



KATHOLISCHE UNIVERSITÄT
EICHSTÄTT-INGOLSTADT

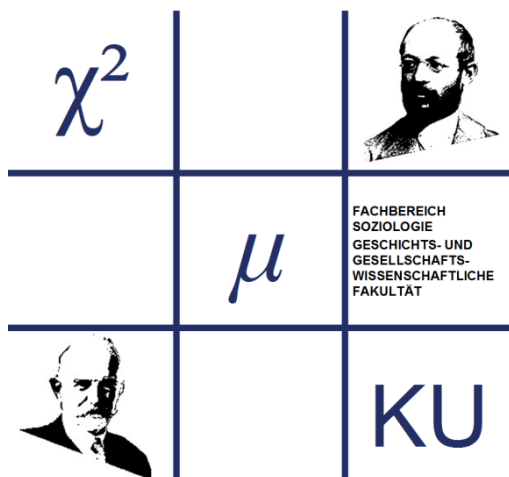
EICHSTÄTTER BEITRÄGE ZUR SOZIOLOGIE

fremd vor dem Anderen

Ein Versuch der Herauslösung des Anderen aus dem Fremden

Edda Mack

Nr. 13
Mai 2018



Eichstätter Beiträge zur Soziologie

Die Eichstätter Beiträge zur Soziologie erscheinen in unregelmäßiger Reihenfolge mehrmals im Jahr und können unter der angegebenen Adresse angefordert werden. Für die Inhalte sind allein die jeweiligen Autoren verantwortlich.

Redaktion: Anke Regensburger, Sekretariat des Lehrstuhls für Soziologie und empirische Sozialforschung

Kontakt: Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt

Kapuzinergasse 2
85072 Eichstätt
+49 8421 93 21243
anke.regensburger@ku.de

<http://www.ku.de/ggf/soziologie/schriftenreihe-eichstaetter-beitraege-zur-soziologie/>

fremd vor dem Anderen: Ein Versuch der Herauslösung des Anderen aus dem Fremden

Edda Mack

Korrespondenzanschrift:

Edda Mack
Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt
Lehrstuhl für Allgemeine Soziologie und Soziologische Theorie
Kapuzinergasse 2
85072 Eichstätt

edda.mack@ku.de

Abstract:

Im folgenden Beitrag soll der Versuch unternommen werden, das (wahrnehmende und erkennende) „Subjekt“ aus der Konzeption des „Fremden“ herauszulösen. Zentrale Frage dabei ist: inwiefern „Fremdes“ auch zunächst unabhängig vom „Eigenen“ betrachtet und erfasst werden kann; „Fremdes“ und „Eigenes“ einander also nicht unbedingt (zunächst) bedingen müssen. Anschließend an Emmanuel Lévinas, Jacques Lacan und Julia Kristeva in Verbindung mit Georg Simmel, sowie Gabriel Tarde wird im Folgenden ein Vorschlag ausgearbeitet, der einen Zugang zum „Fremden“, der (zunächst) ohne ein bereits vorhandenes (wahrnehmendes) Subjekt auskommt, möglich machen soll.

Keywords:

der Fremde – Fremdheit – das Eigene – der Andere – Subjekt – Emmanuel Lévinas – Georg Simmel – Alfred Schütz – *fremd*

Vielheit des Fremden

„Mit »fremd« verbinden wir das Unbekannte, Unvertraute, das Andere, das Neue, nicht unseren Vorstellungen Entsprechende, nicht zu uns Gehörende, Seltsame, Merkwürdige, uns fern Liegende. »Fremd« beinhaltet auch Trennendes, Verlassenheit, Einsamkeit, Verlorenheit, Entwurzelung, Heimatlosigkeit.“

(Farokhifar 2016: 7).

Der „Fremde“¹ begegnet uns in der Soziologie in unterschiedlichster Weise. Als Figur, Konzept, im Rahmen einer Theorie; als Protagonist bei Georg Simmels „Exkurs über den Fremden“ (1992 (1908)) und Alfred Schütz' „Der Fremde“ (2002 (1972)), als Randfigur, auf die Robert E. Park im „Marginal Man“ (1928) den Fokus lenkt. Der Fremde ist gleichsam Sonderling wie Schlüsselfigur. In unterschiedlicher Gestalt taucht der Fremde an verschiedenen Stellen immer wieder aufs Neue auf. Mal als Figur, mal ist es die Fremdheit an sich, die Theorie begleitet, wenn Ferdinand Tönnies davon spricht: „Man geht in die Gesellschaft wie in die Fremde“ (Tönnies 1972 (1887): 3), wenn Norbert Elias und John L. Scotson (1990) Etablierte und Außenseiter studieren, wenn Werner Sombart (1928) die Häretiker, Migranten und Juden als drei Gruppen von Fremden identifiziert, die ihren je eigenen Teil an der Entwicklung des Kapitalismus beizutragen gehabt haben sollen oder wenn Rudolf Stichweh (2010) sich der Frage nach Inklusion und Exklusion aus systemtheoretischer Richtung widmet. Der Fremde begegnet uns als Händler, als Richter (vgl. Simmel 1908), als Immigrant (vgl. Schütz 1972), als Hybrid, als derjenige, der den Wandel, Veränderung markiert (vgl. Park 1928). Er bringt mit sich Bedrohung und Verunsicherung (vgl. Baumann 2016), er ist der Andere, der Unbekannte, der Flüchtling. Er schlüpft in verschiedene Rollen, ist mal unterworfen (als Sklave), ist mal geduldet (als Gastarbeiter), ist gar privilegiert (als Magister) (vgl. Stichweh 1997). Der Fremde ist „der, der heute kommt und morgen bleibt“ (Simmel 1992: 764).

So Bernhard Waldenfels (1997) über den Fremden: „Die Rede vom Fremden führt zur Hypokrise. Man redet von ihm und tut gleichzeitig so, als wüsste man nicht, wovon man redet.“ (Waldenfels 1997: 9). Eine Hypokrise, die nicht zuletzt an der Vielzahl verschiedener Annäherungsversuche an den Fremden deutlich wird. Man ist sich uneinig, *wer* der Fremde, *was* das Fremde und *wie* Fremdheit zu erfassen ist. Uneinig weniger darin, als dass sich die verschiedenen Zugänge in

¹ Aufgrund des hohen Angebots unterschiedlicher Bedeutungen der im Folgenden besprochenen und diskutierten Begriffe, aber um den Lesefluss nicht unnötig zu erschweren, wird weitgehend auf Anführungszeichen verzichtet, die im Verlauf lediglich hätten verdeutlichen sollen, dass jene Begrifflichkeiten, wie der/die/das „Fremde“, „Fremdheit“, „fremd“, aber auch das „Eigene“, der „Andere“ und das „Subjekt“ nicht als eindeutig und unumstritten definiert zu erfassen sind. Entsprechend ist der Leser dazu angehalten, die Anführungszeichen für den Fremden, das/die Fremde, Fremdheit oder fremd, sowie für den Anderen und das Eigene, sowie das Subjekt mitzudenken.

Kontradiktion gegenüberstünden, man versuchte einander zu widerlegen, als vielmehr, dass unermüdlich unterschiedlichste Versuche unternommen werden die flüchtige Diffusität des Fremden zu erfassen, fassbarer zu machen – vor allem aber unterschiedliche theoretische Zugänge versucht werden zu finden.

