

Rezension: Alfred Schäfer: Unbestimmte Transzendenz. Bildungsethnologische Betrachtungen zum Anderen des Selbst

Klass, Tobias Nikolaus

Veröffentlichungsversion / Published Version

Rezension / review

Zur Verfügung gestellt in Kooperation mit / provided in cooperation with:

Verlag Barbara Budrich

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Klass, T. N. (2000). Rezension: Alfred Schäfer: Unbestimmte Transzendenz. Bildungsethnologische Betrachtungen zum Anderen des Selbst. [Rezension des Buches *Unbestimmte Transzendenz: bildungsethnologische Betrachtungen zum Anderen des Selbst*, von A. Schäfer]. *Zeitschrift für qualitative Bildungs-, Beratungs- und Sozialforschung*, 1(2), 397-401. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-280669>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-SA Lizenz (Namensnennung-Weitergabe unter gleichen Bedingungen) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-SA Licence (Attribution-ShareAlike). For more information see: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0>

xisfeldern, die durch WissenschaftlerInnen durchgeführt wird.

Im fünften und letzten Teil des Bandes werden schließlich noch nützliche Hinweise für Forschende gegeben; so zum wissenschaftlichen Arbeiten (*Georg Rückriem und Joachim Stary*), zur Beantragung von Forschungsmitteln (*Hannelore Faulstich-Wieland und Barbara Friebertshäuser*) und zu ethischen Standards qualitativer erziehungswissenschaftlicher Forschung (*DGfE*).

Das Handbuch bietet insgesamt viele Lesenswerte und sehr informative Beiträge, die durch ihre stringente Argumentation und die teilweise Einbeziehung von Projektbeispielen überzeugen können. Obwohl der Band einige systematische Schwächen aufweist, die es dem Leser erschweren, sich einen angemessenen Überblick über den Stand qualitativer erziehungswissenschaftlicher Forschung zu verschaffen, gelingt es dem Handbuch dennoch, einen differenzierten Einblick in diesen Forschungsbereich zu geben. Ein Verdienst des Handbuches ist es sicherlich, unterschiedliche methodologische und methodische Herangehensweisen an das Feld der qualitativen erziehungswissenschaftlichen Forschung aufgezeigt und damit der Ausdifferenzierung dieses Forschungsfeldes Rechnung getragen zu haben.

Tobias Nikolaus Klass

Rezension: Alfred Schäfer, Unbestimmte Transzendenz. Bildungsethnologische Betrachtungen zum Anderen des Selbst, Opladen: Leske + Budrich 1999

Es gibt eine Dialektik des Wohlmeinens, die alle Wohlmeinenden zum Verzweifeln bringt: So könnte man Foucaults an Nietzsches geschulten Blick auf die Genese der eigenen moralischen Ansprüche zusammenfassen. Wann immer man nämlich versucht, es „besser“ zu machen als die Vorgängergeneration: Ergebnis ist doch stets, daß man es nur „schlimmer“ macht, weil

feiner, subtiler, und damit: unentrinnbarer. Beispiel: die „sexuelle Befreiung“. Gegen die restriktive Moral und Verdammnis des Körperlichen in den fünfziger Jahren setzt eine Aufbruchgeneration eine „bessere“, weil „befreite“ Sexualität. Ergebnis? Das Verschwinden jedweder Nacktheit: Sexualität ist überall, es gibt nichts Angezogeneres als den nackten Körper (wie Baudrillard sehr schön am Striptease gezeigt hat), kein Nasenspray mehr, das nicht einen Leni-Riefenstahl-Körper stählt, kurz: die freigewordene Sexualität, so scheint es, hat sich selbständig gemacht, ist in alle Poren des Alltags eingedrungen und so zu einer neuen, viel subtileren weil unfliehbareren Norm geworden.

