



universität
wien

MASTERARBEIT

Titel der Masterarbeit

„Sozialpolitische Barrieren eines kosmopolitischen
Europas: eine philosophische Analyse“

Verfasserin

Michéle Spörk, BA

Angestrebter akademischer Grad

„Master of Arts“ (MA)

Wien, 2015

Studienkennzahl lt. Studienblatt: A 066 941

Studienrichtung lt. Studienblatt: Philosophie

Betreuerin: Univ.-Prof. Dr. Angela Kallhoff

Vorwort

Wir leben in einer Welt die einerseits von Kriegen und Terror bestimmt, andererseits jedoch auch multikulturell, demokratisch und so friedlich wie noch nie zuvor, durch die kosmopolitische Europäische Union, ist. Diese Arbeit soll mit der Arbeitshypothese eines „*europoliten Weges*“ einen Beitrag zur Definition eines sozialen Zusammenlebens in Europa darstellen – als die *europolite Weise* -, gleichsam als Gegenpol zum „amerikan way of life“ in den USA.

Mit dieser Komperatistik, im Hinblick auf ausgewählte sozialpolitische Barrieren, möchte ich eine Arbeitshypothese entwickeln, die für weiterführende Studien – zum Beispiel in den Bereichen der Sozialwissenschaften, Politikwissenschaften, Pädagogik und anderen – als zu verifizierende These einen praktischen Anwendungsbereich findet und damit den oben genannten Beitrag auch praktisch ermöglicht.

Ich möchte mich bei allen Professoren der philosophischen Fakultät Wien bedanken, die mich im Laufe meines Studiums immer wieder unterstützt haben und mich selbständiges, kritisches Denken und Hinterfragen gelehrt und damit letztlich eine solche Arbeit überhaupt möglich gemacht haben. Im Speziellen bedanke ich mich bei Frau Professor Dr. Angela Kallhoff, die mich mit dem Thema des Kosmopolitismus vertraut gemacht und damit mein Interesse für die vorliegende Themenausarbeitung geweckt hat. Vielen lieben Dank!

Hinweise:

- 1) Die in dieser Arbeit verwendeten Personen- und Funktionsbezeichnungen, die sprachlich in der männlichen Form verwendet wurden, gelten sinngemäß auch in der weiblichen Form.
- 2) Der Andere wird in dieser Arbeit einheitlich mit großem Anfangsbuchstaben geschrieben um dessen besondere Hervorhebung und Abgrenzung vom Ich oder vom Fremden damit zum Ausdruck zu bringen. Es ist mir bewusst, dass dies im Duden anders steht.

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	2
Inhaltsverzeichnis	3
Abkürzungsverzeichnis	5
1 Einleitung.....	6
1.1 Ausgangssituation und Problemhintergrund	6
1.2 Fragestellung und Arbeitshypothese.....	6
1.3 Methodisches Vorgehen	7
1.4 Zielsetzung und Erkenntnis.....	7
1.5 Gliederung der Arbeit.....	7
2 Der europäische Traum	9
2.1 Kosmopolitismus und Europa	9
2.2 Das moderne Europa	10
2.3 Europa als Empire	11
3 Intoleranz gegenüber Fremden und Neuem	13
3.1 Form der Gewalt	14
3.2 Gewaltlegitimation.....	15
3.3 Machtdurchsetzung.....	17
3.4 Endlosprozess	19
4 Historische Entwicklung der Toleranz hin zur Demokratie	22
4.1 Historische Entwicklung	23
4.2 Neuzeitliche Begriffserklärung	26
4.3 Toleranz als Demokratiekonzept.....	30
4.4 Toleranzformel	32
5 Fremdes in sich aufnehmen.....	35
5.1 Fremdbegriff	35
5.2 Der Fremde und der Andere	37
5.3 Pluralismus	38
6 Das Eigene und das Fremde	40
6.1 Die Frage nach der Identität.....	42
6.2 Die Rolle des Habitus.....	45

6.3	Soziale Rollen	48
6.4	Identitätsformel	49
7	Kollektive Identitäten	51
7.1	Bürger-Identität	51
8	Prozess der Gesellschaftserneuerung	55
8.1	Recht auf Partizipation	57
8.2	Toleranzgrenzen	58
8.3	Integrationsformel	61
9	Vermittlung humaner Werte	63
9.1	Postmoderne Erziehung	65
9.2	Erziehung zum Bürger	67
10	These für soziales Zusammenleben in einer <i>europoliten</i> Weise	70
10.1	Philosophische Analyse	71
10.2	Begriffs-Synthese	72
11	Ausblick auf ein postmodernes Europa mit der <i>europoliten</i> <i>Weise</i>	76
Anhang A: Kurzfassung		80
Anhang B: Abstract		81
Anhang C: Akademischer Lebenslauf		82
Literaturverzeichnis		83
Plagiatserklärung		89

Abkürzungsverzeichnis

[...]	meine Auslassungen in einem Zitat
[beliebiger Text]	meine Ergänzungen in einem Zitat
Art.	Artikel
Aufl.	Auflage
Ausg.	Ausgabe
BA	Bachelor
Bd.	Band
bzw.	beziehungsweise
Ders.	Derselbe
Dr.	Doktor
EU	Europäische Union
f	und die folgende Seite
ff	und die folgenden Seiten
Hrsg.	Herausgeber
o.ä.	oder ähnlichen
Prof.	Professor
Publ.	Publikation
u.a.	unter anderem
übers.	übersetzt
udgl.	und dergleichen
usw.	und so weiter
vgl.	vergleiche
zB	zum Beispiel

1 Einleitung

Ich habe einen Traum, dass eines Tages alle Menschen, gleich welcher Religion, Kultur, Region sie angehören, ob Mann oder Frau, sich gegenseitig mit Respekt begegnen, ihre Differenzen ohne Angst und Gewalt anerkennen und in einer friedlichen kosmopolitischen Welt miteinander leben können. In einer Welt, in der Mitgefühl und das Verständnis für Toleranz, Akzeptanz und Ressourcenallokation keine Fremdwörter, sondern gewöhnliche, habitualisierte Haltungen und Handlungen sind. Aber ich beziehe mich bei der hier vorliegenden Arbeit auf Europa oder näher gesagt, die EU und möchte zu diesem Traum mit meiner Arbeitshypothese einen Beitrag leisten. Damit hoffe ich, dass es schon bald als tägliche Praxis gelehrt wird, wie man sich in Andere hineinversetzen, diese in ihrer Andersheit anerkennen und wertschätzen kann.

1.1 Ausgangssituation und Problemhintergrund

Begriffe wie Toleranz, Identität, Integration, Bildung, multikulturell und global werden in der heutigen Zeit durch Medien fast täglich benutzt. Was aber bedeuten diese Begriffe im Zusammenhang mit einem kosmopolitischen Europa? Hierzu soll mit Hilfe dieser Arbeit eine philosophische Analyse ein wenig mehr Klarheit bringen. Der Kosmopolitismus hat in allen Diskussionen zum Thema Globalisierung eine brisante und topaktuelle Rolle in den vielen aktuellen Medienberichten übernommen. Und dennoch werden die oben genannten Begriffe manchmal auch wirr durcheinander mit immer unterschiedlichen Bedeutungen und Zusammenhängen verwendet.

1.2 Fragestellung und Arbeitshypothese

Besteht ein Zusammenhang sozialpolitischer Barrieren eines kosmopolitischen Europas?

Um diese Frage zu beantworten, liegt der Schwerpunkt der hier vorliegenden Arbeit in der Darlegung der Begriffe, die als sozialpolitische Barrieren

eines kosmopolitischen Europas interdisziplinäre Beachtung finden, sowie in der Betrachtung derer historischen Entwicklungen und Auslegungen. Durch die Nebeneinandersetzung der Gemeinsamkeiten dieser sozialpolitischen Barrieren wird sich ein gemeinsamer Nenner zeigen: Anerkennung als Form der *europoliten Weise* des sozialen Zusammenlebens. Diese Arbeitshypothese soll als zu verifizierende These einen praktischen interdisziplinären Anwendungsbereich finden.

1.3 Methodisches Vorgehen

In immerwährendem Bezug zu einem kosmopolitischen Europa, werden einzelne, ausgewählte Begriffe, die als sozialpolitische Barrieren interdisziplinäre Beachtung finden, vorgestellt. Sie werden einzeln definiert, deren historische Entwicklung beschrieben und in eine Abfolge gebracht, die auf eine Gemeinsamkeit hinauslaufen wird.

Das heißt: Die einzelnen Begriffe werden je Kapitel systematisch zum jeweils nächsten führen und im letzten Kapitel wird daraus aufbauend gezeigt, welche Gemeinsamkeit sich durch diese Vorarbeit herauskristallisiert. Diese Methode wird von mir aufgrund Ihrer Untersuchung in einem interdisziplinären Forschungsfeld als Komperatistik bezeichnet.

1.4 Zielsetzung und Erkenntnis

Schließlich wird eine Arbeitshypothese gebracht, die eine Handlungsanweisung für ein sozialpolitisches Zusammenleben in einer *europoliten Weise* (eine Ethik) in den Raum stellt, um diese als zu verifizierende These für weiterführende Studien – zum Beispiel in den Bereichen der Sozialwissenschaften, Politikwissenschaften, Pädagogik o.ä. Fachbereichen – und damit als einen praktischen Anwendungsbereich zur Verfügung zu stellen.

1.5 Gliederung der Arbeit

Die Arbeit gliedert sich in neun aufeinander aufbauende Kapitel und ein letztes zehntes, in dem die Arbeitshypothese anhand der zuvor geleisteten Aus-

arbeitung aufgestellt wird. Abschließend bietet die Arbeit einen Ausblick auf ein postmodernes Europa auf dem *europoliten Weg*.

2 Der europäische Traum

Der kürzlich verstorbene Soziologe Ulrich Beck hatte einen Traum: Den „europäischen Traum“, das europäische Wunder, bei dem aus Feinden Nachbarn werden können (vgl. Beck, 2007: 336). Diesen Traum träume auch ich.

Die EU hat sich das Motto „In Vielfalt geeint“ gegeben, dem amerikanischen Wappenspruch von 1776, und versucht damit auf seine eigene Art, der Einheit wie Vielfalt gleichsam zu entsprechen. Dabei treten jedoch sozialpolitische Barrieren zutage. Davon abgesehen, ist die Europäisierung in wirtschaftlicher und politischer Hinsicht (hin zu einer Einheit), heute mit dem gemeinsamen Wirtschaftsraum (EWR), der gemeinsamen Währung (Euro), dem Parlament (Europaparlament mit offiziellem Sitz in Straßburg) und seit 2009 mit der gemeinsamen Verfassung (völkerrechtlicher Vertrag von Lissabon) bereits relativ weit fortgeschritten. Beck sieht mit der europäischen Erfahrung „wie aus Feinden Nachbarn werden“ die Möglichkeit Europas in der Weltgeschichte eine Alternative zum *American Way* zu bilden. Die militärische Schwäche Europas würde dabei durch ihre moralische und legitimatorische Macht den antiquierten Machtbegriff der USA ersetzen und den *American Way* um einen *European Way* ergänzen. Dieser Weg könnte alternative Entwicklungspfade und Differenzen achten statt sie negieren zu müssen. Mit der Öffnung zu Anderen, – Fremde als universalisiertes Selbst zu erfahren - kann der Protektionismus, die „Weltverschlossenheit“, überwunden und eine Öffnung den Produkten und Initiativen der Anderen gegenüber entstehen. (vgl. Beck, 2007: 375 ff).

2.1 Kosmopolitismus und Europa

Der Kosmopolitismus zeigt sich vielerorts als Gegenentwurf zu Nationalstaatlichkeit, Krieg der Nationen und Völker, wirtschaftlicher Ungerechtigkeit, kultureller Provinzialität, Partikularität zum Beispiel in Bezug auf Recht und Kultur, Hegemonie, Staatenverbünde oder Ressourcenallokation. Kann die EU das gewährleisten und bieten? Kosmopolitismus ist ein Begriff, der viele Interpretationen und Kategorien aufweist. Er kann unter anderem politisch,

ökonomisch oder moralisch betrachtet und ausgelegt werden. Moralphilosophisch ist der Kosmopolitismus ein auf Vernunft basierendes Konzept (u.a. in der Stoa, bei Kant). Recht-philosophisch ist der Kosmopolitismus ein kultur-basiertes Konzept. Des Weiteren gilt der Kosmopolitismus politisch-institutionell als Reflexion auf die Realpolitik. Sozial-politisch ist Kosmopolitismus ein Identitätskonzept. Was jedoch zusammenfassend zu vielen unterschiedlichen Auslegungen, Herangehensweisen und Konzepten des Kosmopolitismus gesagt werden kann ist, dass jegliche Alternative zum Kosmopolitismus schlecht ist.

Eine allgemeine Vorkenntnis des Begriffs des Kosmopolitismus wird für diese Arbeit vorausgesetzt. Ich befasse mich hier nicht mit dem gesamten Begriffsauslegungsausmaß des Kosmopolitismus, sondern konzentriere mich auf einen kleinen Teil, den sozial-politischen Bereich innerhalb Europas. Es geht um die Frage, was eine gute Form des Zusammenlebens wäre. Der Kosmopolitismus im Allgemeinen ist seit der Antike bis über die Aufklärung hinweg, eine Vision für ein friedliches, harmonisches Miteinander.

2.2 Das moderne Europa

Das moderne Europa braucht eine Alternative zum Dilemma von Ordnung und Chaos meint der britisch-polnische Philosoph und Soziologe Zygmunt Bauman in seinem Essay „Towards a World Hospitable to Europe“ (vgl. Bauman, 2004: 19). Könnte er damit meinen, die Einheit stünde für Ordnung und die Vielfalt für Chaos? Also ein Schaffen der Ordnung durch Isolation und Ausschluss und damit die Bewahrung der Einheit? Das würde sohin gegen die Chance der Vielfalt sprechen und diese stünde gleichsam für Chaos. So würden nie aus Feinden Nachbarn werden. Nur mittels geordneter Integration könne ein modernes Europa nach der Vorstellung von Bauman gelingen. Ich nenne das eine Integration in *europoliter Weise*. Wie soll aber diese *europolite Weise* mit einer fortschrittlichen gesellschaftlichen Integration aussehen?

Die Alternative zwischen Aufnahme und Ausstoß ist in der menschlichen Entwicklung die früheste organische wie psychologische Überlebensfunktion, der die reifere Form der Integration folgt. Diese verlangt eine stete Anpassung

sung hin zum aufgenommenen Teil. Sie muss auf Vernichtung als auch Gleichmachung verzichten und Ambivalenzen ertragen können. Bauman meint, dass der Versuch Differenzen, das heißt Vieldeutigkeit, aufzuheben nicht wünschenswert sein kann, weil dadurch dem Menschen auch seine Freiheit genommen werde (vgl. Bauman, 2004: 99). Dieser Umgang mit den Konflikten im Leben wie in der Politik ist ein Ideal, das durch unser evolutionäres Erbe, wie die Angst vor Fremden, in der Kulturgeschichte zu einem immer größeren Nachteil und Hindernis einer Politik geworden ist, die einer globalisierten Welt gerecht werden soll. Die Angst vor dem Fremden, nicht Kontrollierbaren, mag auf politischer Ebene ihre Entsprechungen finden. Hier wird der Bedrohung der Ordnung ein Fortschrittsstreben missverständlicher Vernunft entgegengestellt (die ebenso vieldeutig ist wie das was sie auszuschließen bzw. zu kontrollieren versucht) (vgl. Bauman, 2004).

2.3 Europa als Empire

Wie Beck betont, werde Einheit auch auf europäischer Ebene häufig mit Einheitlichkeit, trotz ihres totalitären Vermögens, verwechselt (vgl. Beck, 2007: 361). Das Potenzial der Vielfalt, aus dem die EU ihr Motto und ihre Inspiration schöpft, kann dabei ebenso als Problem aussichtslos bekämpft, oder aber als Lösungsansatz selbst verstanden werden. Gleichzeitig vertritt Beck die These, dass Europa weder Staat ist noch sich auf dem Weg dorthin befindet, vielmehr handle es sich um ein kosmopolitisches Empire.

„[...] und daß sich diese posthegemoniale [nach vorherrschaftlicher] Tendenz in Zukunft nicht abschwächen, sondern noch verstärken wird. Sämtliche Überlegungen zur Demokratisierung der EU müssen folglich hier ihren Ausgangspunkt nehmen. Die Frage muß lauten: Wie kann das Europäische Empire demokratisiert werden? [...] Imperien gelten bekanntlich nicht nur wegen ihrer starken Machtkonzentration, sondern auch wegen ihrer Herrschaftsorganisation als ungeeignet für jede Form der Demokratie.“ (Beck, 2007: 346). Dieses *kosmopolitische Empire* ersetzt keine Nationalstaaten, sondern anerkennt sie und integriert diese. So sei das kosmopolitische Europa ein offenes, variables und flexibles Gebilde (vgl. Beck, 2007: 342). Beck beantwortet seine eigene Frage nach der Demokratisierung der EU damit, dass es ein

Fakt sei, dass „die kosmopolitische Demokratie in wichtigen politischen Streitfragen nicht nach dem Mehrheitsprinzip verfahren darf, sondern den Konsens suchen muss.“ (Beck, 2007: 356).

Es zeigt sich, dass bei der kosmopolitischen Integration nicht die Vielfalt das Problem ist, sondern die Lösung. Dennoch liegt in der Vielfalt ein Problem, dass sich gegenüber dem Anderen, dem Fremden oder sogar dem Neuen zeigt (hierauf wird im 5. Kapitel „Fremdes in sich aufnehmen“ noch im Detail eingegangen). Dieses Problem jedoch führt mich zunächst zur Intoleranz, der Intoleranz gegenüber Fremden und Neuem. So meint auch der zeitgenössische Philosoph Heiner Hastedt „die Feststellung von Verschiedenheit bedeutet nicht das Ende, sondern den Anfang der Auseinandersetzung. Toleranz erfordert die Anstrengung der Übergänge, damit weder Unterschiede unverbunden nebeneinander stehen bleiben noch die Verschiedenheiten nach einem verkappt partikularistischen Kriterium aufgelöst wird.“ (Hastedt, 2012: 93)

Kosmopolitismus heißt wörtlich übersetzt ‚Weltbürgertum‘. Es geht um das Verhalten einzelner Individuen in Freiheit und nationsunabhängig (international) zueinander und dies auf moralischer und institutioneller Ebene. Es soll ein Zustand geschaffen werden, in dem alle Personen denselben rechtlichen Status genießen und sich wechselseitig als Bürger der einen Welt anerkennen.

Ich möchte im Folgenden auf den primär politischen und sozialen Charakter der Intoleranz aufmerksam machen. Nur aus ihm heraus kann meines Erachtens ein angemessenes Verständnis für die zeitgenössischen Probleme der Koexistenz und Pluralität der Menschen und deren Lebensformen (im speziellen Falle dieser Arbeit, im europäischen Raum) erreicht werden.

3 Intoleranz gegenüber Fremden und Neuem

„Konformismus und die ihm entspringende Intoleranz gegenüber dem Neuen und Zukunftsträchtigen stammen aus einem im Menschen tief verankerten Sicherheitsbedürfnis. Jedes neue Konzept, jede neue Erkenntnis, jede neue Erfindung erschüttern nicht nur geistige Gewohnheiten, sondern auch materielle Gegebenheiten.“ (Jungk, 1974 : 225) Der Publizist, Journalist und Zukunftsforscher Robert Jungk ist zudem davon Überzeugt, dass es nur wenigen gelingt, die ihnen von der Erziehung angelernte Intoleranz gegenüber dem Neuen und Ungewohnten abzulegen. Ich habe mich gefragt, woher diese „Erziehung“ stammt, wann wir solches je und ursprünglich „gelernt“ haben. Meiner persönlichen Erfahrung nach ist das Gefühl, welches das Fremde in uns weckt, entweder Interesse und Neugier oder (und das ist zum überwiegenden Teil so) Angst und Unsicherheit. Vielleicht weil die „Andersartigkeit“, das „Fremde“, das „Neue“ in erster Linie die eigene Eigenart in Frage zu stellen scheint. Wir fürchten das Fremde, weil es uns zwingt unsere Eigenart in Frage zu stellen. Die Intoleranz zeigt sich damit im Hunger nach Sicherheit und vielleicht auch Geborgenheit aller menschlichen Individuen und weiter aller sozialen Gruppen. Und zwar im Hunger nach Sicherheit vor dem Fremden. Die Erschütterung der Gewohnheiten, wie Jungk sie im obigen Zitat nennt, zeigt, dass Angst und Unsicherheit und damit die Intoleranz gegenüber dem Fremden und Neuen die disponierten Urquellen in unseren Körpern sind.

Kollektiv zeigt sich die Intoleranz in sozialen Gruppen. Es wird ein Feindbild geschaffen und im Existenzkampf gegen diesen (tatsächlichen oder zum nützlichen Zweck erfundenen/imaginären) gemeinsamen Feind wird ein Identitätsgefühl in der Gruppe geschaffen, welches deren inneren Zusammenhalt verstärkt. Es ist eine Art egozentrische Selbstdefinition und ethnozentrische Solidarität, die diese Gruppe vereint und mögliche andere gruppeninternen Spannung vergessen lässt, um das gemeinsame Ziel und Interesse Sicherheit oder infantile Geborgenheit zu erlangen . Das Sicherheitsbedürfnis, das ich als disponierte Urquelle der Intoleranz gegenüber dem Neuen bezeichnet habe, erweist sich als bloße Angst vor dem Tod, dem Untergang durch das

Fremde beziehungsweise den Fremden und dem damit einhergehenden Neuen. Die Lebensfeindlichkeit der Intoleranz zeigt sich vor allem darin, dass sie die Wahrnehmung von Fremden im Alltag so konditioniert, dass diese den Anderen meist auf dessen Fremdheit festlegt (vgl. Wierlacher, 2000: 301). Alle Intoleranz bewegt sich im Raum des Nichterkennens dieser Zusammenhänge. Es zeigt sich auch aus unterschiedlichen Fachgebieten der Forschung und im Bereich des sozialen Zusammenlebens, dass die Auslegung einer interkulturellen Begegnung nicht auf Harmonie aus zu sein scheint. Sie ist Begegnung mit dem Fremden. Dieses Fremde vorschnell zu sich hin zu interpretieren, es in das eigene Selbstverständnis zu inkorporieren und damit aus dem Gegenüber ein Eigenes zu machen, wäre keine Lösung gegen Intoleranz. So hingegen zeigt sich diese Intoleranz als Form der schieren Gewalt (vgl. Sundermeier, 1991: 27).

3.1 Form der Gewalt

Die Intoleranz steht, wie sich gezeigt hat, notwendiger Weise in einem Verhältnis zu etwas. Sie verhält sich gegenüber dem Fremden, Neuen. Sie zeigt sich mitunter zur Sicherstellung der eignen Interessen als ein geschaffenes Feindbild, als Zeichen des Widerspruchs. Die Intoleranz ist sohin vor allem Gewalt. Dies resultiert aus Angst und Unsicherheit, die uns als disponierte Urquellen unserer Körper gegeben sind.

„Ich leide und schaffe Leiden bis es soweit reicht, daß ich meiner selbst total gewärtig werde. Als ob es mir gegeben wäre, die Wurzeln meiner Existenz zu fassen. Nichts anderes habe ich nötig, um jenen Zweifel zum Schweigen zu bringen, daß die Welt eine Illusion sein könnte und die Möglichkeit bestände, höhnisch in einem metaphysischen Trug befangen zu bleiben: Mein Hiersein als Teilhabe am Leben und dennoch der Zerstörung verschrieben, läßt mir keinerlei Ausweg, nicht einmal in die Vermutung, das Leben sei ein Traum. Hatte Pascal Unrecht, Descartes zu belächeln? Ich bin, zweifelsohne nicht weil ich denke, sondern weil ich leide und Leiden schaffe.“ (Girone, 2000: 113)

Demnach weiß der Mensch, dass er ist, weil er leidet und Leiden schafft. Zuerst schafft er Leiden, indem er dem Fremden und Neuen gegenüber sich abwehrend verhält. Er sieht sich und seine Eigenheit bedroht. Ein alleiniges Für-sich-sein ist in unserer Welt ausgeschlossen, denn wir sind immer unter

uns. Der Mensch verhält sich nun dem Fremden und Neuen gegenüber in einer intoleranten Weise um sich selbst beziehungsweise die Interessen seiner Gruppe, seiner Gemeinschaft (von Gleichgesinnten) zu sichern. Dieses intolerante Verhalten unter den Menschen oder sozialen Gruppen ist nötig für die jeweilige Machtdemonstration und diese dient als Schutz vor dem Fremden. Und dies von Anfang an. „Von der Gewalt kann man nicht sagen, daß es sie nicht gab. Sie stand am Anfang. Anders gesagt, sie war in der Region, wo der Mensch sich verwundet und aggressiv wiederfindet, als wäre er aus einem Anderswo gefallen, das dazu bestimmt ist, ihm unbekannt zu bleiben.“ (Girone, 2000: 115)

Durch die sich entwickelten Formen der Machtdemonstration und Machtdurchsetzung nimmt die Intoleranz gesellschaftspolitische Dimensionen an. Die Gesellschaft agiert unter dem Deckmantel des Schutzes gegenüber Fremden. Oft wird, wie schon zuvor aufgezeigt, ein Feindbild bewusst geschaffen, um ein falsches Sicherheitsbedürfnis zu schüren und dies zur Förderung und zum Zwecke der jeweiligen Macht, mit dem Mittel der Gewalt zu deren Durchsetzung.