Gleichfalls scheint man sich zumindest in der Frage einig werden zu können, wenn es darum geht was der Fremde tut oder vielmehr welche *Funktion* er erfüllt. So markiert der Fremde den Übergang, die Grenze, Wandel, füllt eine Lücke, markiert den Umbruch, bringt in Bewegung. Womöglich liegt die Unbestimmbarkeit des Fremden gerade darin begründet, dass die Figur des Fremden als analytische Kategorie gerade in Momenten des Umbruchs, (verstärkter) Grenzziehung und (potentiellen) Ausnahme mobilisiert wird, um Praktiken der Grenzziehung offen zu legen, bestehende (Wissens-)Ordnungen (vorläufig) zu bestätigen oder Veränderung sichtbar zu machen; Überschreitungen an der Grenze von (als selbstverständlich angenommener) Normalität hin zur unsicheren, gegebenenfalls instabilen, definitiv aber (noch) nicht bestimmbare Ausnahme – also Wandel? – anzuzeigen. Vor dem Hintergrund mag es gar in der „Natur der Sache“ liegen – betrachtet man den Fremden in seinem Dasein als (rein) analytische Kategorie - ungreifbar, unfassbar, unbestimmbar zu sein. Wenn es heißt: „Das Fremde zeigt sich, indem es sich uns entzieht.“ (ebd.: 42). Das Fremde, das in seiner Vollständigkeit erfasst werden kann, eingegrenzt werden kann, umschlossen und erschlossen werden kann, wird zum Bekannten, ist nicht mehr *fremd*.

Nicht zuletzt zeigt sich die Komplexität des Fremden in der Vielschichtigkeit, in der der Fremde bzw. Fremdheit Einzug in die Disziplin gefunden hat. Als Fremder, als Migrant, als Flüchtling, der als Phänomen an sich betrachtet werden soll, wenn Studien Außenseiter, Randständige oder Immigranten untersuchen. Wenn die Theorie sich dem Fremden bedient, als Konzept, welches das Unbekannte, das Unheimliche, Besorgende, Beunruhigende erfassen soll, mit seiner Hilfe verschiedene Funktionsweisen von Integration in den Fokus genommen werden, Praktiken der Grenzziehung sichtbar gemacht werden wollen. Wenn die Wissenschaft selbst sich der Besonderheit des Fremden annimmt und darauf eine Methodologie begründet, Fremdheit zu einem Kern des ethnologischen Arbeitens wird (vgl. Gottowik 2005).

Das Fremde, das Eigene und die Grenze

Der Fremde macht sichtbar. Weniger offenbart sich der Fremde als solcher, als Fremder, mit spezifischen Eigenschaften, die ihm als Fremdem zuzuweisen wären, als dass er vielmehr das ihm gegenübergestellte Andere – wiederum Eigene des Eigenen – sichtbar macht. So wirkt der Fremde wie ein Spiegel, der uns das Eigene offenbart, das immer schon da war, so unreflektiert selbstverständlich, dass es gar unsichtbar geworden ist. „Die Konfrontation mit dem Fremden

löst stets einen Rückschlag aus. Erfahrung, Sprache, Land, Leib, Vernunft und Ich, die als fremd auftreten können, hören auf, schlicht das zu sein, was sie bislang waren.“ (Waldenfels 1997: 9f). Das Fremde produziert das Eigene, heißt es (vgl. Reuter 2002: 62) und bei Julia Kristeva genauer: „Das Fremde ist in uns selbst. Und wenn wir den Fremden fliehen oder bekämpfen, kämpfen wir gegen unser Unbewusstes – dieses ‚Uneigene‘ unseres nicht möglichen ‚Eigenen‘.“ (Kristeva 1990: 209) Erscheint es also zunächst naheliegend Eigenes und Fremdes zusammen zu denken, mit dem bereits bekannten Eigenen womöglich das Fremde binden zu können, sich ihm von sicherem Boden aus anzunähern, aus dem Bekannten kommend, eben dort einen stabilen Ausgangspunkt findend, von dem aus sich dem Unbekannten des Fremden annähernd, es in seiner Unbestimmbarkeit Schritt für Schritt zu erfassen.

„Das Fremde erweist sich als Gegenbegriff zum Eigenen, über den das Ich erst seine Identität konstruiert. Das Fremde entsteht daher aus einem Vorgang der Grenzziehung, der Schaffung von Ordnungen - es ist das Außerordentliche, dasjenige, das außerhalb der Ordnungen steht. Damit schafft jede Ordnung neue Fremdheiten, da jede Ordnung durch das Ziehen von Grenzen entsteht, die logischerweise immer etwas anderes ausgrenzt.“ (Kretzschmar 2002: 50)

So ist das Eigene doch das (alt) Bekannte, das Vertraute, vermittelt Sicherheit, begründet – ist – Ordnung. Das Eigene dem das Fremde gegenübergestellt wird, als „das Unbekannte, Unvertraute, das Andere, das Neue, nicht unseren Vorstellungen Entsprechende, nicht zu uns Gehörende, Seltsame, Merkwürdige, uns fern Liegende.“ (Farokhifar 2016: 7) Das – oder der Fremde tritt einem bereits Bekannten gegenüber, wird wahrgenommen als anders, unbekannt. Bei Schütz ist es der Immigrant, der in ein ihm fremdes Land kommt, dort mit anderen Wissensordnungen konfrontiert ist, der sich integrieren möchte, gar soll (vgl. Schütz 2002: 73). Der Fremde, der eine Krise erfährt, wenn sein Denken-wie-üblich nicht mehr die gewohnte Sicherheit geben kann, wenn in der Gruppe, von der er akzeptiert werden möchte, andere Wissensordnungen gelten (vgl. ebd.: 80f). Und gleichfalls wird in dem Moment des Ankommens, in der Konfrontation zweier verschiedener Wissensordnungen, Arten des Denken-wie-üblich, eine Grenze sichtbar. Wenn die Selbstverständlichkeiten der Gruppe mit den (anderen) Selbstverständlichkeiten des Fremden konfrontiert werden, eben jene Selbstverständlichkeit plötzlich in Frage gestellt wird. In jenem Moment der Fremde eine Krise erfährt, wenn sein Gelerntes nicht mehr die erwarteten Ergebnisse im sozialen Miteinander versprechen kann und gleichzeitig die Selbstverständlichkeiten des Denkens-wie-üblich von der Gruppe durch das Dazustoßen des Fremden erschüttert wird. Am Fremden zeigt sich so die Grenze: von Wissensordnungen, von Selbstverständlichkeiten – die Grenze des Eigenen. Dies zeigt sich unter anderem in Parks „Marginal Man“, der als Hybrid zweier Gruppen erscheint, keiner von beiden gänzlich zugehörig, aber gleichsam doch nicht ausgeschlossen, der sich am Rande zwischen den Gruppen bewegt, auf der Grenze, besondere Funktionen in der

einen oder anderen Gruppe einnehmen kann, die den vollständigen Mitgliedern verwehrt sind und der doch nie gänzlich alle Privilegien beider genießen kann (vgl. Park 1928: 892).

„[...] there appeared a new type of personality, namely, a cultural hybrid, a man living and sharing intimately in the cultural life and traditions of two distinct peoples; never quite willing to break, even if he were permitted to do so, with his past and his traditions, and not quite accepted, because of racial prejudice, in the new society in which he now sought to find a place. He was a man on the margin of two cultures and two societies, which never completely interpenetrated and fused.“ (ebd.: 892).

