

## 2 Alltägliche Ordnungen des Fremden

---

Fremdheit ist eine *Kategorie* des alltäglichen Lebens, mit der wir eine bestimmte Eigenschaft von Dingen, Menschen oder Sachverhalten kennzeichnen. Dabei spiegeln Kategorien keinesfalls die natürliche Einteilung der Wirklichkeit wider. Sie stellen allenfalls Konstruktionen dar, mit denen sich die Wirklichkeit ordnen läßt, denn sie unterteilen die Welt mit Hilfe von Unterscheidungen, reduzieren also ihre Komplexität, und machen sie somit *verstehbar*. Diese sozialkonstruktivistische Perspektive, die im folgenden als Korrektiv einem alltäglichen und wissenschaftlichen »Objektivismus« bzw. »Realismus« des Fremden gegenübergestellt wird, geht also davon aus, daß eine wissenschaftliche Abbildung der Welt nicht möglich ist, sondern daß wir sie nur durch die Begriffe und Zeichen, die wir im sozialen Austausch mit anderen konstruieren, deuten können (vgl. Frindte 1999: 33). Kategorisierungen im Sinne von Konstruktionen des Fremden rekurrieren daher nicht auf eine objektive Qualität des Fernen, Ausländischen, Nichteigenen, Ungewohnten, Unbekannten, des Unvertrauten oder Seltenen (vgl. Wierlacher 1993: 62), sondern sie verdeutlichen die *Qualifizierung ihrer Beziehung* zum Eigenen. So umfaßt die Konstruktion des Fremden immer nur die eine Hälfte einer Unterscheidung, denn wer etwas als »fremd« bezeichnet, hat die Relation zum Eigenen bereits mitbedacht.

Fremdheit ist damit aber kein objektiver Tatbestand der sozialen Wirklichkeit, sondern das Resultat einer Ordnung der Alltagswelt. Mit ihr unterscheiden wir die Sphären der Vertrautheit, in denen wir uns sicher und routiniert bewegen, von den Bereichen, über die wir nichts sagen können, entweder weil sie uns gänzlich unbekannt sind, oder weil wir keinen Zugang zu ihnen besitzen. Insofern kann zwischen zwei wesentlichen Bedeutungsdimensionen von Fremdheit unterschieden werden. »Im einen Fall verwenden wir ›fremd‹ im Sinne von ›nichtzugehörig‹, im anderen Fall im Sinne von ›unvertraut‹« (Ladwig 1997: 83); referieren damit einerseits auf

Verhältnisse des Besitzes im engen oder weiteren Sinne (etwa Eigentumstitel oder Mitgliedschaften), im anderen Fall auf kognitive Schwierigkeiten und Probleme (vgl. Münkler/Ladwig 1998: 12).

Die *Erfahrung* des Fremden ist aber keinesfalls unvertraut, wenngleich sie höchst unterschiedliche Muster der Begegnung aufweisen kann: Unbekanntheit, Unbestimmtheit, Unerfaßbarkeit, ja das Gefühl des Unheimlichen gehören zu den geläufigen Attributen, die dem Fremden zugeschrieben werden (vgl. Janz 2001: 9), so daß uns der Fremde in Furcht wie in Erstaunen, in Angst wie in Faszination versetzt. Seine Fremdheit ist erträglich, solange sie als Zeichen einer funktionierenden Ordnung des Alltags entziffert werden kann; im routinierten Umgang mit vertrauter Indifferenz bleibt die alltägliche Fremdheit unserer Mitmenschen auf einem zumutbaren Niveau. Seine Fremdheit wird unerträglich, wenn sie zum Zeichen einer anderen Wirklichkeitsordnung wird und damit zum Erschütterungsmoment unseres alltäglichen Lebens, denn »[n]icht sein unvermitteltes So-Sein macht das Andere problematisch, sondern die Ungewißheit des Eigenen« (Makropoulos 1993: 41), die sich in der Unwissenheit über den Fremden bemerkbar macht. Ohne Erfahrung und Wissen über die Bedeutungs- und Sinnstrukturen seiner Alterität, wird der Fremde schnell zum bedrohlichen Mythos.<sup>4</sup>

Fremdheit ist nie nur Ergebnis sachlicher Arrangements von alltäglicher Wirklichkeit, sondern hinterläßt deutliche Spuren auf der Ebene des Erlebens. »Immer scheinen daran bereits Emotionen und Bewertungen geknüpft zu sein, die den Umgang mit dem Fremden zu einer ›Gesinnungsfrage‹ machen« (Albrecht 1997: 81) und die Benennung der Fremdheit zur dramatisierenden Möglichkeit des Anzeigens von Relevanz werden lassen (vgl. Münkler/Ladwig 1998: 12). Als besondere Erfahrung unterstellt sie dem Unvertrauten und Nichtzugehörigen eine latente Bedrohung, da die Wahrnehmung des Fremden in der Regel mit dem Gewährwerden eigener Lebens- und Vorstellungsgrenzen kongruiert (vgl. Waldenfels 1998: 43). Läßt man sich zu sehr auf das Fremde ein, werden Fragen nach der eigenen Identität und den eigenen Werthaltungen zwingend, die Irritationen auslösen und nicht selten als bedrohlich empfunden werden.

Daher handeln die Geschichten des Fremden häufig von Mächtigen und Unterdrückten, Konflikten und Spannungen, Ängsten und Hoffnungen, die jedoch keinesfalls automatisch in Fremdenfurcht und Fremdenhaß münden müssen. Vielmehr werden die sozialen Ordnungen des Fremden und die an sie gekoppelten Erfahrungsmuster und Wahrnehmungen »in gesellschaftlichen Prozessen unter angebbaren Bedingungen hervorgebracht und nur unter spezifischen Bedingungen zum Bestandteil sozialer Konflikte« (Kiesel/Messerschmidt/Scherr 1999: 10). Die Frage nach dem »Wesen« der Fremdheit erscheint dann aber obsolet. Stattdessen muß zwi-

schen unterschiedlichen Deutungsebenen differenziert werden, die der Konstrukteur von Fremdheit seiner jeweiligen Konstruktion zugrundelegt. So kann bspw. zwischen *inhaltlichen* Merkmalen der Konstruktionen (naturhaft-körperliche, geschlechtliche, sprachliche, kulturelle, normenspezifische Eigenschaften) oder etwa auch zwischen unterschiedlichen Bedeutungsebenen (makro-, meso-, mikrosozialen Bedeutungs- oder individuellen Sinnräumen) im Umgang mit Fremdheit unterschieden werden.

Diese Mehrdeutigkeit des Fremden soll zum Ausgangspunkt der folgenden Überlegungen genommen werden, um weniger den Fremden selbst als vielmehr die sozialen Strukturen der Begegnung und Interaktion, in denen jemand *als fremd erscheint* und *behandelt wird*, in den Blick zu nehmen. Denn über das Fremde und die Fremden läßt sich nur schwer im allgemeinen reden, da es sich im Eigenen konkretisiert (vgl. Bielefeld 1991: 9). Es kommt also darauf an, die Konstitutionsprozesse zwischen »dem Wir« und »den Anderen« aufzudecken, mit denen sich die Wirklichkeit ordnen läßt. Gleichzeitig geht es um die Relativität und Konstruktivität dieser Ordnung, die immer nur eine unter vielen verkörpert und ihre Grenzen durch die unterlegten Kategorien miterzeugt, weshalb es keinen Sinn macht, die Unterscheidungen gegeneinander auszuspielen, ganz so, als wäre all das, was »vertraut« und »zugehörig« erscheint, ordentlich, und all jenes, was als »fremd« gesetzt wird, unordentlich. Denn so wie die Konstruktion des Fremden die Konstruktion des Eigenen notwendigerweise einschließt, so sind auch Ordnung und Un-Ordnung zwei Seiten ein und derselben Medaille.

Auch wenn die Kategorien des Eigenen und des Fremden und die von ihnen erzeugten Grenzen als »gewöhnlich« und »natürlich«, also gerade nicht als »konstruiert« erscheinen, werden sie größtenteils durch die Routine des sozialen Verkehrs bestimmt und erlauben lediglich durch diese »Normalität«, den antizipierten Fremden als fremd zu betrachten. Doch diese vertraute wie selbstverständliche Unterscheidung des Eigenen und des Fremden ist eine *beobachterrelative* Unterscheidung, die mit der Idee der Ordnung gesellschaftlicher Verhältnisse eng verschweißt ist, gerade weil die Wirklichkeit der Alltagswelt als Wirklichkeitsordnung erfahren wird und erst durch eine Konstituierung der Objekte sinnhaft erscheint. Der Konstrukteur im Alltag geht also in gewisser Weise methodisch vor, da die Ordnung der Wirklichkeit nur dann als »stabil« und »normal« erscheint, wenn sie wechselseitig aufeinander bezogenen Sinndeutungen und Handlungen entspringt, gleichwohl die sinnhaft überformten Feststellungen praktisch vollzogen werden müssen, um weiterhin Geltung zu erlangen.<sup>5</sup> Die Ordnung der Wirklichkeit nach Zonen der Relevanz, Typen des Wissens und verschiedenen Graden der Nähe und Ferne, räumlich wie zeitlich, ist zwar durch gesellschaftliches Handeln zum Teil vorarrangiert, teils wird sie aber

auch durch die Performanz, d. h. durch die individuelle Realisation von Bedeutungsmustern des Einzelnen reproduziert und neu gesetzt. Denn es handelt sich bei der Konstitution »des Wir« und »der Anderen« nicht nur um gesellschaftlich erzeugte Kategorien, sondern auch um eine sehr subjektive Einteilung der Wirklichkeit, die für eine ganz bestimmte Person oder Personengruppe *Sinn macht* bzw. deren Sinn von ihr (mit-)gemacht wird.

Die Konstitution vollzieht sich somit in einem Geflecht menschlicher Beziehungen, die durch die kulturellen Konventionen und Bedeutungsmuster einer Gesellschaft, ihren Ungleichheits- und Interdependenznetzwerken und ihrer Realisation in den Alltagspraktiken der Akteure mitgeprägt ist. Es sind Praktiken der Zuschreibung, der Unterscheidung oder Etikettierung, die in der Ordnung des Fremden wirksam werden. Auch wenn die Ordnungsvorstellungen und Einteilungen der Wirklichkeit bereits als vorgegeben und typisch erscheinen, kann zwischen verschiedenen Ordnungspraktiken unterschieden werden, die der Konstitution des Eigenen und des Fremden zugrundeliegen, denn die Bilder und Vorstellungen über das Fremde stellen keine festgelegten und von vornherein eindeutigen Zuordnungen dar, die beispielsweise auf Abstammungs- und Herkunftsmerkmalen beruhen; sie entstehen größtenteils erst in der Interaktion, in der einer Differenz als bedeutsamer Scheidelinie Sinn verliehen wird. Es geht also zunächst einmal um die Konstruktion des Fremden auf der Ebene der *alltäglichen* Interaktion.

Das folgende Kapitel widmet sich diesen elementaren Mustern sozialer Interaktion, in denen »Mit-Menschen« *im Alltag* als fremd erfahren und konstruiert werden. Es zeigt, daß die Entgegensetzung ein Hilfsmittel ist, mit dem die Ordnung der Wirklichkeit vorgenommen wird. Denn es geht gerade um diese wechselseitigen Spannungen zwischen der Ordnung des Eigenen und des Fremden, die sich gegenseitig bedingen und ergänzen und ihre Bedeutung aus der Entgegensetzung gewinnen, weshalb anstelle des Fremden die ihm verliehene Bedeutung und die damit implizierten Praktiken der Bedeutungsverleihung in den Vordergrund der Überlegungen gerückt werden. Das Kapitel behandelt die Vielfalt struktureller Modi der alltäglichen Integration und Konstruktion des Fremden – als Beziehung, als Zuschreibung, als Regulativ, als Chiffre der Macht, als Komplement und Ambivalenz. Es sind aus unterschiedlichen theoretischen Fragestellungen (interaktionistisch, sozialkonstruktivistisch, etikettierungs-, diskurs-, figurationstheoretisch) problematisierte *Dimensionen des Fremden*, die verschiedene Ordnungsebenen der Konstruktion in den Blick rücken. Ziel ist es, die Wechselwirksamkeit zwischen den Ordnungen des Fremden und den Ordnungen des Eigenen aufzuzeigen, so daß die Frage nach dem Fremden in eine identitäts-, integrations- und machtsoziologische Fragestellung rück-

zubetten ist; denn so wie die vertraute Ordnung als »Urform« oder »Regelfall«, als »Normal-« bzw. »Kernbestand« gefaßt wird, entspricht das Fremde einer »Abweichung«, »Irregularität« oder »Anomalie«, die von der Ordnung selbst miterzeugt wird.

Fremdheit, so läßt sich zusammenfassend vorwegnehmen, kennzeichnet ein *Interpretament der Andersheit* und ist in die alltäglichen Ordnungsprozesse der gesellschaftlichen Wirklichkeit eingebunden, besitzt damit aber eine mehrwertige Valenz, insofern sich beide Kategorien – das Eigene und das Fremde – mit ihrer differenzierenden, Reiz und Spannung setzenden Interrelation selbst hervorbringen (vgl. Wierlacher 1993: 62f.).

## 2.1 Alltägliche Interaktion: Fremdheit als Beziehung

Fremdheit beschreibt keine eigene Qualität, die Personen oder Dingen anhaftet, Fremdheit ist kein Zustand, keine Eigenschaft, sondern beschreibt eine Relation zwischen mindestens zwei Personen und ist deshalb zunächst einmal »eine Frage der jeweiligen Konstellation« (Albrecht 1997: 85).

Daß Fremdheit relational ist, bedeutet, daß wir etwas nur dann als fremd bezeichnen, wenn wir in irgendeiner Beziehung zu ihm stehen, es damit aber immer nur in der Relation zum eigenen Bewußtsein und/oder Handeln erfahren. Die inhaltliche Bedeutung von Fremdheit ist dann gerade nicht von vornherein ganz und gar festgelegt, sondern sie entsteht erst in der Interaktion. So bilden weniger »tatsächliche« Differenzen als vielmehr das aneinander orientierte Handeln im Sinne der Umgangspraxis die Grundlage für die Konstitution von Fremdheit. So verweist der Begriff der Fremdheit auf ein spezifisches *Beziehungsverhältnis*, bei dem sich ein »Innen« und »Außen«, soziale »Nähe« und »Ferne« sowie ein »Du« und ein »Ich« unterscheiden lassen. Als Beziehungsprädikat übernimmt es elementare Funktionen beim Herausbilden und Aufrechterhalten von Ordnungsstrukturen: Indem wir etwas als fremd bezeichnen, machen wir deutlich, wie wir unsere Welt um uns herum ordnen und strukturieren, welchen Platz wir uns selbst in ihr geben und welchen Platz wir unseren Mitmenschen zugestehen. »Fremdheit ist keine Eigenschaft, auch kein objektives Verhältnis zweier Personen oder Gruppen, sondern die Definition einer Beziehung« (Hahn 1994: 140) oder, wie Simmel in seinem »Exkurs über den Fremden« ausdrücklich betont, eine »Wechselwirkungsform«, die die Beziehung zum Fremden als »Nicht-Beziehung« stilisiert (vgl. Simmel [1908] 1958: 512). Neben Gleichgültigkeit, Distanz und Reserviertheit zählt Simmel auch Feindseligkeit, Streit und Haßempfinden zu möglichen Wechselwirkungsformen, die das Verhältnis der Gruppenelemente zueinander als *soziale Beziehung* ausweisen und das Fremdheitsverhältnis vom neutralen bis

hin zum emotional aufgeladenen und höchst normativen Verhältnis steigern kann. Dabei sind Distanz oder Feindschaft aber nicht mit dem Begriff des Abbruchs, des Sichzurückziehens oder Vermeidens von Berührungen und Sozialkontakten im Sinne von Beziehungslosigkeit, sondern als negative Vergesellschaftungsformen bzw. als »Berührungsflächen« gesellschaftlichen Lebens zu verstehen.

»So scheint sich eine naturgegebene Gegnerschaft als eine Form oder Grundlage der menschlichen Beziehungen zum mindesten neben die andere, die Sympathie zwischen Menschen, zu stellen« (Simmel [1908] 1993: 335).

Dabei folgt die Nicht-Beziehung in der Regel ganz spezifischen Interaktionsordnungen und -regeln, gerade dann, wenn wir dem Fremden »nicht aus dem Weg gehen können«, wenn wir gesellschaftliche Räume betreten, in denen der Kontakt mit dem Fremden unvermeidlich ist, wie etwa auf öffentlichen Plätzen. Der Raum der Polis wird ja gerade von dem Gedanken getragen, daß er nicht auf Blutsverwandschaft aufbaut, sondern durch seinen gewerblich-händlerischen Charakter einen Ort konstituiert, an dem sich Fremde begegnen. Der urbane Raum als Prototyp des modernen öffentlichen Raumes ist konstitutiv darauf angewiesen, daß die Menschen sich als Fremde behandeln, denn die moderne Trennung zwischen Öffentlichkeit und Privatheit generiert eine neue Qualität des Sozialen, indem das Soziale aus den Fesseln unmittelbarer Reziprozität ganzer Lebensformen und Haushalte herausgelöst wird (vgl. Nassehi 1999: 230ff.).

Insbesondere der Kontakt mit vertrauten Fremden, also Mitmenschen, die uns tagtäglich auf der Straße als Unbekannte begegnen, verläuft nach ganz bestimmten Mustern der wechselseitigen Distanznahme. Hier bezeichnet die Fremdheit des Anderen keine der Begegnung vorgängige Eigenschaft, sondern sie ergibt sich aus der radikalen Entwertung der mit ihrer bloßen Anwesenheit gegebenen Kontaktchancen (vgl. Hirschauer 1999: 240). Solche alltäglich praktizierten »Nicht-Beziehungen« spiegeln sich sowohl im *inszenierten* Aneinandervorbeigehen, -schauen und -sprechen als auch in einem allgemeinen Hochziehen von Ansprechbarkeits- und Berührungsschwellen wider.

Die Kopräsenz der Körper in der Öffentlichkeit verlangt neben dem Navigieren zwecks Kollisionsvermeidung das richtige Maß an Gleichgültigkeit und Reserviertheit, damit die Beziehung zum Fremden nicht in Kampf und Feindschaft umkippt. Erving Goffman nennt dieses Verhaltensmuster »höfliche Nicht-Beachtung« (Goffman 1971: 85), eine Kompetenz, Desinteresse ohne Mißachtung zu signalisieren.<sup>6</sup> Die Praxis der Fremdheit ist für die Konstitution moderner Verhältnisse ein notwendiges Kriterium, damit eine öffentliche Ordnung funktioniert. Sie erwächst geradewegs aus den Bedin-

gungen einer funktional und sozial differenzierten Umwelt, die durch die Trennung von physischer Dichte und dichter Soziabilität gekennzeichnet ist. Denn wo eine verbindliche Instanz zur Regelung menschlichen Verhaltens fehlt, gewinnen handlungsstrukturierende Nutzungsskripte von Räumen ordnungsstiftenden Charakter. Dennoch bleibt diese durch die Praxis generierte Ordnung des Sozialen brüchig, denn manchmal kann eine Berührung, eine minimale Geste und das falsche Wort am falschen Platz ausreichen, um das stillschweigende Einverständnis unter Fremden in Frage zu stellen.

Neben der Gewährleistung eines reibungslosen Verkehrs an Knotenpunkten, ist die dargestellte Fremdheit aber auch Mittel zum »Selbstschutz«, denn »to take a personal interest in the affairs of others requires an outlay of time and energy and not infrequently of emotional feeling« (Wood [1934] 1969: 230). Die Indifferenz körperlicher und geistiger Nähe gerät als komplexe Fertigkeit in den Blick, den eigenen Fremdenstatus in der Stadt dahingehend zu professionalisieren, »[...] den machtvollen Einfluss körperlicher Nähe zu »neutralisieren«, weil wir sonst in einen Zustand geistiger Überforderung gerieten und übermäßigen moralischen Verpflichtungen unterlägen« (Bauman 2000: 59).<sup>7</sup> Die Verdrängung der moralischen Nähe in der körperlichen Begegnung muß dabei nicht zwangsläufig als »asozial« bewertet werden; ihre *moralische* Ordnung besteht geradezu in der Abwesenheit eben dieser Ordnung, die eine Hegemonie über die Stadt als ganze ausübt.<sup>8</sup> Bei dieser Form der Begegnung ist es wichtig, daß die Beziehungslosigkeit interaktiv aufrechterhalten wird, also Anknüpfungszwänge an frühere Begegnungen unterbunden werden und das Wiedererkennen von Gesichtern nicht zum Ausdruck gebracht wird; es geht also um die *Darstellung* von Indifferenz.

Diese Kennzeichnung des Fremdseins als Wechselwirkungsform zwischen einem Fremden und der ihn umgebenden Gesellschaft verdeutlicht zweierlei. Zum einen, daß das Fremde keineswegs als Faktum sozialer Wirklichkeit bzw. als Konsequenz einer spezifischen politischen/rechtlichen Problematik betrachtet werden darf, sondern immer schon Teil der umgebenden Umwelt ist. Andererseits illustriert der Wechselwirkungsbezug den *interaktiven* Charakter, denn Fremdheit ist nicht nur das Resultat einer Begegnung, sie muß auch durch *praktischen Vollzug* in Gang gehalten werden, indem sich Personen konstant als Fremde behandeln (vgl. Hirschauer 1999: 240). Tun sie es nicht, wird die Differenz des Anderen nicht als Fremdheit behandelt. Fremdheit als Beziehung impliziert daher immer auch eine *Darstellungsleistung*, d.h. sie ist eine kulturelle Praktik, die in der Interaktion – aus rationalem Kalkül und unwillkürlichen Reaktionen, intentionalen Handlungen und nicht-intendierten Effekten, spezifischen Mustern und Ordnungen der Begegnung – entsteht und vollzogen wird.

