

# Julia Reuter Ordnungen des Anderen

Zum Problem

des Eigenten

in der Soziologie

des Fremden

[transcript]

Julia Reuter  
Ordnungen des Anderen

**Julia Reuter** ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Soziologie der Technischen Hochschule Aachen mit den Schwerpunkten Soziologische Theorien und Kultursoziologie.

JULIA REUTER

## **Ordnungen des Anderen**

Zum Problem des Eigenen in der Soziologie des Fremden

〔transcript〕



This work is licensed under a Creative Commons  
Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 3.0 License.

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

**Reuter, Julia:**

Ordnungen des Anderen : zum Problem des Eigenen  
in der Soziologie des Fremden / Julia Reuter. –

Bielefeld : Transcript, 2002

(Sozialtheorie)

Zugl.: Aachen, Techn. Hochsch., Diss., 2001

ISBN 3-933127-84-X

© 2002 transcript Verlag, Bielefeld

Umschlaggestaltung und Innenlayout:

Kordula Röckenhaus, Bielefeld

Satz: digitron GmbH, Bielefeld

Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar

ISBN 3-933127-84-X

# Inhalt

<b>Vorwort</b> . . . . .	7
<b>1 Einleitung: Zur Ordnung des Eigenen und des Fremden</b> . . . . .	9
<b>2 Alltägliche Ordnungen des Fremden</b> . . . . .	23
2.1 Alltägliche Interaktion: Fremdheit als Beziehung . . . . .	27
2.2 Alltägliche Konstruktion: Fremdheit als Zuschreibung . . . . .	34
2.3 Alltägliche Unterscheidung: Fremdheit als Regulativ . . . . .	41
2.4 Alltägliche Etikettierung: Fremdheit als Chiffre der Macht . . . . .	48
2.5 Alltägliche Identifikation: Fremdheit als Komplement . . . . .	57
2.6 Alltägliche Irritation: Fremdheit als Ambivalenz . . . . .	63
2.7 Wie lässt sich mit dem Fremden umgehen? . . . . .	69
<b>3 Typische Ordnungen des Fremden</b> . . . . .	77
3.1 Simmels <i>raumssoziologische</i> Typisierung des »Händlers«: Fremdheit als räumliche und soziale Beweglichkeit . . . . .	82
3.2 Parks <i>kultursoziologische</i> Typisierung des »Mulatten«: Fremdheit als moralisches und kulturelles Grenzgehen . . . . .	95
3.3 Schütz' <i>wissenssoziologische</i> Typisierung des »Immigranten«: Fremdheit als Kollision kulturspezifischer Wissensordnungen . . . . .	104
3.4 Meads <i>pragmatistische</i> Konzeption des »signifikanten/ generalisierten Anderen«: Fremdheit als reflexives Moment sozialer Interaktion . . . . .	113

3.5	Gibt es eine klassische Soziologie des Fremden? . . . . .	120
3.5.1	Das Problem der Perspektivität . . . . .	123
3.5.2	Das Problem der Kontextualität . . . . .	126
3.5.3	Das Problem der Wertung . . . . .	128
3.5.4	Egozentrische Vereinseitigungen und pragmatistische Anschlüsse . . . . .	130
<b>4</b>	<b>Praktische Ordnungen des Fremden . . . . .</b>	<b>139</b>
4.1	Ethnologische Praktiken: Zur »VerAnderung« des Fremden . . . . .	143
4.1.1	<i>(Re)Präsentationspraktiken</i> : Ethnologen sind Dolmetscher . . . . .	149
4.1.2	<i>Exotisierungspraktiken</i> : Ethnologen sind Reisende . . . . .	157
4.1.3	<i>Authentisierungspraktiken</i> : Ethnologen sind Beobachter . . . . .	168
4.1.4	<i>Autorisierungspraktiken</i> : Ethnologen sind Schriftsteller . . . . .	181
4.1.5	Die Grenzen der »VerAnderung« . . . . .	186
4.2	Soziologische Praktiken: Zur »UnterOrdnung« des Fremden . . . . .	189
4.2.1	<i>Normalisierungspraktiken</i> – Zur Ordnung des Raumes (Foucault) . . . . .	199
4.2.2	<i>Zivilisierungspraktiken</i> – Zur Ordnung des Verhaltens (Elias) . . . . .	210
4.2.3	Die Grenzen der Ordnung . . . . .	225
<b>5</b>	<b>Ausblick: Grenzen und Chancen einer Soziologie des Fremden . . . . .</b>	<b>229</b>
	<b>Anmerkungen . . . . .</b>	<b>241</b>
	<b>Literatur . . . . .</b>	<b>289</b>

## Vorwort

---

Die Gestalt des Fremden gewinnt nicht erst angesichts umgreifender transnationaler Wanderungs- und Flüchtlingsströme an sozialer Relevanz. Auch in der unmittelbaren Umgebung wird es heute und in Zukunft entscheidend auf die Bereitschaft ankommen, »fremde« Menschen als Mitbürger zu akzeptieren, mit ihnen zu leben, sie nicht als Konkurrent oder Feind, sondern als Mit-Mensch anzuerkennen, ohne ihre Differenz zu diskriminieren. Dabei scheint es zu kurz gedacht, nur den Ausländer, Asylsuchenden oder Flüchtling mit der Figur des Fremden zu identifizieren, denn das Problem des Fremden ist weder ein gänzlich neues Kapitel der Menschheitsgeschichte noch ist das, was als Eigenes empfunden wird, frei von Fremdeinflüssen.

Wie nahe das Fremde am Eigenen angesiedelt ist, wie fließend ihre Übergänge sind, zeigt der uralte Widerspruch, der im lateinischen Ursprung des Fremdheit-Begriffs von Anfang an angelegt ist: *hostis* bzw. *hospes* steht für zwei gegensätzliche Rollen, für den Wirt wie für den Gast, für den Fremden wie für den auswärtigen Feind. Nicht Flucht oder Kampf, sondern die kontrollierte Öffnung zum Fremden im *Ritus der Gastfreundschaft* scheint das Gebot dieser unüberwindbaren Zwiespältigkeit zu sein.

Die folgenden Überlegungen verschreiben sich dieser »kontrollierten Öffnung« zum Fremden, immer »auf der Hut«, die Arbeit an der Grenze vertrauter Ordnungen nicht in ihr übliches Machtgefälle kippen zu lassen, das den Fremden auf das »Schattenbild« des Eigenen reduziert. Ständige Begleiter bei diesem Grenzgang waren Herr Prof. Dr. Karl H. Hörning, der mir viel Raum in der persönlichen Gestaltung der Arbeit ließ, und dem ich besonderen Dank für sein Vertrauen in mich, für seine Neugier und fachliche Unterstützung aussprechen möchte, sowie mein Vater, Dr. Elmar Reuter, der in gemeinsamen Gesprächen wertvolle Fragen und Anregungen aufwarf und mich aus seiner psychotherapeutischen Erfahrung für die pra-

xisnahe Dimension des Themas begeistern konnte. Besonderer Dank gilt auch den Kolleginnen und Kollegen am Institut für Soziologie der RWTH Aachen, insbesondere Herrn Prof. Dr. Kurt Hammerich für die Übernahme des Korreferats und seine Kooperationsbereitschaft sowie Brigitte Heckmann und Dr. Günter Naegeler für die herzliche Atmosphäre beim Arbeiten. Schließlich möchte ich mich bei meiner Mutter, Brigitte Reuter, für ihre begeisterte Anteilnahme und meiner Schwester Barbara für die kritische Durchsicht des Manuskriptes bedanken. Meinem Freund Markus sei an dieser Stelle herzlich für seine liebevolle Unterstützung und Aufmerksamkeit sowie für seine wertvolle Hilfe bei der Vorbereitung der Disputation gedankt.

# 1 Einleitung: Zur Ordnung des Eigenen und des Fremden

---

Grenzen besitzen eine ebenso anziehende wie abstoßende Wirkung: »[S]ie trennen das Eigene vom Fremden und schützen Vertrautes vor der Bedrohung durch das Unbekannte« (Hess/Wulf 1999: 9). Grenzen betonen die Differenziertheit der Welt durch die Einführung von Distinktionen, mit denen sich die Wirklichkeit ordnen und strukturieren lässt, indem sie sie in Sphären des Gleichen und des Anderen einteilen, Zugehörige von Nicht-Zugehörigen auf der Grundlage einer als bedeutsam wahrgenommenen und pointierten Unterschiedlichkeit von Kulturen, Sprachen, Lebenswelten, Lebensstilen oder Identitäten sondieren. Grenzen stellen daher Orientierungs- bzw. Ordnungshilfen im Umgang mit der Wirklichkeit dar und haben als solche nicht nur das alltägliche, sondern auch das wissenschaftliche Interesse gefunden. Denn die Souveränität des Intellekts ist die Macht, zu definieren und den Definitionen durch die gegenseitige Abgrenzung Wirksamkeit zu verschaffen, so daß unter den vielen Aufgaben, die sich die moderne Wissenschaft gesetzt hat, die der Ordnung und ihre Praxis der Grenzziehung gewissermaßen der Archetyp ist (vgl. Bauman 1995: 16). Dabei haben neben Fachwissenschaften wie Geographie und Politologie gerade auch Ethnologie und Soziologie eine Profession in Entdeckung, Dokumentation und Erklärung von Grenzen entwickelt, mit denen sie die gesellschaftlichen Verhältnisse als »geordnete« ausweisen. Jedem und allem weisen sie mittels sozialer, kultureller oder nationaler Ab- und Eingrenzungen einen ganz bestimmten Platz in der Gesellschaft zu, kategorisieren, klassifizieren, segmentieren und ordnen die Wirklichkeit, versiegeln damit die Felder des Eigenen und des Fremden, was häufig martialische und leidvolle Auseinandersetzungen nach sich zieht. Denn es sind die durch Grenzen erzeugten Differenzen, die die Begegnung mit dem Anderen so reizvoll, aber

auch so schwierig machen, da sie das Eigene problematisch, vielleicht sogar unmöglich werden lassen.

Die Trennung des Eigenen vom Fremden erscheint im Handeln und Bewußtsein der Menschen aber nicht pausenlos als Folge einer *Ordnungskonstruktion*, also als menschliche Produktion, sondern besitzt vielerorts den Status des »Selbstverständlichen«. Das liegt vor allem daran, daß die Trennung zwischen Eigenem und Fremdem eine Trennung zwischen sozial verhandelten Bedeutungskategorien ist, die zum Großteil habitualisiert, institutionalisiert, durch Sozialisation und Typisierung zu einer »objektiven Tatsache« der gesellschaftlichen Wirklichkeit geronnen ist. Dieses »Sediment« an Sinn- und Bedeutungsmustern läßt die Konstruktionen des Fremden nicht als individuelle Idiosynkrasien begreifen. In Gestalt erinnerbarer Entitäten, Traditionen, aber auch in Form von Routine oder Allgemeinwissen (vgl. Berger/Luckmann 1998: 69ff.) werden die Konstruktionen auf Dauer gestellt; es wird zumindest schwierig, ihre Konstruiertheit mitzudenken. Akzeptiert man jedoch die durch Grenzziehungsprozesse in den Blick gerückte Differenz im Sinne einer faktisch vorhandenen Fremdheit des Anderen, so gibt man die Fragmentiertheit der Welt zu, aber (ver-)zweifelt am Verstehen des Fremden. Die Differenz betont die Distanz zum Fremden, da er in seiner Fremdheit scheinbar bedeutungslos für die eigene Wirklichkeit geworden ist. Eine solche Lesart der Grenze ist für den Diskurs moderner Gesellschaften konstitutiv.<sup>1</sup> Der moderne Diskurs stellt das Eigene und das Fremde als zwei völlig unabhängig voneinander bestehende Entitäten dar, wobei das Eigene so transparent und unhinterfragt wie das Fremde undurchschaubar und unergründlich zu sein scheint: Das Eigene stiftet Heimat, Zugehörigkeit, Identität und Kontinuität – Fremdes löst Unruhe aus, bedroht die Identität und durchbricht die Tradition. Im Blickwinkel dieser Stilisierung des Eigenen zum Ort der Eindeutigkeit gerät die ambivalente Figur des Fremden zum »Eindringling«, der – wird er unübersehbar – unterdrückt, bekämpft oder schnellstmöglich assimiliert werden muß. Denn solange Einheit mit Reinheit, Reinheit mit Vertrautheit und Vertrautheit mit Sicherheit ineins gesetzt werden, kann der Dialog mit dem Fremden nicht gelingen; solange bleibt der Fremde ein Dorn im Auge des Eigenen.

Auch die klassische Soziologie konnte dieser für die Moderne konstitutiven Engführung des Eigenen und des Fremden nur wenig entgegensetzen. Ihre Konzepte der Klasse und Rasse, der Lebenswelt und des Lebensstils, der Gemeinschaft und Kultur setzten das Eigene oft genug absolut, stilisierten es zum vertrauten Domizil für Gleichgesinnte und beriefen sich auf die Grenze als Ausdruck einer faktisch vorhandenen Differenz und Distanktion, als Generator für Hierarchie und Kampf, für Ein- und Ausgrenzung. Die Soziologie sah und sieht die funktionierende, integrierte Gesell-

schaft als »Normalfall« an bzw. sie stellt sich dem Problem der Einheit – auch dann, wenn sich Gesellschaft eher durch Konflikte als durch Konsens, eher durch Differenzierung als durch Vereinheitlichung auszeichnet (vgl. Bielefeld 2001: 20). Der soziologische Diskurs brachte den Fremden als Klassenfeind, als Kriminellen, als Außenseiter oder Störenfried hervor. In gewisser Weise war der Fremde *un-ordentlich*, da er sich auf den ersten Blick der vorherrschenden Ordnung widersetzte. So fristete er ein marginales Dasein auf Distanz. Kam er zu nah, wurden er und die vertraute Umgebung ungemütlich, gewann seine Existenz an Bedeutung, wuchs die Unsicherheit des Einzelnen, weshalb auch die Soziologie immerzu die Gefahren und Ängste von Fremdheit betonte: Entfremdung und Überfremdung, Mißtrauen und Unsicherheit, Demoralisierung bis hin zur Anomie wurden als Konsequenzen fremder Lebensformen mitsamt ihrer potentiell anderen Ordnungen wahrgenommen und forcierten einen kompromißlosen Umgang, der mit nur wenigen Ausnahmen in der ethnozentrischen Herrschaftsgeste des Ausgrenzens oder Vereinnahmens erstarrte. Indifferenz und Ambivalenz erschienen dabei nicht als Konstituenten bzw. Bestandteile, sondern als Bedrohung der Ordnung und bedeuteten für den von der Moderne mithervorgebrachten »ordentlich« arbeitenden Soziologen eine »Störung«, wenn nicht »Mangel« in der Welt der sauberen Klassifikationen.

Um das Irritationspotential des Fremden relativ gering zu halten bzw. ihn als mögliche Quelle des normativen Einflusses zu entwaffnen, geriet der Fremde aus dem alltäglichen Leben in die gesellschaftliche Peripherie: Als Rand- und Schwellenfigur, bestenfalls als »Sondergemeinschaft« tauchte der Fremde in sogenannte Bindestrich-Soziologien ab, in denen er als *gefährlicher Fremder* ausschließlich krisenhafte Begegnungen provozierte. Durch diese Marginalisierung konnte der Fremde das Stigma der Ordnung und ihrer ebenso ordentlichen wissenschaftlichen Erforschung nicht überwinden, deren dualistischer Kolorit sich in der soziologischen Konzeption vollständig integrierter Gesellschaften als Gemeinschaften und teils unangefochtener, teils noch-nicht-integrierter Einzelgänger bzw. Minderheiten manifestierte, die in ihrer Anordnung nicht nur auf eine Unterdrückung des Fremden, sondern auch auf eine Unterdrückung von Eigendifferenz hinauslief.

Auf diese Weise betonte die Soziologie die Differenz, die zwischen dem Eigenen und dem Fremden existierte, übersah aber gleichzeitig die Differenzen innerhalb der beiden Kategorien. Gerade die Einbettungen von Einheimischen-Fremden-Beziehungen in elementare Muster sozialer Interaktion machten die Konflikte im Sinne kultureller oder sozialer Differenzen sichtbar, sie lieferten aber wenig Anhaltspunkte zur Vielfalt struktureller Modi der Integration des Fremden (vgl. Stichweh 1992: 301), zur Integrationsleistung des Fremden selbst, geschweige denn zur Erklärung für Dis-

kontinuitäten und Brüche von Konflikten, also ab wann und warum Konflikte stabile Integrationsmuster plötzlich in rabiate Negationen des Anderen umschlagen lassen. Überdies beschränkte sich der soziologisch-theoretische Fokus auf den Fremden als *Eindringling* in eine stabile Struktur, bei dem der Eindringling, nicht aber die Struktur selbst problematisiert wurde. Natürlich mag die Erfahrung stabiler Ingrroups, die für den einzelnen Fremden schwer zu betreten waren, für viele der typisierten Fremden (Juden, Immigranten u.a.) bestimmt gewesen sein; für einen allgemeinen soziologischen Begriff des Fremden ist diese Konstellation jedoch zu eng gedacht (vgl. Nassehi 1995: 446).

Vielleicht ist es auf die vermeintliche *Ferne* des Fremden zurückzuführen, daß er eher als Zerr- denn als Vor-Bild »Karriere« machte, denn gerade seine angebliche Unvertrautheit und praktische Bedeutungslosigkeit ermöglichte einen Raum, in den sich allerlei Staunenswertes und Grauenerregendes einzeichnen ließ. Läßt man jedoch territoriale und ethnologische Entdeckungen außer Acht, ereignete sich die Begegnung mit dem Fremden in den seltensten Fällen tatsächlich in der fernen »Außenwelt«. Vielmehr waren es die »nahen Fremden« der vertrauten Umgebung, die in Gestalt des »Juden«, des »Zigeuners«, des »Gastarbeiters«, des »Einwanderers«, des »Asylsuchenden«, des »Ausländers«, des »Geisteskranken« oder einfach nur als »Du« das soziologische Interesse fanden. Je nachdem, welche Gruppenmuster und Ordnungsstrukturen dabei als vertraut identifiziert wurden, mußte sich der in der Minderheit auftretende »nahe Fremde« der mehrheitlichen gesellschaftlichen Logik der Ein- und Ausgrenzung »einpassen«. Denn die Konstruktion des Anderen als Fremder beruft sich – je nach Semantik der Grenzziehung – auf unterschiedliche Besonderheiten des Eigenen und entspringt somit *keinem symmetrischen Verhältnis*. So ist es noch heute gerade nicht die kulturelle Abstammung oder Herkunft der Fremden, sondern die »Überlegenheit« der Einheimischen, die sie zu einem *Dasein am Rande* zwingt – am Rande der Gesellschaft, am Rande der Ordnung, am Rande der Legalität und der Relevanz. In diesem Sinne qualifizieren sich Fremde zu jenen Menschen, die uns weder örtlich noch kulturell nahestehen, die nicht zugehörig und unvertraut, konträr und widersinnig erscheinen.

Doch die Auseinandersetzung mit der Thematik des Fremden macht deutlich, daß Fremdheit weder ein Faktum der sozialen Welt darstellt, dem bestimmte Eigenschaften und Merkmale »per se« anhaften, noch eine Qualität von Personen oder Handlungen kennzeichnet, sondern daß es als *soziales Artefakt* und *Beziehungsprädikat* in gesellschaftliche Bedeutungsstrukturen rückgebettet bleibt, die jeweils *unterschiedliche* Zuschreibungen wahrscheinlich machen. Sicherlich sind in vielen Fällen die Erscheinungsformen des Fremden auf wenige, *typische* begrenzt, da sie als *soziale Konstruktionen*

eine Sache der Übereinkunft und Konvention sind. Doch neben der Analyse der gesellschaftlichen Bedeutungsstrukturen und Wissenskomplexe sollte auch die Praxis der Typisierung als generativer Prozeß der Fremdenkonstruktion betrachtet werden, die sich in der rechtlichen Kodifizierung, den konkreten Grenzziehungsprozessen bis hin zur Charakterisierung des Fremden findet (vgl. Bielefeld 2001: 23). Denn der typische Fremde als *typisierter Fremder* stellt eine Konstruktion dar. Im folgenden soll deshalb die Rede von »dem Fremden« aus einem stark sozialkonstruktivistisch beeinflußten Blickwinkel in Zweifel gezogen werden, um der Frage nachzugehen, in welchen sozialen Strukturen und Prozessen, vor allem aber in welcher Art und Weise, also *wie* Personen oder Personengruppen *als fremd behandelt werden*. Denn der Fremde ist ein Konstrukt jener Gruppe, die ihn als fremd wahrnimmt und bezeichnet, und gewinnt erst in dieser Identifikation als Gegen-Bild, Fremd-Bild, als Ab-Norm oder Symbol des Wider-Sinns seine Bedeutung. Nicht schon die bloße Differenz, sondern erst die *als relevant wahrgenommene* Differenz konstituiert das, was für gewöhnlich als fremd beschrieben wird. Fremdheit ist dann aber eine kommunikativ erzeugte *Zuordnung*, d.h. sie gehört *zu* einer bestimmten *Ordnung* und ist damit eine der sinnhaften Hervorbringung sozialer Wirklichkeit vorgängige Eigenschaft von Personen, sozialen Gruppen oder Dingen, sondern existiert immer nur in Relation zu einer sozialen Ordnung, die den Bereich des Selbstverständlichen, Vertrauten und Gewohnten festlegt (vgl. Scherr 1999: 51).

Der Titel »**Ordnungen des Anderen**« bringt diese Relationalität des Fremden zum Ausdruck, denn wer etwas als fremd bezeichnet, hat immer schon die Relation zum Eigenen mitbedacht. Den Fremden als fremd zu erfahren, indem sein fremdes Aussehen, seine fremde Kleidung bzw. unbekannten Verhaltensweisen als Zeichen seiner Andersartigkeit kommunikativ behandelt werden, ist gerade Ausdruck dafür, daß wir eine »Ordnung« in Form von Wirklichkeitsvorstellungen, Wahrnehmungsmustern, Erfahrungswissen, Beurteilungsmaßstäben, gesellschaftlichen Konventionen und Normen in uns tragen, mit der wir die Menschen, Dinge und Sachverhalte um uns herum als zugehörig oder nicht-zugehörig, als vertraut oder fremd identifizieren, sprich einordnen können. Dabei empfinden wir das Leben in geordneten Verhältnissen als »normal«, ohne daß wir uns laufend darüber im klaren wären, daß auch geordnete Verhältnisse eine Konstruktion darstellen, die höchst selektiv ist. Schließlich legt jede Sinnsetzung spezifische Denk- und Handlungsweisen als »normal« fest. Anders-Denken und Anders-Handeln ist hierbei logisch und empirisch impliziert (vgl. Luckmann 1981: XIII). Diese Unterscheidung zwischen einer vertrauten Normalität und unvertrauten Fremdheit kann ganz im Sinne der wissenssoziologischen Konzeption à la Alfred Schütz und Peter Berger/Thomas Luckmann als eine elementare soziale Operation verstanden werden, mit der die sozia-

le Welt als eine sinnhaft geordnete und verstehbare Wirklichkeit hervorgebracht wird. Der Fremde ist damit *als das Andere der Ordnung dennoch ein Teil der Ordnung* und demzufolge nicht vom Eigenen zu trennen.

So erscheinen *die Ordnungen des Anderen als Konstruktionen des Eigenen*. Es sind teils strategisch motivierte, teils aber auch unbedachte Fremdsetzungen, die ihre Bedeutung auf der Grundlage der »Logik« der vorherrschenden Ordnung erhalten, weshalb ihr Verstehen eine Selbstauslegung im Anderen bleibt. Eine wissenschaftliche Analyse des Fremdseins muß also den Spagat zwischen Verstehen und Erklären beherrschen, da die verstehtend rekonstruierten Deutungsangebote des Fremden nicht ausschließlich eine subjektive Relevanz im virtuellen Raum der imaginierten Bilder und Vorstellungen einzelner besitzen, sondern als sozial verhandelte und praktische angewandte Konstruktionen die Struktur der Ordnung »aussprechen«. Konstruktionen erlangen erst dann ihre volle Bedeutung, wenn sie in konkreten Interaktionskontexten in die Praxis umgesetzt werden. Die Fremden sind daher gerade so fremd, wie sie von der vertrauten Gemeinschaft behandelt werden. Den Fremden und das Fremde gibt es aber dann, strenggenommen, nicht. Was als fremd gilt und wahrgenommen wird, wird in verschiedenen Gesellschaften und Epochen, im Rahmen verschiedener wissenschaftlicher Herangehensweisen unter verschiedenen Blickwinkeln und auf unterschiedlichen Analyseebenen ausgehandelt und somit jeweils *anders konstruiert* (vgl. Janz 2001: 9).

