

3 Typische Ordnungen des Fremden

In der Definition von Fremdheit als Beziehung verbirgt sich eine dem Fremden innewohnende Verwandlungsfähigkeit. Der Fremde besitzt keine einmalige Wesenheit, sondern ändert chamäleonartig in jeder neuen Begegnung seine Gestalt. Je zahlreicher die Berührungspunkte, je unterschiedlicher die Menschen, die seinen Weg kreuzen, je abwechslungsreicher die Orte seiner Begegnung, desto vielseitiger ist auch sein Repertoire an Daseinsformen. Es gibt keine objektiven Kriterien für das Fremdsein. Dem Prozeß, etwas oder jemanden als *fremd* zu bezeichnen, liegt immer eine soziale Konstruktion oder Kategorisierung zugrunde (vgl. Frindte 1999: 16), bei der der Konstrukteur eine Definition des Fremdseins auf der Grundlage der jeweils als *vertraut* angesehenen Ordnung herleitet. Dabei reichen die vorwissenschaftlichen und wissenschaftlichen Konstruktionen vom Außenseiter und Ausgegrenzten bis hin zu exotisch Reizvollem und intellektuell Attraktivem, nicht zuletzt Verdrängtem, Rätselhaftem, Unheimlichem oder Unbegreiflichem, denn die Perspektiven und Standpunkte des Konstrukteurs sind selbst Fließpunkte.

Auch die einzelnen wissenschaftlichen Fachdisziplinen konstruieren auf der Grundlage je eigener Ordnungsparameter (Forschungsparadigmen, -theorien, -methoden) je eigene Fremden. Während dabei die Psychoanalyse das Fremde als eigenes Unbewußtes erschafft oder die Ethnologie in ihrer Entdeckungs- und Reisetätigkeit das kulturell Andersartige, verbrämt als »wild« und »exotisch«, in den Blick rückt, interessiert sich die Soziologie in ihrer Rolle als Beobachter sozialer Verhältnisse und Probleme der *eigenen* Gesellschaft für den Status des »Randseiters« bzw. der »marginalen Person« (vgl. Wierlacher 1993: 39f.).

Diese soziologische Zuspitzung der Fremdheitsproblematik auf den marginalen Randseiter des Alltagslebens, der krisenhafte Begegnungen provoziert, ist in den klassischen Analysen des Fremdseins allenthalben vor-

handen, ohne daß immer offengelegt würde, welche Unterscheidungen diese Konstruktion nach sich zieht. Das folgende Kapitel versucht daher, die Konstellationen des Eigenen und des Fremden daraufhin zu betrachten, mit welchen versteckten Unterscheidungen der wissenschaftliche Konstrukteur von Fremdheit arbeitet. Die kritische Analyse der klassischen Konstruktionen des Fremden wird von der Absicht getrieben, die Typisierungen des Fremden in der Soziologie als *typisierte* herauszustellen und den Blick auf die Konstrukteure und Bedingungen der Konstruktion zu lenken.

Die klassische Soziologie des Fremden, die für gewöhnlich auf Georg Simmels, Alfred Schütz' und Robert Ezra Parks recht knappen Exkurse und Analysen des Fremdseins zurückgeführt wird, nimmt unterschiedliche Typisierungen des Fremden – als »Händler«, »Immigrant« und »Mulatte« vor. Die Typisierungen des Fremden konzentrieren sich auf jeweils theoretisch *konkretisierte* und damit *besondere* Andere, die allerdings nicht als einzigartig, sondern als Typus dargestellt werden, d.h. es geht bei der Typisierung um die Wahrnehmung des Fremden als Träger einer Rolle. Er wird als Vertreter einer gebildeten Teil- und Untergruppe betrachtet, die gemeinsame Eigenschaften aufweisen und anhand der spezifischen Konstellationen dieser Eigenschaften beschrieben und charakterisiert werden können (vgl. Kluge 1999: 27). Obwohl die Typisierungen stets beobachterrelative Konstruktionen eines ganz bestimmten gesellschaftlichen Kontextes enthalten, werden diese als vermeintlich nicht-konstruiertes, als wahres und angemessenes Wissen dargestellt. Sowohl Simmel als auch Schütz und Park geht es weniger darum, eine *spezifische* Form des Fremdseins unter vielen darzustellen, als vielmehr eine Ordnung des Fremden auf der Grundlage *allgemeingültiger*, d.h. *repräsentativer* Typisierungen vorzunehmen, ohne jedoch näher auf die Kriterien einzugehen, deren sie sich bei der Typisierung bedienen.

Die folgende Rekonstruktion typischer Zusammenstellungen des Fremden in der Soziologie versucht daher, die Konstrukteure von Fremdheit mitzubeobachten, um die Willkür der Wahl der Unterscheidung (Bardmann 1997: 24) offenzulegen. Simmel, Park und Schütz beschäftigen sich mit einer jeweils typischen Konstellation von Einheimischen-Fremden-Beziehungen, ohne auszuweisen, warum sie die Unterscheidung zwischen Einheimischen und Fremden so und nicht anders machen. Aus der Perspektive einer Beobachtung zweiter Ordnung wird die mangelnde Einbindung der soziologischen Typisierungen des Fremden in die *vertrauten* Ordnungen der Fachdisziplin kritisiert. Denn die soziologischen Ansätze nach Simmel, Park und Schütz betonen das idealtypische, d.h. *wesensgemäße* Verhältnis des Eigenen und des Fremden, bringen die vorgesetzten Institutionalisierungsprozesse und Objektivierungen, Repräsentationen und Rollenbilder aber zu wenig zur Sprache, die die Typisierung des Fremden mitstrukturie-

ren. Ihre Typisierungen entsprechen einer spezifischen Typologie der *Spezialisten*, weil sowohl der »Händler« und »Mulatte« als auch der »Immigrant« repräsentativ für *eine* wissenschaftliche Ordnung der Wirklichkeit stehen und gerade auf diese jeweiligen Wirklichkeiten, in denen sie *Sinn machen*, untersucht werden müssen.

Die Beobachtung zweiter Ordnung verfolgt die Absicht, die typischen Konstruktionen des Fremden nicht auf ihre typischen Merkmale und Erscheinungsformen festzulegen, sondern den Konstrukteur und seinen Unterscheidungsmodus in Augenschein zu nehmen. Typisierungen stellen keineswegs »zeitlose« Kategorien dar, die »zeitlose« Aussagen treffen. Vielmehr handelt es sich auch bei den Typisierungsangeboten um Konstruktionen, die *relativ* undatiert und unlokalisiert bleiben. Der konstruierte Typus ist ausnahmslos aus der Realität gewonnen, gilt jedoch ebenso ausnahmslos für die konkreten Fälle der Realität nicht (vgl. Janoska-Bendl 1965: 62f.), denn er ist keine Darstellung des Wirklichen, sondern möchte der Darstellung eindeutige Ausdrucksmittel verleihen (vgl. Weber [1904] 1968: 190).

Typisierungen bezeichnen also »Gedankenbilder« bzw. »Idealbilder«, mit denen bestimmte Beziehungen und Vorgänge des gesellschaftlichen Lebens zu einem in sich widerspruchlosen Kosmos gedachter Zusammenhänge zugespitzt werden können. Die in der interpretativen Sozialforschung häufig benutzte Methode geht auf den von Max Weber geprägten Begriff des »Idealtypus« zurück, mit dem die »reine«, »ideale« gedankliche Konstruktion eines theoretisch relevanten Zusammenhangs – meist eines komplexen kulturellen oder sozialen Gebildes – bezeichnet wird. Der Idealtypus

»wird gewonnen durch einseitige Steigerung eines oder einiger Gesichtspunkte und durch Zusammenschluß einer Fülle von diffus und diskret, hier mehr, dort weniger, stellenweise gar nicht, vorhandenen Einzelerscheinungen, die sich jenen einseitig herausgehobenen Gesichtspunkten fügen, zu einem in sich einheitlichen Gedanken gebilde. In seiner begrifflichen Reinheit ist dieses Gedankenbild nirgends in der Wirklichkeit empirisch vorfindbar, es ist eine Utopie [...]. Für den Zweck der Erforschung und Veranschaulichung aber leistet jener Begriff, vorsichtig angewendet, seine spezifischen Dienste« (ebd.: 191).

Idealtypische Ordnungen sind Konstruktionen, die eine Fülle von Einzelerscheinungen zu einem in sich einheitlichen Gedanken gebilde zusammen schließen. Nichtsdestotrotz ist der Idealtypus ein Gattungsbegriff, der nicht für alle Exemplare der Gattung gilt und immer eine *relativ bestimmte historische Einheit* meint. Er vermag lediglich eine beobachterrelative Erfassung idealtypische Handlungsverläufe oder Deutungsmuster für eine *spezifische*

Gesellschaft und die in *ihr* typischen Probleme und Erfahrungskonstellationen aufzuzeigen. Es handelt sich bei der idealtypischen Bestimmung eines Begriffsinhaltes um »die Konstruktion von Zusammenhängen, welche unserer Phantasie als zugänglich motiviert und also ›objektiv möglich‹, unserem nomologischen Wissen als adäquat erscheinen« (ebd.: 192). Obwohl der Idealtypus keinesfalls die historische oder gar die »eigentliche« Wirklichkeit ist, verbindet sich hier der Gedanke von »objektiv Gültigem«, denn die idealtypische Darstellung historischer Prozesse, Individuen oder deren Einzelbestandteile zielt auf abstrakte und grundsätzliche Merkmalskomplexe ab. So tragen Typisierungsprozesse dazu bei, einzelnen Institutionen, Personen oder Sachverhalten einen »ontologischen Status« zu verleihen, was es einfach macht, die Rolle des Fremden als »unvermeidliche Konsequenz« oder als »Schicksal« zu betrachten. Das grundsätzliche Problem solcher Typisierungen liegt also in einer gewissen Statik, die soziale Wandlungsprozesse zu wenig beachtet. Darüber hinaus rücken Typisierungen ein spezifisches, häufig nicht einmal hinreichendes Kriterium des Fremdseins in den Mittelpunkt und gehen über andere Kriterien gänzlich hinweg, ja fragen nicht einmal, inwieweit die Selbsteinschätzung des Fremden mit der Fremdeinschätzung der Gruppe übereinstimmt.

Der Verdinglichungsprozeß des Fremden ist also eine »unbeabsichtigte Nebenfolge« einer idealtypischen Konstruktion erster Ordnung, da sie nicht den Einzelfall, sondern die zusammenfassende systematische Darstellung in genetischen Begriffen in den Blick nimmt und als starre Faktizität (vgl. Berger/Luckmann 1998: 95) konstruiert. Dabei ist der Beobachtung ein »Blindfleck« einprogrammiert, der die Tatsache verdeckt, daß die Darstellungen des »Wesens« von Idealtypen von stets und notwendig nur sehr relativer und problematischer Gültigkeit sind (vgl. Weber [1904] 1968: 198). Als Analysewerkzeug, das kulturellen Erfahrungsregeln entspringt und damit im hohen Maße konstruiert ist, erzeugt die idealtypische Methode darüber hinaus selbst »unwirkliche«, weil »ideale« Ergebnisse und Deutungsangebote der Wirklichkeit und vernachläßigt die enorme Variationsbreite und die relativ unscharfen Ränder jeder Typisierung. Dies alles schränkt die Aussagekraft und Reichweite einer idealtypischen Methodologie ein, deren Generalisierbarkeit nur dann wahrscheinlicher wird, wenn zahlreiche und gründliche Einzelfall-Studien durchgeführt werden.

So bringen die Typisierungen des Fremden in der klassischen Soziologie keinesfalls Abbilder der »objektiven« Wirklichkeit hervor, denn Idealtypen verkörpern keine »Tatsachen«, was ihre heuristische Aussagekraft einschränkt. Sie entsprechen gedanklichen Konstruktionen zur Messung und systematischen Charakterisierung von individuellen, d.h. in ihrer Einzigartigkeit bedeutsamen Zusammenhängen (vgl. ebd.: 201). Die folgenden typischen Ordnungen des Fremden werden daher als wissenschaftliche Kon-

struktionen betrachtet, die die »Eigenart« des Fremden aus unterschiedlichen »eigenartigen« Perspektiven beleuchten. Selbst wenn dabei die kulturhistorische Konstellation des Eigenen und des Fremden als ähnlich angenommen werden kann, bleibt die einzelne Typisierung des Fremden die Konstruktion eines ganz bestimmten Beobachters, der *einen theoretisch signifikanten Begriff der Fremdheit* hervorbringt, weshalb strenggenommen nicht von der »einen« Soziologie des Fremden die Rede sein kann.

Es handelt sich um einer Verschiebung der Aufmerksamkeit auf die theoriegeschichtlich miterzeugten Bilder des Fremden, die eine Ein-Ordnung des Fremdseins auf der Grundlage von speziellen Soziologien (Raum-, Wissens- und Kultursoziologie) vornehmen. Die Konstruktion des Fremden als »Händler«, »Immigrant« und »Mulatte« rückt bedeutsame Konstellationen, Gefühle und Konsequenzen des Fremdseins in den Blick. Ihr »Blind-Fleck« ist die mangelnde Betonung ihrer *relativen* historischen und theoretischen Relevanz, die die Wirklichkeit weniger »abbilden«, als mittels Unterscheidungen »denkend ordnen«.

Die Kapitel setzen sich von der methodischen Rigidität der idealtypischen Methode kritisch ab, sehen aber auch den Unterscheidungsmechanismus selbst als Problem, da Unterscheidungen binär codiert sind und sich Eigenes und Fremdes damit nur »ordentlich«, weil konträr, denken lässt. Obwohl sich die klassische Soziologie des Fremden gewissermaßen die »Un-Ordnung« der Gesellschaft zum Thema macht, ist ihre Herangehensweise einem Entweder-Oder-Denken verhaftet, daß in der Dualität des integrierten wie homogenen Gruppenverbandes und des marginalen Fremden seinen Ausdruck findet. So werden in allen Ansätzen die analytischen Einheiten der Gruppe und des Fremden miteinander konfrontiert, ohne daß im Einzelfall genauer bestimmt würde, welche Gruppenbildungsprozesse und welche möglichen Formationswandel vorausgegangen, geschweige denn welchen vielfältigen Umdeutungen sie fortwährend ausgesetzt sind.

Simmel, Schütz und Park sind darum bemüht, ihre »Fremden« idealtypisch so weit zu fassen, daß eine prinzipielle »Übersetbarkeit« für ähnliche Personengruppen möglich ist, ohne die relative Bedeutung des Fremden selbst zu betonen. Ihre Typisierungen konvergieren in der Einordnung des Fremden als »Eindringling«, statt die Vielfalt und Vielstimmigkeit der Konstruktionen des Fremden aufzudecken. Ferner konstatieren sie die Kultur der Gruppe als relativ geschlossene und integrierte Ingroup, die den Fremden als Eindringling von »außen« problematisiert. Diese Gegenüberstellung ist typisch für eine Zeit, in der die Erfahrung von »Outsidern« – Exilanten, Juden, Ausländern – besonders durch ihr Ausgegrenztsein von einer geschlossenen Ingroup bestimmt wurde, nicht zuletzt, weil Simmel und Schütz durch ihren jüdischen Glauben diese Ausgrenzung »am eige-

nen Leibe« erfahren mußten. Sie ist aber auch typisch für eine modernistische Ausrichtung der eigenen Fachdisziplin, die eine Gesellschaftstheorie zugrundelegt, die Gesellschaft »als normativ integrierten Verband mit stabilen Mustern und reziproken sozialen Verhältnissen versteht« (Nassehi 1995: 446) und sich die *Ordnung* der gesellschaftlichen Verhältnisse zur Aufgabe macht.

Die Beschäftigung mit den typischen Ordnungen des Fremden muß neben der theoretischen Einbettung auch die idealtypische Methodik als Beeinflussungsfaktor der Konstruktion mitbedenken. Die Typisierung als Konstruktion ermöglicht es, das mehrdeutige und keinesfalls widerspruchsfreie Phänomen der Fremdheit einzugrenzen und zu systematisieren. Typisierungen befähigen den Konstrukteur zur Identifikation und Distanz, die umso größer wird, je generalisierter und typisierter die Wahrnehmung des Fremden ist (vgl. Bauman 2000: 58). Die möglich gemachte Distanz ist aber insofern problematisch, als daß sie Konstruktionen nicht nur forciert, sondern es den Konstrukteuren obendrein gestattet, die Verantwortung für ihre »Gedankengebilde« von sich zu weisen.

Mit Typisierungen läßt sich die Wirklichkeit mittels Unterscheidungen denkend ordnen; gleichzeitig verdecken sie ihre eigene Operationsweise bei der Trennung von Eigenem und Fremdem. Hinter der typischen Wahrnehmung des Fremden bleibt der Beobachter von Fremdheit anonym⁶³, nicht zuletzt, weil Typisierungen überzeitliche und logische Charakterisierungen von Sinnzusammenhängen vortäuschen und damit die eigenen Konstruktionsbedingungen – raumzeitliche, theoriewissenschaftliche, fachspezifische – ausblenden. So muß der Diskurs über das Fremde in der Soziologie durch einen Diskurs über die Konstruktionen des Beobachters in der Soziologie ergänzt werden.

3.1 Simmels raumsoziologische Typisierung des »Händlers«: Fremdheit als räumliche und soziale Beweglichkeit

Unter den wenigen Texten der klassischen Soziologie des Fremden gehört Simmels »Exkurs über den Fremden« zu den wohl bedeutendsten und meist zitierten. In seinem nur wenige Seiten umfassenden Essay findet sich die eingängige wie allgemeine Definition des Fremden als Mensch, der »heute kommt und morgen bleibt« (Simmel [1908] 1958: 509) und damit die Synthesis aus Nähe und Ferne lebt. Damit verweist Simmel bereits zu Beginn seines Essays auf den wesentlichen Charakter des Fremden – seine Beweglichkeit.

»Der Fremde ist uns nah, insofern wir Gleichheiten nationaler und sozialer, berufsmäßiger oder rein allgemein menschlicher Art zwischen ihm und uns fühlen; er ist uns fern, insofern diese Gleichheiten über ihn und uns hinausreichen und uns beide nur verbinden, weil sie überhaupt sehr Viele verbinden« (ebd.: 511).

Simmel typisiert den Fremden als Menschen, der zwischen räumlicher Gelöstheit und zeitweiliger Fixiertheit im Raum gewissermaßen »stehen bleibt« und sich durch sein Erscheinen innerhalb einer autochthonen Gruppe zum Fremden qualifiziert. Er ist der »Eindringling«, der die Ordnung des Territoriums verletzt, da er seinen Anspruch auf Anwesenheit gegen den Anspruch derjenigen stellt, die sich bislang in dem von ihm aufgesuchten Territorium befanden. Sein Verhältnis zur Gruppe ist nicht eindeutig bestimmbar, da er durch seine Anwesenheit zum Element der Gruppe wird, ohne jedoch den Status des Zugehörigen zu besitzen. Simmel macht hier den feinen, aber eben prinzipiellen Unterschied zwischen Beziehungen und Bindungen, da sein Fremder mit der Gruppe zwar auf der *funktionalen* Ebene des ökonomischen Warentausches in Berührung kommt, aber mit keinem der Gruppenmitglieder eine *soziale* Verbindung eingeht. Er ist also systemisch über institutionelle Teilhabe am Markt integriert, ohne in die sozialen Netzwerke eingebettet zu sein.

Die Einheit aus Nähe und Ferne, die die Gleichzeitigkeit von Gegenüber und Außerhalb impliziert (vgl. Stenger 1998: 20), und die Simmel als die Typik des Fremden anführt, macht deutlich, daß er das Problem des Fremden unter *räumlichen* Gesichtspunkten betrachtet: Sein »Exkurs über den Fremden« findet sich im Rahmen des Kapitels über den »Raum und die räumlichen Ordnungen der Gesellschaft« in seiner *Soziologie* von 1908, dessen Argumentation der Fragestellung folgt, welche räumlichen Eigenschaften die Art der Wechselwirkung zwischen Individuen bestimmen bzw. welche Auswirkungen die Tatsache hat, ob Individuen an einen bestimmten Ort fixiert oder ob sie mobil sind (vgl. Nedelmann 1999: 138). In diesem Ineinanderwirken von Raum und Gesellschaft sind für Simmel soziale Vergesellschaftungsprozesse und die daraus hervorgehenden Persönlichkeitstypen immer auch *räumlich* faßbar, weshalb er u.a. Land- von Stadtmenschen, Gebirgsbewohner von Talmenschen oder auch Seßhafte von Nicht-Seßhaften unterscheidet. So wird der Raum, den eine gesellschaftliche Gruppe in irgend einem Sinne ausfüllt, als eine Einheit aufgefaßt, die die Einheit jener Gruppe ebenso ausdrückt und trägt, wie sie von ihr getragen wird (vgl. Simmel [1903] 1995: 138). Simmel verbindet zwei unterschiedliche Ebenen der Erfahrung: eine räumlich-materielle und eine symbolische, die im Fall des Fremden sinnliche Nähe und soziale Nichtzugehörigkeit aneinander koppelt (vgl. Stenger 1998: 20).

Wider einer Essentialisierung oder mystischen Hypostatisierung von

Gesellschaft formuliert Simmel ein engagiertes soziologisches Programm, das sich »als Wissenschaft von Prozessen und Formen der Wechselwirkung« (Nedelmann 1999: 133) begreift und den Begriff der Gesellschaft durch den Begriff der »Vergesellschaftung« ersetzt. Seine Theorie der vergesellschaftenden Formen dynamischer Wechselwirkungen ist wesentlich durch das Verhältnis von Nähe und Ferne bestimmt, in denen sich die Individuen zueinander positionieren. Der Fremde stellt einen besonderen *Grenzfall* dar, da sein Verhältnis zum Raum kein eindeutiges ist, er ist eben »der Ferne, der trotzdem nah ist« (Balke 1992: 50), wobei unter der Ferne v. a. die *innere Distanz* des Fremden zur Gruppe zu verstehen ist, weshalb er sowohl räumlich als auch sozial unterdeterminiert bleibt: Er kennt keine wirkliche Heimat und verkörpert so die *Wurzellosigkeit* schlechthin. Das Genstück zur Zurechnung von Fremdheit ist die Konstitution des Eigenen als jenen Bereich, der durch die Annahme geteilter Herkunft, Zugehörigkeit, Überzeugung und Orientierung definiert ist (vgl. Stenger 1998: 20) und ihren räumlichen Ausdruck in der einrahmenden Grenze erhält (vgl. Simmel [1903] 1995: 138f.).

»Der Fremde ist eben seiner Natur nach kein Bodenbesitzer, wobei Boden nicht nur im physischen Sinne verstanden wird, sondern auch im übertragenen einer Lebenssubstanz, die, wenn nicht an einer räumlichen, so an einer ideellen Stelle des gesellschaftlichen Umkreises fixiert ist« (Simmel [1908] 1958: 510).

Die Mobilität des Fremden drückt sich aber nicht nur in der räumlichen Anordnung von Seßhaften und Nicht-Seßhaften aus, sondern Beweglichkeit besitzt bei Simmel immer auch eine metaphysische Konnotation. Im Sinne einer spezifischen Art und Weise der persönlichen Lebensführung beschreibt sie »a permanent and substantial existence which is fixed, if not in space, then at least in an ideal position within the social order« (Wood [1934] 1969: 247). Die vermeintliche Substanzlosigkeit, die Simmel nicht nur im wörtlichen Sinne auf den physischen Raum bezieht, sondern auch auf die Lebenssubstanz überträgt, verleiht dem Fremden den Charakter genereller *Beweglichkeit*. »Simmel betrachtet den Fremden als jemand, der kulturell nirgendwo ganz hingehört. Er bleibt der eigenen Kultur auch in der Fremde verhaftet, die er überall hin mitnimmt« (Sölter 1997: 28).

