Geist des Kapitalismus" transformiert hat. Daraus entsteht gerade eine neue Form der Entfremdung, die sich insbesondere in der Arbeitswelt als ein Wegfallen von Distanz gewährenden Rollengrenzen und als Überforderung durch jenes Ideal der Authentizität zeigt. Beides entspringt einem Anspruch auf die ganze Person, einer gesellschaftlichen Vereinnahmung in falscher Nähe und Intimität. Wir finden also in der Gegenwart und in gänzlich anderen Verhältnissen eine ähnliche Konstellation wieder, die Adorno an *Hedda Gabler* und dem Justemilieu des späten 19. Jahrhunderts abliest und als Plädoyer für die Bewahrung der Fremdheit im Verhältnis der Menschen zueinander deutet: „Die Entfremdung erweist sich an den Menschen gerade daran, daß die Distanzen fortfallen." (GS 4, 45)[46] Offenbar trifft diese Feststellung, bei allen Differenzen in der Begründung,[47]

---

[43] Peter V. Zima, *Entfremdung. Pathologien der postmodernen Gesellschaft*. Tübingen 2014, S. 46.

[44] Siehe dazu: Christoph Henning, *Entfremdung lebt. Zur Rettung der Künstlerkritik. Drei Wege aus einer sozialtheoretischen Selbstverhedderung.*
http://nbn-resolving.de/urn/resolver.pl?urn=urn:nbn:de:101:1-201506172229
(Working Paper der DFG-KollegforscherInnengruppe Postwachstumsgesellschaften, 03/2013), abgerufen am 13. 3. 2017.

[45] Luc Boltanski, Ève Chiapello, *Der neue Geist des Kapitalismus*. Konstanz 2003.

[46] Dass sich Adorno hier gerade auf Veränderungen in der innerbetrieblichen Kommunikation bezieht, passt dazu: das „Hallo der vertrauten Gleichgültigkeit", „anrede- und unterschriftslose Inter office communications" (GS 4, 45).

[47] Vgl. Christoph Henning, *Theorien der Entfremdung zur Einführung*. Hamburg 2015, S. 170–188. Auch er versteht diese falsche Aufhebung der Entfremdung in jüngerer Zeit

auf die nachfolgende gesellschaftliche Entwicklung mindestens ebenso zu, wofür sich auch Richard Sennetts populäre These von der „Tyrannei der Intimität“ als Beleg anführen ließe.[48]

Was bedeutet das aber für die Situation des sich aus seiner Opposition zur Gesellschaft definierenden Individuums? Hier ist ein Dilemma aus Eigenmacht und Ohnmacht geradezu typisch. Wo es sich öffnet, wird es vereinnahmt, während es seine Eigenmächtigkeit gerade bewahrt, indem es sich vom gesellschaftlichen Verkehr nachdrücklich scheidet. Es handelt sich dabei jedoch um eine Autonomisierung, in welcher der Einzelne aufgrund seiner Wirkungslosigkeit zugleich ohnmächtig und dadurch handhabbar wird, die jener der Kunst in ihrer Stellung zur Gesellschaft gleicht: „Läßt sie von ihrer Autonomie nach, so verschreibt sie sich dem Betrieb der bestehenden Gesellschaft; bleibt sie strikt für sich, so läßt sie als harmlose Sparte unter anderen nicht minder gut sich integrieren. In der Aporie erscheint die Totalität der Gesellschaft, die verschluckt, was immer auch geschieht.“ (GS 7, 352f.)

Der nonkonformistischen Intellektuelle, auf seine gesellschaftliche Wirkung bedacht, kann sich damit freilich nicht abfinden. Adorno ist sich wohl bewusst, dass seine Sonderstellung eine widerruflich gewährte und zudem von seinem Standpunkt aus kaum zu rechtfertigen, sondern vielmehr zu kritisieren ist – er spricht auch vom „Schuldzusammenhang des Privilegs“ (GS 8, 107). Gleichwohl muss er dieses Privileg in Anspruch nehmen, um überhaupt Kritik zu üben, womit er sich in einen performativen Selbstwiderspruch verstrickt.[49] Was nun aber seine Wirkung angeht, so kann sich selbst der marginalisierte Intellektuelle nach Adorno noch Hoffnung machen, kann sich doch gerade seine Vereinzelung in eine „Macht der Ohnmacht“ (GS 2, 258) transformieren, selbst wenn er sie zu Lebzeiten nicht erfahren konnte: „Die bestürzende Gewalt Kierkegaards in seinem Nachleben aber hat zum tiefsten Grund, daß eine andere Position als die des Einzelnen, welche er bezog, den Protestierenden auch heute primär nicht sich darbietet; daß jede unmittelbare Identifikation mit dem Kollektiv sogleich die Unwahrheit ist, zu der die Position des Einzelnen stets erst wird.“ (GS 2, 246f.)

---

als einen Verlust „sozialer Distanzierung“ (S. 170) und zitiert dabei bezeichnenderweise mehrfach Adorno, mit dem er ansonsten wenig anzufangen weiß (vgl. S. 161).

[48] Richard Sennett, *Verfall und Ende des öffentlichen Lebens. Die Tyrannei der Intimität*. Frankfurt a. M. 1986.

[49] Vgl. Alex Demirović, *Der nonkonformistische Intellektuelle. Die Entwicklung der Kritischen Theorie zur Frankfurter Schule.* Frankfurt a. M. 1999, S. 536.

Ein pädagogischer Ausblick

Dieser Identifikation mit dem Kollektiv – vor der bereits Kierkegaard eindrücklich warnte[50] – entgegenzuwirken, wird zum vielleicht vordringlichsten Anliegen des „Volkspädagogen", wie ihn Habermas gar nennt[51]. Ihr widmet sich Adorno auch im bekanntesten seiner zahlreichen Rundfunkbeiträge, *Erziehung nach Auschwitz*: „Für das Allerwichtigste gegenüber der Gefahr einer Wiederholung halte ich, der blinden Vormacht aller Kollektive entgegenzuarbeiten" (GS 10.2, 681). Und das heißt wesentlich die „subjektiven Mechanismen" aufzuklären – und über sie aufzuklären –, die das Kollektiv dazu bringen, gegen jegliches Abweichende sich zu richten (GS 10.2, 689).[52] Was Adorno hier unter dem Kollektiv versteht, ist ein Zerrbild jener Solidarität, die gerade die Rettung des Individuums wäre (vgl. GS 4, 153) und hat die Atomisierung der Menschen zur Voraussetzung – es ist die „lonely crowd" (GS 10.2, 687). So gesehen ist zwar die Behauptung, „[d]ass die Menschen keine Bindung mehr hätten, sei verantwortlich für das, was da vorging" (GS 10.2, 678) nicht falsch, doch die gutgemeinte Forderung nach Bindung – sie erinnert an den Begriff der „Güte" im Aphorismus über *Hedda Gabler* – greift ebenso fehl, zumindest wo sie als unmittelbare Identifikation gedacht wird. Als solche besiegelt sie die Entfremdung der Menschen voneinander nur. Es zeigt sich also auch an Adornos meistrezipiertem pädagogischen Text, sein vielleicht meistgelesener überhaupt[53], dass Entfremdung als Entbindung und Distanz als ihr Merkmal, nicht im Gegensatz stehen zu einem Verständnis von Entfremdung als einem falschen Eingebundensein.

Nun stellt sich allerdings die Frage, wie die Menschen zu befähigen sind, sich derart Kollektivierungstendenzen zu widersetzen. Sie überschreitet den Einflussbereich des Aufklärers Adorno auf die Pädagogik im engeren Sinne hin.[54] Gewissermaßen ist die Antwort einfach: „Die einzig wahrhafte Kraft

[50] Vgl. Walter Dietz, „Verzweiflung en masse. Kierkegaards Einzelner und die Kritik der Masse", in: K. Broese, A. Hütig, O. Immel, R. Reschke (Hrsg.), *Vernunft der Aufklärung – Aufklärung der Vernunft*. Berlin 2006, S. 185–205.

[51] Jürgen Habermas, „Grossherzige Remigranten. Über jüdische Philosophen in der frühen Bundesrepublik. Eine persönliche Erinnerung", in: *Neue Zürcher Zeitung*. 2. Juli 2011.

[52] Hier klingt Adornos bekannte Wendung aus den *Minima Moralia* an, der bessere Zustand sei als der zu denken, „in dem man ohne Angst verschieden sein kann" (GS 4, 116) – ungeachtet des Zusammenhangs, in dem er steht, ein beliebtes Motto pädagogischer Initiativen, etwa in der Inklusionspädagogik: http://www.inklusion-online.net/index.php/inklusion-online/article/view/176/176, abgerufen am 13. 3. 2017.

[53] Vgl. Andreas Gruschka, „Kritische Pädagogik nach Adorno", in: ders., Ulrich Oevermann (Hrsg.), *Die Lebendigkeit der kritischen Gesellschaftstheorie*. Wetzlar 2004, S. 135–160, hier S. 135.

[54] Neben jener „allgemeine[n] Aufklärung" geht es Adorno vor allem um frühkindliche Erziehung, der er in einer „Wendung aufs Subjekt" noch am ehesten die Möglichkeit

gegen das Prinzip von Auschwitz wäre Autonomie“ (GS 10.2, 679). Ist Entfremdung wesentlich Verlust von individueller Autonomie so ist eben eine „Erziehung zur Mündigkeit“[55] gefordert – beileibe kein neuer Anspruch. Doch so leidenschaftlich sich Adorno auch als Volkspädagoge engagierte, so radikal war er in seiner Kritik der Pädagogik als wissenschaftlicher Disziplin und ihrer Praxis. Nicht nur wo sie der nahezu bruchlosen Reproduktion des Bestehenden in werturteilsfreier Enthaltung dient fällt er das Verdikt über sie. Es trifft auch die „Postulatepädagogik“[56] – der Adorno ironischerweise bis heute als Stichwortgeber dient: „Man kann die Erziehung zum Individuum nicht postulieren. Es fehlen heute weitgehend soziale Möglichkeiten der Individuation“[57]. Diese Tendenz, Bildungsziele ungeachtet der Bedingungen zu bestimmen, zeigt sich in der klassischen geisteswissenschaftlichen Pädagogik ebenso wie in der Reformpädagogik, die von Adorno gleichermaßen mit Kritik bedacht wird: „Hier triumphiert die künstlich eingerichtete Welt der Schule über die Welterfahrung, indem sie das Schulische zur besseren Welt erklärt.“[58] Das gilt nicht zuletzt für das Verhältnis von Distanz und Nähe zwischen Lehrer und Schüler, wie auch dieser untereinander. Beispielhaft hierfür – und für die Verkennung der Pädagogikkritik Adornos – ist in jüngerer Zeit Norbert Hilbig, der vor allem eine Pädagogik der Wärme fordert: „Die Erkalteten sind nicht zu bilden, sie sind zu wärmen.“[59] Er greift damit auf Adornos Metapher der Kälte zurück, die für eben jene Distanz der Menschen in ihrer Entfremdung voneinander steht – insbesondere unter dem Aspekt der Gleichgültigkeit gegenüber dem Anderen. Dass sie in *Erziehung nach Auschwitz* von entscheidender Bedeutung ist, verwundert daher nicht (GS 10.2, 687–689). Allerdings verwahrt sich Adorno hier gerade dagegen, ungebrochen Wärme und Liebe zu predigen.[60] Zwar sei es richtig, zu versuchen, im individuellen Bereich der Kälte entgegenzuarbeiten, man müsse sich aber vor Illusionen hüten, nicht zuletzt im Interesse der Kinder selbst (GS 10.2, 688). Die Distanzierung ist schlicht nötig, um in der Gesell-

---

zutraut, sich gegen bestimmte Tendenzen, wie der zum Kollektiv, zu wappnen und so für jene Aufklärung überhaupt empfänglich zu sein (GS 10.2, 677).

[55] Das gleichnamige, im Hessischen Rundfunk gesendete Gespräch mit Hellmut Becker vom 16. Juli 1969 war Adornos letzte öffentliche Stellungnahme vor seinem Tod: *Erziehung zur Mündigkeit. Vorträge und Gespräche mit Hellmut Becker 1959–1969*. Frankfurt a. M. 1970, S. 140–155.

[56] Andreas Gruschka (2004), S. 138.

[57] Theodor W. Adorno, „Erziehung – wozu?“, in: *Erziehung zur Mündigkeit*. A.a.O., S. 110–125, hier S. 123.

[58] Andreas Gruschka (2004), S. 138.

[59] Norbert Hilbig, *Mit Adorno Schule machen. Beiträge zu einer Pädagogik der Kritischen Theorie. Theorie und Praxis der Gewaltprävention*. Bad Heilbrunn 1995, S. 41.

[60] Dabei greift er auch auf seine an Kierkegaard bereits vorgeführte Kritik der christlichen Nächstenliebe zurück (GS 2, 217–236).

schaft, in die sie aus dem geschützten Bereich entlassen werden, zurechtzukommen. Das gilt fürs Elternhaus und mehr noch für die Schule, wo sich die Frage gewissermaßen erübrigt: „Überdies läßt sich in beruflich vermittelten Verhältnissen wie dem von Lehrer und Schüler [...] Liebe nicht fordern. Sie ist ein Unmittelbares und widerspricht wesentlich vermittelten Beziehungen." (GS 10.2, 688).

Adorno war sich wohl bewusst, dass dieser Umstand für den Lehrer ein Dilemma bedeutet. Schließlich vollzieht sich seine Arbeit doch „in Form einer unmittelbaren Beziehung", weshalb er seinen Schülern auch nicht mit Kälte begegnen kann (GS 10.2, 668f.). Die in *Tabus über dem Lehrerberuf* in ganzer Breite aufgezeigten widersprüchlichen Anforderungen, denen er ausgesetzt ist, sind letztlich auf die gesellschaftlichen Aufgaben der Unterrichtsanstalt selbst zurückzuführen. In erzieherischer Hinsicht hat sie die Schüler aus einem Bereich intimer Geborgenheit zu entbinden – wovon nicht zuletzt das Initiationsritual der Einschulung zeugt (vgl. GS 10.2, 668) – und in das gesellschaftliche Individuations- und Konkurrenzprinzip einzuführen. Sie aktualisiert damit am Einzelnen jenen Prozess der Entfremdung des Menschen vom Menschen, der sich historisch längst vollzogen hat: „die Schule ist für die Entwicklung des Einzelmenschen fast der Prototyp gesellschaftlicher Entfremdung überhaupt" (GS 10.2, 668) – und die Lehrerautorität ihr „Agent".

Wenn Schule also keinen autonomen, selbstreferenziellen Bereich in Opposition zur Gesellschaft bilden kann und soll – und entsprechend nicht Gegeninstanz zu Entfremdung sein wird –, was kann dann noch die Alternative sein? Sie aufzuzeigen im Sinne Adornos sprengte den Rahmen dieser unzureichenden Überlegungen. Einen Hinweis gibt gleichwohl bereits sein pädagogischer Imperativ: „Die Forderung, daß Auschwitz nicht noch einmal sei, ist die allererste an Erziehung. Sie geht so sehr jeglicher anderen voraus, daß ich weder glaube, sie begründen zu müssen noch zu sollen" (GS 10.2, 674). Es ist damit nicht mehr das Postulat oder die Idee der Erziehung – die in ihrer Bestimmung durch Kant als „Vervollkommnung der Menschheit" ihr hehres Vorbild hat – sondern die historische Erfahrung der Ausgangspunkt.[61] Auch ist diese Pädagogik nur als negative möglich, der keine positive gegenüberzustellen, sondern bestenfalls über die bestimmte Negation zu entwinden ist. Das gilt nun auch für Adornos Umgang mit der humanistischen Idee der Bildung selbst. Ihre Emanzipation beschreibt er abermals in Analogie zur autonomen Kunst (vgl. GS 8, 97), mit der sie sich auch das Dilemma teilt: Durch ihre Autonomisierung wird sie, wo sie nicht ohnehin schon funktionalisiert wurde, gesellschaftlich ohnmächtig und lässt als solche ebenso sich integrieren. Dergestalt ihres ursprünglichen Anspruchs beraubt – ist sie doch nicht weniger als Kultur im emphatischen Sinne „nach

[61] Vgl. Jürgen Vogt, *Musikpädagogik nach 1945*, in: *Adorno-Handbuch* (2011), S. 160–174, v.a. S. 161.

der Seite ihrer subjektiven Zueignung" – verkommt sie zur „Halbbildung", die den scheinbaren Widerspruch des kunstsinnigen Nazis erst ermöglicht (GS 8, 94). Als Antithese zu ihr verbleibt Adorno dennoch nur der traditionelle Bildungsbegriff. Ihr Schein einer besseren Gesellschaft ist folglich ernstzunehmen – als „Autonomie, die der Bildungsbegriff ideologisch konserviert" (GS 8, 101).

Literatur

Schriften Theodor W. Adornos

Gesammelte Schriften in zwanzig Bänden (GS). Frankfurt a. M. 1997ff.
Briefe und Briefwechsel. Frankfurt a. M. 1994ff.
Institut für Sozialforschung, *Soziologische Exkurse*. Frankfurt a. M. 1956.
Erziehung zur Mündigkeit. Vorträge und Gespräche mit Hellmut Becker 1959–1969. Frankfurt a. M. 1970.