3.2 Gewaltlegitimation

Im Hinblick auf den hier geführten Diskurs erscheint Gewalt als ein die Kontinuität unterbrechendes Ereignis zu sein. Die Kontinuität nämlich, die den Alltag unter Gleichgesinnten ohne Fremde, kennzeichnet. Zwar ist solche, die normative Integration störende oder bedrohende Gewalt an den Rändern der geordneten Gesellschaft angesiedelt, aber ohne eine solche Herausforderung an der Grenze erscheint uns jede Gesellschaft unrealistisch steril zu sein. Insofern scheinen mir Gewalt und Tod, sowie denen gleich sinnliche Ausschweifung und Erotik, in jeder Gesellschaft als notwendig. In all diesen Gesellschaften scheint es Zeiten zu geben, in der es Ausschweifung und Verausgabung sowie die damit einhergehende Überschreitung des Moralischen gibt. Der deutsche Philosoph Kurt Röttgers vergleicht wie mit heutigen hollywoodinspirierten Gewaltinszenierungen oft so getan würde, als stünde Moralität a priori fest und als sei Gewalt das geeignete Mittel im Kampf des „Guten“ mit dem „Bösen“. Er urteilt meines Erachtens richtig, wenn er be-

hauptet, dass solche Gewaltinszenierungen „appellativen Charakter“ haben, die den Betrachter auf die Seite der Gewaltbereitschaft für das „Gute“ ziehen. (vgl. Röttgers, 1998: 70). So wird den Menschen vorgeführt, wie für die Durchsetzung der eigenen Interessen – im Vorwand das dies dasjenige letzte „Gute“ sei – Gewalt durchaus als legitim erscheint.

Mit diesem Beispiel zeigt sich umso deutlicher, dass sich Intoleranz mit Vorliebe zur Durchsetzung ihrer Ziele toleranter Mittel und Masken bedient.

Der Psychologe Friedrich Hacker bestärkt mich in dieser Ansicht, indem er sich auf Adorno und dessen „einheimischen Bereich des Selbst“ bezieht. Er zeigt auf, dass die kollektive Intoleranz zur Befriedigung des Hungers nach eindeutiger Sicherheit und des Durstes nach infantiler Geborgenheit, die äußere Wirklichkeit bestimmt. Dies wiederum spiegle sich in der inneren Realität der durch sie geformten Persönlichkeiten wider, setze sich in ihnen fort und verewige sich in der Verweigerung autonomer Freiheit im einheimischen Bereich des Selbst (vgl. Hacker, 1974: 39).

Hier offenbart sich, dass die Machtdurchsetzung und (falsche) Bestätigung der eigenen Überlegenheit, nur in der Zerstörung des Anderen als einzig vertretbare Konfliktlösung möglich scheint. Je mehr Feindseligkeit es gegen alles Andersartige bedarf, um das eigene Selbstvertrauen in die Funktionstüchtigkeit, Normalität und Gesetzestreue zu stützen, desto höher ist der durch Vergeltungsphantasien, Sicherheitserwägungen und Angstvorstellungen hinaufgeschraubte Intoleranzquotient, dessen Grad sich an der Feindseligkeit misst, mit der eine bestimmte Gruppe oder Gesellschaft die von der statistischen Norm abweichenden Außenseiter, die sogenannten Kriminellen und Geisteskranken, im Namen des Selbstschutzes unschädlich macht oder behandelt. Nicht die soziale Realität ist bestimmend für die Intensität der Intoleranz, es ist umgekehrt, die angeordnete, eingewöhnte und eingespielte Intoleranz-Haltung, welche die gesellschaftliche Wirklichkeit gestaltet und verunstaltet (vgl. Hacker, 1974: 43 f). Ob mittels Gewaltszenarien aus Hollywood-Filmen, die vorspielen, wie sich das vermeintlich „Gute“ erreichen lässt, oder mittels Schaffung eines Feindbildes zur Stärkung des Gruppenzusammenhalts, es scheint in unserer Gesellschaft notwendig, Verbrecher und Verrückte zu haben. Sie sind die legitimen Aggressionsobjekte und dienen der kol-

lektiven Triebabfuhr. Als Sündenböcke und Prügelknaben der Gesellschaft erfüllen sie die wichtige soziale Funktion, aggressive Strebungen der Gemeinschaft abzuführen, die ohne diese unterdrückt und verdrängt wären. Die Gesellschaft im Kollektiv besitzt neben dem Machtmonopol auch das Rechtfertigungsmonopol für den Umgang mit den Außenseitern und daher bleiben diese Machenschaften auch weitgehend unwidersprochen. (vgl. Hacker, 1974: 44).

Es gibt eine Vermutung, dass der jeweilige Feind, der den eigenen inneren Zusammenhalt garantieren soll, aggressiv, gewalttätig und gefährlich ist, obwohl diese Vorstellungen nachweisbar das Resultat spontaner oder gelenkter Projektion darstellen. „Diese Veräußerlichung innerer Spannungen und Ängste wird bei einem im bedrohlichen Konfliktfall regelmäßig erreichten Intensitätsgrad zunehmend paranoid und eindeutig pathologisch.“ (Hacker, 1974: 45)

3.3 Machtdurchsetzung

Es gab früher bei der herrschenden Oberschicht, Kirchen, Kaisern, Königen und dergleichen den Willen, die eigene Macht um jeden Preis zu erhalten, durchzusetzen und zu vermehren. Auch heute wirkt dieser Wille zusehens bei großen Institutionen, politischer, ökonomischer, finanzieller oder militärischer Natur nach. Selbst anerkannte Demokratien sind von dieser Selbstsucht nicht frei.

Wie uns bereits die antike Philosophie lehrte, ist der Mensch auf Absolutes, Unendliches aus. Dies in seinem Erkennen und Forschen wie auch in seinem Wollen und Fühlen, in seinem Denken, Vorstellen und Lieben. Er will absolute Wahrheit und nach Möglichkeit perfektes Glück. Dass er dies jedoch nicht erreichen kann, ist ebenfalls bereits vielerorts bewiesen. Diese unüberbrückbare Kluft zwischen utopischem Ideal und ernüchternden Realisierungen machen sich die herrschenden Systeme zu nutze. Um ihre Macht durchzusetzen zu können, halten diese herrschenden Systeme stets Ausschau nach anderen Mächten, die sie stützen und verstärken können. Das Hauptaugenmerk liegt bei jedem System jedoch letztlich in deren Alleinherrschaft. Solange es sich jedoch nicht mächtig genug fühlt, diese zu erreichen, sucht

es nach Partnern die es dabei unterstützen können. Das oberste Ziel dieser Systeme scheint deren Herrschaftserweiterung zu sein und somit ist es nicht verwunderlich, dass ein Mehr an sozialer Gerechtigkeit, ein Einhalt gegen Wegrationalisierungen von Arbeitsplätzen oder der Kampf gegen die Ursachen der Ungleichheit und Unterdrückung am Weg dorthin auf der Strecke bleiben. Um das Erreichte zu erhalten, zu stärken und auszuweiten und sich gegen jedwede Verluste zu schützen,

„dienen alle Ämter und Funktionen innerhalb dieser Systeme nur noch dazu, alle freiheitlichen Regierungen, alle emanzipatorischen Initiativen, alle Kreativität, ihrer Mitglieder mit den Mitteln der Überwachung, der Kontrolle, der Reglementierung, des ‚Mobbings‘ und eines geradezu ‚hierokratischen Zwanges‘ (Max Weber) im Sinne der monopolisierten, freilich aufgeplusterten Spendung oder Versagung von ‚Heilsgütern‘ in Form von Ernennungen, Begünstigungen, finanziellen Belohnungen, Titeln etc. durch den ‚Generalstab‘ des Systems zu unterbinden.“ (Mynarek, 1998: 137).

Auch das ist eine Form der Intoleranz gegenüber dem Neuen. Der Philosoph und Theologe Hubert Mynarek befasst sich unter anderem mit den Schriften, dem Leben und dem Wirken von Mahatma Gandhi und bringt einen Verweis im Zusammenhang mit oben genannten Machtstrukturen und Gandhi ein. Ein Entgegenwirken dieser korrupten und intoleranten Systeme sei nur mit einem Übermaß an geistiger Kraft, Charakterstärke und Zivilcourage sowie einem human-ethischen Kurs möglich und er nennt hierfür den Inder, der sein Land vom britischen Kolonialsystem befreite, als ein klassisches, historisches Beispiel. Gandhi stünde für die Macht der Ohnmacht und für die Effektivität der Gewaltlosigkeit. (vgl. Mynarek, 1998: 138)

„Deshalb sagen die Herrscher, die Priester, die Mächtigen und Reichen: „Fort mit dem Denken! Zurück in den Schattenbereich des Vorurteils, damit Besitz, Moral und Krieg nicht in Gefahr geraten. Besser bleiben die Menschen dumm, faul und gewalttätig, als daß sie frei denken lernen. Denn wenn ihre Gedanken frei wären, dann könnten sie am Ende anders denken als wir. Und diese Katastrophe muß unter allen Umständen verhindert werden! So argumentieren die Gegner des Denkens in den unbewußten Tiefen ihrer Seele. Und so handeln sie in ihren Kirchen, in ihren Schulen und auf ihren Universitäten.“ (Mynarek, 1998: 141)

Es hat sich nunmehr herauskristallisiert, dass sich der soziale Charakter der Intoleranz aus der Angst vor Fremden und Neuem, die als disponierte Urquelle in unseren Körpern steckt, ergibt, sich in sozialen Gruppen kollektiv zeigt und hier ihren politischen Charakter annimmt. Dass sich Intoleranz mit Gewalt zum Ausdruck bringt und dass sie für die Durchsetzung der eigenen Interessen und als Schutz vor Fremden, das heißt im Vorwand für das „Gute“, Gewalt als Mittel legitimiert. Wer diese Legitimation inszeniert wurde anhand der Machtsysteme demonstriert und im nun Folgenden wird das Verhältnis zwischen den Individuen und den Systemen der Macht im Bezug auf Intoleranz und ihrem Gegenteil der Toleranz dargelegt. Ich möchte zeigen, dass die Furcht vor Neuem und Fremden insofern unberechtigt ist, als dass sich der Mensch ohnehin in einem ständigen, nie endenden Prozess der Veränderung befindet.

3.4 Endlosprozess

Der Mensch ist in einem ständigen und immerwährenden Prozess des Werdens eingebunden. Er ist weder eindeutig konstitutionell programmiert noch durch unbewusste Instinktgewissheit durchgängig instruiert. Dessen sollte sich der moderne europäische Mensch und Bürger heute auch bewusst sein. Die Welt in der wir leben ist unvollendet und unfertig. Wir sind selbst im ständigen Prozess historischer und psychologischer Verwandlung begriffen. Das Verständnis für und die *Anerkennung* von Abweichung und Unterschiedlichkeit, von Neuheit und Fremdheit, von Verschiedenheit und Diskontinuität ist die Wahl einer Haltung, die objektiv zeitgemäß, wenn auch subjektiv schwierig und allgemein unpopulär ist. Zu sagen man verwehre sich gegen Fremde und Neues ist in unserem modernen Europa unzeitgemäß. Der Philosoph Paul Ricoeur fragt: „Wer empört sich über das Nicht-Tolerierbare? Ist es der Intolerante, der seine ungerechte Ablehnung auf den Anderen richtet, oder der Tolerante, der die Grenzen seiner Toleranz und überhaupt aller Toleranz in der Niederträchtigkeit erblickt?“ (Ricoeur, 2000: 26). Er geht davon aus, dass der Verzicht das entscheidende Merkmal ist, aus dem die Freiheit resultiert (vgl. Ricoeur, 2000: 27).

Öffentliche Erklärungen und Aktionen gegen Intoleranz häufen sich mit Ende des 20. Jahrhunderts in Europa, wie zB das Wiener „Lichtermeer“ am 23.01.1993 (Demonstration gegen Ausländerfeindlichkeit). Bildungseinrichtungen, religiöse und politische Institutionen wenden sich auf unterschiedliche Weise gegen Intoleranz. Das Phänomen der Intoleranz zeigt uns, dass durch die Überwindung der Urängste vor dem Neuen und den Fremden, diesen Kreaturen der Furcht, bei den modernen Menschen in Europa für die Zukunft die Kritikfähigkeit wächst, sich die Vorausschauungsfähigkeiten erweitern und die Wandlungsfähigkeiten zunehmen (vgl. Jungk, 1974: 231).

Um die Toleranz, die sich als Gegenteil der Intoleranz entwickelt hat, zu verstehen und damit das Kapitel der Intoleranz zu schließen, sollten die massenhaften Hexenverfolgungen und die Kreuzzüge, die vom Ende des 11. bis zum Ende des 13. Jahrhunderts unternommen worden waren, als historische Entwicklung des Begriffs der Toleranz hin zur neuzeitlichen Verwendung, zwingend berücksichtigt werden. Begründet als Befreiung des Heiligen Landes von muslimischer Herrschaft, wurden die Kreuzzüge wiederholt zum Anlass brutaler Massaker an der zivilen Bevölkerung. Kaiser und Papst, Fürsten und Ritter verfolgten dabei ihre politischen Machtinteressen. Die christliche Bevölkerung wurde mit Hilfe von Feindbildern mobilisiert (vgl. Fetscher, 1990: 20).

Die geschichtlichen Ursprünge für gesellschaftlich-politische Intoleranz liegen im Bereich der Unverträglichkeiten der unterschiedlichen Religions- und Glaubensgemeinschaften. Zur Überwindung einer disponierten Intoleranz ist es wichtig, sich deren Ursache bewusst zu werden. Wenn wir andere Überzeugungen oder Praktiken tolerieren, setzt das immer voraus, dass wir an ihnen etwas problematisch finden. Das heißt Toleranz muss nur dort aufgebracht werden wo uns etwas stört. Wenn wir dieser Störung mit Gewalt und Aggression entgegenwirken, ist das intolerant. Daraus lässt sich folgern, dass eigentlich nur potentiell intolerante Menschen tolerant sein können (vgl. Bischur, 2003a: 85), dass Toleranz bedeute, gerade die Intoleranten davon zu überzeugen, tolerant zu sein.

Ich werde im nächsten Kapitel einen Rückblick auf die historische Entwicklung der Toleranz hin zur Demokratie geben um zu einem guten Verständnis

für die zeitgenössischen Probleme der Koexistenz und Pluralität der Menschen und deren Lebensformen zu kommen. Denn wer seine Vergangenheit nicht kennt, versteht seine Gegenwart nicht und ist für die Zukunft blind.

4 Historische Entwicklung der Toleranz hin zur Demokratie

Wo nun Übereinstimmung herrscht, ist Toleranz nicht vonnöten. Friedrich Hacker vertritt hierzu die Meinung, dass Toleranz im Grunde nicht vorhanden ist, da Übereinstimmung ohne bewusste persönliche Anstrengung nicht gegeben sei:

„Weder die satten und gesicherten Mächtigen, welche im Bewusstsein ihrer unantastbaren Sonderstellung die Ohnmächtigen gewähren lassen, sind tolerant noch die Unterdrückten und Entrechteten, die sich mit ihrer Ohnmacht abfinden oder sie gar nicht als solche erkennen. Zum Begriff der Toleranz gehört die moralische und psychologische Anstrengung, das vom eigenen Denken und Fühlen abweichende Andere, die andere Sprache, den anderen Glauben, den anderen Typus, die andere Aktions- und Reaktionsweise zur Kenntnis zu nehmen und anzuerkennen, ohne sich den fremden Ansprüchen masochistisch zu unterwerfen oder die eigene sadistisch aufzwingen zu wollen.“ (Hacker, 1974: 45)

Die Toleranz werde deshalb von Anderen gefordert, damit man selbst intolerant bleiben könne und dies weder erkennen, noch schlechtes Gewissen entwickeln oder gar sich ändern müsse. Die oftmalige Intoleranz verschiedener Religionsgemeinschaften gegenüber anderen Glaubenslehren, spiegelt den politischen Gehalt wider, der gerade der religiösen Intoleranz innewohnt. „Die Auswüchse religiöser Intoleranz in der Geschichte des Christentums gingen immer auf die Verflechtung einer Glaubensgemeinschaft mit der politischen Macht eines Landesherren oder eines Staates einher, mittels der die Kirche ganze Bevölkerungsgruppen, die sie als Ketzer verfolgte, des Landes verwies oder ausrottete. Dies galt für die Kreuzzüge genauso, wie für die Inquisition oder die Reformationskriege.“ (Bischur, 2003a: 71). Das ist auch gleichsam der Beginn der Entwicklung einer Toleranz um diesen intoleranten Akten entgegenzuwirken und diesen einen Riegel vorzuschieben. Sie, namentlich die Toleranz, hätte wenig zu tun mit der Nettigkeit des „Seid lieb zueinander“, doch sehr viel „mit der Fähigkeit und der Bereitschaft, Probleme zur Ausreifung in der Schwebe zu belassen, eine geraume Zeit Angst und

Unsicherheit zu ertragen, zu dulden, ohne Konflikte zu leugnen, oder sie einer vorzeitigen, dann meist gewaltsamen Lösung zuzuführen.“ (Hacker, 1974: 48).

4.1 Historische Entwicklung

Am Ausgangspunkt der Diskussion über Toleranz steht die Debatte über Möglichkeiten, Notwendigkeiten und Formen der Akzeptanz und Koexistenz verschiedener Glaubenslehren. Glaubenslehren zeichnen sich dadurch aus, dass jede für sich beansprucht, die einzig wahre Lehre zu sein. Im christlichen Mittelalter war religiöse Toleranz fremd. Der Absolutheitsanspruch der Kirche gründete in der Auffassung, dass es nur eine Wahrheit im Glauben geben könne.

Gottlosigkeit und Staatsgefährdung bildeten im jeweiligen Verständnis die bleibenden Hauptgründe für die Verweigerung der Toleranz. Ist Wahrheit aufgefasst als die Wahrheit, die zu besitzen alles andere ausschließt, so ist diese Wahrheit per se intolerant. Die Wahrheit einer Aussage schließt jede ihr widersprechende Aussage aus. Der Soziologe Daniel Bishur fasst über Nikolaus von Cues zusammen, dass dieser zu zeigen versuchte, „dass das Wissen von Gott nur in unserem Nichtwissen erreicht werden könne. Das Absolute entzieht sich als das Absolute allem Konkreten und das Konkrete ist alles, was wir unmittelbar erkennen können. Gott erweist sich folglich [...] als verborgener Gott, den wir in seiner Absolutheit erkennen können als das, was sich unserm Wissen entzieht.“ (Bishur, 2003a: 94). Für jemanden, der jedoch meint, im Besitze der Wahrheit zu sein (wie dies die einzelnen Glaubenslehren von sich meinen), ist jede Meinung, die davon abweicht, falsch oder gar schädlich. Die Unterdrückungen von Andersdenkern werden mit dem Hinweis auf den Besitz unverrückbarer Wahrheit gerechtfertigt. Vom Blickwinkel der Idee der Toleranz ist dieser absolutistische Wahrheitsbegriff ganz besonders zum Stein des Anstoßes für sie, die Toleranzidee, geworden. Ein solcher Wahrheitsbegriff, der vom Besitz der Wahrheit ausgeht, wurde mit skeptischen Argumenten abgelehnt. Das Streben nach Wahrheit wird über einen vermeintlichen Besitz von Wahrheit geteilt (vgl. Bishur, 2003a: 71).

Der nunmehrige Ansatzpunkt für die Toleranzidee im Neuen Testament war die Verkündung Jesu, dass man seinen Nächsten, ja sogar seinen Feind lieben solle. Nächstenliebe war jedoch eine Sache des Einzelnen, der sich für die Verletzung dieses Gebotes am Ende seiner Tage vor Gott verantworten müsse. „Im christlichen Argumentationsrahmen entwickelte sich der Toleranzgedanke in Auseinandersetzung mit den Implikationen der Pflicht zur Sorge um das ewige Heil des Menschen anhand des Problems des angemessenen Umgangs mit Andersgläubigen, Ungläubigen und Häretikern.“ (Forst, 2000: 10). Dementgegen meint der Philosoph Ottfried Höffe, dass historisch gesehen der Durchbruch der religiösen Toleranz nicht erst durch ihre nicht bloß pragmatische Begründung (wie dies Forst argumentiert) gelingt. Denn sie habe sich erst im Zeitalter der Philosophen und der europäischen Aufklärung entwickelt. „Teils aus Skepsis gegen eine absolute Wahrheit, teils aus Respekt vor der (Gedanken-)Freiheit des Menschen, dort einem erkenntnistheoretischen, hier einem rechtsmoralischen Argument, wenden sich Grotius und Spinoza, Milton, Locke, Voltaire und Bayle, Lessing (Nathan der Weise), später auch Schiller (Don Carlos) gegen jeden Rest an dogmatischer und politischer Intoleranz.“ (Höffe, 2000: 65). Selbst die Aufklärer schlossen jedoch in der Regel die Atheisten und Ungläubigen von der Toleranz aus. „Die Toleranzidee entzündet sich zwar im christlichen Abendland an der Religionsfreiheit. Ihr Erfolg, namentlich die Trennung von Staat und Kirche, hat aber zu jener säkularisierten Welt beigetragen, in der sich die Toleranz nicht mehr auf die Koexistenz von Religionen und Konfessionen beschränkt. Längst ist sie auch gegen andere Unterschiede gefordert.“ (Höffe, 2000: 66).

Zum Beispiel richtete sich der Angriff der Aufklärer gegen alles, was nur deshalb gedacht und getan wurde, weil es schon immer gedacht und getan worden war. „Toleranz wurde als Bedingung möglicher Freiheit verstanden, durch die kritisches Denken erst wirksam werden konnte.“ (Fenzel, 1974: 14). Anstelle der theologischen Argumente treten hier politische und naturrechtliche, auch wirtschaftliche Überlegungen. Diese skeptische Haltung fungiert hier als Methode des Prüfens von Standpunkten, die zur Aufklärung der Menschen führen sollte. Nämlich zur Aufklärung der Menschen in dem Sinne, die Menschen zum Selbstdenken zu führen. Der weiterführende Skeptizis-

mus zeigt jedoch nur, dass wir nicht sicher sein können, ob wir recht haben, und damit keine Unfehlbarkeit beanspruchen können (vgl. Bischur, 2003a: 95). 1776 folgte in Amerika die ‚Menschenrechtserklärung von Virginia‘, sie wurde in weitgehender Übereinstimmung mit der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung im selben Jahr beschlossen. „Sie besagt, dass ‚alle Menschen‘ von Natur aus gleich, frei und unabhängig sind und bestimmte angeborene Rechte besitzen, die sie ihrer Nachkommenschaft durch keinen Vertrag rauben oder entziehen können [...] nämlich das Recht auf Freiheit und dazu die Möglichkeit, Eigentum zu erwerben und zu behalten und Glück und Sicherheit zu erstreben und zu erlangen.“ (Fenzel, 1974: 15).

Im Verlauf der europäischen Neuzeit wird die *naïve* Toleranz durch eine *reflektierte, aufgeklärte* Toleranz abgelöst. „Die relative Autonomie des Staates gegen die Kirche und die Religion und der konfessionelle Pluralismus werden als eine Notwendigkeit des politischen, sogar physischen Überlebens anerkannt.“ (Höffe, 2000: 64)

„Daß sich gegen die Reste der mittelalterlichen Verknüpfung von Staat und Kirche am Ende doch die Religionsfreiheit durchsetzt, verdanken Europa und Nordamerika auch wirtschaftlichen Überlegungen. Da die Intoleranz die freie Entfaltung von Gewerbe und Handel gefährdet, sprechen gegen die Toleranz auf Widerruf und gegen die selektive Toleranz durchaus pragmatische Gründe: Die aufgeklärte, zeitlich und sozial unbegrenzte Toleranz ist schon als Toleranz aus Klugheit, [...] möglich.“ (Höffe, 2000: 65). Die tatsächliche Toleranz für Minderheiten muss zunächst jedoch fast überall in der Welt erkämpft werden. Und diesbezüglich ist auch heute noch kein Ende in Sicht. Selbst in unserem modernen Europa ist Toleranz gegenüber anderen Rassen, anderem Glauben, ethnischen Minderheiten, Homosexuellen aber auch die Gleichberechtigung der Frauen, oft nicht mehr als verächtliche Duldung. Fenzel weist darauf hin, dass Vernunft, die sich auf Toleranz berief und auf ihrem Wege in die Freiheit, Wissenschaft und Technik führte, die sozialen Probleme, die ihr aufgegeben waren nicht gelöst, die Menschen nur partiell aus ihrer Unmündigkeit befreit hat und dass somit an die Stelle alter Herrschaftsstrukturen lediglich andere getreten sind (vgl. Fenzel, 1974: 19).