Die Unterscheidung zwischen statischen und sozial beweglichen »Lebensformen« versetzt die Figur des »Händlers« (später des Juden) in die Rolle des Fremden. In seiner Eigenschaft als reisender Kaufmann, der seine Produkte mal hier, mal dort anbietet und »potentiell Geschäfte macht, aber eben nur Geschäfte« (Nassehi 1995: 444) repräsentiert der Händler für Simmel den idealtypischen europäischen Fremden. Im Gegensatz zum so genannten »Urprouzent«, ist der Händler nicht an den Ort der Erzeugung

von Produkten gebunden. Er kümmert sich wesentlicher um reine (räumlich abstrakte) Geldgeschäfte. Darüber hinaus findet seine Tätigkeit des Warenverkaufs selten in einem geschlossenen Wirtschaftskreis statt. Simmel portraitiert ihn als beweglichen Kaufmann, der in »einen Kreis eindringt, in dem eigentlich die wirtschaftlichen Positionen schon besetzt sind« (Simmel [1908] 1958: 510), hier für einen bestimmten Zeitraum den Warentausch zwischen den in sich abgeschlossenen, autarken Ökonomien organisiert, Kontakte aufnimmt und wieder abbricht, um weiter zu reisen. Da die Landnahme der von ihm bereisten Gebiete bereits abgeschlossen ist und alle zu vergebenden handwerklichen Positionen besetzt sind, ist der Handel das »indizierte Gebiet für den Fremden« (Balke 1992: 50).

Doch trotz seiner Interaktion mit den Ortsansässigen bleibt er fremd. Zwar nehmen seine Kontakte bedingt durch die vernetzten Geldgeschäfte und den Zwischenhandel einen großen Umfang an. Der Kontakt ist jedoch eher sachlich und auf Geschäftsbeziehungen beschränkt, gerade weil der Fremde aufgrund seiner Beweglichkeit ein »solidarisches Wurzelschlagen« verhindert.

»[Er] lebt jene Synthese von Nähe und Ferne, die die formale Position des Fremden ausmacht: denn der schlechthin Bewegliche kommt gelegentlich mit jedem einzelnen Element in Berührung, ist aber mit keinem einzelnen durch die verwandtschaftlichen, lokalen, beruflichen Fixiertheiten organisch verbunden« (Simmel [1908] 1958: 510).

Die *neutrale* Konstruktion des Fremden als Händler kann jedoch rasch in eine *normative* Konstruktion des Fremden als Konkurrent umschlagen. Es ist eben nicht das Wesen des Fremden, daß er »heute kommt, und morgen geht« – insofern wäre er kein Fremder, sondern ein Gast/ein Wandernder bzw. Nomade – sein prekäres Wesen ist darin begründet, daß er »heute kommt und morgen bleibt« und damit die »Gelöstheit des Kommens und Gehens nicht ganz überwunden hat« (ebd.: 509). Er ist der potentielle Wanderer und damit gleichsam ein potentiell Bleibender, weshalb er in Baumanns progressiver Diktion der Gruppe »notorisch Unentschlossener« angehört. Im gewissen Sinne ist er ein »Neuankömmling«, der gestern noch dort war und heute schon hier ist und durch diese Mobilität Mißtrauen und Abneigung auf sich zieht: »Schließlich haben sie [die Fremden] durchbrochen, was narrensicher und undurchlässig sein sollte, und diese Erbsünde kann weder vergessen noch bereut werden. Sie läßt sich nicht abwaschen« (Bauman 2000: 86). Indem die Fremden den »Durchgang« geschafft haben, beweisen sie, daß die scheinbar sicheren Grenzen alles andere als undurchlässig sind und stellen die Einheimischen damit vor das Problem, daß eine räumliche Grenze allein keinen Schutz vor Fremden gewährt.

Das Verhältnis des Fremden zur Gruppe ist aber auch insofern heikel, als daß der Fremde seine Nichtdazugehörigkeit durch das Bleiben selbst in Frage stellt. Seine potentielle Beweglichkeit kollidiert mit dem Raumverständnis der Seßhaften: Der Fremde besitzt nicht die Qualitäten seiner räumlichen Umgebung, er besitzt im Gegensatz zur Gruppe, mit der er Geschäfte macht, kein gewachsenes Verhältnis zum Raum, in dem er sich befindet, d.h. er ist mit den vielen Eigenheiten des Lebens in der aufnehmenden Gesellschaft weder epistemisch noch praktisch vertraut (vgl. Münkler/Ladwig 1998: 13).

»Er ist innerhalb eines bestimmten räumlichen Umkreises – oder eines, dessen Grenzbestimmtheit der räumlichen analog ist – fixiert, aber seine Position in diesem ist dadurch wesentlich bestimmt, daß er nicht von vornherein in ihn gehört, daß er Qualitäten, die aus ihm nicht stammen und stammen können, in ihn hineinträgt« (Simmel [1908] 1958: 509).

Alles, was für die Autochthonen »normal« und »natürlich«, ihrer Lebensweise »angeboren« erscheint, ist für den Neuankömmling bizarr und manchmal verwirrend, auf keinen Fall selbstverständlich. Am Fremden hatte das Stigma des »späten Eintritts«⁶⁴, »[d]eshalb stellen sie Fragen, die wir [die Autochthonen] nicht zu beantworten wissen, weil wir in der Vergangenheit weder Gelegenheit noch Grund hatten, sie uns selbst zu stellen« (Bauman 2000: 86). Der Fremde setzt die Lebensweise, die Sicherheit und Behaglichkeit der Seßhaften auf den Prüfstand, da für ihn weder Arbeits- noch Freizeitgewohnheiten, weder Sitten noch Gewohnheiten dieselbe »Normalität« besitzen wie für die Anwohner und sie vor die Frage stellt, wie sie denn »in Wirklichkeit« sind? (vgl. ebd.: 87).

Dieses Irritations- und Reflexionspotential des Fremden ist eine Folge der ungleichen Raumpraktiken. Der Raum des Fremden ist der abstrakte Raum, da ihn der Händler nicht nach physischen Begrenzungen oder realen Entfernungen bemäßt, sondern diese durch die Kriterien der Erreichbarkeit und Verfügbarkeit, der Kontaktdichte und Geschäftsbeziehungen eintauscht. Die unterschiedliche räumliche »Verortung« des Fremden und der von ihm aufgesuchten Gruppe, die letztlich zum Exklusionsverhältnis eines »Innen« und eines »Außen« führt, zeigt, daß Simmel seine Soziologie des Fremden zum einen als typisch *moderne*, und zum anderen als *räumliche* Problematik formuliert. Indem Simmel die Vergemeinschaftungsleistung der Gruppe an den Raum bindet – soziale Homogenität bzw. ein enger Gruppenzusammenhalt korreliert mit einer gewachsenen Lokalität – wird deutlich, daß die Integrationskraft einer Gemeinschaft in dem Maße abnimmt, wie sie sich auf immer weitere Kreise erstreckt bzw. mobil wird. Dieser Zusammenhang zwischen der Pluralisierung sozialer Kreise

und der räumlichen Mobilisierung bleibt Simmels entscheidender Beitrag zu einer Theorie sozialen Wandels, die er in seinem Hauptwerk, der »Philosophie des Geldes«, sorgfältig analysiert.

Nicht zu vernachlässigen ist die Tatsache, daß Simmel trotz der Bedeutung der verwandtschaftlichen, lokalen und beruflichen Ungebundenheit den Zustand des Fremdseins nicht als eine extreme Form der Beziehungslosigkeit faßt; im Gegenteil, als Teil der Gruppe ohne »imaginäre Zugehörigkeit« beschreibt das Fremdsein »natürlich eine ganz positive Beziehung, eine besondere Wechselwirkungsform« (Simmel [1908] 1958: 509), eine Wechselwirkungsform von Nähe und Ferne, in denen Nah und Fern bis zur Ambivalenz gesteigert sein können. Der Fremde ist ein »Element der Gruppe selbst« (ebd.), weshalb Fremdheit nicht als externales Moment, sondern als ein *Positionseffekt* innerhalb eines Gruppenverbandes betrachtet wird. Der Fremde lebt in einer Gesellschaft, aber er lebt in ihr auf Distanz. »Die positive Dimension dieser spezifischen Wechselwirkung basiert nach Simmel allerdings nicht darauf, daß der Fremde in einer moralischen oder irgendeiner anderen Hinsicht ausgezeichnet wäre« (Sölder 1997: 27). Der Fremde trägt stattdessen die unmäßverständliche Botschaft in sich, daß zu jeglicher Nähe auch Ferne und Fremdsein gehört, damit sie dynamisch und lebendig zu sein vermag. Der Konstruktion des Fremden als beweglicher Händler geht also die Konstruktion des Eigenen im Sinne einer territorial fixierten Gemeinschaft voraus.

Dabei stellt der Fremde den Konsensus der Ortsansässigen, also jene in den Raum eingeschriebenen Bedeutungs- und Handlungsstrukturen, durch seine Anwesenheit in Frage. Der Fremde bringt durch seine »Wurzellosigkeit« neue *soziale* Qualitäten in den Raum. »Er ist frei für relativ unbeschränkten sozialen Verkehr, aber auch frei von der sozialen Unterstützung und Positionszuweisung, die den Autochthonen ausmacht« (Nassehi 1995: 444). Der Händler wird im Vergleich zur unproblematisierten Gruppe, in die er eindringt, als der Unabhängiger und Freiere dargestellt. Dennoch bleibt seine Stellung zweischneidig: »Der Fremde ist für Simmel zunächst der Freiere – aber gerade dies, so darf man hinzufügen, dürfte auch die Wurzel seiner Unfreiheit sein« (ebd.: 445). Seine Freiheit ist immer auch mit einem Verzicht auf sozialen Status und Recht verbunden, da er als dazugehöriger »Außenstehender« zwar die Freiheit besitzt, mit der Gruppe Geschäfte zu machen, allerdings ohne *soziale* Ansprüche und Belange einfordern zu können. Denn als Wandernder erzeugt er Begegnungen, die die Unverbindlichkeit der Reisebekanntschaft besitzen, welche von dem Gefühl aus verlockt, daß sie zu nichts verpflichtet, eigentlich anonym ist, auf ein Nivellement hindrängt (vgl. Simmel [1903] 1995: 174). Dennoch geht es Simmel nicht um eine destruktive Lesart dieser anonymen und unverbindlichen Begegnungen; er deutet sie im Sinne von »Objektivität« als Ressour-

ce des Fremden und verleiht dem Fremden einen Hauch von Überlegenheit:

»Weil er nicht von der Wurzel her für die singulären Bestandteile oder die einseitigen Tendenzen der Gruppe festgelegt ist, steht er allen diesen mit der besonderen Attitüde des ›Objektiven‹ gegenüber, die nicht etwa einen bloßen Abstand und Unbeteiligung bedeutet, sondern ein besonderes Gebilde aus Ferne und Nähe, Gleichgültigkeit und Engagiertheit ist« (Simmel [1908] 1958: 510).

Gerade die Beweglichkeit des Fremden gegenüber der Gruppe entbindet ihn von den kulturellen Vorurteilen und Vereinnahmungen und lässt ihn »auch das Nahverhältnis wie aus der Vogelperspektive erleben und behandeln« (ebd.). Er gewinnt so einen potentiellen Erkenntnisvorsprung, weil er kritisch genug ist, normative Selbstverständlichkeiten, naive Vertrauensvorschüsse und erstarrte Persönlichkeitsprofile immer wieder zu hinterfragen bzw. zu irritieren und damit generell Lernprozessen gegenüber aufgeschlossen ist (vgl. Sölter 1997: 30).⁶⁵

Die »Parteilosigkeit« des Fremden ist aber nicht nur für den reibungslosen Wirtschaftsverkehr zwischen sozialen Einheiten notwendig. Sie wird auch innerhalb sozialer Einheiten als Ressource genutzt, indem dem Fremden die Aufgabe erteilt wird, die Verhältnisse in der Gruppe zu regeln, »[e]r ist der Freiere, praktisch und theoretisch, er übersieht die Verhältnisse vorurteilsloser, mißt sie an allgemeineren, objektiveren Idealen und ist in seiner Aktion nicht durch Gewöhnung, Pietät, Antezedentien gebunden« (Simmel [1908] 1958: 511). Es existieren also auch völlig reibungslose Formen der Interaktion des Fremden, der überall dort akzeptiert wird, wo allzu große Vertrautheit und Parteilichkeit nur schaden könnte (vgl. Münker/Ladwig 1998: 13).⁶⁶

Die Typisierung des Fremden als Händler ist nicht zufällig, gerade weil Simmel als Theoretiker der Moderne neben der *räumlichen Mobilität* die *Geldwirtschaft* als konstitutives Unterscheidungskriterium für die Ordnung des Eigenen und des Fremden als Unterscheidung zwischen »gemütlichen Sozialbeziehungen« und »sachlichen Sozialbeziehungen« einführt, die immer auch eine Unterscheidung zwischen »Tradition« und »Moderne« ist. Das Medium Geld entlastet die Gesellschaft von traditionellen Menschlichkeiten wie Haß, Gewalt und Ressentiment, es befreit vom Eigentlichkeitszwang, da es die Verbindlichkeiten der Gabe oder des Geschenkes in der wohltuenden Neutralität und Rationalität des Geldes auflöst, so daß das Geld als reines Medium dessen betrachtet werden kann, was man *Entfremdung* nennt (vgl. Bolz 1993: 100; Herv. d. Autorin).

Das Individuum unterwirft sich dem Code des Bezahlens oder Nicht-Bezahlens und fügt sich damit dem funktionalistischen Spiel der Knapp-

heit; es wiegt diese »äußerliche Entfremdung« jedoch durch einen neuen »Kosmos der Innerlichkeit« auf:

»Indem das Geld ebenso Symbol wie Ursache der Vergleichsgültigung und Veräußerlichung alles dessen ist, was sich überhaupt vergleichsgültigen und veräußerlichen lässt, wird es doch auch zum Torhüter des Innerlichsten, das sich nun in eigensten Grenzen ausbauen kann« (Simmel [1900] 1996: 532).

Äquivalent zur Doppelstellung des Individuums analysiert Simmel daher die nicht weniger ambivalente Bedeutung des Geldes: Entgegen kapitalistischer Vereinseitigungen, in denen die moderne Geldwirtschaft als mächtige Wirtschaftsordnung alle Bereiche des Lebens zu rationalisieren droht, diskutiert Simmel Geld als unabhängige und als abhängige Variable.⁶⁷ Neben Nivellierung und Gleichmachung ermöglicht es auch Individualisierung.

Geld fungiert bei Simmel als generalisiertes Interaktionsmedium, es ist damit »Ausdruck und Mittel der Beziehung, des Aufeinanderangewiesenseins der Menschen, ihrer Relativität, die die Befriedigung der Wünsche des einen immer vom anderen wechselseitig abhängen lässt« (ebd.: 179). Inhaltlich bleibt es als Medium in gewisser Weise unterdeterminiert, da der Wert des Geldes nicht von vornherein festliegt, sondern in den sozialen Handlungskontexten seine Bedeutung erhält: »Den Wert, den das Geld als solches besitzt, hat es als Tauschmittel erworben; wo es also nichts zu tauschen gibt, hat es auch keinen Wert« (ebd.).

Geld wird zur Schnittstelle moderner Interaktion, die sich nach Simmel klassischer Weise im *Tausch* manifestiert und nicht mehr einen territorial fixierten Handel, sondern einen beweglichen Handel kennzeichnet, der an keinem Ort deutlicher als in den urbanen Zentren zum Ausdruck kommt.⁶⁸ Im Sinne einer Abstraktion reiner und neutraler Quantität bar jeder Substanz und qualitativen Differenzierung stellt das Geld eine unentbehrliche Bedingung urbaner Sozialformen dar, jener »obskuren Kunst der Vergegung« (Bauman 1995: 229), die einer Begegnung von Fremden bzw. einer Kultur der Indifferenz gleicht. Damit geht eine starke Objektivierung sozialer Kommunikation einher, die sich nicht mehr nach traditionellen Wertmustern richtet, sondern eine Versachlichung der menschlichen Beziehungen herbeiführt im Sinne eines »ökonomischen Pflichtverkehrs«.

Es ist jene »höfliche Gleichgültigkeit«, die Goffman als eine stillschweigende Übereinkunft sozialer Akteure in nicht-zentrierten Interaktionsgefügen faßt, den Gegenüber mit einem »entleerten« Blick anzuschauen, mit dem man kund tut, »[...] man habe keinen Grund, den Absichten der anderen Anwesenden zu mißtrauen, und auch keinen Grund, die anderen zu fürchten, ihnen feindlich gesonnen zu sein oder sie meiden zu wollen« (Goffman 1971: 85). Es ist ein Blick, der in der »Zwischenheit« von Schauen

und Erkennen gefangen bleibt, da er die Anwesenheit der anderen würdigt, im selben Moment aber deutlich macht, daß sie weder Ziel besonderer Neugier noch spezieller Absichten sind. Der Blick aus der Distanz, den Goffman als Verhaltensnorm einer »störungsfreien« Interaktion – »Wohlverhalten« (ebd.: 88)⁶⁹ – im öffentlichen Raum begreift, entspricht im wesentlichen dem Blick des Fremden, aus der »Vogelperspektive«, d.h. aus der inneren Distanz heraus die Dinge zu betrachten.

Soziale und räumliche Beweglichkeit, die Simmels Fremden auszeichnen, erreichen im Licht der Moderne eine neue Dimension, da im Zuge einer geldvermittelten Kommunikation der Raum nicht mehr nach realen physischen Entfernung, sondern nach abstrakten Kategorien der Erreichbarkeit, Pünktlichkeit und Verfügbarkeit bemessen wird. Die Eigenschaften des Fremden (Sachlichkeit, Objektivität) sind damit keinesfalls exklusive »Kapitalien« einzelner. Sie stellen vielmehr konstitutive Elemente des *gesamtgesellschaftlichen Zusammenlebens* in modernen Gesellschaften dar; hier ist potentiell *jeder* ein Händler und damit ein Fremder.

»Wie in einem Miniaturbild zusammengedrängt erscheint mir die Bedeutung des Fremden für das Geldwesen in dem Rate, den ich einmal geben hörte: man solle mit zwei Menschen niemals Geldgeschäfte machen, mit dem Freunde und mit dem Feinde. [...] Der indizierte Partner für das Geldgeschäft – in dem, wie man mit Recht gesagt hat, die Gemütlichkeit aufhört – ist die uns innerlich völlig indifferente, weder für noch gegen uns engagierte Persönlichkeit« (Simmel [1900] 1996: 227f.).

Um die Neutralität in der Interaktion zu gewährleisten, bedarf es eines gesichtslosen Partners, wie dem der monetären Zeichen, die in ihrem erwarteten und akuten Verhalten ausschließlich durch die geteilte Überlegung der Quantität bestimmt werden, statt durch einzigartige, subjektgebundene qualitative Werte (vgl. Bauman 1995: 228f.). Mit der Ablösung der »egoistischen Impulsivität des Raubes« bzw. der altruistischen Form des Geschenkes (Simmel [1900] 1996: 600) durch den »Besitzwechsel nach der Norm objektiver Richtigkeit und Gerechtigkeit – de[m] Tausch«, dessen reinste und selbständige Verkörperung im Moment des Geldes zum Vorschein kommt, prognostiziert Simmel eine Objektivierung der Lebensverhältnisse, in denen »[...] immer mehr Lebensinhalte in transindividueller Gestalt objektiviert werden« (ebd.: 386).

Sein positives Bild vom Tausch gründet in der Vorstellung eines machtgleichen Besitzverhältnisses, »indem der Nehmende zugleich Gebender ist« und damit durch die »objektive Äquivalenz zwischen Leistung und Gegenleistung« (ebd.: 387f.) Gerechtigkeit sowie »eine Erhöhung des Befriedungsniveaus« erreicht werden kann. Gleichzeitig ermöglicht die Sachlichkeit des Geldes, sich in der Gesellschaft zu vereinzen. Es ist »Schrittmacher

der individuellen Freiheit» (Deutschmann 2000: 304), da es dem Individuum den gesamten sachlichen Reichtum der Welt zugänglich macht und es dadurch aus ihrer Abhängigkeit von lokalen Ressourcen befreit. Geld und seine Zirkulation kündigt die *Universalisierung des Fremden* an, da es einerseits die auf Bluts- und Verwandtschaftsverhältnissen beruhenden Sozialbeziehungen zugunsten entkörperlicher und verschachter Kommunikationsarrangements aufbricht, andererseits die Tendenz zur Verfeinerung und Ästhetisierung der Bedürfnisse zugunsten einer Individuation im Menschen freisetzt.⁷⁰

Die von Simmel gepriesene und beklagte moderne Kultur, als deren Mittel und Mittler das Geld in Erscheinung tritt, nimmt v.a. in den Großstädten der Jahrhundertwende als gesellschaftlichem Verdichtungsort in einem spezifischen Lebensstil menschliche Gestalt an, so daß der Fremde nicht nur als Händler, sondern typischerweise auch als Großstädter identifiziert wird. Als »Sitz der Geldwirtschaft« (Simmel [1903] 1984: 193) treten hier die Wechselwirkungsformen zwischen dem nivellierenden Medium Geld und dem menschlichen Charakter besonders deutlich zum Vorschein: Von der »eigentümliche[n] Abflachung des Gefühlslebens«, der »Leichtigkeit intellektueller Verständigung« (Simmel [1900] 1996: 595f.) bis hin zur »unpersönlichen Sachlichkeit«, »wirtschaftlichem Individualismus und Egoismus« (ebd.: 602) und »rücksichtsloser Härte« (Simmel [1903] 1984: 193) skizziert Simmel ein Persönlichkeitsprofil, daß sich sowohl durch einen Verlust an solidarischer Verbundenheit als auch durch einen Gewinn an Intellekt und individueller Freiheit auszeichnet. Geld, so bringt Simmels »Philosophie« überspitzt zum Ausdruck, macht zwar charakterlos, aber intelligent, denn »[d]er Intellekt, seinem Begriff nach, ist absolut charakterlos, nicht im Sinne des Mangels einer erforderlichen Qualität, sondern weil er ganz jenseits der auswählenden Einseitigkeit steht, die den Charakter ausmacht« (Simmel [1900] 1996: 595).

Simmel argumentiert gegen die funktional beschränkte, wirtschaftstheoretisch eingeengte Rolle des Geldes, indem er es als Tauschmittel kommunikationstheoretisch reformuliert: Geld wird zum Modellfall funktional spezialisierter Kommunikation in der modernen Gesellschaft, das sowohl »reale« als auch symbolische Eigenschaften besitzt. Es verbindet die ökonomische Welt individueller Nutzenmaximierung mit der sozialen Welt der Normen und Institutionen, ohne sich in einer der beiden Perspektiven subsummieren zu lassen (vgl. Deutschmann 2000: 302). Der moderne Geist wird durch das rechnerische Wesen des Geldes zu Präzision, Berechenbarkeit und Exaktheit erzogen, sicherlich auch, weil eine affektiv engagierte Sozialbeziehung angesichts immer weiträumiger und dicht besiedelter Räume auf Dauer nicht praktizierbar wäre.

Vor allem die im Gewimmel der Großstadt eintretende Reizüberflutung

füre zu einer Reizung des Nervenlebens, gegen die sich der Mensch zum Zwecke der »Selbsterhaltung« (Simmel [1903] 1984: 197) eine verstandesmäßige Panzerung aneigne. Die Geschwindigkeit der Bilderflut, die in der Großstadt auf den Menschen zurausche, die Vielfalt der Ereignisse und Beziehungsnetzwerke berge die Gefahr der »Nervosität«, einer zur damaligen Zeit weit verbreiteten Krankheit, die auf die plötzliche Umstellung des gemütlichen und gemächlichen Landbewohners auf das Tempo der Stadt zurückgeführt wurde. Da der Mensch im urbanen Raum nicht mehr auf alle Reize mit derselben emotionalen Intensität reagieren könne, folgert Simmel eine verstandesmäßige »Schutzpanzerung«, eine Metamorphose des Seelenlebens, die den ländlichen Gemütsmenschen einfachen Intellekts zum »verstandesmäßigen« und geistreichen, wenn auch »blasierten« Großstädter verwandelt; »weshalb denn auch dumme und von vornherein geistig unlebendige Menschen nicht gerade blasiert zu sein pflegen« (ebd.: 196). Dabei ist die Intellektualität des Großstädters nicht nur defensiver Panzer, sondern wird zum »positiv bestimmmbaren subjektiven Niederschlag der Herausbildung der Moderne insgesamt« (Müller 1988: 17).