Weitere zitierte Literatur

Boltanski, Luc und Ève Chiapello: *Der neue Geist des Kapitalismus*. Konstanz 2003.
Demirović, Alex: *Der nonkonformistische Intellektuelle. Die Entwicklung der Kritischen Theorie zur Frankfurter Schule.* Frankfurt a. M. 1999.
Dietz, Walter: „Verzweiflung en masse. Kierkegaards Einzelner und die Kritik der Masse", in: K. Broese, A. Hütig, O. Immel, R. Reschke (Hrsg.), *Vernunft der Aufklärung – Aufklärung der Vernunft.* Berlin 2006, S. 185–205.
Gehlen, Arnold: „Über die Geburt der Freiheit aus der Entfremdung", in: ders., *Studien zur Anthropologie und Soziologie*. Neuwied/Berlin 1963. S. 232–246.
Grenz, Friedemann: *Adornos Philosophie in Grundbegriffen*. Frankfurt a. M. 1974.
Gruschka, Andreas: „Kritische Pädagogik nach Adorno", in: ders./Ulrich Oevermann (Hrsg.), *Die Lebendigkeit der kritischen Gesellschaftstheorie*. Wetzlar 2004, S. 135–160.
Habermas, Jürgen: „Grossherzige Remigranten. Über jüdische Philosophen in der frühen Bundesrepublik. Eine persönliche Erinnerung", in: *Neue Zürcher Zeitung.* 2. Juli 2011.
Guzzoni, Ute: „Hegels ‚Unwahrheit'. Zu Adornos Hegelkritik", in: *Hegel-Jahrbuch* 1975, Berlin u. a., S. 242–247.
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Werke in 20 Bänden*. Frankfurt a. M. 1986ff.
Henning, Christoph: *Entfremdung lebt. Zur Rettung der Künstlerkritik. Drei Wege aus einer sozialtheoretischen Selbstverhedderung.*
http://nbn-resolving.de/urn/resolver.pl?urn=urn:nbn:de:101:1-201506172229
(Working Paper der DFG-KollegforscherInnengruppe Postwachstumsgesellschaften, 03/2013), abgerufen am 13. 3. 2017.
Henning, Christoph: *Theorien der Entfremdung zur Einführung*. Hamburg 2015.
Hilbig, Norbert: *Mit Adorno Schule machen. Beiträge zu einer Pädagogik der Kritischen Theorie. Theorie und Praxis der Gewaltprävention*. Bad Heilbrunn 1995.
Honneth, Axel: „Von Adorno zu Habermas. Zum Gestaltwandel kritischer Gesellschaftstheorie", in: ders., Wolfgang Bonss (Hrsg.), *Sozialforschung als Kritik. Zum sozialwissenschaftlichen Potential der kritischen Theorie*, Frankfurt a. M. 1982, S. 87–126.

Hühn, Lore und Philipp und Schwab: „Intermittenz und ästhetische Konstruktion: Kierkegaard“, in: Richard Klein, Johann Kreuzer, Stefan Müller-Doohm (Hrsg.): *Adorno-Handbuch*. Stuttgart/Weimar 2011, S. 325–335.

Huizing, Klaas: *Der letzte Dandy*. München 2003.

Knoll, Manuel: *Theodor W. Adorno. Ethik als erste Philosophie*. München 2002.

Krauß, Thomas: *Die vergesellschaftete Subjektivität und ihre Deutungsmuster. Zum Zusammenhang von Ideologie und Narzißmus*, Frankfurt 1985.

Krauss, Werner: *Spanische, italienische und französische Literatur im Zeitalter des Absolutismus*. Berlin u. a. 1997

Landmann, Michael: *Entfremdende Vernunft*. Stuttgart 1975.

Marx, Karl und Friedrich Engels: *Werke (MEW)*. Berlin 1956ff.

Menke, Christoph: *Die Souveränität der Kunst. Ästhetische Erfahrung nach Adorno und Derrida*. Frankfurt a. M. 1991.

Rousseau, Jean-Jacques: *Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts*. Stuttgart 2003.

Schäfer, Alfred: *Theodor W. Adorno. Ein pädagogisches Porträt*. Weinheim u. a. 2004.

Schweppenhäuser, Gerhard: *Ethik nach Auschwitz. Adornos negative Moralphilosophie*. Hamburg/Berlin 1993.

Sennett, Richard: *Verfall und Ende des öffentlichen Lebens. Die Tyrannei der Intimität*. Frankfurt a. M. 1986.

Theunissen, Michael: *Selbstverwirklichung und Allgemeinheit. Zur Kritik des gegenwärtigen Bewußtseins*. Berlin u. a. 1982.

Trebeß, Achim: *Entfremdung und Ästhetik*, Stuttgart/Weimar 2001.

Vogt, Jürgen: *Musikpädagogik nach 1945*, in: Richard Klein, Johann Kreuzer, Stefan Müller-Doohm (Hrsg.): *Adorno-Handbuch*. Stuttgart/Weimar 2011, S. 160–174.

Wesche, Tilo: „Adornos Engführung von Kunst und Moderne – Zum Begriff des Neuen in der ‚Ästhetischen Theorie‘“, in: Maria Moog-Grünewald (Hrsg.): *Das Neue. Eine Denkfigur der Moderne*. Heidelberg 2002, S. 7–32.

Zima, Peter V.: *Entfremdung. Pathologien der postmodernen Gesellschaft*. Tübingen 2014.

Sonstige Quellen

http://www.inklusion-online.net/index.php/inklusion-online/article/view/176/176, abgerufen am 13. 3. 2017.

Teil III

Fremdheit und Bildung

Janek Scholz

„Der fremde Deutsche“ oder „Die fremden Deutschen“?

Überlegungen zu einem veränderten Landeskundeunterricht im Fach Deutsch als Zweitsprache

> „Fremder zu sein, bedeutet eigentlich, dem Kontext klarzumachen, dass er selbst kein Fremder ist. […] Fremd und sonderbar ist, wer sein eigenes Sein in der Welt, die ihn umgibt, behauptet. Dadurch gibt er der Welt einen Sinn und beherrscht sie auf eine gewisse Weise. Beherrscht sie tragisch, integriert sich nicht.“ (Flusser, 2000: 40 und 43)

In den letzten Jahren gewann die Unterscheidung zwischen den Konzepten Deutsch als Fremdsprache (DaF) und Deutsch als Zweitsprache (DaZ) an Schärfe und spätestens seit der aktuellen Debatte um bildungssprachliche Herausforderungen und die Integration schulpflichtiger Flüchtlinge hat sich der Bereich Deutsch als Zweitsprache endgültig von seiner großen Schwester emanzipiert.[1] Ein Hauptunterschied zwischen den beiden Unterrichtssituationen ist die Zusammensetzung der Gruppen: Während in DaF-Kursen eine überwiegend sprachlich und kulturell homogene Lernerschaft die deutsche Sprache erwirbt, überwiegt in DaZ-Kursen die Heterogenität bezüglich Herkunftssprache und -kultur. Ein weiterer Unterschied besteht in der Verfügbarkeit der Zielkultur: Ist in DaF-Kursen die deutsche Realität häufig mehrere tausend Kilometer entfernt, so ist sie in DaZ-Kursen direkt greif- und im täglichen Alltag erlebbar.[2]

---

[1] „Seit Beginn des 3. Jahrtausends wird DaZ insbesondere in Zusammenhängen forcierten gesellschaftlichen und politischen Interesses für die Schulleistungen von Kindern und Jugendlichen mit Migrationshintergrund […] sowie im Kontext der sich aus ökonomischen wie demografischen Gründen wandelnden Zuwanderungspolitik […] thematisiert.“ (Barkowski/Krumm, 2010: 50).

[2] Es bleibt jedoch eine interessante Beobachtung, dass in DaZ-Kontexten die Konstante der „Fremdheit“ zumindest begrifflich herausgelöst wurde. Welche Rolle spielt Fremde tatsächlich in einem DaZ-Kontext? Verhindert Fremdheit die Integration, wie es Flusser andeutet, oder bleibt Fremdheit, bleiben Grenzen, immer bestehen und können deshalb lediglich wahrgenommen und verstanden werden? Im Vorwort ihres Sammelbandes „Schnittstelle Interkulturalität. Beiträge zur Didaktik Deutsch als Fremdsprache“ schreiben Ulrike Reeg und Pasquale Gallo: „Fremdes wahrnehmen und verstehen lernen, sich in fremdkultureller Umgebung adäquat verhalten können, Identität(en) in der Fremdsprache bilden, dies sind nur einige Aspekte, die in der schulischen und universitären Ausbildung eine immer wichtigere Rolle spielen.“ „Die Gründe dafür“ sehen die bei-

Diese direkte Verfügbarkeit der deutschsprachigen Umwelt muss ein verändertes Nachdenken über den Landeskundeunterricht in DaZ-Kursen mit sich bringen. Konzepte von „den" Deutschen stehen der Realität einer pluralistischen Gesellschaft gegenüber, die die Lernenden tagtäglich erfahren. Wie sieht also ein Landeskundeunterricht im Fach DaZ aus, der Fremdheit nicht nur faktisch darstellt, sondern zu einem *produktiven Umgang damit* einlädt? *Fremdheit in seiner Vielfalt* zu reflektieren, erfordert ein hohes Maß an Ambiguitätstoleranz. Aber: Lernende benötigen darüber hinaus konkrete sprachliche Mittel, um Heterogenität auszuhandeln. Im Beitrag werden deshalb Vorschläge entwickelt für a) eine andere Art der Vermittlung landeskundlicher Inhalte (Sachkompetenz), b) für Übungen, um Selbst- und Sozialkompetenz zu trainieren und c) für den Erwerb sprachlicher Mittel zum Umgang mit Verschiedenheit (Handlungskompetenz). Nur über die erfolgreiche Einbindung dieser vier Kompetenzen in den Unterricht kann interkulturelle Kompetenz seitens der Lernenden erreicht werden.[3]

Theoretische Annäherungen an den Kulturbegriff

Mit der Weiterentwicklung des kommunikativen Ansatzes hin zum interkulturellen Fremdsprachenunterricht stand plötzlich der Kulturbegriff in der Debatte um modernen Fremd- und Zweitsprachenunterricht im Raum und musste operationalisiert werden. Altmayer nennt in seinem richtungsweisenden Text „Zum Kulturbegriff des Faches Deutsch als Fremdsprache" 1997 viele Aspekte des Kulturbegriffs, die auch heute noch unbedingt mitgedacht werden müssen: „Erforderlich ist hingegen ein Begriff, der ‚Kultur' stärker im Menschen selbst als Teil seines Menschseins als Individuum und als soziales Wesen verankert und daher in der Lage ist, *übereinstimmende und sich unterscheidende* Verhaltens-, Denk-, Empfindungs- und Wahrnehmungsweisen von Menschen und Menschengruppen terminologisch zu fassen" (Altmayer, 1997: 5; Markierung JS). Außerdem spricht Altmayer bereits die Pluralität der deutschen Kulturlandschaft an: „Die Vorstellung von ‚Kultur' als einer in sich

---

den Autoren jedoch nicht etwa in zwischenmenschlichem Zusammenleben, sondern sie „liegen in den Anforderungen des Arbeitsmarktes, die sich in den letzten Jahren durch Globalisierung, vernetzte Kommunikation und weltweite Mobilität nachhaltig verändert haben." (Reeg/Gallo, 2009: 7). Diese sehr enge Begründung für die Notwendigkeit interkultureller Kompetenz ist m.E. zu kurz gegriffen, da sie weiterhin in nationalen Containern denkt, in denen sich die Lerner/innen zeitweise oder dauerhaft zurechtfinden müssen.

[3] Die Definition der vier Teilkompetenzen interkultureller Kompetenz folgt Kiel, vgl. z. B. Kiel, Ewald (2001): Dialog zwischen den Kulturen und Pädagogik. Die Entwicklung interkultureller Kompetenz als zentrales Ziel globalen Lehrens und Lernens. [http://www.up-schulen.de/forum/01-1/forum-10-21.pdf] Zugriff am 13.9.2016.

relativ geschlossenen Ganzheit unterschlägt die vielfache innere Schichtung von Gesellschaften, die immer auch mit einer Schichtung von ‚Kulturen‘ einhergeht.“ (Altmayer, 1997: 8) und weiter: „Gerade im Hinblick auf Lern- und Unterrichtsprozesse, wie sie im Zentrum des Faches Deutsch als Fremdsprache stehen, muß der Kulturbegriff so gefaßt werden, daß er auch den Individuen in ihrer Subjektivität und Emotionalität gerecht wird, und nicht, wie dies der deterministische oder objektivistische Begriff tut, Individuen sozusagen von außen auf bestimmte kollektive Muster festlegt.“ (Altmayer, 1997: 9). Er definiert schließlich sechs Eigenschaften von Kultur (soziale Komponente, dynamisch, vielfach differenziert, nicht autark und in sich abgeschlossen, individuellem Handeln ausgesetzt, deskriptiv, nicht normativ), um an diesen schließlich die Tauglichkeit eines Konzepts von Kultur als „sozialer Habitus“ in Anlehnung an Norbert Elias zu prüfen (vgl. Altmayer, 1997: 13–21). In seinem Text bemüht sich Altmayer besonders um eine Definition von ‚Kultur‘ für wissenschaftliche Zwecke, allerdings entgleitet der Kulturbegriff auch heute noch jeder wissenschaftlichen Operationalisierbarkeit. So schreibt Földes: „[…] in der Tat hat Kultur allen Definitionsversuchen standgehalten.“ (Földes, 2009: 505). Dies hat weitreichende Folgen für die Definition von Interkulturalität, Transkulturalität oder sogar Hyperkulturalität;[4] Földes schreibt folgerichtig: „Im Klartext: Wir wissen […] nicht genau, was Interkulturalität eigentlich ist, bzw. sein soll.“ (Földes, 2009: 504).

Im Folgenden soll eine Annäherung an den Kulturbegriff über das Eisbergmodell und die Kulturdimensionen Edward Halls erfolgen, um im Anschluss zu diskutieren, wie sich diese beiden Konzepte für den Landeskundeunterricht im Fach Deutsch als Zweitsprache nutzbar machen lassen und der Präsentation einer pluralistischen Gesellschaft dienen können. Zwar sind Halls Ansätze inzwischen über 40 Jahre alt – das Eisbergmodell entwickelte er 1976 in Beyond Culture, die Kulturdimensionen zwischen 1966 (The Hidden Dimension) und 1983 (The Dance of Life) – dennoch taugen sie als theoretisches Gerüst für einen DaZ-Unterricht, der spezifische Eigenschaften kultureller Gruppen nicht negiert, gleichwohl aber genug Spielraum für individuelle Ausprägungen lässt.

Das Eisbergmodell nach Edward Hall spricht von einem sichtbaren und einem unsichtbaren Teil von Kultur. Während im sichtbaren Teil vor allem konkret erfahrbare Ausprägungen von Kultur anzusiedeln sind (also Kunst, Literatur, Architektur, Sprache etc.), finden sich im unsichtbaren Unterwasserbereich des Eisbergs all jene Faktoren, die unsere Weltsicht prägen und als Ergebnisse unserer Sozialisation vorliegen. Dazu gehören zwischenmenschliche Aspekte wie Erziehung, Familie, Liebe und Partnerschaft, Se-

[4] Einen ersten Überblick über die erwähnten Konzepte liefert der Aufsatz von Götze (2009). Für eine genauere Definition von Transkulturalität vgl. Welsch (2010), zur Hyperkulturalität vgl. Han (2008).

xualität und Geschlechterrollen; gesellschaftliche Aspekte wie Werte und Normen, Traditionen und Verhaltensmuster, Rituale und Bräuche; sowie institutionelle Faktoren wie Religion, Politik, Geschichtsschreibung oder Schulwesen (vgl. Hall, 1976). Im sichtbaren Bereich ist interkulturelle Begegnung allgegenwärtig: Es genügt, regelmäßig türkisch essen zu gehen, Urlaub in Spanien zu machen, Salsa zu tanzen und russische Literatur zu lesen. Weniger reibungslos läuft interkulturelle Begegnung ab, sobald sie den unsichtbaren Bereich von Kultur und damit die eigene Komfortzone berührt. In einer Diskussion zu unterschiedlichen Ansichten über Erziehungsfragen werden sehr tiefe Schichten der Persönlichkeit berührt, was häufig befremdlich, verunsichernd und sogar krisenhaft und schockartig wirkt. Eine Begründung für die eigenen Ansichten muss gefunden werden, was bedeutet, die eigene Sozialisation zu reflektieren, anschließend müssen bestehende kognitive Dispositionen aufgelöst, also ent-lernt werden, um diese schließlich neu zu sortieren. Interkulturelles Lernen beginnt also nicht bei „den Fremden", sondern bei jedem selbst. Dass die eigene Sozialisation hierbei als wichtigste Konstante herangezogen werden muss, ist ein entscheidender Aspekt, da er die Vorstellung von kultureller Prägung durch eine gemeinsame Nationalität entkräftet und das Interesse vielmehr auf die Familienkultur, die Regionalkultur und auf mögliche Subkulturen leitet.

Doch wie lassen sich nun de facto bestehende Gemeinsamkeiten aller Mitglieder eines Kulturkreises mit individuellen Prägungen zusammenbringen? Ich möchte hierfür das Modell eines *bagage culturel*, eines kulturellen Rucksacks vorschlagen. Ein Kind bekommt, wenn es in Deutschland in eine deutsche Familie geboren wird, einen kulturellen Rucksack umgeschnallt, in dem sich ein „Starter-Kit Deutschland" befindet. Dieses Starter-Kit konturieren die Eltern durch ihre Sprache, ihre Erzählungen, ihr Verhalten, ihre Küche, ihre Unternehmungen usw. Doch im Laufe des Lebens wird dieses Kind seinen Rucksack immer weiter individualisieren. Es kommen Aspekte der Subkulturen hinzu, in denen sich das Kind bewegt, wie beispielsweise einer Punk- oder Heavy Metal-Szene. Auch durch Reisen oder längere Auslandsaufenthalte wird der Rucksack mit fremdkulturellen Bruchstücken gefüllt. Gleichzeitig werden u.U. Elemente der deutschen Kultur aus dem Rucksack entnommen, beispielsweise bei einer bewussten Entscheidung für eine vegetarische Lebensweise (in diesem Fall entfällt ein großer Teil der kulinarischen Kultur Deutschlands, wohingegen ein großer Teil z. B. der indischen Küche hinzukommt). Natürlich bleiben Ausbeulungen im Rucksack, da man noch immer weiß, wie Bratwurst, Schweinshaxe oder Sauerbraten schmecken. Trifft man schließlich andere Menschen, werden die Rucksäcke verglichen und man wird Gemeinsamkeiten ausmachen können – sei es die gemeinsame Kenntnis der Welt um Harry Potters Hogwarts, das gemeinsame Sehnsuchtsziel Australien oder eben die Kenntnis um den Ge-

schmack von Sauerbraten. Allerdings verhält es sich mit dem Rucksack wie mit dem Eisberg: Da mir meine Vorstellungen von Geschichte, Politik und Geschlechterrollen schon sehr früh mit auf den Weg gegeben wurden, befinden sie sich sehr weit unten in meinem Rucksack – ich muss also kramen, um diese Bruchstücke bergen und verhandeln zu können. Das Rucksack-Modell erklärt auch, warum sich manch einer u.U. besser mit einer Ungarin unterhalten kann, die ebenfalls Heavy-Metal hört, als mit einem Deutschen, der seinen Rucksack so stark umgepackt hat, dass nur noch wenig Gemeinsamkeiten übriggeblieben sind.