Es ist der Fremde, der an der Grenze zwischen den Kulturen steht, es ist der Fremde, der die Grenze der Gruppe sichtbar werden lässt, wenn die unsichtbare Hürde einer Kulturlücke und des doch-nicht-so-denkens-wie-üblich ein Hindernis darstellt, wenn der Fremde aufgenommen werden möchte, akzeptiert werden soll von der Gruppe der Einheimischen. So gut sich mithilfe des Fremden Grenzen sichtbar machen lassen, so schwer scheint doch der Fremde selbst eingrenzbar zu sein.

Wenn das Fremde also immer mit dem Eigenen zusammen gedacht werden soll, wenn Fremdes Eigenes sichtbar macht, gar erst hervorbringt, wenn eine Grenze zwischen einem „Innen“ und „Außen“ gezogen werden soll, dann existierte die Gruppe bereits ehe der Fremde hinzustieß, dann war das Eigene bereits.

Wenn das Fremde die Ordnung bedroht und durcheinanderbringt, dann bestand jene bereits, wenn am Fremden Wandel sichtbar gemacht werden kann, dann gab es einen wie auch immer gearteten Zustand einer Gruppe zuvor, wenn das Denken-wie-üblich durch die Konfrontation mit dem Fremden seiner Selbstverständlichkeit beraubt, es zumindest in Frage gestellt wird, dann war eine Wissensordnung schon etabliert. Wenn das Fremde nur sichtbar macht, dann war das Unsichtbare bereits, muss nur noch aufgedeckt, sichtbar gemacht, aus dem Dunkel gelockt werden.

Die Annäherung an das Fremde über den Weg des bereits Bekannten, dem Vertrauten, mag naheliegend sein, beschränkt das Fremde womöglich aber durch Vorannahmen, die mit einhergehen, die das Bild zu verzerren drohen. Wenn Kristeva schreibt: „Das Fremde ist in uns selbst. Und wenn wir den Fremden fliehen oder bekämpfen, kämpfen wir gegen unser Unbewusstes - dieses ‚Uneigene‘ unseres nicht möglichen ‚Eigenen‘.“ (Kristeva 1990: 209), steht dem Eigenen vielleicht nicht etwa das Fremde gegenüber, sondern vielmehr das Uneigene, was womöglich eine Annäherung an das Fremde sein kann, das Fremde aber doch nicht gänzlich einzufassen vermag. Wie Farokhifar (2016) deutlich macht: „Mit ‚fremd‘ *verbinden* wir das Unbekannte, Unvertraute, das Andere, das Neue [...]“ (Farokhifar 2016. 7, Hervorhebung des Verfassers) – Fremd *ist* aber nicht das Unbekannte, Unvertraute, Andere.

„Die Komplexität des Begriffs entsteht dadurch, dass die Zuweisung von Fremdheit ein *subjektiver Vorgang* ist, der von einem bestimmten Standpunkt innerhalb der Ordnung aus stattfindet.“ (Kretzschmar 2002: 50, Hervorhebung durch Verfasser).

Schon im Moment der Wahrnehmung von Fremdheit wird das wahrnehmende Subjekt angenommen; eine Gegenüberstellung angenommen zwischen dem Wahrnehmenden und dem Wahrgenommenen. Wird das wahrnehmende Subjekt zur Bedingung der Wahrnehmung von Fremdheit. Eben dies Problem, der Vorannahme des Vorhandenseins einer Ordnung, Normalität, Wissensordnung, ja, einer Identität, eines (erkennenden) Ichs, eines (wahrnehmenden) Subjekts, dem der/das Fremde gegenübertritt, als das Unbekannte, Unvertraute, Andere, Neue, soll im Folgenden begegnet werden, wenn der Versuch unternommen wird das wahrnehmende, erkennende Subjekt aus jener Konstruktion des Fremden, Fremdheit herauszulösen.

Dem Fremden wird versucht sich über den Anderen anzunähern, wenn Kretzschmar zusammenfasst, „dass der Andere nicht immer fremd sein muss, dass der Fremde aber immer auch anders ist.“ (ebd.: 36). Was in ähnlicher Weise von Schäfer und Schlöder aufgefasst wird, wenn es heißt:

„Der Andere ist ein Fremder und tritt als solcher in Erscheinung, wenn er auf bedeutsame Weise von mir abweicht. Eine Kategorie von Personen ist fremd, wenn sie auf bedeutsame Weise von der Gruppe oder Kategorie von Personen abweicht, der ich mich zugehörig fühle.“ (Schäfer/Schlöder 1994: 72).

Die Herausforderung das Andere aus dem Fremden herauszulösen, geschieht zunächst unter dem Verdacht, dass der Andere ab einem gewissen Punkt das Subjekt benötigt, ein Ego braucht, - der Fremde aber nicht. Und sollte eine Herauslösung des Anderen aus dem Fremden gelingen, dann würde mit der Herauslösung des Anderen aus dem Fremden – so die Annahme – auch das Subjekt, oder genauer gesagt ein bestimmtes Subjekt – das potentiell reflektierte Subjekt, welches sich seiner Lebenswelt, in der es sich bewegt bewusst ist oder zumindest bewusst werden kann. Ein Subjekt, das je nach Tradition, die es hervorgebracht hat, mit mehr oder weniger Eigenschaften ausgeschattet ist (wird). So sollen mit Emmanuel Lévinas und mithilfe von Jaques Lacan Zugänge zum Anderen und Subjekt möglich gemacht werden, die das Vorhaben auf jenen (Um-)Wegen begleiten, gar ermöglichen.

Eben jene Herauslösung, sofern sie denn gelingen möchte, soll nicht bedeuten, dass Fremdheit und der Fremde ein für alle Mal vom Subjekt befreit werden sollen, um des Anderen erleichtert. Der Versuch möchte das Subjekt, mit seiner Identität, seinem Ich, seinem Selbst, seinen ihm zugeschriebenen Eigenschaften nicht etwa gänzlich verbannen, schlussendlich verwerfen. Nicht gänzlich ausgeschlossen soll sein, dass es – ein Subjekt – an geeigneter Stelle womöglich seinen Weg zurückfinden kann, gar muss, und ein (Wieder-)Einbezug des Anderen und des Subjekts gar

unweigerlich notwendig zur Weiterführung des Gedankens sein kann. Das Problem, das im Folgenden vielmehr im Fokus steht, ist der vorschnelle, eilige Griff zum Anderen, zum Subjekt, um Fremdheit fassbarer zu machen; dabei das Risiko womöglich ungewollt in Kauf genommen wird zu verkürzen, zu übersehen, blinde Flecken zu provozieren, wenn im schnellen Sprung über mehrere Schritte hinweg der Fremde greifbarer gemacht, eingebunden, eingegrenzt, werden soll.

Vom Anderen her denken

Wenn wir uns also von einer egologischen Perspektive abwenden möchten, bietet sich Emmanuel Lévinas an, der dem Egozentrismus einen Alterozentrismus gegenüberstellt (vgl. Kretzschmar 2002: 46); vom Anderen her denkt. Lévinas findet einen Zugang zum Anderen und dem folgend auch dem Subjekt in dem er die bis dato dominantere Denkrichtung herumdreht. Nicht vom Ego auf ein Alter schließt, sondern den Anderen zum bestimmenden Faktor seines Zugangs macht: „Die Identität des Subjekts tritt hier nicht durch In-sich-ruhend hervor, sondern durch eine Beunruhigung, die mich aus dem Kern meiner Substantialität verjagt.“ (Hermes 1998: 83). Das absolute Andere begegnet zunächst in der Figur des Todes, der Moment, der das eigene Sein schlussendlich begrenzt, jede Potentialität nivelliert, die schlussendliche „Unmöglichkeit meines Könnens“ (Wenzler 2003: 73) markiert.