Gerade eine interaktionistische Herangehensweise verdeutlicht, daß das Eigene nicht vom Fremden zu trennen ist, weil das eine immer schon Produkt des anderen ist. Sie unterstreicht den Herstellungscharakter und die Interdependenzen des Eigenen und des Fremden, deren Bedeutung und Interpretation durch das wechselseitig aneinander orientierte und ineinandergreifende Handeln von Individuen hervorgebracht wird. Um das Handeln und die in ihm wirksamen Bedeutungen zu verstehen, muß der Vorgang des Handelns nachvollzogen werden. Fremdheit, sei es in Form von Devianz oder Unbekanntem, kann nicht ausschließlich bei der als »fremd« wahrgenommenen und behandelten Person festgemacht werden (Veranlagung, angeborene Defekte, Sozialisation, Herkunft, Abstammung usw.). Fremdheit bezeichnet vielmehr ein *kollektives Phänomen*, eben weil Menschen *gemeinsam* handeln und ein relationales Fremdheitskonzept davon ausgeht, daß Fremdheit der erklärten oder stillschweigenden Kooperation und Interaktion vieler Menschen und Gruppen entspringt, weshalb alle an der Interaktion – realiter wie potentiell – Beteiligten in die Betrachtung miteinbezogen werden sollten.

Diese Aufmerksamkeitsverschiebung vom »Fremden« auf diejenigen, die ihn als »fremd« behandeln und das Handeln selbst, bedeutet darüber hinaus, daß Fremdheit immer dort vorkommt, wo Grenzen zu Kontaktflächen werden bzw. wo der Fremde vertraut ist (vgl. Nassehi 1995). Eine Bedingung für die Erfahrung des Fremden ist die Tatsache, daß der Fremde *vor*-kommt.

»Die Attribution von ›Fremdheit‹ zeigt demnach vielmehr an, daß der Zuschreibende in einer sehr spezifischen Beziehung zu jenem Objekt steht, das er ›fremd‹ nennt. Insofern verweist ›Fremdheit‹ stets auf die Form einer Beziehung, die der Zuschreibende gegenüber dem Objekt der Zuschreibung hat« (Stenger 1997: 159).

Fremdheit *entsteht* dort, wo Menschen miteinander in Berührung kommen – »Der Fremde ist erst wirklich Fremder durch die Nähe, in der wir ihm gegenüberstehen« (Hörning 1993: 128). »Indem die Nichtzugehörigkeit des Anderen zur Sphäre des Eigenen pragmatische Relevanz gewinnt, wird er zum Fremden« (Stenger 1997: 161). Soziale Nähe, Beobachtung, Kontakt und Kommunikation (vgl. Radtke 1991: 79), spricht: Interaktion, bilden daher grundsätzliche Voraussetzungen für die Erfahrung von Fremdheit, denn »Fremde befinden sich als fester Bestandteil innerhalb der Welt, in der wir leben und handeln, und machen keine Anstalten, aus ihr zu verschwinden. Wäre dem nicht so, wären sie keine Fremden, sondern einfach nur ›Niemande‹« (vgl. Bauman 2000: 80). Die Definition von Fremdheit als Beziehung drückt daher eine soziale wie räumliche *Nähe* aus, »denn das unerreicht Ferne bzw. schlechthin Unbekannte ist [...] uns schon deshalb

nicht fremd, weil wir darüber überhaupt nichts Bestimmtes aussagen können, nicht einmal, daß wir es, als Fremdes, nicht näher zu bestimmen vermögen« (Münkler/Ladwig 1997: 14). Fremde sind also immer *vertraute*, d. h. *präsen*te und *sichtbare* Fremde, die in einer spezifischen gesellschaftlichen Umgebung und Situation als fremd behandelt und gedeutet werden.

Wenngleich man die Fremdheit des Anderen häufig auf die *sichtbaren* Differenzen (fremde Kleidung, fremde Sprache, fremdes Aussehen, fremde Umgebung u. dgl.) zurückführt, sind es doch die *unsichtbaren* Rahmungen und Strukturen von sozialen Beziehungen im Sinne unterlegter kultureller Sinn- und Deutungsmuster, die zu einem Verständnis des Fremden beitragen. Wie fremd der Fremde ist, hängt wesentlich von den Gewohnheiten und Konventionen, von der vertrauten Umgebung und sozialen Ordnungen, nicht zuletzt vom »Wissenshorizont« seines Betrachters ab. »[T]he definition of strangeness relies on its relation to our *knowledge*: in this sense, everything that appears unknown, unfamiliar, unexplored, new etc. is strange« (Hahn 2000: 12). Um der Bedeutung des Fremden »auf die Spur zu kommen«, muß also die spezifische Beziehung, in der etwas als fremd gilt, mitberücksichtigt werden. Denn es kommt bei der Unterscheidung des Eigenen und des Fremden weniger auf die »Qualitäten« einzelner Akteure, als vielmehr darauf an, daß der Fremde erst in einer spezifischen Interaktionssituation durch sein Gegenüber und dessen Deutungspotential als fremd identifiziert wird. Auch wenn dieser Interaktionsraum selbst durch gesellschaftliche Konstruktionen (Normen, Regeln, Konventionen, Gesetze usw.) mitgeprägt ist, hängt die spezifische Konstruktion des Fremden von der Interaktionsstruktur wie auch von der praktischen Umsetzung der kulturell vermittelten und sozial verhandelten Überzeugungen, Einstellungen und Werte des Konstrukteurs ab.

Wird eine Person oder Personengruppe als fremd interpretiert, geht es den Interpreten in der Regel darum, die Nichtzugehörigkeit des bzw. der anderen zu akzentuieren. Die Beziehung zum Fremden arbeitet also mit dem Ordnungsschema der Zugehörigkeit/Nichtzugehörigkeit, das die Trennung eines »Innen« und eines »Außen« bewirkt, weshalb auch von einem *Exklusionsverhältnis* gesprochen werden kann (vgl. Stenger 1997: 159). Diese *Exklusivität* ist aber genaugenommen ein Ungleichheitsverhältnis, denn die Feststellung, daß du mir fremd bist, impliziert nicht zwangsläufig den Umkehrschluß, auch ich sei dir fremd (vgl. Münkler/Ladwig 1997: 12), weshalb die Frage eigentlich lauten müßte, wer ist fremd für wen?<sup>9</sup> Die Unterscheidung von Eigenem und Fremdem kann also immer nur von einer Seite her angewandt werden, was einer *formalen Asymmetrie* entspricht (vgl. Bardmann 1997: 23), weil dem Fremden in der Regel das Recht abgesprochen wird, zu entscheiden, was oder wer als fremd oder vertraut zu gelten habe.

Die Beziehung zum Fremden gründet auf der Feststellung eines relevanten Unterschieds, bei dem der Fremde als der von mir Unterschiedene/Unterscheidbare wahrgenommen wird. Es geht also immer um Unterscheidungen, »die festlegen, wer/was dazugehört und wer/was nicht« (Radtke 1991: 79), wobei der Nichtzugehörigkeit eine bestimmte Relevanz zugeschrieben werden muß, etwa dann, wenn sie eine Irritation oder bestimmte Erwartungen, Probleme oder Krisen hervorruft. Diese Erfahrungen und Emotionen, die häufig an das Fremde geknüpft sind, variieren in Intensität und Bewertung, da abgestufte Formen der Nichtzugehörigkeit denkbar sind, die vom »Gast« oder »Außenstehenden« bis hin zum »Feind« reichen, damit aber neben der *Vielgestaltigkeit* und *Gradualisierbarkeit von Fremdheit*, v. a. die *Asymmetrie des Eigenen und des Fremden* in den Vordergrund rücken.<sup>10</sup> Es ist die Mehrheit, die über die Zugehörigkeit oder Nichtzugehörigkeit und die Art und Weise der Fremdheit einer Minderheit entscheidet, weshalb eine interaktionistische Analyse des Fremdseins in eine macht- und herrschaftstheoretische Fragestellung einzubinden ist.

So kann vom Fremdem nur dort die Rede sein, wo es auch ein Vorstellung vom Eigenen gibt, denn beide Kategorien stellen sich in wechselseitiger Abgrenzung her, wobei die Grenzziehung fließend, dynamisch bleibt (vgl. Albrecht 1997: 86); wo Eigenes ist, da muß auch Fremdes sein. Wenn Fremdheit in diesem Sinne als Exklusionsverhältnis bestimmt wird, das auf der Grundlage einer »machtvollen« Innen-Außen-Beziehung beruht, wird einer Person, einer Gruppe, einem Gegenstand oder einem Sachverhalt die Eigenschaft der Fremdheit immer dann zugeschrieben, »wenn das jeweilige Objekt der Zuschreibung als ›Außerhalb‹ der eigenen Sphäre existierend wahrgenommen wird« (Stenger 1997: 160) und dem Außerhalb eine Relevanz zukommt. Auf diese Weise gehören Fremde/Fremdes zur Ordnung, aber als ihr Anderes.

Dabei können die Sphären des Eigenen und des Fremden vielfältige Formen und Bedeutungen annehmen, je nachdem, welche Grenzlinie für die Unterscheidung des Eigenen und des Fremden in der jeweiligen Interaktion bedeutungsvoll erscheint. Je nach Einbettung der Einheimischen-Fremden-Beziehung in elementare Muster sozialer Interaktion sowie den Erfahrungs- und Wissenshorizont der Akteure kann eine als unbedeutend vorgefundene Differenz der gesellschaftlichen Umwelt zur *relevanten* Differenz werden, indem gerade diesem oder jenem Unterschied ein besonderer Sinn *verliehen wird*. Die Konstruktion des Fremden hängt also davon ab, welche Bedeutungs- und Erfahrungsebene die Etikettierenden als Grundlage für die Beschreibung des Beziehungsverhältnisses zwischen dem Eigenen und dem Fremden heranziehen. So lassen sich unterschiedliche *inhaltliche Konnotationen* von Fremdheit gegeneinander abgrenzen: Ein stark

raumbezogenes Deutungsmuster versucht, das Fremde als das *Auswärtige* bzw. *Ferne* zu fassen. Es nimmt die Unterscheidung zwischen »Zugänglichkeit« und »Unzugänglichem« als wirksame dichotome Struktur, die dann sichtbar wird, wenn das bislang Unerreichbare in die lokale Sphäre des Eigenen, nicht selten als »Heimat« ideologisiert, eintritt. In der Theorie des abweichenden Verhaltens steht die Differenzierung von Fremdartigem und Normalem im Vordergrund. Das Fremde wird immer dann zum *Anormalen*, wenn es sich um geistige bzw. körperliche Phänomene handelt, die sich als normwidrige Eigenheiten, die zum Eigenwesen eines Sinnbezirkes gehören, beurteilt werden. Das Fremde als das noch *Unbekannte* bezieht sich auf Möglichkeiten des Kennenlernens und des sich gegenseitigen Vertrautmachens von Erfahrungsbereichen, die prinzipiell erreichbar sind. Aus der Unkenntnis über den Anderen – er ist für mich nicht durchschaubar, da ich ihn nicht verstehe – wird seine Fremdheit gefolgert. Schließlich kann das Fremde auch die Gestalt des *Unheimlichen* im Sinne des *Unbewußten* annehmen. Es zieht seine Bedeutung aus dem Gegensatz zur Geborgenheit des Vertrauten und gründet auf der beklemmenden Erfahrung, daß auch Eigenes und Vertrautes zu Fremdartigem umschlagen kann (vgl. Schäffter 1991: 14).

Die unterschiedlichen Konstruktionen des Fremden verweisen auf die unterschiedlichen Deutungsebenen und der in ihnen relevanten Unterscheidungen; so wird einmal die räumliche, kognitive oder auch kulturelle Nähe und Ferne, ein andermal die psychische und emotional besetzte Erfahrung des Heimisch-heimlichen und Unheimlichen als Berührungsfläche, Grenz- und Kontaktlinie für die Interpretation des Fremden herangezogen. Häufig gibt unter der Variation an Bedeutungsaspekten der Ortsaspekt den Ton an, was Bernd Ladwig auf die etymologische Herleitung des deutschen Wortes »fremd« aus dem rekonstruierten germanischen Wort \*fram herleitet, das in etwa »weg von«, »fern von« bedeutet (vgl. Ladwig 1997: 85). Dennoch zeigt der Gebrauch des Wortes »fremd« die Bedeutungsvielfalt auf, bei der die unterschiedlichen sozialen Interaktionsstrukturen, in denen Fremdheit kommuniziert wird, einer Verdinglichung des Fremden entgegenwirken (vgl. ebd.: 86). Denn eine interaktionistische Analyse des Fremden geht davon aus, daß sich die Bedeutung des Fremden aus der sozialen Interaktion, die man mit seinen Mitmenschen eingeht, ableitet oder aus ihr entsteht. Sie zeigt darüber hinaus, daß die in einem interpretativen Prozeß hergestellten Bedeutungen nichts Statisches sind und folglich verändert werden können. Es erscheint also nahezu unmöglich, das Fremde als theoretisch signifikanten Begriff zu definieren, nicht weil es zuwenig, sondern weil es zuviel bezeichnet (vgl. Münkler/Ladwig 1998: 11). Statt die Rede auf »den Fremden« zu lenken, muß es also eine Verständigung darüber geben, in welche elementaren Beziehungsmuster und Integrationsmodi, in

welche soziale Ordnung, nicht zuletzt in welche symbolischen Handlungsbezüge und Interpretations- bzw. Deutungsmuster die Erfahrung von Fremdheit eingebettet ist.

Fremdheit konstituiert, regelt und »verdinglicht« die Beziehung zwischen Personen, Dingen oder Sachverhalten. Fremdheit kann Eigenheit stabilisieren, aber auch verunsichern, es kann Selbstverständnisse befürworten, aber auch herausfordern, die eigene Wirklichkeitsordnung bedrohen, aber auch faszinieren. Insofern enthält Fremdheit im Sinne einer exklusiven Beziehung stets einen bestimmten Grad an Ambivalenz.

## 2.2 Alltägliche Konstruktion: Fremdheit als Zuschreibung

Obwohl Fremdheit in Gestalt von Personen, Eigenschaften oder sozialen Verhältnissen erlebt wird, ist ihre vermeintliche Materialität nicht von dem kommunikativen Vorgang zu trennen, der etwas als fremd bezeichnet, da es weniger darauf ankommt, daß uns etwas fremd *ist*, als vielmehr, daß es gerade *uns* fremd ist und *wir* es sind, die diese Fremdheit explizieren. Letztlich ist »[j]ede Zuschreibung von Fremdheit [...] ein kommunikativer Akt« (Münkler/Ladwig 1997: 13). So offenbart die Zuschreibung »fremd« immer eine Relation zu Ort, Zeitpunkt und Zuschreibungsinstanz. Häufig wird dabei die Zuschreibungsinstanz als Ort des Eigenen ausgewiesen und tritt in der Praktik des Zuschreibens als privilegierter Ort der Wahrnehmung hervor, von dem aus Akteuren, Gruppen, Verbänden usw. *Bedeutung verliehen* wird. Fremdheit gibt es nicht unabhängig von der sprachlichen Bezugnahme auf Fremdheit, sie besitzt kein Referenzobjekt, so daß die Bedeutungen des Wortes Fremdheit unweigerlich ins Dickicht ihrer pragmatischen Verwendungsweisen führen (vgl. ebd.)<sup>11</sup>. Sobald man aber Fremdheit als Begriff gebraucht, dessen Bedeutung in der Interaktion zwischen mehreren Personen erst verhandelt wird, wird die Frage nach Wahrheit, Falschheit oder Objektivität dieser Konstruktion obsolet (vgl. Frindte 1999: 33). Die Frage müßte eigentlich lauten, welche Funktion der Konstruktion des Fremden zukommt bzw. auf welchen Deutungsebenen die Bedeutung des Fremden erzeugt wird. Auch wenn eine sozialkonstruktivistische Perspektive vor antizipativen Aussagen zurückscheut, eben weil sie zwischen Konstruktionen und ihren Folgen keine kausal determinierten, allenfalls wahrscheinliche Mechanismen annimmt, leistet sie wichtige Beiträge zur Frage, in welchen Kommunikations- und Interaktionsräumen welche Konstruktionen des Fremden hervorgebracht und wie sie prozessiert werden.

Nicht sein unvermitteltes Sosein, sondern die sozial vermittelten Einschätzungen und Annoncierungen der Zuschreibenden machen den Ande-

ren zum Fremden, denn aus sozialkonstruktivistischer Perspektive gibt es keine »Abbilder« der Wirklichkeit, sondern lediglich Konstruktionen, die mehr oder weniger auf die Wirklichkeit passen können und als Orientierungen bzw. Ordnungen von lediglich *relativer* Reichweite sind (vgl. Frindte 1999: 35; Herv. d. Autorin). Für die Konstrukteure von Fremdheit verkörpert der Fremde einen Merkmalsträger, der durch bestimmte äußerliche Differenzen oder Verhaltenweisen besonderer Art gekennzeichnet ist, die ihm als »naturwüchsig« erscheinen. Welche Merkmale und Eigenschaften als »Substrat« seiner Fremdheit herangezogen werden, ist dabei variabel. Auffällig ist jedoch, daß Zuschreibungen meist neutrale Symptome beinhalten, wie beispielsweise Sprechweise, Hautfarbe, Herkunft, Religion, Beruf oder Krankheit, die erst in einem zweiten Schritt negativ besetzt werden und so in eine Stigmatisierung bzw. Etikettierung umschlagen. Dabei zeugt das kommunikative Ereignis, bei dem man etwas oder jemanden als fremd bezeichnet, von sozialer Relevanz, da es auf die Absicht des Zuschreibenden verweist,

»[...] sich selbst und einen Teil der ihn umgebenden Welt als eigen zu empfinden und diese Abgrenzung nach außen auch kundzutun. Dies setzt ein Verständnis davon voraus, daß das Eigene ein abzugrenzender Bereich ist, an dessen Grenze(n) das Andere, das Nicht-Eigene beginnt, aus dem sich wiederum das Fremde [...] herauschälen läßt. Nur in diesem Zusammenhang ergibt die Zuschreibung von Fremdheit überhaupt einen Sinn« (Trabant/Naguschewski 1998: 135).

Die Wirkung der Zuschreibung wie auch der Etikettierung ergibt sich daraus, daß Personen primär von ihren zugeschriebenen Merkmalen aus wahrgenommen und behandelt werden; hierzu passende Eigenschaften also hervorgehoben, unpassende Eigenschaften ausgeblendet bzw. selektiert werden. So wird nicht nur das äußere Erscheinungsbild bzw. das aktuell gezeigte Verhalten von Personen der Zuschreibung angepaßt; häufig werden auch Vergangenheit, Lebensgeschichte, Lebensführung und Lebenschancen auf die konkrete Zuschreibung zugeschnitten, so daß die Zuschreibung selbst eine gewisse »Trägheit« aufweist, weil es nicht ausreicht, nur *eine* Facette der Sinnkonstitution zu widerlegen. Gleichzeitig ist auch die Zuschreibung nur solange gültig, solange sie kommunikativ anschlussfähig bleibt. Zuschreibungen sind so in einen – teils episodischen, teils aber auch lebenslangen – *interaktiven* Prozeß eingelassen, bei dem Fremdheit als gesellschaftlich »gemacht« und individuell nachvollzogen bzw. »mitgemacht« betrachtet wird.

In diesem Sinn »ist« niemand fremd, sondern befindet sich permanent im Brennpunkt von Konstruktionsprozessen, in die allgemeine gesellschaftliche Wirklichkeitsvorstellungen einfließen. Schließlich ist es »*unsere* Vor-

stellung vom Fremden, die wir dem anderen zuschreiben« (Hörning 1993: 128; Herv. d. Autorin). *Wir* sind es also, die Fremdheit erzeugen, d.h. auf Objekte bzw. Subjekte als Zuschreibung übertragen, mit denen wir in Berührung kommen. Fragt man nach der Entstehung dieser Konstruktionen des Fremden, so ist klar, daß sie nicht autonome Kreationen *eines* Individuums, sondern gesellschaftlich mitgeprägt sind und damit gewissen sozialen Normierungen unterliegen, ohne daß die »Richtigkeit« der Norm permanent reflexiv eingeholt würde. Denn die durch die Gesellschaft vorgegebenen Deutungsmuster zur Wirklichkeitskonstruktion verlieren im Laufe des Sozialisierungs- und Internalisierungsprozesses ihren Konstruktcharakter und gewinnen an Selbstverständlichkeit und »Normalität«. Allerdings besitzen Zuschreibungen nie essentiellen Charakter, denn sobald sie nicht mehr durch die Umwelt bestätigt bzw. mitkonstruiert werden, drohen sie zusammenzubrechen.

Trotz der Asymmetrie von Fremdheitsrelationen greift die einseitige Interpretation des Zuschreibungsbegriffs zu kurz, die eine vorschnelle Konvergenz zwischen »Zuschreibenden« und »Zugeschriebenen« mit einem eindeutigen »Täter-Opfer-Schema« dort vermuten läßt, wo Zuschreibungen im *wechselseitigen* Austausch hergestellt werden. Gerade dann, wenn die Wechselwirkung zwischen beiden Gruppen so eng ist, daß oft nicht mehr zu unterscheiden ist, was Ursache und was Wirkung ist. »Very often, the status of a stranger is not only defined by the ›receiving‹ group. The strangers, then, define themselves as such« (Hahn 2000: 16), so daß es eine – mehr oder weniger implizite – *gemeinsame* Verständigung darüber gibt, wer »heimisch« ist und wer »fremd«.