4.2 Neuzeitliche Begriffserklärung

Man könnte sich nun im Allgemeinen fragen, ob Intoleranz gegen Intoleranz nicht auch intolerant sei. Sowie das Vorurteil gegen jedes Vorurteil eine besondere Art des Vorurteils wäre. Das heißt ist die Toleranz nur als Kampf gegen oder das Fehlen von Intoleranz zu definieren? „Wenn Toleranz von der Macht, beziehungsweise den Machtverhältnissen aus betrachtet wird, wird sie auf die semantisch negative Komponente der Abwesenheit von Intoleranz reduziert.“ (Bischur, 2003a: 72)

Die vorerst abstrakten Ideale der Gleichheit, Gerechtigkeit und Freiheit wurden als Erlebnisse der Ungleichheit, Ungerechtigkeit und Unfreiheit hervorgebracht. Der heute häufig verwendete Toleranzbegriff wurzelt in Vorstellungen des 18. Jahrhunderts. Dieser ist untrennbar mit der Idee der Aufklärung verknüpft. Insofern, als Methode des Prüfens von Standpunkten, die zur Aufklärung der Menschen führen sollen und weiter im Sinne der Aufklärung der Menschen, die Menschen zum Selbstdenken führen soll.

Man geht, wie ich bereits beschrieben habe, davon aus, dass die Toleranz aus der christlichen Nächstenliebe entstanden ist. Der Begriff selbst jedoch ist noch sehr viel älter. Toleranz kommt vom lateinischen „tolerantia“ und meint ganz allgemein die Duldsamkeit, oder auch die Gelassenheit gegen fremde Meinungen. Hierin lag immer schon ein Widerspruch, denn diese Duldung lief auf ein bloß schonendes Ertragen der *Schwächen Anderer* hinaus.

Laut Begriffsbestimmung aus dem Ethik Handbuch von Düwell bedeutet Toleranz „das allgemeine Dulden von Überzeugungen, Handlungen oder Praktiken, die einerseits negativ bewertet, andererseits aber nicht vollkommen abgelehnt beziehungsweise eingeschränkt werden.“ (vgl. Düwell, 2006: 529). In nachfolgender Entwicklung (nach der Aufklärung) bezieht sich die Toleranz auf das Respektieren von Überzeugungen und Lebensweisen, die sowohl religiöser als auch politischer und allgemein kultureller Natur sind.

In der Neuzeit, sind grundsätzlich zwei Perspektiven betreffend der Toleranz zu unterscheiden, die meist zwar vermischt und miteinander verbunden werden, jedoch auch zu Spannungen in diversen Toleranzbegründungen führen. Bei der ersten Perspektive geht es um eine persönliche Haltung ge-

genüber divergierenden ethischen Überzeugungen und deren Beurteilung. Bei der zweiten Perspektive geht es um eine politische oder auch strategische Bedingung und Möglichkeit konfliktfreier sozialer Koexistenz. (vgl. Düwell, 2006: 530).

Nach dem Politikwissenschaftler Rainer Forst enthält die Definition des Begriffs drei Komponenten. Toleranz setzt eine „Ablehnungs-Komponente“ voraus, was bedeutet, dass die zu tolerierenden Praktiken oder Überzeugungen als normativ falsch oder schlecht verurteilt werden müssen. Ohne diese Komponente lägen entweder Indifferenz oder Bejahung, nicht aber Toleranz vor. Dem steht eine „Akzeptanz-Komponente“ gegenüber, die die negative Bewertung zwar nicht aufhebt, aber andere, positive Gründe nennt, die für Toleranz sprechen. Und schließlich gehört die Angabe der Toleranzgrenze als die „Zurückweisungs-Komponente“ zur umfassenden Definition. Darüber hinaus ist für die Bestimmung der Toleranz wichtig, in welchem Kontext sie gebraucht wird. Das heißt ob diese von Personen oder Institutionen ausgeübt wird, ob sie sich auf persönliche Überzeugungen, ethische Lehren oder Handlungen bezieht. Und in welchen Beziehungsverhältnissen sie vorkommt, ob in Beziehungen zwischen Angehörigen, der Familie, Beziehungen zwischen verschiedenen Religionen, Staatsbürgern und Anderen (vgl. Forst, 2003: Kap. 1).

In unterschiedlichen aktuellen Lexiken gibt es auch noch eine zusätzliche Definition für Toleranz, die aus der Technik kommt und meint, dass sie eine zulässige Abweichung von vorgegebenen Sollwerten ist, ohne jedoch zu negativen Ergebnissen für die Funktion des Gesamtsystems zu führen. Diese Auslegung ist für die Arbeitshypothese, die mit dieser Arbeit erreicht werden will, nicht beachtenswert.

Auch der amerikanische Sozial- und Moralphilosoph Michael Walzer hat sich mit dem Begriff der Toleranz auseinandergesetzt und unter anderem aufgezeigt, dass es eine zusätzliche Form (neben der allgemeinen Duldsamkeit) für die Definition der neuzeitlichen Toleranz gibt. Dies nämlich sei (wie zuvor auch als erste Perspektive beschrieben) eine *Zurückhaltung*, *Entspanntheit* und *freundliche Gleichgültigkeit*. Dies meint er im Bezug darauf, dass erst die Vielfalt der Arten eine Welt ergibt. Und er hat noch eine weitere

Möglichkeit der Definition vorgeschlagen, die sich in der Offenheit gegenüber anderen Menschen, in Neugier, Respekt und der Bereitschaft zuzuhören und vom Anderen zu lernen niederschlägt (vgl. Walzer, 2000: 215 f).

Aus vielen unterschiedlichen Definitionen der Verwendung des Begriffs der Toleranz in unserer heutigen Zeit, lässt sich zusammenfassen, dass es im Allgemeinen folgende Verständnisse und Auslegungen des Begriffs der Toleranz gibt (vgl. Forst, 2000: 8 f)

- Für die einen besteht Toleranz in einer Haltung des wechselseitigen Respekts,
- für die Anderen in einer pragmatisch oder strategisch motivierten Duldung von Überzeugungen oder Praktiken.
- Jedoch auch als Duldung mit dem Aspekt, bei dem gewaltsame Unterdrückung im Vordergrund steht und das Ertragen anderer Menschen und anderer Ansichten assoziiert wird und zwar je nach Einstellung mit Großzügigkeit oder Schwäche.
- Einige wiederum sehen in ihr eine Form der Solidarität mit dem Anderen oder Fremden.

Übereinstimmend scheint festzustehen, dass Toleranz sowohl eine Praxis, als auch eine Haltung bezeichnen kann. Nämlich einerseits die rechtlich-politische Praxis innerhalb eines Staates, in dem Minderheiten bestimmte Freiräume gewährt werden, und andererseits die persönliche Haltung, die darin besteht, Praktiken, mit denen man nicht übereinstimmt, zu tolerieren. Feststeht auch, dass die Ausübung von Toleranz nicht erzwungen werden darf, sondern freiwillig geschehen muss. Für Rainer Forst ist Toleranz aber darüber hinaus auch zusätzlich eine Tugend der Gerechtigkeit: Es liegt seines Erachtens „in der Natur der Sache der Toleranz, wenn man sie in den Kontext der rechtlichen und politischen Beziehungen zwischen Staatsbürgern stellt, daß man auf eine Konzeption von Gerechtigkeit zurückgreifen muß, um sie näher zu bestimmen, denn hier geht es im wesentlichen um die Frage, welches das gerechte – und das heißt: wechselseitig zu rechtfertigende, rechtlich-politische Arrangement zwischen Bürgern ist, die inkompatible ethisch-kulturelle Wertvorstellungen haben.“ (Forst, 2000: 331). Tugend bezeichnet eine Charakterdisposition eines moralisch Handelnden, aufgrund derer dieser in der Lage ist, die seinen moralischen Überzeugungen entspre-

chenden Handlungen freiwillig motiviert, angemessen und durchhaltend ausführen zu können (vgl. Düwell, 2006: 534). Als eine Definition als Fazit aus der Politik für Religionsfreiheit heraus, nennt die von Jürgen Mittelstraß herausgegebene Enzyklopädie drei Bedingungen von Toleranz: 1.) ein Dissens zwischen der tolerierenden und der tolerierten Gruppe bezüglich religiöser, ethischer oder epistemischer Orientierungen, 2.) die Überzeugung der tolerierenden Gruppe von der Unrechtmäßigkeit der Falschheit der tolerierten Position; 3.) die potentielle Fähigkeit der tolerierenden Partei, Zwangsmittel gegen die andere Gruppe anzuwenden. (vgl. Mittelstraß, 1996: 317)

Zusammenfassend lassen sich nun historisch gesehen die Toleranzforderungen so betrachten, dass es zunächst um die Freiheit der Religionen ging. In der Aufklärung verbanden sich diese Forderungen mit einer etwas allgemeiner angesetzten Gewissensfreiheit. Der einzelne vernunftbegabte Mensch sollte hierbei an das glauben dürfen, was er mit seinem auf seiner Vernunft begründeten Gewissen vereinbaren konnte. Glaube und damit auch die Toleranz anderen Glaubenslehren gegenüber, konnte nicht und kann noch immer nicht erzwungen werden, sondern ist vom eigenen Gewissen, von den eigenen, auf Vernunft begründeten Überzeugungen abhängig. Neben diesem, im Sinne von Religionsfreiheit verstandenen Toleranzbegriff, wird heute vor allem der politische und rechtliche Begriff der Meinungsfreiheit mit Toleranz assoziiert. In der Tradition des Liberalismus fand der Begriff der Toleranz seine allgemeine soziale Bedeutung als Garantie einer allgemeinen individuellen Freiheit, über sein Leben und seine Lebensgestaltung frei walten zu können. Toleranz als Gewährung von Bewegungsräumen, Gewährung eines gewissen Freiheitsbereiches durch die Obrigkeit, als gnadenhafte Duldung, ist heute obsolet geworden, meint auch Germanistikprofessor Dr. Alois Wierlacher und auch, dass der Begriff der Toleranz sich zu einem Grundbegriff der demokratischen Verfassungskultur entwickelt hat. Es stellte sich im Laufe der Zeit die Frage, was es alles zu tolerieren gilt (vgl. Wierlacher, 2000: 295). Denn etwas, das man für gut hält, braucht nicht toleriert zu werden. Toleranz bezieht sich somit allgemein auf etwas, das zunächst abgelehnt wurde oder zumindest auf etwas, mit dem man sich selbst nicht identifiziert. Zu Beginn einer toleranten Handlung steht somit ein negatives Urteil. Welchen Grund hätte das handelnde Subjekt, diesem negativen Urteil keine

Sanktion folgen zu lassen? Das heißt, wenn etwas als falsch angesehen wird, welchen Grund gäbe es, nicht dagegen einzuschreiten?

4.3 Toleranz als Demokratiekonzept

Mit der Verschränkung von Staat und Religion erhält die Forderung nach Toleranz eine politische Dimension. Das heißt, dass Toleranz als liberaler Wert eng an die Trennung von Staat und Kirche geknüpft ist. Die Toleranz des Herrschers von Gottes Gnaden gegenüber Andersgläubigen wird zur Voraussetzung wichtiger politischer Freiheitsrechte: der Glaubensfreiheit und später der Meinungsfreiheit. Doch obwohl die Toleranz Freiheitsräume der Einzelnen und der Gruppen untereinander vermittelt und damit eine wesentliche Essenz des Kompromisses und der Gemeinsamkeit bedeutet, ist sie auch die Bereitschaft des rechtlich geschützten Individuums, der rechtlich geschützten Koalition, andere Freiheitsträger bis zu einem gewissen Punkt in ihre Schutzzone eindringen zu lassen (vgl. Biedenkopf, 1974: 168). Toleranzpolitik war immer Sache des Stärkeren, sie ist Ausdruck von Macht. Trotz Friedensabsicht ist das Gewähren von Toleranz Machtausübung. Insofern erübrigt sich die Frage, ob Toleranz heute noch zeitgemäß ist. „Toleranz, so möchte man sagen, ist die Tugend der modernen pluralistischen Demokratie, so wie zur liberalen Demokratie die Gleichheit und zur sozialistischen die Brüderlichkeit gehört. Solange wir uns also zum Prinzip der pluralistischen Demokratie bekennen, ist Toleranz ein unverzichtbares Moment für alle Handlungen im politischen, sozialen und kulturellen Raum.“ (Fenzel, 1974: 7) Toleranz und Freiheitsrechte haben sich begrifflich und inhaltlich in engem Zusammenhang entwickelt. Auch für Ottfried Höffe setzen Freiheit und Demokratie Toleranz voraus. Die Idee der Toleranz bezieht sich nicht nur auf die „negative Freiheit“ (als frei sein von), sondern auch auf die „positive Freiheit“ (das heißt frei sein für etwas) (vgl. Höffe, 2000: 60).

Bei der Toleranz als Demokratiekonzept ist es wichtig, die Verwendung der Kriterien von Reziprozität und Allgemeinheit zu verstehen (vgl. Forst, 2000: 132). Ihnen zufolge müssen Ansprüche auf bestimmte Rechte oder Ressourcen reziprok formuliert werden, das heißt man darf dem Gegenüber nicht bestimmte Rechte vorenthalten, die man selbst beansprucht, und man

darf dem Anderen nicht die eigene Perspektive (und die eigenen Werte oder Interessen oder Bedürfnisse) unterstellen. „Bürger sind folglich dann tolerant, wenn sie die Grenze von Reziprozität und Allgemeinheit anerkennen, wenn sie den Bereich des wechselseitig Forderbaren und Verbindlichen auf das reziprok und allgemein zu Rechtfertigende beschränken.“ (Forst, 2000: 134). Toleranz wird somit zu einem Konzept, das Vielheit garantieren soll. Toleranz gegenüber verschiedenen Konzepten des Guten, verschiedenen Lebensweisen, verschiedenen Formen sexueller Neigungen, verschiedenen kulturellen Orientierungen und Ähnlichem. „Da Toleranz hier als Strategie des Konfliktausgleiches zwischen verschiedenen Arten, etwas zu tun, zu denken usw. auftritt, wird auch der Unterschied zum Konzept des Pluralismus ersichtlich. Pluralismus bezieht sich auf das, was hier durch Toleranz erreicht oder erhalten werden soll.“ (Bischur, 2003a: 73). Allerdings ist Toleranz kein positives Recht. Die Gesellschaft hat keinen Anspruch auf Toleranz und keine Pflicht zur Toleranz rechtlich normiert. Aus dem Zusammenhang von Freiheitsrecht und Toleranz zeigt sich, dass die gesellschaftliche Ordnung jedem seinen Freiraum einräumen muss. Denn wem die gesellschaftliche Ordnung keinen Freiraum zubilligt, innerhalb dessen Toleranz geübt werden kann, dem steht ein natürliches Recht zu, intolerant zu sein: Intoleranz im Sinne des unveräußerlichen Rechtes, sich einen elementaren Freiraum zu erkämpfen. Toleranz endet somit da, wo Freiheit endet. Wann diese endet, ist jedoch kein Problem der Toleranz mehr. Zudem hat sich gezeigt, dass die Freiwilligkeit ein konstitutives Element der Toleranz ist (vgl. Biedenkopf, 1974: 164 f).

„Die Bedingungen der Freiheit sind die Bedingungen normierter Menschenwürde. Diese Normen sind es, die die Grenzen der Toleranz bestimmen und damit auch die Grenzen tolerierter Aktionen der Minderheiten, die sich nicht durch die Macht der Mehrheit, sondern durch die Berufung auf die Wahrheit legitimieren. Das Recht dieser Minderheiten zu sichern, ist Aufgabe verfaßter Freiheit. Die Stärkung ihrer Chance zur Veränderung etablierter Wahrheiten ist Aufgabe der Toleranz. Beide sind Bedingungen freiheitlicher Demokratie.“ (Biedenkopf, 1974: 173).

Eine universale Toleranz zeigt sich sowohl als Eigenschaft von politischen Institutionen als auch von Personen. Universal ist sie, da sie sich in beiden Fällen als die Antwort auf die Herausforderung des Pluralismus anbietet.

Doch „weder der religiöse noch der gesellschaftliche oder kulturelle Pluralismus gelten im politischen Projekt der Moderne als Selbstzweck. Sie sollen die Bürger in ihrer Freiheit schützen und allen das gleiche Recht auf Freiheit verbürgen; ihre Legitimationsgrundlage besteht in Freiheit und Gerechtigkeit.“ (Höffe, 2000: 69).

4.4 Toleranzformel

Mit der *Anerkennung des Verschiedenen* verwirklicht sich sohin die Toleranz, wiewohl auch die Idee des Pluralismus durch ihren normativen Gehalt auf Toleranz ausgerichtet und umgekehrt die Toleranz an einen Pluralismus als ihre Anwendungsbedingung gebunden ist. (vgl. Höffe, 2000: 69)

Wir haben gesehen, dass Toleranz zum einen als eine Haltung und ein Handeln begriffen wird. Mit Toleranz wird das passive Dulden angesprochen, aber auch ein aktives, verstehendes Eingehen auf den Anderen. Nun wird interdisziplinär darüber diskutiert, inwieweit Toleranz eine *Anerkennung des Anderen* bedeute.

Toleranz wird ebenso als eine Machtkomposition beschrieben, insofern sie dazu verwendet wird, die eigene Unterdrückung zu bekämpfen und Freiheit für die eigene Andersheit von der Mehrheit einzufordern. Dies jedoch meist ohne die Freiheit der Anderen einbezogen zu haben. Nun stellt sich heraus, dass Toleranz daraus resultierend eine Aufforderung, den Anderen in seinem Anderssein zur Geltung kommen zu lassen, ist, bei der es die Freiheit des Anderen zu schützen gilt. Das erfordert die Zurücknahme oder die Begrenzung eigener Ansprüche und Interessen. Toleranz bedeutet demnach das Zugehen auf den Anderen, seine *Anerkennung* und die Respektierung seiner Würde. Das heißt wiederum, dass Toleranz als eine notwendige Tugend für die Demokratie zu sehen ist. Doch die Demokratie garantiert sie nicht, sondern ist auf sie angewiesen. Verglichen zu einer Toleranz, die als Kampfbegriff ausgelegt wird, also als Machtkomposition, verzichtet Anerkennung nicht nur auf Macht, sie verzichtet auch auf den Anspruch, die eigene Annahme von Wahrheit als die objektive oder einzige zu sehen, oder besteht nicht darauf, die eigene Kultur als eine bessere oder höhere als die des Anderen zu sehen. „Anerkennung ist Liebe als Erkenntnisform, denn sie lässt den Ande-

ren tiefer erkennen, und in diesem Licht geht auch mir eines über mich auf. Damit ist *Anerkennung des Einzelnen* eine oder die höchste Errungenschaft bürgerlichen Denkens und Selbstanspruchs.“ (Fellsches, 1998: 83).

Nun kann man entweder die Toleranz von der Anerkennung trennen oder *anerkennen, dass Toleranz von der Anerkennung begleitet werden muss*, damit eine wahre Haltung der Toleranz als auch eine aus ihr folgende tolerante Handlung erreicht werden kann und sich die Toleranz damit von einer bloßen Duldung befreit. Das wird unter anderem auch vom Soziologen Daniel Bischur so gesehen. Er versucht ein Prinzip für Toleranz zu finden und stellt dabei fest, dass eine gewisse *Anerkennung des Anderen, Bestandteil einer toleranten Handlung ist* (vgl. Bischur, 2003a: 84). Hierbei geht er davon aus, dass eine Anerkennung sich zunächst als ein Erkennen auszeichnet. Der Andere wird in seiner Andersheit erkannt und darüber hinaus wird auch der Anspruch des Anderen auf diese Andersheit sichtbar. Diesem Anspruch gerecht zu werden, kann nach Bischur als Anerkennung verstanden werden. „Wenn man jemandem dadurch tolerant begegnet, dass man in ihm oder in seinem Anderssein einen Wert erkennt, der einen dazu auffordert, seine Andersheit zu tolerieren, bringt man ihm dabei auch Anerkennung entgegen, die sein Recht auf das Anderssein enthält.“ (Bischur, 2003a: 84).

Für mich ergibt sich nun aus der gesamten historischen Begriffsentwicklung der Toleranz sowie aus der neuzeitlichen Definition im Zusammenhang mit einem Demokratiekonzept und der Toleranz als demokratische Tugend, eine *Toleranzformel*: Toleranz ist zum einen eine *Tugend*, die sich aus ihrer Haltung und Handlung konstitutiv für eine Demokratie zeigt, insofern eine Demokratie den friedlichen Konsens einer Vielheit und deren jeweils singulären Freiheit der einzelnen Bürger sowie deren sozialpolitisches friedliches Zusammenleben kennzeichnet. Zum anderen ist Toleranz für diese Tugend konstitutiv, die *Anerkennung* des Anderen.

Aus dieser ganzen Vielfalt der Bedeutungsgehalte wird trotz allem ein Merkmal sichtbar, das in allen unterschiedlichen Auffassungen, Anwendungen und Bewertungen enthalten bleibt: Der Andere und dessen Freiheit. Der Andere erweist sich als *Objekt der Toleranz* und somit wird Toleranz als Grundelement der Gesamtheit von Eigenem und Anderem, von Einheit und

Vielheit aufgezeigt. Das Objekt der Toleranz muss zunächst tolerierbar sein. Dazu scheint es zweckmäßig sich diesem Objekt der Toleranz, dem Anderen, zuzuwenden.

5 Fremdes in sich aufnehmen

Im Kapitel der Intoleranz wurde bereits drauf hingewiesen, dass es sich bei dieser immer um eine Angst vor dem Anderen, dem Fremden handelt. Ich habe ausgeführt, dass diese Angst und Unsicherheit vielleicht daher rührt, weil die „Andersartigkeit“ das „Fremde“ in erster Linie die eigene Eigenart in Frage zu stellen scheint. Dass wir das Andere fürchten, weil es uns zwingt unsere Eigenart in Frage zu stellen. Die Intoleranz zeigt sich uns im Hunger nach Sicherheit und vielleicht auch Geborgenheit aller menschlichen Individuen und weiter aller sozialen Gruppen. Und zwar im Hunger nach Sicherheit vor dem Fremden. Es hat sich aus der Geschichte der Toleranz gezeigt, warum der Andere, der Andersartige, der Fremde, fremdländisch Aussehende abgewehrt, bekämpft oder auch verfolgt wird, als auch woher die Angst vor diesem Fremden stammt und warum Feindbilder geschaffen werden. Nun wird darauf basierend versucht herauszufinden, wie wir Fremdes in uns aufnehmen können, um die Angst vor diesem zu mäßigen oder diese vielleicht sogar zu tilgen. Ich werde versuchen den bisherigen Endlosregress der sich betreffend der Angst vor dem Anderen und Fremden, der Intoleranz und der Toleranz, herauskristallisierte, zu durchbrechen und aufzulösen. Hierzu widme ich mich zuerst dem Fremdheitsbegriff und zeige wie dieser mit dem Anderen zusammenhängt und auch wie er sich von diesem unterscheidet.

5.1 Fremdheitsbegriff

Es stellt sich mir nun die Frage, inwiefern der Fremde anders ist als der Andere. Alois Wierlacher meint, dass der Fremdheitsbegriff in vielen öffentlichen Diskursen immer noch viel zu objektivistisch verstanden wird. Er hat herausgearbeitet, dass die kulturwissenschaftliche Fremdheitsforschung deutlich gemacht hat, dass das Fremde immer das aufgefasste Andere ist, zumal wir unsere Mitmenschen mit einer anderen Sprache oder einer anderen Kultur immer durch den Filter ihrer eigenkulturellen Vorverständnisse und Vorbilder wahrnehmen. Das Fremde scheint eine Auslegung der Andersheit und Differenz zu sein. Damit meint er, dass das genannte Fremde eben kei-

ne objektive Größe und Eigenschaft des Fernen, Ausländischen, Nichteigenen, Ungewohnten, Unbekannten, des Unvertrauten oder Seltenen ist und zugleich auch keine nur subjektive Größe. Andersheit und Fremdheit sind ihm nach eine der Wahrnehmung erscheinende Qualität des Soseins und können ihre Stellung wechseln (vgl. Wierlacher, 2000: 301). Anderes und Fremdes fallen sohin zusammen als eine Qualität des Soseins.