„Die Tatsache, dass er [der Tod] jede Gegenwart flieht, rührt nicht von unserer Flucht vor dem Tode und von einer unverzeihlichen Ablenkung in letzter Stunde her, sondern von der Tatsache, dass der Tod *ungreifbar* ist, dass er das Ende der Mannhaftigkeit und des Heroismus des Subjekts markiert.“ (Lévinas 2003: 44).

Der Tod ist die sichere Zukunft, die zwar immerzu droht, aber noch nicht gänzlich eingetreten ist, doch aber unausweichlich eintreten wird, gleichsam nicht kontrollierbar ist, von außen auf uns zukommt (vgl. Casper 2009: 23f). Eben in dem letzten Moment, im (letzten) Leiden, das in Nachbarschaft zum Tode steht, „gibt es diese Umkehrung der Aktivität des Subjekts in Passivität“ (Lévinas 2003: 45). Eben aber die noch vorhandene Möglichkeit des Vermögens, wenn die Unmöglichkeit des Könnens, des Vermögens gerade noch nicht eingetroffen ist, birgt jene Passivität des Daseins, das sich selbst verwirklichen kann, gar muss oder vielmehr darf (vgl. Casper 2009: 23f). Der drohende Tod kommt, erscheint, in der Gestalt des Anderen, der auf mich zutritt, sich zeigt (vgl. Müller-Funk 2016: 112). „Der Andere zeigt sich in Form des Antlitzes. Ich selbst, sehe weil er sich sehen lässt, sich präsentiert“ (ebd.: 112); gleichzeitig in Frage stellt, beunruhigt, mich selbst aus der bisherigen vollständigen Ordnung meines Seins herausreißt, herausfordert (vgl. Lévinas 2012: 223).

Die Passivität zeigt sich in dem der Andere mir gegenüber tritt, sein Antlitz zeigt, mich konfrontiert, er kommt „vom unbedingt Abwesenden. Aber seine Verbindung mit dem absolut Abwesenden,

von dem er herkommt, *bezeichnet* dieses Abwesende *nicht, enthüllt es nicht*“ (ebd.: 227, Hervorhebung im Original). Gleichzeitig ruft der Andere mich an, präsentiert sich, fordert zur Antwort auf, stellt in Frage, sucht heim. Das Antlitz des Anderen entwaffnet und reißt das in sich ruhend gedachte Bewusstsein aus jener Ruhe heraus, „das ich verliert die unumschränkte Koinzidenz mit sich, seine Identifikation, durch die das Bewusstsein siegreich auf sich zurückkommt, um in sich selbst zu ruhen“ (ebd.: 224). Es ist der Andere, in dessen Antlitz der Tod begegnet, die schlussendliche Unmöglichkeit des Vermögens.

Lévinas verdeutlicht das anhand des Beispiels des geteilten Brots und der potentiellen Frage, die der Andere in seiner von Angesicht-zu-Angesicht Präsenz – eventuell, aber doch potentiell, möglich erfragt (erfragen könnte): „Kann ich ein Stück von deinem Brot haben?“ – in Antizipation eben jener Frage, die Frage ob Brot gegeben werden könne, dafür womöglich der eigene Hunger in Kauf genommen werden muss, eine Einverleibung also ausbleibt (vgl. Hermes 1998: 83) - von diesem Beispiel aus ins Extreme getrieben eine Frage also von Tod oder Leben? „Angesichts des Anderen eröffnet sich für das ‚vitale Interesse‘ des Subjekts nach Selbsterhaltung – ad extremum – die Alternative, den Anderen zu töten oder sich für den anderen zu opfern, den anderen oder sich selbst zu negieren.“ (ebd.: 83). Der Andere tritt von Außen auf mich zu, er erschüttert die egologische Ordnung (vgl. Pepererzak 1993: 19). Das „Hier bin ich!“ bedeutet nun so viel weniger, dass jenes Ich im Zentrum alles Weltgeschehens stehe, sondern vielmehr, dass die Welt Zugriff auf mich hat, mich bewegen kann, ich zur Verfügung stehe (vgl. Pepererzak 1993: 25). Die Relation des Ichs mit dem Anderen ist in dem Sinne nie neutral – Heidegger folgend – stets bereits räumliche Vorhandenheit, aber schlussendlich darüber hinaus, mehr als Heideggers Mitdasein (vgl. Hermes 1993: 84 / Heidegger 1977: 157f). Selbst die Alternative auf die Frage nicht zu antworten, bleibt schlussendlich keine Lösung, wenn jene Indifferenz, das Nicht-Handeln in dem Moment, mich zum Komplizen des Todes macht (vgl. Hermes 1998: 84). Jene Anrufung zur Antwort im Moment der Not des Anderen, macht mich verantwortlich, der Andere fordert zum ver-antworten auf. Dies macht mich in dem Moment gleichsam in jener Verantwortung gegenüber dem Anderen solidarisch ihm gegenüber (vgl. Lévinas 2012: 224f). Und nicht nur ihm, sondern auch dem Nächsten, denn: „Dem Anderen bin ich ganz und gar verantwortlich, zugleich mit dem Anderen ist jedoch immer schon *der Dritte*, sind nämlich *alle Anderen* im Spiel.“ (Hermes 1998: 90, Hervorhebung im Original). Denn neben dem „ersten“ Anderen, steht der Nächste, der Dritte nach ihm, dem gegenüber ich mich nicht weniger verantworten muss, der nicht weniger eine Antwort fordert, sich potentiell präsentiert und erneut das Ich aus dem in-sich-ruhen reißt (vgl. Pepererzak 1993: 31). Indem ich mich der Verantwortung gegenüber dem Anderen unterwerfe, wird das Ich zum Subjekt.

„As such, in the confrontation with death, both time and subjectivity begin [...] It is as such that the presence of the face is ethical, and it is as such that the intervention of the other is the founding not only of a subject, but also an ethical subject.“ (Fryer 2004: 38f).

Mit der Umkehrung der Annäherung vom Anderen ausgehend, erfolgt Lévinas Kritik an einer egozentrischen Perspektive, die stets zuerst vom vorhandenen Subjekt aus denkt und ihre Welt aus der Wahrnehmbarkeit durch das Subjekt erfasst. Der Andere tritt uns mit einer möglicherweise unendlichen Forderung gegenüber, der wir selbst, als „Ich“, das wir sind (werden), womöglich nicht gerecht werden können. Daraus leitet er das Sich-Herausbilden (herausgebildet-werden) – die Geburt – eines Subjekts ab, das unter die unendliche Forderung und der damit einhergehenden Verantwortung vom und für den Anderen unterworfen wird. Dabei beschränkt Lévinas den Prozess nicht nur auf jenes eine Subjekt und den gegenüberstehenden Anderen, sondern impliziert in seinen Ausführungen bereits die Vielheit weiterer (anderer) Anderer – sowie die wechselseitige Unterwerfung Anderer unter einander – aus welcher Perspektive auch immer betrachtet werden sie Alle subjektiviert füreinander. Durch die Unterwerfung, die Subjektivierung, wird gleichsam deutlich, die asynchrone Beziehung, die sich einstellt, zwischen dem (den) Anderen und dem einstmals in sich ruhenden „Ich“.