Legt man diese Vielfalt an Konstruktionen des Fremden zugrunde, bedeutet das zunächst einmal, daß es *eine* wohlgeformte Theorie des Fremden nicht geben kann, sondern daß die Beschäftigung mit dem Fremden immer nur eine Beschäftigung mit einer spezifischen Konstruktion des Fremden ist. Es erscheint dann aber auch notwendig, diese Konstruktion des Fremden mit ihren je hervorgehobenen Attributen von Alterität daraufhin zu untersuchen, welche Informationen sie über ihren *Konstrukteur* preisgibt. Dabei interessiert sich die vorliegende Arbeit nicht nur für den Konstrukteur im Alltag; sie rückt gerade auch den wissenschaftlichen Konstrukteur von Wirklichkeit, den Experten in Gestalt des Soziologen, in den Vordergrund. Denn selbstverständlich spiegeln auch die Ordnungen der Soziologie nicht die »natürliche« Einteilung der Welt wider. Auch wenn sich die Soziologie als Wissenschaft versteht, die sich professionell mit den alltäglichen Ordnungen der Gesellschaft beschäftigt, läuft sie durch dieses Selbstverständnis immer wieder Gefahr, daß ihre Deutungs- und Benennungsangebote in den »Köpfen der Menschen« nicht mehr als Konstruktionen betrachtet werden und damit unbemerkt in die alltägliche Praxis einfließen. So *erzeugt* die Soziologie mit Hilfe der von ihr hervorgebrachten Kategorien und Definitionen häufig zuvor eine *eigene* Ordnung der Wirklichkeit, die erst dann durch die alltägliche Praxis bestätigt wird.<sup>2</sup>

Den folgenden Kapiteln geht es also um mehr, als um die bloße Auflistung von vertrauten Konstruktionen und Erfahrungen des Fremden und ihre gesellschaftliche Artikulation in so diffusen wie subjektiven Schlagworten der Fremdenangst und -feindlichkeit. Sie versuchen vielmehr, den geheimen Ort »jener Differenz, der die Differenz setzt«, ausfindig zu machen (vgl. Bauman 2000: 14), indem sie neben dem alltäglichen gerade auch den wissenschaftlichen Umgang mit dem Fremden in der Soziologie und Ethnologie betrachten. Diese doppelte Dekonstruktion der Kategorien des Eigenen und des Fremden rückt also den Beobachter von Fremdheit selbst in den Blick, denn die Analyse der inhaltlichen Dimension von »Wissensbeständen« sollte um eine systematische Reflexion von Prozessen und Bedingungen wissenschaftlicher Beobachtungs-, Interpretations- und Verstehensvorgänge ergänzt werden. Solange die wissenschaftlichen Ordnungen ihre Vorstellung geordneter Verhältnisse ausschließlich im Eigenen suchen, sind Fremdenfurcht und Fremdenfeindlichkeit gerade nicht Phänomene einer »in Unordnung« geratenen Welt, im Gegenteil, sie sind in einer solchen Ordnung der Wirklichkeit zwangsläufig angelegt.

So gilt es, in den »Ordnungen des Anderen« die dahinterliegenden und häufig unreflektierten Ordnungsvorstellungen in Form von kulturellen Wissens- und Erfahrungsschätzungen, aber auch Forschungstraditionen und wissenschaftlichen Typologien sowie ihren praktischen Verfahren der Wissensproduktion herauszuschälen, die als kommunikativ erzeugte Sinnwelten die alltäglichen Lebenswelten mitbeeinflussen. Die nachfolgenden Kapitel sehen ihre Aufgabe also darin, jeweilige Zusammenhänge von Ordnungsstiftung und Fremdheitskonstruktion zu untersuchen. Es geht in ihnen weniger um *den* Fremden selbst, als vielmehr um die vielfältigen Ordnungen des Fremden in unterschiedlichen Beobachtungskontexten. Neben alltagspraktischen Erfahrungen, Umgangsweisen und Konstruktionen von Fremdheit werden somit auch solche aufgezeigt, die durch eine wissenschaftliche Unterscheidung des Eigenen und des Fremden in die alltägliche Praxis eingeflossen sind.

Dabei ist die soziologische Definition der Fremdheit keinesfalls eindeutig. Vielmehr differenziert sich die *eine* Soziologie des Fremden in mehrere Soziologien, so daß es gleichfalls unmöglich erscheint, *einen* signifikanten Begriff des Fremden zu definieren. Nicht minder problematisch ist dabei die Tatsache, daß die Definition des Fremden nicht nur das Resultat einer Ein-Teilung, sondern häufig auch ein *Ur-Teil* darstellt, das in der alltäglichen Anwendung der Unterscheidung einer sozialen Hierarchisierung entspricht (vgl. Bardmann 1997: 22). Denn sobald man den Fremden als »abweichend« oder »anomal«, als »Störer« bzw. »Eindringling« bezeichnet, beansprucht man immer auch ein gewisses Maß an eigener Normalität und Überlegenheit. Es geht also darum, zu zeigen, daß das Fremde konstitutiv

zum Eigenen gehört und damit die wichtige Botschaft in sich trägt, daß es als das Andere der Ordnung gerade so anders und vielfältig ist, wie es Semantiken und Interpretationen dieser Ordnung gibt.

So wird in einem ersten Teil (Kapitel 2) die bekannte Mehrdeutigkeit des Begriffs »fremd« weniger beklagt, denn als Chance genutzt, die reiche *Phänomenologie des Fremden* unter theoriegeschichtlicher Fragestellung in den Blick zu nehmen. Die **alltäglichen Ordnungen des Fremden** unterlaufen in ihrer unaufhebbaren Differenz die Einsicht, daß das Fremde weder Dinge noch Eigenschaften im Sinne eines objektiven »Soseins« bezeichnet, wenn auch Fremdheit die Beziehung zwischen Personen, Dingen und Sachverhalten im Alltag regeln und damit »verdinglichen« kann. Gleichzeitig stellen diese Objektivationen des Fremden die Ordnung des Eigenen nicht auf Dauer, da sie neben der institutionellen Ebene auch die Ebene der Beziehung, der emotionalen Erfahrung, der praktischen Darstellung, nicht zuletzt der Identität berühren und damit Fremdheit als mehrdimensionales Konstrukt anlegen. Das Kapitel orientiert sich daher im wesentlichen an den vielfältigen Rahmenbedingungen und Interaktionsmustern, die der alltäglichen Begegnung mit dem Fremden und der Konstruktion »geordneter Verhältnisse« zugrundeliegen.

Neben der interaktionistischen (2.1) ist dabei vor allem die sozialkonstruktivistische (2.2) Herangehensweise tonangebend, die Fremdheit als Resultat einer Beziehung begreift, bei dem die Zuschreibung »fremd« auf eine Konstruktion verweist, mit der sich die Alltagswirklichkeit nach dem Kriterium der Zugehörigkeit bzw. Nicht-Zugehörigkeit oder auch Vertrautheit bzw. Nicht-Vertrautheit ordnen und strukturieren läßt. Dabei stehen beide Seiten der Unterscheidung in einem Wechselwirkungsverhältnis, das die systemtheoretische Perspektive (2.3) als Mechanismus der ineinander verzahnten In- und Exklusion bezeichnet. Ergänzt wird diese Perspektive, die im wesentlichen um die Frage des Verstehens und Deutens von Alltagswirklichkeit kreist, durch eine machtsoziologische Problematisierung von Zuschreibungs- und Etikettierungsprozessen (2.4), um mögliche Abhängigkeits- und damit auch Ungleichheitsverhältnisse zwischen Eigenem und Fremdem zur Sprache zu bringen. Schließlich rücken pragmatistische und sozialpsychologische Perspektiven die Frage nach dem Verhältnis von Fremdheit und Identität in den Vordergrund (2.5), wobei gerade die von Sigmund Freud mitbegründete Psychoanalyse den Verflechtungsgedanken von Eigenem und Fremdem im Bild der unauflösbaren Ambivalenz des Fremden hervorhebt (2.6).

Diese alltäglichen Ordnungen des Fremden, die in den Zuschreibungs-, Stigmatisierungs- und Etikettierungsprozessen zutagetreten, kreisen dabei im wesentlichen um zwei grundsätzliche Bedeutungsdimensionen, die der *Nicht-Zugehörigkeit* und die der *Unvertrautheit*, und berühren neben der

Frage der *Integration* und der *Verstehens* die Frage der *Identität* und der *Herrschaft*. Wirft man diese Fragen erst einmal auf, wird deutlich, daß das Fremdsein kein Problem *einzelner* Akteure ist. Vielmehr muß es in einem Netzwerk wechselseitiger Interdependenzen lokalisiert werden, in dem spezifische Umgangspraktiken die Differenz von Eigenem und Fremdem setzen (2.7).

Hieran knüpft der zweite Teil (Kapitel 3) an, indem er anhand der **typischen Ordnungen des Fremden** in der klassischen Soziologie die Fragen der Integration, des Verstehens und der Identität erneut aufwirft. Dabei werden die zum Idealtypus gesteigerten soziologischen Konstruktionen des Fremden nicht nur auf einer alltäglichen Bedeutungsebene, sondern auch auf einer theoriewissenschaftlichen Analyseebene diskutiert. Diese kritische Analyse der typischen als *typisierte* Bilder des Fremden aus der Perspektive einer Beobachtung zweiter Ordnung macht einerseits deutlich, daß die Soziologie anstelle *eines* signifikanten theoretischen Begriffs *unterschiedliche* Konstruktionen des Fremden hervorbringt, die andererseits als wissenschaftliche Ordnungen in die alltäglichen Ordnungen des Eigenen und des Fremden miteinfließen. Denn als Wissenschaft, die sich die »Ordnung gesellschaftlicher Verhältnisse« zur Aufgabe macht, legitimiert sich die Soziologie durch ihr eigenes Selbstverständnis, Wirklichkeit *zu setzen*. So sind es immer auch wissenschaftliche Konstruktionen des Eigenen und des Fremden, die im Sinne von »Vorab-Repräsentationen« Einfluß auf deren Ordnung im Alltag nehmen.

**Georg Simmels** Essay über den Fremden (3.1), der als Ausgangspunkt der soziologischen Reflexion über das Fremde benannt wird und mit der geflügelten Definition des Fremden als Menschen, der heute kommt und morgen bleibt, ein beachtliches Interesse in der Fachdiskussion gefunden hat, wird als eine typische, weil *raumsoziologische* Konstruktion untersucht. Die raumsoziologische Einbettung der Fremdenthematik zeigt sich darin, daß Simmel die Unterscheidung zwischen Eigenem und Fremdem als Unterscheidung zwischen räumlich fixierten und beweglichen Menschen auslegt und damit auf die Unterscheidung zwischen Nähe und Distanz als dominaten Unterscheidungsmechanismus abstellt. Die Gegenüberstellung der unterschiedlichen Raumordnungen, die bei Simmel immer auch für unterschiedliche Persönlichkeitstypen stehen, ist aber gerade kein Ausdruck einer fehlenden Beziehung; ganz im Gegenteil, der Simmelsche Fremde ist integriert und bewirkt Integration.

**Robert Ezra Park** schließt mit seinem der Chicagoer Schule entspringendem *stadt- bzw. kulturosoziologischen* Konzept des »marginal man« an diesen Integrationsgedanken an (3.2), indem er seinen Fremden zwar als marginal bezeichnet, ihn aber unter gesamtgesellschaftlicher Perspektive als Symptom gesellschaftlicher Umwälzungsprozesse identifiziert. Neben

den integrativen Kräften des Fremden arbeitet Park die *Frage der kulturellen und personalen Identität* anhand der typisierten Konstruktion des »Mullatten« heraus. Die Interkulturalität des »marginal man«, die Park (eher implizit) einer kulturell homogenen Gruppe gegenüberstellt, ist Ausgangspunkt, um sowohl Bedingungen und Möglichkeiten kollektiver wie personaler Identität abzuwägen als auch moralische und kognitive Konsequenzen dieser »Zwarterstellung« zu erörtern. Park thematisiert die Problematik des Fremdseins im Sinne »moralischer Indifferenz« im wesentlichen innerhalb einer Person, da der »marginal man« einen Persönlichkeitstypus verkörpert, der die Ambivalenz von Zugehörigkeit und Nicht-Zugehörigkeit aufgrund seiner unklar definierten Herkunft als »Identitätsballast« mit sich herumträgt. Die hierdurch ausgelöste psychische Krise wird allerdings insofern positiv bewertet, als daß ihre Bewältigung Emanzipations- und Entwicklungspotential verspricht, so daß Park kulturelle Anpassungs- und Veränderungsprozesse in eine Theorie des sozialen Wandels einbettet.

Alfred Schütz' Typisierung des Fremden als Immigrant (3.3) bringt das Problem der kulturellen Identität unter *wissenssoziologischer* Perspektive als *Problem des Verstehens* erneut zur Sprache. Auch hier ist die Erfahrung von Fremdheit eine krisenhafte Erfahrung. Die Unterscheidung des Eigenen und des Fremden ist für Schütz die Unterscheidung zwischen Personen bzw. Personengruppen, die ein *je eigenes* Wissen besitzen. Der Fremde, den Schütz als Immigranten typisiert, kollidiert mit dem Wissenshorizont einer kulturellen Gemeinschaft, weil er eine *andere* Wissensordnung besitzt, so daß nicht nur die Auslegung des Fremden durch die Gruppe, sondern auch die Antizipation der Handlungsweisen und Wirklichkeitsvorstellungen der Gruppe durch den Fremden mißlingt. Schütz formuliert Voraussetzungen des Fremdverstehens anhand von erlernten und zutiefst habitualisierten Wissensschemata, deutet jedoch mit der Figur des Immigranten auch die Grenzen des Verstehens durch die Inkongruenz der beiderseitigen Relevanzsysteme an. Wenngleich Schütz die vergemeinschaftenden und differenzierenden Potentiale des Verstehens hervorhebt, bleibt der Fremde ein »Übersetzungsproblem«, der die virtuellen Grenzen des Wissens an die Oberfläche transportiert.

Schließlich wird George Herbert Meads *interaktionistische* bzw. *pragmatistische* Theorie der Individualgenese als anschlußfähiges Konzept diskutiert (3.4), das die grundlegende Verflechtung des Eigenen und des Fremden sowohl unter integrations- als auch identitätstheoretischer Fragestellung am nachdrücklichsten aufwirft. Meads Konstruktion des signifikanten bzw. verallgemeinerten Anderen setzt Fremdheit als reflexives Moment sozialer Interaktion und verortet es damit innerhalb des Individuums – als Repräsentationsinstanz und Gruppenmoral, aber auch als anthropologische Disposition zum Perspektivenwechsel. Mead entzieht sich einer analyti-

ischen Trennung des Eigenen und des Fremden, da das Andere in vielfältiger Weise in die Genese des Eigenen eingeht. Indem er Selbstentfremdung im Sinne des Perspektivwechsels als Voraussetzung für Vertrautheit und Identität diskutiert, faßt er Fremdheit als integratives und identitätsstiftendes Moment sozialer Interaktion und dynamisiert neben dem Bild des Eigenen auch das des Fremden.

Es ist Meads unauflösbare Interdependenz des Eigenen und des Fremden, mit der die klassischen Konstruktionen des Fremden von Simmel, Park und Schütz auf ihre egozentrischen Vereinseitigungen hin diskutiert und ergänzt werden. Das *Resümee* (3,5) kritisiert nicht nur die vorschnelle Vereinheitlichung der unterschiedlichen Ansätze zu einer klassischen Soziologie des Fremden, indem es die Unterschiede der Perspektive, des Kontextes und der Wertung aufgreift. Es liefert darüber hinaus durch die Zusammenstellung unterschiedlicher *Typisierungsangebote* des Fremden einen Einblick in die Relationalität und Historizität soziologischer Konzepte und Begriffe. Die Analyse übt Kritik an den zum Teil zu zeitgebundenen, zum Teil stark instrumentalisierten Konstruktionen des Fremden, die durch eine idealtypische Verfahrensweise à la Max Weber erzeugt werden. So gerät der Händler im Ineinandergreifen von Nähe und Ferne als Ausdruck einer *raumsoziologischen* Auseinandersetzung mit dem Fremden ins Visier, während der kosmopolitische Mulatte als *stadt- bzw. kultursoziologische*, der »verständnis«-lose Immigrant als genuin *wissenssoziologische* Konstruktion enthüllt wird. Dabei setzen die unterschiedlichen Soziologien des Fremden integrierte Gesellschaften als Gemeinschaften voraus, auch wenn diese, wie bei Simmel oder Park, im Prozeß der Vergesellschaftung tendenziell aufgelöst werden (vgl. Bielefeld 2001: 31) und ignorieren neben macht- und praxistheoretischen Konstruktionsbedingungen auch die größtenteils kulturhistorische und modernistische Imprägnierung der eigenen Fachdisziplin.<sup>3</sup>

Gerade dieser Herausforderung stellt sich der dritte Teil der Arbeit (Kapitel 4), in dem die theoretischen Konstruktionen und kulturhistorischen Implikationen bzw. Forschungstraditionen in der Wissenschaft vom Fremden anhand der **praktischen Ordnungen des Fremden** in der *klassischen Ethnologie* und *soziologischen Modernisierungstheorie* ausgeleuchtet werden. Die kritische Auseinandersetzung mit der Konstruktion des Fremden als Gegenstand einer modernistisch überformten ethnologischen und soziologischen Forschung macht deutlich, daß die Bilder, Imaginationen und Modelle des Fremden durch zahlreiche Verfahren, Techniken und Praktiken der Wissenserzeugung objektiviert und schließlich theoriewissenschaftlich instrumentalisiert werden. Es geht also nicht um existentielle oder allgemeingültige Hypothesen über das Fremde. Der Überblick über die alltäglichen, typischen und praktischen Ordnungen des Fremden gibt vielmehr zu erkennen, daß sich eine »Soziologie des Fremden« einerseits auf die Kate-

gorie des *Umgangs* mit dem Fremden in Form situationsspezifischer und nicht immer einsehbarer Praktiken konzentrieren sollte, andererseits diese Praktiken in einem Resonanzraum verorten muß, der zwischen dem Eigenen und dem Fremden existiert, damit sie den Blick auf den Konstrukteur von Fremdheit preisgibt. Diese *Praxeologie des Fremden*, die im ersten Teil (2.7) vorläufig und holzschnittartig bleibt, offenbart im dritten Teil der Arbeit in bezug auf die wissenschaftlichen Praktiken von Ethnologie und Soziologie ihr bislang überwiegend diskriminierendes Potential.

Gerade ethnologische Praktiken (4.1) des Beschreibens, Beobachtens oder Reisens, die sich in der Moderne als legitime Praktiken der Wissensproduktion und -generierung innerhalb des Wissenschaftsfeldes herausgeschält haben, werden im Hinblick auf dieses diskriminierende und instrumentalisierende Potential durchleuchtet, das im folgenden auch mit dem Begriff der »VerAnderung« (»Othering«) umrissen wird. »VerAnderung« soll heißen, daß der Fremde als Anderer eben nicht einfach gegeben ist, auch niemals gefunden oder entdeckt, beschrieben oder beobachtet werden kann, sondern daß er durch seine Entdecker, Autoren und Beobachter mit-hervorgebracht wird und damit die *spezifische Beziehung* zwischen Forscher und Forschungsobjekt als hinreichendes Kriterium für Fremdheit in Erscheinung tritt.

Und auch die in den ethnologischen »VerAnderungspraktiken« wirk-samen Diskurs-, Handlungs- und Wahrnehmungspraktiken der Modernisierung (4.2), die durch den soziologischen Diskurs des sozialen Wandels angestachelt werden, sollen anhand von **Michel Foucaults** Genealogie der Normalisierungspraktiken und **Norbert Elias'** dekonstruierten Zivilisierungspraktiken in ihrer asymmetrischen »Tiefenstruktur« vorgeführt werden. Denn es sind Praktiken, die die Tendenz besitzen, Menschen, Dinge und Sachverhalte in ein für die Moderne konstitutives Raster der Unterscheidung zwischen einem »zivilisierten« Eigenen und einem »unzivilisierten« Fremden zu zwingen. Die normative Diskurs-, Handlungs- und Wahrnehmungspraxis der Modernisierung als Normalisierung und Zivilisierung gehorcht der Idee, Einheit als Eindeutigkeit, Übersichtlichkeit und Reinheit zu formulieren. Als strategisch angeleitete Praktiken, die ihre Wirksamkeit an spezifischen Orten (Öffentlichkeit, Wissenschaft, Kunst, Sprache usw.) entfalten, unterscheiden sie mit Hilfe der kommunikativen Praxis des »Normalen« und »Zivilisierten« legitime von illegitimen Äußerungs- und Handlungsformen. »Sie entwickeln eine Geschichte, in der die Rollen von Gut und Böse verteilt sind und die Handlungsprobleme benannt werden« (Keller 2001: 134). Das Anliegen des Modernisierungsdiskurses ist es, einerseits das Eigene als legitimen Ort der Wirklichkeitsproduktion zu konstitutieren und es als »normal« und »zivilisiert« in eine moralische Machtposition zu lotsen, andererseits all jene auszugrenzen, die als Fremde aus die-

sem Diskurs hervorgehen. Diese ordentliche wie ungleiche Trennung des Eigenen und des Fremden ist in der soziologischen Konzeption moderner Modelle von Gesellschaft, Kultur oder Integration spürbar, die Ordnung und Unordnung gegeneinander ausspielen, anstatt sie als zwei Seiten ein und derselben Medaille zu betrachten, weshalb sie an der Erzeugung von Fremdheit als *Problem* und *Störung* mitbeteiligt sind.

So kann es einer Soziologie des Fremden keinesfalls darum gehen, die Grenze zwischen dem Eigenen und dem Fremden lediglich erklären oder für eine Zeit bezwingen zu wollen, um am Ende noch ordentlichere, feinere und fundiertere Grenzlinien ziehen zu können. Vielmehr muß sie sich einem Denken beugen, das die Grenze nicht als Schicksal, sondern als Herausforderung betrachtet, Fremdheit und Vertrautheit, Nähe und Ferne, Freundschaft und Feindschaft zusammenzudenken, um ihre wechselseitigen Arrangements und Ermöglichungszusammenhänge aufzudecken. Die folgenden Kapitel meiden also eine Beschäftigung mit dem Fremden, die in eine Expertise, geschiege denn in ein umfassendes Verstehen des Fremden mündet. Die Grenze zum Fremden ist ein Relikt der Ordnung; wer den Fremden verstehen will, der muß zuallerst die eigene Ordnung verstehen.



## 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 Eigentumstil 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 Gewahrwerden 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 angebaren 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 (natürlich-körperliche, geschlechtliche, sprachliche, kulturelle, normspezifische 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 Herkunftsmerkmale 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 Entgegenseitung 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 Entgegenseitung 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 rückt.

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: 23off.).