Es ist nun ein berechtigter Einwand, auf die Kulturdimensionen anzusprechen, die die beiden Deutschen verbinden und gleichzeitig von der Ungarin abgrenzen, ganz egal, wie die Rucksäcke aussehen. Dem ist nur wenig entgegenzusetzen, allerdings bieten die Kulturdimensionen nach Hall aufgrund ihrer Organisation entlang eines Kontinuums genug Spielraum für individuelle Unterschiede auch innerhalb einer Gruppe. Ich möchte die drei Dimensionen Kommunikation, Zeit und Raum im Folgenden kurz vorstellen.

Hall unterscheidet zwischen *high context* und *low context* Kulturen. In *high context* Kulturen wird im Gespräch ein hohes zwischenmenschliches Bewusstsein vorausgesetzt, viele Informationen werden implizit vermittelt und entziehen sich somit der akustischen Wahrnehmung. Es gilt, den Subkontext einer jeden Äußerung zu dechiffrieren. *Low context* Kulturen hingegen vermitteln Informationen meist verbal und explizit und gelten damit als direkter (vgl. Hall, 1976). Wenn man das Zeitverständnis von Kulturen vergleicht, so lässt sich ebenfalls ein Kontinuum eröffnen, an dessen beiden Enden die Extrempole eines polychronen und eines monochronen Zeitverständnisses stehen. In polychronen Kulturen wird Zeit als ein Kreis imaginiert, sie kommt also stets wieder, weshalb nicht mit ihr gehaushaltet werden muss. Zwischenmenschliche Beziehungen sind hier wichtiger als ein konkreter Zeitplan. Damit heben sie sich deutlich von monochronen Kulturen ab, in denen ein lineares Zeitverständnis vorherrscht. Zeit ist ein kostbares Gut und darf somit nicht verschwendet werden. Der Alltag folgt einem strikten Ablaufplan und zwischenmenschliche Kontakte müssen sich diesem Ablaufplan unterordnen. Pünktlichkeit ist somit ein entscheidender Wert in monochronen Kulturen (vgl. Hall, 1983). Ein drittes Kontinuum eröffnet Hall im Umgang mit Raum: Er unterscheidet zwischen territorialen und weniger territorialen Kulturen. In territorialen Kulturen sind die Distanzzonen häufig erweitert, Besitz wird deutlich markiert und starke Geräusche oder Gerüche im öffentlichen Raum werden als störend empfunden. In weniger territorialen Kulturen hingegen sind die Distanzzonen deutlich reduzierter, Besitz wird nicht so deutlich voneinander abgegrenzt (Alles gehört Allen) und die Gesprächslautstärke ist im Vergleich zu territorialen Kulturen erhöht (vgl. Hall, 1966).

Verschiedene Kulturen lassen sich nun in verschiedenen Bereichen auf den drei Kontinuen verorten, wobei es sich stets um Bereiche, nicht um Punkte handelt. Die deutsche Kultur kann also beispielsweise als monochrone und territoriale *low-context* Kultur bezeichnet werden, was aber nicht bedeutet, dass sich einzelne Deutsche in der individuellen Ausprägung dieser drei Faktoren nicht unterscheiden. Ist Deutschland also beispielsweise (fiktiv gesagt) bei 80–90% Territorialität anzusiedeln, so kann Paul durchaus bei 90% stehen, wohingegen Johanna vielleicht bei 81% steht und Thomas sogar nur bei 74%.

Wichtig bei der Vermittlung dieser Kulturdimensionen im Landeskundeunterricht ist es, auf ihre Performativität hinzuweisen: Selbst wenn sich Thomas bei 74% verortet, so weiß er doch, wann er sich territorial zu verhalten hat, um gesellschaftlich erfolgreich zu agieren. Schülerinnen und Schüler im Fach Deutsch als Zweitsprache müssen also lernen, dass es Situationen in Deutschland gibt, in denen von ihnen eine direkte Kommunikation erwartet wird, pünktliches Erscheinen oder auch ein zurückhaltender Umgang mit fremdem Besitz, wohingegen es andere Situationen gibt, in denen diese genormten Zuschreibungen deutlich lockerer gehandhabt werden. Dies bedeutet auch, dass das vermeintlich Fremde manchmal vielleicht weniger fremd ist, als man vermuten würde: Wenn man einem ghanaischen Kind beispielsweise ein eher polychrones Zeitverständnis unterstellt, so unterschlägt man, dass in Schulen in Ghana pünktliches Erscheinen erwartet wird. Manchmal ist vermeintliche Fremdheit also doch ähnlicher, als man denkt.

Fremdheit in seiner Vielfalt reflektieren lernen

Wie steht es um Fremde und Fremdheit im öffentlichen und wissenschaftlichen Diskurs? Schon ein Blick auf aktuelle geistes- und sozialwissenschaftliche Publikationen offenbart die Uneinigkeit darüber, ob Fremdheit oder Gleichheit ein geeignetes Konzept ist, um ein gelungenes Miteinander der Menschen zu beschreiben: 2015 erschien bei transcript der Band „Von Fremdheit lernen", im selben Jahr bei Konstanz University Press der Band „Ähnlichkeit. Ein kulturtheoretisches Paradigma". Ein Jahr später erschienen zwei Bücher auf dem Buchmarkt, die sich beide mit dem Phänomen des Hasses beschäftigen. Carolin Emcke und Zygmunt Bauman, beide bedeutende Intellektuelle unserer Zeit, sehen im Hass die Folge singulärer Zuschreibungen und mangelnder Empathie.[5] Emcke schreibt: „Sind die Konturen aber erst

[5] In Baumans Essay geht es vor allem um Gruppenbildung im Internet, die einfache Antworten verspricht, wohingegen die Offline-Welt diffus und kontrovers ist. Außerdem analysiert er die Profiteure der „Migrationspanik" und ihre Versuche, der „frei flottierenden Unsicherheit" Herr zu werden (vgl. Bauman, 2016). Zu Empathie vgl. auch den Aufsatz von Aleida Assmann. Sie schreibt, dass Empathie meist mit einer empfunde-

einmal abgeschliffen, sind Individuen als Individuen erst einmal unkenntlich gemacht, bleiben nur noch unscharfe Kollektive als Adressaten des Hasses übrig […]“ (Emcke, 2016: 12) und eine Seite zuvor: „Am Hass zweifelnd lässt sich nicht hassen.“ (Emcke, 2016: 11). Durch kollektive Zuschreibungen und die Trennung in „Die“ und „Wir“ verliere man den Blick für die/den Einzelne/n, was gesellschaftliches Miteinander vergiftet und Nährboden für Hass schafft. Dem Hass begegnen könne man nur durch „genaues Beobachten, nicht nachlassendes Differenzieren und Selbstzweifel“ (Emcke, 2016: 18). Eben dieses genaue Beobachten einer pluralistischen Gesellschaft ist es, was Schülerinnen und Schüler im Fach Deutsch als Zweitsprache trainieren sollten, um nicht einem vereinfachten Bild von „den Deutschen“ aufzusitzen. Es handelt sich hierbei jedoch stets um einen wechselseitigen Prozess, der von der Aufnahmegesellschaft ebenfalls vollzogen werden muss.

Eine Begründung dafür, warum es wichtig ist, das „Fremde“ zu differenzieren, liefert Emcke in ihrem Buch: „Pluralität in einer Gesellschaft bedeutet nicht den Verlust der individuellen (oder kollektiven) Freiheit, sondern garantiert sie erst.“ (Emcke, 2016: 193) und weiter: „die gelebte und respektierte Vielfalt der Anderen schützt nicht nur deren Individualität, sondern auch meine eigene.“ (Emcke, 2016: 195). Auch die Schülerinnen und Schüler müssen sich als starke Individuen begreifen, die in ihrer Einzigartigkeit geschützt werden wollen und folglich auch die Einzigartigkeit ihrer Mitmenschen respektieren lernen müssen. Selbstverständlich bedeutet dieses Respektieren anderer Lebensentwürfe nicht, die eigenen Verhaltensweisen und Ansichten aufgeben zu müssen: „Ich muss nicht genauso leben oder glauben wollen wie alle anderen. Ich muss die Praktiken und Überzeugungen anderer nicht teilen. Sie müssen mir weder sympathisch, noch verständlich sein. Auch darin besteht die enorme Freiheit einer wirklich offenen, liberalen Gesellschaft: sich nicht wechselseitig mögen zu müssen, aber lassen zu können.“ (Emcke, 2016: 196).

Im erziehungswissenschaftlichen Diskurs taucht gelegentlich die Forderung nach einer „Pädagogik der Vielfalt“ auf. Das genannte Konzept geht auf Annedore Prengel zurück und versucht, sowohl die Dimension der Gleichheit, als auch die Dimension der Verschiedenheit mitzudenken, denn „Ver-

---

nen Ähnlichkeit einhergehe, konkretisiert aber sodann: „Ganz so einfach ist es jedoch nicht mit der im Vorhinein unterstellten Passförmigkeit zwischen Ähnlichkiet und Empathie, denn die Frage nach Ähnlichkeit und Differenz kann von Situation zu Situation grundsätzlich immer wieder neu konstruiert und kalibriert werden.“ (Assmann, 2015: 176). Diese performativen Züge der Ähnlichkeit, in denen die Differenz immer auch mitgedacht werden müsse, sind es auch, die letztlich dazu führen, dass Empathie „zwei Elemente [enthält], die in der Smpathie nicht vorgesehen sind: Reflexion und Distanz.“ (Assmann, 2015: 177). So sei es denn auch möglich, für Menschen Empathie zu empfinden, die uns zwar fremd erscheinen, mit denen uns aber doch ein gemeinsames Menschsein verbinde.

schiedenheit ohne Gleichheit zu betonen, hat Hierarchie zur Folge und Gleichheit ohne Verschiedenheit zu betonen, hat Gleichschaltung zur Folge." (Prengel, 2003). Für eine Pädagogik der Vielfalt fokussiert sie drei grundlegende Aspekte, nämlich 1) den Blick auf Universalismen wie Schmerz, Glück, Natalität, Mortalität, 2) die Frage nach kollektiven Verschiedenheiten durch vielfältige, sich überlagernde oder auch zueinander in Konflikt stehende Gruppenzugehörigkeiten und 3) die Formung einer je individuell einzigartigen Perspektive. Für eine Pädagogik der Vielfalt führt das zu konkreten Handlungsperspektiven: So plädiert Prengel dafür, Schülerinnen und Schüler als gleiche und als verschiedene, als kontinuierlich mit sich identische und als veränderliche Personen wahrzunehmen, die man stets nur fragmentarisch kennenlernen könne. Gleiches gilt m. E. für die Präsentation „der fremden Deutschen" im Landeskundeunterricht des Faches Deutsch als Zweitsprache. Altmayer weist in seinem Text zum Kulturbegriff des Faches Deutsch als Fremdsprache auf eine Gefahr hin, die er in einer zu starken Subjektivierung von ‚Kultur' sieht, nämlich eine mangelnde Beschreibbarkeit und damit die Unmöglichkeit, kulturelle Phänomene „im Fremdsprachenunterricht zum Gegenstand von Lehr- und Lernprozessen machen zu können." (Altmayer, 1997: 11). Was er dabei allerdings übersieht ist, dass die Pluralität selbst Gegenstand von Lehr- und Lernprozessen sein kann, wie im Folgenden beispielhaft gezeigt werden soll.

Lehrkräfte, die sich einer täglichen Unterrichtspraxis mit Gruppen von 24 Schülerinnen und Schülern oder mehr gegenübersehen, werden derartige Ansätze skeptisch betrachten, vielleicht sogar als wissenschaftliche Luftschlösser abtun, deren Hauptkritikpunkt im Mangel praktischer Anwendbarkeit liege. Warum es sich allerdings lohnt, im Fach „Deutsch als Zweitsprache" einen pluralistischen Ansatz der Landeskundedidaktik zu verfolgen, habe ich bereits ausgeführt. Im letzten Teil des Beitrags soll nun gezeigt werden, wie ein solcher Landeskundeunterricht aussehen kann.

Unterrichtspraktische Implikationen

Die in der Einleitung erwähnten vier Teilkompetenzen interkultureller Kompetenz sollen nun mit Inhalten gefüllt werden. Zunächst einmal geht es darum, Sachwissen über die deutsche Kultur zu erwerben. Je nach Niveaustufe bieten sich hierfür Beobachtungs- oder Rechercheaufgaben an, die die Vielfalt der deutschen Lebenswirklichkeit dokumentieren und in den Unterricht tragen sollen. Bereits auf A1-Niveau ist folgendes Beispiel denkbar: Die Schülerinnen und Schüler sollen auf ihrem Schulweg beobachten, wie man sich in Deutschland begrüßt. Bei der späteren Besprechung im Unterricht werden ganz verschiedene Beobachtungen zusammenkommen: Vom Zunicken im Vorbeigehen, über den Handschlag und die Umarmung mit

Handschlag und/oder Schulterklopfen, bis hin zu einem ein- oder zweiseitigen Wangenkuss und der in der Jugendkultur beliebten „Gangsterfaust“. Im Unterricht kann man nun darüber sprechen, dass all diese Begrüßungsformen in Deutschland verbreitet sind und jede/r selbst entscheiden kann, welche davon ihm oder ihr am besten gefällt. Gleichzeitig muss selbstverständlich betont werden, dass in offiziellen, z. B. behördlichen Situationen, das Repertoire deutlich geringer ist (nämlich eigentlich nur zwei Möglichkeiten bietet: das verbale Begrüßen ohne Körperkontakt oder das Einbeziehen eines Handschlags).[6] Dieser ständige Spagat zwischen vielfältigen Verhaltensmustern im Alltag und klar definierten Abläufen in spezifischen Situationen muss durch den DaZ-Unterricht vorbereitet und entlastet werden.

Die Vielfalt der deutschen Lebenswirklichkeit lässt sich an vielen Stellen thematisieren, sei es über regionale Spezialitäten, sobald im Unterricht über Essen und Trinken gesprochen wird, über sprachliche Varietäten oder die regionale Ausgestaltung einzelner Fest- und Feiertage (beispielsweise bringen sowohl der Weihnachtsmann als auch das Christkind Geschenke in deutsche Wohnzimmer; die fünfte Jahreszeit wird in Mainz mit einem fröhlichen „Helau“ begrüßt und in Köln mit einem kraftvollen „Alaaf“, während sie in anderen Teilen der Bundesrepublik eher ein stilles Dasein fristet). Auf einer höheren Niveaustufe können über Rechercheaufgaben auch die verschiedenen Religionsgemeinschaften in deutschen Städten thematisiert werden: Gibt es in unserer Stadt eine Kirche, eine Moschee, eine Synagoge, ein buddhistisches Zentrum usw.? Diese vermittelte Sachkompetenz zeigt die Vielfalt der deutschen Gesellschaft und wird bei den Schülerinnen und Schülern zu Irritationen führen. Dieser Verunsicherung muss mit Selbst- und Sozialkompetenz begegnet werden. Um es jedoch noch einmal deutlich zu sagen: Selbstverständlich geht es in einem Unterricht im Fach Deutsch als Zweitsprache auch darum, die Schülerinnen und Schüler gesellschaftlich handlungsfähig zu machen. Dafür müssen gewisse Verhaltensnormen vermittelt werden, die es vor allem in offiziellen Kontexten einzuhalten gilt. Gleichwohl kann nicht von diesen Regeln auf die Verhaltensweisen und Einstellungen aller in Deutschland lebenden Menschen geschlossen werden. Wie soll man dieser Vielfalt nun didaktisch begegnen?

Selbstkompetenz lässt sich beispielweise trainieren, indem man den eignen kulturellen Rucksack der Schülerinnen und Schüler thematisiert. Dafür kann ein Rucksack auf ein Blatt Papier gezeichnet und anschließend mit einem zweiten Blatt Papier verklebt werden, der schließlich mit allem gepackt

[6] Zur Kulturdimension Territorialität können beispielsweise Beobachtungsaufträge zur Gesprächslautstärke oder zum üblichen Wohlfühlabstand in öffentlichen Räumen in Deutschland gegeben werden. Anschließend können die Ergebnisse mit dem verglichen werden, was die Schülerinnen und Schüler individuell für normal halten, um auf mögliche Gemeinsamkeiten oder Unterschiede hinzuweisen.

wird, was den Schülerinnen und Schülern wichtig ist und sie als Personen prägt. Dies können Elemente der kurdischen Kultur sein, der deutschen Kultur, des Islam, der Jugendkultur, aber vielleicht auch der us-amerikanischen Pop-Kultur oder der Welt um Tolkiens Mittelerde. Die Schülerinnen und Schüler können nun durch den Raum gehen und ihre Rucksäcke vergleichen. Auf diese Weise werden sie feststellen, dass es die Gemeinsamkeiten sind, über die man ins Gespräch kommt und die Unterschiede erst einmal eine gewisse Neugier erwecken, die später ebenfalls weitere Gesprächsanlässe liefert. Diese Übung veranschaulicht auf einfache Art und Weise den unsichtbaren Teil des kulturellen Eisbergs und zeigt sowohl individuelle Faktoren der Sozialisation, als auch gruppenspezifische.

