

Jürgen Straub, Detlef Garz und Heinz-Hermann Krüger

Begegnung mit dem Fremden Einführung in den Themenschwerpunkt

Wer in philosophischen und wissenschaftlichen Lexika oder historischen Wörterbüchern nach dem *Fremden* und verwandten Ausdrücken sucht, geht leer aus. Es gibt in solchen Nachschlagewerken bislang keine nennenswerten Einträge, die den Wissensdurstigen mit dem Begriff und der Begriffsgeschichte des Fremden vertraut machen würden. Dies verwundert, scheint das Wort mittlerweile doch ein philosophischer und wissenschaftlicher Grundbegriff zu sein, der in so gut wie allen Sozial- und Kulturwissenschaften gängige Münze ist. Gewiss, der Begriff ist so vieldeutig und schillernd, wie es sich die Liebhaber und Apologeten semantischer Polyvalenz nur wünschen können. Daran hat die grassierende Rede vom Fremden nichts ändern können, im Gegenteil. Sie verstärkt, je weiter sie ihre Kreise zieht, umso mehr den Eindruck, dass die vielfältigen Gebrauchsweisen alle Hoffnung auf definitonische Klarheit oder einen wenigstens einigermaßen klar umrissenen Gegenstand unter sich begraben.

Was den einen eine Freude ist oder wenigstens als ein unumgänglicher Tribut an die Sache selbst erscheint, wird den anderen schnell zum Ärgernis. Wo die einen davon sprechen, dass sich das Fremde, recht verstanden, stets in der paradoxen Gestalt einer präsenten Abwesenheit bemerkbar mache, und sich diese (phänomenologisch ausweisbare) Erfahrung nicht zuletzt im Begriff des Fremden niederschlagen müsse, reklamieren die anderen die empirisch-operationale Identifizierbarkeit des begrifflich indizierten Sachverhalts. Während die einen von einem *radikalen* Fremden sprechen, das sich in die Erfahrung einnistet und sich zugleich entzieht, verlegen sich die anderen auf ihre bestimmende Vernunft und definieren das Fremde in einem Akt entschlossenen Zugriffs so, dass es zu ihren jeweiligen Zwecken passt und für epistemisch-methodische Operationen zugänglich wird.

Die uns bereits vertrauten Kontroversen über das Fremde und die verschiedenen Möglichkeiten, sich ihm gegenüber zu verhalten – in Philosophie und Wissenschaft, aber auch in der Lebenswelt bzw. im Rahmen spezieller Praktiken wie etwa der Politik, Rechtssprechung und Administration, der Erziehung oder therapeutischen Behandlung Einzelner –, haben zweifellos ihre je eigene

Geschichte. Nicht in jeder Hinsicht haben diese Geschichten eine bereits lange Vergangenheit. Trotz einer gewissen Prominenz, die das Fremde seit jeher im Denken und der (insbesondere politischen) Praxis des Abendlandes und anderer Weltregionen genoss, ist es doch so, dass das Fremde *als spezifisches Phänomen* „erst sehr spät – etwa seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert – allmählich die Problematisierungsschwelle überschritten hat“ (Waldenfels 1997, S. 10). Dies ist auffällig, aber nicht zufällig so. Waldenfels verankert die markierte Veränderung in einer „Mutation innerhalb des westlichen Denkens, für die zweierlei maßgebend ist: die Veränderung der neuzeitlichen Vernunftauffassung und die der neuzeitlichen Subjektrolle“ (ebd.). Und er hätte wohl nichts dagegen, wenn man diesen Mutationen, die die Vernunft und das Subjekt übrigens keineswegs entmachten und entwerten, wenngleich etwas ernüchtern und uns bescheidener auf ihre Möglichkeiten blicken lassen, noch einige andere neuzeitliche Umwälzungen zur Seite stellt. Seit Jahrhunderten schon und bis heute gilt, dass die mit „imperialen“ Eroberungszügen, mit Migrationsbewegungen und auch harmlosen Reisen verknüpfte *Mobilität* die allfälligen Begegnungen mit dem Fremden steigert und dadurch nicht zuletzt zu einer Ausweitung und Diversifizierung des Fremden beiträgt, die schließlich das Eigene umgreift und affiziert (ohne dass diese Kategorie dadurch ihren Sinn verlöre). Das mehr als je zuvor vertraute Ergebnis dieser langwierigen Entwicklung kann in der Tat in zwei eng miteinander verschränkte Aussagen gebündelt werden: „Es gibt keine Welt, in der wir je völlig zu Hause sind, und es gibt kein Subjekt, das je Herr im eigenen Hause wäre“ (Waldenfels 1997, S. 11). Und es mag, wie auch immer wir den Begriff des Fremden auch in weniger komplexen Bedeutungen gebrauchen, im Grunde dann schon so sein, dass uns „diese Art von ‚Götzendämmerung‘ [...] mit einem radikal Fremden [konfrontiert], das allen Aneignungsbemühungen zuvorkommt und das ihnen widersteht wie im Falle des fremden Blicks, der uns trifft, noch ehe wir uns dessen versehen“ (ebd.).