Ebenso ist Kurt Röttgers gegen die Meinung von vielen Sozialphilosophen, dass es keine grundsätzliche, sondern nur eine graduelle Unterscheidung von Fremden und Anderen in den Sozialphilosophien gibt. Insofern der Fremde gerade nur derjenige Andere, der noch mehr anders als der Fremde ist. Ihm nach gibt es keine Steigerung in der Weise, dass es Andere gäbe, die radikaler anders wären als die gewöhnlichen Anderen und damit als die Fremden und diese somit als erweiterten Begriff der Anderen gültig wären. (vgl. Röttgers, 1998: 61). Das heißt auch aus dieser Sicht fallen die Begriffe des Anderen und des Fremden in einen zusammen. Betrachtet man Merkmale des Fremden wie dessen Andersfarbigkeit, Anderssprechens udgl., fallen auch hier in dieser Aufzählung die Begriffe zusammen. „Nicht in irgendwelchen Sachverhalten, sondern allein in den Operationen der Konstruktion von Grenze, liegt die Unterscheidung von Fremdheit und Eigenheit begründet“ (Röttgers, 1998: 64). Das heißt: Nur die geografische Grenze stellt einen Unterschied zwischen den Begriffen des Anderen und des Fremden dar. Ohne diese sind der Andere und der Fremde ein und das gleiche Objekt der Toleranz.

„Der Fremde ist eine freie Konstruktion, die als Hintergrund die Konstruktion der Sphäre der Eigenheit mitkonstruiert – oder umgekehrt: er bildet denjenigen Hintergrund, der mitkonstruiert wird, wenn wir eine Sphäre der Eigenheit für uns entwerfen. So ist der Andere uns nahe oder ferne, er ist Genosse oder Vertragspartner; der Fremde aber ist Resultat einer Konstruktion einer Differenz. Machtverhältnisse stehen ganz und gar auf der Achse von Selbst und Anderem. Über den Fremden – das gehört zur Konstruktion von Fremdheit – haben wir letztlich keine Macht.“ (Röttgers, 1998: 66)

Machtlosigkeit schafft wiederum Angst und führt damit zur Intoleranz gegenüber dem Fremden. Der Fremde ist bei Röttgers nun lediglich durch die geografische Grenze eine Konstruktion, den die Gesellschaft konstruiert, so dass

es ihn auch nur aufgrund derer gibt, wir jedoch damit tatsächlich den Eindruck der Fremdheit bestätigt glauben. Unsere Angst, die Intoleranz, bezieht sich sohin auf den Fremden, nicht den Anderen und um diese Angst vor dem Fremden zu verlieren, muss dieser Fremde zum „rein“ Anderen gemacht werden. Wir müssen Fremdes in uns aufnehmen um es vom Schreckgespenst des bösen Feindes zu befreien. Im Zusammenhang mit der sozialen Differenzierung der Anderen stellt sich die Frage nach dem Zusammenhang als auch der Unterscheidung zwischen dem Anderen und dem Fremden.

5.2 Der Fremde und der Andere

Es wurde gezeigt, dass es keine objektiven Fakten gibt, die den Fremden als solchen und hierbei im Unterschied zum Anderen zeigen können. Es handelt sich beim Fremden um eine rein subjektive Wahrnehmung und aus der gesellschaftlichen Konstruktion heraus, einer intersubjektiven Wahrnehmung des Fremden. Das heißt: Der Fremde ist gegenüber dem Anderen nicht zweifelsfrei erkennbar.

Rein durch die Konstruktion der Gesellschaft und durch die Auszeichnung mit der Eigenschaft der geografischen Grenze, ist der Begriff des Fremden in Abgrenzung zum Anderen intersubjektiv festmachbar. Darüber hinaus kann, in unserer heutigen Zeit der kulturellen Verschmelzungen, nicht lediglich die geografische Grenze kennzeichnend für den Fremden sein. Wenn der Fremde sich dadurch auszeichnet, dass er eine andere Sprache spricht, einer anderen Kultur angehört, eine andere Hautfarbe hat, bedeutet das heute nicht mehr, dass dies nur abseits der geografischen Grenze gegeben ist. Wir leben in einer multikulturellen Gemeinschaft. In Europa wohnen und leben sohin einander gegenseitig Fremde Tür an Tür. Wenn sich die Intoleranz aus der Furcht vor dem Fremden ergibt, der zugleich oftmals nur als der Andere bezeichnet wird, jedoch im Bereich des sozialpolitischen Zusammenlebens den hier beschriebenen Fremden meint, ist zurückführend zum Thema Toleranz zu sehen, dass diese nur aus einem allgemeinen Verständnis einer intersubjektiven Welt zu sehen ist. Die Begegnung des Anderen, als des Fremden, in seiner Andersheit muss mit einer Theorie verknüpft werden, die das Soziale aus dem Miteinander von Ich und Anderen heraus begreift (vgl.

Bischur, 2003a: 97). Diese Theorie bezeichnet Bischur als die „Theorie der Toleranz, [welche] Toleranz als Prinzip des sozialen Zusammenlebens begreift“ (Bischur, 2003a: 98) und er bezeichnet dies als ein Toleranzkonzept der Intersubjektivität. Diese ist durch den wechselseitigen Bezug zwischen dem Einzelnen, den Mitmenschen und vor allem der Sozialität, indem die sozialen Strukturen als etwas erkannt wurden, das inter-subjektiv ist und zwischen den Subjekten liegt, gegeben. Sohin wird das Soziale zu einer Einheit aus der intersubjektiven Übereinstimmung der Vielheit der Menschen im gemeinsamen und wechselseitigen Austausch mit der Welt (vgl. Bischur, 2003a: 98). Dies scheint auszusagen, dass wir uns nicht in einer Welt unter anderen befinden, sondern in einer uns gemeinsamen Welt.

„Daraus geht hervor, dass Fremdheit nicht wirklich räumlich verortet werden kann, sondern dass Fremdheit von unseren Erfahrungen, unserem Bewusstseinsstrom abhängt; dass Fremdheit durch die Inadäquanz meiner momentanen Relevanzstruktur charakterisiert wird. Aber ich kann mein Bewusstsein verändern und so meine Relevanzstrukturen anpassen, so wie es dem voll integrierten Fremden, der dann keiner mehr ist, gelungen ist. Der fremde Andere wandelt sich zu einem Anderen, der wesentlich vertraut oder zumindest bekannt wurde.“ (Bischur, 2003c: 222)

Aus dieser Sicht, sollte es möglich sein, den Fremden als „einfachen“ Anderen in uns aufzunehmen, da dieser gleich dem Anderen, im Sozialen in einer uns gemeinsamen Welt ist. Diesen Gedanken werde ich im Kapitel 9 „Vermittlung humaner Werte“ wieder aufgreifen und weiterverfolgen.

5.3 Pluralismus

Das Soziale in der uns gemeinsamen Welt ist aus politischer Betrachtung der Pluralismus. Ich habe bis hierhin auf den primär politischen und sozialen Charakter der Intoleranz aufmerksam gemacht, indem ich gezeigt habe, worin die zeitgenössischen Probleme der Koexistenz und Pluralität der Menschen und deren Lebensformen liegen, nämlich in der Intoleranz gegenüber den Fremden und Anderen und dessen historischer Entwicklung. Wir leben heute in einem pluralistischen Europa, was bedeutet, dass die Vielfalt der gesellschaftlichen Kräfte, in der politischen Gemeinschaft eine Rolle spielt, insofern die Macht nicht zentral zusammengefasst, sondern auf verschiede-

ne, voneinander relativ unabhängige Gruppen der Gesellschaft verteilt ist. Dies hat sich historisch mit der Toleranz als Tugend der Demokratie und als Freiheitskampf gegen eine Herrschaft oder Hegemonie einer jeweils bestimmten sozialen Klasse, Religion oder Elite, entwickelt. Das heute in der Europäischen Union angestrebte Ziel ist es, dass es in der Gesellschaft kein Machtzentrum gibt, sondern eine ausgewogene Verteilung auf verschiedene Institutionen und soziale Gruppen oder Parteien und deren gemeinschaftlich ausgehandelten Konsens. Sohin ist der Pluralismus ein konstitutives Strukturprinzip demokratischer Willensbildung.

Pluralismus ist ebenso die Auffassung, dass es verschiedene Formen und Stile des Lebens gibt, die verschiedene Tugenden ansprechen und nicht direkt vergleichbar sind. Wenn zwischen verschiedenen Lebensplänen gewählt werden soll, muss das gesellschaftliche Umfeld verschiedene Lebenspläne ermöglichen. Dieser Pluralismus verschiedener Lebensweisen verlangt nach Toleranz (vgl. Bischur, 2003a: 93).

Toleranz muss sich nun zwischen dem Ich und dem Anderen und darauf basierend zwischen dem Einzelnen und der Gesellschaft beweisen. Hierfür ist vor allem ein Verständnis der Identität von Bedeutung. Dieses muss ausgehend von der Toleranz und Anerkennung des Individuums hin zur Gruppe oder Gesellschaft ausgelegt werden. Darin wird die Bedeutung für die soziale Welt, als das Wechselspiel von Identität und Integration, von Ich und Anderen in der Gemeinschaft einer sozialen Welt deutlich. Der Andere wird dabei als das immer wieder problematische Gegenüber des Ich erscheinen. Identität und Integration werden damit als weitere sozialpolitische Barrieren, neben der Toleranz, im sozialen Zusammenleben auftauchen. Die Entwicklung des Ich kann als ein Prozess erkannt werden, der aus mit-weltlicher Erfahrung mit Anderen in Gang gesetzt wird. Das heißt, dass der Andere konstitutiv für die eigene Ich-Identität ist, da diese von der Begegnung mit dem Anderen abhängt und dadurch vermittelt erst erkannt werden kann. Warum Toleranz hier ein wichtiges Strukturelement für das soziale Zusammenleben spielt wird sich im Folgenden herausstellen.

6 Das Eigene und das Fremde

Die Vorstellung, die dem liberal-demokratischen Konzept zugrunde liegt ist, dass man den Menschen einfach in Freiheit setzen müsse. Humanität in individueller und gesellschaftlicher Hinsicht wäre jedoch erst erreicht, wenn jeder Einzelne unter Selbstverwirklichung, die Selbstbeherrschung verstünde, das heißt die bewusste Gestaltung seines Lebens auf ein geistig-kulturell orientiertes Wertesystem hin. Dieser wohnt wiederum ein Toleranzproblem inne. „So wird die Gesellschaft im Ganzen, was die Mehrzahl ihrer Mitglieder im Einzelnen ist: ein Lebenssystem, das nicht von seinen äußersten Möglichkeiten, sondern von seinen mittelmäßigsten Bedürfnissen bestimmt wird. Der Einzelne wie die Gesellschaft beherrschen nicht ihre Bedürfnisse, sondern werden von ihren Bedürfnissen beherrscht.“ (Szczesny, 1974: 99). Das Bedürfnis eines jeden Einzelnen ist es, seine Identität zu kennen, zu erkennen und damit in der Gesellschaft einen Platz einnehmen zu dürfen und von dieser damit anerkannt zu werden. Für den Philosophen Gerhard Szczesny bedeutet das, dass sich für Gesellschaft und Staat damit die Aufgabe ergäbe, es nicht bei der Garantie der individuellen Entfaltungsfreiheit bewenden zu lassen, sondern dieses wertorientierte humane Lebensmodell ideell und institutionell zu fördern (vgl. Szczesny, 1974: 102).

Die Identität zeigt sich somit neben der Toleranz als eine weitere sozialpolitische Barriere eines kosmopolitischen Europas. Um vorab zu verstehen, wer wir sind und was unsere Identität ist, bedarf es der Herangehensweise über den Anderen, denn die aktive und zugleich authentische Toleranz baut auf einem Bewusstsein des eigenen Werts, auf das Selbstwertgefühl auf, und über die Selbststärke weiter auf die Gruppenstärke, die am geeignetsten auf jedes Gefühl der Überlegenheit verzichten (vgl. Höffe, 2000: 75). Das heißt, dass authentische Toleranz eine kritische Selbständigkeit ist, die in Konkurrenzsituationen Konflikte erst gar nicht aufkommen lässt oder die daraus resultierenden Auseinandersetzungen mit friedlichen Verhandlungen zu einer für alle Beteiligten günstigen und angemessenen Lösung bringt. „Wer tolerant ist, verfügt über eine innere Freiheit, die ihn bereit und fähig macht, nicht länger ein Leben zu führen, das auf gewaltsamer Bekehrung oder aber

Überwindung des Gegners angelegt ist, vielmehr auf ein Miteinander der Ebenbürtigkeit und Verständigung.“ (Höffe, 2000: 75). Was mir leider erschreckend vorkommt ist, dass wir alle mit der vernünftigen Idee der so gemeinten Toleranz ausgestattet sind, von der wir annehmen, dass sie gut ist und sie uns zu guten friedlichen Menschen macht. Dabei reicht diese Ausstattung jedoch offenbar nicht aus, ein allgemeines Gutes oder Rechtes tatsächlich real praktizieren zu können. Jeder nimmt das Gute und Rechte für seine Meinung in Anspruch aber der „common sense“ ist nicht schon der universale Konsens. Dieser Konsens reicht höchstens bis an die Grenze einer Kultur. Im Verhältnis zu anderen, fremden Kulturen besteht er zugleich nicht.

„Während die Phänomenologie die Konstitution der intersubjektiven Welt darlegt, beleuchtet die dialogische Philosophie die Bedeutung der Begegnung des Anderen. Dabei wird der Andere aus seiner Abstraktheit befreit. Es ist die konkrete Person, das konkrete Du, dem ich begegne. Doch die Begegnung, die hier als wesenhafte Begegnung verstanden wird, in der ich mich selbst erfahren kann, verlangt, die Person, zu der ich Du sage, in ihrer vollen Persönlichkeit anzusprechen [...]. Der Andere ist in seinem Wesen zu begreifen. Damit wird nicht nur der Würde des Anderen entsprochen, sondern darüber hinaus auch die eigene Würde, das eigene Wesen erkannt“ (Bischur, 2003a: 98)

Mein Dank gilt all den großen Gedanken, die uns zeigen sollen, wie wir ein harmonisches Miteinander erreichen könnten. Dennoch gibt es auch heute noch viele trennende Momente im sozialpolitischen Miteinander, die dieses Wunder möglich zu machen blockieren. Die nicht enden wollende Unterscheidung zwischen dem Eigenen und Fremden und Anderen soll nun mit dem Verständnis der Identität zeigen, wie das zuvor genannte „In-sich-Aufnehmen“ des Fremden gelingen kann. Was trennt das Fremde von mir? Bin ich doch selber auch manchmal ein Fremder oder auch mir selber fremd? Sohin verbindet den Fremden und mich doch vielmehr etwas, als es uns trennt. Das Eigene und das Fremde stehen sich nicht einander ausschließend gegenüber, sie sind vielmehr dialektisch miteinander verbunden.

„Der Fremde ist sich selbst nicht fremd. Das Attribut der Fremdheit bezieht sich auf sein Verhältnis zu jemandem Anderen, zu einer Gruppe von Anderen, oder zu einer konkreten sozialen Umwelt. Selbst wenn vom Fremden in uns gesprochen wird, bezieht sich die festgestellte Fremdheit im Eigenen auf

eine Beziehung, und zwar der selbstreflexiven Beziehung auf das Selbst. In der Synthese des Selbst hat sich Fremdes oder Befremdendes bemerkbar gemacht. Auch hier handelt es sich um eine Fremdheit von jemandem zu etwas.“ (Bischur, 2003: 226)

Das heißt, dass das Eigene nicht ohne das Fremde sein kann und das Fremde nicht ohne das Eigene. Wobei aus dieser Sicht das Fremde wiederum gleichzusetzen mit dem Anderen wäre. Wir selbst sind das was Andere in uns und wie Andere uns sehen. Damit gebe ich mich den Anderen als Opfer hin. Wenn das jeder machen könnte, bewusst, könnte sich Toleranz ganz frei und von selbst entfalten.

6.1 Die Frage nach der Identität

Ich habe davon gesprochen, dass authentische Toleranz auf einem Bewusstsein des eigenen Wertes aufbaut und somit auf das Selbstbewusstsein. Nach Wilhelm Schmid,

„umfasst das Selbst das Ich und das Sich, das dem Selbst den reflexiven Charakter verleiht, der ihm ermöglicht, von „sich selbst“ sprechen zu können. Das Sich-Selbst ist die Verdoppelung des Ich-Selbst im Denken, das Selbst noch einmal, aber von Außen, aus der Distanz der Reflexion gesehen, und zwar vom Selbst selbst, das damit eine erste Form der Beziehung zu sich selbst begründet. Sich von sich zu entfernen, sich aus der Distanz der gewonnenen Differenz zwischen Ich und Sich zu betrachten, sich zu „erkennen“, von sich zu wissen, über sich nachzudenken und auf sich zurückzukommen, seiner selbst bewusst. Diese Selbstbeziehung kann nur entstehen, wenn die beiden Bezugspunkte Ich und Sich nicht miteinander identisch sind, sondern jene Beziehung zu einander gründen, die dem reflexiven Selbst zugrunde liegt. Die Kreisförmigkeit der Bewegung vom Ich zum Sich und vom Sich zurück zum Ich, legt eine Rückkehr zum Ausgangspunkt nahe. Tatsächlich ist jedoch ein solches In-sich-Kreisen des Selbstbewusstseins kaum vorstellbar, denn die Rückwendung des Selbst auf sich bleibt für das Selbst nicht ohne Folgen: Im selben Maße, wie es von sich weiß, bleibt es nicht dasselbe. Es ist das Einzelne, das für sich selbst und Andere lebt, der Vergänglichkeit mit Leib und Seele unterliegt, jedoch sein Leben frei und eigenständig führt, fähig zur Selbstgestaltung und zur Sorge um sich.“ (Schmid, 1998: 239 ff).

Ich möchte es hier jedoch nicht bei der theoretischen Identität einer Person belassen, also damit, was die Wissenschaft oder die theoretische Vernunft uns als Identität zuspricht. Es soll vielmehr die praktische Identität einer Per-

son, um einen Modus des In-der-Welt-Seins und in Folge um den Modus des In-der-Welt-Seins mit Anderen, der Ausgangspunkt der Betrachtung sein. Eine praktische Identität ist sowohl eine Form des Bewusstseins des eigenen Selbst als auch der Selbst-Bildung. Sie ist eine Struktur starker Wertungen, die bestimmt, welchen Wert Menschen sich selbst zuschreiben, ob sie ihre Leben lebenswert finden und ob ihre Handlungen es wert sind, vollzogen zu werden. Diese Struktur ist die Beschreibung unter der Menschen als Bedingung ihres Selbstwerts fordern, von Anderen anerkannt und respektiert zu werden. Das heißt: Unsere Identität ist abhängig von unserem sozialen Geflecht, in dem uns Andere begegnen und von der reziproken Anerkennung.

„Nach einer weitverbreiteten Vorstellung muß die Selbstbeziehung der Subjekte nach demselben Muster gedacht werden, nach dem wir uns angeblich auch auf die objektive Welt beziehen: Ebenso wie wir auf Dinge in der Welt scheinbar dadurch aufmerksam werden, daß wir sie in neutraler Absicht erkennen, sollen wir auch auf unsere eigenen Wünsche und Empfindungen in einer solchen erkennenden Haltung stoßen; das Subjekt wendet sich gleichsam auf sich selbst zurück, um in seinem Inneren ein bestimmtes mentales Vorkommnis zu registrieren.“ (Honneth, 2005: 83).

Diese praktische Identität ist somit in einem Wechselspiel eingebunden, die immer schon einen Bezug auf das Andere enthält. Die Frage nach der eigenen Identität und der Reflexivität des Selbstbewusstseins führt uns zum Anderen, in dessen Spiegelung das Eigene als das Andere des Anderen erscheint und der Andere als die Spiegelung des eigenen Ichs im Anderen. Und damit enthält die Frage nach der Identität ein Paradoxon. „Identität ist eine Feststellung darüber, was etwas für sich ist. Zugleich ist diese Feststellung jedoch angewiesen auf eine Differenz. Das, was etwas für sich ist, ist es für etwas anderes, das es nicht ist. [...] Das bedeutet, dass Etwas gerade nicht es selbst ist, wenn es, nicht es selbst für etwas anderes ist.“ (Bischur, 2003b: 196 f) Sohin kann Identität erst Sinn ergeben, wenn sie in Bezug auf etwas Anderes, das es nicht ist, gerichtet ist. Prägend ist somit nicht nur die eigene Sicht auf mein Ich, sondern auch das Bild der Anderen und die damit bestimmenden Erwartungen an mich. Wir befinden uns damit im Verständnis der Ich-Identität, einem Sonderfall in dem Bereich der Ethik, im Gegensatz zum allgemeinen philosophischen Identitätsbegriff, der eine vollständige

Gleichheitsrelation zweier Entitäten im Sinne der Logik meint (vgl. Düwell, 2006: 400). Identität in diesem Sinn wird sowohl von der Philosophie als auch von der Psychologie und der Soziologie analysiert. Die Identität wird unter anderem als die objektive, die Unverwechselbarkeit der Persönlichkeit, also das, wodurch sich ein Mensch vom anderen unterscheidet, und subjektiv als das Gefühl, wer man ist, definiert (vgl. Gaede, 2007). Hier wird die Identität in Beziehung zu anderen Personen entwickelt und als eine Aufgabe und Leistung angesehen, die von einer Person zeitlebens erfüllt werden muss. „Der ethischen Reflexion geht es dabei einerseits um die Zurechenbarkeit und Verantwortung von Handlungen und die Konstituierung eines moralischen Subjekts, andererseits aber um die praktischen Selbstentwürfe von Personen, die zuweilen unter dem Stichwort der Identität einer Person gefasst werden.“ (Düwell, 2006: 401).

Aus diesem Zusammenhang macht Daniel Bischur darauf aufmerksam, dass sich im Falle der reinen Selbstbetrachtung oft eine Identitätskrise bemerkbar macht, dass wir tatsächlich in der Selbstbetrachtung in den seltensten Fällen unser Bewusstsein in seiner ganzen Einheit des Bewusstseinsstromes, sondern vielmehr nur einzelne Erlebnisse oder auch einzelne Erlebniszusammenhänge mit anderen Person betrachten. Dies wiederum habe zur Folge, dass wir uns selbst widersprüchlicher wahrnehmen, als uns die Anderen wahrnehmen, die auf uns als eine Einheit der Person gerichtet sind. Er verweist darauf, dass Aussagen über die Identität einer Person, Aussagen über bestimmte Eigenschaften einer Person sind, die es erlauben, die einzelne Person von Anderen zu differenzieren (vgl. Bischur, 2003b: 209).

„Wenn aber das, was wir als ‚ich‘ bezeichnen, jeweils mich als tätige Person meint, so ist dieses ‚ich‘ nicht zu trennen von meiner Erscheinung im sozialen Raum. Damit ist gemeint, dass die Identität, die mit ‚ich‘ bezeichnet werden kann in ihrer Einheit von Leib und Bewusstsein innerhalb eines sozialen Gefüges gestellt ist. Dabei muss auf den situativen und biographischen Zusammenhang der persönlichen Identität verwiesen werden. Das ‚Ich‘ bezeichnet somit ein spezifisches, für die jeweilige individuelle Person charakteristisches Ganzes ihrer Persönlichkeit.“ (Bischur, 2003b: 210).

Bischur beschreibt damit das, was personale Identität genannt werden kann. Die Identität einer Person ist in ihrem Zusammenhang mit anderen Personen

und Ereignissen, im Lebensvollzug in der Welt, einem ständigen Wandel und einer immerwährenden Entwicklung unterzogen und nichts Statisches oder ein für allemal Festgeschriebenes. So ist der moderne Mensch vor die Herausforderung gestellt, „sich weder identitätslos und damit relativistisch jeder Gegebenheit flexibel anzupassen noch rigide und kontextlos an einseitigen Lesarten des Universalismus festzuhalten.“ (Hastedt, 2012: 90). Als Menschen existieren wir mit einem Körper und dieser ist mit einem Bewusstsein beseelt. Erst in dieser Einheit von Körper und Bewusstsein kann von einer Person und infolgedessen von personaler Identität gesprochen werden. „Toleranz [...] setzt ein angemessenes Selbstbewußtsein und Selbstwertgefühl voraus. Nur wer sich seiner kulturellen Identität sicher ist und sie – als akzidentell und dennoch gegeben – anerkannt hat, ist imstande, auch Fremde und Fremdartiges als legitim zu akzeptieren. Kein Wunder, daß Menschen, die in ihrer kulturellen oder nationalen Identität verunsichert sind, zu Intoleranz neigen.“ (Fetscher, 1990: 8).