Diese Identifikation mit stereotypen Zuschreibungen seitens der »Zugeschriebenen« gründet mitunter darin, daß sie sie stellenweise selbst als Beweis der Arroganz und Überheblichkeit der anderen heranziehen. »While exploiters need to explain why they are justified in exploiting another person, those who are exploited need a way to make sense of their condition and explain to themselves why they are being exploited« (Schul/Zukier 1999: 34). Darüber hinaus erfahren die Betroffenen durch die Übernahme bzw. Konstruktion von Stereotypen auch ein Gefühl der Kohärenz, da sie die Zuschreibung »fremd« sowohl als Teil einer Kollektivität als auch einer geordneten Wirklichkeit ausweist. Die Zuschreibung ist daher das Konstrukt einer Wechselbeziehung, weshalb es nicht ausreicht, die Wahrnehmung von Personen oder Personengruppen als Fremde als einseitigen und destruktiven Prozeß zu deuten, vor allem dann, wenn die Etikettierten von den »Normalen« dafür belohnt werden, daß sie die an sie gestellten klischeehaften Erwartungen erfüllen.<sup>12</sup> Wenngleich die Machtverhältnisse in Zuschreibungsprozessen in der Regel eindeutig sind, täuscht ein zu streng benutzter Zuschreibungsbegriff darüber hinweg, daß Zuschreibungen

möglicherweise für höchst heterogene und voneinander separierte Minderheiten Möglichkeiten bieten, sich als zusammengehörige Gruppe zu fühlen.<sup>13</sup>

Die sozialkonstruktivistische Perspektive verdeutlicht, daß es sich beim Interpretament *fremd* weder um ein einseitiges Verhältnis noch um ein subjektives bzw. individuelles Phänomen handelt. Als Substrat wechselseitiger Handlungsbezüge und Teil gesellschaftlicher Wirklichkeit ist es in seiner Bedeutung und Interpretation historischen und soziokulturellen Wandlungen unterworfen, weshalb deutlich gemacht werden muß, daß die Zuschreibungen, mit denen die Akteure im Alltag operieren, in einem spezifischen soziokulturellen Kontext gültige sind und mehr als Worte, nämlich wechselseitige Handlungsbezüge und Darstellungsleistungen bezeichnen.

»Soweit Individuen in ihren Wahrnehmungs- und Deutungsaktivitäten in kollektive Deutungs- und Sinnbildungsprozesse eingebunden sind, ist das, was jeweils als *fremd* aufgefaßt wird, von vorherrschenden Modellen und deren sich wandelnden Funktionen in einer Kultur und Gesellschaft abhängig« (Albrecht 1997: 88).

Da Fremdheit als *soziales Label* der Etikettierenden ihren Sinn- und Bedeutungsgehalt erst im jeweiligen Handlungskontext erhält, spricht Alois Hahn von der *sozialen Konstruktion des Fremden*. Soziale Konstruktion heißt dabei vor allem, daß die Fremdheit nicht im »Wesen« des Fremden liegt, sondern das Ergebnis einer bestimmten Wirklichkeits- im Sinne von Wissensproduktion eines oder mehrerer Beobachter ist. »There is no automatic application of given distinctions, but the creation of a difference by an ›investment of meaning‹« (Hahn 2000: 11). Dabei bleibt die Konstruktion an historische, soziale, kulturelle und individuelle Vorannahmen und Bedeutungsstrukturen des Zuschreibenden rückgebunden, weshalb es wenig Sinn macht, die Konstruktion des Fremden auf vermeintliche oder tatsächliche Unterschiede der Abstammung und Kultur zurückzuführen, sondern nur unter Berücksichtigung der Strukturen der Vergesellschaftung, Beziehungsmuster und Beobachtungssysteme verstanden werden kann, die eine doppelte Konstruktion der sozialen Wirklichkeit beinhalten. Fremdheitsforschung muß damit als Beobachtung *zweiter Ordnung* betrieben werden, denn die *doppelte Konstruiertheit des Fremden* tritt nur dann in den Blick, wenn man Distanz zu den ordnungsstiftenden Unterscheidungen und Strukturen, zu den historisch wie kulturell überformten Denkweisen einnehmen kann und die eigene Art und Weise der Beobachtung zu *historisieren* vermag.<sup>14</sup>

Fremdheit etabliert sich immer zu einer ihr zugrunde gelegten sozialen Ordnung; gesellschaftliche Ordnungen bringen Fremde bzw. Fremdes hervor (vgl. Scherr 1999: 52). Als *Produkt sozialer Aushandlungsprozesse* be-

schreibt Fremdheit ein kontextgebundenes Phänomen, mit dem spezifische In- und Exklusionsverhältnisse gekennzeichnet werden, die häufig in der Etikettierung münden. »Wenn man so will, handelt es sich bei der Entscheidung, andere als Fremde einzustufen, stets um eine Zuschreibung, die oft auch anders hätte ausfallen können« (Hahn 1994: 140), da die Geburt des Fremden sowohl aus der sozialen Disposition des Etikettierenden als auch aus den situativen Umständen und »Auffälligkeiten« des Etikettierten entspringt; alles und jeder kann demzufolge als fremd empfunden werden, nichts jedoch muß es.

Fremdheit ist damit aber immer *abhängige* Fremdheit, oder wie Bernhard Waldenfels es formuliert: »Den Fremden gibt es gar nicht; es gibt stets nur einen *bestimmten* Fremden, der sich für uns als fremd erweist in bezug auf etwas Drittes, das als Maßstab der Fremdheit fungiert« (Waldenfels 1995: 615). Die doppelte Dekonstruktion des Fremden bedeutet daher, daß die Wahrnehmung von Personen oder Personengruppen als Fremde, ihre Bedingungen, Formen und Folgen selbst als eine *soziale Praxis* zu untersuchen sind. Wer etwas über den Fremden erfahren möchte, darf nicht nur den Fremden, sondern muß auch den Beobachter von Fremdheit mitbeobachten:

»Eine Soziologie der Fremdheit findet ihren Gegenstand [...] nicht in der theoretisch voraussetzungslosen empirischen Beschreibung der Eigenschaften und Merkmale jeweiliger Fremder. Zu untersuchen sind vielmehr die Prozesse der sinnhaften Konstruktion sozialer Wirklichkeit, die Semantiken, Regeln und Ordnungsstrukturen, vor deren Hintergrund Individuen und soziale Gruppen als Fremde wahrgenommen werden« (Scherr 1999: 52).

Es muß also miteinbezogen werden, daß die Wahrnehmung von Fremdheit eben keine alternativlose, sondern immer eine in einem spezifischen soziokulturellen Kontext funktionierende Zuschreibung ist, die zudem häufig auf bereits etablierte öffentliche, politische, kulturelle, wissenschaftliche oder private Konstruktionen des Fremden zurückgreift, deren Kriterien von der Nationalität, der sozialen Lage über kulturellen Praktiken bis hin zu verdeckteren Unterscheidungsmerkmalen des Geschlechts oder der körperlichen Versehrtheit reichen.<sup>15</sup>

Richtet man einen eher phänomenologischen bzw. wissenssoziologischen Blick auf die Bedingungen und Folgen von Zuschreibungsprozessen, wird neben dem sinnstiftenden auch der Normalisierungs- und Institutionalisierungsgrad der Zuschreibung erkennbar. Denn die *Konstruktion* ist mehr als die individuelle Leistung eines Einzelnen; sie impliziert immer auch ein *Unterscheiden*. Dabei verbirgt sich hinter der Konstruktion kein »Erfinden« von etwas völlig Neuem, sondern hier ist die »Verdinglichung

eines Verhältnisses, die Fixierung und ›Feststellung‹ prozessualen Geschehens« (Stenger 1997: 160) gemeint, an das sich bestimmte, gängige, bewährte, größtenteils legitimierte Ordnungsleistungen zur Strukturierung des Alltags knüpfen. Zuschreiben heißt also immer auch differenzieren, denn »wenn ich einige Leute als signifikant auswähle, muß ich andere notwendigerweise für insignifikant oder doch mindestens für weniger signifikant erklären« (Bauman 2000: 49).

Fremdheit als Zuschreibungsleistung eines Individuums oder einer Gruppe veranschaulicht aber auch die Konstruktionsgrenzen unseres Bewußtseins. Zuschreibungen reduzieren den Grad der Heterogenität der Umgebung, indem sie sie in Zonen der Relevanz und Irrelevanz, der Nähe und Ferne einteilen. Würden wir diese Einteilungen im Sinne von Pauschalisierungen nicht vornehmen, wären wahrscheinlich Chaos und Orientierungslosigkeit die Konsequenz, da die Komplexität der Wirklichkeit undifferenziert auf uns einfiel. So ist jede Vorstellung und Ordnung der Wirklichkeit relativ und damit inkohärent und unvollständig. Dabei weist das Wissen von der Welt nicht nur Defizite im Hinblick auf die Bereiche jenseits der relevanten Alltagswelt auf. Aus wissenssoziologischer Perspektive bleibt selbst der Mit-Mensch in letzter Instanz fremd, denn auch das handelnde Selbst und der handelnde Andere werden nicht als einzigartig, sondern als »Typus« bzw. »Rollenträger« empfunden (vgl. Berger/Luckmann 1998: 78f.). Hahn spricht von einer Zuschreibungsleistung und Stereotypbildung des Bewußtseins als »Verstehens-Fiktion« (Hahn 1994: 146) hinsichtlich der eigenen Alltagswirklichkeit, bei der die miteinander Interagierenden sich in eine freiwillige Koordination der Handlungen fügen,

»bei der jede der beiden Parteien eine Vorstellung davon hat, wie die Dinge zwischen ihnen gehandhabt werden sollten; bei der jeder Partner glaubt, daß diese Übereinkunft existiere, und jeder der Überzeugung ist, daß auch der andere in Kenntnis dieser Übereinkunft handle« (Goffman 1974b: 41).

Diese Grundbedingungen konventioneller Regeln werden zwar vorausgesetzt, sind aber niemals wirklich expliziert worden, so daß das Vertrauen in die Wirklichkeit ihre Brüche verdeckt.<sup>16</sup> Da selbst das Wissen der eigenen Alltagswelt Kontingenzen aufweist (der subjektiv gemeinte Sinn des Anderen bleibt verschlossen), versuchen wir durch die Konstruktion von Typisierungen bzw. durch empathische »Gemeinschaftsfiktionen« die »unaufheb- bare intersubjektive Intransparenz« (Hahn 1994: 149) zu übergehen. So sind es im wesentlichen Hintergrundannahmen der Wiederholbarkeit, Routinierung, Intersubjektivität und Kontinuität, die diese Inkohärenz des Alltagswissens auffangen. Natürlich räumt die Wissenssoziologie den Doppelcharakter der Mitmenschen ein, die als »Leute wie« oder als ein »Du« in Er-

scheinung treten (vgl. Schütz/Luckmann 1975: 91f.), dennoch spricht sie der *typischen* Wahrnehmung die größere Bedeutung zu.<sup>17</sup>

Wird eine Differenz als »fremd« interpretiert, gewinnt sie ein bestimmtes Profil, in das sich gesellschaftsspezifische »Vorlieben« von Fremdheitsstereotypen ansiedeln (vgl. Wierlacher 1993: 66f.).<sup>18</sup> Fremde können die Gestalt des »Asylanten«<sup>19</sup>, des »Flüchtlings« oder »Einwanderers«, des »Ausländers«, des »Geisteskranken« oder des »Dämonen« annehmen, um das Problem des Nicht-Verstehens handhabbar zu machen. Denn zunächst müssen wir uns kognitiv ein Bild vom anderen entwerfen, um dann – ganz pragmatisch – mit ihm umgehen zu können. Dabei ist die Fremdbildentwicklung als sinnstiftender Prozeß eng an die Ausbildung von Stereotypen gekoppelt.<sup>20</sup>

Wer oder was zunächst noch unbestimmt mit »fremd« umschrieben wird, avanciert in Anbetracht der *Inszenierung einer Ordnung* schnell zum »Kriminellen«, »Wahnsinnigen« oder »Ausländer«, um durch die eindeutige Einordnung in *vertraute* Kategorien sein Irritationspotential einzudämmen. Denn solange der Fremde einfach »nur« fremd ist und nicht weiter in die Typikalität des Alltags eingeordnet wird, solange verkörpert er ein Verunsicherungsmoment, weil er die Ordnung selbst in Frage stellt. Eine stereotype Denkweise ist daher zunächst einmal eine Orientierungshilfe, insofern in Stereotypen bestimmte Vorstellungen, Erwartungen und Verhaltensanweisungen enthalten sind, die die Situation im voraus strukturieren. Gleichzeitig zeigt sich in der Stereotypisierung die Begrenztheit des Wissens, da anstelle der umständlichen kognitiven Annäherung der einfache Weg der kommunikativen Zuschreibung gewählt wird.<sup>21</sup> »Wo die Unausprechlichkeit des Fremden als Ersatz für mühevollen Verstehens- und Verständigungsprozesse erhalten muß, wird das Fremde zur Ideologie« (Thyssen 1994: 6). Die »Gesichter« dieser ideologischen Simplifizierungen hängen dabei von der jeweiligen Vorstellung der unterstellten Gemeinsamkeiten ab, da jeder sinnhaften Ordnungsstruktur ein Typus von Phänomenen entspricht, die sich dieser Ordnung nicht fügen (vgl. Scherr 1999: 58).<sup>22</sup>

Insgesamt spiegelt die soziale Konstruktion des Fremden die Versachtelung beider Elemente der Unterscheidung zwischen »dem Wir« und »den Anderen« wider, da sich Verstehen und Deutung des Fremden nicht losgelöst von den kulturellen Wissensordnungen des Eigenen vollzieht. Gleichzeitig provoziert der Fremde Verstehensfragen, die die eigenen Deutungs- und Auslegungsschemata »auf die Probe stellen«, weshalb sich eine soziologische Analyse des Fremden nicht auf die »Unverständlichkeit« des Fremden, sondern wesentlich auf die Wissens- und Erfahrungsstrukturen der »Verständnislosen« konzentrieren muß, denn das Wissen über die Welt bleibt unaufhebbar an lokale und soziale Konstitutionsprozesse angebunden und ist in dieser »Beschränktheit« und pragmatischen Veranke-

rung »verletzbar«: durch Menschen, die diese Hintergrundannahmen nicht teilen bzw. die Reproduktion dieser Wirklichkeit durch unangemessene Handlungen und Deutungen unterlaufen.<sup>23</sup>

### 2.3 Alltägliche Unterscheidung: Fremdheit als Regulativ

Die Zuschreibung von Fremdheit impliziert also immer eine Unterscheidung, die das Fremde vom Vertrauten abgrenzt, die Differenz von »Drinnen« und »Draußen« bewirkt. Insofern lässt sich Fremdheit nicht nur *inhaltlich*, sondern auch im Hinblick auf ihre *funktionalen* Aspekte für Ordnungskonzepte analysieren. Das Fremde übernimmt dabei die Funktion eines Vergesellschaftungs- und Differenzierungskriteriums, das auf der Wirklichkeitsebene eine permanente Reproduktion von Mustern der Unterscheidung bewirkt: Mann versus Frau, vertraut versus unbekannt, schön versus schlecht, wobei das eine nicht ohne das andere denkbar ist. Unterscheidungen bewirken Vertraut- und Fremdheiten, denn es ist der unbekannte Raum des Unbestimmten, vor dem sich ein vertrauter Raum abhebt und umgekehrt. Diese Konstruktion geordneter Verhältnisse in der Alltagswirklichkeit mittels Unterscheidungen ist insofern »normal«, als daß Menschen versuchen, ihrem Handeln und Denken einen Sinn über die bloße Ordnung hinaus zu verleihen (vgl. Luckmann 1981: XI).

Es entstehen damit Ordnungen, die gesellschaftlich und subjektiv in ihrem Wirklichkeitscharakter gestützt werden, die jedoch selektiv und damit anfällig für Abweichungen und Un-Ordnung sind. Denn jede Unterscheidung erzeugt einen Bereich des Vertrauten, der sich vom Un-Vertrauten unterscheidet.<sup>24</sup> Gerade hier liefert eine systemtheoretische oder interaktionistische Herangehensweise die Möglichkeit, »Fremdheiten« nicht zwangsläufig als äußere Bedrohung, sondern als *funktionales Element der Ordnung* zu behandeln. Sowohl die Systemtheorie als auch interaktionistische Theorien abweichenden Verhaltens gehen dabei der Frage nach, welches System bzw. welche Personengruppen in welcher Art und Weise inkludieren bzw. exkludieren, welchen Sinn sie ihrer eigenen Ordnung verleihen, d.h. welche Selektionsverfahren sie für diese sinnhaften Konstruktionen anwenden und welche Rolle dabei die Gruppe der Ausgegrenzten einnimmt. Sie interessieren sich also für den Herstellungscharakter von Regeln und Grenzen, die je nach zugrundegelegten Inklusions- und Exklusionsmechanismus den Grad bzw. die »Qualität« der Fremdheit bestimmen. So gerät Fremdheit als »Kunstprodukt der Selektion« (Wiswede 1979: 143) in den Blick, was erlaubt, sie eben nicht bloß als Schädigung und Bedrohung der Ordnung, sondern als ihren Bestandteil zu definieren.

Fremdheit ist zugleich Produkt und konstitutives Merkmal einer Ord-

nung, die sinnhaft überformt ist und im Begriff der »Lebenswelt«, »Klasse«, »Community«, des »Milieus« oder »Sinnbezirks« in soziologischen Modellen von geordneten gesellschaftlichen Verhältnissen Eingang findet. Dabei täuscht die Vertrautheit und »Normalität« von Ordnungen leicht darüber hinweg, daß normal geordnete Verhältnisse nicht naturgegeben, sondern prekäre menschliche Konstruktionen sind (vgl. Luckmann 1981: XIII), die auf Unterscheidungen basieren und damit immer zwei Seiten besitzen. Doch häufig werden gerade diese Ordnungskonzeptionen zu »Gemeinschaften« idealisiert, bei der die Sphäre des Vertrauten in einen Topos der Gemütlichkeit übergeht, aus dem der Fremde gänzlich verschwunden scheint: »räumlich begrenzt, sozial auf die Sphäre des Bekannten reduziert, zeitlich gegen die Zukunft abgeschirmt« (Hahn 1994: 152). Es ist der Traum von einem »wehrhaften Raum«, von einem Ort mit sicheren und wirksam bewachten Grenzen, einem Territorium, das semantisch transparent und lesbar ist, doch dieser Traum vom »Zuhause« bezieht seine Bedeutung gerade aus dem Gegensatz zum Risiko, zur Gefahr, zum Kampf und Fragment.

»[Dabei] bildet das Fremde innerhalb des Ordnungsgedankens das desintegrative Element und fungiert so als Regulativ. Es stellt die negative Kehrseite des eigenen positiven Lebensfundament dar und verkörpert das Absurde im Sinne des unangemessen Konstituierten« (Duala-M'bedy 1977: 29f.).