Alles in allem ist also zunächst einmal leicht festzustellen, dass über das Fremde noch gar nicht so lange so intensiv nachgedacht wird, wie wir heute, unter dem Eindruck der schwindelerregenden Karriere des nunmehr modischen Ausdrucks, vielleicht meinen könnten. Man darf sich diesbezüglich nicht davon täuschen lassen, dass offenkundig seit ewigen Zeiten „Eigengruppen sich von Fremdgruppen abgrenzen und daß außerdem fremdartige ‚Wundervölker‘ den bekannten Kreis der Menschenvölker umsäumen“ (ebd., S. 10). Solche differenzierenden, nicht selten diskriminierenden Blicke auf Fremde und Fremdes dürfen wohl zum Kreis der empirisch gut belegten anthropologischen Tatsachen gezählt werden, und zwar nicht nur im Rückblick auf die Geschichte des Okzidents und die in ihm beheimateten Hochkulturen. Die erwähnte Einsicht gilt, so belehrt uns die Ethnologie, bereits für primordiale Kulturen in allen Teilen der Welt, für vor Jahrtausenden versunkene Kulturen also, die Eigenes und Fremdes sorgsam auseinanderhielten und offenbar ihre liebe Mühe mit dem und den Fremden hatten (Müller 1999).

So waren, wie berichtet wird, die Angehörigen dieser Kulturen darum besorgt, ihr Land, das sie nicht bloß bewohnten und nutzten, sondern als untrennbar mit dem eigenen Leben verwachsen empfanden, möglichst schon *vor* dem bloßen Betreten durch Fremde vor diesen zu schützen (ebd., S. 20). Die Eigen-

gruppe und die Umwelt bildeten „ein einziges, wechselnd schwingendes Kommunikationssystem“ (ebd., S. 23), das gegen jedes *von außen* kommende Zeichen verschlossen wurde, so gut es nur ging – von physischen Eindringlingen, die das Eigene zu „kontaminieren“, in Beschlag zu nehmen und zu „ent-eignen“ drohten, ganz zu schweigen. Die eigene *Raumzeitwelt*, die in einem sympathetischen Bewusstsein der Zugehörigen repräsentiert war, wurde, so Müller, nach allen Regeln der Kunst gegen die Fremden und das Fremde abgeschottet – so gut es eben ging. „Ethnozentrismus“ und „Xenophobie“ galten als Bestandteile kultureller, sozialer und psychischer Normalität. Da nun auch in früheren Zeiten die Stabilität *keiner* etablierten Normalität ein für allemal gesichert war, war der fremdenscheue Nostrozentrismus der unhinterfragte, als pure Notwendigkeit verstandene Zweck unentwegter *Normierungs- und Normalisierungspraktiken*. Alles vom Eigenen Abweichende musste, so Müller, abgewiesen werden. Vor dem Fremden und seinen misslichen Auswirkungen hatte man sich zu schützen, prophylaktisch und, falls alle Vorbeugemaßnahmen versagt haben sollten und das Unwillkommene doch eingetreten war, auch noch *post eventum*.

Solche nachträglichen Versuche, die durch das Fremde gestörte und verletzte Ordnung wieder zu reparieren, waren, wie gesagt, freilich unvermeidlich: „Irgendwelche Berührungen blieben allezeit möglich. Und kam es *unvorhergesehen* dazu, konnte sich der Einbruch von Fremdqualitativem in die Regelsphäre der endosphärischen Eigenwelt nur *schädigend* auswirken, geschah auf jeden Fall *Überraschendes* – das heißt: ‚funkte‘ gewissermaßen ein *echtes ‚Ereignis‘* auf, von der Struktur des Geschehens her ein Singulärphänomen, das als solches einen kritischen Zustand mit bedrohlichem Veränderungspotential hervorrief“ (ebd., S. 95). Die entscheidende Voraussetzung für die xenophobe Auffassung der exosphärischen Fremdwelt als Ort drohender Schädigungen des Eigenen beschreibt der Autor kurz zuvor, indem er den primordialen Gesellschaften attestiert: „Ihre Weltwahrnehmung bestimmte der *Ethnozentrismus*: Jede Gruppe sah sich selbst im Zentrum des Kosmos lokalisiert. [...] Daraus folgt, daß alles, was sich von ihr unterschied, für weniger durchgeformt und entwickelt, für weniger richtig, schön und gut gehalten werden mußte – Landschaften und klimatische Bedingungen ebenso wie Pflanzen, Tiere, Menschen und Kulturen. Was im Innern klare Strukturen und geradlinige Konturen besaß, konnte in der exosphärischen Außenwelt nur quasi verbogen, krumm, im Extrem chaotisch erscheinen.“¹

