
Grenzen der (An-)Erkennung als Grenzen der Gemeinschaft?

Zu Subjektivierungs- und Anerkennungsprozessen im Kontext der frühen Kindheit

Oktay Bilgi

1 **Statt einer Einleitung: Über eine Problematik des Anfangens**

Mit einem Beitrag für ein Lehrbuch mit dem Titel *Islam und Sozialisation* zu beginnen, stellt eine größere Herausforderung dar, als es sich im Vorhinein ankündigt. *Islam und Sozialisation*: so vage und doch umfassend. Aber wonach und nach wem fragen wir, wenn wir nach *Islam und Sozialisation* fragen? Wie also anfangen?

Ein Beitrag zu *Islam und Sozialisation* kann nur anfangen, weil er bereits schon angefangen hat. Anders formuliert: Solch ein Beitrag ist in einen seit Jahrzehnten anhaltenden, gesellschaftlich umkämpften Diskurs um Migration, Islam und Integration eingebettet. Wenn wir uns also einem Ort zuwenden, an dem die Frage nach *Islam und Sozialisation* artikulierbar wird, dann wird deutlich, dass dieser Ort auch ein politischer ist, da an diesem um Identität, Gemeinschaft, Macht und Anerkennung gerungen wird. Daher müssen mit der Frage nach *Islam und Sozialisation* zugleich die (epistemischen und normativen) Voraussetzungen in den Blick genommen werden, die diese Frage gesellschaftlich bedingen. Und genau aus diesem Grund wird im Folgenden eine Perspektive gewählt, die jene Rahmen problematisiert, in denen die Frage nach *Islam und Sozialisation* einer Logik der Grenzziehung und Ausgrenzung folgt.

Said macht in seinen Orientalismusstudien deutlich, dass die Bilder des islamisch-orientalisch Anderen wie auch des christlich-okzidentalen Eigenen zuvörderst in hegemonialen Re-Präsentationen konstituiert werden: „Orientalism is a style of thought based upon an ontological and epistemological distinction made between ‚the Orient‘ and (most of the time) ‚the Occident‘” (Said 2003, S. 20). Diese Repräsentationen markieren auch die normativen und symbolischen Grenzen von Zugehörigkeit, Anerkennung und Gemeinschaft. In diesem Sinne wird davon ausgegangen, dass Repräsentationen des Anderen und damit einhergehende Ausbeutungs-

und Unterdrückungsverhältnisse auf materieller und symbolischer Ebene keine Randerscheinungen gesellschaftlicher Wirklichkeit sind, sondern diese konstitutiv hervorbringen. Orientalismus verweist also auf jene Konstitutionsbedingungen von Gesellschaft und Gemeinschaft, die auf symbolischer und materieller Ebene ein hierarchisches Verhältnis zwischen dem christlich-okzidentalen Eigenen und dem islamisch-orientalischen Anderen strukturieren. So zeigt bspw. Iman Attia (2009) für den bundesdeutschen Kontext, wie eine zunehmende öffentliche Aufmerksamkeit gegenüber dem Islam mit Strategien der kulturellen Essenzialisierung und Grenzziehungen einhergeht. In einer Rekonstruktion der aktuellen Diskurse macht sie deutlich, wie im Zuge eines ‚anti-islamischen Rassismus‘ tradierte Bilder eines orientalen Islam in der Gesellschaft funktional bedeutsam werden und zur öffentlichen Inszenierung einer Bedrohung der christlich-abendländischen Kultur beitragen. Die Diagnose einer zunehmenden islamischen Gefährdung bedient sich dabei eines breiten Repertoires an Topoi des islamistischen Terrorismus, Antisemitismus, der Kriminalität, Ehrenmorde, Zwangsheirat, Gewalt gegen Frauen und homosexuellen Menschen sowie Geringschätzung von Bildung und Integration (vgl. ebd., S. 89). Diese hegemonialen Bilder des islamisch Anderen fungieren als Kontrast zur eigenen modernen und aufklärerischen Selbstdefinition als westlich-christliche Gemeinschaft, die sich angesichts der Bedrohung durch den Islam immer mehr in Gefahr sieht.¹

In kritischer Distanz zu hegemonialen Wissens- und Wahrheitsregimes, die auf eine naturalistische und kulturalistische Weise gewaltvoll festschreiben, was und wer der Islam ist, wird hier also forschend auf die gesellschaftliche und diskursive Konstruktion des islamisch Anderen abgehoben.