Es ist also ein Schutz, der als *Fähigkeit* des Großstädters verstanden wird, seine Mitmenschen eben nicht zu Nachbarn zu domestizieren, sondern sie als Fremde und damit in die Sphäre der Nichtaufmerksamkeit abzuschieben. Es ist ein wechselseitiger Prozeß, der sowohl die Entfremdung und Entfernung des Nächsten als auch Annäherung des Fremden enthält (vgl. Plessner [1953] 1983: 111) und die Vorteile der Seßhaftigkeit durch jene der Mobilität vertauscht. Anders als in den relativ homogenen Gruppenverbänden der traditionellen Gesellschaft, die dem städtischen Treiben als Negativfolie gegenübergestellt werden, partizipiert das moderne Individuum an verschiedenen sozialen Kreisen, ohne daß jedoch eine Vollidentifikation mit der einzelnen Gruppe stattfindet: Der Großstädter wird zum Fremden unter Fremden; interne Gruppenverhältnisse weichen auf, werden zunehmend »abstrakter« und beweglicher und fördern eine »Allianz auf Distanz«. Gleichwohl Simmel vehement am Individuumsbegriff festhält, gewinnt die städtische Masse mehr und mehr Ähnlichkeit mit einem willkürlichen Aggregat, in dem sich Individualität auflöst.

»Waren früher die Kreise, in und mit denen man lebte, überschaubar und die individuellen Beziehungen zwischen Freund und Feind, Bekannten und Freunden von Gewicht, so werden sie heute [in der Moderne] von einer amorphen Öffentlichkeit überdeckt, die aus allen möglichen Dienstleistungen, Sachbeziehungen und flüchtigen Begegnungen besteht« (ebd.: 111f.).

Doch gerade die Indifferenz nimmt Simmel zum Ausgangspunkt seiner Individualisierungstheorie, indem er in ihr die Chance für die Entwicklung

von Innerlichkeit entdeckt; er weiß aber auch um ihre Brüchigkeit in einer substantiell erodierten Gesellschaft. »Anonymisierung, nicht Auslöschung der Individualität wird so zum Balance- und Indifferenzpunkt der Polarität subjektiver und objektiver Kultur« (Müller 1988: 26). Wo die territoriale Separation des Fremden gänzlich unpraktikabel wird, nimmt die Notwendigkeit einer geistigen Separation zu, so daß die unvermeidliche körperliche Nähe der Stadt in einer Verarmung sozialer Kontakte mündet. Der Austausch mit dem Fremden beschränkt sich auf rein geschäftliche Dinge (vgl. Bauman 2000: 90) – es sind Begegnungen ohne moralische Nähe.

Neben seiner Objektivität zeichnet sich der moderne Mensch durch die »Spezialisierung seiner Fähigkeiten« (Simmel [1900] 1996: 396) aus, die wiederum durch die »unendliche Biegsamkeit und Teilbarkeit [des Geldes], jene Vielheit ökonomischer Abhängigkeiten ermöglicht [wurde] [...]« (ebd.: 395). Geld ist der farblose »Agent« moderner Verhältnisse, da es in seinen Qualitäten der Objektivität und Sachlichkeit, der Teilbarkeit und Quantifizierbarkeit die wesentlichen Qualitäten der modernen Gesellschaft wider-spiegelt, die Simmel eher psychologisch/philosophisch in der Metapher des »großstädtischen Geisteslebens« veranschaulicht.

Simmels Konstruktion des Großstädters als blasiertes Individuum, das auf Distanz zu seinen Mitmenschen lebt, gleicht seinem Typus des Fremden; allerdings nicht als marginale Randfigur, sondern als Prototyp einer im Aufbruch der Moderne stehenden Gesellschaft. In der Figur des exaltierten Großstädters beschwört Simmel – nicht immer ganz frei von »Entwicklungsstrukturenheit« (Schmid 1993: 204) – den mobilen Händler, der die Lokalität zugunsten der Ungebundenheit, dem ständigen Dazwischen eintauscht. Gelebte Indifferenz im Sinne mehrfacher Mitgliedschaften (Familie/Beruf/Verein u. dgl.) stellt Simmel im Sinne einer großstädtischen Kompetenz dar, denn erst die Akzeptanz gegenseitiger Fremdheit macht es möglich, ein friedvolles Zusammen (oder Nebeneinanderherleben) zu gewährleisten. Reserviertheit, Blasiertheit, Gleichgültigkeit werden nicht als Auswüchse einer fortschreitenden Dissoziation gefaßt, sondern als elementare Sozialisierungsformen (vgl. Simmel [1903] 1984: 198). In der verschlichteten Interaktion, im objektivierten Pflichtverkehr wittert Simmel die Chance einer »Gemeinschaft von Fremden«.

»[D]ie Fähigkeit der objektiven Betrachtung, des Absehens vom Ich mit seinen Impulsen und Zuständen zugunsten der reinen Sachlichkeit – daß eben dies dem geschichtlichen Prozeß zu seinem vielleicht edelsten, veredeltesten Ergebnis verhilft, zu dem Aufbau einer Welt, die ohne Streit und gegenseitige Verdrängung aneigenbar ist, zu Werten, deren Erwerb und Genuß seitens des einen den anderen nicht ausschließt, sondern tausendmal dem anderen den Weg zu dem gleichen öffnet« (Simmel [1900] 1996: 386).

Das Paradox moderner Intersubjektivität liegt in der beziehungslosen Beziehung dem Anderen gegenüber, einer Art negativen Vergesellschaftung, die den Einzelnen eben nicht durch die Attribute der Gemeinschaft, Übereinstimmung, Ähnlichkeit integriert, sondern im wechselseitigen Sich-Absetzen-Vom-Anderen Vergesellschaftung bewirkt. Individuelle Freiheit bedeutet für Simmel gerade nicht Beziehungslosigkeit; sie steht für eine *ganz bestimmte Beziehung* zum Anderen.

»Diese Anderen müssen zunächst doch dasein und empfunden werden, damit sie einem gleichgültig sein können. Die individuelle Freiheit ist keine rein innere Beschaffenheit eines isolierten Subjekts, sondern eine Korrelationserscheinung, die ihren Sinn verliert, wenn kein Gegenpart da ist« (ebd.: 397).

Der Andere, der uns gleichgültig ist, nimmt demnach keine passive Rolle in Simmels modernem Subjektverständnis ein, sondern er ist durch seine Anwesenheit und Andersartigkeit an der Produktion von Reserviertheit und Blasiertheit (und auch Freiheit) beteiligt. Die Fähigkeit, sich selbst als »anders« und die anderen als »fremd« zu behandeln, wird so zum Privileg des Großstädters, das bei Simmel mehr als die reine Umgangspraxis kennzeichnet, gerade weil es in das Seelenleben hineinreicht. So bezeichnet er das menschliche Bewußtsein als ein in ständiger Wechselwirkung zur Gesellschaft stehendes Gebilde, das in der belebten Großstadt, anders als auf dem Land, einer Metamorphose unterworfen ist: Der Gemütsmensch entwickelt sich zum Verstandesmensch, der sich von verbindlichen sozialen Netzwerken lossagt und im Schnittpunkt zahlreicher sozialer Kreise eine multiperspektivische und damit ständig neue Sichtweise sich selbst gegenüber einnehmen muß, die Simmel im Rahmen seines Exkurses über den Fremden als »Vogelperspektive« (s.o.) umreißt. Simmel geht es um die Wechselwirkungen zwischen Bewußtsein und Raum, denn so wie das Bewußtsein den räumlichen Veränderungen angesichts der voranschreitenden Urbanisierung unterworfen ist, werden auch der Raum und die räumlichen Ordnungen der Gesellschaft durch die Vorstellungen der Menschen geformt.

Simmels Soziologie des Fremden ist in seine Theorie der räumlichen Ordnungen der Gesellschaft eingebettet, in denen er den Grad der Nähe und Distanz zwischen Personen als Unterscheidungskriterium von Wechselwirkungsformen in Augenschein nimmt. Die Unterscheidung des Eigenen und des Fremden ist für den raumsoziologischen Beobachter also wesentlich eine Unterscheidung zwischen Gruppen, die an einem bestimmten Ort fixiert sind, und solchen, die mobil sind. Der mobile Fremde, dessen Lebensstil durch Tempo, Distanz und Beweglichkeit bestimmt wird, qualifiziert sich dadurch zum Fremden, daß er sich einer Gruppe von seßhaften »Bodenbesitzern« nähert. Die Dynamik und Spannung die Simmels

Fremder durch seine Anwesenheit erzeugt, ist das Produkt der Konfrontation zweier unterschiedlicher Raumordnungen, denn der »Händler« (später auch der Jude) ist kein Herkunfts- oder Kultur-Fremder; seine Fremdheit ist eine Folge des *Positionseffektes* im Raum. Simmel versucht also zunächst, den Fremden konsequent relational zu denken, indem er sich nicht für den Wandernden interessiert, sondern die Bedeutung des Wandernden in einer Konstellation analysiert, in der die seßhafte und territorial fixierte Gruppe als »Normalfall« angesetzt wird. Doch auch wenn Simmel die Konstellation von autochthoner und beweglicher Existenzweise als dominante Differenzierungsform begreift, ist seine Typisierung des Fremden durch den Verweis auf die unterschiedlichen Grade an Intellektualität stellenweise zu psychologisch, so daß die je spezifischen Machtdifferentiale zwischen dem Fremden und der sozialen Gruppe ausgeblendet werden.

3.2 Parks kultursoziologische Typisierung des »Mulatten«: Fremdheit als moralisches und kulturelles Grenzgehen

Als Vertreter der »Chicago School« entwickelt Robert Ezra Park sein Konzept des Fremden in Zusammenarbeit mit Everett Stonequist im 1937 erschienenen Aufsatz »Cultural Conflict and the Marginal Man«. Stadtkultur und Grenzpersönlichkeit werden zu Parks zentralen Untersuchungseinheiten, die im Konzept des »marginal man« kulminieren. Dennoch täuscht der Begriff der Marginalität leicht über die Tatsache hinweg, daß Park seinen Fremden gerade nicht als Randexistenz bzw. Außenseiter anlegt, sondern als »Zentrumsgestalt in einer bestimmten Gesellschaft, nämlich der modernen« (Makropoulos 1997b: 29) vorsieht und mit Worten wie »der Mann an der Grenze«, die »Randpersönlichkeit«, der »Marginale« oder »Randseiter« übertragen wird (vgl. ebd.: 28). Der Begriff der Grenze weist lediglich auf die Tatsache hin, daß der »marginal man« angesichts einer kulturell homogenen Gruppe und ihrer spezifischen Lebensform eine Randstellung einnimmt, so daß auch Parks Typisierung als Konstruktion zu verstehen ist, die einer bestimmten Theorie- und Forschungsrichtung entspringt, nämlich einer kultursoziologischen, die Kultur zunächst noch ganz im Sinne einer durch die Tradition der Chicagoer Schule stark beeinflußten Gesellschaftstheorie als normativ integrierten Zusammenhang gemeinsam geteilter Lebensbezüge und Werte definiert.

Als ein Produkt menschlicher Migration und Akkulturation steht der Fremde im Brennpunkt städtischer Agglomeration und »Geschäftigkeit«; er ist gewissermaßen der Träger kulturellen Wandels. Die eigene »intellektuelle Vagabondage« und berufliche Flexibilität, wie Park sein Leben in der bio-

graphischen Rückschau bezeichnet, schlägt sich in den soziologischen Kategorien der »Mobilität« und »Rastlosigkeit« nieder, deren Konsequenz eine in ständigem Fluß befindliche Gesellschaft mit ebenso dynamischen Mitgliedern ist. Es sind genau diese sich im Wandel befindenden Gesellschaftskonstellationen, in denen Park die Emanzipation des Menschen aufspürt, die in keiner anderen Figur so deutlich zum Vorschein tritt wie im »marginal man«.

»The marginal man is a personality type that arise at a time and a place where, out of the conflict of races and cultures, new societies, new people and cultures are coming into existence. The fate which condemns him to live, at the same time, in two worlds is the same which compels him to assume, in relation to the worlds in which he lived, the role of a cosmopolitan and a stranger« (Park [1937] 1964: 375).

Aus den räumlichen, sozialen und kulturellen »Mobilisierungen« heraus geboren, stellt der »marginal man« den Typus des *Grenzgängers* dar, der sich am Rande mindestens zweier Kulturen bewegt, in keiner aber bruchlos aufgeht. In Anlehnung an Simmels Fremdenkonzeption, die Park eifrig rezipiert⁷¹, zeigt sich der besondere Charakter des Fremden in seiner Ambivalenz. Ambivalenz ist für Park jedoch nicht so sehr ein räumlicher Positionseffekt; sie röhrt gewissermaßen von einer biographischen »Zweigleisigkeit« her und konvergiert mit Begriffen des »cultural trait«, »transmission«, »diffusion« und »acculturation«. Park betont das typologisch Eigenständige des kulturellen »Mischlings«, der zwischen Selbstbehauptung und Assimilation stehenbleibt und in dieser Zweiteilung in einen sittlichen Konflikt gerät, der ihn zum Paradebeispiel eines neuzeitlich gebrochenen Selbstbewußtseins stilisiert. Dennoch ist der »marginal man« schon deshalb kein verallgemeinerbarer Persönlichkeitstypus, da er einer relativ konkreten gesellschaftstheoretischen wie kulturhistorischen Konstellation entspringt: der »Chicago School of Sociology«, die sich mit dem Chicago der 20er und 30er Jahre und seiner sozial wie kulturell sehr heterogenen Bevölkerung in Zeiten wirtschaftlichen Umbruchs auseinandersetzt.

Die kulturelle Ordnung der Gesellschaft, die sich durch Prozesse der Sozialisation, Kommunikation und Konkurrenz reproduziert, verliert angesichts der großstädtischen Arbeitsteilung, Interdependenzen und Mobilitäten an Eindeutigkeit und Verbindlichkeit für den Einzelnen. Thomas Bargatzky spricht in diesem Zusammenhang von einer »Bezugsgruppenproblematik« (Bargatzky 1981: 142), leitet die marginalen Eigenschaften einer Person damit aus einer marginalen Situation ab: Der »marginal man« befindet sich als Kind von Eltern verschiedener kultureller Abstammungen in einer schwierigen Position (vgl. Nelissen 1973: 521). Ähnlich wie Simmel beschreibt Park den Fremden als ambivalenten Charakter, der die Synthese

zweier unterschiedlicher Momente in sich trägt, verschiebt aber die Problematik von der räumlichen auf die *kulturelle* Beweglichkeit: Der Fremde lebt die Einheit zweier unterschiedlicher Kulturen; er ist der »Wanderer auf der Grenze zweier Kulturen« (Nassehi 1995: 105). Der »marginal man« ist insoweit ein Fremder, als daß er die Ambivalenz in Form der unvollständigen Integration verkörpert und damit ein Zerrspiegel der »geordneten Verhältnisse« ist, die Park implizit mit kulturell geschlossenen, d.h. eth(n)isch homogenen Gemeinschaften gleichsetzt. Doch im Vergleich zu Simmels beweglichem Händler, der seine Wurzellosigkeit als *Vorteil* im Wirtschaftssystem zu nutzen weiß, ist die doppelte kulturelle Zugehörigkeit des »marginal man« als *Problem* angelegt. Er ist nicht wie Simmels Händler ein Mensch ohne Geschichte, sondern ein Mensch, der zwei verschiedene Geschichten, die Park in der jüdischen Mutter und im nichtjüdischen Vater exemplifiziert, in sich vereinigt und damit in einen *moralischen* Konflikt gerät.

»The marginal man, as here conceived, is one whom fate has condemned to live in two societies and in two, not merely different but antagonistic, cultures. Thus, the individual whose mother is a Jew and whose father is a Gentile is fatally condemned to grow up under the influence of two traditions« (Park [1937] 1964: 373).

Das moralische Moment des »marginal man«-Konzeptes entspringt Parks spezifischer Perspektive, geographische, ökologische und ökonomische Struktur mit der sozialen und kulturellen Ordnung der Gesellschaft, nicht zuletzt dem Zustand des »psychischen Gleichgewichts« und »moralischer Stabilität«, ineins zu setzen. Diese Parallelsetzung von geographischer, kultureller und moralischer Ordnung, die Park als sogenannte »natural areas« bzw. »human communities« bezeichnet, qualifiziert den Fremden in mehrfacher Hinsicht zum Marginalen – er ist nicht nur am Rande zweier Kulturen, er befindet sich auch in einem Entscheidungsproblem: welche Normen und Werte er auf Dauer akzeptieren möchte.

Der »marginal man«, den Park zunächst idealtypisch in der Figur des »Mulatten«, später etwas allgemeiner im »racial hybrid« bzw. »mixed blood« erkennt⁷², wächst unter dem Einfluß zweier kultureller Traditionen auf, die ihn in die prekäre Position des »Dazwischen« bringen; der Fremde lebt, wie Park andeutet, in einem permanenten kulturellen Interessenkonflikt und qualifiziert sich dadurch zum Fremden, daß er mit seiner persönlichen »Gespaltenheit« in eine stabile und homogene Struktur eintritt. Obwohl seine Rollenzweideutigkeit bzw. Statusinkonsistenz zunächst *den anderen* im Sinne eines Zuordnungsproblems Schwierigkeiten bereitet, ist Marginalität für Park mehr als das Ergebnis eines asymmetrischen Verhältnisses zwischen Einheimischen und Fremden. Sie bezeichnet auch eine spezifische *Erfahrung*, eine *psychische Verfassung* bzw. *Gemütslage*.

Park geht es daher weniger um die Konstruktion des Fremden als »Zuordnungsproblem« der dominanten Kultur, als vielmehr um die psychologischen Konsequenzen der »marginal man«-Position für den Betroffenen, die aus dem Assimilationsdruck der Gruppe einerseits und der fehlenden Eindeutigkeit der eigenen Kultur erwachsen. »Das Leben in der Schwebelung und Desorientierung dominiert« (Lindner 1999: 220). Er ist »ein Wanderer auf der Grenze zweier Kulturen, der seine Marginalität nur dann überwinden kann, wenn er persönliche Ressourcen zu mobilisieren vermag, die ihm zumindest Nischen zu kultureller Innovation eröffnen« (Nashehi/Schroer 1999: 105). Aus der Verarbeitung der Krise schöpft der »Randseiter« neues Potential, das Park als eine spezifische psychische Disposition faßt. Unsicherheit, psychische Instabilität, das Bewußtsein, irgendwie nicht ganz dazu zu gehören (vgl. Bargatzky 181: 142), machen geradewegs deutlich, daß es neben der *strukturellen* auch eine *psychosoziale* Dimension der Marginalität gibt. So besteht für Park der Konflikt weniger zwischen Gruppe und Fremden; es ist vielmehr eine individuelle Spannung, die der Fremde bezwingen möchte. Krisenbewältigung meint jedoch nicht die widerspruchslose Integration im Sinne einer reaktionären Rückbesinnung auf *einen* kulturellen Ursprung, sondern beschreibt die Tendenz, sich mit dem »Zwischenzustand« abzufinden und ein Persönlichkeitstyp zu werden (vgl. Makropoulos 1997b: 32)⁷³, denn Parks Kulturbegriff ist keine Frage angeborener Eigenschaften, sondern eine höchst dynamische Konsequenz des Sich-Zueigen-Machens (vgl. Nelissen 1973: 519).

Im Gegensatz zu Schütz' Verwendung des Begriffs der Krisis stellt Park stärker die positiven Eigenschaften des psychischen Konflikts heraus, unterläßt jedoch eine Betrachtung »der anderen« – eben jener Gruppe, vor der sich der »marginal man« hinsichtlich der stabilen sozialen und moralischen Struktur abhebt. Doch Parks Konstruktion des Fremden ist nur in Zusammenhang seiner kulturellen Ordnung der Gesellschaft zu verstehen, denn der »marginal man« ist, wie wesenhaft die Konsequenzen der Marginalität auch sein mögen, sowohl ein Produkt der Gruppe, deren Integrationsmechanismen er unterläuft als auch das Konstrukt eines wissenschaftlichen Beobachters, dessen Unterscheidung des Eigenen und des Fremden eine Unterscheidung zwischen geschlossenen Kulturverbänden und hybriden kulturellen Identitäten ist. Die Krise, die Park aus der »doppelten Staatsbürgerschaft« des Fremden schließt, wird in keinem »gewalttätigen Sinne« mit Destruktion oder Zerfall synonym gesetzt, sondern dient im Sinne eines *Katalysators* zur intellektuellen und moralischen Weiterentwicklung, die den »Mulatten« in die Rolle des »Vorbilds« einer neuen Generation bringt: »Inevitably he becomes, relatively to his cultural milieu, the individual with

the wider horizont, the keener intelligence, the more detached and rational viewpoint» (Park [1937] 1964: 376). Intelligenz, Verstand und der »weite Horizont« des Fremden werden so als genuine Folgen des persönlichen Konfliktstatus hervorgehoben, durch die er seinem kulturellen Milieu voraus ist. So ist der »marginal man« auch mutmaßlicher Innovator, da er ein Konfliktdenken provoziert und damit einen wesentlichen Faktor des sozialen Wandels darstellt, ihn miterzeugt, aber auch mitlöst, indem er »mit Krisen umzugehen weiß« bzw. zu einem der bereitwilligsten Übernehmer neuer Lebensverhältnisse zählt (vgl. Bargatzky 1981: 158ff.).

Obwohl der Fremde – aus der Perspektive der Gruppe – ein »Außenseiter« ist, geht es Park darum, ihn gerade nicht als Zerr-, sondern als Vorbild in Erscheinung treten zu lassen: »The marginal man is always relatively the more civilized human being« (Park [1937] 1964: 376). Der Entwicklungsprozeß des »marginal man« ist dabei mehr als nur ein positiver Nebeneffekt der Statusinkonsistenz, er stellt vielmehr ein notwendiges Übel im Interesse des Allgemeinwohls dar. Parks moralischer Impetus, den Menschen unter die Notwendigkeit sozialer Kontrolle und Anpassung – eines Überlebenskampfes – zu stellen, gründet darin, daß er Darwins ontologische Annahmen über die egoistische und unsoziale menschliche Natur teilt. Biotische und kulturelle Sphäre sind in dieser Lesart eng verknüpft; sie durchdringen sich gegenseitig – auch wenn Konkurrenzkampf und Konflikt, Zusammenhalt und Differenz kulturell vermittelt sind, ändert das prinzipiell nichts am zugrundeliegenden biotischen Prozeß (vgl. Saunders 1987: 63). In Anlehnung an Pflanzen- und Tierökologen wie Haeckel, Warmin und Clements versucht Park, die menschliche Gesellschaft als Ordnung zu verstehen, die gewissermaßen einem *natürlichen* Gesetz unterliegt – dem Gesetz des Wettbewerbs als nichtbewußtem Regelmechanismus. »Das Ergebnis des Wettbewerbs ist eine Gruppe von Organismen, die in bezug auf Zahl, Zusammensetzung, Verbreitung, Spezialisierung u.ä., am besten an ihre Umgebung angepaßt ist« (Nelissen 1973: 523).

So finden auch die Prozesse der Migration, Akkulturation und Diffusion, die Park für die Geburt des »marginal man« verantwortlich macht, ihren Ursprung in diesem Wettbewerbsmechanismus. Aus den traditionellen Bedingungen entlassen, kündigt der Fremde durch seine besondere biotische Ausstattung einen kulturellen Wandel im Sinne eines »Civilisationsprozesses« an, der nicht so sehr äußerlich als vielmehr innerlich in Form einer »Psychogenese« stattfindet. Park untersucht dabei die Mentalität als »Seismograph« gesellschaftlicher Veränderungen, um die von Simmel immer wieder hervorgehobenen Wechselwirkungen des Gesellschafts- und Geistesleben in den Blick zu rücken. Die Mentalität des Menschen wird somit zur wissenschaftlichen Untersuchungskategorie, an der Park den Wandel in Kultur und Gesellschaft diagnostiziert.