Insbesondere der Kontakt mit vertrauten Fremden, also Mitmenschen, die uns täglich 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 Anknüpfungswünze 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 Wechselwirkungsbe- griff 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 ineinander greifende 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 mit-einbezogen 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), sprich: 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 ›Niemanden‹« (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. *präsente* 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 unbedeutsam 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 *Anomalen*, 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 zurückseht, 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 »naturwüchsigt« 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 [...] heraus schälen 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 dar aus, 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 Be-rührung 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 Zuschreibungs-begriffs 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 ›receivin‹ 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 klich-schehaften Erwartungen erfüllen.<sup>12</sup> Wennleich die Machtverhältnisse in Zuschreibungsprozessen in der Regel eindeutig sind, täuscht ein zu streng benutzter Zuschreibungs-begriff darüber hinweg, daß Zuschreibungen

möglicherweise für höchst heterogene und voneinander separierte Minderheiten Möglichkeiten bieten, sich als zusammengehörige Gruppe zu führen.<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, Beziehungs muster 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 her vor (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 ausgefallen könnten« (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 mitbeachten:

»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 verdeckter 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 einfiele. 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 »unaufhebbare 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 »Ausländer«, 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, insoweit 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 Unaussprechlichkeit des Fremden als Ersatz für mühevolle Verstehens- und Verständigungsprozesse herhalten muß, wird das Fremde zur Ideologie« (Thyen 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 Verschachtelung 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 unangemessenen 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 Konstruktionsleistungen 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 ausgetragen 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 Etikettierenden 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* herausschält, 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 Bösartigkeit 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*. Solange 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-

nennt 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 Geregeltheit 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 widerspruchsfreier 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 Kontramativen 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 Ausnahmeharakter 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 un hinterfragte *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 Anomalien, 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-

Bend 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 lieb gewordene 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 Figuren 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 verschrankt 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 auftun.

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 Sinngebung 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 *aktuallen*, 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 Außenseiters 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 Machtinstanzen, die sich durchsetzen, sozial erst auferlegt, symbolisch zugeschrieben 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 Unehrlichkeit: »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 Gegen teil überzeugen wollen, spielen sie ihnen den Beweis ihrer »Unehrlichkeit« und »Unaufrechtheit« 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 Gegen teil 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 Gegen teil, 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 mächtsschwächeren 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 Fremdeheit 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-Außenseiter-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 Figuren: 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 Entgegensezung 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 Selbstthematisierung, 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.

Wenn gleich 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 Körperflege 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 subjektpolosophische 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 Subjektpphilosophie 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. Därrmann 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 Individualisation (»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 abzutrennen, 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 Ausnahmearakter« (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 Ausnahmearakter 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 begehrten Werten 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 Bedrohungssängste 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 verschwimmenden 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 beeinfluß-

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 Schöнем 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 Kontingenzen 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 beunruhigen der 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 Fremdsein 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 Gegeinüber, 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 Beisam-menseins, 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 Fremdheitsbegriff 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 *dieselben 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 Möglichen-

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 Mißverständnisses, 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 Fremdhheitsforschung zum Thema ihrer Überlegungen machen, sondern die Vielfalt der unterschiedlichen Umgangsformen und -weisen, die durch die gesellschaftlichen Diskurse der Fremdheit hervorgetrieben werden.

An Fremdheit entzünden 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 Herkunftsland 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 stellen deshalb ein Gesundheitsrisiko dar; andererseits argwöhnt man, sie verbreiten morbide Gedanken und Gewohnheiten, praktizieren Schwarze Magie oder hingen scheußlichen, blutrünstigen Kulten 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 sich um Räume handelt, die wieder »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 wissenschaftlichen 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 Selbstdtypisierungen 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.

### 3 Typische Ordnungen des Fremden

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Mit Typisierungen läßt sich die Wirklichkeit mittels Unterscheidungen denkend ordnen; gleichzeitig verdecken sie ihre eigene Operationsweise bei der Trennung von Eigenem und Fremdem. Hinter der typischen Wahrnehmung des Fremden bleibt der Beobachter von Fremdheit anonym<sup>63</sup>, nicht zuletzt, weil Typisierungen überzeitliche und logische Charakterisierungen von Sinnzusammenhängen vortäuschen und damit die eigenen Konstruktionsbedingungen – raumzeitliche, theoriewissenschaftliche, fachspezifische – ausblenden. So muß der Diskurs über das Fremde in der Soziologie durch einen Diskurs über die Konstruktionen des Beobachters in der Soziologie ergänzt werden.

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

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

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

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

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

Wider einer Essentialisierung oder mystischen Hypostatisierung von

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Vor allem die im Gewimmel der Großstadt eintretende Reizüberflutung

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Aus den räumlichen, sozialen und kulturellen »Mobilisierungen« heraus geboren, stellt der »marginal man« den Typus des *Grenzgängers* dar, der sich am Rande mindestens zweier Kulturen bewegt, in keiner aber bruchlos aufgeht. In Anlehnung an Simmels Fremdenkonzeption, die Park eifrig rezipiert<sup>71</sup>, zeigt sich der besondere Charakter des Fremden in seiner Ambivalenz. Ambivalenz ist für Park jedoch nicht so sehr ein räumlicher Positionseffekt; sie röhrt gewissermaßen von einer biographischen »Zweigleisigkeit« her und konvergiert mit Begriffen des »cultural trait«, »transmission«, »diffusion« und »acculturation«. Park betont das typologisch Eigenständige des kulturellen »Mischlings«, der zwischen Selbstbehauptung und Assimilation stehenbleibt und in dieser Zweiteilung in einen sittlichen Konflikt gerät, der ihn zum Paradebeispiel eines neuzeitlich gebrochenen Selbstbewußtseins stilisiert. Dennoch ist der »marginal man« schon deshalb kein verallgemeinerbarer Persönlichkeitstypus, da er einer relativ konkreten gesellschaftstheoretischen wie kulturhistorischen Konstellation entspringt: der »Chicago School of Sociology«, die sich mit dem Chicago der 20er und 30er Jahre und seiner sozial wie kulturell sehr heterogenen Bevölkerung in Zeiten wirtschaftlichen Umbruchs auseinandersetzt.

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

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

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

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

Der »marginal man«, den Park zunächst idealtypisch in der Figur des »Mulatten«, später etwas allgemeiner im »racial hybrid« bzw. »mixed blood« erkennt<sup>72</sup>, wächst unter dem Einfluß zweier kultureller Traditionen auf, die ihn in die prekäre Position des »Dazwischen« bringen; der Fremde lebt, wie Park andeutet, in einem permanenten kulturellen Interessenkonflikt und qualifiziert sich dadurch zum Fremden, daß er mit seiner persönlichen »Gespaltenheit« in eine stabile und homogene Struktur eintritt. Obwohl seine Rollenzweideutigkeit bzw. Statusinkonsistenz zunächst *den anderen* im Sinne eines Zuordnungsproblems Schwierigkeiten bereitet, ist Marginalität für Park mehr als das Ergebnis eines asymmetrischen Verhältnisses zwischen Einheimischen und Fremden. Sie bezeichnet auch eine spezifische *Erfahrung*, eine *psychische Verfassung* bzw. *Gemütslage*.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Schütz konzentriert sich auf die interkulturellen Abgrenzungsprozesse:

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

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

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

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

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

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

Schütz geht es nicht um die einzigartigen individuellen Erfahrungen des Fremden, sondern er macht deutlich, daß es gewisse Typizitäten im Sinne genereller Muster der Erfahrung gibt, in denen das Problem der Fremdheit eingelassen ist: Jeder Fremde macht eine typische Krisis<sup>80</sup> durch. Darüber hinaus erfolgt auch die Unterscheidung von Vertrautheit und Fremdheit gewissen Typizitäten, da sie nicht auf das soziale Feld beschränkt sind, sondern allgemeine Kategorien zur Auslegung unserer Welt darstellen (vgl. Schütz [1944] 1972: 69). Sein Fremder, der idealtypisch in der Figur des Immigranten (die sich nah an Schütz' eigene Biographie schmiegt<sup>81</sup>) zum Vorschein kommt, verkörpert das kulturell Andersartige, v.a. aber einen anderen Wissenstypus. Aus der vertrauten Umgebung herausgerissen, wird der Fremde mit einer für ihn neuartigen sozialen und kulturellen Wirklichkeit konfrontiert, die er nicht mit seinem Wissen über die Welt vereinbaren kann. Sein Wissen ist das der eigenen Heimat, der dort relevanten Wirklichkeit, das in der neuen Umgebung mitsamt ihren Menschen, die in seine Relevanzbereich eingedrungen sind, unbrauchbar wird. Wissen stellt damit ein zentrales Vergemeinschaftungs- wie auch Differenzierungskriterium dar, indem es Zugang und Ausschluß regelt, gerade deshalb von Schütz als *geschlossene Sinnstruktur* gedacht wird.<sup>82</sup>

Unter Adaption von William James' Unterscheidung von Vertrautheits- und Bekanntheitswissen formuliert Schütz eine *Kartographie der gesellschaftlichen Wirklichkeit*, die er in zahlreiche Ingroups unterteilt, deren jeweilige Mitglieder ein Wissen über die Welt im Sinne bestimmter Anweisungs- und Auslegungsschemata besitzen. Wirklichkeit wird ganz im Sinne der Phänomenologie Edmund Husserls<sup>83</sup>, die Schütz als Wissenssoziologie fortführt, als ein Erfahrungsstil der alltäglichen Lebenswelt gefaßt, die im Sinne einer Ausprägung spezifischer Relevanzstrukturen für den Menschen sinnhaft *erscheinen*. Die wissenssoziologische Wirklichkeitskonzeption gründet auf der Vorstellung »ungleich verteilten Wissens innerhalb moderner Gesellschaften, sowie hochgradig pluralisierter Sinnwelten, die sich selbst in Form von ›Milieus‹ und ›Szenen‹ sozial reproduzieren« (Stenger 1997: 195). Damit differenziert Schütz die Wirklichkeit in einzelne Sinnhorizonte,

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

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

Dieses anerzogene und sozialisierte »Denken-wie-üblich« (ebd.: 58) ist zwar nicht frei von Widersprüchen<sup>84</sup>, es ist ein *graduelles* Wissen der Elemente, die nach dem Grad der Relevanz strukturiert sind, dennoch besitzt es für die Mitglieder einer Gruppe »den Schein genügender Kohärenz, Klarheit und Konsistenz« (ebd.: 57), weshalb Hahn auch von einer »Verstehensfiktion« (Hahn 1994: 144) spricht. Dieser Anschein von Kohärenz, welche die »wesentliche Undurchsichtigkeit unserer Lebenswelt« (Schütz 1971: 195) zu verdecken weiß, ist Voraussetzung für das Erleben von Sinnhaftigkeit und die Möglichkeit des Verstehens. Verstehen bedeutet, daß ich einer Person, Sache oder einem Sachverhalt Sinn verleihe auf der Grundlage meiner Erfahrungen und Deutungen, die mir ein unhinterfragtes Weltauslegungsschema »an die Hand geben«. Das bedeutet aber, daß die Erfahrung der Sozialwelt, der Mitmenschen und Zeitgenossen nur mittels Typisierungen möglich ist, da das Wissen um die Welt typisches Wissen um typische Vorgänge ist (Schütz/Luckmann 1975: 86ff.). Damit zeichnet Schütz ein sehr integriertes Bild des Menschen, der aus der unhinterfragten und als selbstverständlich hingenommenen Wirklichkeit ein gewisses Weltvertrauen schöpft. Die Gruppe stellt Schütz als eine restlos integrierte, relativ stabile und homogene Gemeinschaft dar, in der sich die Gruppenmitglieder untereinander als »vertraut« bzw. »ähnlich« wahrnehmen.<sup>85</sup> Der Andere als Mitmensch bleibt in diesem Kontext verstehbar, da er »irgendwie wie ich« erscheint und als fraglos gegeben hingenommen wird.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Dabei versteht Mead unter Interaktion bzw. Handeln den Austausch von Gesten bzw. signifikanten Symbolen. Die Sprache, die er als ein aus Gebärden emporentwickeltes Symbolsystem begreift und die für ihn die differenzierteste Weise gestischer Kommunikation verkörpert, nimmt in Meads Konzeption intersubjektiver Psychogenese die zentrale Sozialisationsfunktion ein. In der Auseinandersetzung mit der Theorie der vokalen Gesten, die er während seiner Studienzeit in Leipzig im Fach Physiologische Psychologie bei seinem Lehrer Wilhelm Wundt mit Begeisterung verfolgt<sup>92</sup>, und dem von John Dewey, Charles Peirce und William James vertretenen nordamerikanischen Pragmatismus, entwickelt Mead ein Modell symbolischer Interaktion, das die Sprache als Resultat stimmlicher und vokaler Gesten, also als Bestandteil des menschlichen Verhaltens begreift. Das Symbolsystem Sprache setzt Mead mit Handeln gleich, da es als Medium der Kommunikation, stellvertretend für die Interpretationsweisen und Handlungsabsichten der Menschen steht. Die Interaktion von Menschen versteht Mead als sprachlich vermittelt, wobei das »Gespräch der

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

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

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

Herbert Blumer als Theorie des Symbolischen Interaktionismus weiterentwickelt wurde<sup>94</sup>, stellt die Voraussetzung für die Sozialisation des Individuums dar.

Die Genese des Bewußtseins zur individuellen Identität verdeutlicht Mead mit der Metapher des Spiels. Im Spiel des Kindes, das er als nachahmendes Rollenspiel begreift, bei dem das Kind mit Hilfe von Gesten nacheinander in die Rollen *signifikanter Anderer* wie Vater, Mutter u.a. schlüpft<sup>95</sup>, sieht Mead das wichtigste Stadium der phylogenetischen Entwicklung des Menschen. Das Kind übernimmt die Rolle einer Bezugsperson und handelt sich selbst gegenüber in der Art und Weise, wie diese Person zuvor ihm gegenüber gehandelt hat. »Es spielt zum Beispiel, daß es sich etwas anbietet, und kauft es; es gibt sich selbst einen Brief und trägt ihn fort; es spricht sich selbst an – als Elternteil, als Lehrer; es verhaftet sich selbst – als Polizist« (ebd.: 193). Das Kind tut im Moment des Rollentausches nicht nur so, *als ob* es diese Person wäre, sondern es *ist* für eine gewisse Zeit diese Person.

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

Das darauf aufbauende organisierte Spiel<sup>96</sup> verlangt dem Kind die Fähigkeit ab, in sämtliche Rollen gleichzeitig schlüpfen zu können. Im Fall von Baseball muß es beispielsweise wissen, »was alle anderen tun werden, um sein eigenes Spiel erfolgreich spielen zu können. Es muß alle diese Rollen einnehmen« (ebd.: 193). Das Kind verinnerlicht dabei die Haltung der Gruppe gegenüber gegenwärtigen Problemen. Es lernt die Bedeutung organisierter Rollen, da es sich nicht mehr an einer einzigen Bezugsperson orientiert, sondern alle Rollen in sich organisieren muß und sich mit der gesamten Gruppe bzw. dem Gruppenziel identifiziert. Mead vergleicht diese Organisationsstufe des Spiels mit dem allgemeinen Handlungsprinzip, da es letztlich jede Situation widerspiegelt, ganz gleich, ob es sich dabei um eine Gruppe von Mitspielern, eine Körperschaft, Institution oder andere Gemeinschaft handelt. Durch die Identifikation mit der Gruppe, die Mead als sogenannten »generalisierten Anderen« faßt, nimmt das Kind den gesell-

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### 3.5 Gibt es eine klassische Soziologie des Fremden?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### 3.5.1 Das Problem der Perspektivität

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

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

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

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

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

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

### 3.5.2 Das Problem der Kontextualität

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

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

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

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

Gleichwohl Park den Simmelschen Grundgedanken, Fremdheit als Schnittstelle eines gesellschaftlichen Wandels zu betrachten, in seinem Konzept des »marginal man« weiter expliziert<sup>105</sup>, geht es ihm überwiegend um die makrosoziologischen Wurzeln und mikrosoziologischen Konsequenzen des Fremdseins im Sinne eines Ursache-Wirkungs-Konzeptes. Fremdheit als *moderne* Erscheinung röhrt aus einer sich immer stärker säkularisierenden Welt, die Mobilität, Migration und die zahlreichen Kontakte zwischen den Kulturen – verbildlicht in der Mischehe der jüdischen Mutter und ihrem nichtjüdischen Partner – vorantreibt und dabei auf der Ebene der Individuen ein neues Bewußtsein einfordert. Auch Parks Fremder ist in gewisser Weise ein Mensch ohne »Heimat« – die Fragen des »Woher« und »Wohin« sind bei ihm wie bei Simmel ganz im Gegensatz zu Schütz schwer zu beantworten. Während Schütz am »Kugelmodell« von Kultur festhält<sup>106</sup>, das er im Bild der Sinnwelten mit homogenen Wissenshorizonten veranschaulicht, und die *Inkommensurabilität zweier Kulturen* durch ihre geschlossene Struktur ohne angebbare Übersetzungsregeln (vgl. Stichweh

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

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

### 3.5.3 Das Problem der Wertung

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

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

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

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

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

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

### **3.5.4 Egozentrische Vereinseitigungen und pragmatistische Anschlüsse**

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



## 4 Praktische Ordnungen des Fremden

---

Die im vorangehenden Kapitel dargelegte Typologie des Fremden ist keineswegs erschöpfend, gerade weil der Fremde kein exklusives Forschungsobjekt der Soziologie darstellt, die unabhängig von anderen »Trägergruppen« die Distribution des Wissens über den Fremden im Alltag bestimmt. Im Gegenteil, es existiert eine Vielzahl von Forschungsgruppen, die eine *wissenschaftliche Expertise des Fremden* für sich in Anspruch nehmen. Klassischerweise kommt hier der Ethnologie bzw. Kulturanthropologie als sogenannter »Heimatdisziplin« des Fremden eine besondere Bedeutung zu, gerade weil ihr »ureigenstes« Forschungsobjekt solche Menschen und Kulturen sind, die sich von der eigenen Kultur unterscheiden.

Das folgende Kapitel widmet sich daher neben den diskursiven sowie nicht-diskursiven Praktiken der Konstruktion des Fremden innerhalb der klassischen soziologischen Modernisierungstheorie auch den ethnologischen Praktiken der Fremdsetzung in der traditionalen Periode der Feldforschung. Dabei gehen die folgenden Überlegungen von der Annahme aus, daß sowohl der soziologische als auch der ethnologische Diskurs des Eigenen und des Fremden keinesfalls konkurrierende Ordnungen der Wirklichkeit vornehmen, wenngleich der soziologische Modernisierungsdiskurs auf die eigene, der ethnologische Diskurs auf die fremde Gesellschaft als Gegenstand abstellt. Sie stehen vielmehr in einem Bedingungsverhältnis, denn der moderne Diskurs über das Fremde ist zunächst einmal Voraussetzung dafür, daß sich eine Wissenschaft des Fremden – die Ethnologie – ausdifferenzieren kann. Obwohl diese Beschränkung auf den vom Modernisierungsdiskurs geprägten soziologischen und ethnologischen *Umgang* mit dem Fremden nicht das gesamte Spektrum von Fremdheitsverhältnissen in den Blick nehmen kann, das sich zunehmend in Philosophie und Politologie, aber auch in Literatur-, Kunst- und Filmwissenschaft wachsenden Interessen erfreut<sup>109</sup>, wird diesen Expertengruppen der Großteil der Macht eingeräumt, die Wirklichkeit des Eigenen und des Fremden *zu setzen*.

Von besonderer Bedeutung ist dabei die Tatsache, daß der wissenschaftliche Umgang mit dem Fremden über die Theorie hinausgeht, d.h. die Konstruktion des Fremden spiegelt sich nicht nur in den Diskursen und Typologien wider, sondern kommt auch in den wissenschaftlichen Modellen und Hypothesen, Fragestellungen und Experimenten im Sinne von Diskursfragmenten, v.a. aber in den Praktiken zum Vorschein, die es schwierig, wenn nicht unmöglich machen, zwischen Alltag und Wissenschaft zu trennen. So bedürfen neben den typischen Ordnungen gerade auch die *praktischen Ordnungen des Fremden* innerhalb des ethnologischen und eines soziologischen Modernisierungsdiskurses einer näheren Betrachtung. Dabei wirken die praktischen Ordnungen von Ethnologie und Soziologie gerade nicht als Konstruktionen bzw. menschliche Setzungen der Wirklichkeit, sondern als »Gewißheiten«, d.h. als nicht in Frage gestelltes Standardwissen der betreffenden Gesellschaft (vgl. Berger/Luckmann 1998: 128), u.a. weil sie sich in der konkreten Erfahrung der Alltagswelt durchgesetzt haben. Gerade dieses Wirken und Anwenden von Theorien in der Alltagswelt ist es, was eine Theorie so überzeugend und mächtig macht. Denn nicht die abstrakten Symbolsysteme und Diskurse von Theorien, die sich von der konkreten Erfahrung des Alltagslebens weit entfernt haben, können sich im Wettbewerb um rivalisierende Wirklichkeitsbestimmungen durchsetzen; sie verdanken ihre Gültigkeit eher gesellschaftlicher Stützung als empirischer Bewährung (vgl. ebd.).

Wie schon die Typologie des Fremden deutlich gemacht hat, bringen auch die Theorien des sozialen Wandels in der Soziologie und Ethnologie eine Asymmetrie des Eigenen und des Fremden zum Ausdruck, denn sie bedienen sich des Fremden als Zerrbild, um die sinnhafte Konstruktion der *eigenen* Wirklichkeit als »friedvoll« und »fortschrittlich«, als »normal« und »zivilisiert« normativ zu überformen. Als Sachverwalter und Experte des Eigenen (Soziologie) oder des Fremden (Ethnologie) ordnen und klassifizieren sie die Wirklichkeit mittels Unterscheidungen des Eigenen und des Fremden, die nicht nur zur Erklärung gesellschaftlicher Wirklichkeit, sondern auch für das Funktionieren der Theorie unentbehrlich sind. Denn Diskurse sind bis zu einem gewissen Grad Praxis; sie müssen sich zumindest in den Praktiken von Akteuren verwirklichen. Im Sinne Michel de Certeaus (1988) handelt es sich hierbei um die Organisation des theoretischen Denkens als ein *Tun*, bei der sich die Theorie nicht ausschließlich als reflektierter und systematischer Diskurs präsentiert. Es existiert neben diesem formalen Wissen immer auch ein »praktisches Wissen« im Sinne von Methoden und Verfahren, aber auch Denkpraktiken, Operationspraktiken, Praktiken des Spekulierens, Praktiken zur Ordnung des Wissens bis hin zu Beobachtungs- und Beschreibungspraktiken. Diese den narrativen Diskursen zugrundegelegten Handlungspraktiken besitzen insofern einen *strategi-*

*schen Charakter*, als daß sie es dem theoretischen Diskurs ermöglichen, alles zu erklären, alles zu ordnen.

Diese epistemologische Kennzeichnung bedeutet, daß einerseits das wissenschaftliche Feld keinesfalls nur aus Theorien besteht, »in denen alles reflektiert wird«, andererseits, daß Theorien ihre »Leistungsfähigkeit« durch die Praktiken selbst in Gang halten. Dabei wird die traditionelle Antinomie zwischen praktischem »Handeln« und »Reflexion« überwunden, eben weil die Praktiken häufig selbst die Bedingung von Wissen darstellen. Denn Soziologen und Ethnologen entdecken und beschreiben, was sie *machen*. Wenn Ethnologen über den Fremden schreiben, dann geht diesem theoretischen Analysieren immer auch eine praktische Konstruktion des Fremden voraus; denn ohne die Praktik des Entdeckens, des Beobachtens und Reisens gibt es keinen Fremden. Und auch die Selbstdeutungen der modernen Industriegesellschaft sind nur durch die zivilisatorische Fabrikation eines »wilden« Fremden in der Lage, einen Zivilisationsprozeß zu konstatieren, d.h. der barbarische wie unzivilisierte Fremde ist das Summenergebnis aller Bemühungen, ihn zu verhindern, also die Bemühung, eine normale und zivilierte Gesellschaft zu errichten (vgl. Beck 1996: 91). Wenn die Theorie der Modernisierung nachfolgend also als eine Theorie des sozialen Wandels gefaßt wird, bei der es um die Herausbildung einer gesellschaftlichen Ordnung geht, die als »zivilisiert« und »normal« betrachtet werden kann, geraten die Praktiken der Zivilisierung und Normalisierung nicht als Konsequenz, sondern als Ermöglichungsmoment einer modernistischen Ordnung in den Blick, die den Fremden zu einem außer- und gegenzivilisatorischen Leben *im* Abseits der Zivilisation und Normalität zwingen. Zivilisation und Normalisierung bringen in gewisser Weise das hervor, was sie normalisiert und zivilisiert, wie auch die ethnologischen Praktiken die ethnische Andersheit des Fremden konstruieren und damit die Ethnologie als Differenzwissenschaft erst möglich machen.