Zurück zur Frage nach dem Anfang: Worin also besteht die besondere Herausforderung eines Beitrags zu *Islam und Sozialisation*? Vor dem Hintergrund der eingenommenen Perspektive ist bzgl. des Titels zu fragen: Wer oder was ist überhaupt gemeint, wenn von Islam gesprochen wird? Gerade vor dem Hintergrund

1 Tatsächlich zeigen u.a. die jüngsten Vorfälle im Irak, in Syrien und an den Grenzen der Türkei, wie gefährlich ein extremistischer Islamismus wie im Fall des IS (Islamischer Staat) werden kann. Eine derartige Bedrohung des Lebens aufgrund unserer Verletzbarkeit als menschliche Wesen bedarf einer besonderen Berücksichtigung. Aber gerade angesichts der Tatsache, dass die vorrangigen Opfer der islamistischen Gewalttaten Menschen sind, die sich dem Islam zugehörig fühlen, ist die hier formulierte Kritik von besonderer Wichtigkeit. Denn es geht schließlich darum deutlich zu machen, dass es einen gravierenden Unterschied gibt, ob wir von Islam oder von Islamismus sprechen. Die Gleichsetzung bzw. ihre zum Teil synonyme Verwendung können schließlich dazu führen, dass die ‚eigentlichen Opfer‘ des Islamismus selbst zu ‚Tätern‘ erklärt werden. Zu sehr ist die Bedrohung durch den Islamismus mit Islam übersetzt worden und zu sehr wurde Islamismus als migrations- und integrationsspezifisches Problem funktionalisiert.

der Ausführungen zu Attia sollte deutlich geworden sein, dass eine Frage nach dem Islam auch mit Selbstvergewisserungen verbunden ist. Der Titel *Islam und Sozialisation* könnte damit auch als eine Frage nach der eigenen Identität gelesen werden.²

Aus diesem Grund wird der mit dem Titel hergestellte Zusammenhang zwischen *Islam und Sozialisation* hier zuallererst in Frage gestellt. So geht es um eine Frage, die nicht danach fragt, wer der Andere ist, um diesen Anderen mit allen möglichen wissenschaftlichen Methoden zu identifizieren. Am Anfang steht eine viel radikalere Frage, und zwar „eine vom Fremden kommende Frage. Als eine Frage der Antwort oder Verantwortung also. Wie auf all diese Fragen antworten? Wie die Verantwortung für sie übernehmen? Wie sich selbst ihnen gegenüber verantworten“ (Derrida 2007, S. 94)? Die besondere Herausforderung des Anfangens besteht also im Finden einer verantworteten Antwort angesichts der Frage nach *Islam und Sozialisation*.

Vor diesem Hintergrund wird im Folgenden eine Position vertreten, die entgegen einer sozialisationstheoretischen Epistemologie, welche entlang naturalistischer Dichotomien zwischen Innen/Außen, Werden/Sein danach fragt, wie ein vor-sozialer ‚Anderer‘ durch eine Aneignung und Internalisierung von Normen zum gesellschaftsfähigen Subjekt werden kann, mit anerkennungs- und machttheoretischen Zugängen auf jene Normen abzielt, welche spezifische Subjekte überhaupt erst hervorbringen. Ausgehend von einer konstitutiven Verletzbarkeit und Ausgesetztheit als (kindliche) Bedingungen des Subjektseins soll im Sinne einer dekonstruktiven Verschiebung³ der Perspektive versucht werden, Möglichkeiten einer Gemeinschaft