So täuscht der Begriff der Abgrenzung leicht eine *einseitige* Konstruktion vor. Als ob es sich hierbei um einen eindimensionalen, von »Innen-nach-Außen« verlaufenden Mechanismus handele, dessen Konstruktionsleistung Einfluß auf das »Konstrukt«, nicht aber auf dessen »Konstrukteur« habe. Doch die soziale Konstruktion der Outgroup geht in der Regel mit der Konstruktion einer Ingroup einher, da bei der Praktik der Ausgrenzung gleichzeitig eine Bewegung von »Außen-nach-Innen« stattfindet, bei der die Wahrnehmung und Stigmatisierung von Fremdheit das Profil und den Zusammenhalt der sich abgrenzenden Ingroup festigt und stabilisiert.<sup>25</sup>

Zwischen dem Eigenen und Fremden finden *Rückkopplungsprozesse* statt, weil sich in jeder Ausgrenzung eine Eingrenzung verbirgt bzw. die Definition des Nicht-Zugehörigen das interne Gewebe der Zugehörigkeit bekräftigt. Insbesondere, wenn es um die Frage geht, welche *Gefühle* an die Zugehörigkeit zu einer Gruppe gekoppelt sind, zeigt sich die Wechselwirkung von Zugehörigkeit und Nicht-Zugehörigkeit besonders deutlich, denn »Nähe«, »Sicherheit« und »Brüderlichkeit«, eben all jenes, was ein Gemeinschaftsgefühl ausmacht, funktioniert nur dann, wenn ein »Gegner« identifiziert wird, dem die Kooperation verweigert wird. Eine solche Outgroup muß häufig einfach erfunden werden, wie auch die Ingroup selbst zumeist nicht mehr ist als eine Erfindung, denn tatsächlich können sich

hier Menschen tummeln, die trotz gleicher Sprache und Hautfarbe, gleicher Sitten und Einkommensgruppen tiefe Interessenkonflikte haben, die lediglich durch ein *imaginäres Gemeinschaftsbild*<sup>26</sup> überdeckt werden. Diese Gemeinschaften, in denen die Bedeutung und Konstruktion des Fremden ausgehandelt wird, müssen insofern keine sozialen Gruppen sein, deren Mitglieder sich kennen und gemeinsam interagieren. Manchmal kann schon die gleiche oder ähnliche Sichtweise auf gesellschaftliche Probleme und Prozesse gemeinschaftsstiftend sein. Folgt man dem Antagonismus von Gemeinschaft und Gegnerschaft, Heimat und Ungemütlichkeit, ist der Fremde stets *ante portas*; gleichzeitig macht die erklärte Anwesenheit des Fremden, eines Fremden, der insgeheim plant, unbefugt einzutreten, einzubrechen und einzumarschieren, das Tor doch erst greifbar (vgl. Bauman 1997: 220f.). So kann die Abwertung und Ausgrenzung des Fremden die Aufwertung und Eingrenzung der eigenen Gruppe bewirken, indem das Vorhandensein eines Gegners, die Kohärenz und Integration der Gruppe, ihre Loyalität und Kooperation zueinander sicherstellt, denn »[u]m das ›Innen‹ wirklich schätzen zu können, muß es ein ›Außen‹ geben« (Bauman 2000: 63).<sup>27</sup>

Systemtheoretisch wird diese Wechselseitigkeit von Innen und Außen als Inklusions- bzw. Exklusionsmechanismus gekennzeichnet, was besagt, daß man kommunikativ nie in ein soziales System inkludiert werden kann, wenn man nicht gleichzeitig auch exkludiert würde (vgl. Fuchs 1997: 64). Die kommunikative Konstruktion von Fremdheit bewirkt damit Separation und Einschluß *zugleich*. Das »Innen« und »Außen« eines sozialen Systems stehen also in enger Korrespondenz zueinander, denn gleichwohl das als »Außen« identifizierte Fremde ein Produkt der Operation von Etikettieren ist, wirkt es in dieser Eigenschaft auch auf seine Urheber zurück. Soziale Systeme existieren nicht *per se*, sondern werden durch die Handhabung einer bestimmten Unterscheidung erst erzeugt und schränken die Komplexität der Welt dahingehend ein, daß sie auf der einen Seite der Unterscheidung Vertrautes sehen und die andere Seite als unvertraut und fremd ansetzen. Das heißt nicht, daß alles, was in den Bereich des Vertrauten fällt, auch vertraut *ist*. Entscheidend ist vielmehr, daß etwas in der Welt kommunikativ als Vertrautes, Eigenes, als Bekanntes *behandelt werden kann* (vgl. Nassehi/Richter 1996: 156; Herv. d. Autorin). Dabei dienen kommunikative Formen, die selbst keine einheitlich operierenden Systeme darstellen, als Zurechnungspunkte bzw. semantische »Adressen« sozialer Systeme, die innerhalb eines bestimmten sozialen Kontextes für Kommunikation adressierbar sind, ohne daß die Selektivität, also der Unterscheidungsmechanismus der Form selbst mitthematisiert werden muß.<sup>28</sup>

Die Systemtheorie betont die Beobachtungs- und Kommunikationsoperation von Einschluß und Ausschluß zur Konstruktion und Reproduktion

von Systemgrenzen und steckt damit die Grenzen der Zugehörigkeit und Nicht-Zugehörigkeit ab. Entscheidend ist, daß die systemischen Selektionsprozesse, die zur Bildung sozialer Systeme notwendig sind, tendenziell immer geschlossener, d.h. selbstreferentieller verlaufen. Es sind damit keine »natürlichen« Grenzen, die das Eigene vom Fremden trennen, sondern sie setzen eine sinnhafte Selbstselektion des Eigenen voraus. Es gibt also einen Zusammenhang zwischen der Konstruktion des Eigenen und der des Fremden. Wer etwas einschließt, schließt zugleich etwas aus, aber eben auch umgekehrt: *Wer etwas ausschließt, schließt etwas ein!* Gleichzeitig wird in Anbetracht der Theorie funktionaler Differenzierung die *Vervielfachung von Fremdheit* mitgedacht, denn je zahlreicher die Systeme, desto zahlreicher auch die Ausgrenzungsmechanismen, die automatisch miterzeugt werden. Dabei übernehmen Grenzen *systemerhaltende* Funktionen, die je nach Kontext unterschiedliche Grade der Exklusivität besitzen.<sup>29</sup>

Fremdheit generiert damit die Grenzen unserer Wirklichkeit und ist unablässig an der Organisation unserer sozialen Ordnung beteiligt, so daß sich unter all den »xenophobischen Verschüttungen« der Fremdenangst, -feindlichkeit und des Fremdenhasses eine *Dialektik des Eigenen und des Fremden* herauschält, denn

»Abstoßung und Integration sind nur scheinbar konträre Prozesse. In Wirklichkeit verhalten sie sich komplementär zueinander, ja, man könnte sogar sagen, daß sie sich in vielen Phasen gleichen« (Heinrichs 1992: 53).<sup>30</sup>

Die Dichotomie von Einschluß und Ausschluß entbirgt so einen Mechanismus des Einschluß *durch* Ausschluß: Es ist die Abneigung gegen andere, die die Zuneigung untereinander bestärkt, es ist der Fremdenhaß, der Nächstenliebe ermöglicht, es sind die gemeinsamen Feinde, die Freundschaften unzertrennlich machen, oder wie Karlheinz Ohle es formuliert: »Gruppen, die einen gemeinsamen Feind haben, bzw. denen ein Phänomen als gemeinsames Fremdes verständlich gemacht wird, schließen sich enger zusammen« (Ohle 1978: 77). Wenn die Binnenwerte, auf die man sich geeinigt hat, nicht ausreichen, hilft es, einen gemeinsamen Feind – der ein dramatisierter und demoralisierter »Bruder« des Fremden ist – an die Wand zu malen (vgl. Wagener 1999: 26). Insofern wohnt dem Fremden eine sozial integrative Funktion inne, da er in seiner Konstruktion und gleichzeitigen Exklusion als Gegenbild Inklusion möglich macht, ganz im Sinne einer negativen Vergemeinschaftung.

Welche empirische Relevanz dieser Verschachtelung von Inklusion und Exklusion zukommt, wird deutlich, wenn sich die systemtheoretische Diskussion, wie am Beispiel der Nation gezeigt, den Semantiken bzw. kommunikativen Formen widmet, anhand derer die Gesellschaft die Welt the-

matisiert, die häufig an die strukturellen Bedingungen der modernen Gesellschaft gekoppelt, aber nicht strukturell determiniert sind (vgl. Nassehi/Richter 1996: 155). Denn gerade die ausschließende und diskriminierende Thematisierung von Angehörigen fremder Gruppen unterstützt und stabilisiert kommunikative Formen der *Nation*, *Kultur* oder *Ethnie*; ganz im Sinne einer self-fulfilling prophecy werden die Annahmen über die »heimelige Gemeinschaft« durch die vermeintliche Börsartigkeit und Gewalttätigkeit dieser Fremden laufend bestätigt. So scheint es nicht verwunderlich, daß die Betonung von Konkurrenzen und Unsicherheiten ein beliebtes Mittel von Wortführern bestimmter Körperschaften (Partei, Gewerkschaft, Regierung u.a.) ist, um Kooperation und Konformität herzustellen (vgl. Bauman 2000: 68). Dabei geht nicht zwangsläufig die Idee der Gemeinschaft der Bildung von Outgroups voraus. Häufig ist es sogar umgekehrt, wenn also auf Feindseligkeiten gewisser Gruppen aufmerksam gemacht wird, um Loyalitäten und Solidaritäten innerhalb der eigenen Reihen zu stärken.

Dieser Integrationsgedanke, der mit der Konstruktion von Feind- und Fremdbildern in Zusammenhang steht, wird in der Soziologie vor allem von Howard S. Becker anhand der Sozialfigur des Außenseiters thematisiert. Becker, der in seinem Ansatz zur Theorie des abweichenden Verhaltens von dem Programm des symbolischen Interaktionismus und der Chicagoer Schule beeinflusst ist, betont die gesellschaftliche Konstruktion von »Ordnung« sowie »Unordnung«. Er sucht damit das Wesen der Abweichung nicht im Abweichler selbst, sondern in den »Rahmenbedingungen« (Handlungsregeln), die sein Handeln erst zum abweichenden machen. Nicht die Qualität der Handlung gilt als abweichend, sondern ihre Einbindung und Deutung in das »Regelwerk der Ordnung und Normalität« bringen sie als solche hervor, oder wie Becker argumentiert,

»[...] daß gesellschaftliche Gruppen abweichendes Verhalten dadurch schaffen, daß sie Regeln aufstellen, deren Verletzung abweichendes Verhalten konstituiert, und daß sie diese Regeln auf bestimmte Menschen anwenden, die sie zu Außenseitern abstempeln« (Becker 1981: 8).

Becker formuliert Abweichung als *Produkt* sozialer Aushandlungsprozesse, spricht hier auch von einer *Unternehmung*, die der *Interaktion* zwischen Menschen entspringt. Denn bevor irgendeine Handlung als abweichend angesehen wird und bevor eine Klasse von Menschen für das Begehen einer Handlung als Außenseiter abgestempelt und behandelt werden kann, muß jemand die entsprechende Regel aufgestellt haben, welche die Handlung als abweichend definiert (vgl. ebd.: 147). Es ist also erst die *Reaktion* auf eine Person oder Handlung, die die Abweichung *erzeugt*, wobei die Reaktion

wiederum von Person zu Person sehr unterschiedlich ausfallen kann, denn »[b]is zu welchem Grad eine Handlung als abweichend behandelt wird, hängt auch davon ab, wer sie begeht und wer das Gefühl hat, von ihr geschädigt worden zu sein« (ebd.: 11). Dabei gewinnt der Regelverstoß eine doppelte Bedeutung: Er markiert das Vorhandensein gültiger Regeln, auf die sich die Gruppe der Reagierenden bei ihrer »Anzeige« des Regelverletzers beruft, zeigt aber gleichzeitig, daß eine soziale Organisation der Wirklichkeit durch die Gesellschaftsmitglieder in ihren ablaufenden, aktuellen Handlungen konstruiert, produziert, interpretiert und rekonstruiert wird, indem er auffordert, durch die Sanktion des Abweichlers diese Regeln zu reproduzieren bzw. neu zu definieren. Die Konstruktion des Abweichlers, die sich bei gebotenen Anlaß bis zum geschlossenen Feindbild steigern kann, besitzt dabei immer eine hohe integrative Kraft, denn die kultivierten Gefühle fremdenfeindlichen Abscheus, Mißbilligung oder Ächtung korrespondieren mit der Überzeugung der eigenen moralischen Überlegenheit, aus der Selbstbestätigung und Strafgewalt abgeleitet werden (vgl. Benz 1996: 13). Schuldzuweisung und Sinnstiftung, Norm und Abweichung, Fremdheit und Vertrautheit bedingen sich also gegenseitig. Nicht die unterstellte Andersartigkeit bestimmter Personen und Gruppen ist demnach von Interesse, sondern der Definitionsprozeß, der diese Andersartigkeit festlegt.

Becker geht es um die Einsicht, daß Abweichung insofern »normal« ist, als daß sie das Produkt einer gesellschaftlichen Ordnung ist und umgekehrt auch die Ordnung eine Konstruktion darstellt, deren Regeln nur dann funktionieren bzw. Verbindlichkeit erhalten, wenn es Verstöße und Sanktionen gibt, die als solche entdeckt, identifiziert und als »anders« erfahren werden. Denn *es gibt das, wovon man abweicht, nur, indem man davon abweicht*. So lange die Abweichungen unentdeckt bleiben oder geduldet werden, *sind sie auch nicht abweichend*.<sup>31</sup>

Becker gibt zu bedenken, daß die Abweichung und der Außenseiter abstrakte Konzeptionen verkörpern, die einem Interaktionsprozeß entspringen und damit relationale Begriffe darstellen, die je nach Zeit, Ort und Bezugssystem variieren. Abweichung und Normalität, Ordnung und Chaos, Fremdes und Eigenes müssen also zusammengedacht werden, weshalb eine wissenschaftliche Untersuchung von abweichendem Verhalten sich weniger auf die Menschen konzentrieren sollte, die Regeln brechen, als auf die, die sie aufstellen und durchsetzen.<sup>32</sup> Dieser interaktionssoziologische Fokus auf die Kategorie des *Umgangs* macht deutlich, daß sich nicht nur Abweichung, sondern die soziale Ordnung selbst nicht als etwas Statisches, aus sich heraus Existierendes denken läßt – auch Regeln existieren nicht automatisch bzw. besitzen Allgemeingültigkeit<sup>33</sup> –, sondern Normalität und Ordnung sind als ein *interaktiver Prozeß* zu verstehen, der sich perma-

nent an den Aushandlungsprozessen des Eigenen und des Fremden und den daraus resultierenden Umgangsformen reibt. So gilt es, anstelle der Anomalität oder Dysfunktionalität des Fremden seine Normalität und Funktionalität herauszustellen. Denn die vorherrschende Ordnung mitsamt ihren etablierten Vertretern und Machtgruppen – Eliten, herrschende Klassen, Bosse, Erwachsene u.a. – erhalten sich ihre Macht sowohl durch die Kontrolle der Art und Weise, wie Menschen die Welt, ihre Komponenten und Möglichkeiten definieren, als auch durch den Gebrauch primitiverer Formen der Kontrolle und legitimieren sich durch die moralische Ächtung der Außenseiter (vgl. Becker 1981: 184f.).

Ordnung, Normalität und Gerechtigkeit werden durch die Aushandlung der sozialen Konstruktion des Fremden als Regelbrecher, Abweichender und Außenseiter ständig neu hervorgebracht. Sie lassen sich daher nicht in einem Feld widerspruchsloser Werte denken, indem es als Handeln immer schon zur Ruhe gekommen wäre, sondern in einem

»[...] sehr irdischen Feld: einem Reich, das von Nebenreizen, Störfaktoren, Motivspannungen und Kontramotiven in einem Maße bestimmt ist, das, soll Ordnung überhaupt erhalten bleiben, kontinuierlicher Ausfilterungen und Abwehr bedarf« (Lipp 1985: 22f.).

Dabei übernimmt das Fremde die Funktion des Regulativs unserer Selbstorganisation, indem es nicht nur das eng abgesteckte Terrain des Vertrauten mit Kontingenz und Verfremdung bedroht, sondern in erster Linie höchst produktiv auf dieses zurückwirkt: es *schafft* Eigenes, *produziert* Vertrautheiten, *erweckt* Heimatgefühle, *unterstützt* Gewohnheiten<sup>34</sup> und *legitimiert* die Vorherrschaft einer Gruppe bzw. die Gültigkeit bestimmter Regeln, da der »Angriff von Außen« eine innere Solidarität hervorruft.<sup>35</sup>

Das *Erfahren* von Fremdheit, sei es in Form von Abweichung oder auch nur kultureller Differenz, muß nicht zwangsläufig auch in die soziale Definition eines Außenseiters oder eines Fremden münden; eine gewisse »Dunkelziffer« kann durchaus sinnvoll sein, beispielsweise um den Ausnahmecharakter von Fremdheit aufrechtzuerhalten. Sie kann aber von einer Gruppe dazu genutzt werden, die immense Bedeutung von Grenzen, die es zu ziehen und zu schützen gilt, herauszustellen, um die eigenen Machtpositionen und Regelwerke zu festigen. Insofern bezeichnet Fremdheit, führt man die Diskussion um Abweichung auf einer phänomenologischen Ebene weiter, auch eine *Schwellen- oder Grenzerfahrung*, die eine Erschaffung, Bestätigung oder Erneuerung von Grenzen einklagt. Denn erst die Begegnung mit dem Fremden ruft die eigene Begrenztheit hervor, das Erleben des Fremdartigen weckt das schmerzliche Gefühl fehlender Vertrautheit, der Aufenthalt in der Fremde verursacht Heimweh.

Positiv gewendet kann die Erfahrung von Fremdheit aber nicht nur die Bestätigung der Realität zur Folge haben, indem umgehend damit begonnen wird, den Abweichler als solchen zu etikettieren und Verfahren in Gang setzen, die die kurzfristig gebrochenen sozialen Regeln wieder fixieren und aufrechterhalten. Manchmal stößt die Erfahrung von Fremdheit auch lediglich einen reflexiven Prozeß im Beobachter an, der den Moment der Verwirrung dazu nutzt, das Selbstverständnis und die in der Regel unhinterfragte *eigene* Ordnung in den Blick zu rücken, ihre Mechanismen und Wirkungsweisen offenzulegen; möglicherweise um alte Verhaltensweisen abzulegen oder Vorstellungen und Denkansätze kritisch zu hinterfragen, bestenfalls um offen für Neues zu sein und/oder eine Veränderung herbeizuführen.<sup>36</sup>

Eine Ordnung ohne Außen ist somit undenkbar. Immer gibt es einen Spalt, einen Ort des Fremden, der Normales von Anomalen, Typisches von A-Typischem, Ordentliches von Außer-Ordentlichem trennt. »Daß es diesen Spalt gibt und daß er sich nie schließen wird, liegt an der *Kontingenz*, die jeglicher Ordnung anhaftet« (Waldenfels 1998: 13).<sup>37</sup> Gerade dieser differenztheoretische Fokus auf die strukturelle Bedeutung von Fremdheit, den systemtheoretische Ansätze und Theorien des abweichenden Verhaltens zum Ausgangspunkt ihrer Überlegungen machen, verdeutlicht, daß weder Abweichung noch Unvertrautheit ihrem Wesen nach dysfunktional sind, sondern ein notwendiges Element sozialer Ordnung mit integrierender und regulierender Funktion darstellen.

## 2.4 Alltägliche Etikettierung: Fremdheit als Chiffre der Macht

Die enge Koppelung von Fremdheit und sozialer Ordnung trägt – wie die vorangestellten Überlegungen zeigen – zwei widersprüchliche Momente in sich: Einerseits übernimmt der Fremde die Rolle des »Rammbocks« einer sich profilierenden Ordnung. Er wird zum »Gegenbild« kultureller und sozialer Selbstbilder, durch dessen Ausgrenzung der Zusammenschluss als exklusive Gruppe möglich wird. Hier zeigt sich die funktionale Bedeutung der Fremdheit, die in ihrer Außerordentlichkeit, Anomalität und Abweichung die Gewißheiten, Normalitäten und Selbstverständlichkeiten der Gruppe bestätigt. Andererseits birgt der Fremde, gerade wenn er in großer Zahl zum Vorschein kommt, ein ungeheures Irritationspotential, indem er sich den routinierten Auslegungsschemata widersetzt und »Distanz und Differenz *innerhalb* sozialer Beziehungen« (Scherr 1999: 57) markiert. Hier wird der Fremde zum beunruhigenden und verunsichernden Moment, das in seiner als »fremd« etikettierten Eigenschaft auf eine noch nicht abschlie-

send bearbeitete Irritation hinweist. Es ist jener neuralgische Punkt, an dem das Miteinander in ein Gegeneinander umschlägt, denn

»[e]s gibt offenbar eine Grenze, jenseits derer der Andere als Bedrohung für liebgeordnete Vorstellungen und Werte, für die eigene Gesellschaft und Kultur empfunden wird. Dann werden auf den Anderen gebündelt Vorurteile projiziert, die sich der subjektiven Kontrolle und Überprüfung entziehen. Das Fremdsein wird zum Stigma. Das Herkunftsland des Fremden zum Sündenbabel und zur Giftküche, mit Vielweiberei und allerlei Ungenießbarem« (Heinrichs 1992: 14f.).

Fremdheit ist die »Schattenseite« jeder etablierten Ordnung, sie ist gewissermaßen ein »Nebenprodukt der Arbeit der Klassifikation« (Bauman 1992a: 15), deren Praxis die Selbstverdoppelung ist: Ordnungen produzieren Normalität und Abnorm, definieren Zugehörige und Nicht-Zugehörige, bringen Alltägliches und Außer-Alltägliches hervor, so daß Nicht-Normalität den Bodensatz bzw. die andere Seite von Normalität darstellt (vgl. Lipp 1985: 20). Doch je komplexer, kulturell pluralisierter und sozial differenzierter eine gesellschaftliche Ordnung ist, je diskreter, genauer und präziser ihr Klassifikationsbemühen, desto zahlreicher sind auch die Möglichkeiten ihrer »Infrage-Stellung«, desto mehr Gelegenheit wird für Mehrdeutigkeiten geschaffen, desto vielfältiger sind die Gesichter des Fremden.

Auch die Aufrechterhaltung einer dominanten bzw. vorherrschenden Ordnung stellt sich umso schwieriger dar, je vielfältiger die Figurationen und Formen sind, mit denen sie ihre Mitglieder vergesellschaftet: Klasse, Rasse, Milieu, Lebensstil oder Geschmack verkörpern nur einige der modi operandi, mit denen Ordnungskonzepte ihre Mitglieder integrieren, aber auch exkludieren. Jede »ordentliche« Kategorie besitzt ihre binäre Logik, d.h. sie arbeitet mit Einschluß wie auch mit Ausschluß, sie differenziert Zugehörige von Nicht-Zugehörigen, Gleiche von Anderen. Beide Seiten hängen voneinander ab, sind aber keinesfalls gleichberechtigt. Vielmehr versteckt sich die differenzierende Macht hinter einem der Glieder der Opposition und bringt das Verhältnis zwischen beiden Seiten ins Ungleichgewicht, denn »[d]ie zweite Seite hängt von der ersten hinsichtlich ihrer ins Werk gesetzten und erzwungenen Isolierung ab« (Bauman 1992a: 29). Die Begriffe der Klasse, Rasse oder etwa des Milieus machen deutlich, daß die mit ihnen jeweils korrelierenden Formen der Fremdheit eng mit den Macht- und Herrschaftsverhältnissen der ihnen zugrundegelegten sozialen Ordnung verschränkt sind.