6.2 Die Rolle des Habitus

Die Person, welche die genannte Einheit aus Körper und Bewusstsein ist, ist als diese in einem Lebensvollzug zu erfassen. Diese Einheit besteht sohin notwendig sowohl aus psychischen als auch aus physischen Elementen. Zurückkommend auf den Zusammenhang von Eigenem und Fremdem, ist die Person ein je für sich geschlossenes System, die allerdings ständig in und mit einem Milieu interagiert und dabei ihre Struktur verändert. Der Habitus, wie er von Bourdieu entwickelt wurde, ist eine Struktur von tief eingprägten Dispositionen, die wiederum ein unbewusstes Agieren, als ein Spiel im sozialen Raum, darstellt. Er ist ein System dauerhafter Dispositionen eines Individuums oder einer Gruppe von Individuen (vgl. Bourdieu 1976: 101 f). Diese Dispositionen sind einfach gesagt Gewohnheiten, Einstellungen, Lebensweisen oder Wertvorstellungen. Sie sind im Vollzug der Praxis unauflöslich miteinander verflochten und wirken immer zusammen (vgl. Schwingel, 2009: 62-65). Pierre Bourdieus Charakteristik ist, dass er eine Verbindung von Subjektivismus und Objektivismus herstellt. Er schließt bei Sprachphilosophen an und erweitert den Strukturalismus mit den Habitusformen als „Systeme dauerhafter Dispositionen“, strukturierte und strukturierende Strukturen. Der Ha-

bitus bezeichnet eine „Gewohnheit“ wie z.B. das „Danke-sagen“ wenn man etwas (z.B. Hilfe) bekommen hat. Der Habitus strukturiert. Strukturalismus im Zusammenhang mit dem Habitus heißt auch, ein Einteilen in Klassen sozialer Herkunft (vgl. Schwingel, 2009: 60). Der Mensch lernt durch seinen Körper und verinnerlicht die affektiven Konfrontationen mit seiner sozialen Umgebung, wodurch die Gesellschaftsform in seinen Körper eindringt. Dieses ermöglicht dem sozialen Subjekt, unendlich viele Äußerungen zu erzeugen und damit auf jede mögliche Situation im Leben reagieren zu können. Mit diesen Dispositionen handelt der Mensch ständig und spontan, also ohne Wissen, ohne Bewusstsein, da sie quasi einverleibt und damit vergessene und zur Natur gewordene also inkorporierte Geschichte sind (vgl. Rehbein, 2009: 113 f). Der Habitus schafft somit Denk- und Sichtweisen der Wahrnehmungsschemata, die ausschlaggebend für das Fällen von Urteilen und das Bewerten sind. Oder anders gesagt, der Habitus übt die Funktion der Tiefengrammatik aus, die die sichtbaren Äußerungen des Subjekts determiniert. Im Zuge des Determinierens ist auch ersichtlich, dass jeder Mensch, ab dem Zeitpunkt seiner Geburt, beeinflusst von seiner sozialen Umgebung, Dispositionen erleidet, derer er sich nicht mehr bewusst entledigen kann, da sie zu seinem Mensch-Sein, seinem Wesen gehören (vgl. Kraus, 2010: 61). Das Konzept des Habitus zeigt sohin die Zusammenhänge der Geschichte, der sozialen Welt, der Umwelt und wie sich diese determinieren. Alles, was der Mensch einmal gelernt hat, hat er nicht nur in seinem Wissen, sondern in seinem Leib. Für Bourdieu ist die Leiblichkeit von ausschlaggebender Bedeutung und dass es keinen Geist gibt ohne Körper. Der Mensch lernt durch seinen Körper und verinnerlicht die affektiven Konfrontationen mit seiner sozialen Umgebung, wodurch die Gesellschaftsform in seinen Körper eindringt. Dieses daraus resultierende psychosomatische Handeln bringt eine Art System generativer Strukturen (generative Grammatik) hervor, eine erfahrungsabhängige Konstruktion (vgl. Rehbein, 2009: 113). Das sind Muster, die unser Verhalten als ein unreflektiertes, unhinterfragtes und beinahe unbewusstes Handeln bestimmen. Das habituelle Wiederholen von Handlungen kann als eine Akzeptanz der gegenwärtigen Ordnung charakterisiert werden.

Wenn wir davon ausgehen, dass wir immer mehr wahrnehmen, als wir bewusst wahrnehmen, dann bildet dieses Mehr einen Wahrnehmungshinter-

grund und stellt Verknüpfungen her. Unsere jeweils einzelne Erfahrung besteht immer schon auf dem Hintergrund früherer Erfahrungen, die unmittelbar in die Wahrnehmung einfließen. Wenn nun zum Beispiel zwei Personen an einem gleichen Erlebnis teilhaben, etwa wenn sie gemeinsam den Sonnenuntergang beobachten, werden beide das Erlebnis nicht identisch erleben oder sich auf identische Weise daran erinnern. „Das Ich wendet sich, wenn es sich erinnert, eigenen Erlebnissen zu. Es blickt auf seinen eigenen Bewusstseinsstrom und damit auf sich selbst.“ (Bischur, 2003b: 207). Die sozi-
alontologische Perspektive, also die Ansicht auf das Wesen sozialer Tatsachen, ermöglicht ein kosmopolitisches Menschenbild zu entwickeln. Die Verbindung von Identität und Habitus ergibt sich aus der Erkenntnis, dass es beim In-Beziehung-setzen von mir mit Anderen immer auch einer Grenze meines Körpers bedarf. Die Konstitution des Ichs als konkrete menschliche Person, hängt letztlich von intersubjektiven Erfahrungen des Anderen ab und ist die Grundlage von kollektiven Identitäten und *Bürgergruppen*. Der Habitus agiert in einem sozialen Feld, in einem Raum, in dem er eine Rolle einnimmt. Es hat sich gezeigt, dass Verhaltensmuster und Einstellungen jedes einzelnen Menschen an das jeweilige soziale Umfeld durch die tief eingprägten Dispositionen angepasst sind. Mit anderen Worten, das handelnde Individuum wird von seinem Habitus bestimmt. Unbewusst und trotzdem genau angepasst an das soziale (Um-)Feld ist dieses Verhalten deshalb, weil der Habitus geschichtlich erst in Reaktion auf ein immer schon vorhandenes soziales Feld entsteht. Er ist damit ein Produkt eines geschichtlichen Prozesses. „Da wir in der Zeit leben, also Geschichte haben und unter wechselnden sozialen Bedingungen auf unser Selbst stoßen, erfahren wir zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen sozialen Situationen verschiedene Elemente unserer Identität als relevant, um unsere Identität zu definieren.“ (Bischur, 2003b: 212)

Der soziale Raum, indem jeder seine soziale Rolle einnimmt, steht für einen Ort (Raum), in welchem die Individuen aufeinandertreffen (vgl. Bourdieu, 1985). Indem der Mensch affektive Konfrontationen mit seiner sozialen Umgebung erlebt. Diese Umgebung hat ihre Geschichte, die Akteure entscheiden sich nicht bewusst zur Teilnahme an dieser, sondern werden hineingeboren. Sie werden automatisch einbezogen in diese Umgebung und sie

nehmen in diesem sozialen Raum automatisch Positionen ein, durch die sie mit ihren Koexistenzen, der sozialen Welt, physisch und psychisch verbunden sind.

6.3 Soziale Rollen

Durch die Interpretation Anderer und Interaktion mit Anderen, erkennen wir nicht nur unsere Identität, sondern durch sie wird uns auch eine Identität aufgezwungen – sowohl im negativen als auch positiven Sinne. Der Platz in der sozialen Welt ist abhängig davon, wie Andere uns sein lassen (vgl. Bischur, 2003b: 213).

„Vorgestern waren die Menschen noch zufrieden, die ihnen autoritativ vorgeschriebenen Funktionen zu erfüllen, gestern erkannten sie, daß sie, gleich Schauspielern, mit gespielter Spontaneität vorgeschriebene Rollenaufträge erfüllen und gleich Puppen manipuliert werden können. Heute wehren sie sich gegen die von einigen ausgesprochene, in allen dämmernde Erkenntnis, daß sie Mitautoren sind und ihren Text nicht nur herunterleihen müssen, sondern in dessen Entwurf und Gestaltung Mitspracherecht besitzen.“ (Hacker, 1974: 40).

Der Begriff der sozialen Rolle kommt aus dem Bereich des Schauspiels, in dem Darsteller in unterschiedliche Rollen schlüpfen. Im Bereich des sozialen Feldes, der Gesellschaft, haben die meisten Menschen ohnehin mehrere überlappende praktische Identitäten und damit soziale Rollen: sie gehören zur Spezies Mensch, sind ein Mann oder eine Frau, Mitglied einer Religion und einer ethnischen Gruppe, einer oder mehrerer Sprach- und Kulturgemeinschaften, eines Volkes oder mehrerer Völker und so weiter. Sofern diese Identitäten wertgeschätzt werden, handelt es sich nicht um Zuschreibungen von dritter Seite oder um Projektionen, sondern um subjektive normative Praktiken des Selbstbewusstseins und der ethischen Bildung, wie etwa die bewusstseinsbildende Teilnahme an feministischen Bewegungen, das gemeinsame Erlernen, Verwenden und Wertschätzen einer Sprache, Kultur, Religion, Gemeinschaft oder Nationalität. Meist passen wir uns unbewusst, habitualisiert, in unserem Verhalten an unsere Umgebung, unser soziales Umfeld, an. Dies geschieht immer gemäß den unterschiedlichen sozialen Rollen, die wir in unterschiedlichen Situationen einnehmen. Lehrer verhalten

sich gegenüber Schülern anders als gegenüber dem eigenen Ehepartner oder in deren Rolle als Eltern. Es ändern sich Verhaltensweisen und oft auch die Sicht auf die Welt innerhalb der unterschiedlichen Rollen. Unsere Rollen sind uns nicht von Geburt an gegeben, vielmehr werden wir in sie hineingeboren (vgl. Krais, 2010: 61). Es gibt jedoch ebenso Rollen, die wir frei wählen können. Wir erwarten in allen Rollen, die wir einnehmen, vor allem aber in denen die wir frei wählen, Anerkennung der Anderen, der Gesellschaft, des sozialen Umfelds. Die Freiheit ist daher tatsächlich eher eine theoretische. Die Anerkennung von dritter Seite ist in diesen Fällen eine Form des Respekts. „Der einzelne Mensch ist zwar auf Anerkennung angewiesen, nicht jedoch auf die Anerkennung von allen Menschen (vgl. Bischur, 2003c: 235 f). Bischur ist weiter der Meinung, dass es vollkommen ausreicht, von „spezifischen Anderen“, die eine maßgebliche Rolle im mitmenschlichen Umfeld eines bestimmten Menschen spielen, anerkannt und respektiert zu werden, um die eigene Integrität wahren zu können. Eine Gruppenmoral, die die Solidarität und Anerkennung der Gruppenmitglieder garantiert, reiche dazu vollkommen aus. Und Höffe meint diesbezüglich, dass im Raum einer Gruppe die jeweiligen Interessen und Überzeugungen gewohnt sind Anerkennung zu finden, außerhalb stehen sie aber in Konkurrenz und Konflikt (vgl. Höffe, 2000: 70).

6.4 Identitätsformel

Daniel Bischur zeigt, dass die Angst vor dem Anderen im Grunde die Angst vor sich selbst, oder genauer gesagt, vor der eigenen Potentialität, die man am Anderen erfährt, ist. „Das eigene Sein-können, das im Sein des Anderen enthalten ist, ist das entgrenzende, entfremdende Moment des Anderen, auf dem unsere Angst begründet ist.“ (Bischur, 2003c: 230) Es kennzeichnet sich somit auch die Verflechtung von „Toleranz“, „Identität“ und „Anderen“. Der Andere und dessen Andersheit als Ärgernis, sofern er mir meine eigenen Möglichkeiten vorführt, werden zum potentiellen Objekt der Toleranz, während die eigene Identität durch den Anderen zugleich ent- und begrenzt wird (vgl. Bischur, 2003c: 230).

Wie sich gezeigt hat wird die Identität maßgeblich von den Rollen geprägt, die wir im Leben und in der Gesellschaft übernehmen und die wir in unsere Person integrieren müssen. Es geht bei der Identität darum ein Selbstwertgefühl zu entwickeln, eine Wertschätzung der eigenen Person. Dies geschieht immer in unserem In-der-Welt-sein mit Anderen. Das bedeutet, dass unsere Identität abhängig von unserem sozialen Geflecht ist, in dem uns Andere begegnen. Diese praktische Identität ist, nochmal zusammenfassend, in ein Wechselspiel eingebunden, das immer schon einen Bezug auf das Andere enthält. Die Frage nach der eigenen Identität und der Reflexivität des Selbstbewusstseins führt uns zum Anderen, in dessen Spiegelung das Eigene als das Andere des Anderen erscheint und der Andere als die Spiegelung des eigenen Ichs im Anderen.

Wir brauchen für ein Gefühl der Wertschätzung, die relevant für unsere Identität ist, die Anerkennung der Anderen. Mit anderen Worten könnte man es auch so bezeichnen, dass unsere Identität sich nach dem Prinzip von Aktion und Reaktion, Versuch und Irrtum entwickelt, sich nach und nach anpasst, jedoch nie vollendet. Allmählich grenzt sich dann von dem Wir der Gesellschaft unser Ich ab. Es zieht Grenzen um sich, gewinnt Kontur, wird auf diese Weise einzigartig und dadurch auch erst für Andere erkennbar und einschätzbar. Bei der Identität geht es letztlich nicht nur darum sich selbst zu erkennen, sondern darum, das Bedürfnis zu befriedigen, von Anderen wahrgenommen, erkannt und anerkannt zu werden. Die deutsche Kulturanthropologin Ina-Maria Greverus beschreibt Identität ebenfalls als Wechselwirkung zwischen dem Selbst und den Anderen und hat dabei die Identitätsformel „sich erkennen, erkannt werden und anerkannt werden“ aufgestellt (vgl. Greverus, 1996: 100). Auch für mich kristallisiert sich heraus, dass es sich bei der *Identität* um sowohl einerseits ein *Erkennen des Selbst* als auch andererseits um eine *Anerkennung der Anderen* handelt.

Neben Anerkennung ist ein weiteres von der Grundintention ebenfalls eher sozial begründetes Identitätsziel das der Integration. Auf dieses komme ich im Kapitel 8 „Prozess der Gesellschaftserneuerung“ noch einmal zu sprechen.

7 Kollektive Identitäten

Die konkrete menschliche Person als die Konstitution des Ichs (nicht als abstraktes logisches Ego) ist letztlich mit den intersubjektiven Erfahrungen des Anderen verbunden und damit Grundlage für die Entwicklung von kollektiven Identitäten. „Kollektive Identitäten können sich nur durchsetzen, wenn es Personen gibt, die diese in ihre persönliche Identität integriert haben und gemeinsam ‚wir‘ sagen. Dass Personen ‚wir‘ sagen, müssen sie sich, ihrer Anliegen, ihrer Interessen, ihrer kulturellen und persönlichen Eigenarten – also das was ihnen eigen ist – angenommen fühlen.“ (Bischur, 2003c: 244). Die Verantwortung gegenüber dem Anderen macht die Unabhängigkeit der Person selbst aber abhängig und zwar mittels Pflicht zum Respekt vor dem Anderen. Die eigene Unabhängigkeit kann nur solange bestehen, solange ich des Anderen Unabhängigkeit respektiere. Diese wechselseitige Konstitution führt schließlich zurück zur Toleranz. „Da sowohl meine Unabhängigkeit als auch die des Anderen sozialontologisch aus der Beziehung des Einen zum Anderen abgeleitet werden konnte, begründet unsere je eigene Autonomie nicht eine Loslösung vom Anderen, sondern eine Bindung in Freiheit.“ (Bischur, 2003c: 245). Diese Freiheit verpflichtet uns zur Toleranz. Insofern kann eine Begründung zur Toleranz aus der intersubjektiven Verfassung des Sozialen abgeleitet werden (vgl. Bischur, 2003c: 245).

Im nun folgenden Abschnitt verbinden sich die kollektiven Identitäten mit ihren sozialen Rollen im Feld der Politik. Als Bürger haben diese Identitäten Rechte und ebenso daraus resultierende Pflichten.

7.1 Bürger-Identität

Der Politikwissenschaftler James Tully fasst das Bürgersein wie folgt zusammen:

„Bürger zu sein, ist eine Identität, die Mitglieder sich im Zuge des Austauschs von Gründen in öffentlich stattfindenden Dialogen und Verhandlungen aneignen, in denen entschieden wird, wie und von wem politische Macht ausgeübt wird. Bei diesen Debatten und Verhandlungen, eine Stimme zu

haben', knüpft Bande der Solidarität und lässt ein Zugehörigkeitsgefühl zu einer politischen Gemeinschaft entstehen. Wir nennen eine selbstregierte Gemeinschaft, mit der man sich identifiziert, um durch Partizipation zum Bürger zu werden, ein freies Volk oder, im Fall von multinationalen Gemeinschaften, freie Völker. Da die öffentlichen Diskussionen von Konkurrenz und Meinungsverschiedenheiten geprägt sind – von Verhandlungen im klassischen Sinn –, können die Bürgerinnen und Bürger ihre Identität und ihren Zusammenhalt nicht durch etwas erhalten, auf das sie sich geeinigt haben. Stattdessen ist dafür nicht mehr und nicht weniger als die Partizipation an den öffentlichen Dialogen und Verhandlungen selbst verantwortlich.“ (Tully, 2009a: 51).

Damit eine Identität als freier Bürger und damit ein Gefühl der Zugehörigkeit zu einem freien Volk entsteht, ist die Teilnahme an öffentlichen Diskursen und Verhandlungen als die Bedingung des Bürgerseins nötig. „In den öffentlichen Diskussionen enthüllen Bürgerinnen und Bürger die Identitäten, die sie anerkannt sehen wollen, und die Anderen nehmen sie zur Kenntnis und reagieren dann entweder zustimmend oder ablehnend oder fordern selbst die Anerkennung der eigenen Identitäten.“ (Tully, 2009a: 54 f). Der amerikanische Sozial- und Moralphilosoph Michael Walzer schließt sich dem an und erweitert, dass der Staat, der seine Bürger in erster Linie als Individuen und nicht als Gruppenangehörige ansieht, zugleich Anspruch auf das Rechtsmonopol erhebt. Toleriert würde das was Individualentscheidungen, Bekundungen des sozialen Zusammenhalts, Mitgliedschafts- und Glaubensrituale als auch kulturelle Äußerungen aller Art sind. Jeder müsse hierbei jeden tolerieren. Keiner Gruppe steht das Recht zu, ihre Mitglieder mittels Zwang an sich zu binden, den öffentlichen Raum unter ihre Kontrolle zu bringen oder die öffentlichen Mittel für sich zu monopolisieren (vgl. Walzer, 2000: 223). Tully wiederum fand bei seinen Forschungen heraus, dass „die mit ganz unterschiedlichen Identitäten ausgestatteten Mitglieder der heutigen Gesellschaften behaupten, dass sie bei ihren Bemühungen, an den öffentlichen Dialogen und Verhandlungen teilzunehmen, auf willkürliche Einschränkungen stoßen, die ihre freie Partizipation blockieren und sie daran hindern, freie Bürger zu werden.“ (Tully, 2009a: 53). Diese Einschränkungen bestünden in den vorherrschenden Normen intersubjektiver öffentlicher Anerkennung, denen die Mitglieder mit ihren unterschiedlichen Identitäten genügen müssen um partizipieren zu können und als Bürger anerkannt zu werden und somit definieren diese vorherrschenden Normen öffentlicher Anerkennung die Identität von

Bürgern (vgl. Tully, 2009a: 63). Identitäten von Frauenrechtsbewegungen, Homosexuellen und sprachlichen, kulturellen, ethnischen oder religiösen Minderheiten wollen Zugang zu den gleichen Institutionen wie die dominanten Gruppen, aber sie wollen auf eine Weise partizipieren, die ihre unterschiedlichen Identitäten anerkennt und schützt. Das Ziel ist hier, dass alle Bürger und die Angehörigen von Minderheiten gleichberechtigt, aber nicht auf die identische Weise teilnehmen können (vgl. Kymlicka, 1995a; 1995b). Durch diese Teilnahme an den Verhandlungen, die zu Normen führen, an deren Formulierung die Bürger und die Angehörigen von Minderheiten beteiligt waren und im Zuge dessen einsahen, dass es gute Gründe für sie gibt, diese Normen zu akzeptieren, (selbst wenn ihr nicht alle zustimmen) identifizieren sich diese mit dieser Norm, was wiederum ein Zugehörigkeitsgefühl schafft, das einer Demokratie angemessen ist (vgl. Tully, 2009a: 68). Das klingt einleuchtend und recht einfach zu verwirklichen, wären nicht Vorurteile gegen andere Identitäten in den dominanten Identitäten von Individuen und Gruppen verankert, die ebenso von veralteten Strukturen der politischen und ökonomischen Herrschaft mitgetragen werden. Menschen können durch Diskussion und Beratung dazu veranlasst werden, ihre eigenen Vorurteile bis zu einem gewissen Punkt zu überdenken (vgl. Tully, 2009a: 69). Diese Diskussionen und Beratungen sind ebenfalls demokratische Verfahren und das richtige Verfahren wäre ein Austausch von Gründen für oder gegen einen Vorschlag in öffentlichen Verhandlungen. „Die Grundidee ist, dass eine Identität Anerkennung und Respekt nur insofern verdient, als sie den Betroffenen im Rahmen eines fairen Austauschs von Gründen plausibel gemacht werden kann oder zumindest eine breite Unterstützung findet. Ein fairer Austausch von Gründen legt fest, welche Identitäten vernünftig sind und daher Anerkennung verdienen und welche unvernünftig sind und daher entweder verboten werden oder zumindest keine öffentliche Unterstützung erhalten.“ (Tully, 2009a: 69). Das hängt mit den Toleranzgrenzen zusammen, die im nächsten Kapitel genauer betrachtet werden. Dort wird dem hier genannten Einwand von Tully, betreffend der vernünftigen und unvernünftigen Identitäten und nach welchen Kriterien entschieden werden könnte, welche von ihnen Anerkennung erhalten sollen, im Zuge dieser Toleranzgrenzen noch einmal nachgegangen.

Vorab noch einmal zusammengefasst, kamen wir von der Konstitution des Ichs als konkreter menschlicher Person, die von intersubjektiven Erfahrungen des Anderen abhängt und Grundlage für die Bildung von kollektiven Identitäten ist, zu dessen Durchsetzung. Denn, wie vorhin bereits erwähnt: Damit Personen „wir“ sagen, und sich mit ihren Anliegen, ihren Interessen, ihren kulturellen und persönlichen Eigenarten angenommen fühlen, brauchen sie Anerkennung. Das meint letztlich Integration. Nach Bischur liegt hier jedoch ein Problem verborgen:

„Den Fremden zeichnet somit eine ‚Flüchtigkeit‘ aus, die ihm Freiheit gibt und zugleich der Gefahr aussetzt. Er kann jederzeit wieder ausgeschlossen werden. Das ist seine Gefahr. Seine Freiheit, nicht an die Ordnung der sozialen Formationen, die ihn teilnehmen lässt, gebunden zu sein, ist andererseits eine Gefahr für die soziale Formation selbst; die Loyalität des Fremden steht immer in Frage. Die Ungewissheit darüber, was er wirklich ist, das Fremde an ihm, stellt ein Risiko für die Gruppe und ihre soziale Ordnung dar. Seine Zugehörigkeit ist widerrufbar und nur vorübergehend. Die Teilnahme des Fremden in der Gruppe bleibt ungewiss, solange er den Status des Fremden behält. Dabei stellt die Ungewissheit der Verbundenheit für beide Seiten eine Gefahr dar. Weder der Fremde noch die Gruppe kann auf die ungetrübte Fortsetzung der Beziehung setzen.“ (Bischur, 2003c: 223)

Wie mit dieser Unsicherheit und Angst unter den Bürgern eines kosmopolitischen Europas umgegangen werden sollte, ist eine Frage der Integration, die sich im Zusammenhang der Grenzen der Toleranz betrachtet werden sollte. Ich werde darauf eingehen, welche Rolle die demokratische Freiheit, welche die Partizipation der Bürger spielt, bei der Entstehung des Zugehörigkeitsgefühls und zeigen, dass es letztlich um eine Forderung kultureller Vielfalt, nach wechselseitiger Anerkennung und nach Respekt für andere Identitäten, geht. Indem persönliche Identitäten zuvor bereits als das charakteristische Ganze einer Summe von verschiedenen Eigenschaften definiert wurden, lässt sich ein Zusammenhang von Identität und Integration erkennen. Eine Identität zu haben, bedeutet letztlich eine Vielzahl verschiedenster Eigenschaften innerhalb eines Ganzen zu *integrieren*.

8 Prozess der Gesellschaftserneuerung

Im Folgenden zeigt sich die bereits angesprochene Integration als eine weitere sozialpolitische Barriere eines kosmopolitischen Europas. Was meint Integration im Allgemeinen? Das Wort stammt vom lateinischen *integrare*, was zu Deutsch ‚erneuern‘ heißt, ab und bezeichnet den Zusammenschluss zu Einheiten oder die Bildung übergeordneter Ganzheiten. Die praktischen Identitäten als Akteure, die um Anerkennung kämpfen, sollten sich im Verlauf der Ausverhandlungen selbst ändern (erneuern), durch ein zueinander Annähern und das Finden eines gemeinsamen Konsenses. Diese Veränderungen der Identitäten bestehen teilweise in der Aneignung einer gemeinsamen Identität durch die Interaktion mit Anderen, und zwar einer Identität, die auf einem reflektierten Bewusstsein für die Vielfalt anderer Identitäten und die Veränderlichkeit der eigenen beruht. Das heißt: Die Akteure beider oder auch mehrerer Parteien oder Gruppen modifizieren sich im Zuge ihrer Auseinandersetzungen und stellen somit sicher, dass keine Form öffentlicher Anerkennung zu einer „festgefügt und unabänderlichen Struktur der Beherrschung wird, sondern immer Raum für Fragen, Anfechtungen und spätere Änderungen lässt, während sich die Identitäten der Teilnehmer weiterentwickeln.“ (Tully, 2009a: 76) Das bezeichnet James Tully als „Identitätspolitik“ (vgl. Tully 2009a: 76). Integration zeichnet sich so gesehen durch die Schaffung von Zugehörigkeit, durch Freiheit und Anerkennung aus.