-
- 2 Im Kontext eines gewissen ‚flüchtigen Zeitgeistes‘ der Verunsicherung, der sich gerade durch immer wiederkehrende apokalyptische Szenarien des Untergangs durch den Islam mit Forderungen nach mehr Sicherheit und Gefahrenkalkulation kreuzt (vgl. Bommes 2006, S. 14), scheinen auch Fragen nach Gemeinschaft und Sicherheit krisenhaft geworden zu sein. In dem Augenblick, in dem die Gemeinschaft apokalyptisch bedroht wird, wird die Frage nach kollektiver Identität zentral, wächst doch die Identität „auf dem Grab der Gemeinschaft; sie gedeiht nur, weil sie die Auferstehung der Toten verspricht“ (Bauman 2014, S. 23). Wie jedoch Derrida in seinen Arbeiten zur Apokalypse etymologisch aufzeigt, gibt es noch eine weitere Lesart des Wortes Apokalypse, die für die hier präferierte Geste des Anfangens entscheidend ist. Wenn die Apokalypse die bevorstehende Katastrophe ankündigt, dann kann sich Apokalypse selbst apokalyptisch ankündigen, und zwar als „post-aufklärerische Geste des Entblößens und Zeigens“ (Derrida 2012, S. 16). Apokalyptische Ankündigung heißt in diesem Sinne zunächst nicht Untergang oder Katastrophe, sondern Enthüllung, Offenbarung und Aufklärung, die das Unsichtbare in das Sichtbare, das Rauschende in das Hörbare bringen will (vgl. ebd., S. 12f.).
 - 3 Mit Jacques Derrida lässt sich Dekonstruktion als eine „doppelte Geste“ (Derrida 2009, S. 65), bzw. als eine „doppelte Wissenschaft“ (ebd.) verstehen. In einer ersten Phase werden dichotome Unterscheidungen, die immer ein hierarchisches (Ungleichs-)Verhältnis darstellen (‚Wir‘ und die ‚Anderen‘), in eine Lesart überführt, in der die gewaltvolle

ohne Gemeinsamkeit⁴ zu denken, die sich für den Anspruch des Anderen öffnet; d.h. einer Gemeinschaft, die nicht (ausschließlich) auf Gefühlen von Identität, Zugehörigkeit und gegenseitiger Anerkennung gründet. Hiervon ausgehend wird eine methodologische Perspektive entwickelt, aus der heraus die Erfahrung der Kindheit für die qualitative Forschung im Kontext von Kindertageseinrichtungen fruchtbar gemacht wird. Das Konzept der Sozialisation wird dabei als eine spezifische Epistemologie der Grenze von Gemeinschaft und Identität in eine dekonstruktive Lesart überführt. Als Sensibilisierung für Grenzziehungen wird dabei die Figur der Allegorie als Erkenntnis-, Interpretations- und Darstellungsstrategie im Rahmen qualitativer Forschung diskutiert und anschließend eine Sequenz aus einer ethnografischen Untersuchung in einer Kindergartengruppe vorgestellt. Zentral ist hier die Frage, wie die Konstruktion eines ‚islamischen‘, ‚libanesischen‘ Jungen mit unterschiedlichen Modi der Anerkennung, Betrauerbarkeit sowie Verletzbarkeit einhergeht und so Grenzen der Gemeinschaft zwischen einem ‚Wir‘ und ‚die Anderen‘ in einem frühpädagogischen Kontext gestiftet werden. Mit Blick auf die theoretischen wie auch empirischen Ergebnisse werden abschließend Ausblicke für weiterführende Forschung und für die frühpädagogische Praxis formuliert

2 Gemeinschaft, Sozialisation und der Andere

Im Folgenden wird es darum gehen, mit und gegen den Begriff der Sozialisation Möglichkeiten einer Gemeinschaft ohne Gemeinsamkeit zu denken. Wie kann eine

Hierarchie umgestürzt wird. In einer verschobenen und verschiebenden Schreibweise muss sodann der Abstand zwischen der Phase des Umbruches und dem Auftauchen eines neuen Begriffs markiert werden, der nicht mehr im alten (Denk-)System aufgeht (vgl. ebd., S. 66f.).

- 4 Solch Gemeinschaft ist eine Gemeinschaft à venir, die außerhalb jeder regulativen Idee und teleologischen Endzwecke beständig im Kommen bleibt. Wenn es eine kommende Gemeinschaft ohne Gemeinsamkeit geben soll, d. h. eine radikale Öffnung für den Anderen, dann gründet diese Gemeinschaft nicht auf dem Gefühl von Identität, Zugehörigkeit und gegenseitiger Anerkennung. Mit der Unterbrechung eines zirkulären Bandes von Gemeinschaft kann es aber auch nicht um ein jenseits von Gemeinschaft gehen. Ohne jede Ordnung und Zirkularität von Zugehörigkeit, Anerkennung und Gemeinsamkeit wäre jede unbedingte Verpflichtung gegenüber dem Anderen nicht unbedingt, sondern „abstrakt, utopisch, illusorisch“ (Derrida 2007, S. 62). So ist der fundamentale Widerspruch, der dem Begriff der Gemeinschaft ohne Gemeinsamkeit inne wohnt, beizubehalten. Worum es geht, ist die Möglichkeit einer „quasi“-Gemeinschaft [...], die eine andere Erfahrung der Grenze voraussetzt“ (Morin 2006, S. 54).