»It is in the mind of the marginal man that the moral turmoil which new cultural contacts occasion, manifests itself in the most obvious forms. It is the mind of the marginal man – where the changes and fusions of culture are going on – that we can best study the processes of civilization and of progress« (Park [1928] 1964: 356).

Der »marginal man« übernimmt das Schicksal des Fremden, das sich mehr und mehr als *modernes* menschliches Schicksal herausschält. Aus dem Konflikt der Kulturen heraus geboren, kündigt der »marginal man« die Ankunft einer neuen Form von Gesellschaft an, einer Gesellschaft, deren Mitglieder unterschiedlichen kulturellen Bedeutungs-systeme angehören und nicht unter der »kulturellen Glocke geselliger Eintracht« stehen, damit aber eine Kontrastfolie zur häufig untersuchten analytischen Einheit der »natural area« darstellen. Dabei ist nach Ansicht der Chicagoer Schule ein »natürliches Gebiet« immer auch ein kulturelles Gebiet: »einerseits durch Arbeits-teilung und konkurrierende Kooperation, andererseits – als moralisches – Gebiet durch Konsensus und Kommunikation gekennzeichnet« (Saunders 1987: 67), so daß Gemeinschaft als ein sichtbares Objekt mit territorialen Grenzen simplifiziert wird. Der »marginal man« im Sinne eines mobilen und entwurzelten Typus, der sich vor allem in den innerstädtischen Gebieten »ausbreitet«, unterwandert und durchkreuzt die territorial und kulturell fixierte Ordnung. Auch wenn Park den Fremden nicht als Erklärung für die soziale Desorganisation (Kriminalität, Prostitution, Armut usw.) zur Rechenschaft zieht, im Gegenteil, stellenweise sogar als Motor im Prozeß der Expansion und Fluktuation, als Triebkraft und Produkt des sozialen Wandels bezeichnet, kann er die Rolle des »Störers« bzw. »Eindringlings« nicht vollständig abstreifen.

Die kognitive und emotionale Beweglichkeit des »marginal man«, die Park als Ergebnis der kulturellen und geographischen Wanderschaft darstellt, sind daher nie nur eine radikale Emanzipation von bestehenden Strukturen, sondern – unter Zivilisationsblick – bestmögliche Anpassung an die biotischen und kulturellen Gegebenheiten: Intelligenz bzw. ein »weiter Horizont« entspringen einem Konkurrenz- und Überlebenskampf und sind Ergebnis von biotischer Adaption und Evolution. Park verleiht dem Fremden die kosmopolitischen Wesenszüge, die Simmel bereits seinem Großstädter zugeschrieben hatte, und die beide am markantesten in der Figur des emanzipierten Juden als dem »ersten Weltbürger« verkörpert sehen: »The emancipated Jew was, and is, historically and typically the marginal man, the first cosmopolite and citizen of the world« (Park [1928] 1964: 354). Als Prototyp der modernen gesellschaftlichen Verhältnisse sind es die entwurzelten Juden, die den zivilisierten Menschen der Moderne verkörpern und als »Fremde par excellence« gelten. Simmel und Park stimmen darin überein, daß Entwurzelung, verstanden als räumliche, kulturelle oder sozia-

le Entwurzelung, einen strukturellen Parameter darstellt, der einen neuen Typus des Menschen hervortreibt: Menschen, deren Schicksal nicht unhinterfragt, deren Leben nicht in bequemer Selbstgewißheit verläuft, die »zwischen Selbstbehauptung und Assimilation gewissermaßen stehenbleib[en]« (Makropoulus 1997b: 31). Doch anders als Simmel, der seinen fremden, weil territorial gelösten Händler in der Figur des Großstädters einer für den Betroffenen selbst kaum merklichen Metamorphose des Verstandes aussetzt, fällt Parks Stadtmensch zunächst in eine tiefe psychische Krise. Sein »marginal man« leidet unter der »Zweigleisigkeit« der eigenen kulturellen Identität.⁷⁴ So ist die geistige Zivilisation des Fremden nicht eigener Wille, sondern zwingende Notwendigkeit, d.h. *Emanzipationsprozesse* sind für Park wesentlich *Anpassungsprozesse*.

»Es ist der Zwang der Situation, nicht die Freiheit, die ihn [den marginal man] dazu führt, die quasi natürliche Weltsicht, die das jeweilige kulturelle Muster als Mittel zur Vereinfachung komplizierter Abläufe nahelegt, selbst in Frage zu stellen« (Lindner 1990: 206).

Parks Konstruktion des »marginal man« spiegelt einen in den Städten zu Beginn des Jahrhunderts am deutlichsten spürbaren kulturellen Umbruch, da die hohe Mobilität und Expansion, Geschäftigkeit und Umschichtung Grundlagen für Konkurrenz und Konflikt schaffen, indem sie den sozialen Zusammenhalt unterlaufen: »Die marginale Persönlichkeit wird zur Schlüsselfigur des Kulturkontaktes, weil dieser in sie hineinverlagert ist, ja, sie verkörpert ihn, bildet sie doch den Schmelzriegel, in dem die kulturellen Prozesse stattfinden« (ebd.: 203). Der »marginal man« schöpft sein Potential aus der eigenen Geschichte: Der Konfliktstatus, in dem er sich befindet, ist der Auslöser, jegliche naive Selbstgewißheit von sich zu streifen, und »das Wissen und den Einblick des Eingeweihten mit der kritischen Attitüde des Außenstehenden« (ebd.: 204) zu verbinden. Der persönliche Leidensweg birgt die Kompetenz, die kritische Selbstdistanz auch auf den Umgang mit anderen Menschen in Form einer objektiven Haltung anzuwenden. Sein Kapital ist die seltsame Mischung aus Gleichgültigkeit und Engagierteit, die den Fremden zum »uninteressierten Zuschauer« (ebd.: 204) machen, für den sich Park selbst in seiner langjährigen Tätigkeit als Zeitungsreporter und Redakteur in Minneapolis, Detroit, Denver, New York und Chicago wohl zeitweilig hielt.⁷⁵

Es geht im »marginal man«-Konzept jedoch um mehr als um die Reputation empirisch benachteiligter Bevölkerungsgruppen; die »Krise« besitzt neben der subjektiven Manifestation auch eine objektive: in der Urbanität als spezifisch moderner Lebensform, die sich nirgendwo besser als in der Großstadt von metropolitaner Dimension beobachten lässt, die auf den Ein-

zernen bezogen die Intellektualisierung, gesamtgesellschaftlich einen Evidenzverlust bedeutet. Die Stadt kann so als ein sozialer Raum betrachtet werden, der die Freisetzung und Entfaltung von Individualität bis hin zum Exzentrischen nicht nur ermöglicht, sondern geradezu wünschenswert macht (vgl. Makropoulos 1997b: 35). So bilden die empirischen Erfahrungen als Publizist mit ethnischen Minderheiten und Randfiguren der Gesellschaft auch den Auslöser für Parks lebenslanges Interesse an den in der Großstadt kulminierenden »Rassen«beziehungen und »Rassen«konflikten, da der »marginal man« als »racial hybrid« die Synthesis moderner Kulturspannungen widerspiegelt.⁷⁶

Park versucht, neben den Auswirkungen und Folgen auch die soziale Genese der Spannungen nachzuzeichnen, indem er die gesellschaftlichen Veränderungen in der Moderne für die Verschiebungen in und zwischen den kulturellen Gruppen verantwortlich macht. »The movements and migrations incident to this expansion have brought about everywhere an interpretation of peoples and a fusion of cultures« (Park [1937] 1964: 373). Expansion, Mobilität, soziale Bewegungen, Arbeitsteilung und Migration brechen die alten Gehäuse der traditionellen Gemeinschaften auf und fordern interkulturelle Kommunikation, Überschneidungen oder auch kulturelle Fusionen heraus. Vor allem die Großstädte, Hafenorte oder auch Wirtschaftszentren bilden für Park die Geburtsstätten dieser interkulturellen Kontaktflächen. Die Großstadt, insbesondere Chicago, eine Stadt, »die sich in wenigen Dezennien aus einer ›Schlammpütze in der Prärie‹ zu einer Weltstadt mit viel Industrie und einer großen Einwohnerzahl entwickelt hat« (Nelissen 1973: 526f.), ist für ihn ein »Laboratorium der Gesellschaft«, das im Sinne einer »Menschenwerkstatt« (Lindner 1999: 221) eine Vielfalt an Lebensformen und Lebensstilen hervortreibt.

»Wenn es nämlich einen historischen Ort gab, an dem geradezu sinnlich unabweisbar wurde, was man den fortschreitenden Evidenzverlust von Gesellschaft in der Moderne nennen könnte, dann war das die Großstadt von metropolitaner Dimension« (Makropoulos 1997b: 34).

Stets sind es die *kulturellen* Ordnungen der Gesellschaft, die Park interessieren, und in denen er die größten Herausforderungen der modernen gesellschaftlichen Metamorphose sieht. Insbesondere in seinem Aufsatz »The City: Suggestions for the Investigation of Human Behavior in the City Environment«⁷⁷, aber auch in den anderen Arbeiten zur Chicagoer Stadtsoziologie, greift Park die Großstadt als Ort der Moderne und gesellschaftlicher Verdichtung heraus und versucht im Untersuchungsobjekt des städtischen »Randseiters« seinem Ideal des »Weltbürgers« näher zu kommen.⁷⁸ Dabei ging es den Vertretern der Chicagoer Schule nicht ausschließlich um die

Schwierigkeiten und Konflikte im Ghetto oder Slum selbst, sondern um die Anpassungsleistungen menschlicher Bevölkerungsgruppen an ihre Umwelt, weshalb sie ein ökologisches Interesse an der Gesellschaft und weniger an der Stadt ausdrückten.⁷⁹ Den Schlüssel zur Lösung sahen sie u.a. in einer besseren Kommunikation, Anpassung, Kooperation und Integration bzw. in der Reformierung bestehender Verhältnisse. So reiht sich Parks »marginal man« nur auf den ersten Blick in die Reihe der vermeintlichen Outsider ein, um auf die Situation ethnischer Minoritäten in einer dominanten Kultur bzw. auf die »Rassen«konflikte und koloniale Situation aufmerksam zu machen. Die eigentliche Intention bleibt eine andere: Marginalität als notwendige Voraussetzung für Innovation und sozialen Wandel mitzudenken.

Park, der in der Tradition Simmels eine Denkweise entwickelt, die sich in den Kategorien der Bewegung, des Übergangs und des Wechsels ausdrückt, geht es um die *kulturellen Ordnungen* der Gesellschaft, wobei sein Kulturbegriff nicht ausschließlich in den »communities«, also den sich räumlich ausformenden, geographisch lokalisierten Gemeinschaften aufgeht, sondern die spirituelle Ordnung, d.h. die gemeinsam geteilten sittlichen und moralischen Vorstellungen einschließt. So verweist die typische Konstruktion des Fremden als »Mulatten« (später auch des *racial hybrid*) auf die einerseits kulturelle, andererseits moralische Gespaltenheit, veranschaulicht im Begriff der »Krisis«, denn das Wandeln am Rande zweier Kulturen ist ein Wandeln am Rande der sozialen Ordnung schlechthin. Auch wenn der »marginal man« aus Sicht der kulturell homogenen und »geordneten« Gruppe, die als vertraute Ordnung zugrundegelegt wird, der Fremde ist, wagt Park die These, daß Konkurrenz und Differenzierung, Mobilität und »Gespaltenheit« zukünftig zu einem neuen Kulturideal beitragen, das die Kluft des ungeplanten und konkurrenzhaften durch ein emanzipiertes, weil demokratisch-selbstbestimmtes Vergesellschaftungsprinzip ablöst und sich so einem Ideal des Weltbürgertums annähert.

Der Fremde ist also nur vorübergehend ein Fremder. Solange Kultur mit einem symbiotischen Subsystem gemeinsam geteilter Werte und Normen gleichgesetzt wird, stellt der kulturelle »Mischling« die Ausnahme dar und gerät auf der Grundlage dieser Untersuchungseinheit in die Position des marginalen Randseiters. Auf lange Sicht ist er der »Normalfall« einer sich immer stärker säkularisierenden und verschränkenden Gesellschaft in Zeiten des Modernisierungsprozesses. Park nimmt dabei als einer der ersten das labile Gleichgewicht der Großstädte als Symptom eines gesellschaftlichen Umwälzungsprozesses wahr, indem er die kulturellen Mischprozesse und Verschränkungen, Migration und Rassenkonflikte am Beispiel des »marginal man« auf ihre Funktion für die Zukunft der Gesellschaft hin befragt, um sie eben nicht ausschließlich als *marginal* und damit als »störend«

für eine soziale Ordnung herauszuarbeiten, sondern um sie als *zentrale* Figuren des Wandels und der Innovation im Prozeß gesellschaftlicher Modernisierung mitzudenken.

3.3 Schütz' wissenssoziologische Typisierung des »Immigranten«: Fremdheit als Kollision kulturspezifischer Wissensordnungen

Alfred Schütz, der seine Figur des Fremden aus einer phänomenologischen bzw. wissenssoziologischen Argumentation heraus entwickelt, diskutiert das Problem des Fremden auf der interkulturellen Ebene des *Fremdverstehens*, im weiter gefaßten Kontext der außeralltäglichen Kulturgeggnung. Es geht ihm dabei nicht so sehr um die zahlreichen Interaktionsformen und -muster der Begegnung mit dem Fremden, sondern er beschränkt sich auf einen ganz speziellen Modus interkultureller Beziehung, genauer gesagt, auf die Konfrontation des Einwanderers mit der homogenen Gruppe der Ankunftsgeellschaft.

Auch er entwickelt den Fremden zunächst als eine Kontrastfigur: Fremd ist derjenige, der aus der Sicht eines bestimmten Kulturkreises nicht dazugehört und damit nicht weiß, welche Bedeutung und Konsequenzen sein Handeln hat. Die Nichtzugehörigkeit des Fremden, die sowohl Simmel als auch Park als bedeutsames Kennzeichen des Fremdseins fassen, ergänzt Schütz durch die Erfahrung der Unvertrautheit, die sich als »Unwissenheit« niederschlägt. Diese »Unwissenheit« bewirkt aber nicht nur beim Fremden selbst eine »Unsicherheit«. Auch die von ihm aufgesuchte autochthone Gruppe befällt Zweifel, so daß der Fremde über die Polarisierung hinaus ein Gewahrwerden der Selbstverständlichkeiten auslöst, indem er die Normalitätserwartungen der ihn umgebenden Umwelt irritiert. Schütz geht es weniger um den Versuch, die semantischen Bestimmungen von Fremdheit abzustecken, als eben darum, die Voraussetzungen und Grenzen des Fremdverstehens offenzulegen. Dieser Fokus auf die Frage des Verstehens bedeutet aber auch, daß Schütz gerade nicht die »objektiven« Ordnungen der Wirklichkeit interessieren, sondern daß der Sinn der Außenwelt im eigenen Bewußtsein konstituiert wird und Verstehen somit subjektiv bleibt. Er verdeutlicht, daß die als selbstverständlich erfahrene Wirklichkeit eine *Konstruktion* ist, die einem bestimmten Deutungs- und Relevanz- bzw. Wissensschema entspricht, das als »vertraut« angesetzt wird und den Bereich jenseits der Grenze des Wissens als »unvertraut« erfährt, weshalb der Fremde ein Mensch ist, der sich durch seinen *anderen* Wissenstypus zum Fremden qualifiziert.

Schütz konzentriert sich auf die interkulturellen Abgrenzungsprozesse:

Aus der Sicht der Gruppe legt der Fremde ein abweichendes Verhalten an den Tag. Zwar wird der Versuch des Fremdverstehens unternommen, er scheitert aber an dem radikalen Kulturrelativismus, der sich in der *Exklusivität* der »Sinnhorizonte« widerspiegelt. Schütz' Fremder verletzt eine Grundannahme der Alltagswelt, nämlich daß mein Gegenüber die Welt genauso erlebt wie ich (Schütz/Luckmann 1979: 87ff.). In phänomenologischer Manier zeichnet Schütz die unterschiedlichen Lebens- und Relevanzbereiche des Mitgliedes der Ingroup und des Fremden nach, »schleppt« sich durch die rigiden Strukturen des Rezeptwissens, das sogar Unstimmigkeiten, Inkohärenzen und Kontingenzen blind übergeht, und sieht für den anschlußsuchenden Fremden keine echte Chance, jemals zur Gruppe zu gehören, da diese ein jahrelanges Wissen darüber teilt, wie alles ist, wie es war und wurde, und wie es sein wird.

Im Rahmen seiner wissenssoziologisch ausgerichteten Betrachtung des Fremden führt Schütz den Fremden als Menschen eines spezifischen Kulturreises vor, der sich einer anderen kulturellen Gemeinschaft *auf Dauer* anschließen möchte, dabei zum ersten Mal *ahnungslos* – d.h. ohne zu wissen, was in dem anderen Bewußtsein vor sich geht – auf sie trifft. Schütz sieht im Fremden

»[...] einen ›kulturellen Bastard an der Grenze von zwei verschiedenen Mustern des Gruppenlebens‹ [Schütz], der die unbefragten Hintergrundüberzeugungen der *world taken for granted* nicht teilt und deshalb aufgrund des Konfrontation mit einer neuen gesellschaftlichen Situationen in eine *Krisis* gerät« (Nassehi/Schroer 1999: 105).

Bei dieser Form der kulturellen Fremdheit steht die Begegnung mit einer anderen Wirklichkeitsordnung im Vordergrund, die sich im Kern auf die Unterscheidung von Vertrautheit und Unvertrautheit stützt, in der Erfahrung die Infragestellung eigener Gewißheittheiten nach sich zieht, d.h. die Erfahrung der Fremdheit wird sowohl in der Gruppe als auch beim Immigranten von der *Erfahrung der Unvertrautheit* bestimmt.

Schütz macht deutlich, daß Fremdheit immer dort von Relevanz ist, wo eine bestimmte *soziale Nähe* vorausgesetzt wird, da er unter dem Begriff des Fremden einen Menschen »unserer Zeit und Zivilisation« begreift, »der von der Gruppe, welcher er sich nähert, dauerhaft akzeptiert oder zumindest geduldet werden möchte« (Schütz [1944] 1972: 53). Der Fremde will also kein Fremder, sondern ein Mitglied der Gruppe sein, doch gerade in seiner Annäherung offenbart sich sein Status als »Nicht-Dazugehöriger«; er wird zum »dunklen Fleck« auf dem relevanten Horizont der anderen. Schütz betont die Notwendigkeit, nicht so sehr die Prozesse der sozialen Assimilation und sozialen Anpassung, sondern die Situation der *Annäherung* (approaching), die jeder möglichen Anpassung vorangeht und deren

Voraussetzungen enthält, in den Blick zu nehmen (vgl. ebd.: 53f.). Es gilt, Fremdheit als kontextspezifisches und damit relatives Phänomen zu entziffern. Anders als der Gast oder Besucher, der eben nicht dauerhafte Nähe, schon gar nicht Integration verlangt, fordert der Fremde genau diesen Tribut der Gruppe ein. Das schafft Schwierigkeiten: Die neuen Kulturmuster verlieren den Charakter der Ferne, sie werden zur Nähe, der Fremde ist kein uninteressanter Beobachter mehr, sondern verlangt Teilnahme und Teilhabe am gemeinschaftlichen Leben, nicht zuletzt gilt es, sein fertiges Bild von der Gruppe als inadäquat herauszustellen und ihn zur Interaktion anzuleiten (vgl. Richter 1993: 65).

Schütz geht es nicht um die einzigartigen individuellen Erfahrungen des Fremden, sondern er macht deutlich, daß es gewisse Typizitäten im Sinne genereller Muster der Erfahrung gibt, in denen das Problem der Fremdheit eingelassen ist: Jeder Fremde macht eine typische Krisis⁸⁰ durch. Darüber hinaus erfolgt auch die Unterscheidung von Vertrautheit und Fremdheit gewissen Typizitäten, da sie nicht auf das soziale Feld beschränkt sind, sondern allgemeine Kategorien zur Auslegung unserer Welt darstellen (vgl. Schütz [1944] 1972: 69). Sein Fremder, der idealtypisch in der Figur des Immigranten (die sich nah an Schütz' eigene Biographie schmiegt⁸¹) zum Vorschein kommt, verkörpert das kulturell Andersartige, v.a. aber einen anderen Wissenstypus. Aus der vertrauten Umgebung herausgerissen, wird der Fremde mit einer für ihn neuartigen sozialen und kulturellen Wirklichkeit konfrontiert, die er nicht mit seinem Wissen über die Welt vereinbaren kann. Sein Wissen ist das der eigenen Heimat, der dort relevanten Wirklichkeit, das in der neuen Umgebung mitsamt ihren Menschen, die in seine Relevanzbereich eingedrungen sind, unbrauchbar wird. Wissen stellt damit ein zentrales Vergemeinschaftungs- wie auch Differenzierungskriterium dar, indem es Zugang und Ausschluß regelt, gerade deshalb von Schütz als *geschlossene Sinnstruktur* gedacht wird.⁸²

Unter Adaption von William James' Unterscheidung von Vertrautheits- und Bekanntheitswissen formuliert Schütz eine *Kartographie der gesellschaftlichen Wirklichkeit*, die er in zahlreiche Ingroups unterteilt, deren jeweilige Mitglieder ein Wissen über die Welt im Sinne bestimmter Anweisungs- und Auslegungsschemata besitzen. Wirklichkeit wird ganz im Sinne der Phänomenologie Edmund Husserls⁸³, die Schütz als Wissenssoziologie fortführt, als ein Erfahrungsstil der alltäglichen Lebenswelt gefaßt, die im Sinne einer Ausprägung spezifischer Relevanzstrukturen für den Menschen sinnhaft *erscheinen*. Die wissenssoziologische Wirklichkeitskonzeption gründet auf der Vorstellung »ungleich verteilten Wissens innerhalb moderner Gesellschaften, sowie hochgradig pluralisierter Sinnwelten, die sich selbst in Form von ›Milieus‹ und ›Szenen‹ sozial reproduzieren« (Stenger 1997: 195). Damit differenziert Schütz die Wirklichkeit in einzelne Sinnhorizonte,

die nach dem Grad des Bewußtseins/Wissens parzelliert sind und die sich in den Relevanzsystemen der Gruppen niederschlagen, auf deren Grundlage der Fremde als Mensch außerhalb der eigenen Wirklichkeits- bzw. Wissensordnung konstruiert wird. Jede dieser Gruppen besitzt dabei ein ähnliches Wissen über den Alltag, das als Grundlage des Handelns fungiert und dabei mehr »implizit« als »explizit« erscheint, da es alle Anzeichen von Habitualität, Automatismus und Halbbewußtsein erkennen läßt (vgl. Schütz [1944] 1972: 65)

»Jedes Mitglied, das in der Gruppe geboren oder erzogen wurde, akzeptiert dieses fix-fertige standardisierte Schema kultureller und zivilisatorischer Muster [...]. Das Wissen, das diesen kulturellen und zivilisatorischen Mustern entspricht, hat seine Evidenz in sich selbst – oder es wird vielmehr aus Mangel an geteilter Evidenz fraglos hingenommen. Es ist ein Wissen von vertrauenswerten Rezepten [...]« (ebd.: 57f.).