Das unvollständige Subjekt

Auch das Subjekt, das durch die Fokussierung auf den Anderen – statt einer Festhaltung an Fremdheit – mit in die Überlegung eingebracht wird, oder vielmehr den Anderen begleitet; ein Subjekt, welches bei Alfred Schütz und Bernhard Waldenfels in produktiver Weise erfasst wird, kann mithilfe von Jaques Lacans sozialpsychologischen Überlegungen zum Subjekt einmal mehr umgedreht und aus einer anderen Richtung heraus gedacht werden.

Im Spiegelstadium erläutert Lacan die Entstehung eines Sinns für das eigene Selbst (vgl. Fryer 2004: 49f). In jenem Stadium erkennt das Kind sich im Spiegel, wird konfrontiert, durch das Spiegelbild, mit der Idee seiner körperlichen Einheit, was zunächst Freude hervorruft, im gleichen Atemzug das Kind doch aber die eigene Uneinheit erfahren lässt – es den eigenen zerstückelten Körper (fragmented body) erkennt (vgl. ebd.: 56f)

„The mirror stage creates the sense of non-unity in precisely the unity that it presents in the mirror. Before the idea of unity, the child does not understand itself as fragmented, as lacking control, as incomplete. It is only upon seeing completion that the child realizes that which it is not. The mirror stage establishes both the infant's future and its past.“ (ebd.: 56f).

Bevor das Kind in das Spiegelstadium eintritt, ein Bild von Einheit im Spiegel erkennt, erscheint die Welt für das Kind wie lediglich eine Unmenge verschiedenster Impulse, Eindrücke. Es kennt keine Ideen, keine Konzepte, kann nicht zwischen sich selbst und seiner Umwelt unterscheiden,

kennt keine Dualismen, kein Subjekt, kein Objekt. Lacan nennt dies das Reale, meint damit weder Realität, noch Wirklichkeit. Realität wird konstruiert über Sprache (Symbolisches), die bereits nicht mehr Teil des Realen ist, somit Realität vom Realen zu trennen ist. Das Reale ist der Sprache somit vorangestellt, es erfasst den Moment, noch bevor das Kind gelernt hat zwischen sich selbst und anderen zu unterscheiden, noch bevor es zwischen einem Innen und Außen differenzieren kann, noch keine Trennung von Subjekt und Objekt kennt (vgl. ebd.: 52). Es folgt das Imaginäre, das das Spiegelstadium kennzeichnet, gefolgt vom Symbolischen, in dem das Kind die soziale Ordnung und Struktur erlernt (vgl. ebd.: 52f). Es ist jene (eigene) Einheit, die das Kind im Spiegelstadium in seinem Spiegelbild zu erkennen glaubt, welche es fortan zu erreichen versucht. Von Geburt an eben bis zum Spiegelstadium in dem das Kind sich selbst glaubt zu erkennen, erscheint für das Kind es selbst mit der Mutter als Einheit, kennt es keine Trennung zwischen sich selbst und ihr (vgl. Sarup 1993: 22). Das Subjekt bei Lacan ist das Ergebnis eines Bruchs – das Subjekt entsteht in der Reaktion auf die Erfahrung einer Verletzung. Jener Verletzung, die das Kind im Spiegelbild und in Konfrontation mit der Zuschreibung durch den Anderen erleidet, aus der bis dato angenommenen Einheit von Mutter-Kind herausgerissen zu werden; also einen Verlust erfährt. Das Subjekt wird in dem Moment in der Zuschreibung durch den Anderen (in dem Erkennen der Differenz zwischen sich selbst und den Anderen, Dritten, dem Bruch zwischen sich und der Mutter) herausgebildet, als Notwendigkeit der Kompensation der erfahrenen Verletzung (vgl. ebd.: 13f).

Sowohl bei Lacan, als auch Lévinas, entsteht das Subjekt erst durch die Begegnung mit dem Anderen. Das Selbst, ein wie auch immer geartetes Ich, ist doch eben gerade nicht von vornherein gegeben. Vor der Begegnung mit dem Anderen (bei Lévinas der Andere, der durch das Antlitz in Erscheinung tritt, sich sichtbar macht, während der Andere bei Lacan im Namen-des-Vaters erkennbar wird) ist das Subjekt *noch* nicht. In eben jener Begegnung mit dem Anderen, die überhaupt das Subjekt erst entstehen lassen kann, ist bereits eine Verbindung eingewebt, eine Wechselwirkung, Relation, in der das Subjekt auf den Anderen hingewendet ist (vgl. Fryer 2004: 32ff). Auch wenn Lévinas und Lacans Ableitung des Subjekts durch den Anderen geschieht, weisen sie doch genügend Unterschiede auf. Nicht zuletzt wenn das Ich bei Lévinas in seiner Einheit erhalten bleibt, erfährt es bei Lacan einen Verlust, auf dessen Erfahrung hin sich erst das sich als unvollständig erfahrende Subjekt, dem der ständige Wunsch der Vervollständigung mitgegeben ist, herausbildet (vgl. ebd.: 43f).

Das Un-Heimliche

Wenn Kristeva davon spricht, dass Fremde wir uns selbst sind, spricht sie von einem „Teil“ des Ichs, das längst abgespalten, verdrängt und ins Unterbewusste verbannt worden ist, das uns,

wenn es an die Oberfläche tritt, fremd und unvertraut, gar unheimlich erscheint, obwohl es immer schon Teil unserer selbst war. Es geht dabei um das Unheimlich, das verdeutlichen soll, dass das Fremde stets schon immer im Vertrauten mitschwingt, wenn unheimlich bereits das Vertraute, das Intime, das Heimliche beinhaltet (vgl. Kristeva 1990: 199). „Was unheimlich ist, wäre also das, was vertraut gewesen ist (man beachte die Vergangenheit) und unter bestimmten Bedingungen [...] hervortritt.“ (ebd.: 199). Der verdeckte, versteckte, gar verdrängte Teil des Eigenen wird auf den Anderen, den Fremden projiziert. So ist das Antlitz des Fremden nach Kristeva, nur ein „verzerrtes Abbild des verdeckten Eigenen und ist demnach das Ergebnis der entstellenden Arbeit der Projektion, die ihre Ursache in unserer eigenen Gespaltenheit hat.“ (Müller-Funk 2016: 89).