Zum Erwerb von Sachkompetenz bietet sich noch eine weitere Übung an: Die beiden Kulturdimensionen Kontext und Zeit nach Hall werden in der Gruppe diskutiert. Auch hiermit lässt sich schon früh beginnen, beispielsweise auf A2-Niveau: Wenn die Uhrzeiten besprochen werden, werden verschiedene Szenarien präsentiert: Paul und Lisa sind verabredet. Lisa wartet schon, Paul kommt 5/10/15/20 Minuten zu spät. Ist das noch okay oder ist das nicht mehr okay? Die Schülerinnen und Schüler stimmen ab und erfahren auf diese Weise direkt etwas über ihr eigenes Zeitempfinden und das der anderen Gruppenmitglieder. Das gleiche Szenario kann dann noch mit einem Termin bei einer Behörde diskutiert werden, bevor die Lehrkraft erläutert, was in Deutschland in der Regel noch als akzeptabel gilt und ab wann man sich unangemessen verhält. Ähnlich kann auf die Unterschiede zwischen *high* und *low context* Kulturen hingewiesen werden: Paul ist zu Besuch in Aachen und sucht den Dom. Ist es angemessen zu fragen: „Guten Tag, entschuldigen Sie bitte, wenn ich Sie anspreche, aber ich bin als Tourist in Aachen. Es ist wirklich eine tolle Stadt, so viele alte Häuser und so viel Leben auf den Straßen! Leben Sie hier? Ja? Und ihre Familie lebt die auch hier?“ Das Gespräch könnte noch ewig so weitergehen, bis Paul auf den Punkt kommt und sagt: „Warum ich Sie anspreche: Wissen Sie zufällig, wie ich zum Dom komme?“. Dieses sicherlich sehr überzeichnete Beispiel eignet sich, um das teilweise divergierende Gesprächsverhalten und die Grenzen des sozial Gebilligten deutlich zu machen. Das extreme Gegenbeispiel wird die Schülerinnen und Schüler ebenfalls erheitern, obwohl (oder gerade weil) es in Deutschland absolut legitim ist: „Entschuldigung, ich suche den Dom!“ – „Die Nächste rechts und dann immer geradeaus!“

Gerade sehr große Unterschiede im Verhalten zweier Personen erfordern eine ausgeprägte Sozialkompetenz: Die Schülerinnen und Schüler müssen also lernen, empathisch zu reagieren (also die sozialisationsbedingte Prägung hinter dem Verhalten des Gegenübers zu ergründen) und eine hohe Frustrations- und Ambiguitätstoleranz aufweisen. Eine Übung hierzu sieht wie folgt aus: Im A2-Bereich bietet es sich an, Bildbeschreibungen zu trainieren, zu-

mal dieses Aufgabenformat im Deutschtest für Zuwanderer (DTZ) abgeprüft wird. Die Lehrkraft kann also eine Übung vorbereiten, in der Partner A ein Bild beschreiben muss, das Partner B sodann zeichnet. Jedoch erhält Partner A die Anweisung, als dialektale Besonderheit statt „oben“ „unten“ zu sagen und statt „davor“ „dahinter“. Die daraus resultierende Beschreibung wird beim Zuhörer für einige Frustration sorgen, da das Gehörte mit dem eigenen Weltwissen in Konflikt zu stehen scheint. Es bieten sich nun verschiedene Reaktionen: Die Zuhörer können ihren Instruktoren blind vertrauen, in diesem Fall zeichnen sie schlicht, was sie hören. Dies würde für eine sehr ausgeprägte Sozialkompetenz und viel Vertrauen sprechen. Die zweite Strategie ist es, das Gehörte still und heimlich zu korrigieren. Dies entmündigt jedoch das Gegenüber, da nicht mehr genau zugehört wird, sondern davon ausgegangen wird, ohnehin zu wissen, was gemeint ist. Eine dritte mögliche Reaktion ist es, der aufkommenden Frustration aufzusitzen, sich bewusst getäuscht zu fühlen und dem Gegenüber folglich eine böse Absicht zu unterstellen („Du willst mich doch nur ärgern!“). Diese Übung muss im Anschluss unbedingt besprochen werden. Die Lehrkraft gibt die Erklärung, dass es sich um eine linguistische Besonderheit seitens der Sprecher handelte, dass nämlich die Begriffe zur räumlichen Orientierung ausgerechnet in diesem Dialekt genau diametral zur deutschen Standardsprache semantisch belegt sind. Die Sprecher haben also alles ganz korrekt beschrieben, das erfolgreiche Zeichnen des Bildes scheiterte aber dennoch aufgrund von fehlendem Sachwissen. Dieses Sachwissen hätte jede/r der Zeichner/innen über simples Nachfragen erlangen können. Häufig wird genau dies jedoch vermieden: Es wird böse Absicht unterstellt, bevor nachgefragt wird, was schließlich zum letzten Punkt überleitet, zur Handlungskompetenz.

Wenn Schülerinnen und Schüler in einer pluralistischen deutschen Gesellschaft erfolgreich handeln sollen, um die Vielfalt, der sie begegnen, produktiv nutzen zu können, so benötigen sie sprachliches Handwerkszeug. Dazu gehört vor allem: Nichtverstehen äußern, eigene Handlungen oder Gedanken begründen, Gefallen oder Missfallen ausdrücken. Die geschilderte Übung ist eine Möglichkeit, Anreize zum Einsatz dieser sprachlichen Mittel zu schaffen, eine andere Möglichkeit bietet das Durchspielen sogenannter *critical incidents*[7] im Unterricht. Auch hier zeigt sich ein Vorteil des besonderen Kontextes „Deutsch als Zweitsprache“: Während *critical incidents* im monolingualen Klassenzimmer häufig konstruiert werden müssen, sind sie im Fach Deutsch als Zweitsprache Teil des Alltags. Die Anbindung an das Curriculum erfolgt problemlos: Der Bestellvorgang in einem Restaurant ist ein Klassiker jedes fremdsprachlichen Deutschunterrichts und wird gerne

[7] Unter *critical incidents* versteht man „Erlebnisse oder Vorfälle, die für die Beteiligten oder einen Beteiligten unerwartet oder unangenehm waren, oft [handelt es sich] wohl auch um einen Konflikt.“ (Heringer, 2010: 221)

durch die Teilnehmer/innen inszeniert. In der Regel wird hierbei das Lesen der Karte geübt, das Bestellen und der Bezahlvorgang. Für die Einbindung eines *critical incident* kann entweder früher angesetzt werden (werden die Gäste zum Tisch geführt oder setzen sie sich selbst?) oder es wird tatsächlich auch der Moment des Essens weitergespielt. Hier werden schnell verschiedene Tischsitten deutlich, die mitunter konfliktuös sein können: Wird laut oder leise gegessen? Wird das Essen erst zerschnitten und dann mit der Gabel aufgenommen oder nach und nach zerkleinert und zum Mund geführt? Wird bei Tisch telefoniert? Schenkt man nur sich selbst nach oder auch den näheren Tischnachbarn? Werden nach dem Essen Krümel und Servietten auf den Boden gestreift, um den Tisch zu reinigen?

Die unterschiedliche Umsetzung solcher Gepflogenheiten wird bei stark gemischten Gruppen schnell zu Irritationen führen und bietet sich als Grundlage für eine anschließende Diskussion an, in der die bereits erwähnten sprachlichen Mittel Anwendung finden. Nichtverstehen muss zum Ausdruck gebracht werden: „Ich habe gesehen, dass du das Essen erst klein schneidest. Warum?“ „In meinem Land ist es nicht üblich, die Servietten auf den Boden zu werfen. Ist das bei euch anders?“ „Ich verstehe nicht, warum du deine Suppe so laut isst!“ Begründungen müssen gegeben werden: „In meiner Familie machen wir das alle so!“ „Es ist ein Zeichen von Respekt / guten Manieren!“ „Damit zeige ich, dass mir das Essen geschmeckt hat!“ Gefallen kann artikuliert werden: „Das gefällt mir, das werde ich in Zukunft auch so machen!“ „Das finde ich schön, aber so, wie ich es mache, finde ich es auch gut.“ Missfallen kann geäußert werden: „Ich verstehe, warum du das machst aber ich finde es nicht so schön!“ „Endlich weiß ich, warum mich die Menschen in einem deutschen Restaurant manchmal so komisch anschauen! Trotzdem möchte ich es nicht anders machen.“[8]

Abschließende Überlegungen

Bei aller Offenheit für die individuelle Positionierung der einzelnen Schülerinnen und Schüler sollte immer auch die deutsche Norm vermittelt werden, die es in spezifischen Situationen zu beachten gilt, da ein Nichtbefolgen dieser Norm Konsequenzen haben kann (ein Termin verfällt, der Gesprächspartner wendet sich ab, divergierendes Verhalten wird als unhöflich, übergriffig oder gar bedrohlich fehlgedeutet usw.). Dennoch gilt es, Deutschland als eine offene, pluralistische Gesellschaft zu präsentieren, in der die einzelnen Individuen sich in verschiedenen Situationen mal mehr oder mal weniger an kollektive Übereinkünfte halten und die eben nicht bevölkert wird von „denen“,

[8] Ein anderer *critical incident* ist das Verhalten im Rahmen einer Party: Was ist eine angemessene Ankunftszeit? Werden Geschenke direkt geöffnet oder erst einmal weggestellt? Müssen die Schuhe ausgezogen werden?

sondern von einer Vielzahl einzelner Personen, die zwar alle auf die ein oder andere Art „deutsch“ sind, den Lernenden aber dennoch alle mal mehr und mal weniger fremd sind. „Fremde“ bleibt also als Kategorie weiterhin relevant, muss jedoch in jedem zwischenmenschlichen Kontakt neu ausgehandelt werden, wobei immer auch der Gegenpol der Ähnlichkeit, mitbedacht werden muss.[9] Auf diese Aushandlungsprozesse sollte der Landeskundeunterricht im Fach Deutsch als Zweitsprache Schülerinnen und Schüler vorbereiten, da nur hierüber gesellschaftliche Teilhabe und damit gelungene Integration erreicht werden kann.[10] Denn Integration beinhaltet nach Berry (1997) immer auch den Erhalt des Eigenen, was die deutsche Gesellschaft letztlich noch bunter macht und sich Lernerinnen und Lernern des Deutschen als Zweitsprache somit immer neue Gelegenheiten bieten, in einer sich verändernden deutschen Alltagswirklichkeit dauerhaft interkulturell erfolgreich zu agieren. Dazu schrieb die Kultusministerkonferenz bereits 1996:

> „Die durch Perspektivwechsel erlangte Wahrnehmung der Differenz im Spiegel des anderen fördert die Herausbildung einer stabilen Ich-Identität und trägt zur gesellschaftlichen Integration bei. Eine auf dieser Grundlage gewonnene Toleranz akzeptiert auch lebensweltliche Orientierungen, die mit den eigenen unvereinbar erscheinen, sofern sie Menschenwürde und -rechte sowie demokratische Grundlagen achten.“

Vor allem im Fach Deutsch als Zweitsprache sollte also ein interaktionistischer Ansatz der Landeskundedidaktik verfolgt werden, statt gemittelte Informationen über den Container „Deutschland“ zu vermitteln. Die Vielfalt einer pluralistischen Gesellschaft ist für Schülerinnen und Schüler tagtäglich erfahrbar, weshalb sie auch in den Unterricht geholt werden sollte. Unterschlägt der DaZ-Unterricht diese Vielfalt, werden Schülerinnen und Schüler mit ihr allein gelassen und es kommt zu Ressentiments gegen als fremdartig wahrgenommene Lebensformen. Nun werden Lehrkräfte einwenden,

---

[9] Zu „Ähnlichkeit“ als performativer Akt vgl. Assmann (2015), zur Bedeutung von „Fremde“ für Bildungsprozesse vgl. Thompson (2015). Thompson erinnert in ihrem Aufsatz an „Befremdung als Grundmotiv der Pädagogik“, weist aber zugleich anhand einer Analyse dreier Studien darauf hin, dass Befremdung nur dann zu einer Chance für Bildung werden kann, wenn durch sie hinterfragt wird, „auf welche Weise wir unser Denken und Handeln im Horizont von Bildung überhaupt beschreiben.“ (vgl. Thompson, 2015: 83).

[10] Dass Kultur sprachlich narrativiert wird und das Verstehen und Erlernen dieser Diskurse eine Kernkompetenz für den Fremsprachenunterricht ist, betont auch Claire Kramsch. Sie fordert eine symbolische Kompetenz als Lernziel für jeden Fremdsprachenunterricht, die Schülerinnen und Schülern hilft, öffentliche Diskurse und Macht auf ihre Wechselwirkungen hin zu untersuchen: Wer sagt was, wann, wie und warum? Auf welche früheren Diskurse wird sich bezogen, welches kollektive Bewusstsein wird durch den Diskurs aktiviert? (vgl. Kramsch, 2005)

dass die Zeit für all diese zusätzlichen Übungen nicht ausreicht. Dass sich diese Übungen jedoch inhaltlich problemlos in das Curriculum einfügen und somit integraler Bestandteil des Unterrichts sein können, wurde bereits gezeigt. Dennoch sollte abschließend betont werden, dass sich interkulturelle Kompetenz natürlich nicht in jeder Stunde trainieren lässt, sondern vielmehr hin und wieder mit in den Unterricht eingeflochten werden sollte. Was allerdings tatsächlich in jeder Stunde die interkulturelle Kompetenz der Schülerinnen und Schüler schult, ist das Verhalten der Lehrkraft: Lehrkräfte müssen unbedingt von kollektiven Zuschreibungen ablassen und viel häufiger fragen: „Wie ist das bei dir?" statt „Wie ist das bei euch?" Wenn die Lehrkraft im Klassenzimmer nicht 9 Syrer, drei Afghanen, zwei Polen, eine Russin und sieben Eritreer sieht, sondern 22 Einzelpersonen, dann werden die Schülerinnen und Schüler das auch tun.

Literatur

Altmayer, Claus (1997): „Zum Kulturbegriff des Faches Deutsch als Fremdsprache." In: *Zeitschrift für interkulturellen Fremdsprachenunterricht*. 2. Ausgabe. [http://www.spz.tu-darmstadt.de/projekt_ejournal/jg_02_2/beitrag/almayer3.htm] Zugriff am 3. 11. 2016.

Assmann, Aleida (2015): „Ähnlichkeit als Performanz. Ein neuer Zugang zu Identitätskonstruktionen und Empathie-Regimen." In: Bhatti, Anil / Kimmich, Dorothee (Hrsg.): *Ähnlichkeit. Ein kulturtheoretisches Paradigma*. Konstanz: KUP. 167–186.

Barkowski, Hans/Krumm, Hans-Jürgen (2010): *Fachlexikon Deutsch als Fremd- und Zweitsprache*. Tübingen: Francke.

Bauman, Zygmunt (2016): *Die Angst vor den anderen. Ein Essay über Migration und Panikmache*. Berlin: Suhrkamp.

Berry, John W. (1997): „Immigration, Acculturation and Adaptation". In: *Applied Psychology: An International Review*, Vol. 46. Hoboken: Wiley-Blackwell. 5–34.

Bhatti, Anil / Kimmich, Dorothee (Hrsg.) (2015): *Ähnlichkeit. Ein kulturtheoretisches Paradigma*. Konstanz: Konstanz University Press.

Buchenhorst, Ralph (Hrsg.) (2015): *Von Fremdheit lernen. Zum produktiven Umgang mit Erfahrungen des Fremden im Kontext der Globalisierung*. Bielefeld: transcript.

Emcke, Carolin (2016): *Gegen den Hass*. Frankfurt/Main: Fischer.

Flusser, Vilém (2000): *Vogelflüge. Essays zu Natur und Kultur.* München/Wien: Hanser.

Földes, Csaba (2009): „Blackbox Interkulturalität. Die unbekannte Bekannte (nicht nur) für Deutsch als Fremd-/Zweitsprache. Rückblick, Kontexte und Ausblick." In: *Wirkendes Wort* 59. 503–525.

Götze, Lutz (2009): „Multikulturalismus, Hyperkulturalität und interkulturelle Kompetenz." In: DAAD (Hrsg.): *InfoDaF*, Jg. 39, Nr. 4. 325–333.

Hall, Edward T. (1966): *The Hidden Dimension*. New York: Anchor Books.

Hall, Edward T. (1976): *Beyond Culture*. New York: Anchor Books.

Hall, Edward T. (1983): *The Dance of Life. The Other Dimension of Time*. New York: Anchor Books.

Han, Byung-Chul (2008): *Hyperkulturalität. Kultur und Globalisierung*. Berlin: Merve.

Heringer, Hans Jürgen (2010): *Interkulturelle Kommunikation. Grundlagen und Konzepte*. Stuttgart: Francke.

Kiel, Ewald (2001): „Dialog zwischen den Kulturen und Pädagogik. Die Entwicklung interkultureller Kompetenz als zentrales Ziel globalen Lehrens und Lernens.“ [http://www.up-schulen.de/forum/01-1/forum-10-21.pdf] Zugriff am 13. 9. 2016.

Kramsch, Claire (2011): „The Symbolic Dimension of the Intercultural.“ In: *Language Teaching, Vol. 44*. Cambridge: CUP. 354–367.

Prengel, Annedore (2003): „Gleichberechtigung der Verschiedenen. Plädoyer für eine Pädagogik der Vielfalt.“ [http://liga-kind.de/fk-603-prengel/] Zugriff am 3. 11. 2016.

Reeg, Ulrike / Gallo, Pasquale (Hrsg.) (2009): *Schnittstelle Interkulturalität. Beiträge zur Didaktik Deutsch als Fremdsprache*. Münster: Waxmann.

Thompson, Christiane (2015): „Bildung und Befremdung. Markierungen im erziehungswissenschaftlichen Diskurs.“ In: Buchenhorst, Ralph (Hrsg.): *Von Fremdheit lernen. Zum produktiven Umgang mit Erfahrungen des Fremden im Kontext der Globalisierung*. Bielefeld: transcript. 69–88.

Welsch, Wolfgang (2010): „Was ist eigentlich Transkulturalität?“ In: Darowska, Lucyna / Lüttenberg, Thomas / Machold, Claudia (Hrsg.): *Hochschule als transkultureller Raum? Kultur, Bildung und Differenz in der Universität*. Bielefeld: transcript. 39–66.