Wie in den althergebrachten Überlieferungen und jenen Rekonstruktionen der Selbst- und Weltauffassungen primordialer Kulturen, auf die sich der Ethnologe stützt, wird auch in seiner Erzählung mit einer anthropologisierten und normativ kodierten Differenz zwischen Eigenem und Fremdem operiert. Der Beobachter affirmiert doch sehr viel mehr, als er bekennt, die *normativen* Unterscheidungen, die er als Konstituenten der beobachteten primordialen Kulturen und ihrer identitäts- und orientierungsstiftenden Praxis ausmacht. Die sachlichen Probleme von Müllers Konstruktion, die ja theoretisch an der idealisierten Reinheit eines nach außen abgeschotteten „Eigenen“ ebenso festhält wie an der (keineswegs stichhaltig begründeten) Auffassung des letztendlich *unweigerlich und immer* schädigenden, das Eigene zersetzenden und zerstörenden Effekts des Fremden, liegen ebenso auf der Hand wie die Schwierigkeiten, mit denen

„Extrapolationen“, die aus einer Fülle empirischen Materials schöpfen, ohne jemals vom ziemlich geradlinigen Weg in ein apokalyptisches Zukunftsszenario abzuweichen, wohl stets behaftet sind. All dies braucht hier nicht weiter zu interessieren, kam es uns zunächst allein darauf an, exemplarisch auf die zeitlos-allgemeine, praktische Relevanz der vom Eigenen abgesetzten Figur des Fremden hinzuweisen. Dabei sollte deutlich geworden sein, dass die Thematisierung des Fremden klar von Furcht sowie anderen abwehrenden Gefühlen und Urteilen bestimmt war, der uns Heutigen so geläufige Aspekt der *Faszination* des Fremden also weniger ausgeprägt, häufig nur unterschwellig präsent war und in seiner womöglich einladenden Attraktivität höchstens unter Vorsichtsmaßnahmen, die das Eigene vor drohender Infiltrierung schützten, öffentlich artikuliert werden konnte.²

Während also die in groben Zügen skizzierte Bedeutung des Fremden seit jeher zum menschlichen Leben zu gehören scheint, ist die Erkundung des Fremden im Sinne einer *Problematisierung der Unterscheidung und Relation zwischen Fremdem und Eigenem* sowie die Infragestellung und bald schon nicht mehr aus der Welt zu schaffende *Fragwürdigkeit des Eigenen angesichts des Fremden* eine Neuerung in der Geschichte des Abendlands, die sich erst gegen Ende des 18. Jahrhunderts durchsetzt. Diese Entwicklung erfasst ganz allmählich immer breitere Bevölkerungsschichten und greift tief in die soziale Praxis, das öffentliche Bewusstsein sowie die mentalen und psychischen Strukturen der Einzelnen ein. Wir stehen noch immer *in* diesem historischen Prozess. Offenkundig gibt es nach wie vor keine Gesellschaft, die diesen Weg bereits zu Ende gegangen wäre, ja, es ist bekanntlich noch nicht einmal ausgemacht, dass die eingeschlagene Richtung überall auch eingehalten werden müsste.

Dennoch lässt sich, alles in allem, feststellen: Eine Vielzahl der heutigen Bewohner der okzidentalen Welt ist in ihrer tagtäglichen Praxis doch ein gutes Stück weit davon entfernt, sich mit Ethnozentrismus und Xenophobie als einer unvermeidlichen Selbstverständlichkeit und Normalität abzufinden. Die blinde Exklusion und Exterritorialisierung des Fremden ist längst negativ konnotiert. Unübersehbar steht jede Art von Ego- oder Nostrozentrismus unter dem Verdacht, über kurz oder lang zu gefährden, was er zu gewährleisten vorgibt. Man muss mit (habitualisierten) Orientierungen und Praktiken, die das (vermeintlich homogene) Eigene strikt gegen das Fremde absetzen, profilieren und abschotten, zwar nach wie vor rechnen und tut gut daran, sie nicht als bloße Ausnahmeerscheinungen abzutun. Sie gehören zur kulturellen und psychosozialen Wirklichkeit, in der Regel als mehr oder minder gewaltförmige und polemogene Bestandteile. Die nichtsdestotrotz dominierende, jedenfalls allgemein vernehmbare Tendenz liegt jedoch nicht in der Affirmation und Normalisierung dieser Erfahrung. Sie wird vielmehr thematisiert, problematisiert, nicht selten sogar skandalisiert. (In der moralischen Skandalisierung kann freilich auch eine psychische Abwehrfunktion zum Ausdruck kommen, die letztlich den artikulierten Intentionen zuwiderläuft. Vgl. hierzu auch Ulrich Oevermanns Bemerkungen zum heutigen, in Öffentlichkeit und Wissenschaft anzutreffenden Umgang mit gewalttätigen und rechtsextremen Jugendlichen, die Fremde umstandslos als Feinde etikettieren und womöglich entsprechend „behandeln“. Die Verurteilung, Stigmatisierung und Ausgrenzung dieser Jugendlichen kettet sie, so Oe-

vermann in seinem Beitrag in diesem Heft, womöglich „kompulsiv“ just an jene regressive Gesinnungsgemeinschaft, die mit den Prinzipien der universalen Sittlichkeit moderner liberaler Rechtsstaaten nicht vereinbar ist. Damit riskiert man, dass man empirisch durchaus zweifelhaften Prophezeiungen zur Selbsterfüllung verhilft, also die fremdenfeindlichen und „rechtsradikalen“ Jugendlichen womöglich unumkehrbar aus einer Gesellschaft, in der Fremde eben nicht kurzerhand als Feinde gelten, in „volksgemeinschaftlich“ strukturierte Gruppierungen drängt, die zunehmende Stabilität erlangen und die Grundlagen der Gesellschaft tatsächlich ernsthaft unterminieren können.)