Hierbei noch einmal zurückkommend auf die personale Identität, beschreibt der Soziologe Daniel Bishur zwei Prozesse: den inneren Prozess der Integration, der sich durch die Differenzierung zum Anderen zeigt und dadurch dessen individuelle Person charakterisiert. Und den äußeren Integrationsprozess, der sich auf die soziale Verortung dieses Individuums innerhalb einer sozialen Einheit bezieht. Wobei das Entscheidende dabei ist, dass beide Prozesse notwendig miteinander verknüpft sind (vgl. Bishur, 2003b: 215). „Die intersubjektive Grundlage der Selbstwahrnehmung bedingt, dass die innere Integration direkt von Fremdwahrnehmungen und Selbstbestimmung beeinflusst ist. Wie mich Andere sehen und sich zu mir verhalten, prägt meine Wahrnehmung von mir selbst mit. Wie ich mich sehe und zu Anderen

verhalte, prägt die Fremdwahrnehmung meiner selbst durch Andere und beeinflusst auf diese Weise auch die soziale Integration in sozialen Formationen.“ (Bischur, 2003b: 215). Das heißt, dass nicht nur die Differenzierung zwischen dem einzelnen Individuum und Anderen, sondern darüber hinaus auch die Differenzierungen der Anderen untereinander, zu denen ich in verschiedenen Beziehungen stehe, zu einem umfassenden Integrationsverständnis führt. Dies wiederum bestätigt, dass kollektive Identitäten beziehungsweise Tully's als praktische Identitäten, die um Anerkennung kämpfen, im Prozess der Integration nicht unveränderbar bleiben. Praktische Identitäten sind kollektive Identitäten, da sie sich als Voraussetzung zum sozialen Prozess der Integration, von ihrer individuellen Teilnahme daran abhängig machen, also aktiv an dem Prozess beteiligt sein müssen. Integration muss deshalb als aktive Partizipation gesehen werden. „Es geht dabei nicht nur um die Freiheit einer Person, die darin besteht, entsprechend ihrer öffentlich anerkannten, kulturellen und nationalen Identitäten zu partizipieren, sondern auch um die Freiheit, die bedeutet, an den kontinuierlichen Auseinandersetzungen teilzunehmen, in denen die Wahrnehmung, Anerkennung und Berücksichtigung dieser Identitäten ausgefochten wird.“ (Tully, 2009a: 47).

Diese Partizipation baut Gemeinsamkeiten und Vertrautheit auf. Man partizipiert nicht, weil man den Anderen a priori vertraut und sich diesen gleichgesinnt fühlt. Die Stellung sogenannter Fremder in unserer Gesellschaft zeigt, dass der Fremde erst aufhört, ein Fremder zu sein, wenn ihm die Partizipation uneingeschränkt zugestanden wird. Erst dadurch wird es ihm ermöglicht, sich auch mit der ihn aufnehmenden Gruppe zu identifizieren (vgl. Bischur, 2003c: 227). Somit besteht vermutlich, aus der Sicht des Fremden, sein Fremdsein in seiner Unvertrautheit mit der sozialen Umwelt, in der er sich bewegt. Er wird nur dort fremd sein, wo er sich in einer ihm fremden Welt bewegt.

Der Aspekt der Integration als einer sozialpolitischen Barriere ergibt sich aus den Vorurteilen gegen andere, fremde Identitäten. Menschen müssen somit durch Diskussion und Deliberation dazu veranlasst werden, ihre eigenen Vorurteile bis zu einem gewissen Punkt zu überdenken. Dazu wiederum muss im Kontext der Politik die Kraft des Arguments von der Kraft des Gesetzes unterstützt werden (vgl. Tully, 2009a: 69). Als ein Merkmal seiner be-

reits genannten „Identitätspolitik“ sieht Tully die Vielzahl der sich überlappenden Identitäten und deren entsprechenden Verpflichtungen. Ein demokratisch geschaffenes Gesetz muss all diese Identität mittragen und schützen, und zwar nicht den anderen unterschiedlichen Identitäten zum Trotz, sondern gerade weil es eine angemessene Anerkennung dieser ganz unterschiedlichen Identitäten gewährleistet und stets Raum für neue Verhandlungen lässt (vgl. Tully, 2009a: 72).

8.1 Recht auf Partizipation

Damit Individuen und Gruppen nicht in ihren Bemühungen, sich öffentliche Anerkennung und Berücksichtigung als Teil ihrer bürgerlichen Identität auszuhandeln, scheitern, dürfen sie im Rahmen der dominanten Normen der öffentlichen Anerkennung nicht verkannt oder überhaupt nicht anerkannt werden. Es darf ihnen keine fremde Identität auferlegt werden in denen sie entweder zur Assimilation an die dominante Identität gezwungen oder als randständige und entbehrliche Andere konstruiert werden. In den schlimmsten Fällen könnte dies zum Völkermord führen und in gemäßigten Fällen führt dies immer noch zur bewussten Schürung von Vorurteilen und damit Intoleranz. Diese Intoleranz betrifft heute oftmals Einwanderer und Flüchtlinge, also Immigranten. Diese Form der Intoleranz bezog sich früher auf Kolonisten und richtete sich später gegen diejenigen, die als unzivilisiert galten, und sich demgemäß zur Ausbeutung eigneten (vgl. Bendix, 2000: 221). Tully spricht davon, dass multikulturelle und multinationale Bürger behaupten, dass die vorherrschenden Normen die Partizipation auf zweierlei Weise ungerecht einschränken: „Zum einen werden die sprachlichen, kulturellen, genderbedingten und anderen Identitäten mancher Mitglieder verkannt oder ausgeschlossen und den betreffenden Menschen wird eine ihnen fremde Identität auferlegt oder sie werden zu Assimilation gezwungen. Diese Mitglieder erfahren die Normen des Bürgerseins als fremd und von außen auferlegt anstatt als selbstgegeben.“ (Tully, 2009a: 53). Diesen Identitäten muss mittels Kraft des Gesetzes in einem kosmopolitischen Europa ein Recht auf ihre Partizipation zuerkannt werden.

Wechselseitiger Respekt für Individuen und Minderheiten, Freiheit, Gleichberechtigung, Autonomie, Gemeinschaft und Menschenrechte stellen Gründe für Toleranz dar, die von den meisten anerkannt werden. Bestimmte Identitäten müssen jedoch ausgeschlossen bleiben, nämlich solche, die mit dem Respekt für Andere nicht vereinbar sind. Das Erzielen einer Übereinkunft ist, wie gezeigt wurde, ein Prozess, der die Suche nach solchen geteilten Gründen, ihre Interpretation und ihre Auswertung als Argumente für oder gegen die strittigen Identitäten ebenso umfasst wie das Hinarbeiten auf eine einvernehmliche Form der wechselseitigen Anerkennung und der institutionellen Berücksichtigung von Identitäten oder von bestimmten Aspekten dieser Identitäten, die sich als rechtfertigbar und unterstützenswert erwiesen haben (vgl. Tully, 2009a: 72). Im nächsten Schritt wird nun auf Gründe verwiesen, die zeigen für welche Identitäten es eine Grenze der Toleranz geben muss.

8.2 Toleranzgrenzen

„Das Sich-Öffnen zur Pluralität gehört zum Toleranzgedanken dazu, doch die Freude über Vielfalt hat selbst auch ihre Grenzen“ (Hastedt, 2012: 93), schreibt der Sozialphilosoph trefflich. Wie sich bereits herausstellte, schafft Toleranz Freiräume, in denen Freiheit gelebt werden kann. Um jedoch diese Freiräume erhalten zu können, bedarf es auch Begrenzungen. „Toleranz ist so gesehen Freiheit, die man gestattet und gewährt, aber auch die Begrenzung von Feinheiten, die man besitzt.“ (Bischur, 2003a: 74). Sofern man möglichst viele unterschiedliche Individuen in eine Verfassung bringen möchte, muss man sich zu einer Lebensphilosophie des Nicht-alles-Gewährenlassens bekennen, „einer Lebensphilosophie, der nicht alles gleichgültig ist, sondern die Werte zu setzen und durchzusetzen versucht. Denn Toleranz erbringt für die Selbstverwirklichung des Menschen nur dann den größtmöglichen Ertrag, wenn sie sich an einem humanen Modell dieser Selbstverwirklichung als dem übergeordneten Wert orientiert.“ (Szczesny, 1974: 105). Aus Sicht der Humanität ist der Respekt, der einer anderen Person entgegengebracht wird, ein wesentlichen Aspekt der Idee der Toleranz.

Wie im Verlauf der Darstellungen der Toleranz gezeigt wurde, impliziert die wechselseitige Toleranz, nach einem Konzept des Respekts, den Anspruch Andere als vollwertige Mitglieder in der politischen Gemeinschaft anzuerkennen, ohne zu verlangen, dass sie dazu ihre ethisch-kulturelle Identität in einem wechselseitigen, nicht forderbaren Maße, aufgeben müssen. Hierzu muss es Grenzen für eine kosmopolitisch lebbare Toleranz geben. Denn wie auch Michael Walzer passend formuliert, werden „selbst die Begeisterten unter uns [...] kulturelle und persönliche Differenzen, die Unfrieden stiften, nicht akzeptieren. Hass und Grausamkeit zu tolerieren, ist gegen unsere Überzeugung, auch erstreckt sich unser Respekt vor der Differenz nicht auf unterdrückerische Praktiken innerhalb von Gruppen. Je enger wir zusammenleben, um so mehr wird über Toleranzgrenzen diskutiert werden.“ (Walzer, 2000: 230).

Für Rainer Forst sind für den Begriff der Toleranz drei Komponenten wichtig, anhand derer sich die Grenzen der Toleranz festmachen lassen. Er beginnt damit, dass die Toleranz eine Störung in Form von Ablehnung (1. Komponente) zur bewussten Akzeptanz (2. Komponente) bringt. Und zwar indem man Gründe findet, weshalb das, was einen stört, dennoch toleriert werden sollte. Dabei verschwindet die Ablehnung (1. Komponente) jedoch nicht, denn obwohl man weiterhin bedenklich findet, was die Anderen denken oder tun, erkennt man, wieso es richtig wäre, dies zu tolerieren. Die dritte Komponente besteht in der Zurückweisung (das ist bei Forst die Grenze der Toleranz). Denn die Akzeptanz (2. Komponente) reicht nur bis zu einem gewissen Punkt, an dem die Grenzen der Toleranz erreicht sind. Hier kommen negative Gründe ins Spiel, etwa bei Verletzung der Menschenrechte (vgl. Forst, 2003: Kap. IX). Damit ist gezeigt, dass es schon richtig ist, die Toleranz als Tugend zu betrachten. Es ist aber ebenso richtig, ihre Grenzen nicht zu ignorieren.

Der englische Philosoph Bernard Williams bezweifelt jedoch grundsätzlich die Idee, dass Toleranz eine Tugend sei, eben wegen ihrer unbedingten Grenzen. Er stellt sich die Frage, ob Toleranz strenggenommen überhaupt möglich sei, denn vielleicht wohne ihr vielmehr eine Paradoxie inne. Dies bezieht er darauf, dass es bei der strenggenommenen Toleranz zuzulassen wäre, Praktiken zu akzeptieren, die man zutiefst missbilligt. Sofern man dies

nicht täte, wäre diese Haltung genau genommen keine Toleranz mehr (vgl. Williams, 2000: 103-104). Es ist jedoch kein Widerspruch, dass Toleranz Grenzen haben muss und dass dort, wo diese beginnen, keine Toleranz mehr vorhanden ist und es sich aufgrund des Wertes der Humanität doch auch nicht um die langläufige Intoleranz, sondern um eine bloße Toleranzgrenze geht. Ich würde sogar meinen, dass genau das eintritt. Diese Grenzen müssen vom Staat in Form von Gesetzen Legitimation und allgemeine Anerkennung finden, als auch Sanktionen bei deren Überschreitung vorsehen.

Dass man Mörder und andere Verbrecher nicht einfach gewähren lässt und ihre, sie zu einem kriminellen Verhalten treibenden Anlagen nicht toleriert, macht deutlich, dass Toleranz als Duldung menschlicher Eigenarten aus sich selbst heraus keinen Maßstab für ihre Grenzen liefert, sondern ihr ein Ziel und ein Zweck gesetzt werden muss, wenn sie dem Schutz und der Entwicklung eines menschenwürdigen Daseins dienen soll. Der übergeordnete Wert ist in diesem anschaulichsten Fall das Recht aller Individuen auf Leben, körperliche Unversehrtheit (und Eigentum). Hierbei geht es von den allgemeinen Menschenrechten jedoch noch weiter, nämlich eine Sicherstellung zu entwickeln, die nicht nur den Schutz der individuellen Existenz beinhaltet, sondern die optimale Entfaltung dieser individuellen Existenz sichert. Dies wäre das Recht des Menschen, die Art und Qualität seines Lebens frei zu bestimmen, das sowohl der demokratischen als auch der kapitalistischen Konzeption einer bestmöglichen Gesellschaftsordnung zugrunde liegt. Die Wünsche der Wählermehrheit sind oberstes Gesetz für die Gestaltung des politischen Lebens, die Wünsche der Käufermehrheit entscheiden über das Zivilisationsniveau einer Gesellschaft (vgl. Szczesny, 1974: 96).

Das Dilemma der Toleranzgrenze zeigt sich zum Beispiel bei der Art der Duldung von Rauchern in der Gesellschaft. Hier ist man über das Ausmaß der Duldung oder Nichtduldung immer noch uneins. Soll man den Rauchern die Freiheit lassen selbst zu entscheiden, ob sie sich zerstören wollen oder soll man hier eine gesetzlich verordnete Toleranzgrenze ziehen, um Nichtraucher vor der Gefahr des Passivkonsums zu schützen? Für eine europolite Gesellschaftserneuerung muss man noch in vielen Bereichen der Integration Einigkeit finden.

Die Mindestbedingungen von Anerkennung und Wechselseitigkeit, die hier in dieser Arbeit jedoch vorrangig gemeint sind, beziehen sich auf das Sicherstellen, dass nicht eine bestimmte kulturelle Identität von Anfang der Diskussion an im Vorteil ist. Für eine geordnete, gute Integration ist es notwendig, frei und gleichberechtigt auf unterschiedliche, aber gleichermaßen vernünftige Weise als Bürger in der Gesellschaft Gehör und Anerkennung zu finden. Bezogen auf die Integration geht es nicht um die Grenze der Toleranz, sondern, in diesem Rahmen, lediglich um die Anerkennung und das Recht auf Freiheit und Partizipation der Bürger an der politischen Gemeinschaft. Und hierauf stützt sich mein Interesse im Umfang dieser Arbeit. Dennoch war es mir ein Anliegen, auf die unterschiedlichen Meinungen und Möglichkeiten der Toleranzgrenzen hinzuweisen um damit jedoch auch zu zeigen, dass diese im Falle der Integration, wie sie hier verwendet wird, keine Anwendung finden, da es sich hierbei um den Prozess einer Gesellschaftserneuerung und das Recht auf Partizipation (was vor allem den Fremden gegenüber Toleranz voraussetzt) und damit Anerkennung im öffentlichen und sozialpolitischen Umfeld handelt. Toleranz im Zuge der hier gemeinten Integration ist eine Notwendigkeit, denn hier geht es um rein argumentatives Handeln, um Ausverhandeln. Es geht hier um die Toleranz gegenüber dem fremden Anderen und sein gleiches Recht auf Partizipation. Sohin zeigt sich, dass die Intoleranz gegenüber Fremden und Neuem im Zuge des bewussten Prozesses der Gesellschaftserneuerung ein Frevel ist, den es durch eine Bildung zum Bürger aufzuklären und bewusst zu machen gilt.

8.3 Integrationsformel

Vorab noch einmal zusammengefasst, habe ich ausgehend von der Konstitution des Ichs als konkrete menschliche Person, die von intersubjektiven Erfahrungen des Anderen abhängt und Grundlage für die Bildung von kollektiven Identitäten ist, über die Idee der Toleranz, zur Integration als Fremder, durch Partizipation am Prozess der Gesellschaftserneuerung, hingeführt. Oder einfacher gesagt zeichnet sich Integration durch die Schaffung von Zugehörigkeit durch Freiheit und Anerkennung aus.

Aus einem politischen Aspekt heraus lässt sich hierbei eine *Integrationsformel* aufstellen, die besagt: Integration basiert auf der *Freiheit und dem Recht an der Partizipation* und der *Anerkennung und der Zugehörigkeit* in der politischen Gemeinschaft.

Der Frevel der Intoleranz in Bezug auf Integration muss den Bürgern durch eine Erziehung hin zum Bürger bewusst gemacht werden. Bauman zufolge ist diese Bildung ein steter Prozess und führt zu keinem festen Besitz von Fähigkeiten. Auch politisch sollte die Strategie der Integration daher differenziert erfolgen, wobei sich politische und pädagogische Kompetenzen ergänzen würden (vgl. Bauman, 2004). Auch Beck meint, dass die Europäisierung nicht mehr primär durch das Recht erfolgt (mit dem Ziel der Rechteinheit), sondern vielmehr durch informelle Zwänge, Selbstanpassung und Lernen, mit dem Ziel einer politischen Wirkungseinheit (vgl. Beck, 2007: 368). Im folgenden Kapitel wird daher aus dem Bereich der Philosophie, Pädagogik und Soziologie zusammengefasst, was eine bürgerliche Erziehung für ein modernes kosmopolitisches Europa 2015 ausmachen könnte.

9 Vermittlung humaner Werte

„Es genügt [...] nicht, daß beispielsweise die Schule ein humanes Modell als bloßes Bildungsgut vermittelt; sie müßte es vielmehr zur Grundlage ihres Erziehungsauftrages machen. Erziehung wird erst zur Erziehung, wenn sie Werte einzuprägen und Verhaltensweisen einzuüben versucht.“ (Szczesny, 1974: 104). Damit wäre der Mensch nicht sich selbst überlassen, sondern auf eine wertgebundene Lebensordnung hin unterrichtet. In unserer heutigen Zeit, in unserem heutigen Europa, genießen wir schier unendlich viele Wahlmöglichkeiten unser Leben selbst zu bestimmen und frei zu handeln. Leider haben wir dabei fast vergessen, uns auf gemeinsame humane Werte zu einigen und diese unseren Nachfolgern zu vermitteln. Das bedeutet den jungen modernen, europäischen Menschen insofern zu unterrichten, selbst urteilen zu lernen, kritisch zu denken und zu hinterfragen. Und das nicht erst durch ein freiwillig und aus ideologischen Gründen gewähltes Philosophiestudium, sondern bereits viel früher und in jedem Fall europaweit verpflichtend in Grund- und Pflichtschulen. Vielleicht sogar schon im Kindergarten, das heißt schon ganz zu Beginn des sozialen Zusammenlebens in der Gesellschaft. „Wie die Geschichte unserer Zivilisation zeigt, ist der Mensch nicht stark genug, um in einer Umwelt, die vom freien Spiel der Kräfte, von den Begehrlichkeiten und von ökonomisch-sozialer Tüchtigkeit geprägt wird, ein wertorientiertes Leben zu halten.“ (Szczesny, 1974: 103). In unserm multikulturellen Europa, unserem pluralistischen Europa, sollte in den staatlichen Schulen in Unterrichtsfächern wie Geschichte und Staatsbürgerkunde, zusätzlich zur politischen Identität des Staates auch die Geschichte und Kulturen der verschiedenen Volksgruppen zu gleichen Teilen, multikulturell, unterrichtet werden (vgl. Walzer, 2000: 223).

Rainer Forst bezeichnet die Konzeption der Toleranz als die „Forderung der Vernunft“ (vgl. Forst, 2000: 137). Nämlich eine, die bestimmte Formen ethischer Selbstrelativierung impliziert. Im Bezug auf die Forderung der Vernunft, ist es laut Alois Wierlacher umso bedauerlicher, dass im Prozess der Internationalisierung unserer Welt die kulturelle und politische Toleranz in der Zivilgesellschaft zwar zur Überlebensfrage geworden ist, die Toleranzfähig-

keit jedoch immer noch kein zentraler Inhalt eines Bildungsprogramms ist (vgl. Wierlacher, 2000: 294). Ihm nach sollte

„auch die alltägliche Intoleranz in Wort, Schrift und nichtverbalem Handeln [...] Teil eines Bildungsprogramms der Wissenschaften und auch einer interkulturellen Toleranzforschung werden, da wir über die verschiedenen Faktoren und Formen der kulturdifferenten Konditionierung intoleranten Umgangs mit ‚Anderem‘ und kulturell ‚Fremdem‘ in der Wissenschaft informiert sein sollten, zumal dieses Fremde in Wissenschaft und Leben auch das Neue ist und es darum geht, im Interesse guter wissenschaftlicher Praxis Toleranzkonzepte zu entwickeln, deren kulturelle Reichweite den Radius der Grenzen Europas zu transzendieren vermag.“ (Wierlacher, 2000: 294).

Das diskutierte Thema der Toleranz ist nochmal zusammengefasst und auf den Punkt gebracht deshalb so wichtig für unsere moderne europäische Gesellschaft, da „es nach Maßgabe des Prinzips reziproker und allgemeiner Rechtfertigung und unter Berücksichtigung der ‚Bürden der Vernunft‘ geboten ist, die moralische und epistemische Autonomie Anderer zu respektieren und ethische Überzeugungen und Praktiken, die man ablehnt, in dem Maße zu tolerieren, in dem sie als das Prinzip der Rechtfertigung anerkennt.“ (Forst: 2000: 142). Noch einen Schritt weiter, hat sich gezeigt, dass das Objekt der Toleranz der Andere ist und somit wird Toleranz als Grundelement der Gesamtheit von Eigenem und Anderem, von Einheit und Vielheit aufgezeigt. Der gesamte Prozess der in diesem Zusammenhang genannten Gesellschaftserneuerung, beginnt bereits in der frühkindlichen Entwicklung und stellt sich als ein Prozess der Loslösung von der Mutter dar. Auch der Philosoph Axel Honneth beschäftigt sich in seinem Werk „Verdinglichung“, mit der Bekräftigung dessen, worüber sich die Entwicklungspsychologie und Sozialisationsforschung einig scheinen, nämlich, dass die Entstehung der kindlichen Denk- und Interaktionsfähigkeiten als ein Prozess gedacht werden muss, der sich mittels des Mechanismus der Perspektivenübernahme vollzieht – hierbei bezieht er sich u.a. auf Piaget, Davidson, Freud (vgl. Honneth, 2005: 46 f). „Das sich Hineinversetzen in die Perspektive der zweiten Person verlangt den Vorschub einer Form von Anerkennung, die in kognitiven oder epistemischen Begriffen nicht vollständig zu erfassen ist, weil sie stets ein Moment der unwillkürlichen Öffnung, Hingabe oder Liebe enthält.“ (Honneth, 2005: 51).

9.1 Postmoderne Erziehung

„Erst wenn die Mutter in ihrer Selbständigkeit erkannt, anerkannt und toleriert wurde, kann das Kind tatsächlich eine Beziehung eingehen. Vorher muss von einer absoluten Abhängigkeit im Sinne einer Symbiose gesprochen werden. Erst die Freiheit der Mutter (als der ersten Anderen) ermöglicht dem Kind seine eigene erste Freiheit. Dadurch wird ein primärer Zusammenhang von Toleranz, Identität und Integration aus einer psychoanalytischen Perspektive sichtbar.“ (Bischur, 2003c: 238). Die Sozialpädagogin Simone Jostock hat in ihrer Dissertation als eine Bedingung von postmoderner Kindheit exemplarisch das Muster des „Verhandelns“ und „Aushandelns“ ermittelt und herausgefunden, dass die

„postmoderne Umgangsform, die den Stil innerhalb [einer] Familie, aber auch der Kinder untereinander bestimmt, [...] das Abfragen und Einbeziehen der individuellen kindlichen Wünsche und Ansprüche [beinhaltet], wodurch Kinder in die Lage versetzt werden, eigene Wahlentscheidungen einbringen zu müssen und durchsetzen zu können. Wird heute mit Kindern „verhandelt“, welches Hobby sie wahrnehmen wollen, wieviel sie fernsehen wollen, welche Schule sie besuchen möchten, welche Freunde sie sich wünschen usw., statt ihnen – wie noch zu Beginn der 70er Jahre – strikte Vorgaben zu machen, suggeriert diese Entwicklung erst einmal einen Fortschritt in Richtung selbständiger Vernünftigkeit.“ (Jostock, 1999: 88).