Das pädagogische Wollen, und um dieses geht es im hier besprochenen Buch, ist von dieser Dialektik nun nicht ausgenommen, im Gegenteil. Das Unwohlsein, mit dem Alfred Schäfer sein Buch eröffnet, spricht einem jeden, der unter dem Wohlmeinen der Freunde aller Fremden einmal gehörig gelitten hat, aus der Seele: Wie viel Bedenkenlosigkeit herrscht da den eigenen Voraussetzungen gegenüber, wie unreflektiert werden da, immer unter der Fahne des Wohlmeinens, eigene Vorstellungen von gelingender Subjektivität, historischem Fortschritt, menschlichen Entwicklungsstufen usw. bruchlos auf andere Kulturen übertragen, ohne je gefragt zu haben, ob es derartige Vorstellungen bei der in Augenschein genommenen Kultur überhaupt gibt, wie (und ob) in diesen Kulturen die besagten Vorstellungen konzeptualisiert werden, welche Rolle sie in deren Leben spielen usw. Der Blick in viele pädagogische Schriften und Praxen, in denen „Bildung“ interkulturell gedacht bzw. befördert werden soll, scheint in dieser Hinsicht noch immer ein Blick ins tiefe achtzehnte Jahrhundert.

Gegen diese Unbedarftheit nun erhebt „Unbestimmte Transzendenz. Bildungsethnologische Betrachtungen zum Anderen des Selbst“ ebenso originell wie kompetent die Stimme. Im Zentrum steht dabei die Vorstellung der Konstitution von Subjektivität, in Schäfers Vokabular gesagt: Im

Zentrum stehen „Person- und Selbstwertungsprozesse“. Diese, soll in ihnen Raum für „Bildungs“-Prozesse bleiben, sind dabei stets vorzustellen als solche Prozesse, in denen das Selbst sich nicht einfach zum bereits angehäuften und noch zu entdeckenden Wissen situiert (um so sich und die seinen sowohl technisch als auch moralisch zu verorten und voranzubringen), sondern zuerst als Prozesse, in denen ein Selbst sich zu fassen versucht in seiner Beziehung zum „Anderen“, d.h. aus einer Differenz, die für es zugleich konstitutiv und unverfügbar ist. Gegen allzu simpel gestrickte, funktionalistisch ausgerichtete Erklärungen, die im Vergleich der Kulturen in den Selbstkonstitutionsprozessen „archaischer“ Gesellschaften (wie etwa Initiationsriten oder bestimmten „mythischen“ Praktiken) das Muster sich ewig reproduzierender, weil in sich geschlossener Traditionalismen sehen (das aufzusprengen bekanntlich im letzten Jahrhundert ganze Heerscharen von Erziehern (und Feldherren) mit dem Licht der „Mündigkeits“-Fackel ins „Herz der Finsternis“ gezogen sind), versucht Schäfer nun zu zeigen, daß auch bei diesen sogenannten „vorhochkulturellen Gesellschaften“ Reflexions- und Spielräume in den Konzeptionen und Praxen von Selbstkonstitution mitgedacht sind, die durchaus Raum für „Bildungs“-Prozesse im o.g. Sinne lassen. In einigen afrikanischen Gesellschaftsformen etwa, dies zeigt Schäfer aus ganz unterschiedlichen Perspektiven in den Einzelaufsätzen des Bandes, ist die Entstehung einer Person „immer schon mehr [...] als eine glatte Integration in eine als harmonisch unterstellte Gemeinschaft“ (S. 8), weil es je schon etwas gibt, das „als Transzendenz ins Diesseits ragt“ und so die in Frage stehende „Subjektivität in eine different bleibende Einheit von sozialem Selbst und transzendtem Anderen [zerteilt], die ein ungebrochenes Selbstverhältnis kaum vorstellbar macht“ (S. 9). Rimbauds berühmtes Diktum *Je est un autre* erweist sich somit als *keine* genuin abendländische Angelegenheit: Zumindest in vielen Gegenden Westafrikas kann es (folgt man Schäfer) mit derselben Gültigkeit be-

hauptet werden wie in Paris, London oder Sils Maria.