Ego- bzw. nostrozentrische sowie xenophobe Wahrnehmungsschemata und Praktiken stehen seit geraumer Zeit mit im Zentrum der politischen, juristischen, ethnologischen, soziologischen, psychologischen und pädagogischen Aufmerksamkeit in Europa und anderswo, in aller Regel mit dem Ziel, sie zumindest in Grenzen zu halten. Man mag diese Wahrnehmungsschemata und Praktiken nicht zuletzt als Resultate der selbst zu verantwortenden Geschichte der modernen okzidentalen Welt betrachten und überdies in ihrem – womöglich verborgenen – Zusammenhang mit einer auf Vernunft bzw. Rationalität abstellenden Lebensform analysieren. (Wobei dann so gut wie alles zunächst einmal von der begrifflichen Präzision des analytischen Instrumentariums abhängt.) Was immer solche Untersuchungen ergeben, so ist jedoch auch evident, dass das auffällig hohe Maß an selbstreflexivem und selbstkritischem Potenzial jener modernen Gesellschaften, die zunächst eben in der okzidentalen Welt Gestalt annehmen, ebenfalls zu den Errungenschaften einer „vernunftorientierten“ Lebensform gehört. Dieses Potenzial zehrt, wie angedeutet, nicht zuletzt von einer historisch spezifischen Funktion der Figur des Fremden – wie unzulänglich diese Figur noch immer bedacht sein und praktisch berücksichtigt werden mag. In den liberalen, pluralistischen Gesellschaften der westlichen Moderne (und überhaupt allen, die in dem hier interessierenden Punkt nach ihrem Bild geformt wurden oder ihnen diesbezüglich aus anderen Gründen verwandt sind) steht das faszinierende und bereichernde Potenzial des Fremden – und keineswegs nur des Anderen – mit im Mittelpunkt des öffentlichen Selbstverständnisses, des Bewusstseins und der psychischen Dispositionen Einzelner. Das Fremde hat zwar seine beunruhigenden und bedrohlichen Aspekte keineswegs verloren. Es gilt jedoch, trotz oder sogar wegen seiner Eigenschaft, ein Störenfried der kulturellen, sozialen und psychischen Ordnungen des Eigenen zu sein, als attraktives Korrektiv dieses in vielerlei Hinsicht ohnehin kontingenten und keineswegs homogenen Eigenen.³

Die skizzierte Sicht zeugt, wie man mit den Worten Oevermanns sagen kann, von einer keineswegs selbstverständlichen „Bewunderung für das Anders- und Fremdartige, die dessen Eigenart respektiert und zu erhalten trachtet, ja mit ihm sich innerlich zu verbünden sucht, um zugleich Distanz zum Eigenen zu gewinnen“ (in diesem Heft). Sie widerstreitet einer hermeneutischen und praktischen Assimilation des Anderen und Fremden ans Eigene, wie sehr diese Assimilation auch eine stets drohende Versuchung des Verstehens darstellt (zur Diskussion Horstmann 1986/87, wo sich auch eine Auseinandersetzung mit Spielarten der neueren Hermeneutik der „Alterität“ oder „Distanz“ findet.) Den Dandy präsentiert Oevermann als Prototyp jenes modernen Individuums, wel-

ches „das Fremde im Selbst zum Erkenntnisprogramm“ erhebt (ebd.). Diese Haltung, die vor allem in den Reiseberichten seit dem 16. Jahrhundert Gestalt annimmt und gegen Ende des 18. Jahrhunderts, im Übergang von der Aufklärung zur Romantik, allmählich zur Blüte gelangt, läßt den strikt pragmatisch-zweckorientierten Umgang, den der Kaufmann, der Missionar, der Krieger und Eroberer mit dem Fremden pflegte, weit hinter sich. Sie zielt nicht mehr auf die möglichst zügige Aneignung des Fremden, um dadurch eine praktische Handlungsbarriere überwinden zu können. Sie sieht im Fremden vielmehr eine Herausforderung des Verstehens *sui generis*, eine Herausforderung, die nicht zuletzt die Selbsterkenntnis und Selbstbildung in neue Bahnen lenkt. Gewiss, auch diese Haltung ist *realiter* wohl niemals völlig frei von jenen althergebrachten Sorgen um das Eigene, die das Fremde abzuwehren nahelegen. Es wäre jedoch unangemessen, in ihr lediglich eine subtilere Form der kolonialisierenden und nostrifizierenden Aneignung des Fremden zu wittern.