Diese Technik der genannten „postmodernen Umgangsform“ mit Kindern, suggeriert, dass diese schon eine Art vernünftiger Abwägung treffen könnten. Jostock selbst jedoch verweist darauf, dass solche Verhandlungen mit den Kindern lediglich deren argumentatives Potential fördere (was für die Entwicklung hin zu einer demokratischen Bildung nicht verkehrt ist). Dennoch findet eine *richtige* Verhandlung vermutlich gar nicht statt, sondern nur eine mühsame Diskussion, bei der das Kind zu dem überredet wird, was ihm nach seiner Stufe des Verstehens einsichtig werden kann. Pädagogisch gewonnen wird damit jedoch durchaus, dass Kinder früher argumentieren lernen. Die Gründe für die eine oder andere Wahlentscheidung in ihrer gesamten Tragweite kann das Kind jedoch noch nicht abschätzen und damit bewusst so oder anders entscheiden. Das meint, dass diese Art der Verhandlungen in der postmodernen Kindeserziehung zwar den Verstand anregt und ihn för-

dert, trotzdem sind die Argumentationen der Kinder darauf nicht mit einem erwachsenen Vernunftgebrauch gleichzusetzen. (vgl. Jostock, 1998: 90).

Betrachtet man im Zusammenhang mit der Erziehung Toleranz und Vernunft aus der Sicht Kants, so nennt dieser die Toleranz einen „hochmütigen Namen“, zieht ihr das einfache, pflichtgemäße Handeln vor und tritt dafür ein, dass mit diesem die Bedingung der Möglichkeit geschaffen wird, dass sich jeder Mensch seiner eigenen Vernunft bediene. Sie ist nach Kant das Vermögen, in Freiheit und aufgrund ordentlicher Einsicht urteilen zu können (vgl. Kant, 1783: 290). Wie jedoch kann nun eine so verstandene Vernünftigkeit entfaltet werden, da es die oben gezeigte postmoderne Erziehungsmethode lediglich zu einer Anregung und Förderung des Verstandes, jedoch nicht zu der Kant'schen Vernunft schlechthin schafft?

Wie bereits im Kapitel 6 „Das Eigene und das Fremde“, beschrieben wurde, ist die Möglichkeit eines Individuums, seine Welt der Ideen und Phantasien mit der Realität der Welt zu verbinden, abhängig von einer Anerkennung des Anderen. „Erst wenn man akzeptiert, dass Andere und Anderes außerhalb und unabhängig von mir existieren, kann eine Verbindung der Ideen und der Realität, eine Verbindung der eigenen Welt mit der Wirklichkeit stattfinden. Diese Toleranz gegenüber der unabhängigen Existenz dessen, was außerhalb meines Selbst in der Welt ist, [...] ist der entscheidende Schritt in der Entwicklung des Kindes, der die Voraussetzung dafür ist, Welt, Gegenstände und Mitmenschen zu erkennen.“ (Bischur, 2003c: 238). Erkennen und vernünftig handeln, sind noch lange nicht ein und dasselbe. Nach Kant bedarf es dazu der Ermöglichung von selbständigem Denken. Denn wenn es erst einmal gelungen ist, frei und damit selbst zu denken, kann man auch, so behauptet Kant, an Stelle eines anderen denken und mit dem anderen empfinden, d.h. sich an seine Stelle versetzen (vgl. Kant 1790: 390). Simone Jostock meint hierzu trefflich: „Nicht das Toleranzproblem steht im Mittelpunkt postmoderner Gesellschaften, sondern es geht um grundsätzlichere Diskussionen über Vernünftigkeit bzw. Unvernünftigkeit.“ (Jostock, 1998, 88).

9.2 Erziehung zum Bürger

„Ausgangspunkt der Diskussion ist die Einsicht, dass Mitglieder einer politischen Gemeinschaft einer Form von Bildung bedürfen, die auch als „bürgerliche Erziehung“ („civic education“) bezeichnet wird. Die Erziehung zum Bürger dient der Formung des Charakters und der Vermittlung von Wissen und richtet sich an Unmündige.“ (Kallhoff, 2013: 122). So formuliert die zeitgenössische Philosophin mit Schwerpunkt Ethik, politische Philosophie und angewandte Ethik, klar, dass „Bildung [...] weniger Beschäftigung mit Bildungsinhalten als vielmehr ein Prozess der Formung [sei], geleitet durch eine dazu autorisierte Person.“ (Kallhoff, 2013: 123). Angela Kallhoff geht es jedoch bei der Erziehung nicht primär um Bildung sondern zudem tritt sie dafür ein, dass „ein kontinuierlicher Zugang zu Bildungsgütern notwendig ist, die jedoch nicht den Vorstellungen einer Bildungselite entsprechen müssen, sondern dem Ideal der Vermittlung des Reichtums und der Vielgestaltigkeit menschlichen Lebens.“ (Kallhoff, 2013: 123). Sie ergänzt ihre Forderung nach bürgerlicher Erziehung um die Forderung nach öffentlichen Bildungsgütern (vgl. Kallhoff, 2013: 124). „Wichtigstes Ziel sei es, junge Menschen zu guten Bürgern zu erziehen und sie mit politischen Werten einer Demokratie vertraut zu machen.“ (Kallhoff, 2013: 127).

Kallhoff weist im Zusammenhang mit der liberalen Demokratie und um dieser durch Erziehung nicht zu widersprechen, darauf hin, dass bei der Erziehung zum Bürger in Schulen, inhaltlich beim Unterricht demokratischer Tugenden, ausschließlich auf den Prozess demokratischer Meinungs- und Willensbildung Bezug genommen werden sollte (vgl. Kallhoff, 2013: 131 f).

Eine umfangreiche und detaillierte Untersuchung zum Thema „Erziehung zum Bürger“ kann im Rahmen der hier vorliegenden Arbeit, aus Umfanggründen, nicht gegeben werden. Es ist mir jedoch ein wichtiges Anliegen darauf hinzuweisen, dass innerhalb Europas auf diesen Bereich ein großes politisches Interesse gelegt werden sollte. Was ich hier unbedingt belegen möchte, ist, wie Kallhoff treffend herausarbeitet: dass

„nach Gutman [...] die staatliche Erziehung zum Bürger nicht der Gewähr möglichst umfänglicher privater Freiheiten, sondern einem anderen wichtigen, liberalen Grundsatz verpflichtet sein [muss]. Menschen sollen frei sein,

ihren eigenen Lebensplan nach ihren Vorstellungen zu entwickeln. Aufgabe von Bildungseinrichtungen ist es primär, jungen Menschen genau diese Freiheit zu vermitteln. Sie sollen befähigt werden, eigene Meinungen und Ansichten zu entwickeln. (vgl. Gutman, 1999: 43). Dazu benötigen junge Menschen vor allem Möglichkeiten, die Wertvorstellungen ihrer Eltern infrage zu stellen. Dass diesen Raum Eltern selbst nur schwer schaffen können, leuchtet ein.“ (Kallhoff, 2013: 134).

Das zeigt Kallhoff im Zusammenhang damit, dass Staaten Verantwortung für die Bildung ihrer Bürger zu tragen haben auch wenn dies wiederum im Widerspruch zu den Vertretern des politischen Liberalismus steht, die „ein staatlich gefördertes Erziehungsprogramm selten offensiv vertreten. Besonders in der amerikanischen Literatur setzt die Auseinandersetzung vielmehr damit an, Ausnahmen vom Recht auf absolute Privatheit der Erziehung zu begründen. In dem amerikanischen Kulturkreis ist die Vorstellung verbreitet, Erziehung der Kinder sei ausschließlich Aufgabe der Familie und der Erziehungsberechtigten, nicht jedoch des Staates.“ (Kallhoff, 2013: 133). Dem entgegen ist es für ein modernes Europa wichtig, dass Bildungseinrichtungen den jungen Menschen einen Raum geben, der auch die Unabhängigkeit von Elternhäusern fördert (vgl. Kallhoff, 2013: 134 f). Nach dem Konzept von Gutman werden Kinder eben nicht zu Bürgern mit bestimmten Werthaltungen erzogen, sondern dazu, eigene Meinungen bilden zu können (vgl. Gutman, 1989: 43). Und des Weiteren sollen Kinder nicht nur dazu erzogen werden, sich mit den Vorstellungen guten Lebens ihrer Familien, sondern auch mit denjenigen einer demokratischen Gesellschaft identifizieren zu können. Entsprechend sollen auch das Erlernen reziproken Respekts, Haltungen der Nicht-Diskriminierung und der Nicht-Unterdrückung zu Inhalten des Lehrplans gemacht werden (vgl. Gutman, 1989: 75-78). Das aktive Leben dieser Verhaltensweisen sollte immanenter Bestandteil jedes Schulalltags darstellen.

Geschichtlich betrachtet, wurde lange Zeit die Bildung der Bevölkerung als Bedrohung angesehen. In der heutigen Zeit hat sich dies nun zum genauen Gegenteil gewandelt, denn nun wird der ungebildete Teil der Bevölkerung als Bedrohung erachtet. Heute ist es wichtig ein Gefühl der Zugehörigkeit zu erreichen und dafür muss die Gesellschaft Raum schaffen.

„Es muss den Bürgerinnen und Bürgern und ihren Repräsentanten frei stehen, eine Anpassung der Regeln der Anerkennung zu fordern, und andere Bürgerinnen und Bürger sowie deren Repräsentanten müssen diese Forderungen zur Kenntnis nehmen und in irgendeiner Weise auf sie reagieren. Diese intersubjektive und agonale Praxis des Forderns und Anerkennens lässt ganz unabhängig vom Erreichen der formellen Anerkennung das Gefühl entstehen, von anderen anerkannt und respektiert zu werden, selbst wenn diese andern der Forderung in aller Deutlichkeit widersprechen. Auf diese Weise wird ein Gefühl der Identifikation mit der Gesellschaft genährt, zu der man gehört. Das Ziel ist also sicherzustellen [...], dass die Normen der öffentlichen Anerkennung stets Raum für Fragen, Diskussionen und spätere Anpassungen lassen.“ (Tully, 2009a: 73).

Zu den Grunderfahrungen unserer Zeit zählt das zugleich Fremd- und Heimisch-sein an vielen Orten. „Diese historische Entwicklung hat zur Folge, daß das Miteinanderleben von Menschen verschiedener Traditionen zum ersten Mal in der Geschichte der Menschheit sowohl im globalen und regionalen (arealen) als auch im nationalen und lokalen Rahmen unseres Lebens gelernt werden muß.“ (Wierlacher, 2000: 299). In dieser Hinsicht, weist Wierlacher darauf hin, dass Menschen von heute lernen müssen, das Anderssein von Menschen anderer Kulturen, anderer Rassen, anderer Klassen oder anderer Konfessionen nicht mehr als Bedrohung des eigenen Lebens zu empfinden (was zur Intoleranz führt), sondern als eine Ergänzung und Bereicherung (vgl. Wierlacher, 2000: 299). „Toleranz ist also nicht nur im Sinne der bloß achselzuckenden Duldung Anderer zu verstehen [...], sondern als eine Bejahung der Vielfältigkeit von Einsichten, von Einstellungen, [...] Kulturen und von Glaubensinhalten. [...] Nur daraus kann die Lernbereitschaft entspringen, die wir für interkulturelle Beziehungen brauchen.“ (Behrendt 1970: 47f). Und mit Robert Jungk möchte ich das Kapitel abschließen, der sagt, dass

„Kritik, Phantasie und Vorausschau [...] dazu bei[tragen], einen erhöhten wandlungsfähigen Menschen zu schaffen. Er wechselt viel leichter Berufe als bisher, seine Beweglichkeit ist größer denn je. Er lebt mit der Unsicherheit und er kann sie ertragen. Sein Leben und sein Denken sind weniger als bisher durch starre Richtlinien und Prinzipien festgelegt. Er ist tolerant gegenüber seinen Mitmenschen, weil er selber dieser Toleranz bedarf. Denn nur sie erlaubt es ihm, Risiken und Wagnisse einzugehen, die alles Neue, alles Weitergehende mit sich bringen.“ (Jungk, 1974: 234)

10 These für soziales Zusammenleben in einer europoliten Weise

Wie im Verlauf dieser Arbeit gezeigt wurde, liegt der Basisidee der Toleranz ein moralischer Anspruch zu Grunde, der sich auf das Zusammenleben von Menschen bezieht. Unsere Identität ist zudem mittels der Herangehensweise über den Anderen zu erkennen. Genauso wie die Integration durch das Durchsetzen neuer, eigener, fremder Interessen und das Anerkennen dieser von der Gesellschaft zustande kommt und sich diese Integration damit durch die Schaffung von Zugehörigkeit durch Freiheit und Anerkennung auszeichnet. Zwischen dem Eigenen und dem Anderen gibt es immer eine Spannung und so sind die Toleranz, gemeinsam mit der Identität und der Integration sozialpolitische Barrieren eines kosmopolitischen Europas, die mittels der Überlegung des Fremden, des Pluralismus, der Möglichkeit der Vielfalt gleichsam die Lösung, wie das Problem des sozialen Zusammenlebens eines kosmopolitischen Europas sind. So wie der Habitus, der jedem Individuum auf seine ganz eigene persönliche Art inne wohnt, automatisiert unbewusst reagiert und handelt, so wird menschliches Handeln neurotisch, durch die Suche oder auch „Sucht“ nach Anerkennung, Lob und daraus resultierend, einem Streben nach Macht. Der Habitus passt sich an seine soziale Umgebung an und stößt dabei im Laufe seines Lebens auch an soziale Gruppen, zu denen er nicht passt, auf Andere mit denen er seine gewohnten Stile nicht vereinen vermag (zum Beispiel fremde Kulturen). Aus der Sicht der Trägheit, die jedem Habitus inne wohnt, vermeidet er so gut es geht Veränderungen und verharrt in der sozialen Gruppe, aus der er stammt und zu der er passt. Dieses Trägheitsmoment bleibt nicht beim einzelnen Habitus eines singulären sozialen Subjekts stehen, sonder geht über in den Klassenhabitus in den Habitus des Kollektivs. Das heißt auch, dass die Klassen/Gruppen deshalb in ihrer Habitusform bleiben, da sie es vermeiden sich verändern zu müssen. Nun ist es aber so, dass heute die Pluralität und die multikulturelle Lebensform kennzeichnend für unser kosmopolites Europa sind (wie wir anhand der Auseinandersetzungen mit den sozialpolitischen

Barrieren im Zuge dieser Arbeit gesehen haben) und sich unsere Habitus laufend anpassen und verändern *müssen*.

Toleranz, Identität und Integration haben auf einer gemeinsamen Basis, der zufolge das Andere des Anderen auf einer primären Ebene anerkannt und eingebunden wird, eine Haltung gegenüber Anderen, die eine Andersheit des Anderen dadurch anerkennt, dass die Abweichung nicht zur Ablehnung der Andersheit führt (vgl. Bischur 2003c: 230 f). Es lässt sich durch die Ausarbeitungen der Kapitel über die Toleranz, die Identität und die Integration eine Gemeinsamkeit dieser drei sozialpolitischen Barrieren erkennen, die zu einer *europoliten Weise* des sozialen Zusammenlebens in einem kosmopolitischen Europa führen kann. Dies werde ich anhand einer philosophischen Begriffsanalyse zeigen.

10.1 Philosophische Analyse

Diese Analyse besteht in der Zergliederung des Ganzen in seine Teile. Das Ganze ist in diesem Fall das soziale Zusammenleben innerhalb Europas. Hierbei stoßen wir, wie wir gesehen haben, aufgrund unseres Habitus, auf sozialpolitische Barrieren. In der Zergliederung des Umfangs dieser Arbeit, stellen sich diese als die Toleranz, die Identität und die Integration heraus. Jedem dieser Begriffe wurde im Zuge der Ausarbeitung eine Formel zugeschrieben:

- 1) *Formel für Toleranz* aus philosophischer Sicht als Basis für ein Demokratiekonzept (richtungsweisend in Europa) und der Toleranz als demokratische Tugend:

Toleranz ist zum einen eine *Tugend*, die sich aus ihrer Haltung und Handlung konstitutiv für eine Demokratie zeigt, insofern eine Demokratie den friedlichen Konsens einer Vielheit und deren jeweils singulären Freiheit der einzelnen Bürger sowie deren sozialpolitisches friedliches Zusammenleben kennzeichnet. Zum anderen ist Toleranz für diese Tugend konstitutiv, die *Anerkennung* des Anderen.

Toleranz = Tugend und Anerkennung (des Anderen)

- 2) *Formel für Identität* aus kultur- und sozialwissenschaftlicher Sicht als Wechselwirkung zwischen dem Selbst und den Anderen. Mit der Identitätsformel von Ina-Maria Greverus: „sich erkennen, erkannt werden und anerkannt werden“ (vgl. Greverus, 1996: 100).

Identität = Selbsterkennung und Anerkennung (der Anderen)

- 3) *Formel für Integration* aus einem politischen Aspekt heraus als das Durchsetzen neuer, eigener, fremder Interessen sowie an der Erlaubnis der freien Partizipation in der Gemeinschaft. Das heißt Integration basiert auf der Freiheit und dem Recht auf Partizipation und der Anerkennung und der Zugehörigkeit in der politischen Gemeinschaft.

Integration = ein Gefühl der Zugehörigkeit durch Partizipation und Anerkennung

10.2 Begriffs-Synthese

Toleranz, Identität, Integration stößt auf a) sozialpolitische Barrieren in einem kosmopoliten Europa.

Toleranz, Identität, Integration basiert auf b) Anerkennung (der und durch Andere).

Anerkennung stellt sich aus dieser Arbeit als eine Synthese der hier behandelten sozialpolitischen Barrieren eines kosmopolitischen Zusammenlebens heraus und diese sollte in der Erziehung und Bildung zum europäischen Bürger zB durch ein neues Forschungsgebiet „Europolitismus – Ethik der *europoliten Weise*“ repräsentiert werden. Das heißt ein Forschungsgebiet welches sich die Anerkennung zum Gegenstand macht und zwar insbesondere ihren Zusammenhang mit sozialpolitischen Barrieren untersucht und hieraus eine Pädagogik der politischen Ethik für Europa entwickelt. Damit möchte ich mit dieser These die Anerkennung als den gemeinsamen Nenner sozialpoliti-

scher Barrieren eines kosmopolitischen Europas zu einer zu verifizierenden These für interdisziplinäre Fachbereiche und weiterführende Studien machen.

Anerkennung zeichnet sich durch eine dreistellige Relation aus:

x anerkennt y als z, was alle drei genannten Formeln impliziert. Bei x und y kann es sich sowohl um Individuen als auch um Gruppen handeln. „z bildet dabei den evaluativen Gesichtspunkt, unter dem die Anerkennung erfolgt. Aus dieser Einstellung von x erwachsen Konsequenzen sowohl für den ethischen bzw. rechtlichen Status von y als auch für das Handeln von x selbst.“ (Düwell, 2006: 303).

Im Falle einer neuen Forschung, wie genannt, sollten x die Bürger sein, denen die evaluativen Gesichtspunkte (z) durch Bildung und Erziehung bewusst zu einer Änderung ihrer Habitus führen. Damit sollten der häufig genannte Andere, der Fremde, andere fremde Gruppen (y) toleriert und integriert werden, man sollte sich auf diese mittels angepasster eigener Identität zubewegen können. Das Resultat y wäre, dass sich eine dementsprechende neue Identität selbst zuerkennen könnte. Wenn dies wie eine mathematische Gewissheit für alle anwendbar wäre und in dementsprechendes soziales *europolites* Handeln umgelegt werden könnte, würde ich das als ein Handeln bzw. als eine Ethik in *europoliter Weise* bezeichnen.

Die Anerkennung als Begriff, wurde historisch betrachtet bereits bei Fichte und Hegel, zum Objekt philosophischer Forschung. „Fichte führt den Begriff der Anerkennung in der Grundlage des Naturrechts nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre von 1796 [...]“ (Düwell, 2006: 303). Der für das Rechtsverhältnis konstitutive Rechtssatz lautet: „Ich muß das freie Wesen außer mir in allen Fällen anerkennen als ein solches, d. h. meine Freiheit durch den Begriff der Möglichkeit seiner Freiheit beschränken.“ (Fichte 1979: 52). „Ander als bei Fichte tritt bei Hegel die Kategorie der Anerkennung ins Zentrum der praktischen Philosophie insgesamt. [...] Systematisch gilt es zwischen zwei grundlegenden Dimensionen von Anerkennung zu differenzieren: zum einen Anerkennung als Verhältnis von Individuen zueinander, zum anderen Anerkennung als Verhältnis von Einzelwillen zum Allgemeinwillen.“ (Düwell, 2006: 303 f). Dies kann im Zusammenhang mit der hier beschriebenen und

verwendeten Integration und deren Wirkung auf das sozialpolitische Zusammenleben gesehen werden.

Die Weiterentwicklungen von Hegels Anerkennungstheorie führen in jüngerer Zeit besonders Axel Honneth sowie im Bereich der politischen Philosophie der Gegenwart, Charles Taylor aus. Honneth bemüht sich um die Ausarbeitung der „Idee eines posttraditionalen Anerkennungsverhältnisses“, die „all die intersubjektiven Voraussetzung zu erhalten [hat], die heute erfüllt sein müssen, damit die Subjekte sich in den Bedingungen ihrer Selbstverwirklichung geschützt wissen können“. (Honneth, 1992: 275) – dies bezieht sich im Falle der vorliegenden Arbeit auf die Punkte der Identität (Selbsterkennung) und Integration (Zugehörigkeit). Honneth unterscheidet zwischen „drei fundamentalen Anerkennungsformen, die grundlegende Bedingungen personaler Identität vorgeben, nämlich die der Liebe als Anerkennung der unverwechselbaren Einzelheit einer Person, die des Rechts als Anerkennung einer Person als Träger gleicher Rechte wie alle anderen und schließlich die der Solidarität als Anerkennung des spezifischen Wertes der Fähigkeiten einer Person für die Gemeinschaft.“ (Düwell, 2006: 305). Bei Honneth entsteht so ein intersubjektivitätstheoretisches Personenkonzept, innerhalb dessen sich die Möglichkeit einer ungestörten Selbstbeziehung als abhängig von drei Formen der Anerkennung (Liebe, Recht, Wertschätzung) erweist (vgl. Honneth, 1992: Kap. II).

Taylor beschreibt zwei Ansätze, den der Politik der Würde und den der Politik der Differenz. Die Politik der Würde verlangt, dass allen Bürgern eines Staates die gleiche Würde und rechtliche Gleichstellung einzuräumen ist. In der Politik der Differenz steht nicht die Gleichheit der Menschen im Vordergrund, sondern das Recht auf Differenz: Jeder Mensch soll die Möglichkeit haben, seine kulturelle Identität entfalten zu können (vgl. Taylor, 2009: 22). Hat also die Politik der Differenz die Aufgabe die Anerkennung der unverwechselbaren Identität von Einzelnen und Gruppen zu sichern, so kommt sie in Konflikt mit der Politik einer „universellen Würde“, welche die Anerkennung der Rechte und Freiheit eines jeden, gerade ungeachtet ihrer Unterschiede, einfordert. In Auseinandersetzung mit Hegels Philosophie des Geistes, entwickelt Taylor eine Politik der „universellen Würde“ (vgl. Düwell, 2006: 306).

Trotz bestehender Kritik an einer Politik der Anerkennung, zu nennen wäre hier zB die Zusammenschau von Amani Abuzahras (vgl. Abuzahra, 2012), will ich Anerkennung als den gemeinsamen Nenner der drei sozialpolitischen Barrieren – Toleranz, Identität und Integration – sehen. Aus dieser Perspektive trete ich für die Entwicklung einer Pädagogik ein, der eine *europoliten Weise* des sozialen Zusammenlebens zu Grunde gelegt ist. Das wäre die Basis für eine Welt, wie Amani Abuzahra sie sich wünscht, eine Welt, in der man sich nicht zwischen einer Politik der Angstmache und einer Politik der Anerkennung entscheiden müsste (vgl. Abuzahra, 2012: 122).

Mit dieser Idee möchte ich nun abschließend noch einen Ausblick auf ein kosmopolitisches Europa mit dem Vorzeichen der Anerkennung als einer Pädagogik, Philosophie und Ethik der *europoliten Weise* geben.

11 Ausblick auf ein postmodernes Europa mit der europoliten Weise

Mit einem Zitat von Jürgen Habermas aus seinem Werk „der gespaltene Westen“, möchte ich die Diskussion über den Ausblick auf ein kosmopolitisches Europa mit dem Vorzeichen der Anerkennung einleiten:

„Nachdem sich die europäischen Regierungen auf den vom Konvent ausgearbeiteten Verfassungsentwurf nicht haben einigen können, ist die europäische Einigung wieder einmal ins Stocken geraten. Das gegenseitige Misstrauen der Nationen und Mitgliedsstaaten scheint zu signalisieren, dass die europäischen Bürger kein Gefühl der politischen Zusammengehörigkeit haben und dass die Mitgliedstaaten weiter denn je davon entfernt sind, ein gemeinsames Projekt zu verfolgen.“ (Habermas, 2004: 68).