Gemeinschaft gedacht werden, die nicht auf kollektiver Identität gründet, sondern Singularität und Differenz als konstitutive Grenzen jeder Gemeinschaft anerkennt (vgl. Derrida 2002, S. 74f.)? An dieser Stelle wird der Sozialisationsbegriff in besonderer Weise herausgefordert, da dieser einem geläufigen Verständnis zufolge nach Prozessen der Gemeinschaftsstiftung fragt:

„Zunächst ist festzuhalten: Das Leben in und mit der Gemeinschaft und der Gesellschaft muss erst erlernt werden, um sich diesen zugehörig zu fühlen. Nur über den Prozess der Sozialisation, der aus den Individuen soziale Wesen mit sozialen Identitäten macht, kann Gemeinschaft und kann Gesellschaft funktionieren“ (Hölscher 2008, S. 749).

Mit Weber können die in sozialisationstheoretischer Hinsicht relevanten Grundbegriffe von Vergemeinschaftung und Vergesellschaftung unterschieden werden. So kann „Vergemeinschaftung“ [...] eine soziale Beziehung heißen, wenn und soweit die Einstellung des sozialen Handelns – im Einzelfall oder im Durchschnitt oder im reinen Typus – auf subjektiv gefühlter (affektuellem oder traditionaler) Zusammengehörigkeit der Beteiligten beruht“ (Weber 1980, S. 21). Im Unterschied zur Vergemeinschaftung wird Vergesellschaftung, über wert- und zweckrationalen Interessenausgleich und/oder Interessenverbindungen bestimmt. Während der Begriff der Vergesellschaftung Sozialisationsprozesse im Kontext eines funktionalen und rationalen Zusammenhangs wie etwa in der Ökonomie oder der Bürokratie beschreibt, umfasst der Begriff der Gemeinschaft bzw. Vergemeinschaftung emotionale und zwischenmenschliche Beziehungen und Bindungen, die durch gegenseitige Anerkennung und Identifizierung gestiftet werden. Gefühle von Zugehörigkeit und Gemeinsamkeit, die konstitutiv für die Imagination eines ‚Wir‘ sind, stellen mit Weber argumentiert keine natürlichen Tatbestände dar, sondern müssen in Beziehung zu anderen Menschen erst sozial hervorgebracht werden (vgl. ebd., S. 22).

Nun lässt sich diese Webersche Unterscheidung zwischen Vergesellschaftung und Vergemeinschaftung kritisieren. Wie es etwa unter der Perspektive des strukturellen und institutionellen Rassismus bzw. Diskriminierung diskutiert wird (u.a. Osterkamp 1996; Jäger/Jäger 2002; Gomolla/Radtke 2009), sind Ordnungen der Zugehörigkeit auf das engste mit ökonomischen und rationalen Ordnungen gesellschaftlicher Institutionen verschränkt. Trotz dieser Einsicht fokussiert der Beitrag die Ebene der Gemeinschaft, weil davon ausgegangen wird, dass die Frage nach *Islam und Sozialisation*, wie sie hier gestellt wird, zuallererst nach einem Ethos und einem Gemeinsinn fragt.

Wenn gefühlte Zugehörigkeit und Gemeinsamkeit erst in sozialen Prozessen gestiftet werden, dann verweist der Prozess der Vergemeinschaftung gleichzeitig auf den Ausschluss derjenigen, die nicht dazu gehören. Das heißt, Gemeinschaft ist konstitutiv auf die Ausgrenzung derjenigen angewiesen, die nicht zur Gemein-