Mit der angedeuteten Entwicklung sieht Oevermann nun auch die Herausbildung eines *wissenschaftlichen*, an kognitive Wahrheitsansprüche gekoppelten, handlungsentlasteten, methodisch kontrollierten Verstehens fremder Wirklichkeiten verschwistert. Dabei richten sich auch die methodischen Operationen des wissenschaftlichen Verstehens bereits zur Zeit der Romantik, Hand in Hand mit parallelen Bemühungen in der Kunst, vornehmlich auf einige *besonders beachtete Dimensionen* des Fremden – nämlich jene, entlang derer unsere *existenziellen* Fremdheitserfahrungen gemeinhin angesiedelt sind. Bernhard Waldenfels hat diese (nicht hierarchisierbaren) Dimensionen im Rahmen seiner Phänomenologie des Fremden nicht nur mehrfach benannt, sondern sich einigen von ihnen auch eingehender zugewandt. Sie markieren überdies Schwerpunkte bzw. thematische Felder in der empirischen sozial- und kulturwissenschaftlichen Beschäftigung mit dem Fremden. Als solche Dimensionen des Fremden drängen sich – noch heute – vornehmlich auf: „ekstatische Momente des Lebens wie Schlaf, Tod, Eros; temporale Momente des Lebens wie Vergangenes als Vergessenes, Zukünftiges als Befürchtetes und Erhofftes; Fremdartigkeit gleicher Stufe wie im Fall fremder Hochkulturen; Fremdartigkeit früherer Stufe gegenüber Kindern, sogenannten Primitiven und Anthropoiden; Fremdartigkeit auf abartiger Ebene im Fall von Anomalien, Heterologien, Pathologien – und hierher gehören auch die Krankheiten bis zum Wahn. Am Rande unserer Kulturen tauchen das Kind, der Wilde und der Irre oder der Narr als historisch variable Figuren des Fremden auf“ (Waldenfels 1998, S. 136). Einiges von dieser Aufzählung findet sich auch in Oevermanns Liste elementarer Bereiche des Fremden wieder, nämlich die entfernte geschichtliche Vergangenheit, fremde Kulturen und Völker, pathologische und kriminelle Abweichungen von etablierten Normen und Normalitätsstandards, aber auch scheinbare Anomalien des Seelenlebens wie Träume, sodann die Kindheit bzw. das Kind, die Frau und die Natur.

Es ist leicht zu sehen, *wie verzweigt* das Fremde ist, beschränkt sich die Begegnung mit ihm mitnichten auf andere Menschen mit fremdartigen Eigenschaften und Verhaltensweisen. Insbesondere, und das ist von eminenter Bedeutung, ist das Fremde nicht bloß etwas Äußerliches, dem man begegnen kann, wenn man Objekte, Dinge oder Lebewesen in der äußeren Welt antrifft, sei es die materielle, soziale oder ideatorisch-geistige Welt (mit ihren Objektiva-

tionen symbolisch vermittelter Tätigkeiten). Sigmund Freuds berühmte Metapher vom *inneren Ausland* markiert – im Verbund mit der psychoanalytischen Einsicht, dass das Ich nicht einmal im eigenen Hause Herr ist – die vielleicht einflussreichste theoretische Konzeptualisierung des *inneren* Fremden. Die Psychoanalyse ist freilich nur *eine* Stimme in einem ganzen Chor, der, besonders lautstark seit der Romantik, das gemeinsame Lied eines von Fremdheit durchzogenen Selbst anstimmt. Bewusstsein, Vernunft und Autonomie sind vielfach durchkreuzt (Meyer-Drawe 1990), und zwar so, dass im Grunde genommen *alle* menschlichen Erfahrungen, ob Widerfahrnisse, bloße Verhaltensweisen oder (imaginative, sprachliche sowie praxische) Handlungen, Spuren des Fremden aufweisen können – also nicht nur jene Erfahrungen, die uns mit einem gewissen Nachdruck daran erinnern, dass Menschen abhängige, soziale, leibliche, triebhafte, emotionale Wesen sind.