Dieses anerzogene und sozialisierte »Denken-wie-üblich« (ebd.: 58) ist zwar nicht frei von Widersprüchen⁸⁴, es ist ein *graduelles* Wissen der Elemente, die nach dem Grad der Relevanz strukturiert sind, dennoch besitzt es für die Mitglieder einer Gruppe »den Schein genügender Kohärenz, Klarheit und Konsistenz« (ebd.: 57), weshalb Hahn auch von einer »Verstehensfiktion« (Hahn 1994: 144) spricht. Dieser Anschein von Kohärenz, welche die »wesentliche Undurchsichtigkeit unserer Lebenswelt« (Schütz 1971: 195) zu verdecken weiß, ist Voraussetzung für das Erleben von Sinnhaftigkeit und die Möglichkeit des Verstehens. Verstehen bedeutet, daß ich einer Person, Sache oder einem Sachverhalt Sinn verleihe auf der Grundlage meiner Erfahrungen und Deutungen, die mir ein unhinterfragtes Weltauslegungsschema »an die Hand geben«. Das bedeutet aber, daß die Erfahrung der Sozialwelt, der Mitmenschen und Zeitgenossen nur mittels Typisierungen möglich ist, da das Wissen um die Welt typisches Wissen um typische Vorgänge ist (Schütz/Luckmann 1975: 86ff.). Damit zeichnet Schütz ein sehr integriertes Bild des Menschen, der aus der unhinterfragten und als selbstverständlich hingenommenen Wirklichkeit ein gewisses Weltvertrauen schöpft. Die Gruppe stellt Schütz als eine restlos integrierte, relativ stabile und homogene Gemeinschaft dar, in der sich die Gruppenmitglieder untereinander als »vertraut« bzw. »ähnlich« wahrnehmen.⁸⁵ Der Andere als Mitmensch bleibt in diesem Kontext verstehbar, da er »irgendwie wie ich« erscheint und als fraglos gegeben hingenommen wird.

»Alltäglich gilt, daß mein Standpunkt und der des Anderen im großen und ganzen austauschbar sind, daß das, was für mich relevant ist, auch relevant für den Anderen wäre, wäre er an meiner Stelle und umgekehrt, daß es immer wieder und bis auf weiteres weiterhin so ist und so sein wird« (Hitzler 1988: 17f.).

Fremdverstehen bleibt solange unproblematisch, solange es fraglose Routine ist und nicht auf Widerstand stößt; für die Gruppe gilt die Annahme, daß der Mensch des eigenen Kulturkreises und der sozialen Nahwelt selbstverständlich »so ist wie ich«. Fremdverstehen ruht somit auf Akten des Selbstverständehens, verstanden als Selbstauflegung, auf (vgl. Wierlacher 1993: 63).⁸⁶ Unter Rückgriff auf Max Scheler setzt Schütz die Existenz des Anderen als unhinterfragt voraus, denn »[d]ie Realität der Mitwelt und Gemeinschaft ist als *Du-Sphäre* und *Wir-Sphäre* [...] der gesamten Natur als organischer und toter vorgegeben [...]« (Schütz 1960: 106f.).

Im In-Eins-Setzen des meinigen und jemeinigen Erlebnisstroms – mein Gegenüber erlebt wie ich das eigene Altern, das Schütz als »Quasi-Gleichzeitigkeit meines Dauerablaufes mit der Dauer des alter ego« (ebd.: 114) beschreibt – gelingt die Erfassung des fremden Sinns. Dabei wird von der signifikanten Erfassung des fremden Leibes auf den objektiv gemeinten Sinn rückgeschlossen, so daß die »fremde Leibesbewegung nicht nur als Vorkommnis der gegenständlichen Dingwelt wahrgenommen, sondern auch als Signum für das fremde Erlebnis aufgefaßt« (ebd.: 110) wird: Bewegung, Gestik, Mimik, Sprache und Artikulation bilden das Fundament, auf dem sich Verstehen ereignet. Jeder Mensch besitzt zwar einen unmittelbaren Zugang zur Kontinuität seines eigenen Bewußtseinsstroms, jeder andere kann aber nur indirekt, durch Beobachtungen, auf mentale Vorgänge beim alter ego rückschließen (vgl. Ladwig 1997: 88).

Auf der Grundlage des ähnlichen Wissens über den Alltag, das ich mit meinem Mitmenschen teile, läßt sich der Sinn seiner Handlung durch dieses »ich an seiner Stelle« erschließen.⁸⁷ Die Selbstverständlichkeit dieses Fremdverständehens basiert auf der gemeinsamen Erfahrung, daß das eigene Verhalten und das der anderen weitestgehend antizipierbar wird. Damit formuliert Schütz sein wissenssoziologisches Programm wechselseitiger Perspektiven auf der Grundlage zweier Generalthesen: »Erstens, die Idealisierung der Vertauschbarkeit der Standpunkte und zweitens, die Idealisierung der Kongruenz der Relevanzsysteme« (Schütz/Luckmann 1975: 74).

Der Fremde rebelliert gegen die »Selbstverständlichkeiten der Gruppe«, die sich in der Kongruenz der Relevanzsysteme und dem damit möglichen Perspektivtausch widerspiegeln, indem er »[...] fast alles, was den Mitgliedern der Gruppe, der er sich nähert, unfraglich erscheint, in Frage stellt« (Schütz [1944] 1972: 59). Er wird durch sein anderes Wissen zum Repräsentanten eines »Außerhalb« einer Ordnung, die jenseits der Grenzen der eigenen Ordnung liegt (vgl. Stenger 1998: 21). Ihm fehlt die Bezugnahme auf eine gemeinsam geteilte Welt, denn Verstehen vollzieht sich nicht im Schattenbereich »privater« Zustände, sondern in der Öffentlichkeit sozialer Tatsachen und intersubjektiv gebrauchter symbolischer Ausdrücke (vgl. Ladwig 1997: 90). Das Krisenhafte dieser Form der Kulturgegung

liegt gerade in der Ambiguität des Fremden, *in* einer Gruppe, aber *kein Teil* von ihr zu sein:

»The others share sentiments and associations and experiences in which the outsider has had no part and he can come to feel that he belongs to the group only as relationships are established with him through his sharing some part of the common life of the group« (Wood [1934] 1969: 45).

Indem der Fremde die üblichen Weltauslegungsschemata in seiner Alterität »blockiert« – das gewohnte Wissen läuft ins Leere, da der Fremde sich anders als andere verhält –, bringt er die vermeintliche »Klarheit« des Wissens der Gruppe, deren Mitglied er werden will, ins Wanken. Hier kann die fremde Sprache, das fremde Ritual oder auch nur der Ausdruck eines Lächelns, dessen Sinn und Funktion uns verschlossen bleibt (vgl. Waldenfels 1995: 615f.), zur Bruchstelle werden, an der unser Verstehen des Anderen scheitert und sich die Erfahrung der Kontingenz ausbreitet.

Der objektiv und subjektiv gemeinte Sinn seines Handelns bleibt verschlossen, dramatischer jedoch erscheint die Tatsache, daß unser Weltauslegungsschema nicht mehr fraglos, sondern *fragwürdig* geworden ist. Der Fremde bringt Kontingenz in das stabile Vertrauen in die Welt (die relativ natürliche Weltanschauung): Er legt sie offen und löst bei den Mitgliedern eine »Krisis« aus. Das Denken-wie-üblich kann sich nicht mehr bewähren bzw. die Zivilisationsmuster fungieren nicht mehr als ein System erprobter und vorhandener Rezepte; ihre situative Beschränktheit wird sichtbar (vgl. Schütz [1944] 1972: 59).⁸⁸ Der Fremde treibt damit einen Keil in das stabile Selbstvertrauen der Gruppe. »Die Krise geht mit einem kritischen Unterscheidungssinn einher, der die Lage als krisenhaft einschätzt« und markiert einen »kritischen Punkt«, einen »Wendepunkt« (Waldenfels 1998: 74). In dem Moment, in dem die Routine unserer Auslegungen des Alltags, die Schütz in der Idealisierung der Kontinuität im »Und-so-weiter« bzw. »Ich-kann-immer-wieder« ausdrückt, durchbrochen wird, kommt es zu einer »Schockerfahrung«.⁸⁹

Auch der Fremde durchläuft eine Art »Krisis«, da er der neuen Umwelt mit seinem Denken-wie-üblich begegnet, aber sie nicht verstehen kann. Auch seine Vorstellungen von der Wirklichkeit erweisen sich sehr bald als ungeeignet. Selbst wenn ihm die Kultur und Geschichte der anderen prinzipiell zugänglich ist, kann er sie nicht verstehen, da sie »[...] niemals ein integraler Bestandteil seiner eigenen Biographie, wie es mit der Geschichte seiner Heimatgruppe der Fall war« (Schütz [1944] 1972: 59) geworden sind. Insofern nimmt die Gruppe den Fremden als Mensch ohne Geschichte wahr.

Der Fremde benötigt, um Mitglied zu werden, ein neues Wissensni-

veau, um mit den anderen Gruppenmitgliedern interagieren zu können, denn seine Vorstellungen von der fremden Gruppe sind nur solange gültig, solange er selbst auf Distanz bleibt; in der lebendigen Erfahrung können sie sich nicht bewähren.

»Die Entdeckung, daß die Dinge in einer neuen Umgebung ganz anders aussehen, als man dies sich noch zu Hause vorgestellt hatte, ist häufig die erste Erschütterung des Vertrauens des Fremden in die Gültigkeit des habituellen ›Denkens-wie-üblich‹« (ebd.: 62).

Der Fremde durchläuft eine doppelte »Krisis«, da nicht nur das Bild der Kultur- und Zivilisationsmuster der fremden Gruppe, sondern auch die Weltauslegungsmuster der eigenen Heimatgruppe erschüttert wird. Denn Fremdheit erleben heißt auch, sich angesichts von unabweisbarem und teilweise nicht integrierbarem Anderen die Frage zu stellen, was denn das Eigene »eigentlich« sei, welche Kontur und vor allem welche identifizierbare Qualität es habe (vgl. Makropoulos 1993: 41). Die Konfrontation zweier unterschiedlicher Relevanzsysteme führt zu beidseitiger »Schockerfahrung«: Sowohl dem Fremden als auch der Gruppe widerfahren Selbstzweifel, da das Zusammenprallen der unterschiedlichen Relevanzsysteme die relativ »natürliche Weltanschauung« beider konterkariert.⁹⁰ Die Kulturgegnung ist damit eine *Begegnung zwischen Fremden*, denn nicht nur der Andere ist aus Sicht der Gruppe ein Fremder, die Gruppe selbst vermag genauso fremd für den Anderen zu sein, auch wenn die theoretische Perspektive hier eindeutig ist:

»for purposes of analysis, the person entering the group from without is distinguished as the stranger. Thus we give to the stranger something of mobility. [...] In any event is the stranger who comes and the group who receives« (Wood [1934] 1969: 46).

Der Fremde gerät in die hoffnungslose Lage, daß die für ihn ebenfalls *fremde* Gruppe im Zentrum seines Relevanzbereichs liegt und er sich außerhalb des Gebietes befindet, das von dem geläufigen Orientierungsschema der Gruppe gedeckt wird (vgl. Schütz [1944] 1972: 62). Im Gegensatz zu den Mitgliedern besitzt er keinerlei sozialen Status in der Gruppe; er muß zunächst ihr Zivilisationsmuster »übersetzen«. Schütz zieht die Analogie zum Erlernen einer Fremdsprache und weist darauf hin, wie schwierig sich dieser Übersetzungsprozeß tatsächlich darstellt, da die Sprache »[...] nicht nur aus linguistischen Symbolen [besteht], die in einem Lexikon katalogisiert sind, und nicht nur aus den syntaktischen Regeln, die eine ideale Grammatik aufzählt« (ebd.: 63), d.h. auch wer den Großteil des Wortschatzes einer

Sprache kennt, weiß noch lange nichts über ihre gesamte Pragmatik.⁹¹ Vielmehr verlangt ein kompetenter Umgang mit Sprache die Kenntnis semantischer Bedeutungen und »Sinnhorizonte«, verschiedener Dialekte und Soziolekte, die Schütz als »private Codes« bezeichnet, sowie spezifischer Idiome, denn »[u]m eine Sprache frei als Ausdrucksschema zu beherrschen, muß man in ihr Liebesbriefe geschrieben haben« (ebd.: 65).

Insofern entpuppt sich Schütz' Fremder in zweifacher Weise als fremd: Seine Statuslosigkeit innerhalb der Gruppe wird dabei zum Signifikant seiner *sozialen* Fremdheit, die auf ein Fehlen struktureller Einbindung hinweist, seine *kulturelle* Fremdheit »gründet [...] wesentlich im Erleben von Inkommensurabilitäten in der Dimension impliziten Wissens« (Stenger 1997: 198). Diese sind nur dann zu überwinden, wenn es dem Fremden gelingt, sein persönliches Relevanzsystem völlig neu zu organisieren und sich einem mühevollen, in der Regel jahrelangen Assimilationsprozeß zu unterwerfen. Akzeptiert er die Wirklichkeit der Gruppe als hartes, resistentes Objekt, bleibt er der Fremde, beginnt er sie zu verstehen, führt dieser Verstehensprozeß zu deren Anverwandlung an das Verstandene, an das Objekt des Verstehens im Sinne eines Akkulturationsprozesses (vgl. Guttandin 1993: 467), denn der Fremde »ist nur so lange ein Fremder, bis er alles kennt und gesehen hat, dann ist ihm nichts mehr fremd« (Valentin 1981: 159).

Solange ein Unvermögen bzw. eine Verweigerung der Übernahme der Zivilisationsmuster seitens des Fremden zu spüren ist, bleibt die Interaktion zwischen ihm und der Gruppe prekär, da weder der Fremde sich auf ein adäquates Verständnis seiner selbst verlassen kann, noch weil die Gruppenmitglieder seinen Erwartungen entsprechend reagieren – lediglich in diesem Zwischenstadium des »Noch nicht« ist der Fremde auch der »marginal man«, dem Schütz allerdings, im Unterschied zu Park, keine *dauerhafte* Existenzmöglichkeit einräumt. Es ist zudem diese zeitweilige *situative Indeterminiertheit*, aus der gleichsam die vermeintliche Distanzlosigkeit des Fremden erwächst,

»[...] sein Hin- und Herschwanken zwischen Reserve und Intimität, sein Zögern und seine Unsicherheit, und sein Mißtrauen in alles, was so einfach und unkompliziert jenen erscheint, die sich auf das Funktionieren der unbefragten Rezepte verlassen, denen man einfach folgen muß und die man nicht weiter zu verstehen braucht« (Schütz [1944] 1972: 67).

Schütz versucht, den schwierigen Anpassungsprozeß für beide Seiten – für die Gruppe wie für den Fremden – aufzuzeigen. Vor dem Hintergrund der Einsicht über die eigene Beschränktheit, »der bitteren Erfahrung der Grenzen seines ›Denkens-wie-üblich‹« (ebd.: 68), entwickelt der Fremde ein Ge-

fühlt für die Inkohärenz und Inkonsistenz der Zivilisationsmuster, die er jedoch nicht verurteilt, sondern sorgfältig untersuchen möchte. In dieser gelebten Synthesis der Nähe der Fremdgruppe und Ferne der Heimatgruppe schließt sich Schütz seinem Vorgänger Simmel an, indem er aus der zunehmend reflexiven und kritischen Haltung des Fremden seine Objektivität, aber auch seine zweifelhafte Loyalität folgert, denn während das Bewußtwerden kulturrelativer Vorstellungsgrenzen und Denkmuster den Fremden auf Distanz gehen lässt, macht ihn seine Unwilligkeit, neue Zivilisationsmuster vollständig an Stelle derjenigen der Heimatgruppe zu setzen, in den Augen der Ingruppe zum undankbaren und illoyalen Konkurrenten. Seine Objektivität, die auch Simmel immer wieder als Ressource des Fremden betont, schöpft aus der Erfahrung des allgemein menschlichen Schicksals, weil »[...] ein Mensch seinen Status, seine leitende Rolle und sogar seine Geschichte verlieren kann und daß der normale Gang des Lebens stets viel weniger gesichert ist, als es scheint« (ebd.: 68). Die durchlebte »Krisis« hat den Fremden skeptisch gemacht, sie erzeugt eine größere Offenheit und eine erhöhte Aufmerksamkeit gegenüber der fremden Welt (vgl. Guttandin 1993: 468), allerdings nur, solange er noch nicht assimiliert wurde, so daß die Reflexivität des Fremden, seine Objektivität keinesfalls dauerhaft, allenfalls vorübergehend ist. Gleichzeitig wird er durch eine dauerhafte Verweigerung der Assimilation zum undankbaren »Bastard«. »Undankbar, weil ihm die neue Gesellschaft doch ein schützendes Ondach gewähren will, er sich aber eher in einem Labyrinth sieht« (Richter 1993: 65f.). Diese zweifelhafte Loyalität des Fremden ist nah an den Wesenszügen von Parks Typus des »marginal man« formuliert, auf den Schütz in seinem Text kurz eingeht; sie unterstellt ein gewisse Unwilligkeit des Fremden, die neuen Zivilisationsmuster an die Stelle derjenigen der Heimatgruppe zu setzen; hier bleibt er ein kultureller Bastard, der nicht weiß, wohin er gehört (vgl. Schütz [1944] 1972: 68). Schütz widerspricht Park in dem Punkt, daß die Erfahrung des Wandelns zwischen zwei Kulturen im Grenzgänger selbst emanzipatorische bzw. innovative Kräfte freisetzt. Im Gegenteil, er macht deutlich, daß eine dauerhaftes Selbstverständnis als Fremder eher zu Depersonalisation und psychischer Instabilität führt.

Insgesamt diskutiert Schütz das Problem des Fremdverstehens als ambivalente Praxis in der sozialen Wirklichkeit, indem er ihr Vergemeinschaftungs- wie Differenzierungs-, Ausgrenzungs- wie Eingrenzungspotentiale zugesteht. Als Grundlage des sozialen Handelns eröffnet das Fremdverstehen die Kalkulierbarkeit und Antizipierbarkeit jenes Mit-Menschen, der einen ähnlichen Wissensvorrat besitzt. Personen gleicher Wissensordnungen benutzen dieselben Typisierungen zur Auslegung der Wirklichkeit, so daß man sich aufgrund der Selbstauslegung dem anderen verstehend nähern kann. Zum Mißverständnis kommt es immer dann, wenn zwei oder mehrere

re Wissensordnungen miteinander kollidieren, wenn die Selbst- und Fremdauslegungen voneinander abweichen; dann avanciert die Unmöglichkeit des Fremdverstehens zum Seismographen der Fremdheit des Anderen. Schütz geht es um den sinnhaften Aufbau der sozialen Welt, die sich in relativ geschlossene Sinnprovinzen aufsplittet. Diese Ordnung der Welt anhand von Wissensstrukturen- bzw. Wissenstypen, in denen das Wissen immer auch zeitlich, räumlich, kulturell bzw. relevanzmäßig strukturiert ist, konstituiert das Eigene und das Fremde als inkommensurable »Wissensinseln«. Daher bezeichnet Schütz denjenigen, der ein bestimmtes Maß gemeinsam geteilten Wissens besitzt, als »Mit-Mensch«, während die Folge dieser Vertrautheit die Konstruktion des Fremden als Mensch einer anderen Wissensordnung ist.

3.4 Meads pragmatistische Konzeption des »signifikanten/generalisierten Anderen«: Fremdheit als reflexives Moment sozialer Interaktion

Die Grundlage George Herbert Meads interaktionistischer Theorie der Individualgenese bildet die Verschränkung und Verflechtung des Eigenen und des Fremden im Sinne eines zwischen beiden Elementen stattfindenden Wechselwirkungsprozesses. Als Sozialpsychologe und Pragmatist bemüht sich Mead insbesondere um die Darstellung der psychologischen Auswirkungen dieses wechselseitigen Austauschprozesses. Im Gegensatz zu Simmel, Park oder Schütz ist Mead gerade nicht an der theoretischen Grundlegung einer Soziologie des Fremden interessiert, die Fremdheit als exklusive Erfahrung bzw. als designierten Status spezifischer Persönlichkeiten faßt. Anstelle einer Theorie der Differenz formuliert er daher eine Theorie der Interaktion, die den Fremden als Übergangsphänomen behandelt. Mead geht es um handlungs- und identitätstheoretische Konsequenzen der wechselseitigen Konstitution des Eigenen und des Fremden, indem er Fremdheit als Ermöglichungsnexus von Vertrautheit definiert und die Differenz damit in eine Identitätstheoretische Fragestellung rückbettet. In der anfänglichen Identifikation mit und erst nachträglichen Absetzung vom Fremden, der bei Mead im Konzept des *signifikanten* bzw. *verallgemeinerten Anderen* als handelndes Gegenüber betrachtet wird, entfaltet der Mensch seine »Handlungsfähigkeit«. Damit ist die Hereinnahme des Anderen in den eigenen Organismus für Mead Voraussetzung für die *Interaktion*, wesentlicher aber für die Entstehung von Geist und Bewußtsein, nicht zuletzt für die Entstehung der Identität. Fremdheit, die nicht speziell, sondern sehr allgemein als *Verhältnis der Alterität*, d.h. der wechselseitigen Unterschei-

dung von Ego und Alter Ego, konzeptualisiert wird, zeigt sich als Konstituent für Identität: Als *Resonanzboden* des Eigenen ermöglicht der Fremde als »Du« Perspektiventausch, Ich-Reflexion und Selbstbewusstsein. Genau hierin liegt die Verhältnismäßigkeit von Fremdheit, denn das »Du« ist Voraussetzung für das »Ich«. Sie stehen sich eben nicht als zwei geschlossene Entitäten gegenüber, sondern der Andere geht in vielfältiger Weise in die Genese des Ich ein, ist also auch innerhalb des Individuums. Aufgrund dieser Konstellation gibt es für Mead keinen festen Standpunkt diesseits oder jenseits des Anderen (vgl. Wulf 1999: 19). Obwohl es Mead nicht um eine Typisierung im Sinne einer wesensmäßigen Erfassung des Fremdeins geht, soll sein Konzept des »signifikanten bzw. verallgemeinerten Anderen« im Zusammenhang einer Soziologie des Fremden diskutiert werden, da Mead Zugehörigkeit und Vertrautheit, Identität und Individualität konsequent relational setzt.

Dem Menschen gelingt erst in der sozialen Interaktion mit anderen, sich ein Bewußtsein seiner selbst zu schaffen, d.h. das Subjekt gilt nicht als Subjekt, sondern als Objekt der Erkenntnis. Obwohl Mead keine explizite Soziologie des Fremden zum Gegenstand seiner Forschung gemacht hat, sondern das wechselseitige Verhältnis zwischen Ego und Alter Ego auf der allgemeinsten Ebene *organischer Separation* betrachtet, liest sich sein Ansatz als theoretisches Fundament eines wissenschaftlichen Zugangs zum Fremden, da Mead den Blick zunächst auf die *intrakulturellen* Differenzen lenkt, die jeder *interkulturellen* Begegnung vorgeschaftet sind. Mead gelingt durch die *Prävalenz des Anderen*, der mit mir, aber doch anders als ich ist, ein Blick auf die Vertrautheiten des Alltags, denn auch Vertrautheit meint keine voraussetzunglose Entität, sie ist nicht nur Produzent von Fremdheit, sondern immer auch deren *Produkt*.

Mead formuliert seine explizit als *sozialbehavioristisch* ausgewiesene Persönlichkeitstheorie in Abgrenzung zum klassisch behavioristischen Programm à la John B. Watson, der den Menschen auf eine auf äußere Reize reagierende »black box« ohne reflexives Bewußtsein reduziert. Mead versucht im sozialen Interaktionsprozeß, den Watson auf ein mechanistisches Reiz-Reaktions-Modell verkürzt, die Reflexionsfähigkeit des Menschen nachzuweisen, da er

»[d]ie gesellschaftliche Handlung [...] nicht schon dadurch erklärt, daß man sie aus Reiz und Reaktion aufbaut; sie muß als dynamisches Ganzes – als etwas im Fluß Befindliches – angesehen werden, von dem kein Teil in sich allein betrachtet und verstanden werden kann – ein komplexer organischer Prozeß, der in allen individuellen Reizen und Reaktionen stillschweigend mit inbegriffen ist« (Mead [1934] 1968: 45f.).

Mead führt Handeln nicht ausschließlich auf die beobachtbaren Vorgänge des Menschen zurück, die Watson als konditionierte Reflexe auf äußere Reize bezeichnet, sondern unterscheidet vier wesentliche Merkmale menschlichen Handelns, die er als Gewähr für eine vorgeschaltete Existenz des Bewußtseins heranzieht: Der Mensch kann seine Reaktion auf einen Reiz zeitlich verzögern, er kann zwischen Reizen auswählen, sich kraft seines Bewußtseins einen Handlungsablauf vorstellen, diesen Schritt für Schritt durchdenken und seine Handlung nachträglich auch reflektieren. Dieses Bewußtsein wird jedoch nicht als vor allem Handeln stehend vorausgesetzt, sondern es bildet sich in der *intersubjektiven Genese* heraus, so daß das »Bewußtsein das Produkt solchen Verhaltens ist« (ebd.: 56) und eben in den Prozessen der Emergenz, durch kommunikative Gesten und signifikante Symbole, entsteht (vgl. Nagl 1998: 92).