schaft gehören. Eine Gemeinschaft ohne Grenzen, das heißt ohne den konstitutiven Ausschluss der Nicht-Dazugehörigen verunmöglicht sich selbst. Sozialisation lässt sich in diesem Sinne als eine begriffliche Umschreibung jener imaginären Grenze von Zugehörigkeit und Gemeinschaft denken, die in einer Logik von Innen und Außen, von Sein und Werden, Mitglied und Nicht-Mitglied die Bedingungen der (Un-)Möglichkeit von Gemeinschaft beschreibt. Dem Begriff der Sozialisation ist daher eine Oppositionslogik eingeschrieben, indem Sozialisation nicht nur den Prozess der Vergemeinschaftung beschreibt, sondern sich notwendiger Weise auch auf jene Prozesse bezieht, in denen Andere ausgeschlossen werden: „Es ist immer ein Ich, das ‚Wir‘ sagt und dem ‚Wir‘ steht immer ein ‚Ihr‘ oder ein ‚Sie‘ gegenüber“ (Morin 2006, S. 41). Insofern jedoch Sozialisation nicht nur Prozesse der Bindung und Eingliederung beschreibt, sondern konstitutiv auf Ausgrenzung angewiesen ist, rechnet Sozialisation nicht nur kategorisch mit der Abweichung, sondern ihr ist eine epistemologische Logik des Ausschlusses inhärent.⁵

-
- 5 Sozialisation sollte daher nicht nur als ein gegenstandsbezogenes Konzept verstanden werden, sondern auch als ein erkenntnistheoretisches (vgl. Honig 2009, S. 793). Der sozialisationstheoretische Blick mit seinen analytischen Kategorien und Heuristiken impliziert nicht nur ein Repertoire an Dichotomien wie etwa Innen/Außen, Werden/Sein, Mitglied/Nicht-Mitglied, sondern setzt darüber hinaus eine sozialisationstheoretische Epistemologie der Abweichungen von gesellschaftlichen Normen und Normalität als Wirklichkeit voraus, weil sich sonst die Frage nach Sozialisation nicht stellen würde. Eine sozialisationstheoretische Epistemologie stellt sich immer schon als eine Epistemologie des Othering dar, insofern das doppelte Erkenntnisinteresse der Sozialisationstheorien von Vergemeinschaftung und Individuation auf eine zeitliche und topografische Dimension des ‚Noch-Nicht‘ verweist. In diesem Sinne stellt Bauman fest, dass das Denken in Dichotomien – wie derjenigen zwischen der Eigen- und der Fremdkultur – eine der zentralen Prämissen der nationalen Moderne ist, ‚hinter‘ der sich die Wirkungen einer differenzierenden Macht ‚verstecken‘ (vgl. Bauman 1992, S. 28). Diese Dichotomien beschreiben also nicht bloß die Koexistenz neutraler Dualitäten, vielmehr handelt es sich hier um hierarchische und Wirklichkeit konstituierende Asymmetrien, die mit einer Höherbewertung des einen bzw. niedrigeren Bewertung des anderen einhergehen. Sofern der Begriff der Sozialisation heuristisch dichotome und hierarchische Unterscheidungen zwischen ‚Innen/Außen‘, ‚Sein/Werden‘, Mitglied/Nicht-Mitglied voraussetzt, lässt sich eine differierende Macht hinter dem Begriff der Sozialisation ausmachen. Denn nur aufgrund solcher heuristischen Dichotomien lässt sich eine Narration eines sozialisationsbedürftigen Anderen formulieren, die paradoxerweise erst den Anderen als diesen spezifischen Anderen konstituiert. D. h., der soziale Effekt der Sozialisationstheorien vermag gerade darin bestehen, dass sie den (Sozialisations-)Anderen in Abgrenzung zum Eigenen (wie etwa Islam vs. Christentum) mit ihren analytischen Kategorien zuallererst machtvoll hervorbringt. Insofern also der Begriff der Sozialisation heuristisch auf die beschriebenen Dichotomien angewiesen

2.1 Subjektivierung und Sozialisation?

Mit einer Verschiebung der Perspektive, mit der wir nicht mehr bedingungslos von Sozialisation reden können, ohne nach ihren normativen und machtvollen Voraussetzungen zu fragen, ändert sich die Fragerichtung:

„Wir müssen uns [jetzt] fragen, ob das ‚Ich‘, das moralische Normen auf lebendige Weise anzueignen hat, nicht selbst durch Normen bedingt ist, Normen, die das Subjekt erst lebensfähig machen. Es ist eines, zu sagen, dass ein Subjekt in der Lage sein muss, Normen anzueignen, aber es ist etwas anderes, zu sagen, dass es Normen geben muss, die dem Subjekt innerhalb des ontologischen Feldes Raum eröffnen“ (Butler 2007, S. 17).