Eben gerade an dieser Stelle schnappt nun aber die Schere der Dialektik zu (wenn man denn dann noch von Dialektik sprechen kann; Foucault wäre da sicher skeptisch gewesen). Durch die Hintertür einer Universalismuskritik nämlich droht sich hier – zumindest *virtualiter* – ein viel umfassenderer Universalismus ins Haus einzuschleichen. Etwas polemisch gesagt: Ausgewählte afrikanische Kulturen zu einer Subjektivitätsavantgarde *avant la lettre* zu erklären (als gäbe es da einen Naturzustand gelebter (und nicht bloß kognitiv erwogener) *différance*), beläßt diese Kulturen gerade nicht in ihrer ihnen eigenen Fremdheit, sondern macht aus ihnen vor allem das Andere *unseres* Selbst, macht sie zum Spiegel zuerst *unserer* Selbstverständigung über *unsere* Subjektivitätskonstitution. *Je est un autre* liegt da gefährlich nah an *L'autre est Je*: Denn unter den Schichten kulturell verschiedener Ausformungen wird da plötzlich die Selbstdifferenz des Ich als transkulturelle Universalie erkennbar – als sei gerade diese Figur jeder Historizität und auch Ethnozentrität enthoben.

Der Gefahr eines Hintertüruniversalismus ist sich Schäfer selbst – zum Glück – nun durchaus bewußt. Wenn die Probleme der Subjektivierung in „archaischen und traditionellen Gesellschaften“ von denen in „aktuellen Selbstproblematisierungen des modernen Subjektverständnisses“ so weit „gar nicht [...] entfernt zu liegen scheinen“, schränkt er daher gleich zu Beginn die von ihm eröffnete Perspektive selbst wieder ein, dann könne dies natürlich nicht gleichbedeutend sein mit der Aufforderung, „in traditionellen Gesellschaften nach sozial akzeptierten Lösungsmustern für (post-)moderne Problemstellungen zu suchen“ (S. 9); eine erahnte Parallele allein rechtfertigt auch für Schäfer nicht die Einebnung einer unaufhebbaren kulturellen Differenz. Was die entdeckte Parallele zwischen beiden – genauer: der Funktion „(immer problematischer) Bildungsprozesse“ in beiden – gleichwohl untersuchenswert werden lasse,

sei, daß darin vor allem etwas deutlich werde: die „Dignität dieser Bildungsprozesse [...], die eine einfache Gegenüberstellung von funktionaler Eingliederung und modernem Erziehungssystem unmöglich machen sollte. Diese Dignität ist eine durch den funktionalistischen Zerrspiegel hindurch zu gewinnende, was ein Problem für die immer eurozentrisch bleibende Repräsentation darstellt. Insofern ist sie aber zugleich eine ‚Gabe‘, aber eine Gabe, die nichts gibt, was dem Anderen nicht schon von selbst (wenn auch anders als ‚gegeben‘) zukommen würde.“ (S. 9)

So also versucht Alfred Schäfer (unverkennbar Adorno-geschult) der drohenden Dialektik der Postmoderne zu entgehen: Seine Aufsätze sollen nicht dazu dienen, in einer anderen Welt einen *état de nature* gelebter Selbstdifferenz aufzuspüren, aus dem dann eine Revision des abendländischen Bildungsdenkens abgeleitet werden kann (diese traurige Figur des Wohlmeines ist ja nicht unbekannt: „Lernen von den Naturvölkern“), sondern sie *benutzen* – und zwar bewußt durch den „Zerrspiegel“ der eigenen, europäisch geprägten Denkweise und ihrer Gebundenheit an den Begriff: Denn Schäfer weiß, daß er diesen gar nicht entkommen *kann* – den kulturübergreifenden Vergleich explizit dazu, die Dignität von „Bildungsprozessen“ (wieder) herzustellen, um so bestimmte, in der *hiesigen* bildungstheoretischen Diskussion eingebürgerte Dichotomisierungen unterlaufen zu können. Diese „Dignität“ als, wie Schäfer im Anschluß an Derrida schreibt, eine „Gabe“ – d. h. als etwas, das sich jenseits der Ökonomie bloßer Funktionalität bewegt – im Diesseits zu erweisen ist dabei der ethische Einsatz seines Schreibens und damit das Versprechen, das zu erfüllen die im Band versammelten Aufsätze antreten. Wird dieses Versprechen erfüllt?