»Herrschende Gruppen verweigern benachteiligten Gruppen die Anerkennung ihrer Eigenschaften und Lebensformen als innerhalb der gegebenen Ordnung akzeptable; benachteiligte Gruppen kämpfen mehr oder weniger erfolgreich um ihre Anerken-

nung und eine Neubestimmung dessen, was gesellschaftlich als normal – und eben nicht mehr als fremd und/oder bedrohlich – gelten kann. Soziale Konflikte sind so betrachtet wesentlich Konflikte um die Anerkennung legitimer Lebensformen« (Scherr 1999: 59f.).

Die Verhandlungen, Konstruktionen, Auseinandersetzungen über Fremde und Fremdes sind in soziale Konflikte verwickelt.<sup>38</sup> Andere werden dann zu *normativ* Fremden, denn es kommt nicht darauf an, ob Fremde *tatsächlich* für Spannungen und Probleme (Verknappung, Wohnungsnot, Kriminalität) sorgen, sondern ob es gelingt, sie als Ursache dessen zu *etikettieren*. So ist für den »Erfolg« einer Zuschreibung die Macht, über die der Etikettierende und der Etikettierte verfügen, von entscheidender Bedeutung. Denn Etikettierungen gegen Gruppen, die über wenig Macht verfügen, sind leichter durchzusetzen als gegen Gruppen mit größerem Einfluß. Albert Scherr betont, daß die Etikettierung »fremd« nicht selten eine *Erfindung* in sozialen Konflikten ist (vgl. ebd.: 60), mit der Zugänge zu knappen Ressourcen, kulturellen und sozialen Wissensbeständen, Bildungschancen, Wohnverhältnissen, Handlungsfeldern, Produktionsmitteln oder Konsumartikeln verteilt werden. Fremdheit gerät im Zusammenhang einer Konfliktdynamik zum Stigma, mit dessen Hilfe »[...] eine Gruppe den Versuch unternimmt und über die Mittel dazu verfügt, eigene Privilegien dadurch zu verteidigen, daß der anderen [Gruppe] ein legitimer Anspruch auf diese bestritten wird« (ebd.: 61). Dabei korrespondiert die Zuschreibung »fremd« mit der benachteiligten »Außenseiterrolle«, hinter der sich in der Regel eine als anomal gekennzeichnete, ausgegrenzte und unterlegene Gruppe verbirgt. Die Zuschreibung von Fremdheit ist also mehr als die sachliche Markierung einer Differenz. Sie verbindet individuelle und soziale Komponenten und macht deutlich, daß fremdartiges Aussehen, Nationalitäten und Rassenfragen nur die Oberfläche des Konfliktes darstellen, unter der sich Fragen zur sozialen Ungleichheit, zum Macht- und Rechtsstatus auf tun.

Fremdheit fungiert im Brennpunkt sozialer Konflikte als »verdeckte« Kategorie bzw. als Chiffre, mit der eine Gruppe ihre Machtüberlegenheit gegenüber einer anderen kennzeichnet und/oder ausspielt. Der mit der Soziologie des abweichenden Verhaltens eng verknüpfte Ansatz des Labeling Approach, der durch sein interaktionistisch orientiertes Devianzkonzept besondere Wirkkraft in der Kriminalsoziologie entfaltete, begreift soziale Kontrolle als hierarchisch abgestuftes gesellschaftliches Phänomen und widmet damit besondere Aufmerksamkeit »[...] den Differenzen der definitorischen Macht, der Art und Weise, wie eine Gruppe die Macht erlangt und nutzt, zu bestimmen, wie andere Gruppen gesehen, verstanden und behandelt werden« (Becker 1981: 184). Die besondere Herangehensweise dieses Ansatzes basiert auf dem Gedanken, Abweichung nicht als zufällig oder gesell-

schaftsextern, sondern als Produkt der Gesellschaft und ihrer lebensweltlichen Prozesse zu begreifen, das weder objektiv vorgegeben noch strukturell determiniert ist, also eben keine unabhängige Entität der sozialen Wirklichkeit darstellt. »Labeling is always the act of labeling systems. It is never the automatic result of ›objective‹ observation of given data existing indepent of all intervention« (Hahn 2000: 11f.). Die interaktionistische Perspektive des Labeling-Ansatzes betont, daß »[...] Abweichung als Faktum erst durch Handeln im Vollzug: durch konkrete Erwartungen, faktisches Entscheiden, wirkliche Machtausübung, aktuelle Sinnggebung erzeugt werden kann« (Lipp 1985: 74), damit aber höchst subjektiv und veränderlich bleibt. Die vielfältigen Praktiken der Gruppe, die darum bemüht ist, Regeln aufzustellen und in Gang zu halten, zu verteidigen und zu legitimieren, um die Vorherrschaft einer bestimmten Ordnung und damit ihre eigene Vorherrschaft sicherzustellen, machen deutlich, daß abweichendes Verhalten in die Kämpfe um Anerkennung und Bedeutung verwickelt ist.

Dennoch ist das Machtverhältnis von vornherein kein eindeutiges. Zygmunt Bauman zeigt, daß es gerade die Unbestimmtheit der Fremden ist, die ihnen Macht verleiht: »Weil sie nichts sind, können sie alles sein« (Bauman 1992b: 77). Es ist der vom Fremden ins Spiel gebrachte »Möglichkeitssinn«, der beunruhigt, indem er die Relativität der eigenen Wirklichkeit bewußt macht. Die Fremden schwächen die klaren Handlungs- und Wissensstrukturen der Gruppe, sie lähmen ihre strategischen Praktiken, unterlaufen in ihrer Anwesenheit selbstverständliche Statusgrenzen und somit identitätsaffirmative Rangordnungen (vgl. Hüttermann 2000: 275) und legen den prekären Charakter menschlicher Ordnungskonstruktionen offen. Sie fordern Selbst- und Fremdverständnisse heraus, lösen Mißtrauen gegenüber Vertrautheiten aus, stellen Gewohnheiten und Routinen bloß und erschüttern damit das Selbstverständnis.

Die Praktik der Etikettierung, vielfach auch als Stigmatisierung bezeichnet, eröffnet eine Möglichkeit, sich dieser betäubenden Wirkung des Fremden zu entziehen. Im Sinne einer Identitätsstrategie dient die Stigmatisierung des Fremden der Wiederherstellung des gestörten psychischen Gleichgewichts. Dabei soll in Anlehnung an Goffman unter dem Terminus »Stigma« eine zutiefst diskreditierende Eigenschaft, die einem Individuum oder einer Gruppe zugeschrieben wird, verstanden werden (vgl. Goffman 1974a: 11). Die Stigmatisierung einer Person korreliert nicht mit der *aktualen*, sondern mit der *virtualen*, d. h. erwarteten sozialen Identität des Stigmatisierten und gewinnt auf der Grundlage physischer Deformationen, individueller Charakterfehler bzw. phylogenetischer Merkmale an pragmatischem Gewicht. Dennoch muß eine vorhandene »Deformation« oder Auffälligkeit nicht automatisch in eine Stigmatisierung übergehen; lediglich die Chance, stigmatisiert zu werden, ist größer. Die Gruppe der Etablierten versucht

mittels des Stigmas, den Fremden in die Rolle des marginalisierten Außen-seiters zu lotsen und somit zum »ohn-mächtigen« Feind zu degradieren. Abweichung und Ausgrenzung finden dann unter bestimmten »labels« bzw. Etiketten statt, sogenannte »Schuldsignaturen«, die nicht von sich aus gegeben sind, sondern in Interaktionen und Verteilungskämpfen von Machtinstanten, die sich durchsetzen, sozial erst auferlegt, symbolisch zu-geschrieben und im Handlungsfeld schließlich fixiert werden (vgl. Lipp 1985: 72). Sie sind damit einerseits prozessual, andererseits als Teil der *virtuellen* Welt der Wörter und Vorstellungen zu verstehen.

Neben externen Manifestationen des designierten Objektes (physische Merkmale) sind es häufig persönliche – psychische oder soziale – Charakteristika, die eher »unsichtbar« und potentiell vermutet werden, damit aber schwierig zu widerlegen sind, wie beispielsweise die Eigenschaft der Faulheit oder Unehrllichkeit: »Those who are stigmatized are believed to be sly, lazy, or dishonest. Such characteristics are very functional to stereotypes because it is especially difficult to falsify them« (Schul/Zukier 1999: 34). Das Problem der Unangreifbarkeit zugeschriebener Charaktereigenschaften speist sich aus der *Evidenz und Trägheit des Glaubens an Stereotype und Stigmata* selbst. Denn indem die Stigmatisierten ihre Antagonisten vom Gegenteil überzeugen wollen, spielen sie ihnen den Beweis ihrer »Unehrllichkeit« und »Unaufrichtigkeit« zu, so daß defensive Reaktionen der Stigmatisierten gerade nicht zur Falsifizierung, sondern als Beweis für ihre Fremdheit benutzt werden.

»In other words, *stereotypic beliefs manufacture the evidence needed to support them!* Rather than being refuted by disconfirming evidence, they help generate evidence consistent with them, and thereby survive intact« (ebd.: 35).

Andererseits ist die Trägheit des Stigmas auch eine Folge der Komplexität seiner inhaltlichen Bedeutung und der affektiven Geladenheit, denn neben den Aussagen über die Eigenschaften der bezeichneten Person, enthalten Stigmata immer auch eine Bewertung dieser Eigenschaften. Schließlich erfüllen Stigmata Orientierungs- und Strukturierungsfunktionen, da sie zumeist implizit angeben, welches Verhalten gegenüber Stigmatisierten geboten ist, weshalb die Übernahme und Einfügung in Stigmatisierungsprozesse seitens der Stigmatisierten durch klare Rollen- und Verhaltensregeln teilweise einfacher ist, als der Versuch, sein Gegenüber ständig vom Gegenteil zu überzeugen.

Im Gegensatz dazu, kann die Gruppe der Fremden aber auch mit der Stigmatisierung brechen und versuchen, eine unkonventionelle und eigen-sinnige Auffassung ihrer Fremdheit durchzusetzen. Nicht selten sind die Stigmatisierten dazu geneigt, ihr Stigma für »sekundäre Gewinne« zu be-

nutzen, als Entschuldigung für Mißerfolg, der ihnen aus anderen Gründen widerfahren ist (vgl. Goffman 1974a: 20), weshalb auch das Stigma *als sozialer Prozeß* im Rahmen eines wechselseitigen Beziehungsnetzwerkes betrachtet werden muß, eben weil die Reaktionen von »Normalen« und »Stigmatisierten« auf die Bedeutung des Stigmas Einfluß nehmen. Stigmata generieren und »verhärten« sich im Wechselspiel zwischen dem Eigenen und dem Fremden. Gerade weil das Eigene häufig mit »normal«, »natürlich« und »richtig« gleichgesetzt wird, wird abweichendes Verhalten schnell zu *abgewertetem* Verhalten, dessen Abwertungs- und Abweichungsgrad sich in Abhängigkeit von Attributen der Person oder des Gegenstandes und der jeweiligen Beobachterperspektive konstituiert (vgl. Albrecht 1997: 87).

In der Praktik der Stigmatisierung verbergen sich eine Vielzahl von Dehumanisierungs-, Dämonisierungs-<sup>39</sup>, Illegalisierungs- und Maßregelungspraktiken, denn auch die Abwertung bzw. Abschätzung ist insofern Teil der Konditionierung zum Angriff, als daß sie moralisch entlastet. »In unserer Vorstellung wird [eine Person] so von einer ganzen und gewöhnlichen Person zu einer befleckten, beeinträchtigten herabgemindert« (Goffman 1974a: 10f.), um Differenzen zu erzeugen, zu untermauern und zu rechtfertigen, v.a. um eine Art »Klarstellung« zu schaffen: Den moralisch abgewerteten Fremden »darf« man beschimpfen, ausbeuten, angreifen, vernichten – er »verdient« es nicht anders. Denn das »Böse« und »Schlechte« sind abstrakte Kategorien, die von Hemmungen und Gewissensfragen entbinden (vgl. Wagener 1999: 30f.).

Es sind weniger *kulturelle*, als vielmehr *soziale* Konflikte, die über die Klassifikation in »vertraut« und »fremd« ausgetragen werden, indem eine Gruppe von »Etablierten« ihre Überlegenheit dadurch absteckt, daß sie den Fremden eine überkommene, nichtanerkannte, illegitime Lebensform unterstellt.<sup>40</sup> »Das Stigma scheint eine bequeme Waffe für die Verteidigung gegen die unwillkommene Ambiguität des Fremden zu sein« (Bauman 1992a: 91). Denn so wie der Andere in seiner Bedeutung »entkräftet« wird, läßt es sich im eigenen Umfeld besser leben. Gleichzeitig ist das Stigma der Seismograph einer polarisierten Welt, denn: »without morals no sinners, no criminals without laws« (Hahn 2000: 12).<sup>41</sup>

Norbert Elias und John L. Scotson untersuchen diesen Zusammenhang zwischen *der Prozessualität von Fremdheit* und ihrer Konstruktion in sozialen Konflikten in ihrer gemeinsamen Studie zur Etablierten-Außenseiter-Beziehung in »Winston Parva«, einem kleinen Vorort der Industriestadt Leicester. In ihrer figurationssoziologischen Herangehensweise legen sie die »Soziodynamik der Stigmatisierung« (Elias/Scotson 1990: 13) offen, mit der sich nicht nur Praktiken der Stigmatisierung, sondern auch Macht als *sozialer Prozeß* verstehen lassen. Der Begriff der Figuration macht deutlich, daß es Elias und Scotson nicht darum geht, Konflikte und Spannungen an

einzelnen Person oder Personengruppen festzumachen; sie rücken stattdessen die sozialen Prozeßmodelle, in die der einzelne verflochten ist, in den Vordergrund. Dieser Verflechtungsgedanke betont den Aushandlungscharakter von Macht und Ohnmacht, von Fremdheit und Außenseitertum, denn im Fall der Etablierten-Außenseiter-Beziehung ist es gerade keine von den Fremden kollektiv geteilte Identität im Sinne einer gemeinsamen kulturellen Abstammung, die ihren Außenseiterstatus erklären könnte. Vielmehr entlarven Elias und Scotson die scheinbar bedeutungslose »Reihenfolge der Ankunft« als Ausgrenzungspraktik, weil die Gruppe der Ortsansässigen gegenüber den Neuhinzugezogenen ihren höheren »Kohäsionsgrad« dazu nutzt, ihr einheimisches »Wir-Gefühl« zu stärken und es im Sinne einer Machtüberlegenheit auszuspielen.<sup>42</sup>

»Ihr stärkerer Zusammenhalt gibt einer solchen Gruppe die Möglichkeit, soziale Positionen mit einem hohen Machtgewicht für die eigenen Leute zu reservieren, was seinerseits ihren Zusammenhalt verstärkt, und Mitglieder anderer Gruppen von ihnen auszuschließen; und genau das ist der Kern einer Etablierten-Außenseiter-Figuration« (Elias/Scotson 1990: 12).

Der Zustrom der Neuankömmlinge stellt eine Herausforderung an die Lebensweise der etablierten Bevölkerung dar, wie winzig die »objektive« Differenz zwischen beiden auch sein mag. »Die aus der Notwendigkeit, Raum für die Neuankömmlinge zu schaffen, und aus deren Bedürfnis, Freiräume für sich zu finden, entstehenden Spannungen veranlassen beide Seiten, die Differenzen zu übertreiben« (Bauman 2000: 72). Durch die fehlende Solidarität und Vergemeinschaftung der Neuankömmlinge *untereinander* werden sie zur Zielscheibe sozialer Konflikte. Sie sind der Gruppe der Etablierten unterlegen, da diese sich auf ihre Rechte an dem Ort berufen kann, die sie durch die bloße Dauer seiner Besiedlung erworben hat (vgl. ebd.: 72f.). Obwohl die Gruppe der Etablierten keineswegs homogen strukturiert ist, legt sie angesichts der »nahen« Fremden eine relativ große Geschlossenheit an den Tag.

Elias und Scotson machen deutlich, daß die Fremdheit der Neuankömmlinge nicht zwangsläufig auf Machtdifferenzen der sozialen Klasse, Nationalität, Religion oder des Bildungsniveaus beruht, sondern eben auch von ganz subtilen Kriterien, beispielsweise der Wohndauer an einem bestimmten Ort, abhängen kann. Je steiler dabei das Machtgefälle ist, desto abweichender wird die Begrifflichkeit für die Eigenschaften des »Außenseiters« aufgeladen. Während sich die Etablierten die Höherwertigkeit der eigenen Leistungen bestätigen, versichern sie sich gleichzeitig auch vom Gegenteil, der Faulheit und Unordentlichkeit der Außenseiter. Die Praxis der Machtausübung zeigt sich nicht nur in der quantitativen Benachteiligung

im Rahmen der Ressourcenverteilung, Mietpreise oder Wohnviertel, sondern geht in der Regel mit einer sozialen Ächtung, Demütigung oder Bevormundung einher, d.h. sie entstehen aus dem Vorurteil und werden wiederum durch es verstärkt.<sup>43</sup>

»Etablierte Gruppen, die über einen großen Machtspielraum verfügen, neigen dazu, ihre Außenseitergruppen nicht nur als unbändige Übertreter von Gesetzen und Normen (d.h. ihrer eigenen) wahrzunehmen, sondern auch als nicht besonders sauber« (Elias/Scotson 1990: 22).

Die Gruppe der Etablierten erfährt durch diese Ausgrenzungspraktiken eine soziale Überlegenheit bzw. positive Distinktheit, die nicht nur einen Vorteil materieller oder ökonomischer Natur beinhaltet, sondern als *soziale* Überlegenheit eine sogenannte »Lustprämie, die man durch die Teilhabe am Gruppencharisma empfängt« (ebd.: 18) und einen Etabliertenstatus, Anerkennung, Sinnhaftigkeit bzw. Selbstachtung bedeutet. Daher sind Outgroups für die Ingroup nützlich, ja sogar unverzichtbar, weil sie deren Identität scharf umreißen und ihre Kohärenz und Solidarität festigen (vgl. Bauman 2000: 84). Die Herstellung eines positiven Selbstwerts von Gruppen ist somit mit der Abwertung anderer Gruppen aufs engste verknüpft<sup>44</sup>, da die explizite Abwertung des Fremden die identitätsaffirmative Aufwertung des Eigenen akzentuiert. »Im Lichte der ›Gruppenschande‹ des Fremden leuchtet das ›Gruppencharisma‹ des Eigenen heller« (Hüttermann 2000: 285). Je mehr der Fremde als Feind konstruiert wird, desto positiver wird das eigene Selbstbild. Die Machtasymmetrie lenkt des Blick auf die Dialektik vom Eigenen und Fremden, da das Bild der Fremden als »Unterlegene« das Selbstbild der Gruppe als »Überlegene« produziert und auch das Selbstverständnis des Fremden auf diese Weise in eine Herrschaftsschablone zwingt.

»Andere Gruppen als minderwertig abzustempeln, ist eine der Waffen, die überlegene Gruppen in einem Machtbalance-Kampf entwickeln, zur Behauptung ihrer sozialen Überlegenheit. In dieser Situation geht das Schandbild normalerweise in das Selbstbild der machtschwächeren Gruppe ein, wodurch sie weiter geschwächt und entmachtet wird« (Elias/Scotson 1990: 14).

Elias und Scotson betonen die Zusammenhänge zwischen Selbst- und Fremdbild: Die wenig organisierten Außenseiter bauen das negative Fremdbild, das die Etablierten von ihnen entwerfen, in ihr Selbstbild ein und leisten damit selbst einen entscheidenden Beitrag zur Legitimation neuer Angriffe der angesehenen Gruppe. In der Zuschreibung von Fremdheit spiegelt sich somit immer auch ein Diskriminierungs- und Unterdrückungspotential, das mit spezifischen *Identifikationsfolien* arbeitet. Die Typi-

sierung des Fremden schlägt immer dann in eine Stigmatisierung um, wenn die Gruppe der Etablierten ein für sie markantes Kriterium der Unterscheidung durch ein physisches Kennzeichen untermauert – das zunächst abstrakte Bild des Fremden mit sichtbaren Merkmalen der Erscheinung unterlegt: Eine dunkle Hautfarbe, eine gekrümmte Nase, ein exzentrischer Kleidungsstil können so zu greifbaren Symbolen nicht greifbarer Fremdheit werden, so daß

»das soziale Stigma, das sie [die Gruppe] den anderen anheftet, [...] sich in ihrer Vorstellung in ein materielles Stigma [verwandelt]; es wird verdinglicht. Es erscheint als »objektiv«, den Außenseitern von der Natur oder den Göttern eingepflanzt. Damit wird die stigmatisierende Gruppe von jeder Schuld entlastet: Nicht *wir* [...] haben diesen Menschen ein Brandmal aufgedrückt, sondern höhere Mächte, die Schöpfer der Welt« (ebd.: 33).