Kritische Diskussionen über die Formen der Integration der unterschiedlichen Mitglieder der EU waren seit den Anfängen der europäischen Gemeinschaft stets ein Teil des Integrationsprozesses.

„Im Zuge des globalen Krieges gegen den Terror und der Explosion der einwanderungs-, wirtschafts- und außenpolitischen Konflikte ist die Frage der Integration jedoch zur drängendsten Herausforderung geworden, der sich die Europäer stellen müssen: Sie ist das Epizentrum der Auseinandersetzungen vor Ort sowie der kritischen Reflexionen und konkurrierenden Lösungsansätze in den Massenmedien, in politischen Einflussgruppen (policy communities), die eine bestimmte politische Agenda vertreten, und in der akademischen Forschung.“ (Tully, 2009b: 229).

Und obwohl bei Fragen der Integration die Herangehensweise über die Toleranz nicht wegzudenken ist, läuft jeder der sich im 21. Jahrhundert aus wissenschaftlicher Perspektive mit Toleranzfragen befassen will Gefahr, durch das Sieb unserer mehr als 4000 akademischen Fächer zu fallen. Das hat bereits Alois Wierlacher festgestellt und gemeint, „es gibt mit Ausnahme der interkulturellen Germanistik keine wissenschaftliche Disziplin oder Disziplinengruppe, die es als ihre ausdrückliche Aufgabe ansähe, Toleranz- und Intoleranzprobleme zu erforschen.“ (Wierlacher, 2000: 294). Dass es

jedoch im Rahmen des staatlichen Toleranzgebots in unserem multikulturellem Europa eine Bereitschaft zur Gleichbehandlung und strengen Unparteilichkeit von Beamten, Polizisten, Richtern, Lehrern und dergleichen bedarf, darüber sollte Einigkeit herrschen. Um dies für die Zukunft lückenlos zu erreichen, bedarf es der vorgeschlagenen Bildung und Erziehung zum Bürger und das könnte über die Herangehensweise mittels der Anerkennung als der *europoliten Weise* eines kosmopolitischen Europas gelingen. „Anerkennung verlangt ja nicht die Übernahme des Glaubens, der Lebensform, der kulturellen Eigenart des anderen, sondern nur ihre Respektierung als gleichberechtigt.“ (Fetscher, 1990: 11).

Was ich mit dem Vorzeichen der Anerkennung als These für soziales Zusammenleben in einer *europoliten Weise* auf jeden Fall vermeiden möchte, ist, dass dadurch den verschiedenen Formen von Euro-Zentrismus oder Americano-Zentrismus zugearbeitet wird. „Aus Achtung vor den verschiedenen Kulturen und Traditionen verzichtet sie [in diesem Falle meiner Arbeit, ist mit „sie“, die Anerkennung als These für soziales Zusammenleben in einer *europoliten Weise*, gemeint] darauf, die europäische Kultur oder den ‚american style of life‘ zum Muster aller Zivilisationsentwicklungen hochzustilisieren und alle abweichenden Formen als primitiv, barbarisch oder unterentwickelt zu bewerten.“ (Höffe, 2000: 73). Und mit Höffe weiter: „man erleichtert sich die Anerkennung des Eigenwerts anderer Kulturen, wenn man nicht auf das Trennende, sondern auch auf Gemeinsamkeiten achtet, Haltungen wie Hilfsbereitschaft, Zivilcourage und Ehrlichkeit und wichtige Elemente der Gerechtigkeit nicht nur im Abendland, sondern in den verschiedensten Gesellschaften und Epochen als moralisch verbindlich anerkennt. Zweifellos liegt hier ein gemeinsames Erbe der Menschheit vor.“ (Höffe, 2000: 73).

Die EU könnte zu einer neuen Art der Gemeinschaft werden, wenn die in dieser Arbeit beschriebene Form der demokratischen Integration, mittels der Bildung und der Lehre der *europoliten Weise*, angewandt werden würde und wenn sie in den offiziellen Institutionen der Integration stärker in den Vordergrund stellen würde.

Denn ein tolerantes Denken (mit dem Verstehen des Vorzeichens der Anerkennung als den gemeinsamen Nenner von Toleranz, Identität und Integration) kann zwar nicht alle Meinungsverschiedenheiten in und zwischen Kulturen und unterschiedlichen Interessen der pluralen Bevölkerung auflösen aber es kann nach entsprechender Identifikation von Unterschieden versuchen, gedankliche Brücken zu bauen. Es ist gut und sinnvoll, nach solchen Übergängen zwischen verschiedenen Meinungen zu suchen, denn nur so können sich das Eigene und das Fremde in reziproker Relativierung begegnen, ohne dass von vornherein eine der unterschiedlichen Seiten im Recht ist. Andere Perspektiven können richtig und gültig sein, auch wenn sie von den eigenen abweichen. Zugleich sind die eigenen Perspektiven durch Fremdes zwar infrage gestellt, aber es gibt keinen Grund, auf der Basis dieses Befundes sofort das Eigene aufzugeben. Denn worauf ich im Kapitel 6 „Das Eigene und das Fremde“, hingewiesen habe, impliziert die wechselseitige Relativierung, dass auch der Andere durch mich infrage steht (vgl. Hastedt, 2012: 97 f).

Der entscheidende Schritt besteht darin, von der *Idee* zum *Prinzip der Anerkennung als einer europoliten Weise* zu gelangen und daraus eine Pädagogik für ein modernes Europa zu erarbeiten. Wenn die Anerkennung als Prinzip des sozialen Zusammenlebens betrachtet wird, wird sie zur handlungsleitenden Haltung. Damit wird die philosophische und sozialpolitische Relevanz der Anerkennung deutlich.

„Kosmopolitische Integration [...] beruht auf einem Paradigmenwechsel, der besagt: Vielfalt ist nicht das Problem, sondern die Lösung. Die kulturelle Besonderheit zu bejahen nimmt der Europäisierung das böse Vorzeichen, daß die einzelnen Länder- und Regionalidentitäten sozusagen »kulturellen Selbstmord« begehen müssen, um nicht als Störenfriede in der EU zu gelten. Diese Angst, zur Selbstauslöschung gezwungen zu werden, die dem Harmonisierungs-Europa vorausseilt, wird genommen, geheilt. An ihre Stelle tritt das Versprechen, in der Andersheit der Anderen die eigene Andersheit bejaht zu wissen. Kosmopolitische Integration besagt: Du sollst dich keinesfalls selbst preisgeben, um Europäer zu werden, sondern du bist Europäer, weil du dich zum Reichtum der vielen Identitäten auch in deinem eigenen Lebenszusammenhang bekennt!“ (Beck, 2007: 362).

Politisch haben wir die Wahl – auch im skeptischen Blick Zygmunt Baumanns: Der Fremde wird entweder gefürchtet und man misstraut ihm – Städte werden zu Orten des Terrors; oder aber bürgerlicher Verbindlichkeit („civility“)

und Solidarität gegenüber Fremden wird gestärkt. Mit eben diesen Worten könne Europa nach Bauman als großes Labor der Werkzeugherstellung für Kants allgemeine Vereinigung der Menschheit verstanden werden (vgl. Bauman, 2004: 99). Auch Beck sieht, wie eingangs bereits dargelegt, mit der europäischen Erfahrung „wie aus Feinden Nachbarn werden“ die Möglichkeit Europas in der Weltgeschichte eine Alternative zum „American Way“ zu bilden, die als geschwächte aber immer noch einzige Weltmacht Verbündete braucht, wobei die militärische Schwäche Europas aber moralische und legitimatorische Macht der Moral und des Rechts den antiquierten Machtbegriff der USA ersetzen und den „American Way“ der „One-best-way-Moderne“ um einen European Way ergänzen kann, der alternative Entwicklungspfade und Differenzen achten kann statt sie negieren zu müssen. Mit der Öffnung zu Anderen, - Fremde als universalisiertes Selbst zu erfahren - kann der Protektionismus, die „Weltverschlossenheit“ überwunden und sich den Produkten und Initiativen der Anderen geöffnet werden (vgl. Beck, 2007: 341). Beck ist der Überzeugung, dass es das Streben eines kosmopolitischen Europas ist, die EU nach der Osterweiterung zum einen wirtschaftlich zu integrieren, damit aus den Fesseln des neoliberalen Binnenmarktpjektes zu befreien und sie zum anderen außen- und sicherheitspolitisch zu profilieren, zu stärken und zu einem zweiten globalen Machtzentrum zu machen, „dem es gelingt, den Verbündeten USA in eine kosmopolitische, das heißt auf Anerkennung der Andersheit der Anderen basierende Weltordnung einzubinden.“ (Beck, 2007: 341).

Hierzu möchte ich mit der hier vorliegenden Arbeit den Anstoß zur Verwirklichung dieser Utopien durch ein soziales Zusammenleben in *europoliter Weise* geben.

Anhang A: Kurzfassung

Fragestellung

Besteht ein Zusammenhang sozialpolitischer Barrieren eines kosmopolitischen Europas?

Arbeitsthese

Um diese Frage zu beantworten, liegt der Schwerpunkt der hier vorliegenden Arbeit in der Darlegung der Begriffe, die als sozialpolitische Barrieren eines kosmopolitischen Europas interdisziplinäre Beachtung finden, sowie in der Betrachtung derer historischen Entwicklungen und Auslegungen. Durch die Nebeneinandersetzung der Gemeinsamkeiten dieser sozialpolitischen Barrieren wird sich ein gemeinsamer Nenner zeigen: Anerkennung als Form der *europoliten Weise* des sozialen Zusammenlebens. Diese Arbeitshypothese soll als zu verifizierende These einen praktischen interdisziplinären Anwendungsbereich finden. (Detaillierte Ausführungen zum methodischen Vorgehen, zur Zielsetzung und Erkenntnis im ersten Kapitel „Einleitung“)

Inhaltsangabe

- 1) Einleitung
- 2) Der europäische Traum
- 3) Intoleranz gegenüber Fremden und Neuem
- 4) Historische Entwicklung der Toleranz hin zur Demokratie
- 5) Fremdes in sich aufnehmen
- 6) Das Eigene und das Fremde
- 7) Kollektive Identitäten
- 8) Prozess der Gesellschaftserneuerung
- 9) Vermittlung humaner Werte
- 10) These für soziales Zusammenleben in einer *europoliten Weise*
- 11) Ausblick auf ein postmodernes Europa mit der *europoliten Weise*

Anhang B: Abstract

Question

Is there a connection sociopolitical barriers of a cosmopolitan Europe?

Work thesis

To answer this question, the focus of the present paper is on the explanation of the terms which are become as sociopolitical barriers of a cosmopolitan Europe interdisciplinary attention, and in consideration of those historical developments and interpretations. By the juxtaposition of the common features of these sociopolitical barriers, a common denominator will be shown: recognition as a form of a *europolit manner* of social cohabitation. This working hypothesis is found to be verified as a practical proposition interdisciplinary scope. (Detailed information on the methodological approach to the objective and knowledge in the first chapter "Introduction")

Content

- 1) Introduction
- 2) The european dream
- 3) Intolerance against strangers and innovation
- 4) Historical development of tolerance to democracy
- 5) Take strange in itself
- 6) The own and the strangers
- 7) Collective identities
- 8) Process of society renewal
- 9) Mediation of human values
- 10) Thesis for social cohabitation in a *europolit manner*
- 11) View on a post-modern Europe with the *europolit manner*

Anhang C: Akademischer Lebenslauf

Persönliche Daten

Vorname: Michéle
Zuname: Spörk
Akademischer Grad: BA

Schulausbildung

09/1992 – 07/1995	Handelsschule, Handelskammerprüfung
09/2002 – 06/2003	Werbeakademie, Diplom Werbefachfrau
09/2005 – 02/2009	AHS-Abendgymnasium, Matura

Studienverlauf

03/2009 – 02/2012	Philosophie Bachelorstudium Titel der Bachelorarbeiten <ul style="list-style-type: none">• Ekstatische Subjektivität oder der Begriff der "beherrschten Ironie"• Der Mensch in Gefangenschaft - Knecht des Habitus
03/2012 – lfd.	Philosophie Masterstudium Studienschwerpunkte/Vertiefungsmodul <ul style="list-style-type: none">• Ästhetik• Kulturphilosophie• Interkulturelle Philosophie• Philosophie in einer globalen Welt Studienschwerpunkte/Forschungsmodul <ul style="list-style-type: none">• Ethik• Angewandte Ethik• Politische Philosophie• Sozialphilosophie Titel der Masterarbeit <ul style="list-style-type: none">• Sozialpolitische Barrieren eines kosmopolitischen Europas: eine philosophische Analyse

Literaturverzeichnis

- ABUZAHRHA, Amani: *Kulturelle Identität in einer multikulturellen Gesellschaft*. Wien: Passagen Verlag 2012.
- BAUMAN, Zygmunt: „Towards a World Hospitable to Europe.“, in Ders.: *Europe. An Unfinished Adventure*. Cambridge: Polity Press 2004. (124-242)
- BECK, Ulrich, Grande, Edgar: „Kosmopolitische Visionen für Europa.“, in Ders.: *Das kosmopolitische Europa..* Frankfurt am Main: Suhrkamp 2007.
- BEHRENDT, Richard: „Menschheitsbildung als Aufgabe internationaler kultureller Beziehungen heute und morgen“, in: *Zeitschrift für Kulturaustausch* 1. 1970. (47-53)
- BENDIX, John: „Diversity und das Aufweichen der Intoleranz“, Hrsg. v. ders. und Kloepper Rolf: *Kritik und Geschichte der Intoleranz*. Heidelberg: Synchron Wissenschaftsverlag der Autoren 2000. (215-231)
- BIEDENKOPF, Kurt: „Toleranz in der Demokratie“, Hrsg. v. Schultz Uwe: *Toleranz. Die Krise der demokratischen Tugend und sechzehn Vorschläge zu ihrer Überwindung*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Verlag 1974. (162-175)
- BISCHUR, Daniel: „Zum Prinzip der Toleranz“ in Ders.: *Toleranz. Im Wechselspiel von Identität und Integration*. Hrsg. v. Manfred Prisching, Bd. 6, Wien: Passagen Verlag 2003a. (69-101)
- BISCHUR, Daniel: „Identität im sozialen Austausch“ in Ders.: *Toleranz. Im Wechselspiel von Identität und Integration*. Hrsg. v. Manfred Prisching, Bd. 6, Wien: Passagen Verlag 2003b. (196-215)
- BISCHUR, Daniel: „Toleranz und Differenz“ in Ders.: *Toleranz. Im Wechselspiel von Identität und Integration*. Hrsg. v. Manfred Prisching, Bd. 6, Wien: Passagen Verlag 2003c. (215-247)
- BOURDIEU, Pierre: *Entwurf einer Theorie der Praxis*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1976.
- BOURDIEU, Pierre: *Sozialer Raum und ‚Klassen‘. Leçon sur la leçon*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1985.

- BOURDIEU, Pierre: *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1987.
- DÜWELL, Markus, Hübenthal, Christoph, Werner, H. Micha: *Handbuch Ethik*. Hrsg. Ders., 2. akt. u. erw. Aufl., Stuttgart: Verlag J.B. Metzler 2006.
- FELLSCHES, Josef: „Toleranz sollte eigentlich nur eine vorübergehende Gesinnung sein..., Überlegungen in pädagogischer Absicht“ in: *Toleranz. Das Fremde...Macht...Identität. Vorträge aus dem VI. Verlagskolloquium 1997 in Essen*. Hrsg. v. Josef Fellsches und Werner L. Hohmann. Essen: Verlag die Blaue Eule 1998. (75-85)
- FENZEL, Ivo: „Das Dilemma einer Idee. Ein historischer Rückblick“, Hrsg. v. Schultz Uwe: *Toleranz. Die Krise der demokratischen Tugend und sechzehn Vorschläge zu ihrer Überwindung*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Verlag 1974. (7-22)
- FETSCHER, Iring: *Toleranz. Von der Unentbehrlichkeit einer kleinen Tugend für die Demokratie. Historische Rückblicke und aktuelle Probleme*. Stuttgart: Radius-Verlag 1990.
- FICHTE, Johann Gottlieb: *Grundlage des Naturrechts nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre (1769)*. PhB Bd. 256. Hamburg 1979.
- FORST, Rainer: *Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2003.
- FORST, Rainer: *Toleranz. Philosophische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis einer umstrittenen Tugend*. Hrsg. v. Ders., Axel Honneth und Claus Offe, Bd. 48, Frankfurt am Main: Campus Verlag 2000.
- GAEDE, Peter-Matthias: *GEO Themenlexikon Band 12: Psychologie - Denken, Fühlen, Handeln*. Ausgabe 6, Mannheim: Wissenmedia 2007.
- GIRONE, Segrio: „Metaphysik der Intoleranz“, Hrsg. v. ders. und Kloepper Rolf: *Kritik und Geschichte der Intoleranz*. Heidelberg: Synchron Wissenschaftsverlag der Autoren 2000. (113-125)
- GREVERUS, Ina-Maria: „Identitäten zwischen Erinnerung und Integration“, In: *Narodna umjetnost* 33/2, 1996. Croatian Journal of Ethnology, Zagreb, 1996.

- GUTMAN, Amy: *Democratic Education*. With a new preface and epilogue first publ. 1987, Princeton, NJ: Princeton University Press 1999.
- GUTMAN, Amy: "Undemocratic Education", in: *Liberalism and the Moral Life*, ed. Nancy Rosenblum, Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1989. (71-88)
- HABERMAS, Jürgen: „Ist die Herausbildung einer europäischen Identität nötig, und ist sie möglich?“ in Ders.: *Der gesplittene Westen*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2004. (68–82)
- HACKER, Friedrich: „Intoleranz als Maske, Waffe und Alibi“, Hrsg. v. Schultz Uwe: *Toleranz. Die Krise der demokratischen Tugend und sechzehn Vorschläge zu ihrer Überwindung*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Verlag 1974. (36-50)
- HASTEDT, Heiner: *Toleranz. Grundwissen der Philosophie*. Stuttgart: Reclam 2012.
- HÖFFE, Otfried: „Globalität statt Globalismus. Über eine subsidiäre und föderale Weltrepublik“ in: *Weltstaat oder Staatenwelt? Für und wider die Idee einer Weltrepublik*. Hrsg. v. Lutz-Bachmann, Matthias; Bhoman, James, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2002. (8-31)
- HÖFFE, Otfried: „Toleranz: Zur politischen Legitimation der Moderne“, Hrsg. v. Forst Rainer, Axel Honneth und Claus Offe: *Toleranz. Philosophische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis einer umstrittenen Tugend*. Bd. 48, Frankfurt am Main: Campus Verlag 2000. (60-77)
- HONNETH, Axel: *Kampf um Anerkennung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1992
- HONNETH, Axel: *Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie*. 1. Auf., Frankfurt am Main: Suhrkamp 2005.
- JOSTOCK, Simone: „Bildungstheoretische Überlegungen zur Toleranz in der Postmoderne“ in: *Toleranz. Das Fremde...Macht...Identität. Vorträge aus dem VI. Verlagskolloquium 1997 in Essen*. Hrsg. v. Josef Fellsches und Werner L. Hohmann. Essen: Verlag die Blaue Eule 1998. (85-95)

- JOSTOCK, Simone: *Kindheit in der Moderne und Postmoderne: eine bildungstheoretische und sozialwissenschaftliche Untersuchung*. Forschung und Erziehungswissenschaft Bd. 46. Opladen: Leske + Budrich 1999.
- JUNGK, Robert: „Von der Intoleranz gegen das Neue“, Hrsg. v. Schultz Uwe: *Toleranz. Die Krise der demokratischen Tugend und sechzehn Vorschläge zu ihrer Überwindung*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Verlag 1974. (224-236)
- KALLHOFF, Angela: *Politische Philosophie des Bürgers*. Wien: Böhlau Verlag 2013.
- KRAIS, Beate; GEBAUER, Gunter: *Habitus*. 3., unveränderte Aufl., Bielefeld: Transcript Verlag 2010.
- KYMLICKA, Will: *The Rights of Minority Cultures*. Oxford: Oxford University Press 1995a.
- KYMLICKA, Will: *Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford: Clarendon Press 1995b.
- MITTELSTRASS, Jürgen: *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaft*. Hrsg. ders., Bd. 4. Stuttgart: Weimar 1996. (Art. Toleranz)
- MYNAREK, Hubert: „Gedanken zur Logik der Macht“ in: *Toleranz. Das Fremde...Macht...Identität. Vorträge aus dem VI. Verlagskolloquium 1997 in Essen*. Hrsg. v. Josef Fellsches und Werner L. Hohmann. Essen: Verlag die Blaue Eule 1998. (133-141)
- REHBEIN, Boike; Saalman Gernot: „Habitus“, in: Gerhard Fröhlich, Boike Rebein (Hrsg.), *Bourdieu-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*, Stuttgart: Metzler 2009. (110-118)
- RICOEUR, Paul: *Toleranz, Intoleranz und das Nicht-Tolerierbare*. Hrsg. v. Ders., Axel Honneth und Claus Offe, Bd. 48, Frankfurt am Main: Campus Verlag 2000. (26-45)
- RÖTTGERS, Kurt: „Die Seele und der Fremde als Selbstdistanzierungskonzept“ in: *Toleranz. Das Fremde...Macht...Identität. Vorträge aus dem VI. Verlagskolloquium 1997 in Essen*. Hrsg. v. Josef Fellsches und Werner L. Hohmann. Essen: Verlag die Blaue Eule 1998. (61-75)

- SCHMID, Wilhelm: *Philosophie der Lebenskunst. Eine Grundlegung*. 1. Aufl., Frankfurt am Main: Suhrkamp 1998.
- SCHWINGEL, Markus: *Pierre Bourdieu. Zur Einführung*. 6., ergänzte Auflage. Hamburg: Junius 2009.
- SUNDERMEIER, Theo, Ustorf, Werner (Hrsg.): *Die Begegnung mit dem Anderen. Plädoyers für eine interkulturelle Hermeneutik*. Gütersloh: Verlagshaus Gerd Mohn 1991. (13-28)
- SZCZENSY, Gerhard: „Die Grenzen der Gleichgültigkeit“, Hrsg. v. Schultz Uwe: *Toleranz. Die Krise der demokratischen Tugend und sechzehn Vorschläge zu ihrer Überwindung*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Verlag 1974. (93-106)
- TAYLOR, Charles: „Die Politik der Anerkennung“, in Ders.: *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1997. (13-78)
- TULLY, James: „Ein neues Verständnis von Bürgerschaft und Zugehörigkeit in multikulturellen und multinationalen Gesellschaften“ in Ders.: *Politische Philosophie als kritische Praxis*. Hrsg. v. Jens Beckert, Rainer Forst, Wolfgang Knöbl, Frank Nullmeier und Shalini Randreria, Bd. 62, Übers. v. Eva Engels. Frankfurt am Main: Campus Verlag 2009a. (47-79)
- TULLY, James: „Ein neues Europa? Demokratische Integration in der Europäischen Union“ in Ders.: *Politische Philosophie als kritische Praxis*. Hrsg. v. Jens Beckert, Rainer Forst, Wolfgang Knöbl, Frank Nullmeier und Shalini Randreria, Bd. 62, Übers. v. Eva Engels. Frankfurt am Main: Campus Verlag 2009b. (229-249)
- WALZER, Michael: „Politik der Differenz. Staatsordnung und Toleranz in der multikulturellen Welt“, übers. v. Hanne Herkommer, Hrsg. v. Forst Rainer, Axel Honneth und Claus Offe: *Toleranz. Philosophische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis einer umstrittenen Tugend*. Bd. 48, Frankfurt am Main: Campus Verlag 2000. (214-231)
- WIERLACHER, Alois: „Zur Verknüpfung von Toleranz- und Intoleranzforschung“, Hrsg. v. Klopfer Rolf und Dücker Burckhard: *Kritik*

und Geschichte der Intoleranz. Heidelberg: Synchron Wissenschaftsverlag der Autoren 2000. (293-309)

WILLIAMS, Bernard: „Toleranz – eine politische oder moralische Frage“, übers. v. Matthias Iser, Hrsg. v. Rainer Forst, Axel Honneth und Claus Offe: *Toleranz. Philosophische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis einer umstrittenen Tugend*. Bd. 48, Frankfurt am Main: Campus Verlag 2000. (103-119)

Plagiatserklärung

Ich erkläre ehrenwörtlich, dass ich die vorliegende Arbeit selbständig und ohne fremde Hilfe verfasst, andere als die angegebenen Quellen nicht benutzt und die den benutzten Quellen wörtlich oder dem Sinn nach entnommenen Textpassagen als solche kenntlich gemacht habe. Ferner versichere ich, diese Arbeit nicht bereits andernorts zur Beurteilung vorgelegt zu haben.

Wien, 2015 Michéle Spörk