Ernst Boesch (1998) gehört zu jenen Psychologen, die, ohne an Freuds theoretische Direktiven gebunden zu sein, in unseren Tagen dafür sorgen, dass das Fremde, das innere Fremde zumal, auch aus dem Gesichtskreis der akademischen Psychologie nicht gänzlich verschwunden ist. In seinen Abhandlungen, in denen die Sehnsucht als wichtiges, dem Akteur häufig gar nicht bewusstes Motiv seines Handelns, als „ein wenig schmerzliche[r] Affekt des Wünschens und zugleich Fernseins“ (1998, S. 13) fungiert, spielt nicht zuletzt das Fremde eine bedeutende Rolle. Das Sehnen gilt diesem Autor als „ein Grundzug allen Handelns“ (ebd., S. 17). Und es verleiht der Zielstruktur dieses Handelns einen – zumindest partiell – unweigerlich unterbestimmten Charakter. Das von Sehnsucht getriebene Handeln strebt nach einer Erfüllung, die dem Akteur nicht klar vor Augen steht und sich im Grunde genommen stets entzieht. Die Sehnsucht trägt ihre eigenen Grenzen in sich, und dies muss so sein, solange sie durch ihre eigene Erfüllung nicht stillgestellt werden soll. Zugleich mit der Sehnsucht schwände ein guter Teil der als offener Horizont und Möglichkeitsraum vorgestellten Zukunft. Insofern die Sehnsucht dem Fremden gilt, wird, das ist beachtenswert, nicht bloß Anderes ersehnt. Das Andere ist, allen derzeit grassierenden begrifflichen Vermengungen zum Trotz, vom Fremden zu unterscheiden. (Darauf weisen so unterschiedliche Autoren wie eben Boesch oder Waldenfels mit Nachdruck hin.) Das Andere und das Eigene konstituieren sich in permanenter „Interaktion“, schreibt Boesch (1998, S. 77), wobei das Andere vielfältige Formen annehmen und Bekanntes wie Unbekanntes umfassen kann. Zur Erfahrung aller gehört, dass wir das Andere „nicht notwendigerweise als fremd erleben. Denn das Fremde [...] ist nicht nur anders, sondern auch *unvertraut*, und seine Unvertrautheit kann uns zugleich ängstigen wie anziehen. Diese Unvertrautheit [...] bezeichnet jenes Noch-nicht-Erfahrene, das, selbst wo es verlockt, unser Handlungspotential in Frage stellt; es beinhaltet die Möglichkeit des Unerwarteten, zuweilen sogar des Unheimlichen, auf jeden Fall aber einen Grad an Unsicherheit“ (ebd., S. 77). All dies gilt für das äußere wie für jenes innere Fremde, das, weil es zum Selbst gehört, nicht einfach dem Eigenen entgegengesetzt und säuberlich von ihm geschieden werden kann. Wie sehr das äußere und innere Fremde miteinander verstrickt sein können, zeigt exemplarisch Ulrich Streecks in diesem Heft abgedruckter Beitrag, in dem (unter anderem) Interaktionen zwischen Therapeuten und Transsexuellen analysiert werden.

Transsexualität und deren soziale Konstruktion lassen sich ohne einen einigermaßen vielschichtigen Begriff des Fremden wohl kaum verstehen und analysieren.

Die in unserer Einführung erwähnten Aspekte markieren den Bedeutungshorizont des Fremden, mithin das weitverzweigte Feld, in dem man sich aufhält, wenn man alltagspraktische oder „existenzielle“ Begegnungen mit dem Fremden macht oder solche Begegnungen – in der einen oder anderen Weise – wissenschaftlich analysiert oder wenn man, *last but not least*, jede wissenschaftliche Analyse eines beliebigen Untersuchungsgegenstandes als methodisch kontrolliertes *Fremdverstehen* begreift. Eine besondere Note erhält dieses Fremdverstehen dann, wenn man Fremdes dabei nicht als etwas vom Wissenschaftler Vorgefundenes (bzw. lebensweltlich bereits als solches Thematisiertes) untersucht, sondern als etwas in methodischer Einstellung zunächst einmal zu Konstituierendes begreift. Ralf Bohnsack und Arndt-Michael Nohl bestehen generell auf dieser gleichsam artifiziellen Haltung, wenn sie (nach Hinweisen auf Simmel, die Chicagoer Schule und Mannheims Wissenssoziologie) auf der Grundlage der dokumentarischen Methode der Interpretation Fremdheit als ein für die empirische Erkenntnisbildung konstitutives Prinzip ausweisen und von existenziellen Fremdheitserfahrungen abgrenzen, um sich sodann den von Fremdheitserlebnissen geprägten Differenzenerfahrungen im Kontext einer habitualisierten Praxis, namentlich sogenannten „Sphärendifferenzen“ im Alltag von Nachkommen türkischer Migranten in Berlin, widmen.

Auch Oevermann spricht über den Nutzen, ja die Notwendigkeit der methodischen Verfremdung soziologischer Erkenntnisobjekte – und zwar gerade jener, die vertraut scheinen und deswegen, so Oevermann, dem in seinen praktischen Vorurteilsstrukturen verhafteten Wissenschaftler sehr viel mehr kognitive und methodische Anstrengungen abverlangen als das ganz offensichtlich Fremde. Oevermann hinterfragt einen nicht zuletzt in der qualitativen Sozialforschung verbreiteten Topos und verneint ganz entschieden, daß uns das Verstehen des vom Eigenen abweichenden, zunächst eben unverständlichen und irritierenden Fremden vor größere Herausforderungen stelle als das Verstehen des soziokulturell Vertrauten. Als methodologische und methodische *via regia* des wissenschaftlichen Verstehens sowohl des Fremden als auch des (vermeintlich vertrauten) Eigenen empfiehlt er – das wissenschaftliche Verstehen in systematischer Hinsicht strikt vom normativ kontaminierten praktischen Verstehen scheidend – die von ihm entwickelte objektive Hermeneutik. Nur sie gestatte es, „konstitutionstheoretisch den objektiven Sinn der Ausdrucksgestalten“ zu entziffern, „in denen einzig jener sich als Erkenntnisgegenstand methodologisch fassen läßt“.