Von diesen Praktiken der Fremdsetzung, die für das *Funktionieren* der klassischen Ethnologie und soziologischen Modernisierungstheorie notwendig sind, handelt das folgende Kapitel. Als Theorien des Fortschritts und der Entdeckung funktionieren sie gerade *durch* die Praktiken der Unterdrückung und Bevormundung, der Aneignung und Ausgrenzung, der Vertreibung, vereinzelt auch der Vernichtung des Fremden. Sie sind als Nebenfolgen der soziologischen und ethnologischen Diskurse des Wandels bereits eingebaut. Im Sinne strategischer Fremdstellungen von Menschen, Kulturen, Subkulturen oder Sachen, versuchen die »großen Geschichten« des Fortschritts, der Zivilisation und Weltentdeckung das Ansehen und den Selbstwert des Nicht-Eigenen zu schwächen, zu pervertieren oder zu liquidiieren (vgl. Wierlacher 1993: 74). Dabei ist es gerade die »praktische Entäußerung« dieser Theorien, die die Ordnung des Eigenen und des Fremden

so »natürlich« wie »ungleich« setzt. Es sind neben den »großen« und mittlerweile »entborgenen« Praktiken des europäischen Antisemitismus, des Eurozentrismus, des Kolonialismus oder des Missionierens auch weitaus subtilere Praktiken, die zumeist unterschwellig an dem »Erfolg« der Geschichten mitschreiben. Denn die Macht der Theorie speist sich eben nicht ausschließlich aus der Sichtbarkeit ihrer Theoretiker, aus der Aufdringlichkeit ihrer Ideologie, sondern aus dem weitverzweigten, unterirdischen Geflecht der Praktiken und Verfahren, die an der Stigmatisierung der Welt beteiligt sind.

So zehrt die Geschichte der Moderne von den selbst entworfenen Schreckensbildern des Fremden. Er wird zum »Gespenst« der Gesellschaftsvision der Moderne, deren Maxime sich in Begriffen der Überschaubarkeit, Transparenz und Klarheit widerspiegeln. Der Moderne gelingt es, ihren Mythos der Ordentlichkeit, Sauberkeit und Vertrautheit auf dem Fundament der vielfältigen und weitreichenden Zivilisierungs- und Normalisierungsprozeduren zu etablieren, die den Fremden allenfalls als »Zündstoff« in Situationen sozialer Desintegration, in Formen der Entfremdung bedingt durch Diskrepanz von Warenwert und Warenproduktion arbeitsteiliger Massenproduktion bzw. in der Gefahr gesellschaftlicher Anomie ausmachen. Selten gerät dabei das Doppelprinzip des Eigenen als privilegierter Ort der Wahrnehmung als strukturierendes und strukturiertes Ermöglichungsmoment einer »Theorie des Fremden« mit in den Blick.

Und auch die Ethnologie als Verwalterin dessen, von dem die Moderne sich abgegrenzt hat und das durch diese Angrenzung seine Bestimmung erhält, offenbart in ihrer Geschichte den prekären Status ihres Objektbereichs (vgl. Berg/Fuchs 1993: 7). Sie hat sich selbst lange Zeit viel zu modernistisch gegeben, indem sie den Fremden mit dem verbrämten kolonialisierenden und imperialistischen Auge eines aktiven Humanismus<sup>110</sup>, der komparativen Methode unilinearer Geschichtsschreibung bzw. einer Sehnsucht nach Exotik begegnete, sich dabei aber des Anderen als Spiegel und Gegenüber bediente, von dem aus sich die eigene Gesellschaft abheben konnte. Diese ethnologischen Praktiken des »Othering« (»VerAnderung«) werden daher als Resultat und Ermöglichungsmoment der Fachdisziplin selbst diskutiert. »VerAnderungs«praktiken sind also zunächst einmal Voraussetzung dafür, daß man überhaupt von einer Fremdheit des Anderen sprechen kann, sie sind aber auch wesentliche Ursache für die Möglichkeit der Ethnologie, sich ihr eigenes Forschungsobjekt dadurch »vom Leib zu halten«, daß sie den Fremden im »Woanders« verortet und damit die Bedingungen für einen Dialog *mit* dem Anderen zugunsten eines ungestörten Diskurses *über* den Anderen in Abrede stellt (vgl. Gottowik 1997: 137).

Die Beschäftigung mit der eigenen und der fremden Gesellschaft läßt sich – auch wenn im folgenden als Einzelkapitel gedacht – nicht auseinan-

derdividieren, denn sowohl die frühe Soziologie griff in strukturfunktionalistischen Ansätzen immer wieder auf ethnographisches Material zurück<sup>111</sup>, wie auch die Ethnologie sich bis heute in ihrem Gesamtspektrum der Fremdenrepräsentanz zahlreicher Modelle und Denkweisen, Methoden und Theorien bedient, in denen der »Geist der Moderne« (doxa) in Form eines Subsumptionsanspruchs widerspiegelt. Daher dreht es sich in diesen Theorien des Fremden strenggenommen längst nicht um *das Fremde*, sondern um eine Unterteilung der Welt in einen Bereich, der als »vertraut« und »selbstverständlich« und einen, der als »fremd« gesetzt wird. Diese praktischen Ordnungen der Wirklichkeit mit Hilfe der Kategorien des Eigenen und des Fremden sind jedoch weder willkürlich, noch entsprechen sie einem symmetrischen Verhältnis. Sie bewirken sogleich eine Ab- bzw. Aufwertung, denn der »Erfolg« einer bestimmten Ordnung des Eigenen und des Fremden ist immer auch mit der Macht derer verknüpft, die sich ihrer bedienen (vgl. Berger/Luckmann 1998: 116).

## 4.1 Ethnologische Praktiken: Zur »VerAnderung« des Fremden

Ethnologen berichten über Orte, Menschen und Kulturen, die *auf den ersten Blick* zu klein und zu weit entfernt sind, als daß sie die gesellschaftlichen Verhältnisse im »Hier« berühren.<sup>112</sup> Obwohl die im 19. Jahrhundert im Entstehen begriffene Soziologie ihre Forschung zunächst ebenfalls kulturvergleichend und -übergreifend betreibt, widmet sie sich im Zuge ihrer Professionalisierung mehr und mehr den Krisen und Institutionen, Lebensformen und sozialen Wandlungsprozessen westlicher Industriegesellschaften, während sich die komplementär zur Soziologie gegründete Ethnologie für die Vielfalt der Stammes- und bäuerlichen Gesellschaften der nicht-industrialisierten Welt *Außeneuropas* interessiert (vgl. Schweizer 1999: 2; Herv. d. Autorin).<sup>113</sup> Diese Konzentration auf nicht-mechanisierte Gesellschaften, die keine Großindustrie entwickelt haben und den Kapitalismus nicht oder gewissermaßen nur von außen in der Form des Imperialismus kennen, lässt die Ethnologie jedoch mit dem Faktum des Kolonialismus aufs engste verknüpft erscheinen, da »die meisten Ethnographen [...] in Territorien [arbeiten], die von ihrem Herkunftsland abhängig sind und einen kolonialen oder halb-kolonialen Status besitzen« (Leiris 1979: 54). Es ist diese Verwickeltheit von Ethnologie und Kolonialismus, die das tiefesitzende Dilemma der Fachdisziplin umreißt, das darin besteht, den Fremden aus der Perspektive einer ideologischen Suprematie des Abendlandes erforschen zu wollen.

Als Wissenschaft vom kulturell Fremden zählt die Ethnologie zur

»Heimatdisziplin« des Fremden, da sie von vornherein die Menschen der anderen Kultur als *fremd* betrachtet, sich ihnen damit aber *relational* annähert, nämlich nach Maßgabe dessen, was sie im Vergleich zu uns nicht sind (vgl. Kohl 1993: 25f.). So wird die Relation zwischen Forscher und Beforschten über das Phänomen der Fremdheit unterscheidungstheoretisch konstituiert: »Das zu untersuchende Feld wird immer schon als fremd und ungeordnet unterstellt, um es dann als etwas Geordnetes und Verstehbares interpretativ zu bewältigen« (Kalthoff 1997: 240). Damit fehlt es der Ethnologie jedoch an einem positiven Begriff für die Benennung ihres Gegenstandes. Wie auch immer der Gegenstand umschrieben wurde und wird, ob als »Primitive«, »Wilde«, »Stammesgesellschaften«, »Naturvölker« oder »schriftlose Kulturen«; in jedem Fall wird das Fremde auf eine ganz bestimmte Weise zum Eigenen in Beziehung gesetzt, die auf ein Defizit auf Seiten der Beschriebenen verweist, das ausschließlich auf die Andersartigkeit und Abweichung des Fremden verweist (vgl. Gottowik 1997: 136f.).

Die Spezialität der Ethnologie sind eben jene Kulturen, die fern sind, die dem Eigenen als das ganz Andere kontrastreich entgegenstehen, weil die Frage, wie die *ethnoi*, die kleinen und größeren Verbände menschlicher Gemeinwesen, sich organisieren bzw. was sie zusammenhält, sich *an den anderen* allemal besser studieren lässt, da deren Sitten und Gebräuche so hervorstechend und unerklärlich wie die eigenen transparent und selbstverständlich erscheinen (vgl. Honold 1997: 1). So bleibt die Soziologie in ihrer thematischen Ausrichtung weitestgehend den Umbrüchen der »heimischen« Verhältnisse verhaftet, während sich die Ethnologie weltweit auf die Suche nach den Besonderheiten und Unterscheidungen all jener Kulturen begibt, die sich vom »Hier« abheben; ihre Arbeit beginnt dort, wo der Blick der Soziologie endet – gewissermaßen an den Grenzen der eigenen Gesellschaft.<sup>114</sup>

Die klassische Ethnologie<sup>115</sup> beschäftigt sich dabei zu Beginn vor allem mit solchen kollektiven sozialen Gebilden, also Gesellschaften und Gemeinschaften, die räumlich klar umgrenzt, zahlenmäßig klein und in Sein und Handeln der Gruppe als eigenständig und abgrenzbar gegenüber anderen wahrgenommen werden (vgl. Koepping 1990: 9). Dabei gründet der Gedanke der Abgrenzung in erster Linie auf einer kulturgebundenen Unterscheidung einzelner »Völker«. Der *konstruktivistische* Aspekt der Ethnie drückt sich in einem ausgeprägten »Wir-Bewußtsein« aus, das als ein Resultat der gleichen Sprache, ähnlichen Lebensgewohnheiten, Sitten und Bräuchen gefaßt wird. Die ethnische Gemeinschaft besitzt ein spezifisches kulturelles Wissen, das ein historisch gewachsenes Sinn- und Bedeutungssystem darstellt. Dieses Sinn- und Bedeutungssystem ist dabei durch einen gewissen *Grad an Exklusivität* gekennzeichnet, da es immer auch eine Kollektivvorstellung vom Eigensein und Anderssein impliziert.<sup>116</sup>

So fungiert die Ethnie gewissermaßen als kulturelles Vergleichs- und Differenzkriterium, das das Eigene und das Fremde als getrennt-kulturelle Wirklichkeiten denkt, ohne daß der Forscher durch seine Wahl der Unterscheidung als Ermöglichungsnexus der Fremdheit thematisiert wird. Fremdheit soll im folgenden jedoch nicht als primordiale Loyalität gegenüber kultureller Traditionen, sondern als historisch kontingente *Erfindung* und *Konstruktion* des ethnologischen Beobachters verstanden werden: In der Gestalt des Dolmetschers oder des Reisenden, des Beobachters oder Schreibenden *erschafft* der Ethnologe Bilder des Fremden, die häufig auf bereits bestehende Vorstellungen und Repräsentationen zurückgreifen, manchmal aber auch zu Neuinterpretationen führen.

Ethnologen sind Konstrukteure, da ihr Wissen über den Fremden ein Substrat ihrer eigenen Unterteilung der sozialen Wirklichkeit zwischen »Hier« und »Dort« ist. Der »andere Schauplatz« als Ort, an dem sich die Fremde manifestiert (der andere Mensch, die andere Kultur usw.) ist als solches nicht erfahrbar oder wie Michel Leiris es formuliert: »Was man zu fassen bekommt, ist immer der Schatten und nicht die Beute« (Leiris 1978: 7), denn keine Erfahrung des Fremden kann sich der Konfiguration durch bestimmte Medien – und sei es das Medium der eigenen Person und deren praktische Darstellungsleistung – entziehen. Die Erfahrung der Fremde ist somit immer eine *vermittelte Erfahrung*<sup>117</sup>, die im Spiegel der eigenen Gefühlswelt, der eigenen Relevanzstrukturen und kulturellen Selbstverständnisse stattfindet. Damit gerät der Forscher selbst als *Fremdheitsgenerator* und *-katalysator* in den Blick, da der Grad bzw. die Intensität der Erfahrung des Fremden ebenso von seiner Übersetzungsleistung und seinen Fertigkeiten als Dolmetscher wie auch von seiner Reiseerfahrung abhängt. Denn Ethnologen gewinnen Erkenntnisse über den Fremden nicht aufgrund *seiner* »Sichtbarkeit« (des Fremden), sondern auf der Basis *ihrer* Eigenarten des »Empfangens«, d.h. ihre Wahrnehmungs-, Darstellungs- und Beglaubigungsmethoden bestimmen im wesentlichen die von ihrer Feldforschungsarbeit mitgebrachten Bilder des Fremden. Clifford Geertz hebt daher neben der »Dichte« fremdkultureller Wirklichkeit auch die »Dichte« der ethnologischen Herangehensweise an eben diese Wirklichkeit hervor. Er lenkt den Blick damit auf die vom Ethnologen angewandten *Praktiken*, denn »[w]ill man eine Wissenschaft verstehen, so sollte man nicht in erster Linie ihre Theorien oder Entdeckungen ansehen und keinesfalls das, was ihre Apologeten über sie zu sagen haben, sondern das, was die Praktiker tun« (Geertz 1983: 9f.).

Neben der unlängst verdächtigten Methode, dem Schreiben über die Fremde(n) in der Ethnologie<sup>118</sup>, sind es vor allem auch vielfach unbemerkt ablaufende Praktiken des Machens und Tuns, wie beispielsweise Übersetzungs- oder auch Reisepraktiken, die das Verhältnis der Ethnologie zu ih-

rem Forschungsgegenstand als *asymmetrisches Verhältnis* überformen. Damit wird die Wissenschaft vom Fremden, deren kulturellen Auswirkungen und Resultate bislang ausschließlich als Ausbeute sozialer Hierarchien und Herrschaftsstrukturen beobachtet wurden, jetzt bereits *in the making* untersucht, in ihrem sozialen Entstehungsfeld und als kulturelle Praxis (vgl. Kaschuba 1999: 204). Die Praxis des Ethnologen ist insofern strategisch, als daß sie in erheblichem Maß auf die Entdeckung, Kontrastierung und Darstellung des Eigenen und des Fremden einwirkt. Es sind Praktiken des »Othering« – ein Amerikanismus, den man auf Deutsch mit »VerAnde-rung« wiedergeben könnte –, d.h. sie unterstützen die Unterscheidung des Eigenen und des Fremden, sie bringen sie mit hervor, reproduzieren sie, machen sie verbindlicher. »Othering« bezeichnet die Einsicht, daß die Anderen nicht einfach gegeben sind, auch niemals einfach gefunden oder ange-troffen werden – *sie werden gemacht*« (ebd.: 247; Herv. d. Autorin); denn wer reist, stößt auch auf Ortsfremdes, wer hinter die Grenze des Eigenen schauen will, für den muß eine solche Demarkationslinie zunächst einmal sichtbar sein, wer die Übersetzung des Fremden vornimmt, ist überzeugt, daß er den Fremden ohne Übersetzung nicht verstehen kann.

Gerade der *praktische Umgang mit dem Fremden* macht deutlich, daß sich Fremdheit nicht als ontologisches Phänomen der sozialen Wirklichkeit darstellt, zu dem wir eine unmittelbare, direkte Beziehung besitzen. Zwischen dem Eigenen und dem Fremden steht die Tätigkeit des Entdeckens und Erfahrens, der Konstruktion und Systematisierung, der Modellentwürfe und Verwerfungen; in jeder Erkenntnis vom Fremden stecken Praktiken, die eine verändernde Wirkung besitzen: Gesten, Blicke, Gerüche<sup>119</sup> oder Beschreibungen schieben sich als Haut-, Wahrnehmungs- und Schreibflächen zwischen das Ich und den Anderen und lassen das Fremde immer nur *vermittelt*, d.h. im Spiegel der eigenen kulturellen Implikationen und Wahrnehmungen begreifen.

Um die fremden Welten und Lebensweisen in die Nähe des Eigenen zu bringen, liefern Ethnologen eine Reihe von Zeugnissen ab. Reiseberichte, Erlebnisprotokolle, Video- und Tonbandaufzeichnungen, meist Ergebnis eines monate- und jahrelangen »Eintauchens« in das äußere und innere Ausland, spiegeln die Erfahrungen und Bilder wider, die der Ethnologe auf seiner Reise gesehen, erlebt, organisiert, strukturiert und schließlich niedergeschrieben hat. Dabei begleitet den Ethnologen die Frage nach den »richtigen« Arbeitsmitteln, um den Fremden »richtig« darzustellen. Doch mit jedem neuen Medium der Darstellung entstehen auch neue Konstruktionen des Fremden, da es – je nachdem, ob der Ethnologe ein Tonband, eine Videokamera oder lediglich einen Schreibblock heranzieht – zu unterschiedlichen »Aufzeichnungen« des Fremden kommt. Gerade diese Vielfalt an medialen Repräsentationen macht es so schwierig, von einem probaten

begrifflichen Konzept des Fremden aus ethnologischer Perspektive zu sprechen.<sup>120</sup>

Die Diffusität an Fremdheitskonzepten entspringt somit auch den strategischen Optionen der Repräsentationen, denn jedes Medium beschränkt sich auf spezielle Facetten der Erfahrung des Fremden, hebt diese unter anderen hervor, läßt dagegen andere zur selben Zeit unsichtbar werden bzw. »nicht zu Wort kommen«. Repräsentationen sind Konstruktionen des Fremden und ähneln Karikaturen darin, daß sie *unfreiwillig* oder *absichtsvoll* bestimmte Züge des Dargestellten überzeichnen und andere zurücknehmen bzw. bestimmte Eigenschaften kaschieren und andere hervorkehren (vgl. Gottowik 1997: 57). Repräsentationen sind damit aber zugleich Ver- einnahmungsstrategien des Fremden, da sich die Aufzeichnungen, welcher Art auch immer, ihrer Vorlage bemächtigen.

»Der Einheimische, der als Zeichen entführt und dann ausgestellt, gezeichnet, gemalt, beschrieben und einbalsamiert wurde, ist im buchstäblichen Sinn Gefangener und Gegenstand der europäischen Repräsentationen« (Greenblatt 1998: 183).

Aufzeichnungen sind Aneignungen des Fremden. Sie reglementieren und organisieren in ihrer Beschaffenheit das Feld des Unbekannten, indem sie es in vertraute und übersichtliche Kategorien, in eine *Ökonomie der Darstellbarkeit* überführen. Diese im postmodernen Diskurs thematisierte Krise der Repräsentation, bei der die Fragwürdigkeit der Legitimität und Angemes- senheit ethnologischer Darstellungen aufgeworfen wird, fordert v.a. mit George E. Marcus' und James Cliffords entfachter »Writing-Culture-Debat- te« (1986) einen Perspektivwechsel ein.

»Im Gegensatz zu früher verschiebt sich dabei die Auffassung, Darstellungen von Realität seien mehr oder weniger einfache Abbildungen oder Spiegelungen, dahingehend, daß sie nun grundsätzlich als Konstrukte gedacht werden, in die Prozesse nicht nur der Rekonstruktion, sondern auch der *Erfindung* kultureller Wirklichkeiten und sozialer Realitäten eingehen« (Knecht/Welz 1995: 72; Herv. d. Autorin).

Doch nicht nur die narrativen Verfahren zur Darstellung des Fremden bringen in ihrer Beschaffenheit und medialen Besonderheit Interferenz- und Selektionseffekte in die Wahrnehmung des Fremden mit ein, sondern auch nicht-diskursive Praktiken üben als sogenannte Relaisstationen der Wissenserzeugung und -vermittlung Einfluß auf die Kunst der Erkenntnis des Fremden, so daß die Welt des Eigenen sich in die Wahrnehmung des Anderen einmischt, sie strukturiert und damit auch konstruiert.

»Die Gegenstände der Ethnologie sind daher auch nicht einfach Objekte, die der Eth-

nologe als objektiver Beobachter wertfrei beschreibt und analysiert, sondern sie sind Produkte interkultureller Kommunikation zwischen Feldforscher und Informant« (Bargatzky 1993: 221).

Fremdheit ist das Substrat dieser ethnologischen Methodik. Sie wird durch den Forschungsprozeß selbst operationalisiert, ohne daß ein konkreter Definitions vorschlag von Fremdheit vorliegen muß. Insofern gerät Fremdheit als ein *Darstellungsraum* der Ethnologie in den Blick, in den hinein die/der je konkrete Fremde hineinprojiziert wird. Fremdheit dient damit als Folie der Beobachtung, Beschreibung und Erklärung der in Raum und Zeit erfahrenen Fremde, ist damit aber auch gleichzeitig Folge und Grundlage der Praktiken der »VerAnderung«. Denn in dem von Malinowski eingeführten methodischen Holismus, der sich in der Forderung ausdrückt, die zum Objekt erkorene Gemeinschaft, zunächst während der Feldforschung, als in sich abgeschlossene Wirklichkeit zu behandeln (vgl. Berg/Fuchs 1993: 34), ist die Distanzierung vom Anderen immanent. »Es schafft das Andere als Objekt intimer und systematischer wissenschaftlicher Betrachtung überhaupt erst richtig: >othering< durch Distanzierung, Kontextualisierung, Eingrenzung [...]« (ebd.: 35).

Die ethnologischen Praktiken bezeichnen gewissermaßen die empfindliche »Schnittstelle«, an der Fremdheit aufleuchtet, problematisiert und diskursiviert wird.<sup>121</sup> Dabei offenbaren sich die Praktiken der »VerAnderung« als vielfältige und teilweise sehr subtile Mechanismen. Denn bereits die Zielsetzung der Ethnologie, eine andere Kultur darzustellen, also zu zeigen, daß das Handeln oder Denken von Angehörigen einer anderen ethnischen Gruppe oder Religion einer »anderen« Logik folgt als derjenigen, die uns vertraut ist (vgl. Schiffauer 1997: 158), wie spielerisch gebrochen auch immer, kann bereits als eine Form der »VerAnderung« verstanden werden. Dennoch ist es eben die Konstruktion der Differenz, die sich zur »Hege monie des Eigenen« bzw. der »Dunstglocke des Vertrauten« ver-rückt, um, mit Foucault zu sprechen, Ethnologie überhaupt als eine »Differenz- bzw. Gegenwissenschaft« betreiben zu können (vgl. ebd.: 171). Auch wenn die Ethnologie einer Verabsolutierung des Spezifisch-Anderen entgegenzuwirken hat (vgl. Koepping 1995: 191f.), bleibt sie eine Wissenschaft der Differenz und des Unterschiedlichen, und als solche würde sie sich selbst abzuschaffen haben, wenn sie den Menschen des anderen Kulturreises lediglich nach den Prinzipien des Universal-Menschlichen betrachten würde.<sup>122</sup> So bleibt die *künstliche Verfremdung* als Methode zur Untersuchung des Fremden ein notwendiges Übel der Ethnologie (vgl. Mischung 1999: 168ff.), weshalb die »VerAnderung« weniger als *Problem*, sondern vielmehr als sogenannter *Selbsterzeugungsmechanismus* der Ethnologie betrachtet werden muß.