So gestellt ist die Frage nun wohl ähnlich sinnvoll wie die, ob jemand sein Liebesversprechen erfüllt hat: Es gibt Arten von Versprechen, deren Clou (weil Motor) gerade in ihrer Unerfüllbarkeit liegt (was, laut Schäfer, auch Signum des pädagogischen Diskurses ist (vgl. S. 60)). Angemes-

sener gestellt müßte die Frage daher wohl lauten: *Auf welche Weise* versucht Schäfer – trotz der bereits konstatierten, unumgehbaren Gebundenheit an das eurozentrisch bleibende Repräsentationssystem – seinem Versprechen zu entsprechen, schreibend im Vergleich der Kulturen die Dignität von Bildungsprozessen zu erweisen? Das Problem, wie man etwas sprachlich fassen kann, um es trotz aller Unfaßbarkeit (und damit Gebbarkeit) doch als dieses oder jenes zu erweisen, wird explizit zu Beginn des sechsten Aufsatzes über „Die Nuer und das Nichtidentische“ behandelt. Die Antwort, die dort auf die Frage: ‚Wie „etwas“ benennen (und damit „geben“), das sich per definitionem eindeutiger Benennbarkeit entzieht?‘, gegeben wird, heißt: „Gleiten“. Dieses Konzept führt Schäfer bereits im fünften Artikel zu „Rolle und Identität. Zur Frage der praktischen Autonomie“ ein. Dort geht es ihm u. a. um die „gleitende Handhabung von Ambiguität“ (S. 109) bei der Bestimmung des Selbst zwischen Person und (sozialer) Rolle. Da man einerseits nämlich von der „Nichtidentität von Rolle und Person“ ausgehen müsse, man aber andererseits auf die Vorstellung der Person als das Andere der wechselnden Rollen nicht einfach verzichten könne, da „wir kaum in der Lage sind, die Person als Leerstelle zu behandeln“, schlägt Schäfer – durchaus im Sinne der Etymologie des Begriffes *persona* – vor, das Verhältnis von Rolle und Identität zu verstehen „als ein Gleiten zwischen verschiedenen, an die Person gebundenen Rollen“. (S. 113) „Gleiten“ scheint hier soviel zu meinen wie: permanentes Sich-Bewegen zwischen verschiedenen Positionen, wobei einerseits keine der damit eingenommenen Positionen als die eigentliche, den anderen vorgeordnete Position gilt, andererseits aber auch die Zahl der eingenommenen Positionen weder unendlich noch beliebig ist, weil sie lebenspraktisch von sozialen Funktionen abhängt. „Gleiten“ als theoretische Figur bezeichnet damit eine Bewegung zwischen Punkten innerhalb der Grenzen einer ebenso vielfältigen wie vieldeutigen Einheit ohne Zentrum.