Shingo Shimada beharrt auf einigen vertrackten Schwierigkeiten des methodisch kontrollierten Verstehens im Zusammenhang der Erforschung fremdkultureller Wirklichkeiten. Er verdeutlicht diese Probleme exemplarisch an einer shintoistischen Hochzeitszeremonie in Japan und zeigt dabei, wie der isolierte Einsatz bestimmter qualitativer Verfahren aus dem Methodenrepertoire der westlichen Soziologie geradewegs zu Missverständnissen dieser Zeremonie und den damit einhergehenden Handlungen und Orientierungen der Akteure führen muss. Als eine Art Gegenmittel gegen diese Gefahr fordert er, empirische Ver-

fahren etwa der Biographie- und Erzählforschung mit der wissenssoziologischen Analyse kultureller Semantiken zu verknüpfen.

Auch Alfred Schäfer erinnert in seiner Fallstudie über Schulen im afrikanischen Tansania zunächst an krasse, jedoch noch immer gängige Formen des wissenschaftlichen Nostrozentrismus, wenn er gegen „die unkritische Apotheose“ des „westlichen Modells des aufgeklärten Subjekts“ und die damit einhergehende Degradierung andersartiger Selbstverhältnisse und sozialisatorischer Subjektivierungsformen argumentiert. Letzteren wendet er sich, am Beispiel der Batemi, sodann eingehender zu, um auf der Basis empirisch gesättigten Fremdverstehens angemessener als in den von Schäfer kritisierten Fällen über „Schule in Afrika“ und die bildungspolitisch sinnvolle Gestaltung schulischer Praxis in diesem Land reflektieren zu können.

Die im Schwerpunkt und teilweise noch im Allgemeinen Teil versammelten Beiträge vermitteln einen vielfältigen Eindruck, womit es die Sozial- und Kulturwissenschaften, speziell die mit qualitativen Methoden operierenden empirischen Disziplinen, zu tun haben können, sobald es um die *Begegnung mit dem Fremden* geht. Der Blick wandert von fremdkulturellen Praktiken und Semantiken in Tansania und Japan, Differenzenerfahrungen von türkischen Migranten, „kindern“ in Deutschland über methodologische Überlegungen zu einem wissenschaftlichen Verstehen, das mehr oder weniger strikt von praktischen Einstellungen und Tätigkeiten abgesetzt wird, bis hin zu Fragen der (inneren und äußeren) Fremdheit des Geschlechts und der sozial konstruierten Geschlechtszugehörigkeit. Bei alledem ist klar, dass diese Blickwanderung allenfalls einige wenige Beispiele für Begegnungen mit dem Fremden vor Augen führt. Die Beiträge verdeutlichen nicht zuletzt, dass wir von einer auch nur einigermaßen erschöpfenden Behandlung dieses Themas und einem Konsens auch nur in grundsätzlichen Fragen noch ein gutes Stück entfernt sind. Dies muss indes nicht zwangsläufig als Mangel gewertet werden. Als eine Art Begründung der Erwartung, dass die Konjunktur des hier behandelten Themas noch längst nicht vorüber ist, kann man die Fragen, die die Autoren der Beiträge aufwerfen und die wohl auch die Rezipientinnen und Rezipienten der Abhandlungen stellen werden, allerdings schon verstehen.

Anmerkungen

- 1 Angemerkt sei, dass Müllers melancholische Erzählung von der unwiederbringlichen Zeit der primordialen Kulturen eine *kulturpessimistische Verfallsgeschichte* präsentiert, die die Menschheitsgeschichte als unheilvolle *Entfremdung* von einem ursprünglichen Zustand entfaltet. Noch dem letzten Funken Optimismus zum Trotz sucht diese Erzählung nicht zuletzt die aufklärerische Vernunft der okzidentalen Moderne als illusionäre Verkennung einer vor Urzeiten geschehenen und von da an nur noch bestätigten Vertreibung des Menschen aus dem Paradies zu entlarven. Der (vereinfachende) ethnologische Bericht vom Verlust des Paradieses „primordialer Inselwelten“ klingt streckenweise wie eine säkularisierte Version einer *umgedrehten* Heilsgeschichte, die dem modernen Menschen den Spiegel seines von langer Hand vorbereiteten Niedergangs vorhält und ihn auf unausweichliche Hoffnungslosigkeit einstimmt (und para-

doxerweise doch zur Läuterung drängt). Krieg, Raub- und Eroberungszüge, Überschichtungs- und Verdrängungsprozesse, Migrationen und andere Übel mehr weithin die primordialen Gesellschaften dem Untergang: „An die Stelle der insulär-ethnozentrischen Eindeutigkeit traten umschichtig polyfokale, *dezentrierte* Systeme. [...] Hierarchische, massiv ungleichgewichtige Machtverhältnisse mit ethnisch vielfach positionierten Gruppierungen entstanden. Irritationen im Identitätsbewußtsein, kritischer noch: Erschütterungen des ethnozentrischen Selbstverständnisses waren die Folge.“ (ebd., S. 104).