Wenngleich der Ethnologe versuchen sollte, seine kulturspezifischen Einstellungen und Beurteilungskriterien in ihrer verzerrenden Wirkung so gering wie möglich zu halten, um die fremde Kultur auch in ihrer Eigengesetzlichkeit zu beschreiben, bleibt die Unterscheidung des Eigenen und des Fremden auf der Ebene der Praxis größtenteils evident. Nicht aus »böser Absicht«, sondern aus »erkenntnistheoretischer Not«, wird dem Fremden der Status kultureller Differenz zugebilligt: »Dem Verstehensversuch muß offenbar ein Versuch des Begreifens vorausgehen, der den Betrachtungsgegenstand »objektiviert« (Kaschuba 1999: 198). Doch anstatt die Praktiken der »VerAnderung« als Teil der Beobachtungs- und Erkenntnissituation zu ignorieren, sollte der Forscher die Abhängigkeiten zwischen seinen Tätigkeiten und dem Untersuchungsobjekt ausdrücklich in den Forschungsprozeß miteinbeziehen, sie als Konstruktions- und Hilfsmittel bzw. Medien der Erfahrung des Fremden mitdenken, denn: »er muß seine Werkzeuge der Wahrnehmung, des Denkens und der Sprache gebrauchen, und die sind nun einmal geprägt und wiederum prägend« (Heinrichs 1979: 15).

#### 4.1.1 (Re)Präsentationspraktiken: Ethnologen sind Dolmetscher

Der Ethnologe konstituiert den Anderen als Fremden auf der Grundlage einer Aufsplittung der Welt in einzelne Kulturen. Im Rahmen einer hermeneutisch ausgerichteten Wissenschaft platziert sich der Ethnologe in der Schnittstelle zwischen dem Eigenen und dem Fremden, da sein Anliegen die *verstehende* Vermittlung der anderen Lebenswelt in die eigene ist.<sup>123</sup> Als Vermittler hantiert der Ethnologe mit spezifischen Werkzeugen der Vermittlung. Es sind Werkzeuge der Wahrnehmung, des Denkens und der Sprache, mit denen er das kulturell Fremde in die eigene Heimat transportieren will. Übersetzungen dienen ihm dabei als Transportmittel, um die fremde Wirklichkeit in die heimischen Gefilden »mitzunehmen« und sie unabhängig von Raum und Zeit reproduzierbar bzw. darstellbar zu machen. Die Metapher von der Kulturübersetzung ist jedoch in mehrfacher Hinsicht problematisch, da sie zuallererst einmal suggeriert, daß Kulturen übersetzt werden können, so wie Begriffe von einer Sprache in eine andere zu übersetzen sind (vgl. Gottowik 1997: 29f.). Doch die Überführung des oralen Diskurses mit den Mitgliedern einer anderen Kultur in den literalen Diskurs der Mitglieder der eigenen Gesellschaft unterliegt vielfältigen Spannungen, gerade weil die eigentliche Übersetzung ihre Entstehungs- und Anwendungskontexte, ihre transformativen und performativen Praktiken verschweigt. Diese Spannungen röhren nicht nur aus den qualitativen Brüchen in der Repräsentation selbst, sondern ergeben sich auch aus den daran anknüpfenden medientheoretischen Fragestellungen: Also inwieweit Bilder, Sprachen oder Texte reine Transport- und Speichermedien darstellen

len und inwieweit sie sich in die Wahrnehmung und Bewertung der dargestellten Kultur einmischen.

Als Dolmetscher machen Ethnologen mit Hilfe von Worten, Bildern und Texten Verständigungsangebote für »Einheimische«. Sie wollen die Stimme des Anderen in der Übersetzung erneut »zu Wort kommen lassen«, ohne daß der Andere dabei körperlich anwesend sein muß, d.h. Ethnologen müssen ein mimetisches Vermögen aufbringen im Sinne einer performativen Kompetenz, um die sinnliche Beziehung zu den Dingen und Menschen »dort« im »Hier« reaktivieren zu können. Auch wenn dieses Vorhaben auf den ersten Blick eine rein reproduktive Leistung zu sein scheint, kritisiert Stephen Tyler das ökonomische Spiel von Übersetzungen, indem er darauf hinweist, daß jede Repräsentation der fremden Kultur einer »Ökono-Mimesis« folgt, die weniger als bloße reproduktive als vielmehr im Sinne einer kreativen Handlung zu verstehen ist. Mimesis, was soviel wie Nachahmung und Wiederholung bedeutet, diskutiert Tyler als *performativen Akt*<sup>124</sup>, der auf den nachzuahmenden Gegenstand Einfluß nimmt. Durch den mimetischen Bezug meiner »Welt« zur »Welt« des Anderen erfolgt daher nicht nur eine Annäherung an den Anderen, sondern sie erlaubt, mit Hilfe der Abbildung bzw. Repräsentation eines Originals Einfluß auf dieses Original zu gewinnen, da in mimetischen Prozessen das Fremde in die Logik und Dynamik der eigenen imaginären Welt eingefügt wird (vgl. Wulf 1999: 31ff.). Die Gefahr liegt demnach nicht allein in der Qualität oder dem Inhalt der Wiederholung. Die verzerrende und strategische Absicht der Mimikry läßt sich bereits in der Möglichkeit einer endlosen Wiederholung und Reproduzierbarkeit erkennen (vgl. Tyler 1993: 294f.).<sup>125</sup> Übersetzungen überführen das Original – die andere Kultur – in eine Ökonomie der Nachahmung, mit der sich das Fremde als eine Art Ressource oder Datenbank manipulieren, analysieren, austauschen und re-produzieren läßt.<sup>126</sup>

Dabei bleiben die Übersetzungen des Fremden an die eigenen kulturellen Bezugssysteme rückgekoppelt. Denn obwohl der Übersetzer erst *nach* dem Dialog mit dem Fremden etwas über bzw. von ihm sagen kann, geht er nicht unvorbereitet ins Feld. Empirische Erwartungen über die Art der zu untersuchenden Kultur, theoretisches Vorwissen, methodologische Kenntnisse über Erhebungsverfahren und pragmatische Vorstellungen über die Art und Güte der zu erwartenden Daten »gehen mit« (vgl. Schweizer 1999: 6). Übersetzungen sind damit keine transparenten »Spiegelungen« des Fremden; vielmehr lassen sie sich als Produkt fortwährender Aushandlungsprozesse zwischen wissenschaftlicher Forschungsarbeit bzw. akademischer Reputation in der »Heimat« und sinnlicher Erfahrungen »vor Ort« verstehen, denn wie vielfältig, diffus und divergierend die Erfahrungen auch sein mögen, in der Übersetzung müssen sie sich den Kategorien der *hier* geltenden Bedingungen von Wissenschaft und Wissenschaftlichkeit

fügen, so daß jegliche Äußerungen und Deutungen des Fremden der wissenschaftlichen Ordnung des Ethnologen unterliegen.

So ist die Kluft zwischen einer Auseinandersetzung mit den anderen dort, wo sie sind, und ihrer Wiedergabe dort, wo sie nicht sind, nicht nur ein »technisches« Problem der Materialauswahl und -bearbeitung; an ihr entzünden sich auch moralische, politische sowie erkenntnistheoretische Bedenken (vgl. Geertz 1990: 128), gerade weil das Verständnis des Fremden eben nicht »uneigennützig« stattfindet. Damit geraten nicht nur die ethnologischen Methoden samt ihrer Medien (Videokamera, Tonband, Fotoapparat, Schreibblock u. dgl.) als konstruktive und verzerrende Wirklichkeitsgeneratoren ins Kreuzfeuer der Kritik. Überhaupt wird zunehmend die Frage nach der Autorisierung des Dolmetschers laut, inwieweit der zeitlich begrenzte Aufenthalt in der Fremde bereits ausreiche, um diese *in Gänze* erfassen und vollständig übersetzen, geschweige denn überhaupt irgend etwas über sie sagen zu können.

Die frühe Ethnologie mit ihrer Vorliebe für separierte, isolierte und wenig differenzierte zumeist außereuropäische Kulturen geringer demografischer Größe<sup>127</sup> bewertet das Interferenzproblem bei dieser Art der Übersetzungsarbeit als relativ bedeutungslos. Die als räumlich isoliert wahrgenommenen Kulturen mit ihren für gewöhnlich engen verwandschaftlichen Netzwerken und ihrer streng geregelten Arbeitsteilung scheinen auf den ersten Blick *überschaubar*. In dieser Überschaubarkeit und ihrer vielfach bestehenden Schriftlosigkeit bietet sich für den Ethnologen und seinen Verschriftlichungs- und Diskursivierungsprozessen genügend Spielraum und Möglichkeit, eine kohärente und vollständige Abbildung derselben liefern zu können. Die Übersetzung dient ihm in diesem Fall als »Brücke«, die sich mühelos zwischen einem *Festland* »dort« und dem *Festland* »hier« aufspannen läßt. Eine solche Auslegung der Übersetzung geht jedoch von zwei impliziten Annahmen aus: Erstens, daß es ein fest umrissenes, unbewegliches und räumlich fixiertes Anderes gibt, das sich mühelos expedieren, »einfliegen« bzw. »einschiffen« läßt.<sup>128</sup> Und zweitens, daß es zwischen beiden Erd-Teilen keine oder vernachlässigbare Kontakte bzw. Beeinflussungsverhältnisse gab und gibt.

Wenn gleich der Ethnologe in seiner Tätigkeit des Dolmetschens bzw. Übersetzens um eine Beseitigung bzw. Regulierung der Distanz zwischen innen und außen, zwischen vertraut und fremd bemüht ist, indem Interpretationen zum Verstehen und Erklären ihrer Lebensweisen anbietet, in denen er die schriftlosen und impliziten Wissensbestände »in Worte packt«, ist er es auch, der das Fremde entdeckt und durch die Kontrastierung und Reifizierung mit der »Heimat« in eine ordentlich eingegrenzte Kapsel des »Dort drüben« einschließt. Er beschwört damit das Fremde als geschlossenes System gemeinsam geteilter Werte und Relevanzen in der

Übersetzungsstrategie geradezu herauf und läuft Gefahr, die Fremden als isolierte und mitunter geschichtslose soziale Entitäten zu betrachten (vgl. Kohl 1993: 92f.).

Ähnlich wie das Bild geschlossener Systeme suggerieren auch die ethnologischen Konzepte des »Dorfes« und seiner »Einheimischen«, daß Kulturen sich wechselseitig ausschließende und hermetisch abgeriegelte, distinkte Entitäten gemeinsamer Werte bezeichnen. Übersetzungen gelten immer dann als vollständig, wenn sie die fremde Kultur entlang des Rasters der Kategorien der Geographie, Verwandtschaft, Ökonomie, Politik und Religion, Demographie, Geschichte und Sozialstruktur, Ökologie und Recht usw. *inventarisiert* und damit eine Plausibilität durch die Übereinstimmung mit vergleichbaren ethnologischen Darstellungen erzeugt haben (vgl. Gotowik 1997: 182ff.).<sup>129</sup> Gerade solche Merkmale wie Konsens, Typus und Gemeinsamkeit (Geertz 1996: 76), die lange Zeit als ethnologische Gütekriterien gehandelt wurden, begreifen Kultur als in sich abgeschlossenes, exklusives Sinnssystem, das für den aufmerksamen Beobachter als Einheit nachvollziehbar und damit übersetzbbar ist.<sup>130</sup>

Übersetzungen, die sich zu sehr auf die wechselseitige Fremdheit der Kultur- und Sprachinseln, nicht aber auf die wechselseitige Fremdheit der kulturellen Praxis konzentrieren, erzeugen eine Kohärenz und Begrenzung des zu übersetzenden Gegenstandes. Die Fremdheit ist dabei in höchstem Maße konstitutiv, da die Notwendigkeit des Dolmetschens deutlich macht, daß eine kulturelle Differenz als wohlintegrierte Ganzheit vorliegt, die sich mit Hilfe diskursiver Praktiken reproduzieren läßt. Übersetzungen eröffnen Zugänge zur fremden Welt, sie vermeiden aber Überschneidungen mit der eigenen. Fremdes soll in seiner Fremdheit »mit *eigenen* Worten« vorgeführt werden, ohne daß gleichzeitig aber das Eigene auf seine »Eigenheiten« hin untersucht würde. In gewisser Weise impliziert die Idee der Repräsentation bzw. Übersetzung von vornherein die Annahme einer Differenz zwischen der Wirklichkeit »dort« und der Wirklichkeit »hier« (vgl. Fabian 1993: 335f.). Dabei vernachlässigen die Ethnologen häufig das Aufeinanderbezogensein von fremder und eigener Kultur; wenngleich sich die Forscher primär den Gesellschaften Außeneuropas widmen, müssen sie dennoch den

»[...] *realen* Zustand dieser Gesellschaften in Betracht ziehen – d.h. ihren gegenwärtigen Zustand als Gesellschaften, die zu einem gewissen Grade dem ökonomischen, politischen und kulturellen Einfluß Europas ausgesetzt sind [...] gibt es doch höchstwahrscheinlich kein einziges Beispiel für eine Gesellschaft, die immer in vollständiger Isolation gelebt hätte, ohne jegliche Art von Beziehungen zu anderen Kulturen und folglich ohne von außen ein Minimum an Einflüssen erhalten zu haben« (Leiris 1979: 55f.).<sup>131</sup>

Der Vorteil, Kulturen als »quasi organisch strukturiertes Ganzes« (Hannerz 1995: 67) zu begreifen, die sich wechselseitig diskriminieren, liegt darin, daß die mühelose Identifikation, Verfügbarkeit und Überschaubarkeit der anderen Kultur ihr diskursives Aneignen möglich macht. Denn um eine abgeschlossene und widerspruchslose Übersetzung vorzulegen, muß die fremde Kultur eine ebenso geregelte wie raumzeitlich begrenzte Struktur aufweisen.<sup>132</sup> Das sogenannte »Feld«, in dem sich Kultur elaborieren läßt, wird als räumlich fixierte Kapsel bzw. als eingegrenzte Einheit gedacht, die sich kartographisch verorten und begrenzen läßt<sup>133</sup>, da der Feldarbeit eine spezifische theoretische Sicht des Raumes und der dort lebenden Kultur selbst entspricht,

»[...] die Fixierung auf nach außen gut abgegrenzte und nach innen wohlintegrierte Ganzheiten (›Gestalten‹, ›Systeme‹, ›Modelle‹), die der Forscher in genialer Intuition an seinem Material zu erkennen und dann in geduldiger, allseitig interessierter Kleinarbeit aufzufüllen hatte« (Stagl 1993b: 96).

Die Dörfer, obwohl draußen in der Fremde, bekommen so *Laborcharakter*. Sie werden zu einem Ort kontrollierter Beobachtung, zu dem man reist und dann für einen gewissen Zeitraum verweilt, d.h. selbst seßhaft wird. Die Konstruktion der Fremde als begrenztes, strukturiertes und kulturell homogenes »Eingeborenen-Dorf« ermöglicht die Produktion ebenso abgeschlossener, strukturierter und widerspruchsloser Übersetzungen. Dennoch gilt es, die Übersetzungen nicht als *Abguß der Wirklichkeit* zu betrachten, selbst wenn es sich dabei um einen sehr begrenzten Ausschnitt handelt, sondern als *Produkt eines Herstellungsprozesses*, in den neben dem Erproben von Einfühlungstechniken, Simplifikationen und Anpassungsprozessen der eigenen Sprechweise Kategorisierungen der anderen miteingeflossen sind. Übersetzungen ergeben sich nicht quasi automatisch aus dem Gesagten. Lange Beobachtungsphasen »vor Ort«, dialogische Auseinandersetzungen und Aushandlungsprozesse, sprachliche Annäherungen und sequentielle Verständigungskontrollen gehen ihnen voraus, so daß jede Übersetzung als *interaktiver Prozeß* hervortritt. Damit können Übersetzungen aber nicht in einem direkten Akt der Repräsentation die fremde Wirklichkeit vertreten, sondern sie allenfalls bis zu einem gewissen Grad konstituieren.

Wenn gleich die Übersetzung im Dialog produziert wird, zielt sie auf eine Begrenzung und Homogenisierung des Fremden mit ungleich verteilten Sprecherrollen. Denn während der Dolmetscher das Fremde im Hinblick auf das Eigene aufbereitet, bleibt der Dolmetscher dem Fremden ein Fremder, ja er achtet gerade darauf, daß er das Eigene in der späteren Übersetzung völlig herausnimmt. Zwar sollte er idealtypisch den Fremden über

seine eigene Welt Auskunft geben, doch die Darstellung, die der Forscher den Einheimischen von sich selbst und seinem Lebenshintergrund – wenn überhaupt – gibt, ist niemals so explizit, so detailliert und zugleich so umfassend wie sein Versuch, die fremdkulturelle Welt in wissenschaftlicher Arbeit beschreibbar zu erfassen (vgl. Masson 1995: 239).<sup>134</sup> Die *Dominanz des Übersetzers* weist darauf hin, daß Übersetzungen in ein komplexes Geflecht von Macht, Legitimation und Interesse verwoben sind. Der Übersetzer behält die Autorität der Berichterstattung, gleichzeitig werden Prinzipien der Selektion und Exklusion wirksam, nicht zuletzt, weil er in seiner Arbeit selbst gewissen Konventionen unterliegt.<sup>135</sup> Übersetzungen sind daher *einseitig* und strategisch kalkuliert. Nicht nur, daß sie die Antworten des Fremden durch die an ihn gerichteten Fragen lenken, sondern es ist von vornherein unmißverständlich, »wer hier was von wem wissen will« und in welcher Sprache und für welches Publikum die Übersetzung am Ende vorliegen soll, ohne zugleich deutlich zu machen, was es bedeutet, daß sich die Übersetzung gerade dieser bestimmten Sprache und Praktiken bedient (vgl. Asad 1993: 321).

Jede Übersetzung findet auf der Grundlage von Macht statt, da bereits die Fähigkeit, fremde bzw. neue Ereignisse in die eigene Sprache zu übersetzen und so übersetzt an die Öffentlichkeit zu vermitteln, ein wichtiger Teil dieser Machtausübung ist.<sup>136</sup> Gleichzeitig bleibt es eine Macht, die ihr Subjekt verschweigt, da sich die Übersetzungen einem prätendierten Objektivismus der Berichterstattung beugen und damit keinerlei Restspuren der »Säure des Subjekts« ausweisen (vgl. Gottowik 1997: 188). Diese weitgehende Selbstauslöschung des Übersetzers, der den Prozeß der Wissensgewinnung, der ethnologischen Beziehung und den konkreten Erfahrungszusammenhang ausblendet, führt zu einer Objektivierung und Verdinglichung der Fremdheit und evoziert nicht selten das Bild einer statischen ahistorischen Gesellschaft.<sup>137</sup>

Übersetzungen beschränken und reglementieren den zu übersetzenden Gegenstand, indem sie die nonverbale Kommunikation, abstrakte Phänomene und amorphe Semantiken ihrem jeweiligen Gebrauchskontext entreißen und versuchen, die Gesamtheit der fremden Kultur in der »idealen Übertragung« in »gereinigter« Sprache vorzutäuschen.<sup>138</sup> Dabei neigen Übersetzungen jedoch dazu, Kultur als *Text* zu begreifen, dessen Grammatik die Einheit und Eindeutigkeit bzw. Beständigkeit der Kultur anzeigt. Die Textmetapher begrenzt Kultur als substantielle Einheit von Überzeugungen bzw. als übergreifendes Bedeutungsgewebe, in das jedes Mitglied »eingesponnen« ist, und mißachtet die jeweiligen Gebrauchskontexte bzw. die Sprachpraxis, die das kulturelle Bedeutungssystem auf der Basis lebensformrelativer Grammatiken hervorbringt. Die Konzentration auf ein semiotisches Kulturkonzept portraitiert Kultur als »stillhaltendes Modell« und

leugnet damit den kulturellen Wandel, der durch die sozialen Praktiken der einzelnen Akteure immer wieder hervorgebracht wird.

Übersetzungen sind strategisch kalkuliert, da die Repräsentation der »fremden Stimme« im Modus des Erklärens erfolgt. Damit reduzieren Übersetzungen aber im wesentlichen die Komplexität des fremden Diskurses, zumal der Verständlichkeitsdruck gewisse Paraphrasierungen notwendig macht. So mustert der Übersetzer die fremde Kultur unter dem Primat der »Erzählbarkeit«, um sie ordentlich, d.h. widerspruchsfrei darstellbar zu machen, da Irrationalität und Widersprüchlichkeit das Ergebnis einer schlechten Übersetzung sind (vgl. Cappai 2000: 256).<sup>139</sup>

Ethnologen sind damit aber keine »Postboten«, die die Nachrichten *unversehrt* vom Absender zum Empfänger transportieren, sondern bieten allenfalls Dechiffrierangebote, da je nach Übersetzungsmodus (Wort, Bild, Text) die Übersetzung selbst variiert und sich gerade durch diese Reduzierung auf Bekanntes den Vorwurf des Ethnozentrismus gefallen lassen muß. Hinzu kommt, daß der Dolmetscher dazu gehalten ist, einen guten Eindruck »als Dolmetscher« zu hinterlassen, um für seine Beiträge soziale Anerkennung zu erlangen.<sup>140</sup> So benutzt er unterschiedliche stilistische Strategien, d.h. Übersetzungen sind in einer gewissen literarischen oder ästhetischen Stilrichtung gehalten, um die fremde Kultur nicht nur konsumierbar zu machen, sondern ihre Rezeption durch eine bestimmte Art und Weise der Darstellung auch interessant, widerspruchsfrei und außergewöhnlich zu gestalten, gleichzeitig aber die Grenzen einer »rigorosen Wissenschaftlichkeit« nicht zu weit zu überschreiten, schließlich will man sich ja nicht von vornherein die Basis verscherzen, sich inhaltlich in Fachkreisen Gehör zu verschaffen (vgl. Keifenheim 1987: 70).

Neben der Wiedergabe in einem speziellen *Erzählgenre* und anderen strategischen Elementen der Textgestaltung sind es v.a. die persönlichen Ressourcen des jeweiligen Dolmetschers (Sprachkompetenz, Gedächtnisleistung, Einfühlungsvermögen u. dgl.), die über die Darstellung der fremden Kultur entscheiden. Dabei sitzt die Übersetzung einem Paradox auf, denn je schlüssiger, eindeutiger und in sich kohärenter die Beschreibung der fremden Kultur in den Worten des Ethnographen wird, desto klarer treten Unterscheidungen hervor, desto deutlicher separiert sich die fremde von der eigenen Kultur. Tamotsu Aoki kritisiert die Befangenheit des Ethnologen in den dichotomen Strukturen, in die er unweigerlich gerät, wenn er als Dolmetscher an einem logischen Verstehen der fremden Kultur interessiert ist.

»Solange man im dichotomischen Denken von Wissen und Intuition, Struktur und Metapher befangen bleibt, kann eine Kulturübersetzung nicht funktionieren. Daß man im logischen Verstehen Befriedigung findet, ist nichts anderes als Befangenheit

in der eigenen Kultur, in der rational-wissenschaftliches Denken dominiert« (Aoki 1992: 66).

Übersetzungen handeln mit der Kultur als Ware, die sich bequem als »Reisegepäck« transportieren läßt; im wörtlichen Sinne »setzen« Kulturen »über«. Durch das Verfahren der Übersetzung versucht der Ethnologe, ihren Diskurs so einhellig wie möglich wiederzugeben; Widersprüche, Kontingenzen, Brüche und kreative Spielräume, aber auch Anschlußmöglichkeiten werden damit eingeebnet. Während die interkulturellen Differenzen auf der einen Seite mit jedem Detail der Beschreibung anwachsen, werden die intrakulturellen Widersprüche auf der anderen Seite abgebaut, so daß die Übersetzung der fremden Kultur »dort« in das eigene Verständnis »hier« mit einer Homogenisierung der zu beschreibenden, aber auch der eigenen Kultur einhergeht.

