

## 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 Frevl zu sehen oder rechtem Verhalten.<sup>1</sup>

### 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 Schlaueit 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 Überflus 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-

---

<sup>1</sup> 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 Fremdeheitsbild als *Verschachtelung*, die wiederum im Zusammenhang mit einem gleichsam einem Hendiadyoin entsprechenden Fremdeheitsbegriff steht. Ob schon 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 Helene schlechthin entpuppt.<sup>2</sup> 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

<sup>2</sup> 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 – wohlgerichtet 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 unbekanntem Dingen keine Vorstellung machen können, diese nach den ihnen bekannten und gegenwärtigen Dingen beurteilen“.<sup>3</sup> 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-

---

<sup>3</sup> 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“.<sup>4</sup> 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 Grenz begriff*.

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]“,<sup>5</sup> 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“<sup>6</sup> betrachtet werden, der durch die Verschränkung von Ethik und Erkenntnistheorie geprägt ist. Nicht zufällig ist „Anti-Noos“ der un-vernünftige

<sup>4</sup> Bernhard Waldenfels: *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden 1*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1997, S. 95–96.

<sup>5</sup> Karl Löwith: „Das Problem der Bildung“, in: Ders.: *Sämtliche Schriften*, Bd. 4, „Von Hegel zu Nietzsche“, Stuttgart: Metzler, 1988, S. 368.

<sup>6</sup> 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.<sup>7</sup>

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 Freud'schen 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.<sup>8</sup> Generell wird der Andere meistens nicht als ἕτερός, sondern als ὁμόλογος skizziert. Selbst Heideggers Theorie des *Mitseins* ist diesem Denkcluster bekanntlich verhaftet: „Die Charakteristik des Begegnens der Anderen orientiert sich so aber doch wieder am je *eigenen* Dasein“;<sup>9</sup> 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“.<sup>10</sup>

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-

<sup>7</sup> Karl Löwith: *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen. Ein Beitrag zur anthropologischen Grundlegung der ethischen Probleme*, Freiburg: Alber, 2016<sup>2</sup>, S. 90–91.

<sup>8</sup> „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 Rudolf Eisler, Basel: Schwabe, 1972, S. 226).

<sup>9</sup> Martin Heidegger: *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer, 2006, S. 118.

<sup>10</sup> *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 „Vertrauensverlust“ reduktiv intendiert, Kritik ausgeübt. Fremdheit lässt sich auf bloß private 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 *Verfremdungseffektes*, 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) versprechen 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 konstituiert 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 ‚Verschwinden-machen der (Welt)Fremdheit‘, aber in Wirklichkeit setzt sie diese transzendente 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 (*arché*), 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 „Immunsierung“, 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 unbekannteren 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-

stimmt 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 behandelte 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.<sup>11</sup>

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 Rechtssystems, 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

<sup>11</sup> 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 „Schlüsselposition“ definiert, an der sich der Fremde befindet, „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 (*dort*) 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 *Innen 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 vielbeachtete 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 kunstschaaffende 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 Fremdeheitsdimensionen 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“<sup>12</sup>. 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/bekanntes 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

<sup>12</sup> G. W. F. Hegel: „Rede zum Schuljahrschluß 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<sup>13</sup>. 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“.<sup>14</sup> 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 Lehrerbildung, außer an Motiven und Umgangsformen der Interkulturalität, auch und primär an

<sup>13</sup> Löwith: „Das Problem der Bildung“, S. 369.

<sup>14</sup> 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.<sup>15</sup>

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

---

<sup>15</sup> 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<sup>16</sup> 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 Fremdspracherwerb sich stetig an einer Logik der Identität/Differenz orientiert. Im wissenschaftlich kritischen

<sup>16</sup> Solche terminologische (und methodische) Unterscheidungen sind wohlgermerkt 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 „Annäherung 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)<sup>17</sup> 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

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

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 Stereotyp, 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<sup>18</sup> 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.<sup>19</sup> 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<sup>20</sup> konsequent zu entwickeln.

<sup>18</sup> 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.

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

<sup>20</sup> 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 „bekannteren“ 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.