Im Sinne Butlers können wir also nicht mehr voraussetzen, dass ein vorsoziales Subjekt existiert, das erst durch Aneignung von Normen zu einem sozialen Mitglied wird. Vielmehr stellt sich jetzt die Frage, wie Normen überhaupt erst spezifische Subjekte hervorbringen. Das Verhältnis zwischen Normen und Subjekten, zwischen Innen und Außen, zwischen Sein und Werden ist aus der hier eingenommenen Perspektive mit und gegen den Begriff der Sozialisation neu zu denken. Es bedarf einer anderen soziokulturellen Heuristik des ‚Sozialisationsproblems‘, die die konstitutive Rolle des Anderen, zuweilen auch Degradierten, Unterdrückten und Ausgeschlossenen mit einbezieht.⁶ In diesem Sinne rücken Prozesse der Subjektivierung in den Blick, die gleichsam nach den epistemischen und gesellschaftlichen Bedingungen der Hervorbringung spezifischer Subjekte fragen. Mit Subjektivierung werden dabei diejenigen Prozesse umschrieben, in denen Subjekte in intersubjektiven Anerkennungsbeziehungen im Kontext normativer Rahmungen erst hervorgebracht werden. Der Normbegriff bezieht sich hier allerdings nicht auf den Verhaltenskodex einer Gemeinschaft, der entweder anerkannt oder dessen Missachtung, Zuwiderhandlung etc. sanktioniert werden kann. Vielmehr werden mit Normen vor allem die historischen Bedingungen für die (An-) Erkennbarkeit

ist, legitimieren sich sozialisationstheoretische Fragestellungen über den Anderen der jeweiligen Sozialordnung immer auch selbst.

- 6 Denn „[d]as zweite Glied ist nur das Andere des ersten, die entgegengesetzte (degradierte, unterdrückte, exilierte) Seite des ersten und seine Schöpfung. Auf diese Weise ist die Abnormität das Andere der Norm, Abweichung das Andere der Gesetzestreue, Krankheit das Andere der Gesundheit, Barbarei das Andere der Zivilisation, das Tier das andere des Menschen, die Frau das Andere des Mannes, der Fremde das Andere des Einheimischen, der Feind das Andere des Fremden ‚sie‘ das Andere von ‚wir‘, Wahnsinn das Andere der Vernunft, der Ausländer das Andere des Staatsbürgers, das Laienpublikum das Andere des Experten“ (Bauman 1992, S. 28).

von Subjekten beschrieben. Was in einem spezifischen, historischen Kontext als Subjektform gelten kann, wird über Normen vermittelt, die zugleich begrenzend und hervorbringend strukturieren, wer überhaupt als (an-)erkennbares Subjekt wahrgenommen wird (vgl. Butler 2010, S. 14). Anerkennung bedeutet in diesem Sinne nicht die normative und reziproke Wertschätzung eines bereits existierenden Subjekts, sondern Anerkennen bedeutet zuallererst im Modus der Enteignung durch Andere angesprochen zu werden: „Anerkennung zu erhalten oder zu geben heißt gerade nicht, Anerkennung dafür zu verlangen, wer man bereits ist. Es bedeutet, ein Werden für sich zu erfragen, eine Verwandlung einzuleiten, die Zukunft stets im Verhältnis zum Anderen zu erbitten“ (Butler 2012, S. 64).