Insgesamt spiegelt sich in der Praktik des Dolmetschens ein doppelbödiges Vorgehen: Offiziell ist der Dolmetscher nicht Teil des »Gesprächs« bzw. der Umgebung, von der er berichtet; er übersetzt nichts Eigenes und spricht doch mit eigenen Worten; er produziert im Dialog mit dem Fremden brauchbare Übersetzungsvorlagen und reicht sie dann als die des Anderen ein. Damit wird es für den Übersetzer schwierig, einen neutralen Standpunkt in bezug auf andere Sprachen einzunehmen, da er die eigene Semantik nicht transzendieren und die andere Sprache nicht unabhängig von den Individuationsmodi der eigenen betrachten kann (vgl. Cappai 2000: 263). Nicht selten kommt es im Vermittlungsprozeß zu Akkulturationsphänomenen, d.h. durch den Kontakt zwischen Gruppen verschiedener Kulturen werden Veränderungen innerhalb eines oder beider kultureller Muster ausgelöst, die jedoch in der Übersetzung selbst verschwiegen werden.

In den seltensten Fällen geht mit der *Übersetzung* eine intensive *Auseinandersetzung* mit dem Fremden einher, in der der Fremde als sogenannter Mit-Übersetzer fungiert und den Ethnologen in einen gemeinsamen, interkulturellen Austauschprozess verwickelt. Die von der modernen Ethnologie betriebene Übersetzung stellt eine einseitige Methode von Experten dar und wird keinesfalls als *kollektive Arbeit* betrachtet, in der man das »Risiko der Mutualität« eingehen muß, das darin besteht, daß der Ethnologe durch die Erfahrung des Fremden »neu auf die Welt kommt«. Stattdessen laufen Übersetzungen Gefahr, Kultur als »geschlossenes Objekt« zu denken, da sie die Vielfalt kultureller Teildiskurse und Einzelstimmen bündeln und im Gewand einer zumeist textuellen Repräsentation (Ethnographie) steuerbar und regulierbar machen.<sup>141</sup>

Es ist die sozio-pragmatische Dimension der Sprache, die das Problem der Übersetzbarkeit von Kultur in den Vordergrund rückt und den Ethnologen leicht in die Falle eines radikalen Kultur-Relativismus tappen läßt.

Nicht Entgrenzung des Eigenen und des Fremden, sondern »VerAnde-rung« ist die Folge der Übersetzungspraxis. Denn wer die völlige Fremdheit der Sprache der Anderen einfordert, ihre spezifische Korrespondenz zur Welt im Sinne von einer dem jeweiligen Gebrauchskontext entspringenden Semantik voraussetzt, ist auch vor nicht erklärbaren Widersprüchen, logischen Inkonsistenzen und Inkommensurabilitäten geschützt.<sup>142</sup> Übersetzungen machen Aussagen über das Fremde im allgemeinen, gleichwohl sie nur mit dem *konkret Anderen* einen Dialog geführt haben, so daß alle Diskurse über das Fremde in gewissem Sinne inauthentisch bleiben müssen (vgl. Koepping 1995: 193). Ethnologen sprechen immer *über* etwas, sei es *über* die anderen, sei es *über* sich selbst oder ihre Sicht von den anderen, sie sprechen aber nie *zu* dem Fremden (vgl. Koepping 1987: 7).

#### 4.1.2 Exotisierungspraktiken: Ethnologen sind Reisende

In seiner Ausrichtung auf die Ferne und die exklusive, explizite Erfahrung in der Fremde ähnelt das ethnologische Programm einer »Entdeckungsreise«, deren Entdeckungen eben die Reise voraussetzen. Damit lässt der reisende Ethnologe den Fremden jedoch zum Synonym des räumlich Entfernten werden. Auf der anderen Seite ist die Ferne aber für die Ethnologie selbst in höchstem Maße konstitutiv, da die Erforschung einer solchen »fremden« wie fernen Kultur einen Wissenschaftler erfordert, der von »außen« – im Sinne der Wissenschaft unabhängig und objektiv – bestimmt, was denn an der von ihm untersuchten Ethnie charakteristisch sei (vgl. Krasberg 1998: 36). So löst die Reise gleich mehrere »Versprechen« ein, indem sie neben der Erfahren des Woanders, die »Außenperspektive« des Reisenden im Reisen selbst miterzeugt, denn der Reisende genießt ein Ansehen als Entdecker der Welt und als Sammler und Lieferant von Tatsachen (vgl. Leed 1993: 194). Der Reisende bringt aber durch die Praktik des Unterwegsseins seinen Betrachtungsgegenstand – der/die/das Fremde – erst hervor. »Nur durch Ortsveränderung kann es Exotik (wörtl.: etwas ›Ortsfremdes‹) und Raritäten geben, aber auch jene eigentümliche Spezies, jenes unbekannte soziale Wesen, den ›Fremden‹« (ebd.: 29). Häufig trägt allein der Wunsch, die fremde Umgebung als Gegenerfahrung zum Alltag zu erleben, dazu bei, Reisen und Fiktion zu vermischen.<sup>143</sup>

Insbesondere die Ethnologie des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts »flieht« in die Urwälder und Bergwelten der Ferne, begibt sich auf einsame und schwer erreichbare Inseln, immer auf der Suche nach dem Unberührten, Ursprünglichen, dem Primitiven (vgl. Koepping 1995: 186). Das Fremde wird dabei in die Fremde selbst katapultiert, um die Kluft zwischen uns und den anderen als »wirkliche« räumliche Entfernung darzustellen, die Fremden damit gleichzeitig auf Distanz zu halten.

Das Bild des »reisenden Betrachters der Welt« evoziert darüber hinaus die Kompetenz der geistigen Beweglichkeit, eben jene Fertigkeit, sich dank der vermeintlichen »Ungebundenheit« der fremden Gruppe objektiv nähern zu können. Hier nimmt das Reisen, das einst als geistiges oder wirtschaftliches Unterfangen begann, die Aura von Wissenschaftlichkeit und Repräsentation an, was u.a. mit dem zentralen Prinzip des Reisens zusammenhängt, sich nicht auf das Hörensagen anderer zu verlassen, sondern das, was man wissen will, selbst zu beobachten, zu prüfen und zu notieren; überzeugt davon, daß Ethnologie, wenn sie nur außerhalb Europas betrieben wird, sozusagen *per se* schon objektiv ist (vgl. Krasberg 1998: 36).

Entdeckungsreisen und wissenschaftliche Expeditionen spielen mit dem Topos der Autonomie und Objektivität des Reisenden, denn nur wer fern der Heimat ist, ist auch in der Lage, die Außensicht gegenüber den Dingen und Menschen, Kulturen und Gesellschaften einzunehmen, d.h. mit »parteilosen Auge« auf die Welt zu schauen. Die moderne ethnologische Forschung zielt darauf, dem Reisen durch eine Systematisierung des Beobachtens und Beschreibens eine wissenschaftliche Grundlage zu geben (vgl. Gottowik 1997: 144). Insofern erhebt die ethnologische Praxis des reisenden Forschens den Anspruch der hermeneutischen Objektivität, denn nur der wissenschaftlich Reisende tritt seinen Gesprächspartnern nicht mit den Vorurteilen und der aufregenden Einseitigkeit des Missionars gegenüber. Als Forscher über göttliche und menschliche Dinge betrachtet er seine Gesprächspartner als Mitforschende und sucht Verständigung (vgl. Kämpf 2000: 149f.).

In diesem Selbstverständnis des Ethnologen, durch die Tätigkeit des Reisens selbst zum Simmelschen »Außenseiter« bzw. »Fremden« zu werden, gründet mitunter die Hoffnung, die Konflikte und Situationen, in die die »Eingeborenen« der fremden Kultur verstrickt sind, »objektiv« betrachten zu können. Diese Objektivität des Reisenden, die ihm seit alters her zugesprochen wird, entsteht jedoch nicht einfach nur aus der Freiheit von den üblichen Bindungen, sondern sie ergibt sich auch aus den Bedingungen der Fortbewegung an sich, die eine Distanz zwischen Betrachter und Betrachteten legen (vgl. Leed 1993: 80f.).<sup>144</sup>

Insbesondere die Forschungsreise als typische ethnologische Form des Unterwegsseins dient nicht nur dem Reisenden dazu, Unsicherheiten und Ungewißheiten gegenüber dem Fremden abzubauen und ein objektives bzw. relatives Verhältnis mit dem Unvertrauten einzugehen. Häufig sind Forschungsreisen in ihrer Ausrichtung auf die Fremde dem »unersättlich gefräsigem Auge« des reisenden Beobachters ausgeliefert, der Neues, noch nicht Beobachtetes sehen möchte, ganz so, als wenn alles, was gewußt werden kann, auch wissenswert ist, damit aber auch eine radikale Trennung zwischen Subjekt und Objekt einführt. Denn während der Reisende die

Welt als zu beobachtende Materie faßt und damit die Sicht von außen einnimmt, bleiben die von ihm aufgesuchten Fremden ihrer Innensicht verfangen, so daß Eric J. Leed die These wagt, »[...] daß die Erfahrung der Reise gewissermaßen implizit wie explizit die sensorische Grundlage für die Methodik der modernen beobachtenden Wissenschaft bildet [...]« (ebd.: 192). Die Methodisierung des Reisens vermag damit auf den ersten Blick die phantastischen Geschichten der frühen Berichterstatter durch nüchterne Forschungsberichte und exakte Beschreibungen zu verdrängen (vgl. Gottowik 1997: 154) – doch die kritische Auseinandersetzung mit dem *Reisen als Praktik* bzw. *Voraussetzung der Datengewinnung* zeigt, daß das Reisen auch an der kulturellen »VerAnderung« des Fremden beteiligt ist.

Die Vorliebe der Ethnologie für weit entfernte Länder bzw. schwer erreichbare Inselwelten ist nicht nur eine Konsequenz des Vorhabens, sich als »grenzüberschreitende Wissenschaft« zu verstehen und zu produzieren. Vielmehr gründet das ethnologische »Fernweh« auf der impliziten Idee, daß man lediglich in der »weiten Welt« so etwas wie eine unangetastete, »schiere« Fremdheit finde; als würden große Entdeckungen eben auch große Reisevorhaben und große Entfernung erfordern. Dementsprechend besitzen die klassischen Forschungsziele der Ethnologie so klangvolle, wie fremde Namen: Ozeanien, Melanesien, Amalfi, Papua-Neuguinea oder Balinesien werden zum Inbegriff der Fremde schlechthin.<sup>145</sup> Erst dort, wo die Einflüsse des Eigenen und Vertrauten nicht mehr spürbar sind, Orte, an denen nicht nur den Menschen mit ihren Lebensgewohnheiten, sondern auch der Pflanzen- und Tierwelt, Gerüchen und Farben die Aura des Unbekannten anhaftet, scheint die »wirkliche Fremde« vorstellbar. Gerade der Aufenthalt und die Forschung in einem fernen Feld verspricht dem For- scher auf Reise die soziale Anerkennung als welterfahrener, mitunter abenteuerlustiger »Vagabund«; dem Ethnologen wird selbst eine gewisse »Exotik« unterstellt, denn die Reise ruft Assoziationen hervor: die Suche nach einem geistigen Ziel, Tapferkeitsproben, Odyssee, Entdeckung, Eroberung (vgl. Nichols 1997: 174). Ferner erhöht die Vielgesichtigkeit der Differenz die Chance des Ethnologen, mit mehr als nur einen bestätigten kulturellen Unterschied aus dem Feld zurückzukehren, denn je mehr Unterschiede er entdeckt, desto fremder die Kultur. So birgt die räumliche Entfernung die Versuchung, in jeder topographischen Besonderheit auch auf kulturelle Eigentümlichkeiten zurückzuschließen und damit Ferne und Fremde, Ort und Identität ineins zu setzen, weshalb die klassische Ethnologie den Mythos vom Fremden als außeralltäglichem Exoten in der Übersee wesentlich mitgeprägt hat.

Dabei ist es keinesfalls nur eine mangelnde Unterscheidungsfähigkeit des Ethnologen, die die Grenze zwischen Reise und Fiktion immer wieder verschwimmen läßt. Vielmehr ist der Zusammenhang in der Struktur der

Ferne selbst angelegt, denn die Ferne bietet sich nicht mehr nur als Raum der Projektion an; sie fordert diese geradezu ein, da sie sich mit den vertrauten Vorstellungen nicht vollständig erfassen lässt (vgl. Hennig 1998: 8). Die Ferne erlaubt Übertreibung, da die fremde Lebensart durch ihre »meilenweite Entfernung« keine wirkliche Alternative zur eigenen darstellt. Diese Verschachtelung kultureller wie mentaler Separation spiegelt sich u.a. darin, daß der Ethnologe bei der Beschreibung des Fremden auf solche Regeln und Konventionen stellenweise verzichten kann, die für die Beschreibung der eigenen Kultur unverzichtbar wären: »Wir konnten über ›Primitive‹ (›Wilde‹, ›Eingeborene‹ ...) denken, wie wir über Marsmenschen dachten« (Geertz 1997: 238).

Die Konstruktion des Fremden als Exot verharrt dabei größtenteils im Diskurs des Wunderlichen, der von den subjektiven Prozessen der Projektion des Forschers gesteuert wird. In seinen Anfängen ist er

»[...] eine unauflösbare Vermischung von Vereinnahmung und Aufklärung des Fremden, von Fremd- und Selbstverständnis, von Beobachtung, Beschreibung, Reflexion und Projektion, von Phantasie und Modellbildung« (Heinrichs 1979: 41).

Die Beobachter entwirft dabei ein stimmungsvolles, atmosphärisches Bild des Fremden, fixiert und untermauert damit den Traum der märchenhaften und geheimnisvollen Fremde. Exotische Selektivität verknüpft Projektionen, und Spekulationen mit einer fehlenden intersubjektiven Nachprüfbarkeit des Beobachtungsgegenstandes zugunsten des Interessen- und Verwertungszusammenhangs des Forschers. Sie ist damit gerade nicht um eine realistische, sondern um eine, dem sachlichen Alltagsleben entgegengesetzte Darstellung des Fremden bemüht, deren Vorlage sie idealtypisch im »Südsee-Topos« aufspürt. Die exotische Betrachtung des Fremden beruft sich auf eine Distanz zwischen dem Eigenen und dem Fremden und macht sie durch die einseitige Idealisierung unüberbrückbar. Nicht Verstehen und Anerkennung, sondern Verkennung und Ausbeutung des Fremden sind Folgen des Exotismus, der den Fremden als Projektionsfläche eigener Gelüste vorführt, ihn nicht selten im Kontext des Lächerlichen und Niedrigen thematisiert.<sup>146</sup>

Der Exotismus ist dabei untrennbar mit der Praktik des Reisens verbunden. Denn die Möglichkeit des Reisens ist bereits durch vages Fernweh, utopische Sehnsüchte oder ein verlockendes Gerücht motiviert (vgl. Bitterli 1991: 74). Insbesondere im Zuge der Aufklärung verspricht die Reise nicht nur Erweiterung des Erfahrungshorizontes und Weltkenntnis, sondern lädt gewissermaßen auch zur Distinktion von und Inbesitznahme fremder Welten ein. Die Reiseberichte aus dieser Zeit zeichnen sich dadurch aus, daß sie versuchen, das Ferne fremdzuhalten, die Distanz zum Eigenen zu si-

chern bzw. darauf hinzuweisen, auf welches Wagnis man sich reisend eingelassen hat (vgl. Krusche 1994: 106). Der Nimbus des Exotischen, der den frühen Reiseexpeditionen anhaftet, konstruiert den Fremden als »Insulaner der Übersee«. Das Ausland als jener Ort, an dem sich Fremdes erfahren läßt, soll den nötigen Abstand zur eigenen Kultur gewährleisten und gleichzeitig den Eindruck erwecken, daß das Fremde eben kein Phänomen des sozialen Nahbereichs beschreibt, sondern sich in der tatsächlichen Fremde abspielt. Gleichzeitig gibt die Tätigkeit des Reisens die Distanz und Marginalität des Fremden im Vergleich zur eigenen Kultur vor; sie untermauert die kulturelle durch eine räumliche Differenz, ist damit aber nicht auf ein Verstehen des Fremden, sondern auf dessen Verklärung ausgerichtet, da »[d]ie exotisch motivierte Begegnung [...] nicht darauf [gründet], etwas über den Anderen in dessen Ordnungen zu erfahren« (Heinrichs 1978: 14).<sup>147</sup>

Diese oberflächliche Aufmerksamkeit der »Sehnsucht nach Exotik«, die vor allem zu Beginn des 18. Jahrhunderts, der Zeit der großen Reisen und Entdeckungen den Fremden zuteil wird, sieht den verlockenden Reiz des Fremdartigen in seiner Gegensätzlichkeit zum damals entstehenden Kleinbürgertum.<sup>148</sup> Aber auch nach dem Zeitalter der großen Entdeckungen porträtiert man den Fremden mitunter als exotisch anmutenden Bewohner der Übersee.<sup>149</sup> Schnell ruft die Reiselust selbsterzeugte Trugbilder des Fremden hervor, die auf eine *Dramatisierung der Fremdheit* abzielen, da die Reise die Trennung von »hier« und »dort« voraussetzt und das Gefühl der Trennung im Sinne des Übergangs von hier nach dort verschärft (vgl. Nichols 1997: 172). Der Fremde wird im Bild der Ferne räumlich verkapselt und »auf Abstand« gehalten. Denn neben einer phantastischen Überhöhung bzw. Archaisierung des Fremden als möglicher Reaktion auf die epiphane Qualität des Reisens arbeiten die klassischen Bilder der Exotik mit einer spezifischen räumlichen Vorstellung von Kultur, indem sie den überseesischen Schauplatz »per se« zur »Gegenwelt« des europäischen Abendlandes stilisieren.<sup>150</sup> Eine Vielzahl der skurrilen Fremdenbilder damaliger Reiseleratur können als Dokumente des europäischen Prozesses der Zivilisation betrachtet werden.

»Die Reisenden projizierten, so könnte man sagen, eben jene Möglichkeiten, Antriebe und Verhaltensweisen, die im Begriffe waren, den neuen Peinlichkeitsschwellen, Disziplinierungen, Distanzierungen und Verhaltensanforderungen im eigenen Sozialsystem zum Opfer zu fallen, in die Welt fremder Länder. Die ›weite Welt‹ wurde so zum Reservoir oder Laboratorium derjenigen Energien und Phantasien, die sich in Europa nicht länger zu Hause fühlen konnten« (Harbsmeier 1991: 100).<sup>151</sup>

Die frühen Entdeckungsreisen sind dazu geneigt, eben nicht nur Reisen im

Raum, sondern gleichfalls Reisen in der Zeit zu sein, und die Distanz zum Fremden sowohl durch Exterritorialisierung als auch durch Temporalisierung zu untermauern. Denn die Fremden wurden durch ihre Entdeckung unvermittelt der westlichen Standortbestimmung ausgesetzt, indem die vorwiegend europäischen Reisenden durch »Erweiterung des eigenen Gesichtskreises« die Neufestlegung der europäischen Zivilisation mit der Archaisierung der außereuropäischen Kulturen elaborieren (vgl. Valjavec 1997: 168f.).<sup>152</sup> In diesem Spannungsfeld eines evolutionären Blicks auf die Fremden als Resultat eines verinnerlichten Zivilisationsprozesses<sup>153</sup> läßt sich das Phänomen des Ethno- bzw. Eurozentrismus verorten, das als Ausdruck von kulturellem Zentrismus verstanden werden kann, bei dem bewußt oder unbewußt die Haltung gegenüber Angehörigen einer anderen Kultur in hohem Maße durch die in der eigenen Kultur erlernten Wahrnehmungs-, Wertungs- und Verhaltensmuster gesteuert wird (vgl. Melber 1992: 10f.).

Im Gegensatz zum Euro- bzw. Ethnozentrismus, der die eigenen kulturellen Werte verabsolutiert und den Fremden im Hinblick auf die eigene Weltanschauung einstuft, gerinnt der exotische Blick aus dem Ungenügen des Eigenen, so daß in der exotischen Darstellung fremder Lebenswelten immer auch das Unterdrückte und Verdrängte der eigenen Kultur Ausdruck findet. Exotik behauptet, fern zu sein, doch sie spielt sich nur scheinbar in der Ferne ab. Mit der Vorsilbe »Exo« wird all jenes bezeichnet, was »außerhalb« unseres alltäglichen und gegenwärtigen Bewußtseins steht, aber dennoch durch das Bewußtsein konstruiert wird. Exotik ist keine Qualität an sich, die in den Menschen, Dingen und Orten selbst steckt. Vielmehr bezeichnet sie die Verzerrung sowohl im Sinne einer Verabenteuerung und ethnozentrischen Ausschmückung (vgl. Heinrichs 1978: 13f.) als auch einer Herabsetzung und Irrationalisierung des Fremden und verrät als Gegenwunsch- bzw. Aversionsbild allerhand über die kulturelle und soziale Ordnung derjenigen, die sie als solche bezeichnen.<sup>154</sup> In ihr verbirgt sich die Ambivalenz der eigenen Erfahrung, die sich zwischen den Polen der Abwehr und des Verlangens, der angstfüllten Distanz und der hoffnungs- fernen Annäherung den Umgang mit dem Fremden bewegen.<sup>155</sup> Denn gerade im Kontext des Exotischen zeigt sich die Relativität des Fremden, dessen Fremdheit als »Behälter« für Vorstellungen und Phantasien fungiert, die den moralischen, religiösen und gesellschaftlichen Normen entrückt sind. Als Exot erfüllt er somit die Funktion des Wunsch-, aber auch Zerrbildes der eigenen Kultur. Exotik stellt damit eine spezifische Wahrnehmungsweise des Fremden dar, der individual- und sozialpsychologische Wahrnehmungsmuster zugrundeliegen, mit denen zugleich affektive Qualitäten verbunden sind (vgl. Albrecht 1997: 88). Insofern ist die Ethnologie auf ihrer Reise dazu aufgefordert, nicht vom Bestimmungsort des Reisen-

den, sondern vom Herkunftsland des Verfassers oder der Sprache auszugehen, in der ihre Berichte geschrieben werden.

Entdeckungsreisen bleiben dem wechselseitigen Prozeß der Dechiffrierung des Innen und des Außen verbunden. Damit beschreiben sie aber nicht nur einen Zustand der körperlichen Bewegung »von hier nach da«, sondern Reisen meint idealtypisch immer auch die Bewegung und Erschütterung des Bewußtseins. Die Begegnung mit dem Fremden impliziert eine Grenzüberschreitung sowohl in räumlicher wie kognitiver Hinsicht – auch wenn letztere nicht immer Zweck der Reise ist –, kann somit auch zur Transformation der eigenen Identität führen, wie die etymologische Bezeichnungsverwandtschaft der Termini Reisen und Erfahrung deutlich macht (vgl. Lange 1999: 102). Diese ineinander verschränkten Bedeutungen veranschaulichen, daß das Reisen ursprünglich als eine Probe, eine Prüfung, eine Strapaze oder auch ein Leiden verstanden wurde, die den Charakter des Reisenden examiniert. Das Reisen als kulturelle Praxis unterstützt den Perspektivwechsel; es wird leichter in die Haut des Anderen zu schlüpfen, da die Erfahrung der Ferne in der Regel an die Erfahrung der persönlichen Fremdheit gekoppelt ist. Insofern ist der/die/das Fremde nicht einzig und allein in Kilometern, sondern vor allem über die innere bzw. kulturelle Distanz zu messen.

»Das heißt freilich, daß das Konzept des Reisens [...] eine physische und sinnliche Komponente hat, daß es aber gleichzeitig auch möglich ist, die angesprochene Fremdheitserfahrung ohne ›Fahrten ins Ausland‹ zu machen; im Extremfall gar bei einer Reise ins Innere seiner selbst« (Weiss 1999: 11).<sup>156</sup>

Verwendet man die Entdeckungsreise als Metapher der Erkenntnis wird deutlich, daß es nicht ausreicht, wenn sich nur der Körper auf Reise begibt. Die Loslösung von der vertrauten Welt besitzt auch eine kognitive Dimension, d.h. Entdeckungsreisen implizieren den Zustand der Haltlosigkeit und des Orientierungsverlustes, es ist das vertraute Wissen, das ein »Sich-aufs-Spiel-Setzen« riskieren muß. Insofern macht Dieter Wellershoff auf die Wechselseitigkeit von Krise und Reisen aufmerksam.