Diese Figur nun überträgt Schäfer auf den Bereich begrifflicher Arbeit. Dort nimmt sie die Gestalt permanenter metonymischer oder synekdocherischer, kurz: figuraler Verschiebungen und Substitutionen in einem gegebenen „diskursiven Feld“ (vgl. S. 137) an. Wie sich dies vorzustellen ist, verdeutlicht Schäfer am Begriff „kwoth“. In einer Relektüre der Schriften Evans-Pritchards über die Nuer zeigt er, daß dieser lebenspraktisch außerordentlich bedeutsame Begriff – mit dem die Nuer „nicht-empirische, aber dennoch in der empirischen Welt wirksame Verursachungs-zusammenhänge beschreiben“ (S. 146), die Evans-Pritchard in Anlehnung an die christliche Figur „Gott“ zu rekonstruieren versucht – nur mit Gewalt und unter Ausblendung zahlreicher Aspekte begrifflich eindeutig zu fassen ist, da seine Bedeutung nur in Abhängigkeit von wechselnden Kontexten und auch dort nur als ambivalent zu begreifen ist. So werden „kwoth“, wie aus Evans-Pritchards Beschreibungen hervorgeht, zugleich empirische, lebensweltliche und geistige, von der Lebenswelt unbedingt zu trennende Eigenschaften zugeschrieben, derart, daß jeder Versuch, „kwoth“ in einer der beiden Sphären eindeutig zu verorten, dazu verdammt ist, daß man auf die je andere, entgegengesetzte Sphäre verwiesen bzw. zu dieser „metonymisch“ verschoben wird.

„Im Gleiten der Signifikanten“, faßt Schäfer aus der Sicht ethnologischer Klassifizierungsversuche nun die Gefahr solcher Uneindeutigkeit zusammen, „droht das Signifikat, die ‚Essenz‘, verlorenzugehen. Metonymie und Synekdoche lassen – wie Evans-Pritchard selbst sieht – jeden Bestimmungsversuch einer Gottesinstanz als schwieriges Unternehmen erscheinen.“ (S. 148) Diese Gefahr aber, und das ist die Pointe an Schäfers Relektüre der Schriften Evans-Pritchards, ist eine Gefahr nur aus der Sicht eines Denkens, das eindeutige Identifizierbarkeit als sein letztes Ziel begreift. In Anlehnung an die oben vorgestellte Auffassung von einem „Gleiten zwischen verschiedenen, an die Person gebundenen Rollen“ als Vorstellung von Subjek-

tivität macht Schäfer, gestützt allein auf Evans-Pritchards eigene Ausführungen, daher einen anderen Interpretationsvorschlag, der im „gleitenden“ Charakter des Terminus „kwoth“ eben dessen Stärke entdeckt: „Vielleicht“, leitet Schäfer vorsichtig diesen Gegenvorschlag ein, „könnte man ‚kwoth‘ aber gerade dadurch verstehen, daß man dieses Konzept als Angabe jenes Ortes versteht, für den wir den ‚Täter‘ haben: als Angabe jenes Ortes, an dem in unserer Kultur das selbstverantwortliche und sinnkonstituierende Subjekt als letzte Legitimations- und Urteilsinstanz im Lichte einer ihm zugänglichen Vernunft erscheint. ‚kwoth‘ wäre dann vielleicht eher als Name für eine ‚Leerstelle‘ zu sehen, die situativ und pragmatisch mit unterschiedlichen Verwendungsweisen das Fehlende substituiert. Solche Substitutionen beziehen sich dabei – wie die Betrachtung der Psychoanalyse zeigte – auf das Fremde, auf das, was in ‚normalen‘ Sinnzuweisungen nicht aufgeht, auf ‚Überdeterminationen‘, auf die Pluriformität von Verweisungszusammenhängen, die ihren Ordnungszusammenhang durch das erreichen, was oben ‚diskursives Feld‘ genannt wurde. Ein solcher Vorschlag würde der Offenheit der Verwendung von ‚kwoth‘ durch die Nuer vielleicht eher gerecht als immer wieder erneute [...] Versuche, die Substitution in einem bestimmten logischen Modus zu ‚bannen‘.“ (S. 156)