Thuy Loan Nguyen

Fremdheit und Stereotype in Schule und Unterricht

Einleitung

Im Zuge der Ergebnisse international vergleichender Schulleistungsstudien wie PISA oder TIMSS fand die Diskussion um die Benachteiligung von Kindern und Jugendlichen mit Migrationshintergrund innerhalb des deutschen Schulsystems Eingang in den breiten öffentlichen und bildungspolitischen Diskurs. Die durch PISA 2000 bekannten Leistungsdiskrepanzen zwischen Schüler_innen mit und ohne Migrationshintergrund bestehen auch heute noch (Bos et al., 2008; Bos, Wendt, Köller & Selter, 2012; OECD, 2016). In der aktuellen PISA-Studie von 2015 erreichen beispielsweise Schüler_innen mit einem Migrationshintergrund im Durchschnitt 72 Kompetenzpunkte weniger als Schüler_innen ohne Migrationshintergrund, was einem Leistungsrückstand von fast zwei Schuljahren entspricht (OECD, 2016). Dieses Ergebnis zeigt, dass es im deutschen Schulsystem nur schwer gelingt, jedem Individuum unabhängig von seinen sozioökonomischen, kulturellen, sprachlichen und biografischen Ausgangslagen dieselben Bildungschancen zu gewährleisten. Tatsächlich stellen diese heterogenen Ausgangslagen das Bildungssystem im Allgemeinen und das pädagogische Handeln der Lehrer_innen im Speziellen immer wieder vor neue Herausforderungen. Dabei sind die Leistungsunterschiede zwischen Schüler_innen mit und ohne Migrationshintergrund freilich nicht auf eine Ursache alleine zurückzuführen, sondern sind das Ergebnis verschiedener multikausal verknüpfter Faktoren, die unter anderem die gewohnten schulinstitutionellen Organisationsstrukturen und Praxen, die Ausbildung angehender Lehrer_innen sowie die Bildungs- und Migrationspolitik betreffen.

Die gemeinsame Betrachtung und Analyse dieser Bedingungsfaktoren ist jedoch nicht das Ziel dieses Kapitels. Dieses Unterfangen wäre alleine aufgrund der großen Anzahl an Bedingungsfaktoren nicht möglich. Stattdessen soll hier ein Aspekt genauer beleuchtet werden, der innerhalb des Diskurses zu Bildungsungleichheit in Deutschland noch in seinen Anfängen steckt: Das Phänomen der Stereotype im Schulalltag. Im Speziellen soll der Frage nachgegangen werden, inwiefern (Migrations-)Stereotype die Interaktionen zwischen Lehrer_innen und Schüler_innen beeinflussen und sich in der Folge

negativ auf die Leistungsperformanz niederschlagen können. Dies könnte als eine mögliche Ursache herangezogen werden, die Leistungsunterschiede zwischen Schüler_innen mit und ohne Migrationshintergrund zu erklären. Hierbei soll zunächst ein grundlegendes Verständnis über das Entstehen und die Funktionsweisen von Stereotypen und Vorurteilen geschaffen werden. Dabei wird die Relevanz des Themas der Stereotype für die Bildungsfrage innerhalb des deutschen Bildungssystems hervorgehoben, um aufzuzeigen, wie Stereotype als Basis sozialer Diskriminierung innerhalb der Schule und des Unterrichts wirksam werden.

Soziale Kategorisierung, Stereotype und Vorurteile

Im umgangssprachlichen Gebrauch wird der Begriff Stereotyp oft mit dem Begriff Vorurteil synonym verwendet. Beide Begriffe zielen dabei meist auf ein vorgefertigtes Wissen über bestimmte Personengruppen ab oder werden mit einer Art ‚Schubladendenken' gleichgesetzt. Dieses Schubladendenken kommt inhaltlich nahe an den Prozess der sozialen Kategorisierung, der innerhalb der Sozialpsychologie im Forschungsbereich der sozialen Kognition erforscht wird. Als soziale Kategorien sind Gruppen von Personen zu verstehen, die aufgrund gemeinsamer Merkmale zusammengefasst werden (Klauer, 2008; Pendry, 2014). Die dabei herangezogenen Merkmale beziehen sich in der Regel auf sichtbare Differenzkategorien, sprich Alter, Geschlecht oder der ‚Hautfarbe'. Es können bei der Kategorisierung aber auch andere Merkmale herangezogen werden, die eine bereits zusammengefasste soziale Kategorie in weitere Subkategorien einteilt. So werden Frauen häufig anhand entsprechender Merkmale, wie zum Beispiel ihrer Elterneigenschaft, in Karriere- oder Hausfrauen eingeteilt.

Soziale Kategorien erfüllen in erster Linie eine orientierungsgebende und in vielerlei Hinsicht hilfreiche Funktion: Sie dienen der Vereinfachung der Wahrnehmung, des Urteilens und des Handelns (Degner, Meiser & Rothermund, 2009) und schützen uns damit vor einem kognitiven Overload in einer hochgradig komplexen sozialen Umwelt. Die Prozesse der sozialen Kategorisierung finden hierbei zum überwiegenden Teil automatisiert statt (Devine, 1989). Es handelt sich demnach um Prozesse, die ohne Absicht, mit hoher Geschwindigkeit und ohne größeren Aufwand von unserem Informationsverarbeitungssystem geleistet werden können (Bargh, 1989; Moors & Houwer, 2006).

Die Antwort auf die Frage, was unter dem Begriff Stereotyp zu verstehen ist, variiert je nach Zugang zu diesem Thema. Der Journalist Walter Lippmann (1922) führte den Begriff mit seinem Buch *Public Opinion* erstmals in die Sozialwissenschaften ein und hob dabei die Bedeutung der sozialen Kategorisierungen hervor. Ihm zufolge neigen Menschen dazu, eine Person eher

als Teil einer Gruppe und weniger als Individuum zu betrachten. Das Individuum werde dabei entsprechend seiner zugeschriebenen Mitgliedschaft zur sozialen Gruppe beurteilt. Katz und Braly (1933) definieren Stereotype als einen starren Eindruck, welcher nur in geringem Maß mit der Realität übereinstimmt und laut Autoren dadurch zustande kommt, dass Personen in der Regel zuerst urteilen und dann hinschauen. Eine ähnliche Definition bieten Adorno, Frenkel-Brunswik, Levinson und Sanford (1950) in ihrem Buch *The Authorian Personality*, die Stereotype als voreingenommene Einstellungen einer Person verstehen, die abhängig von ihrem Charakter ist.

Die aktuelleren Zugänge konzentrieren sich vermehrt auf die kognitive Komponente von Stereotypen und schränken den Begriff thematisch stärker ein, als die oben genannten Definitionen. So sind Stereotype nach Klauer (2008) kognitive Schemata in Form mentaler Repräsentationen, die vorverarbeitetes Wissen von Personen einer bestimmten sozialen Kategorie umfassen und in Zusammenhang mit den damit verbundenen Erwartungen, die diese Gruppen definieren, stehen. Für Dovidio, Hewstone, Glick und Esses (2011, S. 8) sind Stereotype „association and beliefs about the characteristics and attributes of a group and its members that shape how people think about and respond to the group". Ähnlich hierzu definiert Stangor (2009) Stereotype als Personenmerkmale, die wir als charakteristisch für eine bestimmte soziale Gruppe oder einem Mitglied dieser Gruppe ansehen, insbesondere jene Merkmale, die die Gruppen voneinander unterscheiden. Kurz gesagt, Stereotype sind die Personenmerkmale, die uns in den Sinn kommen, wenn wir an eine bestimmte soziale Gruppe denken. Allen oben genannten Definitionsversuchen ist gemein, dass sich Stereotype thematisch auf das Wissen um die Merkmale von Menschen(gruppen) eingrenzen lassen.

Sobald wir eine Person wahrnehmen, ist die Wahrscheinlichkeit hoch, dass wir sie aufgrund auffallender Merkmale einer sozialen Kategorie zuordnen und ihr spontan Persönlichkeitseigenschaften zuschreiben, die für uns mit dieser Zugehörigkeit einhergehen. Die oben beschriebene Kategorienbildung ist hierbei eine notwendige Bedingung für Stereotypisierungsprozesse, da die stereotypen Inhalte – also die Merkmalszuschreibung – an die gebildeten Kategorien gebunden sind (Klauer, 2008). Auch Vorurteile setzen bei sozialen Kategorien an. Dabei werden sie innerhalb der Sozialpsychologie als Einstellungen gegenüber Mitgliedern einer sozialen Kategorie verstanden, die meistens mit einer negativen Haltung gegenüber den jeweiligen Gruppenmitgliedern einhergeht (Stangor, 2009). Während Stereotype kognitive Wissensstrukturen über soziale Gruppen darstellen, bei denen es vorerst unerheblich ist welche Einstellungen man zu dieser Gruppe hat, findet bei Vorurteilen zusätzlich eine direkte, meist negative, Bewertung dieser Gruppen statt (Degner et al., 2009). Aus sozialkognitiver Sicht lassen sich Stereotype und Vorurteile also deutlich voneinander trennen (Degner et al., 2009).

Soziale Kategorien vereinfachen, wie oben bereits erwähnt, Urteilsprozesse. Dies geschieht durch sogenannte Urteilsheuristiken, worunter häufig genutzte Faustregeln verstanden werden, die Personen verwenden, um zu einem Urteil zu gelangen. Sie sind insofern nicht optimal, als dass nur einige wenige Informationsquellen zur Urteilsbildung herangezogen werden und sämtliche andere ignoriert. Sie stellen somit eine Art kognitive Abkürzung dar (Bodenhausen, 1990), indem die Komplexität der sozialen Umwelt systematisch reduziert und häufig unzulässig vereinfacht wird. Somit neigt man bei sozialer Kategorisierung nicht nur dazu, sich mehr auf Heuristiken zu verlassen, sondern auch zu systematisch sozialen Verzerrungen, *bias*, hinsichtlich der Bewertung und Wahrnehmung von anderen (Gaertner & Dovidio, 2009).

Soziale Kategorisierungen implizieren ebenfalls sehr häufig auch die Tendenz, Personen in Eigen- und Fremdgruppen einzuteilen (Petersen & Six, 2008). Dabei stellt diese Tendenz einen zentralen Mechanismus bei der Entstehung von Stereotypen dar. Im ungünstigstem Fall können sowohl Stereotype als auch Vorurteile mit der sogenannten Eigengruppenbegünstigung *(intergroup bias*) einhergehen (Fiske & Taylor, 2017). Die Eigengruppenbegünstigung bezeichnet Verhaltensweisen und Bewertungen, welche die Mitglieder der Eigengruppe gegenüber den Mitgliedern der Fremdgruppe bevorzugt. Dieser Aspekt ist wiederum zentral für die Entstehung von Diskriminierungsprozessen. Diskriminierung wird allgemein als voreingenommenes Verhalten (*biased behavior*) verstanden, das nicht nur Handlungen beinhaltet, die eine andere Gruppe direkt beeinträchtigt oder benachteiligt, sondern Mitglieder der Eigengruppe in einer ungerechtfertigten Art und Weise begünstigt (*intergroup bias*), sodass daraus für andere Gruppen ein Nachteil geschaffen wird (Dovidio et al., 2011). Während bei Stereotypen und Vorurteilsprozessen die kognitive und affektive Komponente im Mittelpunkt stehen, tritt bei Diskriminierungsprozessen noch zusätzlich die behaviorale Komponente in den Vordergrund. Stereotype können Diskriminierung nicht nur fördern, indem sie Wahrnehmungen, Interpretationen und Urteile systematisch beeinflussen, sondern auch durch Diskriminierung verstärkt werden und die Unterschiede in der Behandlung zwischen Gruppen rechtfertigen (Dovidio et al., 2011).

Wie genau Stereotype das Urteilen und die Verhaltensweisen von Personen beeinflussen können soll im nächsten Kapitel verdeutlicht werden. Dabei wird dieses Phänomen vor allem im schulischen Kontext betrachtet.

Stereotype und ihre Bedeutung im schulischen Kontext

Sich selbst erfüllende Prophezeiungen

Im Vorangegangenen Kapitel wurde beschrieben, dass Stereotype kognitive Schemata sind (Klauer, 2008) und dabei helfen, die soziale Umwelt durch Vereinfachungen zu strukturieren und verständlicher zu machen. Des Weiteren wurde ausgeführt, dass Stereotype unser Urteilen und Verhalten beeinflussen können (Bodenhausen, 1990; Dovidio et al., 2011; Fiske & Taylor, 2017; Gaertner & Dovidio, 2009). Ein weiterer kognitiver Aspekt, der durch Stereotype bedingt ist, dem aber bisher noch keine Beachtung beigemessen wurde, ist, dass Stereotype uns aufgrund der Wissensstruktur über andere Gruppen mit Erwartungen hinsichtlich dieser Gruppen ausstatten (Degner et al., 2009; Dovidio et al., 2011).

Erwartungen wiederum können zu erwartungsbestätigendem Verhalten führen: Lehrer_innen können Verhaltensweisen zeigen, die es ihnen langfristig erlauben, ihre Erwartungen zu bestätigen. Davon können einzelne Schüler_innen aber auch ganze Schüler_innengruppen betroffen sein, denen stereotype Eigenschaften angehaftet werden.

Eine Studie, die dieses Phänomen besonders veranschaulicht, ist die von Rosenthal und Jacobson (1969). In der Studie wurde Lehrkräften mitgeteilt, dass einige ihrer Schüler_innen, die zuvor einen Intelligenztest absolviert hatten, in den nächsten Monaten einen erheblichen Leistungszuwachs erleben werden. Jedoch entbehrte diese Information jeglicher objektiven Grundlage, da die angeblich leistungsstarken Schüler_innen in Wirklichkeit nach dem Zufallsprinzip ausgewählt wurden. Tatsächlich konnten die Forscher_innn bei der Wiederholung des Intelligenztests nach einiger Zeit feststellen, dass diese Schüler_innen im Vergleich zu ihren Mitschüler_innen einen signifikant höheren IQ-Zuwachs erlebten. Rosenthal und Jacobsen (1969) konnten in ihrer Studie demnach zeigen, dass alleine die Erwartungshaltung der Lehrer_innen den Leistungszuwachs ihrer Schüler_innen wesentlich beeinflusst. Dieser Effekt der selbsterfüllenden Prophezeiungen – der im Kontext der Interaktion zwischen Lehrer_innen und Schüler_innen auch Rosenthal- oder Pygmalioneffekt bezeichnet wird – konnte seither viele Male (Alvidrez & Weinstein, 1999; Friedrich, Flunger, Nagengast, Jonkmann & Trautwein, 2015; Jussim & Eccles, 1992) auch in Deutschland repliziert werden (Muntoni & Retelsdorf, 2017). Der Effekt kann grob in drei Schritte aufgegliedert werden: Im ersten Schritt bilden sich Lehrkräfte aufgrund von Merkmalen ihrer Schüler_innen Erwartungen hinsichtlich ihrer Leistungsperformanz, wobei diese sich – im Kontext von Stereotypen – auch auf ganze Schüler_innengruppen beziehen können. Im zweiten Schritt beeinflussen diese Erwartungen das Verhalten der Lehrkräfte im positiven oder negativen Sinne, je nachdem ob es sich um tendenziell hohe oder niedrige

Erwartungen handelt. Im schließlich letzten Schritt der Wirkungskette reagieren die Schüler_innen entsprechend diesen Erwartungen. Stimmt das Leistungsergebnis der Schüler_innen mit den Erwartungen der Lehrkraft überein, kann dieses in weiterer Folge von der Lehrkraft genutzt werden, um die eigenen Stereotype zu verfestigen (Dovidio et al., 2011; Schnotz, 2011). Eine sich selbst erfüllende Prophezeiung kommt, wie bei Rosenthal und Jacobson (1969), dann zustande, wenn die ehemals unzutreffende Erwartung sich durch den Prozess der Interaktion und der Leistungsentwicklung bewahrheitet.

Forschungsergebnisse zeigen, dass die Leistungserwartungen von Lehrer_innen an ihre Schüler_innen nicht zwingend auf individuelle Bewertungsprozesse zurückzuführen sind, sondern ungerechtfertigter Weise auch ganze Schüler_innengruppen betreffen können. Jussim und Harber (2005) zeigen beispielsweise, dass an Schüler_innen mit Migrationshintergrund und an Schüler_innen aus sozioökonomisch schwachen Familien geringere Leistungserwartungen gestellt werden, als an Schüler_innen ohne Migrationshintergrund bzw. Schüler_innen aus finanziell gut situierten Familien. Je nach Kompetenzbereich werden auch an Jungen und Mädchen verschieden hohe oder niedrige Erwartungen gestellt (McKown & Weinstein, 2008). Die sich selbst erfüllende Prophezeiung verdeutlicht also Konsequenzen, die stereotypenbasierte oder vorurteilsbehaftete Erwartungen von Lehrer_innen bezüglich der Leistungsperformanz von Schüler_innen mit Migrationshintergrund haben können, da falsch-negative Stereotype innerhalb dieser Wirkungskette eine entscheidende Ursache für die tendenziell schlechteren Bildungsverläufe sein können und somit zur Bildungsungleichheit beitragen.

Stereotype Threat

Ein weiteres Phänomen, das erklären kann, wie Stereotype im Unterricht wirksam werden und sich unmittelbar auf die Leistungsperformanz auswirken können, ist die Bedrohung durch Stereotype, Stereotype Threat genannt. Steele und Aronson (1995, S. 797) definieren die Bedrohung durch Stereotype als „being at risk of, confirming, as self-characteristic, a negative stereotype about one's group" und bezeichnet damit die Angst oder Befürchtung, in einer Leistungssituation ein bestehendes, in der Regel negatives Stereotyp über eine soziale Gruppe, der man selbst angehört, durch sein eigenes Handeln zu bestätigen. Dass sich Stereotype Threat tatsächlich auf die Leistungsperformanz im negativen Sinne auswirken können, haben erstmals Steele und Aronson (1995) in einer experimentellen Studie nachgewiesen. In ihrer Studie bearbeiteten *weiße*[1] Amerikaner_innen und Amerikaner_innen afro-amerikanischer Herkunft einen verbalen Fähigkeitstest. In

[1] Angelehnt an Lann Hornscheidt wird der Begriff hier bewusst klein und kursiv geschrieben um zu verdeutlichen, dass es sich einerseits um die analytische Benennung

der ersten Versuchsbedingung wurde den Versuchspersonen mitgeteilt, dass es sich hierbei um einen diagnostischen Fähigkeitstest handelt, der ihre Intelligenz messe. In der zweiten Versuchsbedingung fiel diese Beschreibung aus. Erstaunlicherweise zeigten die afro-amerikanischen Versuchspersonen in der ersten Versuchsbedingung signifikant schlechtere Leistungen als ihre *weißen* Kolleg_innen, während es in der zweiten Versuchsgruppe keine Leistungsunterschiede zwischen den Versuchsgruppen gab. Steele und Aronson (1995) schlossen aus diesem Ergebnis, dass das Aktivieren des negativen Stereotypes – in diesem Fall: Afro-Amerikaner_innen sind weniger intelligent als *weiße* Amerikaner_innen – die Leistungsfähigkeit mindert.