Der *pragmatische* Charakter des Geistes begreift so »das Wesen des Psychischen nicht mehr substantialistisch – d.h. als Ausdruck einer materiellen und/oder ideellen Grundlage – [...], sondern als Funktion im Lebensprozeß, als aktive Anpassung des Organismus an seine Umwelt, als problemlösendes Verhalten« (Wenzel 1990: 47). Handeln stellt die Voraussetzung für die Genese des Bewußtseins dar, gleichwohl das Bewußtsein dabei immer an die Interaktion rückgebunden bleibt, da es sich im problemlösenden Verhalten zeigt. Das Wesen des Bewußtseins wird *funktionalistisch* gefaßt, indem Mead den Einzelnen nicht rein mechanisch und damit sozial unsensibel reagieren läßt – das Gegenüber wird in klassisch behavioristischer Manier vorwiegend als »Reizaussender«, nicht als Mensch wahrgenommen –, sondern ihm die »Fähigkeit zu rationaler Analyse und Planung der Handlung« (ebd.: 49) zugestehst.

Dabei versteht Mead unter Interaktion bzw. Handeln den Austausch von Gesten bzw. signifikanten Symbolen. Die Sprache, die er als ein aus Gebärden emport entwickeltes Symbolsystem begreift und die für ihn die differenzierteste Weise gestischer Kommunikation verkörpert, nimmt in Meads Konzeption intersubjektiver Psychogenese die zentrale Sozialisationsfunktion ein. In der Auseinandersetzung mit der Theorie der vokalen Gesten, die er während seiner Studienzeit in Leipzig im Fach Physiologische Psychologie bei seinem Lehrer Wilhelm Wundt mit Begeisterung verfolgt⁹², und dem von John Dewey, Charles Peirce und William James vertretenen nordamerikanischen Pragmatismus, entwickelt Mead ein Modell symbolischer Interaktion, das die Sprache als Resultat stimmlicher und vokaler Gesten, also als Bestandteil des menschlichen Verhaltens begreift. Das Symbolsystem Sprache setzt Mead mit Handeln gleich, da es als Medium der Kommunikation, stellvertretend für die Interpretationsweisen und Handlungsabsichten der Menschen steht. Die Interaktion von Menschen versteht Mead als sprachlich vermittelt, wobei das »Gespräch der

Gesten« seine Bedeutung erst im Raum des sozialen Gebrauchs erhält.

Der Sprache kommen dabei zwei wichtige Funktionen zu: Sie ist zum einen eine rein menschliche Begabung und zeichnet den Menschen somit gegenüber anderen biologischen Organismen aus. Andererseits setzt Mead die Sprache als allgemeinste Form des kommunikativen Handelns *vor* das Bewußtsein. Sie ist nicht *Folge*, sondern *Voraussetzung* für die Entstehung des Geistes, denn mit der Äußerung einer vokalen Geste lösen wir nach Mead nicht nur eine Reaktion in unserem Gegenüber aus, sondern eben auch in uns selbst. Diese Besonderheit vokaler Gesten – das Auslösen eigener Reaktion – veranlaßt, daß wir uns zu uns selbst verhalten müssen. Diese Art des »Selbstgesprächs« ist es, in welchem Mead die geistige Begabung des Menschen aufspürt. »Die Bedeutung des vokalen Reizes gründet also in der Tatsache, daß der Einzelne das von ihm Gesagte hören kann und in diesem Prozeß dazu neigt, ebenso wie die andere Person zu reagieren« (Mead [1934] 1968: 109), so daß die Sprache uns und anderen Gesten zur Verfügung stellt, mit denen wir Reaktionen *in uns* auslösen können: Der »Kommunikationsprozeß liefert uns das geistige Material [...], mit dem wir denken« (ebd.: 138). Indem wir dieselbe Reaktion wie bei anderen auslösen können, kann sich der Mensch auch *zu sich selbst verhalten*. Das bedeutet aber, daß der Kommunikationsprozeß auch dem Sprecher jene Gesten bereitstellt, die durch ihre identische Wirkung auf ihn wie auf andere die Haltung des anderen auslösen, die wir so weit übernehmen, wie wir dessen Rolle übernehmen (vgl. ebd.: 138). Der Handelnde kann sich auf diese Weise selbst zum Objekt werden und aus dieser Distanz heraus sich seine Reaktionen vor Augen führen, kombinieren, selektieren, antizipieren. Fremdheit im Sinne von *Selbstdistanz* ist in Meads Diktion damit Voraussetzung, ein reflexives Bewußtsein auszubilden.

Mit dieser Unterbrechung der Mechanik von Watsons Reiz-Reaktions-Modell durch die reflexive Vergegenwärtigung des eigenen Handelns holt Mead auch eine zeitliche Dimension in die soziale Interaktion, da der Mensch bei seinem Handeln eben nicht nur wie ein Tier »blinden« Impulsen, ohne zu zögern folgt, sondern »sich eine ganz bestimmte Situation vorstellt und sein Handeln darauf einstellt« und damit gegenwärtiges Verhalten an einem Bild von der Zukunft orientiert (vgl. ebd.: 160).⁹³ In diesem rationalen Verhalten, das in der Kontrolle als auch Auswahl von Handlungen besteht, zeigt sich nach Mead das Bewußtsein/der Geist des Menschen. Seine Konzeption des Geistes besitzt somit immer eine sozialbehavioristische Basis, er liegt weder biologisch-empirisch noch apriorisch vor, sondern erwächst und entwickelt sich im gesellschaftlichen Prozeß, innerhalb der empirischen Matrix des gesellschaftlichen Zusammenspiels (vgl. ebd.: 174). Die sprachlich vermittelte Interaktion, die von Meads Schüler

Herbert Blumer als Theorie des Symbolischen Interaktionismus weiterentwickelt wurde⁹⁴, stellt die Voraussetzung für die Sozialisation des Individuums dar.

Die Genese des Bewußtseins zur individuellen Identität verdeutlicht Mead mit der Metapher des Spiels. Im Spiel des Kindes, das er als nachahmendes Rollenspiel begreift, bei dem das Kind mit Hilfe von Gesten nacheinander in die Rollen *signifikanter Anderer* wie Vater, Mutter u.a. schlüpft⁹⁵, sieht Mead das wichtigste Stadium der phylogenetischen Entwicklung des Menschen. Das Kind übernimmt die Rolle einer Bezugsperson und handelt sich selbst gegenüber in der Art und Weise, wie diese Person zuvor ihm gegenüber gehandelt hat. »Es spielt zum Beispiel, daß es sich etwas anbietet, und kauft es; es gibt sich selbst einen Brief und trägt ihn fort; es spricht sich selbst an – als Elternteil, als Lehrer; es verhaftet sich selbst – als Polizist« (ebd.: 193). Das Kind tut im Moment des Rollentausches nicht nur so, *als ob* es diese Person wäre, sondern es *ist* für eine gewisse Zeit diese Person.

Dabei fungiert das Spiel als *Format*, in das gesellschaftliche Performanzen und kulturelle Erfahrungen im Sinne von Sprechakten und situativen Artikulationen eingelassen sind, denn das »Spielen« ist mehr als bloße Repetition. Spielen heißt immer auch, die praktischen Bedeutungen und Realisationen der Sprache – das Bitten, das Betteln, das Meinen und Streiten – darzustellen. Für die Rollenübernahme benötigt das Kind die Sprache: Real erlebte Gespräche, die man in sich bewahrt hat, werden in solchen Spielen wiedererinnert und weiter ausgemalt. In dieser permanenten intersubjektiven Kommunikation (intersubjektiv im Sinne eines Selbstgesprächs), blickt das Kind auf sein eigenes Verhalten zurück, lobt, kritisiert und zensiert es auf der Grundlage der internalisierten Normen. Dabei bleibt das Spiel auf einer relativ niedrigen Organisationsstufe, das Kind »spielt einfach vor sich hin« und »wechselt von einer Rolle zur anderen je nach Laune« (ebd.: 193).

Das darauf aufbauende organisierte Spiel⁹⁶ verlangt dem Kind die Fähigkeit ab, in sämtliche Rollen gleichzeitig schlüpfen zu können. Im Fall von Baseball muß es beispielsweise wissen, »was alle anderen tun werden, um sein eigenes Spiel erfolgreich spielen zu können. Es muß alle diese Rollen einnehmen« (ebd.: 193). Das Kind verinnerlicht dabei die Haltung der Gruppe gegenüber gegenwärtigen Problemen. Es lernt die Bedeutung organisierter Rollen, da es sich nicht mehr an einer einzigen Bezugsperson orientiert, sondern alle Rollen in sich organisieren muß und sich mit der gesamten Gruppe bzw. dem Gruppenziel identifiziert. Mead vergleicht diese Organisationsstufe des Spiels mit dem allgemeinen Handlungsprinzip, da es letztlich jede Situation widerspiegelt, ganz gleich, ob es sich dabei um eine Gruppe von Mitspielern, eine Körperschaft, Institution oder andere Gemeinschaft handelt. Durch die Identifikation mit der Gruppe, die Mead als sogenannten »generalisierten Anderen« faßt, nimmt das Kind den gesell-

schaftlichen Prozeß in die eigene Person herein, d.h. es internalisiert die Werte, Normen und Regeln, die in einer Situation relevant sind. Die Konstruktion des generalisierten Anderen stellt daher die Summe aller generellen Erwartungen der Gruppe dar.

Gerade in der spielerischen Auseinandersetzung mit dem Anderen, in den sich der Mensch durch Nachahmung und gemeinsame signifikante Symbole hineinversetzen kann, gelingt »der Blick auf uns selbst«, indem wir unserer selbst als handelnde Person gewahr werden. Im Moment der Rollenübernahme findet eine Handlungsverzögerung statt, die uns nicht instinkthaft wie ein Tier reagieren läßt, sondern das Geschehen aus dem Blickwinkel der anderen distanziert vor Augen führt und somit die je verschiedenen Handlungsmöglichkeiten und sozialen Praktiken zur Auswahl stellt. Mead entwickelt auf der Grundlage einer sozialen Genese des Individuums im intersubjektiven Austausch ein sehr *dynamisches* Persönlichkeitsmodell, indem die Bewußtwerdung erst in der permanenten intersubjektiven Verständigung hervortritt und sich prozessual entwickelt. »Fremdheit« ist hier der *Resonanzboden* bzw. die *Voraussetzung für Eigenheit*. Im Moment der Rollenübernahme tritt der Mensch aus seinem Organismus heraus und gewinnt ein Bild von sich selbst, auf das er dann in unterschiedlicher Weise reagieren kann: Er ist sich selbst ein Fremder (Objekt) und kann sich in diesem Zustand sein eigenes Verhalten vor Augen führen, zwischen Reaktionen auswählen und sich kraft seines Bewußtseins Handeln und Sinn vergegenwärtigen: Selbstbewußtsein und Identität entstehen in der Verinnerlichung intersubjektiver Verhaltensweisen.

Damit ist Meads Persönlichkeitsentwurf ein höchst sozialer, da er Handeln, Bewußtsein und Identität als Produkt gesellschaftlicher Interaktion faßt. »Sozial« hat dabei zwei verschiedene Implikationen: Das einzelne Individuum existiert nur unter anderen Individuen, es erhält seine individuelle Identität nur über die anderen und besitzt ein existenzielles »Bedürfnis nach Kooperation mit anderen.⁹⁷

»Identität entwickelt sich; sie ist bei der Geburt anfänglich nicht vorhanden, entsteht aber innerhalb des gesellschaftlichen Erfahrungs- und Tätigkeitsprozesses, das heißt im jeweiligen Individuum als Ergebnis seiner Beziehungen zu diesem Prozeß als Ganzem und zu anderen Individuen innerhalb dieses Prozesses« (ebd.: 177).

Identität ist aus sich selbst heraus nicht denkbar, sondern kann sich erst in der sozialen Interaktion mit dem Gegenüber entwickeln, im symbolvermittelten *taking role of each other*. Die Fähigkeit zur Sprache, die anders als die Signale der tierischen Warn- und Lockrufe auch allgemeinen Sinn und Symbole austauschen, konstituiert den Menschen als soziales Wesen in der Gesellschaft. Da sein Fühlen, Denken, Handeln, sein Bewußtsein und seine

Identität in der gesellschaftlichen Sprache stattfinden, in der er aufwächst, ist er ein durch und durch soziales, weil vergesellschaftetes Individuum, eine individuelle Kombination aus unterschiedlichen verinnerlichten Rollen. Die Sprache vergesellschaftet, individualisiert aber auch den Menschen, indem sie dem Ich eigentlich erst sein Menschsein gibt, und damit die Möglichkeit, sich als je eigener Mensch zu begreifen. Sie integriert ihn in eine übergreifende Identitätsstruktur (Gemeinschaft), ermöglicht ihm aber auch ein selbständiges Denken (Individualität) im Sinne einer Kommunikation mit sich selbst. »Sozialisation wird als *Individuation* für Mead erst dadurch denkbar, daß die Übernahme sozialer Rollen *mehr* als deren wiederholende Reproduktion ist [...]« (Nagl 1998: 102).

Diese Möglichkeit der Individuation verdeutlicht Mead in seinem phasischen Identitätsbegriff, der sich aus dem »Me«, als innerer Repräsentationsinstanz der verinnerlichten gesellschaftlichen Erwartungen, und dem »I«, einer auf der Grundlage des physiologischen Antriebsüberschusses sich konstituierenden, impulsiven und kreativen Facette des Ich, zusammensetzt. Erst aus der Synthese des »Me« und dem darauf reagierenden »I« generiert sich die Persönlichkeit des Menschen, das sogenannte »Self«, das sich in Form eines sich permanent ändernden Aggregatzustandes den Vermittlungsprozessen zwischen beiden Teilen anpaßt. Das »Self« bezeichnet also nicht

»[...] die sich allmählich herausbildende Persönlichkeitsstruktur, sondern die Struktur der Selbstbeziehung einer Person, sofern es dieser gelingt, die Bezüge zu unterschiedlichen und konkurrierenden Anderen und über die Zeit des Lebens hinweg in der Richtung auf Einheitlichkeit zu synthetisieren« (Joas 1994: 111).

Während das »Me« also eine eher integrative und stabilisierende Funktion ausfüllt – es macht den Menschen zum Teil einer Gesellschaft –, bewirkt das »I« in seinem schöpferischen Potential eine rekonstruktive Funktion, indem es die in sich aufgenommenen Fremdheiten im Sinne von Verhaltensweisen und -regeln anderer individuell beantwortet. Individualität wird damit jedoch nie losgelöst von gesellschaftlichem Verhalten gesehen, sie ist keine vorsoziale Qualität, sondern lediglich die besondere Kombination von gesellschaftlich vorgegebenen Verhaltenselementen.⁹⁸

Meads Erforschung des »Zu-sich-selbst-Kommens« des Menschen nimmt einen Richtungswchsel gegenüber den zuvor untersuchten soziologischen Typisierungen des Fremden vor: Nicht die »Selbstfindung«, sondern die »Selbstentfremdung« steht am Startpunkt seiner Analyse. Meads implizite Formel »Ich, ein Anderer« ist für ihn die Konsequenz des sprachbegabten Menschen: »Die Identität, die der Identität anderer bewußt gegenübersteht, wird also ein Objekt, ein Anderer für sich selbst, allein durch

die Tatsache, daß sie sich sprechen und antworten hört« (Mead [1913] 1980: 245). Es scheint sich um eine ontologische und anthropologische Konstante durch jene Sprachlichkeit zu handeln, in der das Subjekt als »Ich« sich nicht ohne ein »Du« etablieren kann, ja nicht einmal das »Ich« als Subjekt denken kann, ohne sich von sich selbst zu entfremden (vgl. Koepping 1995: 189). Fremdheit umschreibt den Zustand der Selbstdistanz, der Fähigkeit, zugleich Subjekt und Objekt zu sein.

Dabei unterscheidet Mead zwei Ebenen der Fremdheit: Einerseits argumentiert er auf der interpersonalen Ebene der Kommunikation zwischen mindestens zwei Individuen, andererseits diskutiert er Fremdheit auf der intrapersonalen Ebene des Bewußtseins und umreißt sie als reflexive Eigenschaft des Menschen. In beiden Fällen geht es Mead um die Repräsentanz des signifikanten bzw. verallgemeinerten Anderen, der als leibliches Gegenüber oder verinnerlichter Exponent mit dem Eigenen eng verschlungen ist. Die relationale Definition von Fremdheit als Beziehung dehnt Mead auf die psychische Ebene aus und erschließt einen außergewöhnlichen Zugang der Individualgenese, indem er die menschliche Veranlagung der Selbstentfremdung im Sinne des Perspektivwechsels als notwendige Voraussetzung der Individuation kennzeichnet. Damit wendet sich Mead gegen eine Materialisierung oder gar Personalisierung seines Fremdheitsbegriffes. Sein signifikanter bzw. verallgemeinerter Anderer ist nicht der Fremde schlechthin, der sich als Persönlichkeitstyp etablieren kann. Vielmehr versucht Mead den Fokus auf die Wechselwirkungsprozesse zwischen dem Eigenen und Fremden zu wahren, indem er die Differenztheorie in eine Subjekttheorie rückbindet und die statischen Modelle der Assimilation des Fremden durch die in der Perspektivenübernahme sich eröffnende Möglichkeit des *gegenseitigen* »Bekannt-Machens« ergänzt. Diese Dynamik zwischen »Ich« und »Du« weist den Fremden als Übergangsphänomen aus, das uns nichtsdestotrotz persönlich wie moralisch »berührt«.

3.5 Gibt es eine klassische Soziologie des Fremden?

Mit Ausnahme von Mead, der sein Interesse stärker den intersubjektiven Vergesellschaftungs- anstelle intersubjektiver Diskriminierungsprozesse widmet, sind es vor allem Simmels, Schütz' und Parks Verdienst, daß in der Soziologie bislang von einer klassischen Theorie des Fremden gesprochen wird, die sich auf die Jahre zwischen 1900 und 1944 beschränkt. So wohl Simmel und Park als auch Schütz geht es um die Situation eines »Außenseiters«, der sich einem relativ homogenen Gruppenverband annähert und die Mechanismen der Ein- und Abgrenzung, der Zugehörigkeit und Nicht-Zugehörigkeit auf der Ebene sozialräumlicher sowie kultureller

Sinn- und Bedeutungssysteme thematisiert. Alle drei setzen eine relativ stabile Gemeinschaft als Gegenbild zum Fremden, die nicht immer näher expliziert wird.⁹⁹

Diese analytische Trennung der Einheiten Gruppe und Fremder bringt zweierlei zum Ausdruck: Einerseits die enge Auslegung der Soziologie des Fremden als Differenztheorie, die relativ statisch und ohne »Grauzonen« im Sinne von Übergängen oder Zuordnungsambivalenzen diskutiert wird. Andererseits die einseitige Analyse des Fremdseins, da weder die Fremdeinschätzung seitens der Gruppe mit Selbsteinschätzung des Fremden abgeglichen noch die Rückbindung der Fremdenrepräsentanz im Selbstverständnis der Gruppe aufgezeigt wird.

So decken Simmel, Park und Schütz die Ordnung der gesellschaftlichen Verhältnisse in ihrer Funktionsweise auf, ohne deutlich zu machen, daß ihre Konstruktion des Eigenen und des Fremden eine beobachterrelative Konstruktion darstellt, die typisch für eine moderne Sicht von Wissenschaft ist, weil sie auf eine klare Trennung von Binnen- und Außenmoral abstellt (vgl. Bielefeld 2001: 31). Während Simmel die *räumlichen* Ordnungen der Gesellschaft auf der Grundlage der Differenz zwischen Seßhaften und Nicht-Seßhaften vornimmt, geht es Park um die *kulturellen*, Schütz um die *wissensspezifischen* Ordnungen der Gesellschaft. Damit setzen ihre klassischen Soziologien die funktionierende, integrierte Gesellschaft als »Normalfall« an, denn der Fremde ist zunächst einmal der »Eindringling« bzw. »Außenseiter«, der am Rand der jeweiligen Ordnung, bei Park auch zwischen zwei Ordnungen wandert, und eben durch diese Randposition entweder marginalisiert und ausgegrenzt, oder aber vertrieben bzw. assimiliert werden muß. Denn solange die Ingroup mit einer stabilen, homogenen und fest geschlossenen Sinn- und Wertegemeinschaft gleichgesetzt wird, solange stellt der Eindringling ein *Problem* dar, das es zu lösen bzw. zu bewältigen gilt.

Dabei bleibt die Gruppe der »Einheimischen« bis auf wenige »Erschütterungen« selbst relativ unberührt, denn die Konstruktion des Fremden als Zerrbild der Ordnung, betont die Differenz, die zwischen dem Eigenen und dem Fremden existiert, überblendet aber mögliche Differenzen innerhalb der beiden Kategorien, was nicht nur auf eine Marginalisierung des Fremden, sondern auch auf eine Ignoranz jeglicher Eigendifferenz hinausläuft. So bringen die klassischen Ansätze die Konflikte zwischen Einheimischen und Fremden im Sinne räumlicher, kultureller oder wissenstypischer Differenzen zum Ausdruck, sie denken aber die wechselseitige Interdependenz beider Kategorien nicht konsequent zu Ende, da die Integrationsleistung des Fremden zu wenig zur Sprache gebracht wird. Ferner bleibt unklar, warum und ab wann die stabilen Integrationsmuster der Gruppe plötzlich umschlagen und dadurch die Nichtzugehörigkeit bzw. die Ausgrenzung des

Fremden dramatisiert wird. So bleibt die klassische Soziologie des Fremden eher statisch und ohne Bemühen, die Differenztheorie auf ihre Dynamik bzw. Rückbettungsmöglichkeiten abzufragen. Doch gerade diese Dynamik und unterschiedlichen Konstitutionsbedingungen der Zuschreibung müssen in den Blick geraten, um einer *Verdinglichung* des Fremden entgegenzuwirken.

Trotz dieser Ent-Differenzierung des Eigenen vermeiden Simmel, Schütz und Park eine essentialistische Perspektive auf den Fremden, d.h. der Fremde ist kein Mensch, dessen Fremdheit »angeboren« ist bzw. einfach vorliegt, sondern er ist immer eine Person, die unter bestimmten Voraussetzungen, in einem spezifischen Kontext zum Fremden wird. Die Autoren stimmen in dem Punkt überein, »daß ein soziologisches Verständnis des Fremden weniger dessen Fremdheit als externes Moment betrifft, als vielmehr dessen Stellung innerhalb des Zusammenhangs, in dem der Fremde als Fremder wahrgenommen wird« (Nassehi 1995: 444). Während Simmel den Aspekt der *Nähe* bzw. des Gegenübers hervorhebt, spricht Schütz von einer *Relevanz*, Park von *Konfrontation*. Sie betonen damit die jeweils thematisierte Einheimischen-Fremden-Beziehung in elementare Muster sozialer Interaktion ein, denn der Fremde ist immer schon *Teil* der ihn umgebenden Umgebung. Doch gerade dieser Umgebung bzw. Umwelt wird zu wenig Aufmerksamkeit gewidmet, obwohl sie die Voraussetzung für die Konstruktion des Fremden darstellt. Fremdheitsverhältnisse generieren sich zwar aus der spezifischen Interaktion; es gibt aber einen gesellschaftlich erzeugten Rahmen formeller und informeller »Bewältigungsmuster« bzw. ein spezifisches Verständnis von »Normalität«, das die Begegnung vorstrukturiert. So dient die kulturelle Gemeinschaft mit ihrem kollektiv geteilten Wissensvorrat an Sinn- und Bedeutungssystemen Schütz als Negativfolie zur Fremdheit; während Simmel die räumlich Fixierten als Seßhafte und Park die homogene Kulturgemeinschaft als spezifische »Rahmung« einbringen, die den Fremden in seiner Fremdheit erst sichtbar machen. Diese Verhältnismäßigkeit, in die die Autoren ihren Fremden zutage treten lassen, zeigen dabei den Fremden als abhängige Variable eines situativen Kontextes, die Simmel als einziger in dieser Deutlichkeit als »positive Wechselwirkungsform« (s.o.) zur Sprache bringt. Gerade die Aufdeckung dieser unterlegten Sinn- und Deutungsrahmen, die einerseits gesellschaftlichen, andererseits aber auch theoretischen Ordnungen der Alltagswirklichkeit entspringen, sind für das Verständnis des Fremden notwendig, da die Typisierung selbst eine Konstruktion darstellt, die immer relativ zum Beobachter von Fremdheit ist.