»Reisen ist gefährlich, jedenfalls in seinen archaischen Formen. Es ist ein Zustand der Instabilität. Man hat die sicheren Gewohnheiten verlassen und sich ins Ungewisse begeben. Das begründet die Beziehung der Reise nicht nur zum Abenteuer, als eine unvorhersehbaren Herausforderung durch die Außenwelt, sondern auch zur Krise als einer gefährlichen, aber auch heilkräftigen Erschütterung der eigenen Verfassung« (Wellershoff 1979: 225).

Fahren, Gefährte, Gefahr sind wortverwandt.<sup>157</sup> Die Angst bleibt, in offener

oder versteckter Form, auch im Zeitalter der Aufklärung eines der großen Themen des Reisens<sup>158</sup>, mit dem Unterschied, daß man sie zu eigenen Zwecken »umzumünzen« versucht. So gehören Strapazen und Entbehrungen der Reise in der Ethnologie zu den alltäglichen Erfahrungen, die in erheblichem Maße in das Berufsbild des Ethnologen, seine wissenschaftliche Reputation und sein Forschungsinteresse miteinfließen, da sie die Bedeutung des aufgezeichneten Ritus, Mythos oder Kult der fremden Kultur vergrößern und gleichzeitig das Ansehen des betreffenden Ethnologen unter seinen Fachkollegen vermehren können (vgl. Leed 1993: 24).<sup>159</sup> Leiden und Entbehrungen der Reise können damit zum Maßstab dafür werden, wie stark ein Reisender von der Erfahrung geprägt wurde. So stellt die Reise häufig selbst den Auslöser für die Erfahrung des Fremden dar, ganz so, als wenn der »letzte Winkel der Erde« bzw. die »einsame Insel« Voraussetzung genug sei, von einer Besonderheit und Einmaligkeit der Menschen, die dort leben, zu sprechen.<sup>160</sup>

Darüber hinaus charakterisiert die Tätigkeit des Reisens den Ethnologen als *Archäologen des Raumes*, bei dem das Durchmessen unbekannter Sphären und Überwinden unwegbarer Hindernisse, Durchstreifen kilometerlanger Fährnisse schnell zum Selbstzweck gerät. Denn gleichwohl der Ethnologe kein selbsterannter Abenteurer sein möchte, gerät er immer wieder in die Situation, sich eben auf diesen traditionellen Topos bei seiner Bewertung dessen, was er in der Fremde leistet, zu berufen. Während man dem Typus des abendländischen Gelehrten seine »Saubерkeit« und »Ordnlichkeit« vorwirft, ruft der neuerwachte Kult der Feldarbeit die genau entgegengesetzten Klischees auf den Plan: »Schon der Begriff der Feldarbeit mit seinen unterschwelligen Bezügen zu durchfurchten Äckern oder gar rauen Schlachtfeldern verriet eine aktivistische Lebensphilosophie, den Glauben der Epoche an Schweiß und Staub« (Zolla 1987: 292). Anstelle des »Gelehrten« gewann damit die Konstruktion des »Abenteurers« und »Vagabunden« im Selbstverständnis des Ethnologen an Bedeutung. So kritisiert Karl-Heinz Kohl die exotische Motivation Lévi-Strauss' Berufswahl, der im »Reisen in die/der Fremde« selbst eine Bewährungsprobe im Bestehen entgegengesetzt zur häuslichen, »profanen« Sphäre sieht, ein »Entziehen« des vertrauten Wirkungs- und Sicherheitsareals. Er zitiert aus dessen Bekenntnisbuch:

»Die einzige Möglichkeit das Schicksal zu bezwingen, bestände [...] darin, sich bis in jene gefährlichen Randgebiete vorzuwagen, in denen nicht nur die sozialen Normen ihren Sinn verlieren, sondern auch die Garantien und Forderungen der Gruppe aufhören, zu wirken; sie bestände darin, bis an den äußersten Rand des von der Gesellschaft überwachten Territoriums vorzustoßen, bis an die Grenze der physiologischen Widerstandskraft und der psychisch-moralischen Leidensfähigkeit« (Kohl 1979: 6).

Diese von Lévi-Strauss überbetonte existentielle Dimension des Reisens wertet Kohl als *heroische* Komponente des Ethnologen, der als Wissenschaftler Strapazen und Entbehrungen nur um ihrer selbst willen auf sich nimmt, um die Erfahrung des Fremden zu machen.<sup>161</sup> Ethnologen müssen einen gewissen Grad an Selbstantfremdung aushalten können, gleichzeitig aber in der Lage sein, das Reisen nicht ausschließlich als Selbsterfahrungs-Trip zu betrachten, um den eigenen »Exotismus« in Grenzen zu halten, denn Reisen kann regelrecht zur Drogé werden. »Bewegung als Kampf gegen Langeweile. Unterwegssein als Ersatz für Lebensgefühl...« (Krusche 1994: 114).

Doch nicht alle Ethnologen bringen im Hinblick auf die Erfahrung des Reisens die von Lévi-Strauss betonte Leidensfähigkeit mit sich. Abenteuer und Risiko, Kontrollverlust und Orientierungslosigkeit sollen durch genaue Vorbereitungen im »Hier« möglichst ausgeschaltet werden. Reisen heißt hier nicht, daß man orientierungslos in der Welt umherirrt, immer mit der impliziten Annahme, »[...] daß ›Selbst‹ und ›Ort‹ eng zusammenhängende Größen sind und daß das Selbst durch einen Ortswechsel verändert werden kann« (Leed 1993: 26), denn die Ethnologie konzentriert sich beim Reisen weniger auf die inneren als vielmehr auf die äußeren Veränderungen – man reist ja gerade nicht um seiner selbst, sondern um der Anderen willen aus der Heimat in die Fremde, verliert damit aber auch den Blick für die vielseitigen Verschränkungen von Heimat und Fremde.

Diese von der Ethnologie vielfach praktizierte Form des Reisens hat also einen bestimmten Abfahrts- und Ankunfts-ort »vor Augen«, was sich in einem konkreten Raumverständnis widerspiegelt: Es ist eine *Ethnologie der Ferne*, die ein konkretes »Anderswo« konstatiert, und dieses äußere Anderswo als Anhaltspunkt nimmt, auch von einer *inneren* Andersheit der Menschen zu sprechen. Insofern sind ethnologische Beschreibungen immer auch Reiseberichte, die einen bestimmten Umgang mit dem Raum widerspiegeln. Ethnologen bewegen sich auf einer Karte, die zwischen den einzelnen Orten genaue Wegstrecken und Grenzübergänge anzeigt. Sie operieren mit den Metaphern des »Hier« und »Dort«, überführen die Welt in eine Ordnung des Ortes, nach der Elemente in Koexistenzbeziehungen aufgeteilt werden. »Fortschreitung und Reise haben teil an der Konstruktion einer imaginären Geographie, die die Welt so kartographiert, wie es nötig ist, um jenen Eigensinn zu unterstützen, für den diese Welt in Szene gesetzt wird« (Nichols 1997: 174). Fremdes und Eigenes, jedes befindet sich in einem »eigenen« und abgetrennten Bereich, der es definiert. So bezeichnet das ethnologische »Feld« in der Regel einen *konkreten Ort*:

»Der Ort, den die Eingeborenen einnehmen, die dort leben und arbeiten, die ihn verteidigen, seine herausragenden Zeichen bestimmen, seine Grenzen bewachen, aber

auch nach den Spuren der unterirdischen oder himmlischen Mächte, der Ahnen oder Geister fahnden, die ihn bevölkern und seine innerste Geographie beleben, als wäre das kleine Teil Menschheit, das ihnen an diesem Ort huldigt und opfert, zugleich die Quintessenz, als gäbe es Humanität, die dieses Namens würdig ist, einzig am Ort des Kultes, den man ihr weiht» (Augé 1994: 53).

Ethnologen »scannen« den Ort in der Ferne, da sie einerseits bemüht sind, in der Ordnung und Gestaltung des Raumes auf die Organisation der Kultur rückzuschließen, im Anbau des Bodens, in Jagdrevier und Fischgewässern, im Grundriß des Dorfes und der Gliederung des Wohnhauses u. dgl., kurz: in der »sozialen Markierung« des Raumes die kulturellen Parameter eines Gesellschaftsdiagramms abzuleiten. Diese »Raumversessenheit« der Ethnologie, die einen konkreten Ort als Paradigma der Feldforschung voraussetzt, aus dem die Kulturen wachsen, ist der Vorstellung einer territorial fixierten und unbeweglichen Lokalität verhaftet. Die Konkretisierung und Fixierung des Raumes »am Ort« spiegelt sich insbesondere in den ethnologischen Methoden wider, da Feldarbeit und teilnehmende Beobachtung räumliche Abgrenzungsarbeit leisten:

»Die von Einheimischen bewohnten Dörfer sind klar abgegrenzte Orte, die sich besonders gut für ausgedehnte Besuche von Anthropologen eignen. Sie dienen seit langem als bewohnbare, kartographierbare Zentren von Gemeinschaften und im erweiterten Sinne daher auch von Kulturen« (Clifford 1999: 481).

Die Reise besitzt eine spezifische Struktur: die Trennung von Ankunfts- und Herkunfts-ort, von Abfahrt und Rückkehr, die der Unterscheidung des Eigenen und des Fremden entlehnt sind. Der Reisende geht dabei von einem als identisch unterstellten und unhinterfragten »Wir« aus, einem Bin nenraum, der in gewisser Hinsicht als »Heimat« dargestellt und durch die Konfrontation mit der exotischen Fremde zum fest umrissenen Terrain stilisiert wird. Das Verlassen der Heimat ist damit der Eintritt in die Fremde, die dort beginnt, wo die Grenze des Vertrauten passiert wird. Im Reisen reproduzieren und erneuern sich diese territorial fixierten und räumlich begrenzten Vorstellungen von Nähe und Distanz, indem der Ethnologe seine Arbeit »an Ort und Stelle« durchführt, damit aber die Menschen, auf die er trifft, an diesen Ort verpflanzt, sie zu »Eingeborenen« des Ortes werden läßt und an der Generierung der Grenze zwischen dem Eigenen und dem Fremden selbst beteiligt ist. Eine solche Perspektive legt nahe, daß die ferne Gesellschaft auch die fremde Gesellschaft ist; je ferner, umso fremder. Reisen erhöht die Gefahr, den »geometrischen« Raum mit dem ethnologischen Raum gleichzusetzen und die fremde Kultur an »Ort und Stelle« zu implantieren. Doch die Gleichung des ethnologischen Ortes »Boden=Gesellschaft=

Nation=Kultur=Religion« ist problematisch. Legt man die Konzentration beim Reisen auf eine tatsächliche Grenzüberschreitung, läuft man Gefahr, Kultur an den Grenzen der Nation beginnen bzw. enden zu lassen und unterstützt damit das von Geertz immer wieder kritisierte »Keksausstecher-Kulturkonzept« (Geertz 1996: 76).<sup>162</sup>

Die Zusammenschau legt nahe, daß sich das Reisen als kulturelle Praxis in der Ethnologie seiner Bedeutung nach nicht ausschließlich auf die positive Auffassung der einflußreichen Begegnung oder sachdienlichen Entdeckungsreise beschränken sollte.<sup>163</sup> Gerade das Offenlegen bestimmter Reiseformen, -diskurse, -assoziationen und -routen, die wesentlich an der Erfahrung des Fremden und den Erkenntnissen »vor Ort« beteiligt sind, könnte dazu beitragen, Reisen als *kulturelle Praxis* in den Blick zu rücken, in die strategische Optionen des Beobachters von Fremdheit eingelassen erscheinen. Insbesondere die Ethnologie praktiziert eine spezifische Strategie des Reisens: die sogenannte »Forschungsreise«, die sich in einem wissenschaftstheoretisch motivierten Forschungsinteresse ausdrückt, das mit einem gewissen Grad an Neugier und einer Sehnsucht nach Neuem einhergeht, dabei aber auch moralischen Zwängen unterliegt. Denn der Ethnologe nimmt die Strapazen der Reise bis hin zur »sozialen Unsichtbarkeit« in der fremden Kultur auf sich, um am Ende »vollbeladen mit neuen Erkenntnissen« aus dem Feld zurückzukehren. An die Reise knüpfen sich demnach ganz konkrete Erwartungen, die die Ethnologie schnell auf eine »Wissensanreicherung« reduziert. Ferner gewinnt die Reise bzw. das »Dort-Sein« als Quelle ethnographischer Autorität und Authentizität an Bedeutung, ohne sich die performative Bedeutung des »Dort-Seins« bewußt zu machen. Wenngleich der Ethnologe während seines Aufenthaltes den Status des reisenden Fremden mit all seinen Entbehrungen auf sich nimmt, täuscht die Forschungsreise allzu leicht über die Tatsache hinweg, daß wissenschaftliche Expeditionen früher und heute eng mit Macht- und Herrschaftsverhältnissen verwoben sind, damit aber auch einer ganz spezifischen Gesellschaftsform und -schicht vorbehalten bleiben.

Neben der Hegemonie männlicher Reise-Erfahrungswerte ist auch der Reiseradius durch die politischen, wirtschaftlichen und interkulturellen Beziehungen begrenzt. Reiseexpeditionen wurden und werden größtenteils vom »europäischen weißen Mann« geleitet. Clifford macht deutlich, daß die Praktik des Reisens durch die Kategorien des Geschlechts, der Klasse, Rasse und Kultur nur allzudeutlich geprägt ist (vgl. Clifford 1999: 497f.). Auch in der Ethnologie macht sich diese Asymmetrie in der Dominanz westlicher Feldforschungsversuche bemerkbar.<sup>164</sup>

Dieses Ungleichgewicht der Fremdheitserfahrung, das dem Reisen als Privileg westlicher Gesellschaften immanent ist, führt gleichzeitig zu einer *Unbeweglichkeit* der fremden Kultur. Indem die Ethnologie ihre Reiseerfah-

rungen als Quelle von Wissen und Macht heranzieht, und über die von ihr aufgesuchten Orte dominante Lesarten verbreitet, wirkt sie an der Aufrechterhaltung nationaler, ethnischer Grenzen des »Innen« und »Außen« von Gesellschaften mit. Denn die Anhäufung von Wissen und Erkenntnissen über Orte trägt dazu bei, daß diese Orte an einem *konkreten* Ort im Abseits machtlos gehalten werden. Die Dominanz westlicher, weißer Reisender bzw. ihre Vormachtstellung in der Berichterstattung und wissenschaftlichen Präsenz hat in entscheidendem Maße zur Unbeweglichkeit des »Fremden« beigetragen. Auf eine verschleierte Art und Weise ermöglicht das Reisen in der Ethnologie die *Aneignung* fremder Wirklichkeiten: Geographische und topographische Kenntnisse, botanische und geologische Erfahrungen, der Einblick in das kulturelle und landeskundliche Wissen »vor Ort«, überliefert und festgehalten in zahlreichen Expeditionsberichten, Naturschilderungen, Landschaftsbildern oder Reiseführern und Artefakten, die während der Reise erworben, gekauft, geschenkt oder gestohlen wurde, klären und verfestigen das Bild des Fremden, das seine Entdecker von ihm entwerfen. So verhilft die Dokumentation der Reise, das Wissen des »eigenen Geschlechts« zu vermehren, anzuhäufen, zu archivieren und zu verbreiten, während der Fremde selbst unwissend wie ungefragt bleibt.

So ist für das Reisen die Unterscheidung des Eigenen und des Fremden einerseits konstitutiv, andererseits konstituiert die Praxis des Reisens diese Unterscheidung bis zu einem gewissen Grad: Nur wer reist, stößt auf Ortsfremdes (s.o.).<sup>165</sup> Auch wenn die Ethnologie mit der Metapher des Grenzüberschreitens spielt, geht es ihr keinesfalls um die Offenlegung der Willkürlichkeit und des Nutzens dieser Grenzen. Ethnologische Reisende möchten Grenzen überschreiten, aber nicht unterwandern, andernfalls würde die Fremde nicht mehr die Faszination ausstrahlen wie bisher. Zudem kann durch die Praxis des Reisens das Fremde selbst auf Distanz gehalten werden, indem man es als territorial fixiertes »Dort« produziert. Auch das Reisen ist keine politisch unschuldige Methodologie für interkulturelle Interpretationen (vgl. ebd.: 479), sondern sie muß sowohl als eine Hervorbringungs- wie auch Ein- und Ausgrenzungsstrategie des Fremden betrachtet werden.

#### **4.1.3 Authentisierungspraktiken: Ethnologen sind Beobachter**

Die Arbeit »draußen« im Feld ist aber keineswegs nur eine Methode, die Konsequenzen für die Darstellung und das Verstehen des Fremden hat; sie bringt auch den Ethnologen als reisenden Entdecker erst hervor. Das Reisen und Leben in der Fremde charakterisieren den Ethnologen geradewegs als »Augenzeugen« der fremden Kultur, denn Reisen impliziert jenes *Dort-gewesen-sein*, das im Sinne der teilnehmenden Beobachtung als die moderne

Norm der Ethnologie betrachtet wird. Die Ethnologie ist in ihrer methodischen Herangehensweise zu einem großen Teil auf das Medium des Auges ausgerichtet und damit »[...] eine Wissenschaft, die aus der Anschauung schöpft. Wo es etwas zu sehen gibt, können einem die Augen aufgehen. Ohne andere Lebenszusammenhänge geschaut zu haben, würde sie nicht existieren« (Friedrich et al. 1984: 11). Insofern spielt der Begriff des Feldes in der Ethnologie strenggenommen auf das *Sehfeld* des Betrachters an, das in vielerlei Hinsicht die archäologische Ausgrabungsstätte des Ethnologen darstellt. Diese *Autorität des Auges* im modernen Diskurs der wissenschaftlichen Beobachtung äußert sich in der Vorstellung, daß das Auge die Fähigkeit besitzt, einen zeitlich fixierten »Augenblick« zu schaffen, da der Akt des Beobachtens, des Zeugseins, eine Gleichzeitigkeit des Sehvorgangs mit dem erlebten Gegenstand oder Ereignis und damit ein Fenster innerhalb des Zeitflusses erzeugt.<sup>166</sup>

Insbesondere die Ethnologie schreibt der Beobachtung eine besondere Bedeutung zu, da sie einerseits als die *fachtypische Methode* (vgl. Stagl 1993a: 15) eine ganzheitliche Erfassung fremder Kulturen nahelegt, andererseits den Beginn und die Besonderheit ethnologischer *Feldforschung* widerspiegelt: Der Ethnologe verläßt sein Arbeitszimmer bzw. sein Labor, um mit dem Fremden zusammenzutreffen, mit ihm den Alltag zu verbringen und ihn sich »aus nächster Nähe« anzuschauen. Im Gegensatz zum Sammler oder Touristen bzw. frühen »Lehnstuhl-Ethnologen«<sup>167</sup>, der aus der Ferne die fremde Kultur »streift«, verlangt die »neuere« Feldforschungssituation (nach Malinowski) dem Ethnologen eine intensive Vergesellschaftung mit den Menschen, unter denen er arbeitet, ab. Gerade die zeitliche »Strecke« der ethnologischen Beobachtung, anstelle von »Stippvisiten« intensive, über lange Erhebungszeiträume sich erstreckenden persönlichen Kontakt zur fremden Kultur aufzubauen, macht sie gegenüber sozialwissenschaftlichen Datenerhebungsmethoden zu einer besonderen Beobachtungsform. Doch gerade die Tatsache, daß sich der Forscher in einem aufwendigen und langwierigen Forschungsprozeß *ein Bild* von seinem Forschungsgegenstand *machen* muß, umreißt das Dilemma ethnologischer Feldarbeit, nämlich daß Ethnologen eine spezifische Konstruktion der anderen Kultur erschaffen müssen, um sie untersuchen zu können. In diesem Sinne bleibt die »Veränderung« ein notwendiger *Selbsterzeugungsmechanismus* der Ethnologie.

Die ethnologische Beobachtung folgt dabei Malinowskis Forderung, den Standpunkt des »Eingeborenen«, seinen Bezug zum Leben zu verstehen und sich seine Sicht seiner Welt vor Augen zu führen, in sehr eingeschränktem Maße. Denn der Blick des Ethnologen ist nicht so sehr ein selbstoffenbender, preisgebender Blick.<sup>168</sup> Die Moderne erschafft ihn als einen in Besitz nehmenden Blick, weil Sehen und Erkennen, d.h. Verstehen, eher unproblematisch ineins gesetzt werden. Mit dieser Instrumentali-

sierung des Blicks umgeht die Ethnologie das Risiko, »mit anderen Augen« aus dem Feld zurückzukehren, indem sie die Sicht der Fremden in einem ersten Schritt als beschränkt und höchst subjektiv aburteilt, um sie dann in einem zweiten Schritt in die Erfahrungen und Kenntnisse des Ethnologen einzubetten. Die dabei zugrundegelegte *Hierarchie der Perspektiven* drückt sich darin aus, daß der Ethnologe im Gegensatz zu den Erforschten so etwas wie einen »offenen Horizont« zu konstituieren vermag, der wiederum als Voraussetzung dafür gilt, extrem abweichende Weltbilder und Lebensformen vorbehaltlos untersuchen und beschreiben zu können (vgl. Gottowik 1997: 74f.).<sup>169</sup>

Diese Unterordnung der fremden Beobachterperspektive erfolgt aber nicht erst in der theoretischen Verarbeitung der Rohdaten, sondern wirkt gleichfalls in Form einer *Hierarchisierung der Sichtweisen* auf die Ebene der Datengewinnung ein, die die Allwissenheit des Forschers implizit zugrundelegt. Allwissend v. a. deshalb, da dem Ethnologe ein »paternalistischer Hauch« (Kaschuba 1999: 198) im vermeintlich objektiven »Forscherblick« anhaftet; die Rekonstruktion der Sicht der »Eingeborenen« ist zwar oberstes Prinzip, der Andere kommt jedoch selbst nicht zu Wort, da ihm die Außensicht zu fehlen scheint. »Der Andere sieht nur seine Welt, er zählt nur in seinem Kontext, während der Ethnologe sich den *Über-Blick* über viele Welten, unterschiedliche Kulturen anmaßt und zutraut« (Berg/Fuchs 1993: 37; Herv. d. Autorin). Allein der Ethnologe vermag eine Vorstellung von der Gesamtwirkung des Ganzen zu entwickeln, er *durchschaut* Hintergründe und Zusammenhänge. »Denn nur er kennt die subjektive *wie* objektive Seite einer Kultur, *er* ist persönlich involviert (»eingetaucht«) *und* schaut gleichermaßen von außen/oben auf die Gesellschaft herab« (ebd.), weshalb das *Verstehen* des Anderen mehr als nur einmal durch ein *Erklären* verwechselt wird. So bleibt das Paradigma einer »native point of view« eine Platte, deren strategische Absicht Geertz als »catching ›their‹ views in ›our‹ vocabularies« kritisiert, weil sie die Asymmetrie zwischen emischer und etischer Perspektivität weiterführt.<sup>170</sup>

Neben der Beobachtung wird auch die bloße Teilnahme als hinreichendes Kriterium für die Verfremdung des Blicks bemüht, ohne den eigenen Blick reflexiv einzuholen. Im Gegenteil, der Blick und seine technischen Korrelate – Fotographie/Film – machten/machen als »unbestechliche« Medien bzw. »große Wahrheitsbringer« (Theye 1985: 18) Karriere in der Ethnologie. Das »Schauen« erhebt einen größtmöglichen Authentizitätsanspruch, von Dingen und Menschen eben nicht nur vom »Hörensagen« zu erfahren, sondern durch mitgebrachte Bilder aus der Fremde zu zeigen, »[...] wie die fernen Länder, die merkwürdigen Bauten und die gar fremden Wesen, welche sie beleben, *wirklich* aussehen« (ebd.: 24). Natürlich kann ein Bild als solches nicht direkt falsch sein; doch seine Hervorbringungsprozesse, also

Motivauswahl, soziale Normen und Konventionen der Darstellung, Blickwinkel bis hin zur technischen Apparatur, die häufig unsichtbar bleiben, legen ihre Lesarten und Auslegungsmöglichkeiten in das Bild hinein.