Die Herrschaft der Etablierten legitimiert sich nicht nur über die Betonung der längeren Wohndauer, sondern auch über die Objektivierung bzw. Verdinglichung eines sozialen Stigmas, um ihre Herrschaftsansprüche zu verteidigen, Unterschiede als unüberwindbare Gegensätze darzustellen, die eigene Angreifbarkeit abzufangen und letztlich die Schuldfrage von sich abzuwenden. So beschreibt die Praktik der Stigmatisierung auch ein normatives, legitimierendes Manöver. Gleichzeitig dient die Konstruktion des Fremden in sozialen Konflikten zur Bestärkung einer internen Gruppenmeinung, hinter der sich als regulierende Kraft eine Vielzahl an internen Kontrolltechniken, Disziplinierungsverfahren und Praktiken sozialer Ordnung verbergen. Nicht die kulturellen oder sozialen Unterschiede von Gruppen, sondern ihre Macht- und Beeinflussungsverhältnisse bilden den Kern der Studie von Elias und Scotson, so daß ihr figurationssoziologischer Ansatz dazu beiträgt, individuelle mit sozialen Komponenten zusammenzudenken, um bei aller »Fremdartigkeit« einzelner Personen die Machtverhältnisse zwischen Menschen nicht zu übersehen.

»Das Etablierten-Außenseiter-Modell macht darauf aufmerksam, daß die entscheidenden Merkmale ungleicher Gruppenbeziehungen die Machtunterschiede selbst sind. Die Betonung ethnischer, kultureller oder religiöser Unterschiede lenkt davon ideologisch ab« (Waldhoff 1995: 25).

Die Gefahr scheint also weniger von der unzutreffenden Verbreitung stereotypisierender Glaubenssätze, als vielmehr durch die Akzeptanz der Ungleichheit und Unterlegenheit von Menschen durch die dominante Gruppe auszugehen. »This can occur because stereotypes attribute phenomena generated by social and economic realities to personal potential and character-

istics and completely neglect all other environmental forces« (Schul/Zukier 1999: 40), d.h. nicht der *semantische* Aspekt der Bewertung des Anderen als *fremd* stellt ein Problem dar, sondern die damit verbundene Ausblendung viel tiefer liegender *struktureller* Problemlagen macht das Etablierten-Außen-seiter-Verhältnis so schwierig.

Die Konstruktion des Fremden in sozialen Konflikten ist in spezifische Macht- und Herrschaftsverhältnisse eingelassen und damit sowohl eng an die Praktiken der Benachteiligung und Beherrschung, der Stigmatisierung und Unterdrückung als auch an die internen Regulierungsmechanismen sozialer Ordnungen gekoppelt. Als semantisch (ideologisch) aufgeladene Chiffre verschleiert Fremdheit die strukturellen Ungleichheitsverhältnisse, die durch Praktiken der Machtausübung in Form von Waffengewalt, physischer Unterdrückung bzw. öffentlicher Sanktionsverfahren, oder aber ganz subtil über die Verfügbarkeit von Wissensressourcen, sozialen Beziehungen oder kulturellem Kapital die Konstruktionen des Fremden in autoritäre Strukturen einbindet. Dabei spiegelt sich das Machtgefälle in spezifischen Figuretionen: Herrscher versus Unterdrückte, Strafende versus Bestrafte, Wissende versus Unwissende, Seßhafte versus Neuankömmlinge, Gesellige versus Einzelgänger, Qualifizierte versus Unqualifizierte usw. Neben der Frage der Differenzierungsstrategien einer Gesellschaft und ihren Selbst- und Fremdverständnissen werden vor allem Fragen nach den Strukturen sozialer Ungleichheit, der Macht und Herrschaft, der Anerkennung und Mißachtung bedeutsam, in denen diese Konstruktionen des Eigenen und des Fremden hervorgebracht und wirksam werden. Ferner gilt es, ihren Gegenstandsbereich unter einer *Prozeßperspektive* zu problematisieren, denn wer fremd ist und wer nicht, wer das Machtmonopol besitzt und wer machtlos ist, ist kein von vornherein eindeutiges Verhältnis, sondern wird im wechselseitigen Interaktionsprozeß verhandelt und unterliegt damit auch Veränderungen.

## 2.5 Alltägliche Identifikation: Fremdheit als Komplement

»Sage mir, wen oder was du für fremd hältst, und ich sage dir, wer du sein willst.« In der Beschreibung von Personen oder Umständen als »fremd« enthüllen (oder verbergen) sich Selbstbeschreibungen« (Hahn 1997: 115). Fremdheit und Selbstbeschreibung bilden keinen Widerspruch, sondern sie stehen in einem komplementären Bedingungsverhältnis, bei dem die eine Seite der Unterscheidung nur durch die Entgegensetzung zu anderen Seite Sinn macht. Daß Fremdheit als Komplement bezeichnet wird, bedeutet, daß Identität nicht als voraussetzungslose und »aus sich selbst heraus« exi-

stierende Entität zu betrachten ist, gerade weil ihre Genese größtenteils *via negationis* verläuft: was sie nicht ist, erscheint zumeist deutlicher, als das, was sie ist; was sie nicht hat, läßt sich schneller aufzählen, als das, was sie hat; was sie nicht will, vertritt sie mit einer Beharrlichkeit, während das, was sie wirklich will, unklar und nicht selten unausgesprochen bleibt.

Fremdheit erfüllt für die jeweils zugrundeliegende Ordnungsstruktur wichtige Funktionen (s.o.). Diese lassen sich jedoch nicht nur strukturell, sondern auch im Hinblick auf die Ausbildung der eigenen Identität sinnhaft bestimmen. Denn auch die Identität generiert sich aus dem wechselseitigen Verhältnis des Eigenen und des Fremden; dabei geht die Selbstbestimmung und Identifikation mit dem Eigenen mit einer Isolierung des Anderen im Bereich des Eigenen einher (vgl. Makropoulos 1993: 42), d.h. Fremdheit ist ein *Ermöglichungsnexus von Vertrautheit* und damit auch von Identität. In der Abgrenzung vom Fremden begrenzen wir unser Selbst, da die Auseinandersetzung mit dem Fremden einer Doppelbewegung folgt: Die Beschäftigung mit ihm ist immer auch eine Beschäftigung mit uns selbst. Hier zeichnet sich die paradoxe Funktion des Fremden ab: Er erlaubt Selbstidentifikation, denn wenn man sagt, was man ist, muß man dies in Abgrenzung von dem tun, was man nicht ist (vgl. Hahn 1997: 119). So ist es gerade die Abgrenzung, die das Zu-einander-Kommen bzw. ein Zu-sich-selbst-Kommen ermöglicht, weshalb Robert Musils »Mann ohne Eigenschaften« feststellt, daß die tiefste Anlehnung des Menschen an seine Mitmenschen deren Ablehnung ist, denn »schließlich besteht ja das Ding nur durch seine Grenzen und damit durch einen gewissermaßen feindseligen Akt gegen seine Umgebung« (Musil [1932] 1998: 26). Erst in der aktiven Auseinandersetzung mit der Umwelt erkämpft sich das Subjekt über ein System von Abgrenzungen seine Individualität.

Der französische Diskurstheoretiker Michel Foucault beschäftigt sich in seiner »Genealogie der Moderne«, die er als »Genealogie des Subjekts« ausweist, mit der Begrenzung der Subjektivität durch die Exklusion des Anderen. Foucaults kritische Analyse moderner Diskurse der Subjektivität versteht sich als Programm, die Prozesse der sozialen Konstruktion legitimer Bedeutungs- und Handlungsmuster der Subjektivität auf der Ebene der Institutionen oder anderer kollektiver Akteure zu rekonstruieren. Material seiner Rekonstruktionsarbeit der produktiven Verfahren zur Herstellung moderner Existenz findet er in einer Fülle verschriftlichten Materials (militärische, strafrechtliche, pädagogische, medizinische Texte in Form von Büchern, Lexika, Studien und Verfassungen), die mit dem Aufkommen der Human- und Sozialwissenschaften im 18. Jahrhundert eine explosionsartige Entwicklung erfahren. Foucault begreift Diskurse als kommunikative Äußerungen zu einem spezifischen Themenkomplex, die in der Regel in Form der »gelehrten Rede« versuchen, eine bestimmte Konstruktion von Wirk-

lichkeit gegenüber anderen durchzusetzen. Dabei ist es gerade ihr klassifizierenden Charakter, der die Selbstkonstitution durch den Ausschluß anderer, kontroverser Diskurse ermöglicht.

Insbesondere wissenschaftliche Diskurse, die Foucault als eine spezifisch moderne und aufklärerische Denkpraxis faßt, produzieren das Subjekt der Moderne als rationales Wesen. Denn der für die Moderne konstitutive Diskurs der Subjektivität ist unermüdlich damit beschäftigt, eine Produktion von Unterscheidungen zu bewirken – »psychisch krank« versus »gesund«, »kriminell« versus »legal«, »sexuell abweichend« versus »normal« –, die das Selbst einer Struktur des Daseins unterwerfen, die durch das Vorhandensein des Anderen ermöglicht wird. Die in den institutionalisierten Diskursen von Biologie, Medizin oder Psychologie hervorgetriebene »Sorge um sich« bedarf eines Anderen, der diesen Diskurs des Gleichen und des Anderen in Gang hält. Foucault bezeichnet den modernen Diskurs der Subjektivität als »Ordnungswissenschaft des Seins« (Kögler 1994: 48), die den Menschen als erkennendes und rationales Subjekt gerade durch den Fremdbezug zum Selbstbezug befähigt. Dabei bedingen sich Fremd- und Selbstentwürfe gegenseitig, denn Diskurse sind zunächst einmal Verfahren zur Produktion von Verhältnismäßigkeiten. Die Diskursivierung des Subjektes eröffnet dem Menschen eine Selbstthematizierung, engt ihn aber gleichzeitig auf die Praxis der Ordnung des Eigenen und Fremden ein: Zu sagen, wer man ist und damit immer auch zu sagen, wer man nicht ist.

Wenngleich Foucault in seinen späteren Schriften<sup>45</sup> einen direkten Zugang zur Identität in den produktiven Techniken des Selbst sucht, die er als »Selbstsorge« bzw. »Selbstbearbeitung« ausweist, bleibt sein Subjektverständnis in intersubjektive Bedeutungskontexte eingebettet. Stellenweise läßt es sich als Versuch auffassen, die Intersubjektivität auf einer vorsubjektiven Ebene anzusiedeln, denn nur durch das Begegnen des Anderen kann die Subjektivität entstehen. Obwohl Foucault die Begegnung mit dem Anderen nicht notwendigerweise moralisch wertet, da er die Beziehung des Von-Angesicht-zu-Angesicht für ein Erfahren des Selbst nicht normativ verallgemeinert, ist sie für die Herstellung dieses, in Form der Selbstsorge ausgedrückten Selbstbezugs erforderlich. Die diskursiven Selbstpraktiken, deren Ursprünge Foucault bereits in den antiken griechischen, römischen und christlichen Selbstpraktiken aufspürt, dann aber stärker die Unterschiede der modernen Selbstsorge herausarbeitet, sind Praktiken der Körperpflege und Diätetik; sie reichen über die Gesundheitsregeln bis hin zur Meditation. Ihre Konsequenz, so betont Foucault immer wieder, sei aber keineswegs eine Annäherung an eine subjektphilosophische Autonomie<sup>46</sup>, sondern die zunehmende Reziprozität der Beziehungen zu anderen.

»Da sind sodann die Gespräche mit einem Vertrauten, mit Freunden, mit dem Füh-

rer oder Leiter, dazu kommt der Briefwechsel, in dem man seinen Seelenzustand dartut, Ratschläge erbittet oder austeilt [...]: um die Sorge um sich hat sich ein ganzer Rede- und Schreibbetrieb entwickelt, in dem die Arbeit eines an sich selber und die Kommunikation mit dem anderen verbunden sind [...]: sie bildet nicht eine Übung in Einsamkeit, sondern eine wahrhaft gesellschaftliche Praxis« (Foucault 1997c: 71).

Francisco Ortega bezeichnet diese extravertierte Subjektivitätsauffassung Foucaults als »agonistische Intersubjektivität« (Ortega 1997: 202) und setzt damit anstelle der Subjektphilosophie eine Philosophie der Beziehung, die sich allerdings nur im wechselseitigen Sich-Erfahren mit der Phänomenologie des Anderen von Emmanuel Lévinas deckt:<sup>47</sup> »Erst durch den Anderen ist die Erfahrung des Selbst möglich« (ebd.: 203), da sich der Mensch als Mensch nicht original gegeben ist, sondern erst über dem Umweg des Anderen, d.h. über die Einfühlung und Erfahrung des Anderen Einheitsstiftung und Vereinheitlichung erfährt, gleichzeitig im »Für-ein-ander« zum Anderen den intersubjektiven Sinn des Menschseins entdeckt (vgl. Därmann 1998: 498ff.). Foucault macht deutlich, daß die Praktiken der Selbstkonstitution nicht individualistisch gefaßt werden sollen, sondern daß diese eng mit den gesellschaftlichen Verhältnissen verwoben sind, ohne jedoch diese Verwickeltheit zwischen Ich und Du moralisch aufzuladen. Denn im Gegensatz zur Lévinas bleibt die Beziehung zum Anderen seltsam kämpferisch. Als Widersacher und Beobachter ist der Andere im Selbstverständnis präsent, die Beziehung zu ihm bleibt aber ein gespanntes Verhältnis des Beugens und Auflehns. Sein Konzept der Selbstpraktiken betont damit zum einen die aktive Dimension moderner Subjektivität: »Subjektivität ist damit keine präexistente und unproblematische Substanz, sondern etwas zu Konstruierendes« (Mottier 1999: 147). Andererseits verdeutlicht es, daß die Selbstentwürfe der Subjekte Bilder darstellen, die durch die Auseinandersetzung mit Anderen entstehen und die das Bild des Anderen erst entstehen lassen.<sup>48</sup>

Die Betonung der *diskursiven Konstruktion des Fremden* macht deutlich, daß die Vorstellungen und Bilder des Fremden keine *willkürlichen* Setzungen ihrer Betrachter, sondern in der Regel tief durchdrungen von gesellschaftlichen Strukturen, normativen Grundannahmen und Ordnungsgefügen sind, die immer auch bestimmte *Wertigkeiten* in die Wahrnehmung des Fremden miteinfließen lassen. Andererseits sprechen Diskurse nicht für sich selbst, sondern werden erst durch die Akteure »lebendig« (vgl. Keller 2001: 133); sie schaffen gewissermaßen die entsprechende materielle, kognitive und normative Infrastruktur.

»Alles Außen, das wir herstellen und wahrnehmen, wozu wir uns in Beziehung set-

zen und das wir mit unseren Energien durchdringen, steht in engster Beziehung zu unserer inneren Verfassung, ist nur eine bestimmte Form der Materialisierung unserer Vorstellungen und energetischen Potentiale« (Heinrichs 1992: 11).

Im Auge des Fremden spiegeln wir uns selbst, da der Zugang zum Fremden mehr von uns preisgibt, als es auf den ersten Blick erscheint. Die Dekonstruktion symbolisch vermittelter und praktisch entäußerter Diskurse des Fremden sind der Schlüssel, mit dem sich verborgene Hintergrundannahmen, implizite Wissensreservoirs, subversive Motive, verdeckte Mechanismen und zugrundeliegende Selbstverständnisse aufbrechen lassen. Nicht immer können wir individuelle oder kollektive Identitäten über explizite Überzeugungen, klare Vorstellungen, deutliche Willenserklärungen oder eine fest umrissene Programmatik identifizieren, selten ist ein personales oder gemeinschaftliches Selbstbewußtsein aus sich selbst heraus wirksam, sondern sucht die Nähe zum Fremden, um auf der Grundlage von Dissens, Differenz, bisweilen sogar Abneigung, Sicherheit, Selbstvertrauen, Stärke, Stolz bis hin zur Moral als Gegensatz zu fabrizieren.

Den Fremden lediglich als *selbstentfremdendes* und damit *bedrohliches* Moment anzuprangern, greift deshalb zu kurz, da er funktionale und stabilisierende Aufgaben im Sinne eines *Selbstverstärkers* erfüllt. Die Konstitution von Fremdheitsprofilen ist als ungesteuerte soziale Handlung Funktion jener Grenzziehung, mit der wir nicht nur unsere individuelle, sondern auch unsere Gruppenidentität absichern (vgl. Wierlacher 1993: 68). Der separierte Fremde erzeugt und reguliert die Sphäre des Eigenen (s.o.) und leistet damit eine Identifikation mit dieser Sphäre. Er ist »anders als ich« und damit doch gleichzeitig der Beweis unserer »Einzigartigkeit« und somit im höchsten Maße konstitutiv. Seine Fremdheit ist die Voraussetzung unserer Identität, denn »[j]ede Selbstbeschreibung muß Alterität in Anspruch nehmen« (Hahn 1997: 119), um sich über die eigene Herkunft und Lage im sozialen Feld bewußt zu werden, deren Bedeutung immer aus dem Vergleich zu anderen, der Abgrenzung gegenüber anderen, den Unterschieden gegenüber Übereinstimmungen mit anderen schöpft.<sup>49</sup> »»Anders sein« ebenso wie »identisch sein« – sei es mit der Mehrheit oder einer Minderheit – wird zum wie auch immer gebrochenen Selbstbewußtsein, dem sich niemand entziehen kann« (Bielefeld 1991: 103).

Schon Simmel erkannte das »sozialisatorische Potential« des Fremden für die Ausbildung der Identität, da sich der Fremde gerade zu Beginn der kindlichen Entwicklung zunächst als Identifikations- und dann als Kontrastfigur bewährt: »Der erste Instinkt, mit dem sich Persönlichkeit bejaht, ist die Verweigerung des Anderen.« (Simmel [1908] 1992: 299), denn erst in der Absetzung vom anderen Menschen gelingt der Aufbau einer eigenen Identität, des Wissens darum, daß man ein je Eigener ist. Diese Wechselsei-

tigkeit von ablehnendem und aneignendem Verhalten bezeichnet Simmel als »Doppeltheit des Individuums« (Simmel [1917] 2000: 300) und betont damit, daß der Mensch zugleich eine Einheit und Teil eines Ganzen ist, weshalb das Individuell-Sein überhaupt nur im Vergleich mit anderen, in der Überordnung oder Gleichstellung, in der Einfügung oder an dem Dienst an einem übergreifenden Ganzen in den Blick gerät (vgl. ebd.). Simmel verkennt das So-Sein des Individuums, das die Autonomie und eigene Qualität des »Ich« betont, indem er den Individualismus als etwas ausweist, das seinen Ausgangspunkt in dem Anders-Sein, in dem Sich-Abheben besitzt. In der Entwicklung der Persönlichkeit nimmt daher das Moment der Unterscheidung von Identischem, d. h. Eigenem, und Nicht-Identischem, d. h. Fremdem, entscheidenden Einfluß.

»Der Entwurf des Selbstbildes wird erst dann möglich, wenn die naive Identifikation mit anderen aufgegeben ist, und wenn die bewußte Trennung des Ich von dem ›Rest der Welt‹ vollzogen wird. So sichert die Identität dem Individuum einerseits Unterscheidbarkeit von allen anderen Individuen und Dingen, dadurch ist es andererseits aber auch auf die anderen und die Dinge angewiesen und abhängig von ihnen« (Ohle 1978: 6f.).

So bezeichnet Fremdheit nie nur eine Kategorie zur Differenzierung der Welt, sondern es produziert überhaupt erst das Eigene, oder auf den individuellen Menschen bezogen, das Selbst (vgl. ebd.: 44), indem es sowohl die Möglichkeit der Identifikation (»ist mir nicht fremd«) als auch der Individuation (»ist mir fremd«) zur Verfügung stellt. Jede Facette unserer Identität – sei es die religiöse, kulturelle, familiäre usw. – bleibt an die soziale Konstruktion und die damit untrennbar verbundenen Grenzziehungsprozesse des Fremden rückgekoppelt. Diese Rückkopplung läßt Fremdheit gerade nicht als atomisiertes und isoliertes Element denken, abseits des Vertrauten und Identischen, sondern führt es als sein Komplement in die unmittelbare Nähe des Eigenen. So läßt sich strenggenommen nicht zwischen dem Eigenen und dem Fremden trennen, weil das eine immer schon Produkt des Anderen ist.<sup>50</sup>

Dennoch sollte neben der »Idylle des Vertrauten«, der »Behaglichkeit des Identischen« der Blick auch immer auf die Ressourcen des Fremden im Eigenen gelenkt werden, denn Fremdheit bewahrt vor Durchschaubarkeit und damit vor Kontrolle durch andere. »To be a stranger may thus constitute a resource allowing to escape from the control of others: to be an alien protects against alien domination« (Hahn 2000: 19). Fremdheit ermöglicht Anonymität bzw. impliziert Unvoreingenommenheit, so daß es nicht nur darauf ankommt, andere von sich, sondern auch sich von anderen abzugrenzen, nicht zuletzt Distanz zu sich selbst einnehmen zu können. Denn

erst fehlende Selbstdistanz macht die eigene Selbstgewißheit und Wirklichkeitsbestimmung anfällig für Irritationen, so daß sie schon allein durch das Auftauchen anderer Existenzweisen fragwürdig werden (vgl. Guttandin 1993: 470).<sup>51</sup>

## 2.6 Alltägliche Irritation: Fremdheit als Ambivalenz

Auch wenn es häufig die negativen, mitunter xenophoben Akzentuierungen sind, die den Umgang mit dem Fremden prägen, ist es doch gleichermaßen der Fremde, der in Märchen, Mythos und Kulturgeschichte neben dem Verderben, Krankheit und Tod auch wichtige Botschaften überbrachte und die Phantasie anregte. Neben Mißtrauen und Furcht knüpft sich bis heute immer auch Neugier und eine gewisse Erwartungshaltung an die Begegnung mit dem Fremden. In die Fremde reisen, neue Menschen kennenlernen oder unbekannte kulinarische Genüsse entdecken stellen nur einige der Erfahrungen dar, die durchaus positiv im Sinne »unvergeßlicher, einmaliger Erlebnisse« bewertet werden. Die hierbei betonte Attraktivität des Fremden liegt in der Verlockung, alte und belastende Gewohnheiten oder Routinen aufzubrechen, zu bereichern oder anzuregen, weshalb Hahn den Reiz des Fremden mit dem der Feste vergleicht: »Beide bieten eine Abwechslung von Langeweile und Alltäglichkeit, beide fesseln sie durch ihren Ausnahmecharakter« (Hahn 1994: 152). Der Reiz des Fremden liegt in der Faszination, die er in uns auslöst.