Obwohl Simmel, Schütz und Park von dem Fremden als einzelne Person sprechen, geht es ihnen nicht um die Wahrnehmung des Fremden als Individuum, sondern als Typus: Im Konstrukt eines Idealtyps (Händler,

Immigrant, Mulatte) machen sie deutlich, daß es ihnen um die Darstellung typischer, d.h. repräsentativer Verlaufsformen geht, die *Fremdheit als gesellschaftliches Phänomen* und nicht als singuläres Einzelschicksal in den Blick nehmen.¹⁰⁰ Dennoch sollte gerade die Variationsbreite der Fremdenrepräsentanz und weniger das Typischsein des Fremden hervorgehoben werden, um auch dem »Händler«, »Mulatten« und »Immigranten« prinzipielle Entwicklungs-, Einschätzungs- und Empathiepotentiale nicht von vornherein abzusprechen.

Trotz der Kritik an der Konvergenz der klassischen Ansätze, verdichten sich die typischen Ordnungen des Fremden nicht zu *einer* einheitlichen Soziologie des Fremden. Zu stark divergieren die Perspektiven, Schauplätze, die qualitativen Einschätzungen des Fremden und die daraus abgeleiteten kultursoziologischen Forderungen. Definiert man die Typisierungen des Fremden als Konstruktionen, müssen die unterschiedlichen Konstruktionsbedingung als *strukturierendes Prinzip der Fremdenrepräsentationen* in den Blick genommen werden, das in Form von theoriegeschichtlich erzeugten Rahmen, Regeln bzw. »Handhabungen« in die wissenschaftlich geronnenen Bilder des Fremden miteinfließen. Denn Typisierungen sind keine willkürlichen Setzungen, sondern unterliegen als relative Konstruktionen der Ordnung ihres Betrachters, so daß der Typus eine *Setzung* darstellt, die immer schon durch die »geordneten Verhältnisse« des Konstrukteurs – in diesem Fall der Ordnung von Raum-, Kultur- und Wissenssoziologie – mitstrukturiert ist. Es handelt sich also keinesfalls um *eine* klassische Soziologie des Fremden, sondern um *unterschiedliche* Typisierungen und damit um *unterschiedliche* Soziologien des Fremden.

3.5.1 Das Problem der Perspektivität

Die kritische Dekonstruktion der soziologischen Fremdenrepräsentationen begreift daher den Beobachter von Fremdheit als strukturierendes Prinzip der Fremdsetzung, so daß Konstruktionen in bestimmte Beobachtungsebenen und -positionen eingelassen sind. Simmels Konstruktion des Fremden als Wandernder, der heute kommt und morgen bleibt, Parks »marginal man«, der am Rande zweier Kulturen wandert, und Schütz' Immigrant, der in den Relevanzbereich einer Gesellschaft eindringt und durch seine andere Denk- und Lebensweise die von der Gruppe unproblematisierten Denk- und Handlungsmuster »auf den Kopf stellt«, bringen keinesfalls *allgemeingültige* Beziehungsmuster zum Ausdruck, in denen Menschen als fremd wahrgenommen und behandelt werden. Es sind allenfalls *einmalige* und damit höchst *wandelbare* Muster der Begegnung: Einmal ist es der Mensch selbst, der die Erfahrung des Fremdseins verspürt (Park/ Schütz), dann ist es die Gruppe, die seine Fremdheit problematisiert (Simmel). Bereits die *unter-*

schiedlichen Perspektiven, von denen aus Fremdheit in den Blick gerät, machen es schwierig, von einer einheitlichen Soziologie des Fremden zu sprechen.

Der Simmelsche Fremde problematisiert seine Rolle als Fremder nicht; er nutzt sie für seine wirtschaftlichen Interessen, ohne daß die fehlenden *Sozialkontakte* als »Mangel« gewertet werden. So bleibt es unklar, inwieweit der Fremde in Prozesse der *Selbstentfremdung* oder *Verunsicherung* überhaupt verwickelt ist. Dieses fehlende Interesse für die »Gefühle« des Fremden bringt Simmel leicht den Vorwurf des Ethnozentrismus ein, d.h. seine fehlende Wesensschau des Fremden legt die Vermutung nahe, daß er als theoretischer Beobachter selbst aus der Perspektive der Gruppe heraus argumentiert. Doch der Verzicht auf die »Wesenhaftigkeit« und Emotionalität des Fremden ist nicht vorschnell mit einer Sympathie für die Gruppe gleichzusetzen. Vielmehr versucht Simmel, die Objektivität des Fremden als normative Grundlage soziologischer Forschung heranzuziehen, indem er als Wissenschaftler die soziale Distanz des Forschers zu seinem Untersuchungsgegenstand bewahrt. So nimmt Simmel in seinem Essay selbst die fremdentypische »Vogelperspektive« ein, von der aus er seinen »Händler« in all seinen Regungen und Wendungen beschreibt, ohne jedoch die Binnenperspektive in Form der Erlebensebene miteinzubeziehen; er und sein Fremder bleiben *außenstehende Beobachter* des Geschehens. »Simmel macht nie explizit, daß er de facto immer den Kontakt oder Konflikt zweier Kulturen analysiert [eher den zweier Gesellschaftstypen], er hebt vielmehr nur den ›Fremden‹ als *Beobachter* einer ihm fremden Kultur hervor« (Stichweh 1992: 297).

Simmel argumentiert auf der Ebene der räumlichen Dimensionen. Sein fremdentypisches Vokabular spiegelt sich in den Begriffen der Nähe und Distanz, der Beweglichkeit und Fixiertheit. Es geht ihm weniger um die kulturellen und moralischen Ordnungen der Gesellschaft, als vielmehr um ihre räumlichen Strukturen, weshalb die Typisierung des Händlers auf der Grundlage räumlicher Eigenschaften (fehlender Grundbesitz, allgemeine Beweglichkeit) vorgenommen wird, denn als Mensch bleibt der Typus eine merkmalslose Hülle von Menschlichkeit (vgl. Bauman 1995: 232). Darüber, wie er seine Situation als Wandernder bzw. Nicht-Zugehöriger empfindet, gibt Simmel keine Auskunft: Sein Fremder steht nicht unter einem Kompressions- oder Verarbeitungsdruck, den Schütz und Park ihrer Figur auferlegen. Im Gegensatz zum »Händler«, der seine Nicht-Mitgliedschaft akzeptiert, bringen Schütz und Park den Fremden in die prekäre Situation des Anschlußsuchenden, der unter seinem Status als Nicht-Dazugehöriger *leidet*. Sie laden den Fremheitsbegriff psychologisch auf und koppeln ihn eng an den Terminus der *Selbstentfremdung* – ihr Fremder durchlebt Phasen der Entpersonalisierung.

Park und Schütz wagen eine Introspektion, sprechen von einem Fremdheitserleben, das sich in der psychischen Krise manifestiert, und nehmen somit eine *xenozentristische* Position ein. Ihr Fremder ist ein verunsicherter Fremder. Sein Vertrauen und Selbstbewußtsein ist erschüttert, da ihm aus Sicht der anschlußsuchenden Gruppe das Schicksal des Heimat- und Geschichtslosen aufgebürdet wird. Gleichwohl Park die Gruppe der Nicht-Marginalen nicht explizit in den Blick nimmt, läßt sich erahnen, welche normativen Grundannahmen auch er für seinen Befund der Marginalität und Abweichung implizit zugrundelegt – dem »marginal man«, der zwischen zwei unterschiedlichen Traditionen aufwächst, steht die Gruppe der voll-integrierten homogenen Kulturgemeinschaft gegenüber. Park läßt jedoch offen, inwieweit diese Gruppe gleichermaßen zu kriseln beginnt. Seine Perspektive ist die des *teilnehmenden Beobachters*, den zwar eine gewisse Empathie mit dem Fremden verbindet, diese jedoch nicht so stark wie Schütz als persönlichen Erfahrungsbericht aufarbeitet. Während Simmel in seinem Exkurs eine Momentaufnahme des Fremden aus der Distanz heraus entwirft, geht es Schütz und Park um die psychosoziale Genese als die Typik des Fremden, wobei Schütz diese jedoch eher als individuelles Übergangsstadium, Park als gesamtgesellschaftliches Problem versteht.¹⁰¹

Die unterschiedlichen Perspektiven entsprechen den unterschiedlichen gesellschaftlichen Aggregatebenen, von denen aus die Autoren die Typisierung des Fremden vornehmen. Während Simmel den Status des Fremdseins aus einer räumlichen Position ableitet und damit eine strukturelle Analyse von Beziehungsmustern und Grenzziehungsprozessen bemüht, lenken Park und Schütz durch die Verknüpfung von Fremdheit und »Krisis« den Blick auf die Ebene des Erlebens und Verarbeitens, die Fremdheit nicht nur als Ausdruck räumlicher, sondern auch innerer Grenzziehungsprozesse begreifen. Im Gegensatz zu den räumlichen Ordnungen interessieren sie sich für die Zivilisationsmuster und kulturellen Wissensbestände der Gesellschaft. Für eine wissenschaftliche Untersuchung von Fremdheit bedeutet dies aber, daß das Fremdsein mindestens zwei Ebenen berührt: Einerseits finden Fremdheitszuschreibungen in einem gesellschaftlich vorstrukturierten Raum objektivierter Diskurse (Gesetzestexte, Tradition, usw.) statt, andererseits liegen ihnen zivilisations- und kulturspezifische Vorstellungen und gesellschaftlich geprägte Wissensvorräte zugrunde, die gewissermaßen eine »Vorabrepräsentation des Fremden« (Wong 1992: 406) beinhalten und sich in der konkreten Begegnung und dem aus ihr entstehenden Fremdheitsverhältnis in den Erwartungs- und Verarbeitungsmöglichkeiten der Beteiligten manifestieren.

3.5.2 Das Problem der Kontextualität

Neben den differenzierten Perspektiven sind es gleichfalls die Unterschiede in den *kontextuellen Einbettungen* der Einheimischen-Fremden-Beziehung, die anstelle *einer* klassischen Soziologie des Fremden einen »bunten Flikkenteppich von Fremdheiten« darlegen. Denn während Park und Schütz die Figur des Fremden in der *eigenen* Gesellschaft untersuchen, manövriert Schütz seinen Fremden – der ein ehemals Einheimischer ist – selbst in die Fremde. Seine Konstruktion des Fremden als Immigrant entspringt der Unterscheidung zwischen Ankunfts- und Herkunftsland der Migration, so daß sich der Fremde durch seine Herkunft zum Fremden qualifiziert. Er ist fremd, weil er sich an einem für ihn fremden Ort aufhält, der jenseits seines eigenen Erfahrungs- und Wissenshorizontes liegt, mit völlig anderen Sitten, Konventionen, Traditionen und einer fremden Sprache.¹⁰²

Schütz setzt einen relativ unproblematisierten stabilen kulturellen Gruppenzusammenhang voraus, bei dem die Grenzen mit den Landes-, Nationen- und Sprachgrenzen konvergieren, ohne die Homogenität der wissenden »Insider« selbst in Frage zu stellen, geschweige denn die Konzeption einer modernen Kulturnation in einen sozialhistorischen Kontext zu stellen. Schütz konfrontiert die Einheimischen mit einem Menschen, der sich ihnen anschließen möchte (muß), aber kein gelebtes Vorwissen von ihrer Kultur besitzt. So ist es im wesentlichen die spezifische Situation des Exils, die den Fremden zum Fremden macht. Schütz arbeitet eher indirekt den Beziehungsaspekt des Fremdheitsbegriffes heraus, indem er deutlich macht, daß der Fremde jemand ist, der lediglich durch eine überstürzte, unfreiwillige oder schicksalhafte Reise in ein anderes Land auf der Suche nach einer neuen Heimat zum Fremden wird: Er ist nicht überall ein Fremder, sondern nimmt dessen Gestalt erst im Moment der Berührung mit der anderen Kultur an, deren Mitglied er werden möchte.¹⁰³ Dabei geht Schütz zu wenig auf die Frage ein, in welchem *chronischen* Verhältnis die einzelnen Wissengemeinschaften zueinander stehen, inwieweit sie sich also in internen Struktur bzw. Entwicklung unterscheiden. So ist der Schauplatz in gewisser Weise enthistorisiert und enträumlicht: Sein Fremdenschicksal ist nicht auf einen Personenkreis bzw. auf einen bestimmte Gesellschaft beschränkt: Orte und Zeiten der Kulturkonfrontation, Anschlußsuchende und Aufnahmeunwillige gibt es immer und überall, denn Vertrautheit und Fremdheit bilden im Kontext der wissenssoziologischen Ordnung der Wirklichkeit allgemeine Muster zur Auslegung der Welt (s.o.).

Trotz einer nicht ganz unkritischen methodischen Rigidität der Typisierung ist die kontextuelle Einbettung der Einheimischen-Fremden-Beziehung in Parks und Simmels Szenerie kennzeichnend für eine ganz *bestimmte* soziokulturelle Konstellation. Wenngleich Simmels knapp ausfallender

Exkurs eher parabelartig angelegt ist, d.h. auch er grenzt seinen Essay zunächst nicht auf eine bestimmte kultur-historische Landschaft ein, werden die »Gesichtszüge« seines Fremden unter Hinzunahme seiner großen theoretischen Schriften, hier der »Philosophie des Geldes«, zunehmend schärf er. Der Fremde kompromittiert zum Menschen der Moderne; ein »Händler« in allen Beziehungen. Seine Freiheit ist die individuelle Freiheit der Moderne: Aus den traditionellen Zwängen der Clans, Großfamilien und Religionsgemeinschaften entbunden, handelt der Fremde nach eigenem Vorteil, individuellem Nutzen, rationaler Berechnung: Er betreibt Geschäfte, so daß sein Kontakt zur Gruppe eher von wirtschaftlichem als von persönlichem Interesse gekennzeichnet ist. Im Gegensatz zu Schütz, der immer das in allen Beziehungen vollintegrierte und vergesellschaftete Menschenbild als Korrektiv seiner Fremdenkonzeption unterlegt und damit seinen Fremden jenseits der Heimat in einen Gewissenskonflikt bringt, konfrontiert Simmel in seinem Exkurs einen vormodernen mit einem modernen Menschen: Sein Fremder wird zum Boten eines heranbrechenden Zeitalters, in dem der Sefhafte seine Fixiertheit überwindet und sich auf Wanderschaft begibt, der Bodenbesitzer zum Bodenverwalter mutiert, der starre Gruppenverband aufweicht und interessengebundene Solidaritäten anstelle angeborener Mitgliedschaften entstehen. Auch er problematisiert den starren Gruppenverband der räumlich Fixierten nicht, deutet jedoch mit dem nahestehenden Fremden, der nicht unter der Notwendigkeit der Assimilation zu stehen scheint, ihr vermeintliches Ende an. Der Fremde ist niemand, der unter seiner Fremdheit leiden muß; als selbstbewußter »Einzelgänger« scheint er das Verlangen nach einer kulturellen oder sozialen »Vollinklusion« überwunden zu haben, weshalb die »Krisis« ausbleibt.¹⁰⁴

Gleichwohl Park den Simmelschen Grundgedanken, Fremdheit als Schnittstelle eines gesellschaftlichen Wandels zu betrachten, in seinem Konzept des »marginal man« weiter expliziert¹⁰⁵, geht es ihm überwiegend um die makrosoziologischen Wurzeln und mikrosoziologischen Konsequenzen des Fremdseins im Sinne eines Ursache-Wirkungs-Konzeptes. Fremdheit als *moderne* Erscheinung röhrt aus einer sich immer stärker säkularisierenden Welt, die Mobilität, Migration und die zahlreichen Kontakte zwischen den Kulturen – verbildlicht in der Mischehe der jüdischen Mutter und ihrem nichtjüdischen Partner – vorantreibt und dabei auf der Ebene der Individuen ein neues Bewußtsein einfordert. Auch Parks Fremder ist in gewisser Weise ein Mensch ohne »Heimat« – die Fragen des »Woher« und »Wohin« sind bei ihm wie bei Simmel ganz im Gegensatz zu Schütz schwer zu beantworten. Während Schütz am »Kugelmodell« von Kultur festhält¹⁰⁶, das er im Bild der Sinnwelten mit homogenen Wissenshorizonten veranschaulicht, und die *Inkommensurabilität zweier Kulturen* durch ihre geschlossene Struktur ohne angebbare Übersetzungsregeln (vgl. Stichweh

1992: 297) aufzeigt, drängen Park und Simmel auf eine Revision des Kulturbegriffs.

Simmel und Park geht es um eine *Theorie des sozialen Wandels*, weshalb der Fremde geradezu als Symptom dieses Wandels in Erscheinung tritt. Während Simmel das Individuum für relativ »robust« hält, da er die »Metamorphose der Seele« ohne Brüche und Krisen nachvollzieht, betont Park die Konflikte und Spannungen des sozialen Wandels für den Einzelnen. So ist Parks Forderung nach einer »kulturellen Wende« nicht ganz frei von Zweifeln und Schwierigkeiten, weil sein »marginal man« genau die »Generation im Übergang«, die den Kulturkonflikt »am eigenen Leibe« austragen muß (die psychische Krise ist Ausdruck der kulturellen Krise), widerspiegelt. Trotz dieser unterschiedlichen Prozeßabläufe und -strukturen, stellen Simmel und Park den Prozeß selbst nicht in Frage. Ihr Kulturmödell ist nicht statisch, sondern prozessual, so daß der Fremde nicht nur als Figur einer anderen Wirklichkeitsordnung (Schütz), sondern auch als Figur einer anderen Entwicklungsstufe zu betrachten ist. Fremdheit stellt sich für Simmel und Park als ein für ihre Zeit typisches Phänomen dar, das in den Großstädten und Handelszentren anstatt in der Ferne am deutlichsten sichtbar wird. Ihr Fremder ist ein Mensch des sozialen Nahbereichs (er lebt in hiesigen Gefilden), der keinen persönlichen, sondern gesamtgesellschaftlichen Konflikt zum Ausdruck bringt. Denn der Status des Fremden hängt in entscheidendem Maße davon ab, ob und wie die gesellschaftliche Umwelt den potentiellen Einfluß zu registrieren versteht. Versucht sie ihn zu unterdrücken bzw. zu ignorieren, kann ihr die eigene Unflexibilität zum Verhängnis werden. Läßt die Umwelt den oder die Fremden allerdings zu, muß sie mit der Einführung neuer Verhaltensmuster, neuer Statusverteilungen oder neuer sozialer Regeln rechnen.

3.5.3 Das Problem der Wertung

Schließlich gerät die *differierende Wertung und funktionale Qualität* der Konstruktion des Fremden selbst in den Blick. Sowohl Simmel als auch Park und Schütz sprechen von einer dem Fremden immanenten Objektivität, unterscheiden sich aber in der Frage, welche Tönung das außerhalb liegende Fremde für den Konstrukteur der Fremdheit, aber auch für den Fremden selbst besitzt. Der Schützsche Fremde ist aus seiner Krisis zwar vorübergehend kritischer geworden, er spürt für einen kurzen Moment die Begrenzung und Beschränkungen des menschlichen Wissens, die sich in einer inneren und äußeren Distanz bzw. Kritikfähigkeit niederschlagen, paßt sich aber auf lange Sicht wieder den unhinterfragten Vertrautheiten des Alltags, einer *world taken for granted*, an. Das Individuum der traditionalen Wissenssoziologie bleibt auf eine kognitive »Landkarte« angewiesen, die eindeutige

Zonen der Relevanz unterscheidet und diese Unterscheidung auf Dauer stellt. Funktioniert diese Karte nicht mehr – etwa weil man sich in eine fremde Umgebung begibt – wird der Mensch unsicher und benötigt eine neue Karte, die ihm den »richtigen« Weg weist. In diesem *Primat der Routine* ist die klassische Wissenssoziologie auf Kontingenz nicht vorbereitet. Die kritische Haltung des Fremden, die Schütz als Resultat der persönlich durchlebten Krisis entwerteter Gewißheittheiten folgert, reflektiert die impliziten Grundannahmen einer klassischen Wissenssoziologie, ohne sie außer Kraft zu setzen; der Fremde wird zum katalysatorischen Moment, der die rigiden Zivilisationsmuster einer Kultur, die impliziten und zutiefst habitualisierten Wissensreservoirs in seiner Präsenz zur Sprache bringt, aber nicht wirklich erschüttern bzw. verändern kann. Der Immigrant ist in der Unterzahl. Von dem Schock, den er auslöst, erholt sich die Gruppe schnell. Vielleicht bewirkt er einen kleinen Ruck, eine Revolution entfacht er in der von ihm aufgesuchten Gemeinschaft nicht.

Sowohl der Händler als auch der »Mulatte« verharren in einer eher skeptischen Haltung. Ihre Zweifel oder individuellen Freiheiten lassen sich nicht so schnell »aus dem Weg räumen«, entweder weil sie ihre Distanz im Sinne einer beruflichen Professionalität funktional zu integrieren wissen, oder die eigene Fremdheit als Lebensstil kulturell aufladen. Überhaupt scheint der Anpassungsdruck des Fremden bei Simmel und Park geringer als bei Schütz zu sein, da sie auf Dauer einen gewissen »Gewinn« verspricht: Die erhöhte Intelligenz (Park) und der wirtschaftliche Erfolg (Simmel) lassen eine durchaus positiv Bewertung des Fremden zu.¹⁰⁷ Wenn gleich Park einräumen muß, daß die Intelligenz bzw. der weite Horizont des Fremden aus der erfolgreichen Verarbeitung einer psychischen Krise entspringt, eröffnet er eine Perspektive, die die Einbeziehung des Fremden in die gesellschaftliche Ordnung zur Folge hat. Der Fremde sendet positive Impulse des Wandels und der Innovation. Seine »zweifelhafte Loyalität« ist nicht das Schützsche vorübergehende Wanken zwischen den Kulturen. Vielmehr wird unter Berücksichtigung der gesellschaftlichen Umwälzungsprozesse deutlich, daß eine kulturelle Vollinklusion im »melting pot« der Großstadt sich zunehmend schwieriger gestaltet. Natürlich befindet sich der »marginal man« im Konflikt zwischen zwei Kulturen. Er gleicht sich aber nicht der einen oder der anderen an, sondern hält dem Assimilationsdruck stand; er meistert seinen Konflikt durch ein gestärktes Selbstbewußtsein, das ihn *unabhängig* von der Gruppe macht.

Der Status des Fremdseins, den Simmel und Park thematisieren, ist mehr als nur ein Übergangssphänomen im Sinne eines persönlichen Erlebens von Ein- und Ausgrenzung: Sie ist Spiegel einer sich zunehmend entfremdenden Welt. Eine unhinterfragte Wirklichkeit erscheint angesichts der neuen internen wie externen kulturellen Vernetzungen in Form von Mi-

schungs- und Wandlungsprozessen, die Simmel und Park andeuten, als ein naives und romantisch verklärtes Ideal einer ordentlichen, überschaubaren Wirklichkeit. Der Fremde verkörpert als Träger sozialen Wandels einen neuen gesellschaftlichen Differenzierungsgrad, denn auf Dauer wird es schwierig für Kulturgemeinschaften sein, ihren Mitgliedern im Zuge des Modernisierungsprozesses eine »Vollinklusion« anzubieten. Eine kategoriale Zuordnung des Fremden zu bestimmten Kollektiven, etwa Personen einer bestimmten Ethnizität oder Nationalität ist daher zu eng gedacht, denn der Fremde ist weniger ein Problem der Distanz oder der ethnischen Zugehörigkeit – er ist ein *Übergangsphänomen*.