Erst in einer primären Gebundenheit zu Anderen, in einem grundlegenden Ausgesetztsein dem Anderen gegenüber, vollzieht sich der Prozess der Subjektwerdung. In ihrer Argumentation bezieht sich Butler vor allem auf unsere primäre Gebundenheit in der frühen Kindheit, in der wir aufgrund unserer Hilflosigkeit in fundamentaler Weise auf die Fürsorge Anderer angewiesen sind. Butler verweist damit auf eine grundlegende soziale Erfahrung des Ausgeliefertseins, die konstitutiv für das gemeinsame Leben in Gemeinschaften ist. In Gemeinschaft zu leben bedeutet daher, „sich zueinander zu verhalten, einander auszuliefern, ausgeliefert zu sein. Es bedeutet, ausgesetzt zu sein und in einem Verhältnis zum Anderen und zu dem, was anders ist, zu stehen, noch bevor von einer konkreten Gemeinschaft (einer geteilten Vorstellung, Geschichte, einem Stück Land...) die Rede ist“ (Masschelein/Simons 2012, S. 99). Wenn Gemeinschaft auf Bedingungen des Ausgeliefertseins, auf einem Angewiesensein und auf einer Hilflosigkeit beruht, die vor allem auf die Geburt (bzw. Geburtlichkeit) und die Prägbarkeit in der frühen Kindheit verweisen, dann beschreibt die Erfahrung der frühen Kindheit eine entscheidende Konstitutionsbedingung von Gemeinschaft.

„Diese Art, sich Gemeinschaft vorzustellen, bejaht die Relationalität nicht bloß als eine deskriptive oder historische Tatsache unserer Formierung, sondern auch als eine dauerhafte normative Dimension unseres sozialen und politischen Lebens, als eine Dimension, in der wir gezwungen sind, uns über unsere wechselseitige Abhängigkeit klarzuwerden“ (Butler 2012, S. 44).

Dimensionen wechselseitiger Abhängigkeit insistieren auf die (kindlichen) Bedingungen jeder Gemeinschaft: Ausgesetztsein, Enteignung, Nicht-Souveränität, Nicht-Kohärenz, Unfertigkeit. So lässt sich an die Argumentation von Masschelein und Simons anschließen, wenn diese feststellen, dass wir

„diese Kindheit [...] nicht einsetzen, nicht einschließen [können], sondern [dass] sie [...] auf etwas hin[deutet], das Teil von uns ist, ohne dass wir Einfluss darauf hätten,

etwas, das in uns eindringt, ohne dass wir es hätten willkommen heißen können. Diese Kindheit [...] weist [...] auf die simple Tatsache hin, dass wir nicht allein sind, dass unser Leben ein Leben mit etwas oder jemanden ist und das wir in diesem Leben-mit-Jemandem oder Etwas ausgesetzt sind“ (Masschelein/Simons 2012, S. 89f.)

Leben in Gemeinschaften heißt daher immer wieder und aufs Neue auf Fragen des Zusammenlebens zu antworten. Gemeinschaften müssen stets gestiftet werden und dies ist nur ethisch und politisch möglich, d.h. durch die Erfahrung der frühen Kindheit.⁷

Daher soll es im Folgenden darum gehen, was eine Erfahrung der frühen Kindheit in methodologischer Hinsicht für die Konstituierung von Subjekten und Gemeinschaften bedeuten könnte. Gerade die Herausforderung, mit Unvorhersehbarkeit und Offenheit zu rechnen, führt im Folgenden methodologisch zu einer Ethnografie des Ereignisses, die das kindliche Staunen über die Dinge zu ihrem Erkenntnisprinzip erklärt.

3 Ethnografie des Ereignisses

Die neuere Kindheitsforschung erhebt den Anspruch, Kindern eine ‚eigene Stimme‘ zu geben (vgl. Honig et al. 1999), doch methodologisch ist hier eine Unmöglichkeit formuliert. Der Anspruch, Kindern eine eigene Stimme zu geben und damit zu einer Demokratisierung ihrer Lebenssituationen beizutragen (vgl. kritisch dazu Mey 2001), muss zwangsläufig vor dem Hintergrund scheitern, dass auch eine politisch informierte Kindheitsforschung auf wissenschaftliche Zugangsweisen einer Scientific Community angewiesen ist, die nach den Regeln und Relevanzsystemen