Diese Interpretation – und nur deshalb wurde sie in dieser Ausführlichkeit zitiert – präsentiert nun freilich nicht nur Schäfers Gegenvorschlag zur Methode begrifflicher Identifikation, sondern zeigt zugleich, *in welcher Weise* Schäfer selbst seinem Versprechen, im Vergleich der Kulturen die Dignität von Bildungsprozessen zu erweisen, entspricht, d.h. wie sehr er selbst zu diesem Zweck schreibend „gleitet“, um Raum für das unabschließbare Spiel der Differenzen zu schaffen. Es ist der Konjunktiv („Vielleicht könnte man ...“), der seine Interpretation einleitet, der dann aber in einen Indikativ („solche Substitutionen beziehen sich ...“) überführt wird unter Berufung auf hiesige Theoriegebäude

(hier: die Psychoanalyse). Dem folgt wieder der Konjunktiv („Ein solcher Vorschlag würde ...“), dessen theoretischer Einsatz freilich nicht eine reine Denkmöglichkeit, sondern das Eher-gerecht-Werden, spricht: die angemessenere Identifizierung ist („würde vielleicht eher gerecht als ...“). Diese angemessenere Identifizierung dient, wie einige Seiten später deutlich wird, vor allem dazu, das Modell der Nuer – jetzt schon im Indikativ – als eines zu erweisen, das – und zwar: explizit im Gegensatz zum europäischen Modell des „identifizierenden Denkens“ – im Stande ist, „Bedeutungsambivalenzen [...] in den symbolischen Zusammenhang eines ‚diskursiven Feldes‘ (kwoth) zu stellen, innerhalb dessen Fremdheit durch eine offene Reihe von Supplementierungen der Leerstelle handhabbar erscheint, ohne daß sie ihren Fremdheitscharakter verliert.“ (S. 159) Trotz allen – überzeugenden – vorhergehenden und noch folgenden Warnungen davor, diese Dichotomisierung als ein schlichtes „Zurück zu den Nuern!“ (vgl. S. 162) mißzuverstehen: Sie blitzt doch immer wieder auf in Schäfers Texten, die Figur des *penseur sauvage*, von dem man etwas lernen kann – nämlich einen wenn auch nicht „versöhnenden“ (Adorno bewahre!) so doch „ausgleichenden“ (vgl. S. 28) Umgang mit „dem Anderen“ (der, dies beiseite bemerkt, in seiner Bedeutungsbandbreite in Schäfers Texten schwankt zwischen dem einfachen Gegenüber bis zum absolut Anderen im Sinne Levinas). In solchen Au-

genblicken steht das beschworene „Gleiten“ im Rondo der Positionen still, um selbst – und zwar: in der gängigen, identifizierenden Wissenschaftssprache, derer sich Schäfer durchgehend bedient – Position zu beziehen für ein Modell (das „der Differenz“), gegen ein anderes (das „der Identifizierung“). Der Umgang mit dem Anderen, heißt es im genannten Aufsatz über die Nuer, sei „nicht einfach“, aber eben auch nicht „unauflösbar paradox. Gefordert erscheint dann die selbstreflexive Brechung des Umgangs mit Sprache“, denn „ausweglos“ sei die Situation nur dann, „wenn man sich der ‚Identitätslogik‘, der ‚Logik der Präsenz‘ verpflichtet.“ (S. 130) Will man jedoch „für“ etwas – etwa: die Dignität von Bildungsprozessen im Modell der Differenz – argumentieren (und dies tut Schäfer über weite Strecken in überzeugender Weise), hat die Logik der Identität – ob man sich ihr nun „verpflichtet“ glaubt oder nicht – längst wieder Fuß gefaßt. Dem „Paradox“ der Kritik der Identitätslogik entkommt auch Schäfer schreibend nicht; was bleibt ist – „pragmatisch und situativ“ –, auf die Wirkung der gewählten Bilder und Geschichten zu hoffen: deren Fremdheit (im Sinne von: Sperrigkeit, Unverdaulichkeit) vielleicht die Kraft in sich trägt, die es braucht, um das Versprechen der Bildung am Leben zu erhalten. Solche Bilder und Geschichten finden sich in Schäfers Erzählungen von der Fremde in der Tat zuhauf.