Fragt man nun zu Beginn (oder erneut) nach dem Fremden, so begegnet einem die Bedrohlichkeit des Unbekannten: „Der soziologische Diskurs brachte den Fremden als Klassenfeind, als Kriminellen, als Außenseiter, als Störenfried hervor. In gewisser Weise war der Fremde un-ordentlich, da er sich auf den ersten Blick der vorherrschenden Ordnung widersetzte.“ (Reuter 2002: 11). Jener Bedrohlichkeit, die durch die Störung der Ordnung, durch die Präsenz – die Anwesenheit – des Fremden (Anderen?) wahrgenommen wird (wahrgenommen durch das Subjekt?) – folgend, findet man nicht selten Grundbausteine diverser Erklärungen, die versuchen das Phänomen von Fremdenfeindlichkeit zu begründen. Fremdenfeindlichkeit, oftmals begleitet von Nationalismus und Populismus – dem Eigenen? –, worauf nicht zuletzt Zygmunt Baumann aufmerksam macht: „Ein Gespenst geht um in den Ländern der Demokratie: Das Gespenst des starken Mannes (oder der starken Frau)“ (Baumann 2016: 49). Fremdenfeindlichkeit, die weniger auf den Anderen, gar auf den allgemein Fremden gerichtet ist, sondern vielmehr auf eine spezifische Manifestation, einen konkreten Fremden – den Migranten (aktuell Flüchtling) – projiziert wird. Jener Migrant lediglich *eine* Manifestation des Fremden, der weit mehr Elemente als nur das von Fremdheit in sich bindet, umfasst. Der Migrant ist dabei nur im Teil eine Ausformung des Fremden – dem, was fremd ist oder vielmehr: das was als *fremd* vom *Subjekt* erfasst wird – nicht aber der Fremde an sich. Alfred Schütz' Beispiel des Bahnbeamten bietet sich an der Stelle an: der Beamte, der zwar in einer gewissen Anonymität verhaftet bleibt, fremd ist, aber doch *kein* Fremder ist, da die Rolle, in der er in einer Situation auftritt, bekannt ist – gar von uns selbst eingenommen werden könnte. Auch hier taucht erneut das wahrnehmende Subjekt (bei Schütz) auf, das eine spezifische Rolle erkennen und sie in seiner Lebenswelt einordnen kann.

Der Fremde

Bei Schütz tritt der Fremde als Antagonist zur Gruppe der Einheimischen auf, der „in group“, zu der er stößt, an die er herantritt, die er mit seiner Fremdheit, dem Nicht-Eigenen konfrontiert, dabei eine Grenze sichtbar macht. Die „in group“ geradewegs dazu zwingt die Grenzen ihrer bis

dato unhinterfragten Selbstverständlichkeiten, dem Denken-wie-üblich, zu erkennen, gleichzeitig durch seine Andersheit jene in ihrer Selbstverständlichkeit wiederum gar infrage stellend, herausfordernd, bringt der Fremde bei Schütz Verunsicherung mit sich. Nicht nur aus Perspektive der „in group“, die die Grenzen ihres Denkens-wie-üblich in Kontrast erfährt, ihre Lebenswelt, Wissensordnungen, Kultur, Identität, erkennt und deren beständige, Sicherheit schenkende Selbstverständlichkeit instabil zu werden droht, sondern erfährt auch der Fremde Verunsicherung: kommend aus einer anderen – seiner – gewohnten Lebenswelt, mit ihren eigenen Wissensordnungen, einem anderen Denken-wie-üblich. Droht der Fremde eine Krise zu erleben, in dem Moment, in dem die ihm bis dato bekannten Lösungswege den – seinen – Alltag zu navigieren, nicht mehr die gewohnten Ergebnisse versprechen können (vgl. Schütz 2002: 80f). So scheint es mehr das Eigene zu sein, das Schütz' Fremder aufdeckt, sichtbar macht; weniger der Fremde, der sich offenbart.

Auch bei Simmel ist es der eine Fremde, der an eine bereits bestehende Gruppe herantritt. Ist der Fremde bei Simmel doch nicht der Unbekannte, wo Unbekannt jene sind, die völlig außerhalb jeglicher Reichweite nur gedacht werden können, wie die Bewohner des Sirius, die sich uns ganz und gar entziehen: un-bekannt sind. (vgl. Simmel 1992: 765). So ist Unbekanntheit für Simmel kein Merkmal von Fremdheit. Ergibt sich die spezifische Eigenschaft des Fremden vielmehr erst in seiner besonderen Beziehung zur (in der) Gruppe: wenn der Fremde der ist, der heute kommt und morgen bleibt, „sozusagen der potentiell Wandernde, der, obgleich er nicht weitergezogen ist, die Gelöstheit des Kommens und Gehens nicht ganz überwunden hat“ (ebd.: 764). Jener, der räumlich mobil ist im Kontrast zu den Ansässigen, die als örtlich gebunden erfasst werden. Ist der Fremde bei Simmel jener, der Ferne und Nähe gleichermaßen bindet:

„Die Einheit von Nähe und Entferntheit, die jegliches Verhältnis zwischen Menschen enthält, ist hier zu einer, am kürzesten so zu formulierenden Konstellation gelangt: die Distanz innerhalb des Verhältnisses bedeutet, dass der Nahe fern ist, das Fremdsein aber, dass der Ferne nah ist.“ (ebd.: 765).

Der Fremde bei Simmel ist weniger jener, der außerhalb der Gruppe steht, an sie herantritt, sondern vielmehr schon immer Element der Gruppe selbst (vgl. ebd.: 765).

Bringt der Fremde bei Schütz das Unbekannte mit sich, provoziert Verunsicherung, destabilisiert womöglich, ist der Fremde bei Simmel integriert in jener besonderen Form der (positiven) Wechselwirkung. Ist der Fremde bei Simmel schon immer Teil der Gruppe, integriert, bewirkt er gar Integration, stößt nicht etwa Prozesse von Abgrenzung und Grenzziehung an. Schütz' Fremder will (soll) sich anpassen, die Überzeugungen und das Wissen der einheimischen Gruppe aufnehmen, erlernen und anwenden (vgl. Schütz 2002: 73f). Was zwar nie gänzlich gelingt, aber zumindest doch das gesteckte Ziel sein soll. Demgegenüber wird Simmels Fremder in seiner Andersheit

in die Gruppe integriert, übernimmt spezifische Funktionen (z.B. Richter), die er aufgrund seiner gegebenen Objektivität, die ihm als „Eigenschaft“ gegeben ist, insofern, als dass auch er in Bezug zur Gruppe in eine gewisse Nicht-Eingebundenheit in bereits bestehende Beziehungsgeflechte eingebettet – oder vielmehr nicht eingebettet ist (vgl. Simmel 1992: 767).

Gemein haben die beiden Ansätze doch, dass es sich um den „einen“ Fremden oder der kleinen Gruppe von Fremden, handelt, der/die zu der bereits bestehenden Gruppe der Einheimischen (örtlich fixierten) hinzustößt. Und eben jene Einheimischen nehmen jene Fremden überhaupt erst als *fremd* wahr.

„Der Fremde ist uns nah, insofern wir Gleichheiten nationaler oder sozialer, berufsmäßiger oder allgemein menschlicher Art zwischen ihm und uns fühlen; er ist uns fern, insofern diese Gleichheiten über ihn und uns hinausreichen und uns beide nur verbinden, weil sie überhaupt sehr Viele verbinden.“ (ebd.: 769).