Doch die Faszination kann genauso schnell in Angst und Schrecken umschlagen, denn der Fremde ist unheilbar ambivalent. So verbirgt sich hinter jedem Fremden ein *potentieller* Feind, wenn er die Spannung von Nah und Fern durch sein Bleiben auflädt und damit die Grenze zur Normalität *auf Dauer* unterwandert. Denn wenn der Fremde bei räumlicher Nähe nicht mehr auf sozialer Distanz gehalten werden kann, verliert er seinen reizvollen Ausnahmecharakter und riskiert seine Immunität als »Gast«. Gerade die Figur des Gastes illustriert die Gebrochenheit der Beziehung zum Fremden: »guests are protected by the gods and the sacred laws of hospitality. But the difference between hospitality and hostility [...] is sometimes very feeble. The guest who stays risks becoming a nuisance« (Hahn 2000: 16). Das kraftvolle Gefühl der Faszination schlägt bei einer Nähe, in der es eben nicht mehr gelingt, den Fremden mittels Projektionen oder Rollenzuweisung auf Abstand zu halten, in Angst um und verkehrt die ersehnte Bereicherung durch das Fremde in ihr Gegenteil:

»Die Angst vor dem Fremden sieht nicht das Neue, das sich im Fremden ankündigt, sondern das bedrohte Alte, das Eigene, was man sich nicht nehmen lassen möchte

und kann. [...] Im Zusammenhang damit steht die Angst, daß die »übersichtlichen Verhältnisse«, die wir in Wahrheit natürlich nie haben, durch das Fremde unübersichtlich werden; daß wir die Geborgenheit in unserer Identität verlieren könnten« (Kast 1994: 224).

Die Erfahrung des Fremden oszilliert daher zwischen den Polen der Angst und der Faszination, denn sie bedingen einander. Bereits Kant formulierte unter dem Ausdruck der »ungeselligen Geselligkeit« die Idee einer gebrochenen Beziehung zum Fremden, dessen Nähe zugleich aufregend wie auch beklemmend sein mag, oder wie Justin Stagl es formuliert: »Der Fremde flößt nicht nur Angst ein, er fasziniert auch. Kommt er doch einem wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Ergänzungsbedürfnis entgegen« (Stagl 1996: 130). So changiert die Bedeutung des Fremden im Extremfall zwischen dem Bild der begehrenswerten Ferne und dem Widersinn der Norm schlechthin. »Demnach ist die Natur des Fremden eine ambivalente: Im Guten wie im Bösen fügt er sich komplementär in die eigene, pragmatische oder ideelle, Lebensfülle ein« (Duala-M'bedy 1977: 30).

Die Dialektik von Fremdheit und Vertrautheit impliziert nicht zwangsläufig eine moralische Wertung; ganz so, als ob nur das Vertraute das Gute, Schöne und Anziehende, das Fremde hingegen das Böse schlechthin symbolisiere.<sup>52</sup> Vielmehr offenbart sich Fremdheit als höchst zwiespältiges Phänomen, dessen Charakter gerade in der Unentschiedenheit, im »Dazwischen« gründet. Fremde sind im Grunde weder nah noch fern, weder Freund noch Feind (vgl. Bauman 2000: 80) und kontaminieren damit die künstliche Ordnung der Welt in »Ja-Nein-Einteilungen«. Fremdheit als Ambivalenz meint das zwitterhafte Wesen des Fremden, beweglich, unbestimmt, kognitiv »undurchschaut« zu sein. Sie sind jenes antonymlose »dritte Element« (Hörning 1993: 128), ohne wirklichen Gegenbegriff, dessen latente Brisanz auch aus der Indeterminiertheit der spezifischen Situation, in der er verwendet wird, hervorgeht, denn nicht nur Fremde verursachen in ihrer Undurchschaubarkeit Verwirrung und Furcht, auch »[u]nbekannte und unstrukturierte Situationen werden als bedrohlich und angst-einflößend empfunden« (Hahn 1994: 153). Diese Kontextualität zeigt sich u. a. darin, daß der Andere auf Reise in der fremden Gesellschaft als faszinierender Exot empfunden wird, während er in der eigenen Gesellschaft als gefährlicher Fremder erscheint.

»Wenn etwas Fremdes zu einer wirklichen Bedrohung wird, dann nicht wegen seiner Fremdheit, sondern wegen der Eigenschaft, die die Situationsthematik selbst aufweist, etwa weil sie besonders sensibel, labil, instabil oder sonst wie gefährdet erscheint – oder eben weil das Fremde in einer bestimmten Absicht mit Bedrohlichkeit »aufgeladen« wird« (Bukow 1999: 41).

Solange wir die Distanz zum Fremden und damit zum Gefühl der Desorientierung halten können, solange die Situation keine eindeutige Einschätzung unseres Gegenübers von uns verlangt, solange ist der Fremde eine zumutbare Figur unseres Alltags. Als unzumutbar empfinden wir ihn erst, wenn wir mit ihm in Berührung kommen, ohne seine Absichten, seine Gedanken oder Beweggründe zu kennen und damit die Validität unserer eigenen unhinterfragten Wirklichkeit in Zweifel ziehen. Zuviel Fremdheit ertragen wir nicht. Dann bricht der stillschweigende Konsens, die Gewißheit der gemeinsam geteilten Perspektiven auf und erschüttert das Selbst- und Weltvertrauen, so daß wir uns selbst in gewissem Maße fremd werden. Die Angst vor dem Fremden ist dann vor allem eine *Angst vor Selbstentfremdung*; »of the destabilization of our evidences which it provokes and concussion of the taken-for-grantedness of our world view, of our ideas of the normal, the just, the beautiful, the agreeable concerning taste or smell etc.« (Hahn 2000: 18). Fremdheit erleben heißt dann vor allem, die Fragwürdigkeit dessen zu spüren, was als das Eigene gilt. Schlägt die Angst vor Selbstentfremdung in dauerhafte Verlust- und Bedrohungsängste um, kann es zu Instrumentalisierungen des Fremdbildes als »Feind« kommen. Dabei wird »[d]er Fremde [...] als böswilliger Verursacher eines konkreten Übelstandes denunziert, dann generell als Feind markiert, und weit über den konstruierten Anlaß hinaus der Kampf gegen ihn als sinnvoll propagiert« (Benz 1996: 16). Denn das Freund-Feind-Schema bildet einen Orientierungs- und Ordnungsrahmen, der Indifferenzen, aber auch eigene Unsicherheiten und Verluste kompensiert, gerade weil sie die unüberschaubare Komplexität auf ein überschaubares Maß reduzieren.<sup>53</sup> Entscheidende Differenzen zwischen »uns« und »denen-da« (vgl. Bauman 2000) legen eine »künstliche Klarheit« über die gesellschaftliche Wirklichkeit, geben damit Sicherheit und ermöglichen Idealisierungen des »Ich-kann-immer-wieder« (Schütz). »Die meisten für das menschliche Leben entscheidenden Differenzen sind dabei nicht naturgegeben; sie müssen eingeführt und dann umsichtig verteidigt werden« (Bauman 2000: 82).

Im Gegensatz zur Eindeutigkeit des »Entweder-Oder« verharrt das Fremde zunächst im verschwommenen »Weder-Noch«, weshalb es rigide Ordnungen, die nach binären Codierungen operieren, in seiner Anwesenheit konterkariert. Gilt eine Ordnung als »unhinterfragt« – wie Bauman dies für die nationalistische Ordnung der Moderne aufzeigt – schlägt Fremdheit schnell in eine »beunruhigende Bedrohung« um, da sie einer modernen Klassifikation in »Schwarz« und »Weiß« durch ihren schwimmenden Grauton entsagt. Was im Pflanzenreich das Unkraut, ist in der Gesellschaft der Fremde: Sein »Fehler« ist es, ungebeten an einem Ort zu erscheinen, der fein säuberlich in Areale (Beete) eingeteilt ist (vgl. ebd.: 83). Bauman argumentiert aus einer von der Wissenssoziologie beeinflusst

ten modernisierungskritischen Perspektive, denn anstelle von Fortschritt und Zivilisation schreibt er der Moderne Barbarismus und einen Vernichtungsfeldzug gegen die Ambivalenz als genuine Merkmale zu. Das Gesamtprojekt der Moderne zeigt sich für ihn als Projekt der Ordnung; einer Ordnung, die nichts außer sich sein läßt, durch diese Totalität jedoch die von ihr erzeugte Andersheit als *Bedrohung* erfährt, die es zu bewältigen gilt.

Notorisch ambivalent unterläuft der Fremde das strenge Klassifizierungsbemühen der Moderne, die klar definierte Freunde und Feinde, nicht aber Fremde vorsieht, da der Fremde »[...] die Opposition zwischen Freunden und Feinden als die *completa mappa mundi* in Frage [stellt], als den Unterschied, der alle Unterschiede aufzehrt und deshalb nichts *außerhalb* seiner läßt« (Bauman 1992b: 75). Als archetypisches Mitglied der Familie der Unentscheidbaren widersagt der Fremde der Möglichkeit der Vergesellschaftung, solange wir ihn nicht zuordnen, vertreiben oder assimilieren können.

»Die Unterscheidung von Freund und Feind steht für Bauman als Chiffre für innergesellschaftliche Grenzziehungen, für die Zuweisung von Macht und Ohnmacht, von Recht und Unrecht, von gut und böse, von Wahrem und Falschem, von Schönem und Häßlichem« (Nassehi 1995: 447).

Im modernen Diskurs und seinem dominanten Code der »Freund-Feind-Dichotomie« entzieht sich der Fremde als »Zwischending« bzw. als »Außer-ordentliches«<sup>54</sup> einer klaren Zuordnung, so daß er ein Klassifikationsproblem darstellt. Erst durch die Konstruktion als Widersacher der Ordnung läßt er sich in der Rolle des »Sündenbocks«, des moralisch »Verkommenen«, des allgemeinen »Übels« instrumentalisieren und fügt sich so auf indirekte Weise in das Freund-Feind-Schema ein.<sup>55</sup> Dennoch greift die Vorstellung des Fremden als »Außer-ordentlichem« zu kurz: Zwar treibt er Kontingenz in bestehende Ordnungen, spielt mit vertrauten Grenzen und bewirkt eine Abweichung von den gewohnten Bahnen, löst aber gleichzeitig eine *Reaktion* auf diese Deregulierung aus: Fremdheit fordert auf, Stellung zu beziehen, Kontur zu zeigen, Ordnungen zu reproduzieren, manchmal auch neu hervorzubringen. Es umschreibt ein spezifisches exklusives Beziehungsverhältnis (s.o.), dessen Paradoxon darin beruht, daß der Fremde als Außenstehender *dazugehört*.

Die von Bauman wesentlich als Ordnungsproblem dargestellte Ambivalenz des Fremden kann deshalb auch im Sinne einer *Verschränkung* und *Verflechtung* von Eigenem und Fremdem verstanden werden, die unter psychoanalytischen Gesichtspunkten v.a. von Sigmund Freud im Motiv des »Unheimlichen« diskutiert wird. Im Gegensatz zu Bauman oder Hahn, die die Ambivalenz *des Fremden* in den Vordergrund ihrer Betrachtung rücken,

geht es Freud darum, die Ambiguität *des Vertrauten* aufzuzeigen, da die Psychoanalyse durch die Entdeckung des Unbewußten auch das Eigene nicht frei von Widerspruch und Kontingenz denkt, sondern es als »Raum« begreift, der bereits Fremdes in sich trägt.

In seiner 1919 erschienenen Abhandlung zur Genese und Ursächlichkeit des unheimlichen Gefühls vollzieht Freud zunächst den sprachgeschichtlichen Werdegang und Nutzungskontext des Begriffs, um die Immanenz des Vertrauten und Fremden in der semantischen Variationsbreite des deutschen Adjektivs »heimlich« aufzuspüren, das »vertraut«, aber auch »geheim«, »verborgen«, »undurchdringlich« oder »hinterlistig« bedeutet. So verkehrt sich im Begriff des Heimlichen Altvertrautes zu beunruhigender Fremdheit: »Unheimlich ist irgendwie eine Art von heimlich« (Freud [1919] 1978: 237). Freud formuliert die Genese der Fremdenrepräsentanz im Zuge seiner Triebtheorie und stellt die Ausbildung einer Ich-Identität unter die Notwendigkeit einer Homöostase zwischen purifiziertem Lust-Ich (Es) und einem moralisierten Gesellschafts-Ich (Über-Ich). Die Objekte der Außenwelt werden analog nach den Kriterien »dient der eigenen Befriedigung« und »bereitet Unlust« unterteilt, so daß »[d]ie Außenwelt [...] ihm in einen Lustanteil [zerfällt], den es sich einverleibt hat, und einen Rest, der ihm *fremd* ist. Aus dem eigenen Ich hat es einen Bestandteil abgesondert, den es in die Außenwelt wirft und als feindlich empfindet« (Freud [1915] 1963: 228). Das Fremdeln von Säuglingen gilt hier als anthropologische Konstante der Angst vor Unbekanntem. »Die Erfahrung des Kleinkindes, daß Fremdes an Trennung gemahnt, bleibt eine der Quellen von Angst- und Schuldgefühlen, deren Abwehr durch die Xenophobie, durch die Vermeidung des Fremden ermöglicht werden soll« (Wierlacher 1993: 39).

Das Fremde entsteht im Umgang mit unlustvollem Erleben, das aus dem eigenen Ich ausgelagert wird, und stellt damit das Resultat eines Spaltungsprozesses dar (vgl. Quindeau 1999: 170f.). Es ist Teil des Vertrauten, und lebt nur in der Projektion von ehemals Verdrängtem in unserem Gegenüber, so daß es als das unbewußte Eigene, das eigene Unbewußte in den Blick gerät, »denn dies Unheimliche ist wirklich nichts Neues oder Fremdes, sondern etwas dem Seelenleben von alters her Vertrautes, das ihm nur durch den Prozeß der Verdrängung entfremdet worden ist« (Freud [1917] 1978: 254). Das Fremde als das ehemals Vertraute nimmt in der Freudschen Trieblehre die Funktion der abgespaltenen bzw. durch die kulturelle Zivilisation unterdrückten primitiven und animalischen Regungen des Menschen ein, die im Gefühl des Unheimlichen ihre Relevanz für den Einzelnen einfordern. Gleichwohl Freud das Fremde als »unheimlich« begreift, betont er die schützende und stabilisierende Funktion der Abwehr und Konstitution des Fremden in den ersten Lebensjahren, da die Projektion ein Schutz vor unlustvollem Erleben darstellt. Dennoch ist im späteren

Leben mit einer Wiederkehr des Verdrängten in Form des verdinglichten Fremden zu rechnen, der die ehemals verdrängten unlustvollen Regungen »zur Sprache bringt«: »Der Laie sieht hier die Äußerung von Kräften vor sich, die er im Nebenmenschen nicht vermutet hat, deren Regung er aber in den entlegenen Winkeln der eigenen Persönlichkeit dunkel zu spüren vermag« (ebd.: 257).<sup>56</sup>

Fremdheit als Konstruktion des eigenen Unbewußten kehrt im *Doppelgänger* ins Bewußtsein zurück. Im unheimlichen Doppelgänger, den Freud idealtypisch als Fremdentypus faßt, wird der Mensch mit seinen abgewehrten Kräften konfrontiert, weshalb die vertrauliche Atmosphäre des Beisammenseins, die behagliche Sphäre des Vertrauten immer auch eine beunruhigende Seite in sich birgt: Vertrautheit und Fremdheit bleiben untrennbar vereint. Im Fremden, so legt die Freudsche Perspektive nahe, begegnen wir uns selbst. Freud benutzt ihn als einen für allerlei Projektionen aufgeschlossenen Außenseiter, als »dunkle Seite« des Ich: Verborgene Ängste, Wünsche und Neigungen werden in der Figur des Fremden an die Oberfläche transportiert und stellen die eigentliche Ursache des Unheimlichen dar, da die vom Fremden ausgehende Bedrohung lediglich eine »Projektion der in uns selbst begründeten Angst vor der analytischen Auseinandersetzung mit dem ureigensten Unbekannten« (Dworschak 1998: 70) anzeigt. Der Fremde ist daher nicht wirklich fremd, sondern ganz im Gegenteil, er ist uns zu ähnlich.

Freud deckt die Dialektik des Eigenen und des Fremden im Mechanismus der Projektion und Abspaltung auf und legt – sicherlich auch aus Gründen der Therapierbarkeit – einen sehr individuell-relationalen Fremdeheitsbegriff vor: Der/die/das Fremde ist das abgespaltene Eigene, das »Nicht-Ich« – im gewissen Sinne: unbefriedigte Bedürfnisse –, die auf den Anderen übertragen werden. Nicht nur Fremdheit läßt in dieser Lesart Ambivalenzen zu, sondern Freud zeigt, daß es vor allem das Eigene, Vertraute, Heimische ist, dessen vermeintliche Durchschaubarkeit vom eigenen Unbewußten bzw. unbewußt Eigenen getrübt wird. Der Beigeschmack des »Unvertrauten« haftet am Begriff des »Heimeligen« bzw. der »Heimat« und macht ihn anfällig für Störungen und Krisen, da wir vor der Wiederbegegnung mit problematischen Anteilen der Identität nirgends geschützt sind.<sup>57</sup> Freud macht deutlich, daß die Kategorien des Eigenen und des Fremden keine klar voneinander abgrenzbaren Entitäten beschreiben, sondern jeweils die Grenze bzw. das entgegengesetzte Extrem *desselben Kontinuums* mit unendlich vielen Abstufungen markieren<sup>58</sup> oder wie Helmut Dworschak darlegt:

»[...] der Begriff des Fremden [läßt sich] nicht innerhalb exakter Grenzen definieren, sondern wird als *Vertrautheitskontinuum* erfahren, das uns von einem minimalen

Punkt der vertrauten Wirklichkeit, innerhalb derer wir verstanden werden, zu einem maximalen Wert der Fremdheit führt« (ebd.: 68).

Die Grenzen im Kontinuum selbst sind fließend und Veränderungsprozessen unterworfen. So wie dabei das Eigene nichts Stabiles, Bleibendes, Besitzhaftes, nichts Statisches umreißt, bleibt auch das Fremde ein eher dynamisches Gebilde mit wechselhaften Erscheinungsformen.

## 2.7 Wie läßt sich mit dem Fremden umgehen?

Die alltäglichen Ordnungen des Fremden, die die gesellschaftlichen Konstitutionsprozesse zwischen »dem Wir« und »den Anderen« in den Blick rücken, sind in vielfältige Prozesse der Selbst- und Fremdauslegung, der Inklusion und Exklusion, der Zuschreibung und Identifizierung, der Annäherung und Abspaltung verwickelt. Diese mehrwertige Valenz, die durch die unterschiedlichen Interaktionsbeziehungen und -praktiken in die Unterscheidung des Eigenen und des Fremden miteinfließen, macht es schwierig, überhaupt von »dem Fremden« zu reden.

Daß Personen oder Dinge als »fremd« bezeichnet werden, ist vielmehr das Resultat einer »ordentlichen« Wahrnehmung und Auslegung der Welt in einen Bereich, der als »vertraut« und einen, der als »unvertraut« oder »fremd« gesetzt wird. Unterscheidungen machen also immer nur dann Sinn, wenn sie die Zugehörigkeit von Dingen, Menschen oder Sachverhalten durch eine Kennzeichnung der Dinge, Menschen und Sachverhalten bestimmen, die als nicht-zugehörig eingeordnet werden, weshalb Einschluß durch Ausschluß und umgekehrt ermöglicht wird. So ist die Unterscheidung, was denn als fremd und was nicht zu gelten habe, keinesfalls vorgegeben. Natürlich existieren gesellschaftlich geronnene Muster der Fremdheit, die zudem kulturell, politisch und wissenschaftlich überformt sind, und die Begegnung mit dem Fremden in gewisser Weise vorstrukturieren. Dennoch ist die Konstruktion des Fremden als Produkt eines Interaktionsprozesses sowohl durch die spezifische Beziehung der Interagierenden untereinander als auch durch ihre Wissens- und Deutungsschemata, nicht zuletzt ihre praktische Umsetzung mitbeeinflusst.