Der Effekt der Leistungsminderung durch Stereotype Threat konnte in zahlreichen Studien repliziert werden (Aronson, Fried & Good, 2002; Aronson, Quinn & Spencer, 2010; Good, Aronson & Inzlicht, 2003; Nguyen & Ryan, 2008; Schmader & Johns, 2003). Insbesondere im Kontext von Geschlechtsstereotypen hinsichtlich mathematisch-naturwissenschaftlicher Leistungen liegen umfangreiche Untersuchungsergebnisse vor, die den Effekt von Stereotype Threat belegen (Flore & Wicherts, 2015; Keller & Dauenheimer, 2003; Neuville & Croizet, 2007; Spencer, Steele & Quinn, 1999). Die meisten Studien verwendeten dabei ein ähnliches Studiendesign wie Steele und Aronson (1995): Das Testmaterial musste von jungen Frauen oder Mädchen bearbeitet werden, wobei abwechselnd Geschlechtsstereotype aktiviert bzw. nicht aktiviert wurden. Beeindruckend in diesem Kontext ist, dass diese Effekte bereits sehr früh in der schulischen Karriere wirken: Neuville und Croizet (2007) beispielsweise wiesen einen leistungsminderten Effekt bereits bei Schulkindern im Alter von sieben bis acht Jahren nach.

Stereotype und deren Einfluss auf die schulischen Leistungen von Schüler_innen mit Migrationshintergrund in Deutschland

In den obigen Kapiteln wurde erläutert, dass Stereotype sowohl einen Einfluss auf die Erwartungshaltung der Lehrkräfte haben und sich auch negativ auf die Leistungsperformanz von Schüler_innen auswirken können. Die hierzu verfügbaren Forschungsergebnisse beziehen sich dabei zum überwiegenden Teil auf die USA. Bei der Analyse von Bildungsungleichheit im deutschen Schulsystem ist der Rückgriff auf diese Literatur insofern problematisch, als Forschungsergebnisse zur Bildungsungleichheit freilich nicht losgelöst von den geografischen, historischen und (bildungs-)politischen Gegebenheiten interpretiert werden können. Aufgrund dessen soll an dieser

---

einer privilegierten Positionierung innerhalb der Gesellschaft handelt und andererseits um einen Begriff zur Analyse rassistischer Strukturen und Zuschreibungen, die solche Vorurteile und Stereotype wie diese erst entstehen lassen.

Stelle im Speziellen auf die – vergleichsweise raren und kaum repräsentativen – Forschungsergebnisse zum Thema Stereotype im Allgemeinen und im Schulalltag eingegangen werden, die es für den deutschsprachigen Raum gibt.

In einer frühen Studie von Mummendey, Bolten und Isermann-Gerke von 1982 zur impliziten Vorurteilsmessung zeigte sich, dass deutsche Studienteilnehmer_innen (vornehmlich Lehramts- und Pädagogikstudierende) Personen türkischer Herkunft im Vergleich zu deutschen und niederländischen Personen als ungebildeter beschreiben. Kahraman und Knoblich (2000) forderten in ihrer Studie die Teilnehmenden dazu auf, sowohl positive als auch negative Eigenschaften von Türken und Deutschen aufzulisten. Deutsche Teilnehmende listeten dabei dreimal mehr positive Eigenschaften ihrer Eigengruppe auf als für die Fremdgruppe der Türken. Unter anderem beschrieben sie sich häufiger als leistungsorientiert.

Eine Studie von Weber (2003), in der sie Interviews mit Schülerinnen der gymnasialen Oberstufe aus der Türkei führte, zeigte, dass Lehrer_innen den Islam und das Tragen eines Kopftuches mit einer autoritären und patriarchalen Erziehung verbinden. Gleichzeitig waren die Lehrer_innen der Ansicht, dass das geringe Bildungsniveau der Eltern, das türkische soziale Netzwerk und vor allen Dingen Türkisch als Alltagssprache, zu motivationalen und kognitiven Defiziten der Schüler_innen führe, die zu einer eher negativen bzw. erfolglos geprägten Schullaufbahn der Mädchen führe.

In der Studie von Terkessidis (2004), die unter dem Buchtitel *Die Banalität des Rassismus* veröffentlicht wurde, erzählen Migrant_innen der zweiten Generation in Deutschland, wie sie anhand scheinbar harmloser Fragen wie „Woher kommen Sie?“ immer wieder Stereotypen und Fremdheitszuschreibungen ausgesetzt sind und ihnen die Zugehörigkeit zu Deutschland abgesprochen wird.

Zick, Küpper und Hövermann (2011) führten eine Studie zu gruppenbezogener Menschenfeindlichkeit[2] in insgesamt acht europäischen Ländern durch. Unter anderem wurden die Einstellungen zu Rassismus und Fremdenfeindlichkeit der Studienteilnehmenden erhoben. 50 Prozent der 1000 deutschen Studienteilnehmer_innen stimmten der Aussage zu, dass es zu viele Zugewanderte in Deutschland gäbe (Zick et al., 2011, S. 62). Die Aussage, dass es in Deutschland zu viele Muslime gäbe, bejahten etwa 46 Prozent der Teilnehmenden. Bezüglich islamfeindlicher Aussagen stimmen über 50 Prozent zu, dass Muslime zu viele Forderungen stellen und den Islam für eine Religion der Intoleranz halten würden (Zick et al., 2011, S. 70).

[2] Unter Gruppenbezogene Menschenfeindlichkeit werden Einstellungen und Vorurteile gegenüber Gruppen bezeichnet, die als „anders“, „fremd“, „unnormal“ gelten und ihnen ein untergeordneter sozialer Status zugewiesen wird. (vgl. Zick, Küpper und Hövermann (2011).

Diese Studien legen nahe, dass Stereotype, vor allem gegenüber Migrant_innen aus der Türkei, existieren und auch im schulischen Kontext auftreten können. Eine bisher (noch) geringe Anzahl von Studien zu Stereotypen und zum Stereotype Threat Effekt belegen das für den deutschen Kontext. In erster Linie sind vor allem Geschlechterstereotype weit verbreitet (Heyder & Kessels, 2015; Schofield & Alexander, 2012; Swim, Borgida, Maruyama & Myers, 1989; Tiedemann, 2002). Heyder und Kessels (2015) beispielsweise konnten in ihrer Studie zeigen, dass Lehrkräfte Schülern, deren Verhaltensweisen als „typisch" männlich galten, dem Stereotyp nach geringere akademische Bestrebungen zuschreiben. Muntoni und Retelsdorf (2017) konnten zeigen, dass Lehrer_innen das Lesen als typisch weibliche Verhaltensweise betrachten. Darüber hinaus, konnten sie den oben genannten Pygmalioneffekt von Rosenthal und Jacobson (1969) replizieren.

Dass Stereotype zu einer geringen Bildungsbeteiligung von Kindern und Jugendlichen mit Migrationshintergrund verantwortlich sein können, zeigen die Studien von Allemann-Ghionda (2006), Sprietsma (2013) und Lorenz, Gentrup, Kristen, Stanat und Kogan (2016). Sprietsma (2013) wies in ihrer Studie nach, dass Schüler_innen mit einem türkischen Migrationshintergrund Diskriminierungsprozessen ausgesetzt sind, die ihre Leistungsbewertung und Schullaufbahnempfehlung betreffen. Dabei ließ sie verschiedene Grundschullehrer_innen einen Aufsatz einer Schülerin oder eines Schülers der vierten Klassenstufe lesen, mit der Aufgabe diesen Aufsatz zu benoten und anschließend eine Schullaufbahnempfehlung zu geben. Der Aufsatz, den die Lehrer_innen zu lesen bekamen war exakt identisch. Lediglich der Name der Schülerin oder des Schülers wurden manipuliert. So bekamen einige Versuchspersonen einen Aufsatz mit einem deutschen und andere wiederum einen Aufsatz mit einem türkischen Namen zu lesen. Es stellte sich dabei heraus, dass die Aufsätze, die mit einem türkischen Namen versehen wurden, schlechter benotet wurden und auch weniger häufig eine Gymnasialempfehlung bekamen.

Die Forschungsgruppe von Lorenz et al. (2016) untersuchte die Leistungserwartungen von Grundschullehrer_innen in den Fächern Deutsch und Mathematik. Ihre Ergebnisse ergaben, dass die Leistungserwartungen der Lehrkräfte im Fach Deutsch gegenüber türkischen Kindern und Kinder aus sozial schwächeren Verhältnissen sowie Jungen gegenüber, negativ verzerrten Wahrnehmungen unterlagen. Für Kinder mit einem osteuropäischen Migrationshintergrund fanden sie hingegen positiv verzerrte Wahrnehmungen im Fach Mathematik.

Sterotype Threat-Effekte bezogen auf Geschlechtsstereotype haben Keller und Dauenheimer (2003), mit Schüler_innen der 10. Klasse einer Realschule im Fach Mathematik nachweisen können. Sander, Ohle, McElvany, Zander und Hannover (angenommen) konnten hinsichtlich des Wortschatz-

zuwachses von Grundschüler_innen einen solchen Effekt ebenfalls nachweisen. So wiesen Kinder mit einem Migrationshintergrund unter Stereotypenbedrohung einen geringeren Wortschatzzuwachs auf, als diejenigen ohne Migrationshintergrund. Interessanterweise zeigten die Kinder ohne Migrationshintergrund unter Stereotypenbedrohung der Kinder mit Migrationshintergrund sogar einen höheren Wortschatzzuwachs. Ein besonderer Aspekt, der durch diese Studie, aber auch durch die bereits erwähnte Studie von Neuville und Croizet (2007) hervorgehoben wird, ist, dass bereits Grundschulkinder ein Bewusstsein für negative Stereotype hinsichtlich ihrer ethnischen Zuschreibung haben. Denn unabhängig davon, ob Lehrer_innen tatsächlich von Stereotype geprägt sind, reicht bei der Stereotypenbedrohung alleine die Aktivierung eines Stereotyps aus, um die Leistung zu mindern.

Dass migrantische Schüler_innen negativen Stereotypen hinsichtlich ihrer schulischen Leistung ausgesetzt sind, zeigt eine Metaanalyse von Appel, Weber und Kronberger (2015). Die Studien von Martiny, Mok, Deaux und Froehlich (2015) sowie Froehlich, Martiny, Deaux und Mok (2016) bestätigen das für Lehrer_innen in Deutschland bezüglich türkischer und italienischer Schüler_innen.

Aus der Metaanalyse von Appel et al. (2015) geht ebenfalls hervor, dass Stereotype Threat ein allgegenwärtiges und kulturunabhängiges Phänomen ist. Das zeigen nicht nur die große Anzahl von Studien aus den USA, sondern auch Studien aus England (Rosenthal-Stott & Crisp, 2006), Italien (Cadinu, Maass, Frigerio, Impagliazzo & Latinotti, 2003; Cadinu, Maass, Rosabianca & Kiesner, 2005) und Frankreich (Croizet & Claire, 1998; Croizet & Dutrévis, 2004).

Abschluss

Ziel dieses Beitrages war es, einen kurzen Überblick in die Funktionsweisen von Stereotypen und Vorurteilen zu geben, um damit den Einfluss von Stereotypen als Basis sozialer Diskriminierung innerhalb der Schule verständlich zu machen und ihre Relevanz innerhalb der Bildungsfrage hervorzuheben.

Stereotype scheinen durch ihre filternde Funktion auf den ersten Blick unproblematisch zu sein, jedoch bergen gerade die dahinterstehenden Simplifizierungen der Informationsverarbeitung die Gefahr, Merkmale von Kindern und Jugendlichen mit Migrationshintergrund nur sehr selektiv und verzerrt wahrzunehmen. Die bislang (noch) wenigen Studien, die sich dabei auf Deutschland beziehen, verdeutlichen die weitreichenden Konsequenzen, die mit Stereotypen und verzerrten Wahrnehmungseffekten einhergehen können.

Sollten weitere Forschungen die Wirksamkeit von Stereotypisierungsprozessen innerhalb des deutschen Schulunterrichts belegen, wären diese in vielerlei Hinsicht relevant: Zum einen wäre damit ein Bedingungsfaktor identifiziert, der als Ursachenerklärung für die Leistungsunterschiede zwischen Schüler_innen mit und ohne Migrationshintergrund nicht mehr den Migrant_innen selbst zugeschrieben werden kann, wie dies beispielweise die Lehrer_innen in der Studie von Weber (2003) getan haben. Vor allem bei Stereotype Threat wäre eine solche Verantwortungsverschiebung für schulischen Erfolg nicht mehr legitim, da hier ungeachtet tatsächlicher kognitiver oder sprachlicher Kompetenzen der Schüler_innen, allein die Aktivierung eines negativen Stereotyps, sich auf die Leistungsperformanz der Schüler_innen ausschlagen kann. Zum anderen wären diese Ergebnisse auch eine Erklärung dafür, warum Kinder und Jugendliche mit Migrationshintergrund im Vergleich zu ihren Mitschüler_innen ohne Migrationshintergrund häufig höhere Bildungsaspirationen aufzeigen (Becker, 2010; Stanat & Christensen, 2006), diese jedoch nicht realisieren können.

Literatur

Adorno, T. W., Frenkel-Brunswik, E., Levinson, D. & Sanford, N. (1950). *The Authoritarian Personality*. New York: Harper & Row.

Allemann-Ghionda, C. (2006). Klasse, Gender, Ethnie? Zum Bildungserfolg von Schüler/innen mit Migrationshintergrund. Von der Defizitperspektive zur Ressourcenorientierung. *Zeitschrift für Pädagogik, 52* (3), 350–362.

Alvidrez, J. & Weinstein, R. S. (1999). Early teacher perceptions and later student academic achievement. *Journal of Educational Psychology, 91* (4), 731–746.

Appel, M., Weber, S. & Kronberger, N. (2015). The influence of stereotype threat on immigrants: review and meta-analysis. *Frontiers in psychology, 6*, 900.

Aronson, J., Fried, C. B. & Good, C. (2002). Reducing the Effects of Stereotype Threat on African American College Students by Shaping Theories of Intelligence. *Journal of Experimental Social Psychology, 38*, 113–125.

Aronson, J., Quinn, D. M. & Spencer, S. J. (2010). Stereotype Threat and the Academic Underperformance of Minorities and Women. In J. K. Swim & C. Stangor (Eds.), *Prejudice. The target's perspective* (pp. 83–103). San Diego, Calif: Academic Press.

Bargh, J. A. (1989). Conditional automaticity: Varieties of automatic influence in social perception and cognition. In J. S. Uleman & J. A. Bargh (Hrsg.), *Unintended Thought* (S. 3–51). New York: Guilford Press.

Becker, B. (2010). *Bildungsaspirationen von Migranten. Determinanten und Umsetzung in Bildungsergebnisse* (Arbeitspapiere – Mannheimer Zentrum für Europäische Sozialforschung, Bd. 137).

Bodenhausen, G. V. (1990). Stereotypes as Judgmental Heuristics. Evidence of Circadian Variations in Discrimination. *Psychological science, 1* (5), 319–322.

Bos, W., Bonsen, M., Baumert, J., Prenzel, M., Selter, C. & Walther, G. (Hrsg.). (2008). *TIMSS 2007. Mathematische und naturwissenschaftliche Kompetenzen von Grundschulkindern in Deutschland im internationalen Vergleich*. Münster: Waxmann.

Bos, W., Wendt, H., Köller, O. & Selter, C. (Hrsg.). (2012). *TIMSS 2011. Mathematische und naturwissenschaftliche Kompetenzen von Grundschulkindern in Deutschland im internationalen Vergleich*. Münster: Waxmann.

Cadinu, M., Maass, A., Frigerio, S., Impagliazzo, L. & Latinotti, S. (2003). Stereotype threat. The effect of expectancy on performance. *European Journal of Social Psychology, 33* (2), 267–285.

Cadinu, M., Maass, A., Rosabianca, A. & Kiesner, J. (2005). Why do women underperform under stereotype threat? Evidence for the role of negative thinking. *Psychological science, 16* (7), 572–578.

Croizet, J.-C. & Claire, T. (1998). Extending the Concept of Stereotype Threat to Social Class: The Intellectual Underperformance of Students from Low Socioeconomic Backgrounds. *Personality and Social Psychology Bulletin, 24* (6), 588–594.

Croizet, J.-C. & Dutrévis, M. (2004). Socioeconomic Status and Intelligence. Why Test Scores Do Not Equal Merit. *Journal of Poverty, 8* (3), 91–107.

Degner, J., Meiser, T. & Rothermund, K. (2009). Kognitive und sozial-kognitive Determinanten: Stereotype und Vorurteile. In A. Beelmann & K. J. Jonas (Hrsg.), *Dikriminierung und Toleranz. Psychologische Grundlagen und Anwendungsperspektiven* (S. 75–93). Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Devine, P. G. (1989). Stereotypes and prejudice. Their automatic and controlled components. *Journal of personality and social psychology, 56* (1), 5–18.

Dovidio, J. F., Hewstone, M., Glick, P. & Esses, V. M. (2011). Prejudice, Stereotyping and Discrimination: Theoretical and Empirical Overview. In J. F. Dovidio, M. Hewstone, P. Glick & V. M. Esses (Hrsg.), *The Sage handbook of prejudice, stereotyping and discrimination* (S. 3–28). Los Angeles: Sage.