Nach Schütz ist der Fremde der, der uns unser Eigenes erkennen lässt. Waldenfels stellt das Eigene gar dem Fremden vorweg: Fremdes kann nur als solches wahrgenommen werden, wenn es in Differenz zum Eigenen erfasst werden kann. Womit Waldenfels das Dilemma in der Frage nach dem „zuerst-dagewesenen“ erkennt, die Frage nach der Bedingung: wird Fremdes durch das Eigene bedingt, oder ist Fremdheit dem Eigenen vorangestellt? Von eben jenem Dilemma ausgehend, versucht Waldenfels Fremdheit als relationale Kategorie zu erfassen: „Es gibt nur relatives Fremdes, bezogen auf bestimmte Standorte, ein radikal Fremdes, dass das Sein als solches und im Ganzen unterhöhlt, suchen wir vergebens.“ (Waldenfels 1997: 65). Doch selbst als relationale Kategorie betrachtet, setzt Fremdheit Alter und Ego ab oder vielmehr bis zu einem gewissen Punkt voraus. Das Eine und das Andere. Eigenes und Fremdes.

fremd

Begreift man Fremdheit allerdings weniger in einem entweder-oder, sondern vielmehr als quantifizierbare Variable in einem mehr-oder-weniger, lässt sich auch Schütz' Beamter als mehr-oder-weniger fremd erfassen. „Weniger“ fremd in dem Fall für jene, in deren Wissensordnung des eigenen Alltags der Beamte als bekannte Rolle in bekannter Funktion bereits eingefasst ist – hingegen eben jene den syrischen Flüchtling im Vergleich doch als „mehr“ fremd erkennen mögen. Wird Fremdheit oder vielmehr *fremd* in dem Fall doch noch einmal deutlicher in Abhängigkeit einer spezifischen Situation erfasst; in Relation erfassbarer, von einem entweder-oder fremd oder nicht-fremd gelöst in einem mehr-oder-weniger fremd denkbar, wird die vom Fremden zuvor markierte und sichtbar gemacht Grenze zwischen einem „Innen“ und „Außen“, Zugehörigkeit und Nicht-Zugehörigkeit durchlässiger, gar auflösbar, wenn Fremdheit, Simmel folgend, immer schon gewissermaßen Teil der Einheit ist, lediglich in ihrer Intensität, Qualität unterscheidbar wird. Begreift man Fremdheit (*fremd*) also weniger in als Identität, eines Seins an sich, verschiebt sich der

Blickwinkel der Betrachtung von einem Seinsbegriff fort zu einer Erfassung im tardschen Sinne eines quantifizierbaren Habens; einem mehr-oder-weniger fremd. Wird also der „der Seinsbegriff durch den Begriff des Habens [ersetzt], die Identität durch die Eigenschaft, die Autonomie durch den Besitz!“ (Latour 2015: 11, Hervorhebung im Original). Folgt also, dass der Fremde viel weniger *der* Fremde ist, sondern vielmehr ein jeder, in einer bestimmten Situation, zu einem bestimmten Zeitpunkt, in einer bestimmten Gruppe, Konstellation von Beziehungen, bestimmten Relation, mehr oder weniger fremd erscheint. Zeichnen sich die Einzelnen als mehr-oder-weniger fremd in einer spezifischen Gruppe im Vergleich zueinander aus, ist es die (kleinste) Differenz in Situation, Konstellation, Anordnung, Beziehung, die den Unterschied macht, trennt und gleichzeitig nur besteht in Beziehung zueinander. „Existieren heißt differieren; die Differenz ist in gewissem Sinn das Wesen der Dinge, was ihnen zugleich völlig eigen und gemeinsam ist.“ (Tarde 2015: 71f) Lassen sich die Verschiedenen zunächst also lediglich in der Differenz zueinander als *fremd* erfassen.

Wie mithilfe von Lévinas, Lacan und Kristeva gezeigt wurde, lässt sich das Eigene dem Anderen, dem Fremden nicht voranstellen, bringt der Andere in Bewegung, fordert zum Antworten auf, wird als Differenz erfasst und somit zur Vor-Bedingung des Subjekts, das sich als Antwort und Reaktion erst findet. Durch die Herauslösung des Anderen und des Subjekts aus dem Fremden bzw. Fremdheit, lässt sich der Versuch unternehmen Fremdheit in ihrer Unbestimmtheit mit einem mehr-oder-weniger fassbarer machen:

Fremdheit ist *weniger* als der Andere: in dem Sinne, als dass das Fremde an sich keine Notwendigkeit zum Ich, Du, Wir, oder dem oder den Anderen, einem Subjekt hat – sie keine Bedingung des Fremden darstellen. Erst unter Einbezug von Wahrnehmung, z.B. Fremdheitswahrnehmung oder -zuschreibung wird das Subjekt (wieder) mit einbezogen.

Fremdheit ist gleichzeitig aber auch *mehr* als der Andere: folgt man Simmels Überlegungen, den Fremden aus räumlicher Materialität heraus erfasst, wenn der Fremde Nähe-und-Ferne in sich bindet (vgl. Reuter 2002: 82). Eben dies zeigt sich wenn Simmel die Unterscheidung zwischen Eigenem und Fremden als Unterscheidung zwischen räumlich fixierten und beweglichen Menschen und damit auf die Unterscheidung zwischen Nähe und Distanz als dominantem Unterscheidungsmerkmal abstellt. Die Gegenüberstellung der unterschiedlichen Raumordnungen – räumlich fixiert und beweglich – ist gerade kein Ausdruck einer fehlenden Beziehung, ganz im Gegenteil, Simmels Fremder ist integriert und er bewirkt Integration (ebd.: 17).

„Der Fremde ist uns nah, insofern wir Gleichheiten nationaler und sozialer, berufsmäßiger oder rein allgemein menschlicher Art zwischen ihm und uns fühlen; er ist uns fern, insofern diese Gleichheiten über ihn und uns hinausreichen und uns beide nur verbinden, weil sie überhaupt sehr Viele verbinden.“ (Simmel 1992: 769).

So ist der Fremde bei Simmel immer schon Teil der Gruppe selbst, gar eben nur in jener spezifischen Konstellation, Relation in Wechselwirkung als der Fremde erfassbar (vgl. Simmel 1992: 509). Ist damit nicht abgetrennt, losgelöst, nicht über eine Grenze hinweg geschoben, in einem Außen verbannt, sondern selbst in seiner gesonderten Position, noch (schon!) immer Teil.

Also wäre die Überlegung und damit auch ein Vorschlag, Fremdheit (der/die/das Fremde oder *fremd*) in ihrer Unbestimmtheit zu begreifen: als potentiell temporäre, situativ spezifische Geworfenheit zu erfassen. Fremdheit, die sich in einer bestimmten Situation performativ zeigt, sichtbar wird, eine Relation aufbaut, Wechselwirkungen unterliegt bzw. ermöglicht, die keine Freund/Feind- Unterscheidung (vgl. Schmitt 1996 (1932)) benötigt, keine Eigenschaften, Fähigkeiten, Positionen zuweist, Identität, Ego, Subjekt oder Andersartigkeit voraussetzt. Fremdheit, die nicht an eine andere Person gebunden sein muss, nicht an einer Figur hängt, oder anderweitig spezifiziert bzw. beschränkt wird. Der Fremde, vielmehr Fremdheit (*fremd*) offenbart sich, zeigt sich, wirkt, bewirkt, bringt in Bewegung – bringt Ego und Alter zum Sprechen, bringt sie zum Vorschein, offenbart jene unreflektierte Selbstverständlichkeit, lässt eben jene gar fremd erscheinen. Richtet man den Fokus dagegen auf Fremd-Wahrnehmung, wird unweigerlich notwendig ein Subjekt in den Fremden zurück zu holen. Ebenso, wie Fremd-Zuschreibung das Zwischen-spiel zwischen Alter und Ego, Wir und den Anderen fordert. *fremd* (als Adjektiv) begriffen in seiner Quantifizierbarkeit (einem mehr-oder-weniger) kann womöglich also als Ausgangspunkt begriffen – gesetzt – werden, der alsbald Identität, Ego, Subjekt und Andere in einer Situation bindet, hervorbringt, gar (er-)fordert.