Darüber hinaus liegt der Beziehung in der Regel ein Ungleichheitsverhältnis zugrunde, weshalb Fremdheit und die damit häufig verbundene »Ohn-Macht« als *sozialer Prozeß* zu verstehen sind, bei der weder fein säuberlich zwischen den Mächtigen und den Machtlosen unterschieden noch die Etikettierung als einseitiger Prozeß aufgefaßt werden darf. Denn das Etikett bzw. Stigma schließt genauso aus, wie es innerhalb der Gruppe der Stigmatisierten auch einschließt, so daß es nicht nicht nur Abweisung oder

Ablehnung, sondern auch Integration bewirkt. Wird eine Person oder Personengruppe als »fremd« eingeordnet, gilt es deshalb, die Abweichung gerade nicht als Un-Ordnung auszulegen, sondern den Blick auf die Kategorien und Regeln, Gesetze und Konventionen der sozialen Ordnung, v.a. aber auf die Ordnungshüter und -institutionen zu richten, die in der Diskriminierung und Registrierung von Abweichlern ihre Macht erhalten, darüber zu bestimmen, wer dazugehört und wer nicht. Diese wechselseitige Interdependenz von Normalität und Abweichung, Vertrautheit und Fremdheit, Zugehörigkeit und Nicht-Zugehörigkeit dient zur Aufrechterhaltung der Ordnung, sie bietet aber neben Solidarisierungsfunktionen der Stigmatisierten und Ausgeschlossenen untereinander auch die Möglichkeit der Individuierung, indem über den Vergleich zu anderen die Abhebung des Eigenen gelingt. Die Unterscheidung des Identischen vom Nicht-Identischen vollzieht sich in einem intersubjektiven Interaktionsprozeß, denn auch das Eigene bestimmt sich nicht durch sich selbst bzw. ist nichts einfach schon Vorhandenes, sondern bedarf eines Vergleichs mit einem Anderen, von dem es sich absetzen kann.

Die Relationalität des Fremden, seine Kontextualität, Funktionalität und Prozessualität, die vielfältige Ordnungsprozesse im Alltag einschließen, lassen eine wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem Fremden weder als Zustandsbeschreibung noch als genuine Folge eines vorherbestimmten Kräfteverhältnisses betreiben. Fremdheit markiert nicht so sehr den äußersten Pol einer in zwei Teile zerbrochenen Welt, die *hier* das Eigene, das Vertraute, das Heimische ansiedelt und *dort* das Andere, das Fremde, das Unbekannte, im schlimmsten Fall sogar geographisch absteckt. Die Begegnung mit dem Fremden *oszilliert* zwischen den Polen, geht aber nicht in ihnen auf, denn weder das Eigene noch das Fremde dürfen als in sich abgeschlossene und voneinander isolierte Einheiten gedacht werden (vgl. Wulf 1999: 34). Im Gegenteil, es zeigt sich, daß die Kategorien des Eigenen und des Fremden zwei Extreme *ein und desselben* Kontinuums beschreiben, in dem sich der Beobachter von Fremdheit selbst auch befindet und in seinen Überlegungen als Konstrukteur von Wirklichkeit und ihren Grenzen mitdenken muß.

Dabei geht es weniger um unhintergehbare, »natürlich gewachsene« Grenzen zwischen beiden Extremen, sondern um die vielfältigen Praktiken, die an der Konstruktion und Reproduktion, am Aufbau und Abriß, an der Legitimation von Grenzen und deren Krisen und Wendungen beteiligt sind, damit aber die Unterscheidung des Eigenen und des Fremden als fließenden Prozeß der Annäherung und Trennung betrachten. So muß eine Prozeßperspektive, die das Netzwerk gegenseitiger Abhängigkeiten (Figuration) berücksichtigt, immer auch nach den Konstitutionsprozessen, kulturellen und sozialen Kontexten, historischen Konstellationen, aber auch Möglich-

keiten und Folgen dieser gegenseitigen Abhängigkeiten fragen, in denen bestimmte Interaktions- und Kommunikationspraktiken für die Ordnung in Mitmenschen und Neben-Menschen, In- und Outgroup, Bekannte und Unbekannte, Mitglieder und Außenseiter sorgen. Es sind Praktiken der Distanzierung und Einverleibung, des Verstehenwollens und des Mißverstehens, der Dämonisierung und Dehumanisierung, der Exotisierung und Kolonialisierung, der Stigmatisierung und der Degradierung, der Aneignung bzw. Assimilation und der Entfremdung, die diese Unterscheidungen als bedeutsame Differenz miterzeugen. Doch nicht die eigentliche Differenz sollte die Fremdheitsforschung zum Thema ihrer Überlegungen machen, sondern die Vielfalt der unterschiedlichen Umgangsformen und -weisen, die durch die gesellschaftlichen Diskurse der Fremdheit hervorgerufen werden.

An Fremdheit entzündeten sich Diskurse kultureller Zugehörigkeit und Andersartigkeit, aber auch anthropologische und existenzpsychologische Hypothesen über das eigene und das fremde Bewußtsein. Fremdheit spielt sowohl eine Rolle in gesellschaftlichen Ordnungs- und Steuerungsprozessen als auch im machttheoretischen Blick auf Gruppenbildungsprozesse und damit verbundenen Zugangsberechtigungen. Immer aber ist es nicht die »Fremdheit« des Fremden, im Sinne eines kontinuierlichen sozialen Status, sondern der »Umgang« mit dem Fremden in Form einer variablen und situationsspezifischen Praxis, der die Felder des Eigenen und des Fremden markiert und voneinander abgrenzt, so daß sich die Notwendigkeit einer *Praxeologie des Fremden* stellt. Speziell die Soziologie sollte den einzelnen Akteur gerade nicht als *einzelnen* sehen, sondern als Mitglied einer Gruppe, einer Körperschaft, Institution oder Partei, d. h. innerhalb eines Netzwerkes gegenseitiger Abhängigkeit betrachten, das sich im wechselseitigen Austausch, durch Kommunikation und Interaktion, herstellt, so daß es nicht die Differenzen zwischen Menschen und Gruppen sind, von denen aus der Soziologe die Interdependenzen erklären kann, sondern *die Praktiken, die die Differenz setzen*.

Mit Bauman lassen sich in diesem Zusammenhang vier wesentliche Praktiken – der Vertreibung, der Separation, der Distinktion und der Eingemeindung – unterscheiden, mit der sich die Welt in Zugehörige und Nicht-Zugehörige differenzieren läßt. Es sind Praktiken, die das Verhältnis als Abhängigkeitsverhältnis ausweisen und dem Zweck dienen, die Grenze zwischen dem Eigenen und dem Fremden aufrechtzuerhalten und zu kontrollieren, um mögliche Erschütterungen der Ordnung aufzufangen.

Eine erste und sicherlich konsistenteste Maßnahme besteht darin, den Knoten der Inkongruenz radikal zu durchhauen, indem man die Fremden dazu zwingt, sich zu entfernen (vgl. Bauman 1997: 89) und sie dorthin zurückschickt »wo sie hergekommen sind« – was freilich nur dann in Frage

kommt, wenn es einen solchen Herkunftsort überhaupt gibt.<sup>59</sup> Nicht selten wird dabei der Versuch unternommen, den Fremden gewaltsam zu entfernen, ihn zur Auswanderung zu zwingen oder man schränkt seine Lebensbedingungen so sehr ein, daß er von selber geht (vgl. Bauman 2000: 88). Hier ist der Fremde der Feind, der die Gruppe in Aggressionsbereitschaft versetzt und sich durch aggressive Abschottungen oder auch Übergriffe seiner zu entledigen sucht. Die extremste Form der *Vertreibung* findet Ausdruck in der Vernichtung des Fremden; den »Völkermord« hat es zu allen Zeiten in allen Gesellschaften gegeben.

Neben den offensichtlichen gewaltsamen Praktiken der Vertreibung und Vernichtung lassen sich weniger radikale Lösungen finden, um mit dem Fremden zu leben, mit ihm umzugehen. Eine der gebräuchlichsten Praktiken ist dabei die der *Separation*, die mental oder räumlich oder beides zugleich sein kann. So kann beispielsweise durch einen »kulturellen Zaun« der Verkehr mit dem Fremden strikt reduziert werden. Allein die Tatsache, daß der Fremde als permanenter Anderer mit eigenen kulturellen Konventionen, eigenen kulturellen Wertvorstellungen und eigener kultureller Historizität produziert wird, kann den Kontakt insofern beschränken, als daß er aus dem Bereich des Eigenen, des Gewöhnlichen herausgedrängt wird, um ihn als mögliche Quelle des normativen Einflusses zu entwaffnen (vgl. Bauman 1997: 89). Seine Andersheit wird für das Eigene irrelevant, da es keine gemeinsamen Berührungspunkte gibt. Häufig beschränkt sich der Kontakt mit dem Fremden auf rein geschäftliche Dinge – soziale Kontakte werden vermieden. Die »Veränderung« des Fremden dient der Unterscheidung zwischen »uns« und »denen-da«. Sie verhindert Überschneidungen zwischen beiden Bereichen und beraubt den Fremden seiner gefährlichen Inkongruenz. Gleichwohl die Idee der kulturellen Fremdheit die Toleranz der Grenze einer gemeinsamen Verständigung vorgibt, dient sie wesentlich dazu, daß die Ambiguität des Fremdenstatus die Klarheit der einheimischen Identität nicht beschmutzt (vgl. ebd.: 90). Die bewußte Vermeidung von Kontakten speist sich aus der beständigen Furcht vor Verunreinigung – im wörtlichen wie im übertragenen Sinne:

»Man glaubt, die Fremden verbreiten ansteckende Krankheiten, sie seien von Ungeziefer befallen, sie achten den Hygienestandard gering und stellten deshalb ein Gesundheitsrisiko dar; andererseits argwöhnt man, sie verbreiten morbide Gedanken und Gewohnheiten, praktizieren Schwarze Magie oder hingen scheußlichen, blutrünstigen Kulte an, sie brächten moralisches Verderben und Sittenverfall« (Bauman 2000: 90).

Der Sinn der kulturellen Differenz liegt darin, mit Blick auf die Fremdheit des Anderen die eigene kulturelle Integrität zu wahren, denn wenn der An-

dere »ganz anders« als Wir ist, zwischen »denen-da« und »uns« keinerlei Berührungs- und Überschneidungspunkte vorhanden sind, wird es einfach, auf *eigene* Weise existieren zu können.<sup>60</sup>

Die geistige Separation des Fremden geht häufig mit Stigmatisierungs- oder auch Exotisierungspraktiken einher. Im einen Fall wird der Fremde auf der Grundlage eines physischen, psychischen oder sozialen Merkmals aus dem Anspruch einer Person oder Gruppe auf Macht und Herrschaft zum minderwertigen Menschen herabgemindert, im anderen Fall widerfährt dem Fremden eine Verfremdung/Projektion auf der Grundlage von Wunschvorstellungen und Sehnsüchten. In beiden Fällen zeigt sich jedoch, daß das Bild des Fremden keine *wirkliche*, sondern eine *virtuelle* soziale Identität darstellt. Darüber hinaus korrespondiert die geistige Separation vielfach mit einem räumlichen Auf-Distanz-Gehen. Den sichtbarsten Ausdruck findet die territoriale Variante in Ghettos oder ethnischen Reservaten; dagegen unsichtbar, aber nicht minder wirksam können gedankliche Mauern sein, die ebenfalls dazu führen, manche Stadtteile und Landstriche nicht zu betreten bzw. zu durchqueren. Der Vorteil territorialer Separation liegt nicht nur darin, zur Sicherstellung einer relativen Homogenität den Fremden auf Abstand zu halten und vom eigenen Alltag auszuschließen, sondern seiner Ambivalenz insofern »Herr zu werden«, als daß man ihn als festumrissenes und territorial fixiertes Anderes produziert, das durch seine klaren Grenzen leicht zu kontrollieren, zu überwachen und zu identifizieren ist.

Doch nicht allen Fremden können wir aus dem Weg gehen bzw. den Zutritt verbieten, insbesondere, wenn sich um Räume handelt, die weder »uns« noch »denen-da« gehören, weil sie öffentlichen Charakter besitzen. Dann werden Praktiken der *Absonderung* und *Distinktion* wirksam, die von auffälligen äußeren Erscheinungsformen bis hin zu Geschmacksfragen reichen. »Geschmack« als ein Bestandteil des Habitus einer Person klassifiziert nicht zuletzt den, der die Klassifikationen vornimmt, wie Pierre Bourdieu veranschaulicht<sup>61</sup>: Geschmack eint und trennt. Die zum Ausdruck gebrachten Vorlieben sind gewissermaßen Bestätigungen einer unabwendbaren Differenz. »Der Geschmack ist die Grundlage all dessen, was man hat – Personen und Sachen –, wie dessen, was man für die anderen ist, dessen, womit man sich selbst einordnet und von den anderen eingeordnet wird« (Bourdieu 1982: 104). Insbesondere der Kleidung und Mode, aber auch der Musik und dem Eßverhalten kommen dabei als sichtbare symbolische Mittel bedeutende Distinktions- und Abgrenzungsfunktionen zu – auch wenn diese nicht immer einen verlässlichen Hinweis auf die Identität liefern bzw. leicht kopiert oder vorgetäuscht werden können. Absonderung und Distinktion können aber auch durch Ignoranz und Gleichgültigkeit erzeugt werden, indem der Fremde als gesichtsloser Hintergrund wahrge-

nommen wird, vor dem sich die eigentlichen Dinge ereignen. Der direkte Blickkontakt wird vermieden, man kümmert sich nicht um ihn, versucht, ihn möglichst nicht zu beachten.<sup>62</sup>

Schließlich kann die Vorherrschaft des Eigenen durch die *Assimilation* bzw. *Eingemeindung* des Fremden bestätigt werden. Auch die Eingemeindung hält an der Minderwertigkeit, Unerwünschtheit und Deplatzierung der fremden Lebensform fest, indem sie die Vergangenheit des Fremden annulliert bzw. ihrer Relevanz beraubt, gleichzeitig indirekt bestätigt, was zu beweisen war – nämlich die Überlegenheit und das Wohlwollen der einheimischen Herrscher (vgl. Bauman 1997: 94). Doch auch die *Assimilation* löst sich nicht zwangsläufig in eine zukünftigen Gleichbehandlung und -berechtigung des Fremden auf. Allenfalls kann er ein *Freund auf Bewährung* werden, der permanent von Gericht, Polizei und Mitmenschen aufmerksam bewacht wird.

Eine *Praxeologie des Fremden* lenkt den Blick weg von den naturalisierten Bildern des Fremden hin auf ihre Herstellungsprozesse und Anwendungsrelevanzen, Adressierungen und Resonanzwirkungen. Sie macht darüber hinaus deutlich, daß es weder *den* Fremden noch *den* Umgang oder *die* Beziehung mit ihm gibt, sondern daß es sich immer nur um eine spezifisch verliehene Fremdheit in spezifischen Kontexten handelt, die spezifische Umgangsformen hervorbringen. Auch wenn sich gewisse stereotype Muster – Typologien – der Fremdwahrnehmung im Laufe der Zeit herausgebildet haben, mit denen sich der Fremde in die Rolle des Feindes, des Außenseiters, des Stigmatisierten, des Sündenbocks, des Bruders oder Gastes lotsen läßt, liegt die Bedeutung des Fremden in seiner Besonderheit, nicht in seinem Typischsein, in seiner phänomenologischen Aura, nicht in seiner begrifflichen Essenz (vgl. Nichols 1997: 196). Die Praxis hat sich lediglich gewisse »Typisierungen« geschaffen, mit denen sich die Kontingenz und Heterogenität der sozialen Wirklichkeit bewältigen läßt. Im Sinne von informellen oder formalisierten Interaktionsmustern und -ritualen wird versucht, den Umgang mit dem Fremden zu organisieren, seine Unbestimmtheit handzuhaben. Dabei geht die Praxis nicht allein in den Alltagsroutinen auf, die in den vorangegangenen Kapiteln theoretisch aufgeschlüsselt wurden. Gerade die Soziologie hat als Wissenschaft, die sich professionell mit dem »Alltag von Menschen« auseinandersetzt und deshalb gerade kein alleiniger Besitzer ihres Forschungsmaterials ist (vgl. Bauman 2000: 20f.), ihre eigenen »Forschungsobjekte«, deren Ab- und Eingrenzungen *mitkonstruiert*. Auch wenn sie darum bemüht ist, als unparteiischer Beobachter des Fremden aufzutreten, um sich ihrem Forschungsobjekt von »außen« anzunähern, kann es in der Auseinandersetzung mit dem Alltag von Menschen keine echte Distanz geben, da der Forscher immer schon mit ins Forschungsobjekt eingeschlossen ist und die benutzten Begriffe auch nicht

ganz frei von Etikettierungen und vorgängigen Definitionen sind, denn in der Soziologie treten praktisch keine derart sauberen und unbenutzten Phänomene auf, denen noch nie jemand Bedeutung gab. Die alltäglichen Konstruktionen des Fremden bedürfen institutionell stabilisierender Ermächtigungs- und Ausschlusskriterien, mit denen sie ihre Gültigkeit in der gesellschaftlichen Wirklichkeit legitimieren.

Die Soziologie als wissenschaftlich anerkannte Profession liefert in ihren diskursiven Konstruktionen, Modellen und Definitionen zur Erfassung der Wirklichkeit Legitimationsfolien und Deutungsmuster, die vielfach in die Handlungen der Menschen einfließen, ohne daß der Beeinflussungsprozeß selbst zur Sprache gebracht wird. Daher sind die alltäglichen Ordnungen des Fremden keine willkürlichen und spontanen Fremdsetzungen, sondern vielfach von wissenschaftliche Konstruktionen durchzogene Zusammensetzungen.

Soziologisch interessant scheint es deshalb, neben den alltäglichen Ordnungen des Fremden auch seine typischen Ordnungen innerhalb der Fachdisziplin selbst »unter die Lupe zu nehmen«, um hinter den typischen Konstruktionen die Typisierungsprozesse auszuloten. Denn die Typisierungen bezeichnen Konstruktionen, die neben dem Fremden auch seinen »Entdecker« und dessen Profession typisieren. Natürlich müssen die Konstruktionen des alltäglichen und wissenschaftlichen Denkens im Hinblick auf ihr Abstraktionsniveau differenziert werden, denn der Standpunkt des Handelnden ist in beiden Fällen ein anderer. Während wir im Alltag aufgrund unserer eigenen Platzierung in der Sozialwelt Typisierungen vornehmen, die in der Regel unreflektiert an unser Selbstbild, soziale Position sowie den eigenen Wissensvorrat rückgekoppelt sind, versucht der Sozialforscher, dieses Subjektivitäts-Dilemma dadurch zu umgehen, daß er die Rolle des Forschers und damit des »desinteressierten Beobachters«, der in einer wissenschaftlichen Situation ist, einnimmt. Die Relevanzstruktur des Problems wird nicht durch sein eigenes vitales Interesse, sondern durch das Problem selbst generiert.

»Der Sozialwissenschaftler ersetzt [...] die gedanklichen Gegenstände des Alltagsdenkens, die auf einzigartige Ereignisse und Erscheinungen verweisen: er konstruiert ein Modell eines Sektors der Sozialwelt, in dem einzig die typisierten Ereignisse auftreten, die für das besondere, gerade untersuchte Problem des Wissenschaftlers relevant sind« (Schütz [1953] 1971a: 41).

Doch trotz vielfältiger Methoden zur Überführung der subjektiven Sinnstrukturen in objektiv überprüfbares Wissen, stellen auch die wissenschaftlichen Kontextualisierungen keinesfalls »sinnentleerte Räume« dar. Im Gegenteil, häufig sind sie bereits durch wissenschaftliche Maxime, Paradig-

men, Begriffe und Probleme vorstrukturiert, die immer auch schon Konstruktionen erster Ordnung enthalten. Darüber hinaus ist auch die Rolle des Forschers als »objektiver« Beobachter von Wirklichkeit keinesfalls so eindimensional, wie es das Modell des »In-einer-wissenschaftlichen-Situation-sein« vorgibt; gerade dann nicht, wenn er sich als empirisch arbeitender »Feldforscher« versteht, der durch seine notwendige Teilnehmerrolle Gefahr läuft, daß seine Konstruktionen nicht ganz frei von Selbsttypisierungen sind. Aber auch der weniger sichtbar einbezogene wissenschaftliche Beobachter ist von seinem Forschungsgegenstand – der sozialen Wirklichkeit – mittelbar betroffen, nicht zuletzt dann, wenn die Forschungsergebnisse Auswirkungen auf seine Wissenschaftlerrolle besitzen. Ebenso können die wissenschaftlichen Typisierungen in ihrer Anwendungspraxis Einfluß auf die alltägliche Benennungsarbeit haben, denn häufig sind es erst die von der Wissenschaft in Gang gesetzten Diskurse, die bestimmten Problemen im Alltag eine Relevanz verleihen.

In den wissenschaftlich konstruierten Idealtypen des Fremden spiegeln sich daher nicht nur fachinterne Erkenntnisse und Ordnungsangebote, sie prägen auch das Bewußtsein und Handeln der praktischen menschlichen Interaktion. Es wäre unangemessen, eine Grenze zwischen Wissenschafts- und Alltagsbildern zu ziehen, v. a. dann, wenn der Gegenstand der Wissenschaft sich vom alltäglichen Leben unmöglich trennen läßt, denn gerade Gesellschaftsbilder und Rollenmuster, wie sie auf der Basis empirisch erhobener Einstellungen in zahlreichen Umfragen und Untersuchungen vorgestellt werden, erzeugen Wirklichkeiten im »Kopf« und wirken als gesellschaftliche Vor- und Zerrbilder auf die Gesellschaftsmitglieder zurück. So bedarf es gewissermaßen einer doppelten Dekonstruktion der typischen Bilder des Fremden ganz im Sinne einer Beobachtung *zweiter Ordnung*. Eine solche Sensibilisierung für die Ordnungen und Konstruktionen des Fremden innerhalb der Soziologie ist notwendig, denn gerade die Soziologie sieht sich als *Experte für die Ordnung der gesellschaftlichen Wirklichkeit* und läuft durch dieses Selbstverständnis Gefahr, mit ihren Bestimmungen des Eigenen und des Fremden einen institutionell-organisatorischen Kontext abzustecken, an dem sich die alltäglichen Konstruktion des Eigenen und des Fremden entzünden.