Fiske, S. T. & Taylor, S. E. (2017). *Social cognition. From brains to culture* (3. edition).

Flore, P. C. & Wicherts, J. M. (2015). Does stereotype threat influence performance of girls in stereotyped domains? A meta-analysis. *Journal of school psychology, 53* (1), 25–44.

Friedrich, A., Flunger, B., Nagengast, B., Jonkmann, K. & Trautwein, U. (2015). Pygmalion effects in the classroom. Teacher expectancy effects on students' math achievement. *Contemporary Educational Psychology, 41*, 1–12.

Froehlich, L., Martiny, S. E., Deaux, K. & Mok, S. Y. (2016). „It's Their Responsibility, Not Ours". *Social Psychology, 47* (2), 74–86.

Gaertner, S. L. & Dovidio, J. F. (2009). A Common Ingroup Identity. A Categorization-Based Approach for Reducing Intergroup Bias. In T. D. Nelson (Hrsg.), *Handbook of prejudice, stereotyping, and discrimination* (S. 489–506). New York: Psychology Press.

Good, C., Aronson, J. & Inzlicht, M. (2003). Improving adolescents' standardized test performance. An intervention to reduce the effects of stereotype threat. *Journal of Applied Developmental Psychology, 24* (6), 645–662.

Heyder, A. & Kessels, U. (2015). Do teachers equate male and masculine with lower academic engagement? How students' gender enactment triggers gender stereotypes at school. *Social Psychology of Education, 18* (3), 467–485.

Jussim, L. & Eccles, J. S. (1992). Teacher expectations. II. Construction and reflection of student achievement. *Journal of personality and social psychology, 63* (6), 947–961.

Jussim, L. & Harber, K. D. (2005). Teacher expectations and self-fulfilling prophecies: knowns and unknowns, resolved and unresolved controversies. *Personality and social psychology review: an official journal of the Society for Personality and Social Psychology, Inc, 9* (2), 131–155.

Kahraman, B. & Knoblich, G. (2000). „Stechen statt Sprechen". Valenz und Aktivierbarkeit von Stereotypen über Türken. *Zeitschrift für Sozialpsychologie, 31* (1), 31–43.

Katz, D. & Braly, K. (1933). Racial stereotypes of one hundred college students. *The Journal of Abnormal and Social Psychology, 28* (3), 280–290.

Keller, J. & Dauenheimer, D. (2003). Stereotype threat in the classroom: dejection mediates the disrupting threat effect on women's math performance. *Personality and Social Psychology Bulletin, 29* (3), 371–381.

Klauer, K. C. (2008). Soziale Kategorisierung und Stereotypisierung. In L.-E. Petersen & B. Six (Hrsg.), *Stereotype, Vorurteile und soziale Diskriminierung. Theorien, Befunde und Interventionen* (S. 23–32). Weinheim: Beltz.

Lippmann, W. (1922). *Pubplic Opinion*. New York: Harcourt, Brace.

Lorenz, G., Gentrup, S., Kristen, C., Stanat, P. & Kogan, I. (2016). Stereotype bei Lehrkräften? Eine Untersuchung systematisch verzerrter Lehrererwartungen. *KZfSS Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, 68* (1), 89–111.

Martiny, S. E., Mok, S. Y., Deaux, K. & Froehlich, L. (2015). Effect of Activating Negative Stereotypes about Tirkish-origin Students on Performance and Identity Management in German High Schools. *Revue internationale de psychologie sociale* (3), 205–255.

McKown, C. & Weinstein, R. S. (2008). Teacher expectations, classroom context, and the achievement gap. *Journal of school psychology, 46* (3), 235–261.

Moors, A. & Houwer, J. de. (2006). Automaticity: a theoretical and conceptual analysis. *Psychological Bulletin, 132* (2), 297–326.

Mummendey, H. D., Bolten, H.-G. & Isermann-Gerke, M. (1982). Experimentelle Überprüfung des Bogus-Pipeline-Paradigmas: Einstellungen gegenüber Türken, Deutschen und Holländern. *Zeitschrift für Sozialpsychologie, 13* (4).

Muntoni, F. & Retelsdorf, J. (2017). *„Lesen ist Mädchensache" – Geschlechterstereotype von Lehrkräften und Erwartungseffekte für Mädchen und Jungen im Lesen.* Vortrag auf der 5. Tagung der Gesellschaft für empirische Bildungsforschung (GEBF), Heidelberg.

Neuville, E. & Croizet, J.-C. (2007). Can salience of gender identity impair math performance among 7–8 years old girls? The moderating role of task difficulty. *European Journal of Psychology of Education, 22* (3), 307–316.

Nguyen, H.-H. D. & Ryan, A. M. (2008). Does stereotype threat affect test performance of minorities and women? A meta-analysis of experimental evidence. *The Journal of applied psychology, 93* (6), 1314–1334.

OECD. (2016). *PISA 2015 Ergebnisse (Band I)*: W. Bertelsmann Verlag.

Pendry, L. (2014). Soziale Kognition. In K. Jonas, W. Stroebe & M. Hewstone (Hrsg.), *Sozialpsychologie* (S. 107–140). Berlin, Heidelberg: Springer.

Petersen, L.-E. & Six, B. (Hrsg.). (2008). *Stereotype, Vorurteile und soziale Diskriminierung. Theorien, Befunde und Interventionen*. Weinheim: Beltz.

Rosenthal, R. & Jacobson, L. (1969). Pygmalion in the Classroom. Teacher Expectation and Pupils' Intellectual Development. *Psychology in the Schools, 6* (2), 212–214.

Rosenthal-Stott, H. E. S. & Crisp, R. J. (2006). Reducing stereotype threat by blurring intergroup boundaries. *Personality and Social Psychology Bulletin, 32* (4), 501–511.

Sander, A., Ohle, A., McElvany, N., Zander, L. & Hannover, B. (angenommen). Stereotypenbedrohung als Ursache für geringeren Wortschatzzuwachs bei Grundschulkindern mit Migrationshintergrund. *Zeitschrift für Erziehungswissenschaft*.

Schmader, T. & Johns, M. (2003). Converging evidence that stereotype threat reduces working memory capacity. *Journal of Experimental Social Psychology, 85* (3), 440–452.

Schnotz, W. (2011). *Pädagogische Psychologie kompakt*. Weinheim: Beltz.

Schofield, J. W. & Alexander, K. M. (2012). Stereotype Threat, Erwartungseffekte und organisatorische Differenzierung: Schulische Leistungsbarrieren und Ansätze zu ihrer Überwindung. In S. Fürstenau & M. Gomolla (Hrsg.), *Migration und schulischer Wandel: Leistungsbeurteilung*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Spencer, S. J., Steele, C. M. & Quinn, D. M. (1999). Stereotype Threat and Women's Math Performance. *Journal of Experimental Social Psychology, 35* (1), 4–28.

Sprietsma, M. (2013). Discrimination in grading. Experimental evidence from primary school teachers. *Empirical Economics, 45* (1), 523–538.

Stanat, P. & Christensen, G. (2006). *Schulerfolg von Jugendlichen mit Migrationshintergrund im internationalen Vergleich. Eine Analyse von Voraussetzungen und Erträgen schulischen Lernens im Rahmen von PISA 2003*. Bonn, Berlin: Bundesministerium für Bildung und Forschung (BMBF).

Stangor, C. (2009). The Study of Stereotyping, Prejudice, and Discrimination within Social Psychology. A quick History of Theory and Research. In T. D. Nelson (Ed.), *Handbook of prejudice, stereotyping, and discrimination* (pp. 1–22). New York: Psychology Press.

Steele, C. M. & Aronson, J. (1995). Stereotype Threat and the Intellectual Test Performance of African Americans. *Journal of personality and social psychology, 69* (5), 797–811.

Swim, J., Borgida, E., Maruyama, G. & Myers, D. G. (1989). Joan McKay versus John McKay. Do gender stereotypes bias evaluations? *Psychological Bulletin, 105* (3), 409–429.

Terkessidis, M. (2004). *Die Banalität des Rassismus. Migranten zweiter Generation entwickeln eine neue Perspektive* (Kultur und soziale Praxis). Bielefeld: transcript.

Tiedemann, J. (2002). Teachers' Gender Stereotypes as Determinants of Teacher Perceptions in Elementary School Mathematics. *Educational Studies in Mathematics, 50* (1), 49–62.

Weber, M. (2003). *Heterogenität im Schulalltag*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

Zick, A., Küpper, B. & Hövermann, A. (2011). *Die Abwertung der Anderen. Eine europäische Zustandsbeschreibung zu Intoleranz, Vorurteilen und Diskriminierung*. Berlin: Friedrich-Ebert-Stiftung Forum Berlin.

Amarachi Adannaya Igboegwu

My Name Is Not Sandra

Introductory Discussions on Unconscious Bias for the Classroom

Introduction

Human beings are inherently biased. It is our biases or „individualised perspectives" that help us deal with and make sense of our world. These perspectives are created through what Mezirow (1990) refers to as „meaning perspectives" – the foundational basis for intentional and unintentional belief systems. And unconscious bias? Teal, Gill, Green and Crandall (2012) and Ross (2014), explain unconscious bias as a mechanism by which we interpret information based on behaviours, attitudes and events that manifest in our lives. Banaji and Greenwald (2014) use the term mindbugs to explain the mind's inability to perceive objects as they really are. The duo further expatiate that mindbugs impact our visual perception, as well as, our interpretation of social situations because they „slant the way we see, remember, reason, and judge, they reveal a particular disparity in us: between our intention and ideals, on one hand, and our behaviour and actions, on the other" (p. 20). Unconscious bias, though, man's systemic response to self-preservation does, however, become problematic when they are based on false assumptions. The snap judgments we make about people that we encounter can greatly impact productivity in the workplace, academic achievement in the classroom and interpersonal relationships. How then can people combat unconscious bias and work towards ensuring that behaviours and beliefs are not predicated on wrong assumptions?

Mezirow (1990) proposes the use of critical self-reflection. By taking the time to understand who we are, what we believe and why we believe what we believe, we take the first step in uncovering deeply held beliefs that enable us to face uncomfortable truths. The Implicit Association Test (IAT) (Greenwald, McGhee & Schwartz, 1998), renowned for its ability in unveiling hidden biases, is one option out of many that allows us to identify unconscious biases. This test is readily available online for free.

The crux of the Mezirow's message is to proverbially „know thyself." By discovering who we are through critical self-reflection or by taking the Implicit Association Test among others, we uncover the belief systems that govern our behaviour, attitude and reaction to the world. This discovery will then be

the first of many steps toward becoming aware and confronting deeply held beliefs.

Facing My Unconscious Bias

The short play, „My Name is Not Sandra", is a personal account of an experience that shocked me into uncovering my unconscious bias. The encounter at the train station by my perpetrator destabilised me and made me question the image of myself that I project to the outside world. In a way, it was my first encounter of being judged blatantly by the colour of my skin. I never imagined that someone could or would peg me as a house cleaner and this realisation stung. The experience, however, led me to assess my own hidden biases about people; such as my own deeply held false beliefs about older German men being racist or my concept of what a house cleaner looks like.

In the play, I am immediately aggressive towards the German man that approaches me, because I simply cannot understand what he could possibly want from me. I am not nice or welcoming. He is a stranger and in my view, someone of whom I am to be wary. And sure enough, through my interaction with the man, he lives up to my expectations. Could my encounter have gone better if I had been kinder and more receptive? Why was I responding so negatively? Further down in the play, when I respond: „I mean, no disrespect to cleaners, but I don't think I come across as a cleaner." Mika challenges me by asking „what do cleaners look like?" This unsettles me and causes me to reflect on my statement. The reality is that the constructs that are used to understand life events/experiences are usually developed as a result of personal life experiences or vicariously lived experiences either consciously or subconsciously.

The short play is my interpretation of my experience at the central main station in Heidelberg, Germany. My goal is to empower people to ask tough questions about unconscious bias and yet, to not be so quick to judge others, because we are all unconsciously biased even though we may be well-meaning. There are many layers that can be uncovered from this piece. I encourage readers to look at the different voices and perspectives. By asking these uncomfortable questions, we force our hidden biases to surface and by addressing the biases that crop up, the opportunity to take responsibility for the way we think and treat each other emerges.

Play Adaptation for the Classroom

The following are suggestions on how to incorporate the play, „My Name is Not Sandra", into a lesson plan focusing on unconscious bias.

1. Introduce the terminology – bias/unconscious bias and garner the responses of your class participants on the meaning of bias/unconscious bias. Elicit examples or experiences involving bias/unconscious bias from your students.
2. Introduce the play and assign reading roles to volunteers in the class while ensuring that other class participants read along.
3. Assign acting roles to volunteers and have them act out the three scenes in the play. The facilitator should ensure that props are readily available and actors feel comfortable with the roles.
4. Using the reflection questions provided, initiate a discussion about the play and the characters. Similarly, the class could suggest and act out alternate scenarios to the play.

Ultimately, this role-playing exercise should enable class participants to reflect on the characters in the play. The facilitator can use the reflection questions provided, to commence a more robust class discussion on unconscious bias. Aside from the questions, participants should be encouraged to come up with questions about the characters. It might be interesting to look at Sandra and her story. Who was she and why didn't she make it to the station? What are some alternate scenarios that could emerge to give a fuller picture of the story? What was Naya's backstory? By digging deep into the characters, I hope participants will be able to connect with the story and, hopefully, take a step towards uncovering their own unconscious bias.

My Name Is Not Sandra

Character Set-up

This is a four-character play: the German Man, Naya, Mika and Daniel. The „incident" takes place outside a train station. The play is divided into three scenes. Scene one focuses on the incident, scene two demonstrates the protagonist's attempt to come to terms with the incident while scene three reveals the mental process leading to awareness and resolution of the incident.

Scene I

Outside the Train Station

Narrator: [It is 3:45 pm. Sunny and pleasantly warm. Naya, a young black woman walks out of the train station in a hurry. Unlocking her bike, she notices an older, white German man hovering. She stands up.]
German Man: Excuse me, are you Sandra?
[*Naya is completely puzzled.*]

Naya: Nooo? [*Puzzled face*]
[*Naya bends to unlock her bike wondering why this man is asking if her name is Sandra – „strange Germans," she thinks to herself.*]
[*The man clears his throat. Naya looks up again.*]
Naya: Ok, yes? [*A bit aggressive.*]
German Man: Well, I was supposed to meet Sandra here. She's a refugee woman and we had planned that she would clean my house and . . . [*Naya cuts him off.*]
Naya: Ok. I've already told you. I am not Sandra . . . [*visibly getting upset.*]
Man: [*Interupting*] Yes, I know. But I was wondering if you would be interested in cleaning my house?
Naya: What?! I don't understand. You must be really crazy!!! [*Raising her voice*. *The German man starts to say something, but Naya rides off immediately, fuming.]*

Scene II

At Home

Naya is still furious after the incident at the train station.
[*Speaking to herself.*]
Naya: Racist Germans! Just because I am black doesn't mean I am a cleaner for goodness sake!
[*Phone rings.*]
Naya: Hello, Mika!
Mica: Hey, Naya. Where are you?
Naya: At home. What's up?
Mica: Are you still coming?
Naya: Oh my gosh!! I totally forgot. What time are we meeting?
Mica: Well, we said 4 pm. It's 4:10 now. [*irritated*]
Naya: I am on my way. I'll be there in 10 minutes tops. I am so sorry!!!
Mica: Ok. We'll be waiting.
Naya: Thanks!!! [*Hangs up the phone.*]
[*Naya picks up her backpack muttering to herself. She can't believe she forgot her study circle. She rides off on her bicycle as fast as she can*.]

Scene III

Study Circle

Daniel: Hey Naya! What happened today? We have been waiting for you.
Mika: Seriously! [*Rolls her eyes.*]
Naya: Sorry, guys, [*putting down her backpack and sitting down*] I got side-tracked. No excuse, but some crazy guy at the train station accosted

me. He asked me if my name was Sandra and even when I told him no, he still kept talking to me.
Daniel: [*Laughing*] Maybe he was trying to pick you up?
Naya: Yuck! [*Disgusted face*] No seriously, Daniel, it's not funny. He asked me if I was interested in cleaning his house!
[*Mika and Daniel are astonished.*]
Daniel: Oh, wow! He said what?!! Man, people . . . [*shaking his head*]
Naya: I guess he was supposed to meet some refugee lady who was to clean his house, but for some reason, she didn't show up, so, he asked me. I mean, if I were a white woman, I am sure he wouldn't dare ask me to clean his stupid house!
Mika: Yea? But how do you know that?
Naya: Come on!! He saw my skin and thought I would be interested in cleaning his house. That's racism! Just because I am black! I can't stand Germans!!!
Daniel: Whoa! Not everyone thinks like that guy, come on!
Naya: You're right. But I am soooo pissed off right now.
Mika: Yea, you have a point there and you have every right to be angry, but maybe he was just asking a question. We really don't know why he chose you, but you might be right, though [*she pauses for a moment to reflect*]. I guess since you're black, he probably thought you were a refugee too, or maybe he figured you might be looking for work – I don't know . . .
Naya: Hmmm [*pensive*]. Looks like he was making an assumption.
Mika: Mmhmm
Naya: Wow. It's so easy to jump to conclusions. I mean, no disrespect to cleaners, but I don't think I come across as a house cleaner [*emphatically*].
Mica: Ok. That's an interesting point you make there, Naya. I am curious, what do cleaners look like?
[*Naya pauses for a second.]*
Naya: Hmm. I see what you mean. Wow! [*A sudden realization of her unconscious bias.]*
Daniel: Yea, good point, Mika. Listen, Naya, don't let this experience make you think that all Germans or white people, in general, are racist. There are ignorant and racist people everywhere, of different religions and races. We just have to meet them where they are. And like Mika said, you really don't know what this guy was thinking when he approached you.
Naya: Yea, you're right. Of course, I don't think all Germans are racist. I am sorry. I know it's wrong to generalise. I guess I need to watch my unconscious bias too. You guys are awesome. Thanks for listening.
Daniel: Hey, for the record, I am Austrian!
Mika and Naya in unison: Danieeel!!!