Dennoch liegt auch hier die Gefahr gerade darin, der Nostalgie eines normativ vollständig integrierten Gruppenverbandes eine nostalgisch verzerrte Vorstellung vom Fremden im Sinne eines »Weltbürgers« entgegenzusetzen. Denn neben den Aufweichprozessen innerhalb und am Rande von Gesellschaften nehmen auch Macht- und Ungleichverhältnisse, Konkurrenzbeziehungen und Desintegrationsphänomene zu, die die Objektivität, Beweglichkeit und »kritische Selbstdistanz« des Fremden auf die Probe stellen.

3.5.4 Egozentrische Vereinseitigungen und pragmatistische Anschlüsse

Die klassischen Konstruktionen des Fremden lassen sich zu keinem einheitlichen Bild verschmelzen, denn jeder Beobachter beobachtet anders. Der Fremde löst sich in keiner der vorgestellten Idealtypen vollständig auf, nicht zuletzt, weil in jeder der thematisierten Gesellschaftsformationen auch Elemente der anderen hineinspielen können. Die unterschiedlichen theoretischen Annäherungen arbeiten mit einem für sie passenden Bild des Fremden – die »Wissensgemeinschaft« produziert den »Unwissenden«, die »Seßhaften« erzeugen den »Beweglichen«, die kulturell homogene Gruppe setzt den »Mulatten« als Kontrastfolie. Je mehr Formen der sozialen Integration sich finden lassen, desto zahlreicher werden auch die Gesichter desjenigen, der als *Nicht-Dazugehöriger* eben zu dieser Selbstbeschreibung von Gruppen *dazugehört*, denn fremd ist der Fremde nicht in der Fremde, sondern im engen Kreis derjenigen, die sich als vertraut begreifen.

Dennoch bleibt die kategoriale Unterscheidung des Vertrauten und des Fremden in Simmels, Schütz' und Parks Typisierungen relativ »streng«, d.h. zwischen beiden »Sphären« finden kaum Übertritte oder Überschneidungen statt. Vielmehr beruht ihre Beziehung auf einer sauberer, nahezu »aseptischen« Differenz, deren Richtung klar vorgegeben ist: Immer ist es die Gruppe, die den Fremden konstituiert und nicht umgekehrt, etwa in-

dem der Fremde seine Fremdheit selbst zur Sprache bringt oder überhaupt erst die Frage nach der Zusammengehörigkeit der Gruppe stellt. So bleibt die klassische Soziologie des Fremden eine von der Moderne überformte Theorie der »totalen Ordnung«, total deshalb, weil sie dem Fremden nichts Bekanntes abgewinnen kann und den Nahtstellen der Herausbildung neuer Gesellschaftsformationen zu wenig Aufmerksamkeit widmet. An eine Ergänzung des Eigenen durch das Fremde oder umgekehrt denken Simmel, Park und Schütz nicht: am Ende der Begegnung steht die Assimilation, Absonderung oder Vereinzelung des Fremden, was es schwierig macht, ihre erstarrten theoretischen Konzepte als Übergangsphänomene zu denken.

Auch wenn Schütz den Assimilationsprozeß durchaus als einen wechselseitigen Prozeß der Zuschreibung und Aneignung begreift, bei dem der Fremde sich die neuen Kulturmuster in einer didaktischen Rekonstruktion *zu eigen macht*, indem er sie Schritt für Schritt überprüft und neben dem expliziten Wissen *von* den Elementen auch ihr implizites *Warum* untersucht (vgl. Schütz 1972: 66f.), wird sein eigenes kulturelles Wissen gänzlich negiert, denn aus Sicht der Gruppe ist er ein Mensch ohne Geschichte. So kann sich keine echte Vertrautheit im Umgang mit den neuen Kulturmustern einstellen, was den Fremden eher unfreiwillig zum Experten ihrer Bruchstellen und Inkohärenzen werden läßt. Doch seine kritische Distanznahme eröffnet weniger Chancen, antiquierte und umständliche Rezepte zu überdenken. Im Gegenteil, sie wird ihm als Undankbarkeit vorgeworfen, »da er sich weigert anzuerkennen, daß die ihm angebotenen Kultur- und Zivilisationsmuster Obdach und Schutz garantieren« (ebd.: 69). So bleiben mögliche Ressourcen des Fremden ungenutzt, was deutlich macht, daß das Verhältnis der miteinander kollidierenden Formen des Wissens bei Schütz weniger konstruktiv – durch Ergänzung –, als vielmehr substitutiv – durch Assimilation – konstituiert wird.

Demgegenüber betont Mead die Komplementarität beider Konstituenten: Fremdheit und Vertrautheit sind bei Mead aufs engste miteinander verbunden, indem er die »Alterität« zum hinreichenden Kriterium für Bewußtsein und Identität erklärt. Der Andere wird zum konstitutiven Moment des eigenen Denk- und Handlungsspielraums, so daß Prozesse der Entfremdung dadurch analysierbar werden, daß untersucht werden kann, ob und in welchem Umfang der Andere als verallgemeinerter oder signifikanter Anderer im »Me« des Subjekts enthalten ist. Sicherlich setzt auch Schütz eine intersubjektiv geteilte Wirklichkeit voraus; auch seine Individuen sind in Grenzen zur Empathie in der Lage, d.h. auch sie beherrschen den Perspektivwechsel. Doch während Schütz den bewußtseinsbegabten Menschen an den Startpunkt seiner Analyse setzt, und dessen Fähigkeit, sich in den anderen hineinzuversetzen, als Bewußtseinsleistung bewertet, die lediglich den objektiv gemeinten Sinn und dies auch nur in der »heimi-

schener Wissensgemeinschaft« erfassen kann, ist Meads Intersubjektivität grundsätzlicher: Perspektivwechsel erscheint bei ihm als angeborener Reflex, als vorbewußte Fertigkeit, aus der erst das Bewußtsein entspringt, die Schütz als höchst reflexiven Vorgang und nicht notwendig zur Identitätsbildung setzt.

»Im Unterschied zu Meads Theorie der Einstellungsübernahme aufgrund von vorbewußten gesellschaftlichen Verhaltensweisen, auf denen aufbauend Individuen für sich intersubjektiv vorgeprägte Rollen übernehmen, beruht für Schütz eine solche imaginative Personenvertauschung auf ursprünglichen Leistungen der subjektiven Reflexion und Einbildungskraft, über die jedes Individuum von sich her verfügt« (Düsing 1986: 132).

Damit setzt Mead das *Primat der Gesellschaft* in der Bildung des Selbstbewußtseins, während Schütz mit dem *Primat der Individualität* arbeitet, so daß der Fremde aus pragmatistischer Perspektive zur Chiffre einer bewußtseinsorganisierenden und -regulierenden Instanz wird, aus phänomenologischer Perspektive ein fremdseelisches Individuum bleibt.

Die klassische Soziologie des Fremden läßt bei aller Verschiedenheit viele Punkte unberücksichtigt: Das Eigene und das Fremde werden als prinzipiell unterscheidbar dargestellt, nicht selten ist der Unterschied essentialistischer Natur – repräsentiert in der Bewußtseinsmetamorphose (Park) bzw. dem divergierendem »Denken-wie-üblich« (Schütz) – und obwohl sie in einem Abhängigkeitsverhältnis zueinander stehen, durchmischen sie sich nicht wirklich. Die Asymmetrie von Fremdheit und Vertrautheit bleibt darüber hinaus einer Richtung verhaftet: Immer ist der Ausgangspunkt das Eigene, das teils explizit (Schütz), teils implizit (Simmel, Park) als unhinterfragtes Fundament herangezogen wird, um den Fremden in seinem eher zweifelhaften Status vorzuführen. Nie werden jedoch die Strukturen und konstitutiven Merkmale des Eigenen auf ihre »Widersprüche«, »Ungewißheiten«, »Kontingenzen« hin untersucht. Die Ansätze konzentrieren sich auf die Figur des Fremden, während der soziokulturelle Kontext, die Gruppe der Zuschreibenden, relativ unproblematisiert bleibt. Darüber hinaus erscheinen die thematisierten Einheimischen-Fremden-Konstellationen als relativ machtfreie Beziehungen, deren soziales Konfliktpotential zu wenig zur Sprache gebracht wird. Verhältnismäßigkeiten, Wechselwirkungen, Versuche der Annäherungen und Aufnahmewilligkeit werden angedeutet, ohne jedoch explizit die Aus- bzw. Abgrenzung als Machtpraxis bzw. Herrschaftsstrategie der Unterdrückung auszuweisen. Auch die vorgegebenen Muster von Einheimischen-Fremden-Beziehungen, die der spezifischen Wechselwirkung im Sinne rechtlicher Verankerungen, politischer Ordnungen, kultureller Regeln oder bewährten Ausgrenzungss-

praktiken vorgeschaltet sind, werden nicht problematisiert, als seien die Differenzen ausschließlich spontane Gebilde ohne historische Verwurzelung.

Damit fehlt den Typisierungen die historische wie soziokulturelle und theoriewissenschaftliche Einbettung, die eine Beobachtung zweiter Ordnung mitbeobachtet. Denn auch sie stellen keinesfalls statische bzw. zeitlose oder stellvertretende Bilder des Fremden dar. Im Gegenteil, der typische Umgang mit dem Fremden gibt Aufschluß über die dominierende Differenzierungsform einer *ganz bestimmten* Gesellschaft, die einen spezifischen Diskurs über den Fremden im Alltag und in der Wissenschaft führt, der auf unterschiedlichen Ebenen in die Fremdheitskonstruktion miteinfließt. Gleichzeitig gibt es eine Ungleichheit des Einflusses auf die Gestaltung dieser Diskurse, weshalb eine typische Konstruktion immer auch eine kulturspezifische Konstruktion beinhaltet und daher keinem symmetrischen Verhältnis von Selbst- und Fremdbestimmungen entspringt. Simmel spricht von einer Freiheit seines Fremden, umgeht aber die Tatsache, daß die »Vogelfreiheit« kein Zustand vollkommener Autarkie und Zwanglosigkeit ist, sondern daß sein Fremder nicht selten als Angriffspunkt von Zuschreibungen, als Projektionsfläche von Ängsten oder als »Sündenbock« durch genau diese Statuslosigkeit herhalten muß. Er kann eben nicht die Rechte der Gruppe in Anspruch nehmen, der Zugang zu Ressourcen wird ihm verwehrt, er ist vom »Gruppencharisma« ausgeschlossen, man macht Geschäftete, aber solidarisiert sich nicht mit ihm, so daß sich hinter den Praktiken der Selbst- und Fremdstilisierung Kämpfe um Anerkennung, Distinktion und Herrschaft verbergen. Häufig besitzen gerade diejenigen die Definitionsmacht über die Bestimmung des Eigenen und des Fremden, die die Mehrheit bilden, weshalb die Konstruktion des Fremden immer schon durch die existierenden sozialen Ungleichheitsverhältnisse der Gesellschaft mitbestimmt wird.

Darüber hinaus werden die Ordnungsleistungen des Eigenen, nicht aber die des Fremden hervorgehoben. Während sich Schütz viel zu stark auf seine irritierenden Eigenschaften konzentriert, verzichtet Park fast vollständig auf die Untersuchung der Rückkopplungseffekte des Fremden auf die Gruppe. Die klassischen Ansätze übersehen, daß sowohl der Händler, Mulatte und Immigrant nicht nur Irritationen bewirken, wie der Begriff der Krisis andeutet, sondern immer auch als regulierende Kraft in Erscheinung treten. Schwellenerfahrungen besitzen daher sowohl eine destruktive, als auch konstruktive Seite, denn häufig vollzieht sich die (Re-)Konstruktion des Eigenen durch die Konstruktion des Fremden.¹⁰⁸

Hier schließt sich der Bogen zu Meads Genesis des Eigenen, der die Blickrichtung radikal umkehrt: Nicht das Eigene dient als Voraussetzung für das Fremde, sondern das Fremde ist Voraussetzung des Eigenen, denn »[w]ir besitzen ein Ich-Identität gerade insoweit, als wir die Haltungen der

anderen zu uns einnehmen können bzw. tatsächlich einnehmen und indem wir auf diese Haltungen reagieren« (Mead 1980: 323). Mead formuliert damit ein *reaktives* Subjektverständnis, untrennbar vereint mit dem Anderen. Seine pragmatische Verschränkung des Eigenen und Fremden liefert wichtige Einsichten zur Formulierung einer adäquaten Soziologie des Fremden, obwohl seine wissenschaftliche Motivation eine andere ist. Mead will neben dem ursprünglichen Vergesellschaftsein des Individuums den Nachweis der »intelligenten Praxis« führen, d. h. den Menschen ein antizipatorisches, problemlösendes, bewußtseinsbegabtes und in Grenzen individuelles Handeln zugestehen, und wählt dabei den Weg über die »Selbstentfremdung«: Die durch Sprache ermöglichte Selbstobjektivierung (der Mensch kann dank Sprache einen »Blick auf sich selber werfen«) stellt das Fundament eines reflexiven Zugangs zur eigenen Person dar. Die zunächst intersubjektive Kommunikation wechselt im Laufe der Entwicklung mit einer intrasubjektiven Kommunikation, aus deren Struktur – zugleich Sprecher und Hörer des Gesagten zu sein – eine praktische Intelligenz erwächst.

Fremdheit als Beziehung ist gewissermaßen der »Grundstock«, auf dem Mead das menschliche »Bewußtseinsgebäude« erbaut. Der relationale Charakter des Anderen entspringt dem pragmatistischen Axiom des permanent in Interaktion stehenden Menschen, eines mit den Mitmenschen und Gegenständen untrennbar »verwickelten« Alltagspraktikers. Der Andere ist ein Mensch des sozialen Nahbereichs, mit dem wir in einem sozialen Interaktionsverhältnis stehen. Seine regulative Kraft verdeutlicht Mead in der Metapher des Perspektivwechsels. Er offenbart uns mittels der geteilten Symbole seinen »Blick auf uns«, den wir übernehmen, auf uns anwenden, uns durch seine Augen ein Bild von uns machen. Es ist dieser fremde Blick bzw. Blick des Fremden, den das vergesellschaftete Individuum a priori beherrscht, der die Sphäre des Eigenen konstituiert und organisiert. Die Disposition des Perspektivwechsels ist es auch, die Fremdheit als Kehrseite von Identitätsbestimmungen vor Augen führt, denn lediglich die Möglichkeit, uns selbst mit anderen Augen zu sehen, liefert das sprachliche als auch kognitive Material der Bewusstseins- und Identitätsbildung. Gleichwohl dieses Material beschränkt ist – die gemeinsam geteilten Symbole sind trotz ihrer Anschlußfähigkeit in einen soziokulturellen Kontext eingebettet – besitzen wir unendlich viele Möglichkeiten, auf diese endlichen Mittel zu reagieren. Die von Mead eingeführte relativ unabhängige Variable des »I« bringt die individuelle Komponente der Persönlichkeit zur Geltung, indem es eine *eigene* Antwort auf die internalisierten Werte und Normen, Perspektiven und Verhaltenselemente bewirkt. Es ist »der Titel für ein Repertoire von willkürlich impulsivem, ja kreativem Verhalten« (Düsing 1986: 61). Dennoch löst Mead den Chiasmus des Eigenen und Fremden nie vollständig auf. Immer enthält die Identität des Selbst eine Repräsentationsinstanz des Anderen,

symbolisiert im »Me«, und umgekehrt, so daß er Fremdheit, aber auch Vertrautheit als Ambivalenz begreift und die Möglichkeit des *Bekannt-Machens* mit dem Fremden anstelle der *Selbstentfremdung* betont.

Die pragmatistische Lesart des Fremden unterläuft ein ontologisches Subjektverständnis und läßt offen, was passiert, wenn Akteure unterschiedlicher »Sprachen« (Symbolsysteme) aufeinandertreffen. Dennoch legt das Prinzip der Gesellschaft bzw. des Vergesellschaftetseins nahe, daß die angeborene Fähigkeit zur Rollenübernahme im Sinne einer vorreflexiven Disposition des Perspektivwechsels, der zum Handeln bewegende Antriebsüberschuß, das Vermögen reiner Spontanität, die implizite Veranlagung der Einfühlung und Empathie ausgeprägter als das explizite Wissen um die Andersheit der Anderen sind. Obwohl die Fragen nach den Mechanismen der Zuschreibung und Ausgrenzung, der Kraft der Stigmatisierung und Abstoßung nicht gestellt werden, zeigt die Superiorität und die Permanenz der Intersubjektivität die Verschiebung des Blickwinkels: Das Fremde ist Herausforderung, Chance und unentbehrlich für das Eigene, da es das »Me« durch den inneren Dialog nicht nur vertraut werden, sondern es auch anreichern kann.

Meads Überwindung der Ursprünglichkeit des Selbstbewußtseins durch die Prävalenz des Vergesellschaftetseins mündet in einer ethisch-praktischen Identitätskonzeption. Nicht nur die Bildung des Selbstbewußtseins, sondern gleichfalls dessen sittliche Fundierung stellt sich als Konsequenz des Sichhineinversetzenkönnens in andere. Neben einer rationalen Erkenntnis, d.h. »daß bestimmte Reize des anderen [sic!] bei mir selbst bestimmte entsprechende Antworten herausfordern« (Düsing 1986: 66), spricht Mead von einer emotionalen Komponente der Rollenübernahme: Der Mensch übernimmt im interaktiven Prozeß auch die affektiven Schattierungen der Perspektiven. Sorgen, Leiden und Freuden des Anderen stellen sich als prinzipiell zugänglich dar, so daß Mead aufgrund dieser emotionalen Komponente auf eine besondere sittliche Qualifizierung des Menschen schließt.

»Bei einer harmonischen sozialen Entwicklung von Interaktionsprozessen in der Gesellschaft, die Mead offenbar als Regelfall ansieht, müssen die solidarischen Handlungstribe von Freundlichkeit und Wohlwollen anderen gegenüber dominieren, mit denen die menschliche Natur ursprünglich ausgestattet sei« (ebd.: 66).

Mead setzt damit eine instinktive Neigung zur Anteilnahme des Menschen voraus, die sich in dem von ihm ethisch idealisierten »Me« zu erkennen gibt. Wohlwollen, Güte und Hilfsbereitschaft dominieren selbst die egoistischen Antriebsüberschüsse des »I« und begründen Meads Vision einer *Kultur der Anerkennung*, weshalb sein Ansatz dazu beitragen kann, daß es nicht

nur darauf ankommt, die Ordnungen des Fremden als Konstruktionen zu entlarven, sondern daß darin gerade die Aufforderung liegt, Verantwortung für die Konstruktionen des Fremden zu übernehmen.

Insgesamt lassen sich die typischen Ordnungen des Fremden als Konstruktionen verstehen, die dem Fremden auf der Grundlage einer spezifischen theoriewissenschaftlichen Sichtweise eine bestimmte Bedeutung verleihen. Es handelt sich dabei nur oberflächlich um eine wesensmäßige Erfassung des Fremden anhand einiger ausgewählter »anonymer« Eigenarten, die umso »urwüchsiger« und »natürlicher« erscheinen, je höher der Grad ihrer Routinierung und Institutionalisierung ist. Die Wirklichkeit dieser Typisierungen bleibt jedoch eine sozial konstruierte, deren Sinn zunächst einmal darin liegt, die Welt begreiflich zu machen. Typisierungen unterstützen eine rollenspezifische und häufig stereotype Wahrnehmung des Fremden. Gleichzeitig verringert dieses »schablonenhafte« Bild des Fremden die Chance, den Anderen als individuelle Person wahrzunehmen. Gerade diese Sensibilität für die »feinen Unterschiede« scheint in den klassischen Konstruktionen des Fremden abhanden gekommen zu sein, da sie die Konstitution des Eigenen und des Fremden selbst idealtypisch aus der Konstitution geschlossener Gruppenverbände und hinzustößener »Eindringlinge« ableiten. Die Typisierungen als »Händler«, »Mulatte« oder »Immigrant« wirken insofern verdinglichend, als daß immer nur ein Merkmal des Fremden objektiviert wird, Fremd- und Selbsteinschätzung nicht in Beziehung gesetzt, geschweige denn die Rand- und Schwellenbereiche der Typisierungen und ihre Schattierungen näher beleuchtet werden. Dabei reichen die Verdinglichungen bis hin zu theoretischen Aussagen über die »Seele« (Simmel) bzw. die »Intelligenz« (Park) des Fremden.

Eine Analyse der historischen Verwurzelung von Inklusions- und Exklusionsprozessen mitsamt ihrer unterschiedlichen Variations-, Wandlungs- und Bewertungsmöglichkeiten wäre als dauerndes Korrektiv für die verdinglichenden Tendenzen im theoretischen und besonders im soziologischen Denken dringend nötig (Berger/Luckmann 1998: 98). Denn es gibt nicht nur im Alltag, sondern selbstverständlich auch in der Wissenschaft typische wie praktische Ordnungen, die gewisse »Objektivationen« der sozialen Wirklichkeit vornehmen, mit denen man ein Experten-Wissen über diese Gegenstände anhäufen kann, das dazu berechtigt, zu entscheiden, »warum die Dinge sind, was sie sind«. Diese von der Soziologie mithervorgebrachten objektivierten Sinnwelten, die in die Konstruktion der gesellschaftlichen Lebenswelt miteinfließen, gilt es zu hinterfragen und im Hinblick auf ihre sinnhafte Konstruktion zu überprüfen. Die Untersuchung ihrer Typen als *typisierte* Gedankengebilde von relativer Reichweite ist eine erste Form, die Konstruktion des Fremden als *Problem einer sinnhaften Ordnung der Welt* aufzuschlüsseln. Im Sinne theoretischer Zusammensetzung

gen dienen sie als »Stützkonstruktionen« (ebd.: 112), die bei der Systematisierung kognitiver und normativer Legitimationen Verwendung finden. Häufig sind diese Stützkonstruktionen im Alltag längst vorhanden und bestimmen damit im Sinne unterlegter Wissensbestände die Ordnung des Eigenen und des Fremden in der gesellschaftlichen Wirklichkeit.

Es geht also darum, die theoretischen Konstruktionen des Eigenen und des Fremden nicht nur auf ihre Verdinglichungstendenzen und Ordnungskonstruktionen hin in Augenschein zu nehmen, sondern sie als wesentliche Kraft und »Stütze« der alltäglichen Konstruktion von Wirklichkeit zu entlarven, die überhaupt erst das Wissen liefern, das die Alltagswelt trägt (vgl. ebd.: 120). Neben den Typisierungen des Fremden müssen daher auch die wissenschaftlichen Praktiken als angewandte Form von sinnweltstützender Theoriebildung untersucht werden, die in die alltägliche Praxis einfließen und den alltäglichen Umgang mit dem Fremden bestimmen. Während die klassische Soziologie des Fremden zwischen Unterdrückung und Ausgrenzung verharrt und an einer »Kultur des Eigenen« festhält, ist es Mead, der durch seine pragmatistische Identitätskonzeption dazu beitragen kann, in der soziologischen Analyse des Fremden nicht erst mit den *Folgen* und *Konsequenzen* typischer Konstellationen von Einheimischen-Fremden-Beziehungen zu beginnen, sondern die *Konstruktionsprozesse* und *Genese* solcher Konstellationen, ihre Bedeutung und Funktion, Legitimierungs- und Institutionalisierungspraktiken, historische Verwurzeltheit und Variation an den Anfang einer wissenschaftlichen Analyse des Fremden zu setzen. Darüber hinaus benennt Mead Anschlußmöglichkeiten für eine zu eng gedachte Differenzierungstheorie, die Eigenes und Fremdes absolut setzt, indem er neben dem phasischen Persönlichkeitsbild auch das Bild des Fremden dynamisiert und damit stereotype Vorstellungen und Denkweisen konterkariert, es zumindest schwierig macht, Konstruktionen des Fremden zu erzeugen, die sich *auf Dauer* instrumentalisieren lassen.