Literatur

- Baumann, Zygmunt (2016): „Die Angst vor den Anderen.“ Berlin: Suhrkamp.
- Casper, Bernhard (2009): „Angesichts des Anderen. Emmanuel Lévinas – Elemente seines Denkens.“ Paderborn: Schöningh.
- Elias, Norbert / Scotson, John L. (1990): „Etablierte und Außenseiter.“ Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Farokhifar, Karin (2016): „Das Fremde: Chance oder Bedrohung? (Vorwort).“ In: Fuchs, Brigitta / Farokhifar, Karin (Hrsg.): „Das Fremde: Chance oder Bedrohung? Antworten der Philosophie.“ Rheinbach: CMZ, S. 7.
- Fryer, David Ross (2004): „The intervention of the Other. Ethical subjectivity in Lévinas and Lacan.“ New York: Other Press.
- Gottowik, Volker (2005): „Der Ethnologe als Fremder. Zur Genealogie einer rhetorischen Figur.“ In: Zeitschrift für Ethnologie Bd. 130, H. 1 (2005), S. 23-44.
- Heidegger, Martin (1977): „Sein und Zeit.“ Tübingen: Max Niemeyer.
- Hermes, Christian (1998): „Vor dem anderen denken. Emmanuel Lévinas.“ In: Zeitschrift für Literaturwissenschaft und Linguistik, Bd. 28, H. 2 (1998), S. 76-97.
- Kretzschmar, Sonja (2002): „Fremde Kulturen im europäischen Fernsehen. Zur Thematik der fremden Kulturen in den Fernsehprogrammen von Deutschland, Frankreich und Großbritannien.“ Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.
- Kristeva, Julia (1990): „Fremde sind wir uns selbst.“ Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Latour, Bruno (2015): „Eine andere Wissenschaft des Sozialen? Vorwort zur deutschen Ausgabe von Gabriel Tardes *Monadologie und Soziologie*.“ Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 7-15.
- Lévinas, Emmanuel (2003 (1979)): „Die Zeit und der Andere.“ Hamburg: Felix Meiner.
- Lévinas, Emmanuel (2012 (1983)): „Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialpsychologie.“ Freiburg (Breisgau): Alber.
- Müller-Funk, Wolfgang (2016): „Theorien des Fremden. Eine Einführung.“ Tübingen: Narr Francke Attempto.
- Peperzack, Adriaan (1993): „The Other. An introduction to the philosophy of Emmanuel Lévinas.“ West Lafayette: Purdue University Press.
- Park, Robert E. (1928): „Human Migration and the Marginal Man.“ In: American Journal of Sociology Bd. 33, H. 6 (1928), S. 881-893.
- Reuter, Julia (2002): „Ordnungen des Anderen. Zum Problem des Eigenen in der Soziologie des Fremden.“ Bielefeld: Transkript Verlag.
- Sarup, Madan (1993): „An introductory guide to post-structuralism and postmodernism.“ New York / London: Harvester Wheatsheaf.
- Schäfer, Bernd / Schlöder, Bernd (1994): „Identität und Fremdheit. Sozialpsychologische Aspekte der Eingliederung und Ausgliederung des Fremden.“ In: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften Bd. 35 (1994), S. 69-87.

- Schmitt, Carl (1996 (1932)): „Der Begriff des Politischen.“ Berlin: Duncker & Humblot.
- Schütz, Alfred (2002 (1972)): „Der Fremde. Ein sozialpsychologischer Versuch.“ In: Merz-Benz, Peter-Ulrich / Wagner, Gerhard (Hrsg.): „Der Fremde als sozialer Typus. Klassische soziologische Texte zu einem aktuellen Phänomen.“ UTB: Konstanz.
- Simmel, Georg (1992 (1908)): „Soziologie. Untersuchungen über die Formen von Vergesellschaftung.“ Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Simmel, Georg (1992 (1908)): „Exkurs über den Fremden.“ in: Rammstedt, Ottheim (Hrsg.): „Soziologie. Untersuchungen über die Formen von Vergesellschaftung.“ Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 764-771.
- Sombart, Werner (1928): „Der Moderne Kapitalismus. Historisch-systematische Darstellung des gesamteuropäischen Wirtschaftslebens von seinen Anfängen bis zur Gegenwart.“ München/Leipzig: Duncker & Humblot.
- Stichweh, Rudolf (1997): „Der Fremde – zur Soziologie der Indifferenz.“ In: Münkler, Herfried / Ladwig, Bernd (Hrsg.): „Furcht und Faszination. Facetten der Fremdheit.“ Berlin: Akademie Verlag, S. 45-64.
- Tarde, Gabriel (2015 (1893)): „Monadologie und Soziologie.“ Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Stichweh, Rudolf (2010): „Der Fremde. Studien zu Soziologie und Sozialgeschichte.“ Berlin: Suhrkamp.
- Tönnies, Ferdinand (1972 (1887)): „Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie.“ Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt.
- Waldenfels, Bernhard (1997): „Topographie des Fremden.“ Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Wenzler, Ludwig (2003): „Zeit als Nähe des Abwesenden. Diachronie der Ethik und Diachronie der Sinnlichkeit nach Emmanuel Levinas (Nachwort)“ in: Lévinas, Emmanuel (2003): „Die Zeit und der Andere.“ Hamburg: Felix Meiner, S. 67-92.

Bisher erschienene Eichstätter Beiträge zur Soziologie

Nr. 1: Knut Petzold, Thomas Brunner & Carlos Watzka: Determinanten der Zustimmung zur Frau-
enquote. Ergebnisse einer Bevölkerungsumfrage (12/2013)

Nr. 2: Joost van Loon & Laura Unsöld: The Work and the Net: a Critical Reflection on Facebook-
Research Methods and Optical Mediation (02/2014)

Nr. 3: Stefanie Eifler: Projekt „Zusammenleben in der Stadt“ - Methodendokumentation (03/2014)

Nr. 4: Basil Wiese: Intercultural Atmospheres – The Affective Quality of Gift Situations (09/2014)

Nr. 5: Florian Mayr: Gibt es Krisen, und wenn ja wie viele? – Theoretisch-konzeptionelle Überle-
gungen zu einer Soziologie der Krise (12/2014)

Nr. 6: Ramona Kay: Delinquente Opfer und viktimisierte Täter? Eine Analyse des Offending-Vic-
timization-Overlap mit Hilfe der International Self-Report Delinquency Study (ISRD-2) (Working
Paper) (05/2015)

Nr. 7: Stefanie Eifler, Natalja Menold & Sara Pinkas: Metrische Eigenschaften des Semantischen
Differentials zur Messung von Selbst- und Fremdbeschreibungen (11/2015)

Nr. 8: Rémy Bocquillon & Joost van Loon: Soundlapse: The Will to Know as a Matter of Concern
(05/2016)

Nr. 9: Joost van Loon: Geworfenheit und Intensität: Ein Ansatz zum monistischen Denken mit
Heidegger (11/2016)

Nr. 10: Franziska Hodek: „Das is‘ Matip, mann!“ – Empirische Ideen zu Effekten von *Accounting*
im Profifußball (02/2017)

Nr. 11: Stefanie Eifler, Ramona Kay & Sara Pinkas: Projekt „Zusammenleben in der Stadt“ – Eine
Sozialraumanalyse aus der Perspektive der Theorie der sozialen Desorganisation (05/2017)

Nr. 12: Simon J. Charlesworth: Merlau-Ponty: Devaluation and Competence (11/2017)

Nr. 13: Edda Mack: *fremd* vor dem Anderen: Ein Versuch der Herauslösung des Anderen aus
dem Fremden (05/2018)