Daniel: But it's true!
[*General laughter*]

The End

Questions for Reflection and Discussion

1. Why do you think the German man approached Naya?
2. Why do you think the man persisted in talking to Naya even after she had told him she wasn't Sandra?
3. Why did Naya ride off rudely?
4. Did she have a right to be angry?
5. Was calling the German man crazy the right response?
6. Should she have said something else instead of riding off?
7. What would you have done?
8. Was it acceptable for Naya to say she „can't stand Germans" to her friends or to think that Germans are racist right away when the incident first occurred?
9. Have you ever reacted in a similar way to Naya i.e. making generalisations about race, religion and the like due to a past experience?
10. Is it possible that the German man was simply asking a question and meant no harm?
11. How would you have behaved if you were in Naya's shoes?
12. What do you think happened to Sandra?
13. How does one become aware of unconscious bias?

References

Banaji, R. M. & Greenwald, G. A. (2013). Blindspot: Hidden Biases of Good People. New York, NY: Bantam Books.

Greenwald, G. A., McGhee, E. D., Schwartz K. L. J. (1998). *Measuring Individual Differences in Implicit Cognition: The Implicit Association Test.* Journal of Personality and Social Psychology. Vol. 74 (6), 1464–1480.

Mezirow, J. (1990). How Critical Reflection Triggers Transformative Learning, in Jack Mezirow and Associates: Fostering Critical Reflection In Adulthood. San Francisco, CA: Jossey-Bass.

Ross, J. H. (2014). Everyday Bias: Identifying and Navigating Unconscious Judgment in our Daily Lives. Lanthm, MD: Rowan & Littlefield.

Teal, R. C., Gill, C. A., Green, R. A., & Crandall, S. (2012). *Helping medical learners recognize and manage unconscious bias toward certain patient groups*. Medical Education. Vol. 46, 80–88. doi:10.1111/j.1365-2923.2011.04101.x

Autorinnen und Autoren

Daniel Bella, Universität Frankfurt. Geboren 1991 in Tübingen, nach dem Bachelorstudium in Mainz (abgeschlossen mit einer Arbeit über den Möglichkeitsbegriff bei Ernst Bloch, eine gekürzte Fassung ist erschienen als „Zum Verhältnis von Wirklichkeit und Möglichkeit in der Blochschen Philosophie", in *Bloch-Almanach*, Nr. 34 (2017), S. 127–148) studiert er Philosophie an der Goethe-Universität Frankfurt. Sein Forschungsschwerpunkt liegt auf dem Begriff der Möglichkeit. In diesem Kontext befasst er sich insbesondere mit dem Problem der „futura contingentia" in der Philosophie des 14. Jahrhunderts.

Agostino Cera, Università degli Studi di Napoli Federico II / Università degli Studi della Basilicata. Geboren 1974 in Pomigliano d'Arco (Italien), 2002 Philosophiestudium an der Università di Napoli Federico II; 2006 Promotion in Philosophie an derselben Universität. 2014 Habilitation in Italien – Abilitazione Scientifica Nazionale, docente di seconda fascia in Filosofia Teoretica (C1/11). Derzeit Lehrbeauftragter in Theoretischer Philosophie an der Università degli Studi della Basilicata. Forschungsschwerpunkte: Kontinentalphilosophie, Deutsche Philosophie des 20. Jahrhunderts, philosophische Anthropologie, Karl Löwiths Rezeption, Philosophie der Technik. Neuere Veröffentlichungen: *Io con tu. Karl Löwith e la possibilità di una Mitanthropologie* (Neapel, 2010); *Tra differenza cosmologica e neoambientalità. Sulla possibilità di un'antropologia filosofica oggi* (Neapel, 2013). „Historical Heterochronies. Evenemential Time and Epistemic Time in Michel Foucault", in: F. Santoianni (Hrsg.): *A Philosophical Thematic Atlas. The Concept of Time in Contemporary Philosophy of the Early Twentieth Century*, Heidelberg/London: Springer 2016, S. 175–182. „Psyche e Physis. Uomo e mondo in Carl Gustav Carus", in: A. La Vergata (Hrsg.), *Nature. Studi su concetti e immagini della natura*, Pisa: ETS, 2014, S. 89–117; „Mitanthropologie, Zwischenontologie. L'antropologia löwithiana a confronto con il dialogismo di Martin Buber", in: „La Cultura", 51, 2013, S. 251–281.

Franz Gmainer-Pranzl, Universität Salzburg, Zentrum Theologie Interkulturell und Studium der Religionen. Geboren 1966 in Steyr (Oberösterreich), Studien der Katholischen Theologie und der Philosophie in Linz, Innsbruck und Wien, Promotion in Theologie (Universität Innsbruck, 1994) und Philosophie (Universität Wien, 2004), Habilitation im Fach Fundamentaltheologie (Universität Innsbruck, 2001). Seit 2009 Professor und Leiter des Zentrum „Theologie Interkulturell und Studium der Religionen" an der Universität Salzburg. Arbeits- und Forschungsschwerpunkte: Interkulturelle Philosophie (Schwerpunkt: Theorien des Fremden), kontextuelle Theologien (Schwerpunkt: Theologie in Afrika), interkulturell-theologische Erkenntnislehre

(Schwerpunkt: Rezeption von Globalisierungs- und Entwicklungstheorien). Wichtigste Publikationen: *Heterotopie der Vernunft. Skizze einer Methodologie interkulturellen Philosophierens auf dem Hintergrund der Phänomenologie Edmund Husserls* (Philosophie, Band 64), Wien/Berlin 2007 (421 S.); *Christus und die Religionen der Erde. In welchem Bekenntnis begegnet Gott?* (Kardinal König Bibliothek, Band 2), Wien 2013. (115 S.); Franz Gmainer-Pranzl/Eneida Jacobsen (Hg.), *Deslocamentos – Verschiebungen theologischer Erkenntnis. Ein ökumenisches und interkulturelles Projekt* (Salzburger Theologische Studien 54, interkulturell 16), Innsbruck 2016. Franz Gmainer-Pranzl/Angela Schottenhammer (Hg.), *Wissenschaft und globales Denken* (Salzburger interdisziplinäre Diskurse, 7), Frankfurt am Main 2016. Franz Gmainer-Pranzl/Jessica Fortin-Rittberger (Hg.), *Demokratie – ein interdisziplinäres Forschungsprojekt* (Salzburger interdisziplinäre Diskurse, 10), Frankfurt am Main 2017 (im Erscheinen).

Francesca Greco, Universität Hildesheim. Geboren 1987 in Ragusa (Italien). Sie hat Philosophie, Psychologie und Geschichte in Catania studiert. 2010 Bachelorabschluss mit einer Arbeit über Wagners Theater und die Suche nach dem Absoluten. 2014 Masterabschluss mit einer Arbeit zum Verhältnis zwischen Zen-Buddhismus und zeitgenössischen Philosophie Einsens. Zurzeit ist sie Doktorandin an der Universität Hildesheim (unter der Leitung von Prof. Dr. R. Elberfeld und Prof. Dr. A.F. Koch) mit dem Thema: *Negativität und Räumlichkeit. Versuch einer interkulturellen Umdeutung*. Ihre Schwerpunkte liegen auf Ontologie, Meontologie, japanischer Philosophie und der Philosophie Martin Heideggers und ihrer zeitgenössischen Rezeption. Unter ihren Publikationen: *Der Ort der Wahrheit. Heideggers Ortsdenken mit Blick auf die Philosophie Nishidas*, in: Gerhard Thonhauser (Hg.), *Perspektiven mit Heidegger. Zugänge – Pfade – Anknüpfungen*, Freiburg: Alber, 2017, sowie zahlreiche internationale Konferenzbeiträge bspw. zum Thema „Wahrheit als Ort" (HGGS-Forums 2016 in Heidelberg); *„Space is the Place – From Topography to Topology", Between Nishida and Heidegger: A Hermeneutic Comparison of the Concept of Nothingness* (2016 in Bruxelles); *Recordar el olvido* für die UNED (Universidad Nacional de Educación a Distancia) (2016 in Àvila).

Martin Hailer, Pädagogische Hochschule Heidelberg. Geboren 1965 in München. Studium der Evangelischen Theologie und der Philosophie, 1997 Promotion zum Dr. theol. an der Universität Heidelberg. 1999 Ordination zum Pfarrer der Evang.-Luth. Kirche in Bayern. 2003 Habilitation für Systematische Theologie an der Universität Erlangen. 2007–2010 Vertretungsprofessor an der Universität Lüneburg, 2010/11 Heisenberg-Stipendiat der DFG. Seit 2011 Professor für Evangelische Theologie und ihre Didaktik, Schwerpunkt Systematische Theologie an der Pädagogischen Hochschule Heidelberg. Forschungsgebiete: Ökumenische Theologie, Religionsphilosophie, die Theologie Karl Barths, Systematische Theologie für Belange des Lehramts. Buchveröffentlichungen: *Theologie als Weisheit* (1997), *Begriff und Thema der Weisheit in feministischen Theologien* (2001), *Die Unbegreiflichkeit des Reiches Gottes* (2004), *Gott und die Götzen* (2006), *Glauben und Wissen* (2006), *Grundkurs Christliche Theologie* (Co-Autor von Dietrich Ritschl, 2006, 4. Aufl. 2015), *Götzen, Mächte und Gewalten* (2008), *Religionsphilosophie* (2014), *Stellvertretung* (2018).

Till Hilmar, Yale University. Geboren 1985 in Wien, Studium der Politikwissenschaft in Wien, Doktorand in Soziologie an der Yale University, USA. Forschungsschwerpunkte: soziales Gedächtnis, Kultursoziologie, historische Soziologie, Netzwerkfor-

schung und Ostmitteleuropaforschung. In seiner Dissertation beschäftigt sich Till Hilmar mit der ökonomischen Erinnerung in Ostdeutschland und Tschechien nach 1989. Aktuelle Publikation: Hilmar, Till (2016): *Narrating Unity at the European Union's new History Museum: A Cultural-Process Approach to the Study of Collective Memory*, in: European Journal of Sociology, August 2016, 57 (2).

Saša Hrnjez, Universität Heidelberg. Geboren 1983 in Vinkovci in der Sozialistischen Föderativen Republik Jugoslawien (heute Kroatien). Studium der Philosophie an der Universität Novi Sad in Serbien und der Philosophie und Geschichte der Ideen an der Universität Turin in Italien. 2015 Promotion an der Universität Turin mit einer Arbeit über Kant und Hegel mit dem Titel „Tertium Datur. Synthese und Vermittlung zwischen dem Kritizismus und dem spekulativem Idealismus". 2016 DAAD Post-Doc-Stipendiat am Philosophischen Seminar der Universität Heidelberg. Seine Forschungsschwerpunkte: Deutscher Idealismus (Kant, Hegel), Ontologie, Hermeneutik, Übersetzungstheorien, marxistische Theorie. Neuere Veröffentlichungen: *Tertium Datur. Sintesi e mediazione tra criticismo e idealismo speculativo*, Mailand-Udine: Mimesis, 2017); „(Za)Misliti revoluciju. Antonio Gramši i Paolo Virno" (Hrsg.), (Beograd-Novi Sad: Akademska knjiga/IFDT, 2017); „Tempo e/è concetto. Storia degli effetti di una virgola", in *Trópos. Rivista di ermeneutica e critica filosofica*, 2016, 1 (IX), pp. 95–116). Darüber hinaus ist Hrnjez als Übersetzer mit Schwerpunkt auf italienischer Philosophie (Galileo, Vattimo, Gramsci, Agamben) tätig. Er ist Mitbegründer und Redaktionsmitglied der serbischen Zeitschrift *Stvar/Thing – Journal for theoretical practices* und der italienischen Zeitschrift *Trópos. Rivista di ermeneutica e critica filosofica*.

Amarachi Adannaya Igboegwu, Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg. Geboren 1977 in Seattle, Washington-USA, promoviert an der Fakultät für Verhaltens- und Empirische Kulturwissenschaften der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg. Ihre Forschungsschwerpunkte sind der responsive Klassenzimmer Ansatz, die Problematik des kulturell ansprechenden Klassenzimmers, Minderheitengrundschule, kulturelle Sensibilisierung, Integration, Soziales Lernkompetenz.

Maximilian Krämer, Johannes Gutenberg-Universität Mainz. Geboren 1983 in München; Studium der Philosophie, Romanistik, Kunstgeschichte und Soziologie an der Johannes Gutenberg-Universität Mainz und der Universidad de Sevilla; M.A. 2011; derzeit Arbeit an einer Dissertation zu Adorno und Kierkegaard. Forschungsschwerpunkte: Praktische Philosophie, Ästhetik, philosophische Anthropologie; Philosophie des 19. und 20. Jahrhunderts, insbesondere Deutscher Idealismus und nachidealistische Philosophie, Phänomenologie, Existenzphilosophie und Kritische Theorie.

Thuy Loan Nguyen, Heidelberg School of Education. Geboren 1986 in Spaichingen, studierte von 2008 bis 2013 an der Universität Wien Internationale Entwicklung, in der sie sich auf die Forschungsgebiete der internationalen Politik sowie der Bildungs- und Migrationsforschung spezialisierte. Sie schloss ihr Diplomstudium 2014 ab und war danach Mitarbeiterin am Forschungsprojekt „Broadcasting History in the Transnational Space in Hanoi, Vietnam" am Institut für Publizistik- und Kommunikationswissenschaft der Universität Wien. Seit Oktober 2015 ist sie Doktorandin am Institut für Bildungswissenschaft an der Fakultät für Verhaltens- und Empirische Kulturwissenschaften der Universität Heidelberg. Ihre Forschungsschwerpunkte sind Migra-

tion, Bildung und Gender, Vorurteils- und Stereotypenforschung, Heterogenität im Schulalltag und die Professionalisierung von Lehrkräften.

Janek Scholz, Rheinisch-Westfälische Technische Hochschule Aachen. Geboren 1987 in Sonneberg (Thür.). Studium der Romanistik, Auslandsgermanistik (DaF/DaZ) und anglistischen Sprachwissenschaft in Jena und Neapel, Italien. Nach dem Studium DAAD-Sprachassistenz in Fortaleza, Brasilien. Seit 2014 Doktorand an der RWTH Aachen University. Forschungsschwerpunkte: Literarisches lernen, Interkulturalität, Spiel- und Raumtheorie. In seiner Dissertation spürt er dem Motiv der Wahrsagerin in literarischen Texten aus Deutschland und Brasilien nach. Unter den aktuellen Publikationen: „Caught between Local and Global, Rural and Urban. How Comic Artists Approach the Dynamics of Urban Development", in: Wieser, Doris/Prata, Ana (Hg.): *Cities of the Lusophone World. Framing, Struggling and Crossing*, Peter Lang Ltd. 2017. (In Druck); „Utopia, Heterotopia, Dystopia – Water in Portuguese and Brazilian Comics." In: King's College (Hg.): *Brasiliana. Journal for Brazilian Studies*, Vol. 5, Nr. 1. 2017 (in Druck); „Eine Künstlerkooperation ‚alem das fronteiras' – Banda desenhada de lingua portuguesa." In: Bobineau, Julien et al. (Hg.): *Promptus. Würzburger Beiträge zur Romanistik*, Bd. 2. 2016. S. 227–242.

Giovanni Tidona, geboren 1982 in Scicli (Italien) ist Vertretungsprofessor in Philosophie/Ethik an der Pädagogischen Hochschule Heidelberg. Seine Forschungsschwerpunkte liegen auf der Sozialontologie, Ontologie, Ethik, politischen Philosophie und Sprachphilosophie. Er ist Autor der Monographie *Ding und Begegnung. Sprach- und Dingauffassung im dialogischen und existenzialen Denken* (Alber, Freiburg, 2014) und Herausgeber der Habilitationsschrift Karl Löwiths *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen. Ein Beitrag zur Grundlegung der ethischen Probleme* (Alber, 2013) sowie der italienischen Ausgabe des Briefwechsels zwischen Martin Heidegger und Karl Löwith (ETS, Pisa, 2017). Seine aktuellen Forschungsaufgaben kreisen um den Gemeinschaftsbegriff (durch eine einschlägige Monographie in Vorbereitung bei Alber Verlag), um die Themen der Raumtheorie und der Xenologie. Im Zusammenhang damit befasste sich Tidona mit dem Begriff des *Spiels* („Gioco e Unbekümmertheit. Una logica semantica di costituzione dell'oggetto «disinvolta»", in *Trópos. Rivista di ermeneutica e critica filosofica*, hrsg. v. Gianni Vattimo und Gaetano Chiurazzi, X, 1, Turin: Aracne, 2017, S. 199–220) und der *Flucht* („Die ‚verkehrte Welt'. Er-Örterung raumtheoretischer Dimensionen der Flucht", ausgezeichnet mit dem Liga-Preis 2016 und in Begutachtung bei Studia Phaenomenologica).

Leire Urricelqui, Universität Luzern. Geboren 1990 in Pamplona (Spanien), Studium der Philosophie an der Universidad Deusto, Bilbao und an der Universität Heidelberg (M.A., 2016). Doktorandin in Philosophie an der Universität Luzern, Schweiz. Ihre Forschungsschwerpunkte: Politische Philosophie, Kritische Theorie, Poststrukturalismus, (insb. Dekonstruktion). In ihrer Dissertation beschäftigt sich Leire Urricelqui mit einer gegenwartsbezogenen kritischen Analyse der Figur des Fremden als eines Feindes.

Bodi Wang, Technische Universität Dortmund. Geboren 1989 in Xi'an (VR China), studierte Philosophie an der Renmin Universität von China in Beijing und der Universität Heidelberg. Seit 2016 promoviert sie zum Thema *Das epistemische Problem*

der Integration bei Prof. Christian Neuhäuser in Dortmund. Seit 2017 arbeitet sie im MERCUR-Forschungsprojekt „Ethik der Immigration“. Forschungsschwerpunkte: Kritische Theorie, Geschichtsphilosophie, Sozialphilosophie.