7 Mit der Erfahrung der frühen Kindheit werden mindestens vier verschiedene Formen der menschlichen Erfahrung angesprochen. 1) die Tatsache der Geburt, 2) die Erfahrung einer irreduziblen Alterität, 3) damit einhergehend: dem Anderen von Anfang an ausgesetzt zu sein, 4) die Möglichkeit eines Neuanfangs im Handeln selbst (vgl. Arendt 2006). Gemäß der hier vorgelegten Argumentation ist es die Erfahrung der frühen Kindheit als eine Erfahrung der Verletzbarkeit, des Unfertigen, der Nicht-Souveränität, der Nicht-Kohärenz, die jene Grenzen der Gemeinschaft überschreiten lässt. Die Erfahrung der frühen Kindheit bringt uns in jenen Bereich der Differenz, Spaltung und Unabschließbarkeit, der als eine Offenheit für die Vielfalt der Welt zu verstehen ist. Eine Theorie, die sich mit Prozessen der Sozierung beschäftigt, müsste ihren Ausgangspunkt von jenem Unvermögen und Nicht-Können als Offenheit nehmen. Nicht als ein zu überwindender Zustand, sondern als Konstitutionsbedingung eines ethischen und politischen Lebens, in dem eine kommende Gemeinschaft ohne Gemeinsamkeit möglich werden kann.

von Erwachsenen funktioniert. Insofern die Stimme der Kinder zwangsläufig durch den forschersichen Blick aufgearbeitet, selektiert und transformiert wird, ist es unmöglich zu sagen, dass man ihr gerecht werden könne. Diese Unmöglichkeit führt möglicherweise in eine Sackgasse, sofern man den Anspruch erhebt, methodisch adäquat einen Zugang zu den Erfahrungen und Stimmen von Kindern zu erlangen. Es gibt jedoch auch andere Möglichkeiten, mit der Offenheit umzugehen, die uns eine Erfahrung der frühen Kindheit nahelegt. Dazu begeben wir uns in eine postkoloniale Situation,

„in der das scheinbar Bekannte wieder fremd wird, ohne aber ein neues Bild abzugeben. Denn das Kind als Fremder ist keine neue Konstruktion, sondern die Bedingung der Möglichkeit aller anderen Konstruktionen und zugleich das, was sich in jedem Bild entzieht. Das Fremde, das als solches nicht Repräsentierbare, hinterlässt damit in jeder Repräsentation seine präontologischen Spuren wie eine Gespensterschrift“ (Wimmer 2007, S. 159).

Wimmer folgend kann auch die Erfahrung der frühen Kindheit nicht in einfacher Weise als nur zu erfassender und zu verstehender Gegenstand von Forschung gelten. Vielmehr verlangt die Erfahrung der frühen Kindheit eine konstitutive Offenheit im forschersichen Denken und Wissen, da immer zugleich auch etwas entzogen wird. Diese Form der Erfahrung der frühen Kindheit stellt eine empirische Forschung, die die Erfahrung zu ihrem Erkenntnisprinzip erklärt hat, vor eine besondere Herausforderung. Denn sofern sie um ihre eigene Unmöglichkeit weiß, muss sie zwangsläufig eine gewisse Affinität zum Kuriosen pflegen bzw. das Kuriose zum eigentlichen Motor von Neugierde und Erkenntnisinteresse machen; eine Affinität jedoch, die um den Erkenntnisertrag des Kuriosen weiß.

Im Rahmen einer ethnografischen Forschungsperspektive, die keine kanonisierbare und anwendbare Methode darstellt, sondern heuristisch mit Nicht-Wissen, mit dem Unbekannten und dem Fremden im Vertrauten rechnet, lässt sich das Kuriose als Erkenntnisprinzip denken:

Die in der „Ethnografie liegende Affinität zum Kuriosen [...] [ist] nicht eine Eigenschaft bevorzugter Gegenstände, sondern das Potenzial, alle möglichen Gegenstände ‚kurios‘, also zum Objekt einer ebenso empirischen wie theoretischen Neugier zu machen. Dafür setzt die Ethnografie auf einen ‚weichen‘ Methoden-, aber ‚harten‘ Empiriebegriff. Dessen Prämisse ist die Unbekanntheit gerade auch jener Welten, die wir selbst bewohnen“ (Amann/Hirschauer 1997, S. 9).

Das Kuriose, in dem Vertrautes fremd und Fremdes vertraut wird, ist das eigentliche ethnografische Erkenntnisprinzip. Vertrautheit mit dem Fremden ist in diesem Sinne ein beständig zu überschreitender ‚Durchgangspunkt‘ (vgl. ebd., S. 29). Der

Islam und Sozialisation

Aktuelle Studien

Blaschke-Nacak, G.; Hößl, S.E. (Hrsg.)

2016, VI, 235 S., Softcover

ISBN: 978-3-658-01937-2