- 2 Furcht und Faszination werden gegenwärtig fast immer als zwei gleichermaßen unabdingbare Qualitäten des Fremden herausgestellt, nicht selten bereits in den Titeln von Abhandlungen und Büchern (Münkler 1997).
- 3 Slavoj Žižek (z.B. kurz und bündig in 2001) setzt bekanntlich auf die Provokation nicht zuletzt dieses Selbstverständnisses selbstzufriedener liberaler Geister, die Freiheit (und mit ihr auch Fremdheit), so der Kritiker, im Grunde genommen allein in den streng kontrollierten Grenzen ihrer liberalen Verfassungen verteidigen. Žižek behauptet nicht bloß diesen (an sich schon bestreitbaren) Sachverhalt, der, wäre er eine Tatsache, jede Veränderung der ideologisch legitimierten Ordnung ausschließen würde. Er polemisiert sodann mit Verve gegen den seines Erachtens allzu sehr gezähmten Freiheitswillen von Subjekten, die in systemfunktionalem vorauseilendem Gehorsam immer nur *innerhalb* der gegebenen Ordnung über die Stränge schlagen und es dabei zu kaum mehr als gymnastischen Fitnessübungen bringen, die neben anpassungswilliger Elastizität allein ein paar armselige *Illusionen* von Freiheit und Autonomie erzeugen. Und er erinnert mit der Wehmut des gerade noch als antiquiert geltenden Revolutionsromantikers an Zeiten, in denen man wirklich *Radikales* im Sinn hatte, wenn man von Freiheit (und Fremdheit) sprach: nicht das Reförmchen innerhalb der Ordnung, sondern deren Überschreitung, Verletzung und Umsturz. Žižek scheut sich schließlich nicht, für seine Vision jener unerbittlichen Freiheit, die an Vorschriften nicht nur ein bisschen kritzelt und kratzt, sondern sie beherzt und behende durchstreicht, mit einer Berufung auf fast vergessene Einsichten Lenins zu werben. Der aufgeregte Protest liberaler Geister, die ihre Freiheitsvorstellungen mitsamt ihrer Toleranz gegenüber Fremden und Fremdem nicht als erbärmliche Schwundstufen angepaßter Funktionäre des Systems diskriminieren lassen wollen, wird wohl nicht lange auf sich warten lassen. Für diesen Protest gibt es, wie uns scheint, zahlreiche gute Gründe, zumal Žižeks politische Optionen durchaus unklar am Horizont flackern. Vielleicht aber bräuchte man die mediengerechte Provokation auch gar nicht so sehr als irritierende intellektuelle Innovation aufzufassen (die sie in der Tat nicht ist) und könnte dann gleich bei der Tagesordnung bleiben. Auf der steht eben nach wie vor, dass die Zeiten, in denen man sich an einer gewissen, wenn auch limitierten Liberalität erfreuen durfte und Reformen nicht als Reförmchen armselig disziplinierter Subjekte verachten musste, noch nicht ganz vorbei sind, und wir – gerade auch in Rücksicht auf „konkrete Fremde“ – guten Grund haben, ihnen nicht allzu voreilig den Garaus zu machen.

Literatur

- Boesch, E.E.: Sehnsucht. Von der Suche nach Glück und Sinn. Bern 1998
- Horstmann, A.: Das Fremde und das Eigene – „Assimilation“ als hermeneutischer Begriff.
In: Archiv für Begriffsgeschichte, 30 (1986/87), S. 7-43
- Meyer-Drawe, K.: Illusionen von Autonomie. München 1990
- Müller, K.E.: Die fünfte Dimension. Primordiale Raumzeit und Geschichtsverständnis in
primordialen Kulturen. Göttingen 1999
- Münkler, H. (Hg., unter Mitarbeit von Bernd Ladwig): Furcht und Faszination. Facetten
der Fremdheit. Berlin 1997
- Waldenfels, B.: Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden 1.
Frankfurt a.M. 1999
- Waldenfels, B.: Grenzen der Normalisierung. Studien zur Phänomenologie des Fremden
2. Frankfurt a.M. 1998
- Žižek, S.: Von Lenin lernen. In: Die Zeit, Februar (2001), S. 37f.

*PD Dr. Jürgen Straub, Kulturwissenschaftliches Institut, Goethestr. 31, 45128
Essen*

*Prof. Dr. Detlef Garz, Universität Oldenburg, Institut für Erziehungswissen-
schaft 1, 26111 Oldenburg*

*Prof. Dr. H.-H. Krüger, Universität Halle-Wittenberg, Institut für Pädagogik,
Franckeplatz 1, 06099 Halle/Saale*