Wenngleich das Auge als Medium der Wirklichkeitserfahrung im Gegensatz zum Wort, das simultane Ereignisse nur in einzelnen Sequenzen und nacheinander darzustellen vermag, die Realität in ihrer Gesamtheit und dazu noch unmittelbar wiederzugeben scheint, täuscht die vermeintliche Nähe der wahrgenommenen Bilder leicht darüber hinweg, daß das Auge eine Trennung zum Objekt voraussetzt, ohne die keine sinnliche Wahrnehmung möglich wäre. Denn nur in der Distanz bewahrt der Schauende den Überblick – nähert er sich den Gegenständen bzw. Menschen zu sehr, beginnt alles vor seinem Auge zu verschwimmen. Die traditionale ethnologische Beobachtung ist dahingehend eine »VerAnderungs«-praktik, als daß sie die Differenz zwischen Betrachter und Betrachteten mithervorbringt. Denn die Fremdheit des Anderen kann nicht auf seine »visuellen Ergiebigkeit« zurückgeführt werden. Sie kommt nur deshalb zustande, weil die Sehordnung des Beobachters in einer vorgegebenen Ordnung der Dinge gründet. Die von der Beobachtung konstatierten Fremdenrepräsentationen beziehen sich daher weniger auf tatsächlich Zu-Sehendes, sondern auf etwas, daß unter gewissen Bedingungen zugleich sichtbar und unsichtbar wird (vgl. Waldenfels 1994: 243). Die praktische Konstruktion des Fremden kann aber auch mit ganz gewöhnlichen situationalen Aspekten zusammenhängen, wie beispielsweise Größenverhältnisse, Schwinkel, räumliche Form der Gegenstände, ihre Lage zueinander, der Verteilung von Licht und Schatten, Lichtquelle u. dgl. (vgl. Gombrich 1994: 12).<sup>171</sup>

Diese Ordnung des Sichtbaren ist mehr als eine Anordnung. Es ist eine Über- und Unterordnung, die dazu führt, daß etwas mehr oder weniger »sehenswürdig« ist. Denn die Moderne erschafft gewissermaßen das Sehen des Beobachters als »objektivste« Form des Empfangens, während das Sehen der Beobachteten in den indigenen und subjektiven Sichtweisen gefangen bleibt. Dieses vermeintliche Abstraktionsvermögen des Auges, das sich v. a. im Begriff der »Zentralperspektive« widerspiegelt, entspringt einer modernen Sicht von Wissenschaft, die das Sehen, Beobachten und Schauen als passive und unbeteiligte Formen der Perzeption begreift. Die Moderne privilegiert die Praktik des Beobachtens, die die Wirklichkeit des Feldes in eine Wirklichkeit der Repräsentation zu überführen vermag, ohne daß der Beobachter auf der Bildfläche erscheint. Er ist gewissermaßen selbst der »blinde Fleck« der Beobachtung. Dieses vom modernen Diskurs mithervorgebrachte Bild des »unschuldigen Auges« folgt drei anachronistischen Prinzipien:

»(1) a mechanistic view of the universe as a whole interrelated totality; (2) a principled acceptance that an intrinsic order resides within phenomena as external forms; and

(3) the necessary contingency being that understanding proceeds through the ›independence‹ of an observer's sight« (Jenks 1995: 4).

Gerade der Positivismus betont die Objektivität des wissenschaftlichen Beobachters, dessen Sichtweise und Wissen bruchlos ineinander aufgehen. Sein Auge wird als »nackt«, »emotionslos« und »pur« beschrieben, das objektiv, also ohne Verzerrung, die Außenwelt in der Innenwelt abbildet, getreu dem Motto: »what can be *seen* can also be believed in« (ebd.: 6). Die Praxis des Sehens *authentisiert* dabei die Repräsentation. Auch der Ethnologie legitimiert sein Wissen über die Fremden durch die Tatsache, daß er sie »mit eigenen Augen gesehen hat«. Er versteht Beobachtung als Synonym einer intensiven Erfahrung »vor Ort« bzw. als jenes »Dort-Gewesen-Sein«, das seiner Arbeit öffentliche Anerkennung, v.a. aber einen gewissen »Authentizitätsstempel« aufdrückt (vgl. Kaschuba 1999: 201). Hier wird das Auge zum »authentisierenden« Vermittlungsmedium, das die Faktizität der Fremdheit des Anderen unterstellt. Schließlich hat man die Fremden »mit eigenen Augen gesehen«, weshalb Stephen Greenblatt auch vom Sehen als *Bezeugen* spricht (vgl. Greenblatt 1998: 187; Herv. d. Autorin).

Die Objektivierung des Optischen röhrt dabei v.a. aus der Tatsache, daß wir uns beim Sehen normalerweise keiner Alternative bewußt sind, da das Sehen größtenteils »automatisch« abläuft und durch diese Mechanik den *Augenschein* erweckt, Sehen sei eben kein Deuten – auch wenn wir in den meisten Fällen definieren, ehe wir sehen, und nicht sehen, ehe wir definieren (vgl. Theye 1985: 22). Doch die vermeintliche Übereinstimmung des Optischen mit dem Realen kann nicht als genuine Korrespondenz betrachtet werden, vielmehr ist sie Ausfluß einer weitläufigen Kulturgeschichte des Sehens in der Moderne, ihrer technischen Apparaturen und der von ihnen mittransportierten Sehkonventionen.<sup>172</sup>

Die moderne Ethnologie instrumentalisiert die dem visuellen Bild zugesprochenen Eigenschaften der Wahrhaftigkeit und Nüchternheit, um die qualitativ ausgerichtete Feldforschung wissenschaftlich abzusichern. Das Sehen in der Wissenschaft ist dabei in einen institutionalisierten Diskurs der Nüchternheit eingebettet, d.h. es löst sich aus dem Kontext persönlicher Erfahrung, auf der es beruht, und präsentiert das Gesichtete als unpersönliche, wissenschaftliche Fakten bzw. Beweismittel, mit denen sich vorher gefaßte Hypothesen verifizieren oder widerlegen lassen. Denn der Ethnologe authentisiert seine Erfahrungen durch Teilnahme, indem er zeigt, wie nahe er seinen Forschungssubjekten gekommen ist. Gleichzeitig bleibt die Teilnahme in gewisser Weise »inauthentisch«, denn die zunehmende Vertrautheit mit dem »Feld« läßt den Forscher immer tiefere Einblicke in immer intimere Angelegenheiten nehmen, wenn auch die Nähe »nur« aus Forschungszwecken gesucht wurde und nicht immer von Forscher »einzulö-

sen« ist.<sup>173</sup> Neben Spiel und Spaß, Fest und Gastmahl muß der Forscher auch Schmerz und Trauer, Liebe und Haß »mitansehen«. Trotz der »Nähe«, die die Feldforschungssituation dem Ethnologen abverlangt, überschattet das Forscher-Erforschten-Verhältnis das Miteinandersein im Bewußtsein beider Beteiligten.<sup>174</sup>

Der Blick in die Fremde ist damit ein *beschränkter* Blick: Beschränkt auf die zwei Augen des jeweiligen Beobachters, seine Position im Feld, seine Perspektive und Art und Weise zu schauen, vor allem aber seine Bewertung dessen, was als »sehenswürdig« gilt und was nicht. In der Regel ist der Ethnologe auf bestimmte Untersuchungsthemen spezialisiert, die seinen Blick vergleichbar mit einem Scheinwerfer über das Feld gleiten lassen und dabei das Anschauungsmaterial in eine bestimmte Perspektive rücken. Beobachten ist kein passives Aufnehmen visueller Sinneseindrücke. »Als ein zielgerichtetes ›Hinsehen‹ erfordert gerade die wissenschaftliche Beobachtungstätigkeit ein Vorwissen um das, was man sehen will und kann« (Kohl 1993: 110). Bereits die Beschränkung auf ein bestimmtes »Feld«, in dem man sich umsehen möchte, formuliert Fragen und Blickrichtungen, die andere Bereiche unbeachtet lassen, verkürzen oder in neue Zusammenhänge stellen (vgl. Kaschuba 1999: 199f.). Der Beobachter ist eben kein »unschuldig« Schauender, wie der positivistische Empirismus mit seinem Ineinssetzen von Sehen und Wissen nahe legt; er ist und bleibt ein Konstrukteur von Wirklichkeit.

»It is an ideal, imagined as being seen by one-eyed, motionless person who is clearly detached from what he sees. It makes a god of the spectator, who becomes the person on whom the whole world converges, the Unmove Onlooker« (Jenks 1995: 8).

So ist auch der Blick, wie alle anderen Praktiken des Machen und Tuns, eingebunden in ein komplexes Geflecht kultureller, sozialer, nicht zuletzt normativ durchsetzter Prozesse, erfolgt also nicht in einer reinen Mechanik hintereinander geschalteter biologischer und physikalischer Abläufe. Die Praxis des Sehens ist immer schon von den gesellschaftlichen Anschauungen und Ansichten überformt, weshalb sie auch als *historische Konstruktion* betrachtet werden kann. Denn in den Prozeß des Beobachtens fließen neben den aktuell wahrgenommenen Dingen und Gegenständen der Umgebung bereits eingelebte und damit oftmals höchst implizite Techniken und Schemata des Beobachtens ein: eingefahrene Blickroutinen und »Sichtweisen«, stereotype Vorstellungen des Beobachtungsmaterials, historische bzw. »zeitgemäße« und damit gesellschaftlich überformte und anerkannte Formen des Schauens<sup>175</sup>, aber auch wissenschaftstheoretisch trainierte Techniken, etwas »unter die Lupe« zu nehmen.<sup>176</sup>

»Über alle bewußte teilnehmende Beobachtung hinaus registriert der Mensch, konstruiert Schemata und nimmt Gestalten wahr. Beobachten ist ein aktiver Prozeß, eine Adäquation an das schon Erfahrene und an das durch den Bau der Sinnesorgane Gegebene« (Heeschen 1989: 60).

Beobachter sind keine passiven Zuschauer. Die Wahrnehmung von Eindrücken der Außenwelt impliziert aktives Deuten, Ordnen und Komponieren, insbesondere wenn es sich um Sehende »von Berufs wegen« handelt. Der wissenschaftliche Beobachter verfügt durch seine Ausbildung über ein theoretisches Vorwissen, das seinen Blick lenkt – er weiß, *was* er sehen will. Denn obwohl Blicke einem dialektischen Prozeß folgen – »der Blick auf den anderen ist auch immer ein Blick auf das Selbst« (Dettmar 1992: 77) – zieht der Ethnologe weniger die Möglichkeit der Ähnlichkeit als die der Unterschiedlichkeit in Betracht. Wer in die Fremde reist, um die Fremden sehen zu wollen, der wird auch Fremdes sehen, denn im Sehen – ganz gleich, ob von statischen oder beweglichen, gemalten oder fotografierten Bildern – spiegeln sich eigene Erwartungen und vertraute Wahrnehmungsautomatismen wider, so daß »[...] wir immer selbst so viel zum Bild hinbringen müssen, als wir daraus >entnehmen< wollen« (Gombrich 1994: 12).<sup>177</sup> Der *Konstruktivismus des Auges* liegt größtenteils in seiner kulturellen Imprägniertheit verborgen, denn die Art und Weise zu Wissen und zu Erkennen ist das Ergebnis kultureller Sinn- und Bedeutungsmuster.<sup>178</sup>

Diese Erwartungshaltung des ethnologischen Blicks, der Fremdes sehen möchte, weist ihn als einen auf die *Ferne* fixierte, nicht zuletzt *polarisierenden* Blick aus. Er gleitet über die Zonen der Vertrautheit hinweg, um den Bereich jenseits der Grenzen abzutasten. Der Ethnologe arbeitet als Beobachter mit der Unterscheidung zwischen »Hier« und »Dort«, ohne die Unterscheidung als Konstruktion auszuweisen. Der moderne Beobachter blendet das »Hier« regelrecht aus, um das »Dort« als unabhängige Beobachtungsgröße zu konstituieren. Diese einseitige *Sensibilität für Unterschiede* äußert sich in der Ausrichtung des Auges auf Auffälligkeiten und Kuriositäten, denn die möglicherweise bestehenden kulturellen Gemeinsamkeiten geraten nicht so sehr wie die kulturellen Differenzen ins Visier des Forschers, da das Andere so völlig anders erscheint, daß eine Vergleichbarkeit kaum in Frage kommt<sup>179</sup>, nicht zuletzt, weil der Ethnologie generell eine »Hochschätzung von Unterschieden« (Koepping 1993: 120f.) eigen ist.<sup>180</sup>

Häufig dramatisiert der Ethnologe bei seinen photographischen Arbeiten die Fremdheit der Fremden, indem er sie aus der Darstellung von Alltagsarbeiten »herausreißt« und mit einer Herrschaftsgeste des »In-Reih-und-Glied-Stellens« in die gewünschte Pose manövriert, um eine *Inszenierung des Fremden* für das Auge vorzunehmen. Dieser Blick auf die sichtbaren Gegensätze und augenfälligen Kuriositäten drückt jedoch nicht zuletzt einen

Mangel an Bereitschaft aus, die Menschen aus anderen Kulturzusammenhängen heraus zu verstehen. So kann das Foto, das Wirklichkeit zwar aufzeichnet, dies aber nur in Form einer räumlichen Fixierung eines Moments leistet, auch als Herrschaftsinstrument der Naturbeherrschung betrachtet werden, das die Zusammenhänge der physischen Welt sichtbar macht und durch die Rahmenbedingungen der Kamera (Linsen, Film, Lichtempfindlichkeit u. dgl.) sowie der sensorischen, kulturellen und psychischen Disposition des Wahrnehmungsapparates transformiert. Eine visuelle Dokumentation kann niemals die Struktur einer Kultur in Gänze festhalten, sondern berührt sie lediglich an ihrer Oberfläche, indem sie sich auf das Sichtbare und visuell Darstellbare konzentriert, daher jedoch vieles *übersieht*, wie es im Sprichwort heißt: »Ein Schamane sieht einen Geist, ein Ethnologe sieht nichts«.<sup>181</sup>

Beobachten ist also wesentlich Selektieren. Der Beobachter kann immer nur ein Lebensmoment der von ihm beobachteten fremden Kultur in sehr beschränkter Weise wahrnehmen, das zudem mit einem Unsicherheitskoeffizienten behaftet ist, da die Verhaltensweisen der Menschen auch spielerisch, kreativ und widersprüchlich sein können, so daß der Beobachter über das Beobachtete hinaus Einsicht in Geschichte und kulturelle Zusammenhänge benötigt. Wenn gleich die vom Beobachter mitgebrachten Bilder des Fremden den Bildervorrat erweitern, den jeder mit sich herumträgt, zeigt sich seine Beschränktheit in der Erzeugung von Fixpunkten der Konkretisierung: fixiert auf bestimmte Blickwinkel, eine Jahreszeit, eine Stimmung, einen Personenkreis (vgl. Friedrich et al. 1984: 11).

Die visuelle Ethnologie<sup>182</sup>, eine relativ junge Wissenschaft, die sich speziell den verzerrenden Wirkungen der Beobachtungsformen mittels Film und Photographie widmet, geht erst spät mit dem Paradigma des unvoreingenommenen Augenzeugen in die Kritik. Denn insbesondere die Photographie und der Film knüpften an die bestehende Bildtradition an, naturgetreue Nachbildungen des Feldes zu liefern und die ästhetischen Absichten, moralische und machtspezifische Absichten zu leugnen. Im Gegensatz zu anderen optischen Medien wie beispielsweise der Zeichnung, erhofft man sich gerade von dem mechanischen Charakter der Medien, unbirrt von den Regeln der Schönheit und Ästhetik Vorzüge und Fehler objektiv zu reproduzieren, da sie das Auge bzw. den Menschen hinter der Apparatur (Kamera), seinen gesamten Tätigkeitsprozeß ausblenden. Insofern befinden sich die Bilder gegenüber den Wörtern, d.h. die visuelle gegenüber der verbalen Ethnographie, offenkundig in einer privilegierten Position.<sup>183</sup>

»Sie sind den Dingen, die sie abbilden, näher als Wörter, die sie umschreiben. Soweit es die Photographie und den Film betrifft, sind die Bilder leichter herzustellen, als lange und schwerfällige Wortketten. [...] Darüber hinaus schaffen die Bilder für alles,

was in ihrem Blickfeld liegt, einen simultanen Eindruck, sie erlauben einen unmittelbaren Gesamtblick auf das, was sie abbilden, während den Wörtern aus Natur und Notwendigkeit heraus nur das Nacheinander bleibt« (Oppitz 1989: 27).

Die traditionale Ethnologie verharrt im Diskurs der wahrheitsgetreuen, nüchternen Wissenschaftlichkeit, die ihre Repräsentationen als »Dokumente«, »Zeugnisse« und »Befunde« kennzeichnet, allerdings Fragen zu Produktion, Tradition, narrativen Strukturen, kinematischen und ästhetischen Qualitäten, nicht zuletzt Publikums- und Wirkungsfragen ausblendet. Insbesondere der filmende Beobachter, der im sogenannten »Dokumentarfilm« eine Möglichkeit der objektiven Reproduktion fremder Kulturen sieht, mißachtet die Eigenständigkeit der filmischen Realität bzw. die Responsivität der eigenen Person. Werner Petermann warnt vor der scheinbaren Objektivität und Neutralität des automatisch gewonnenen Bildes, insbesondere wenn es sich um Bilder handelt, die Unvertrautes zeigen, welche durch ihre vermeintliche Eindeutigkeit ein zu schnelles Verstehen herbeiführen. Dabei zeichnen sich zwei wesentliche Probleme der visuellen Repräsentationen in der Ethnologie ab: Erstens, die »Wirklichkeit der Medien« und zweitens, die »Wirklichkeit des Rezipienten«, die sich in das Verstehen der fremden Kultur einmischen. So ist der ethnographische Dokumentarfilm keineswegs als ein rein technisch-mechanischer Prozeß zu deuten, der ein wertfreies Abbild der Wirklichkeit liefert. Er ist vielmehr in einen komplexen semiotischen und kommunikativen Prozeß zur Konstruktion von Wirklichkeit eingebettet, der von gewissen Vorannahmen und Normativismen ausgeht (vgl. Kiener 1999), die dem Dargestellten wie eine »unsichtbare Matrix« anhaften.

»Die ›Gutgläubigkeit‹, filmische Repräsentationen mit der äußeren Realität gleichzusetzen, wird um so größer, je unvertrauter, fremder diese Realität für den Betrachter ist« (Petermann 1984: 19), denn leicht verständliche und plakative Darstellungen solcher Menschen und Dinge, von denen wir in der Regel keinerlei Vorwissen besitzen, werden beim Rezipienten umso »dankbarer« angenommen. Visuelle Repräsentationen führen nicht selten ein Verstehen herbei, das weniger mit der Struktur und Lebensform der fremden Kultur als solcher, als vielmehr mit den spezifischen Techniken und Macharten der Darstellung konvergiert.<sup>184</sup>

Der moderne Diskurs der Beobachtung produziert den Blick als Instrument der Wissensaneignung.<sup>185</sup> Es ist eine Technik des Schauens, die alle gesammelten Tatsachen und erfahrenen Widersprüchlichkeiten der Fremde nivelliert, klassifiziert und im theoretischen Blick zu vereinheitlichen versucht. Im Sinne einer *synoptischen Darstellung*, d.h. durch das Instrument des Überblicks, des beherrschten theoretischen Blicks, werden alle gesammelten Tatsachen des Ethnologen, der ganze Fundus an Erfah-

rungen, alle eigenen Rhythmen und unvergleichlichen Aktionen geometrisiert und vereinheitlicht. Sie stellen den Fremden »still«, indem sie ihn zu einem »Anwesenden im Bild machen« und damit in Raum und Zeit fixieren. Der europäische Traum von der Inbesitznahme des Fremden ist nach Stephen Greenblatt untrennbar mit der Praxis des Sehens verknüpft. Es ist ein bedeutungsvoller, repräsentativer Blick: »Der Augenzeuge wird zum Schnittpunkt der Begegnung, zum Vermittler zwischen ›uns‹ und all dem, was jenseits unseres Horizontes liegt« (Greenblatt 1998: 187), eben all jenem, was wir nicht sehen können – gleichwohl der Ethnologe seine spezifische Art und Weise des Sehens »ausblendet«.<sup>186</sup>

Blicke solcher Art übersehen einen Großteil ihres eigentlichen Forschungsgegenstandes, sie ignorieren die Kontingenzen und Widersprüchlichkeiten der fremden Kultur, um sie mit dem Bild der überschaubaren Fremde deckungsgleich werden zu lassen. Denn was sich als übersichtlich, ersichtlich bzw. offensichtlich zu erkennen gibt, ist unschwer einzunehmen, anzueignen, zu erobern. Es ist ein Blick, der sich im Feld bestätigen lassen will, d.h. er führt zu einer ethnographischen Diskursform, »[...] die dafür sorgt, daß die Inszenierung der Entdeckung des Fremden als Fortsetzung der Entdeckung des Eigenen nicht stört. Dieser Diskurs läßt keinen Verdacht aufkommen, bezüglich der Stellung der eigenen Kultur und deren Verhältnis zur ›entdeckten‹ Kultur« (Pfleiderer 1992: 16). Es ist ein Blick, der überlagert ist von der Überbetonung des Gegensatzes zwischen Tradition und Moderne.

»Die Moderne, wie sie im Westen inkarniert ist, zugleich von spezifischer Differenz und mit einem Überlegenheitsanspruch daherkommend, bedient sich anderer Lebensformen als Spiegel und Gegenüber, um sich global zu verorten. Die Anderen dienen als Hintergrund, von dem die Moderne sich abhebt, und sind zu gleicher Zeit Objekt und Opfer ihres Subsumptions- und Appriationsanspruchs« (Berg/Fuchs 1993: 9).

Die kulturelle Praxis des Sehens gerät als Wirklichkeitsverzerrer ins Blickfeld ethnologischer Feldforschung. Deutlich wird dies vor allem im Hinblick auf die technischen Apparaturen des Sehens – dem Fotoapparat und der Kamera, denn ihre Bilder »zeigen« nie nur etwas, sie können auch etwas »sagen«.<sup>187</sup> Fotoapparat und Kamera sind in die Praxis des Sehens verwickelt, gerade weil ihre Geschichte von der Wahrnehmung des Fotografierenden/Filmenden durchdrungen, von dessen Blickpunkt gekennzeichnet, von dessen subjektiven Einstellungen wie kulturellen Hintergrundannahmen durchdränkt ist (vgl. Kiener 1999: 164). So fordert Petermann in seinem Überblick zum Verhältnis von Ethnographie und Film eine Sensibilität für die »Historizität des Blicks« ein, indem er die filmische Dokumen-

tation fremder Kulturen lediglich als Abguß einer Kulturgeschichte des Sehens begreift. Die Reproduktion der sichtbaren Realität mit Hilfe von automatischen Produktionsweisen des Sehens wie Fotoapparat oder Videokamera, ist also nicht zwangsläufig eine wahrheitsgetreue und objektive Repräsentation, denn die entstehenden Bilder tragen, gleichgültig welcher Technik wir uns bedienen, die Spuren kulturell beeinflußter Anschauungen, aber auch kulturell imprägnierter technischer Apparaturen. In ihnen werden Vorurteile sichtbar (vgl. Petermann 1984: 19). Diese *Prädisposition des Sehens* entfaltet in Motivsuche und Blickwinkel, in Konstruktion und Einbindung technischer Apparaturen als auch ihrer Produkte, kurz: in der gesamten Anatomie des Schauens ihre Wirkung, so daß die Bilder des Fremden, die auf der Linse des menschlichen und technischen Auges entstehen, immer auch das Bild der Kultur des Betrachters mittransportieren. So ist das ein Bild nicht unbedingt ein Dokument seines Inhaltes, sondern ein Dokument seiner Zeit.

»Bildliche Darstellungen in der Ethnographie enthalten stets, ob gewollt oder nicht, ob offenkundig oder versteckt, massiv oder geringfügig eine doppelte Mitteilung: eine über den Gegenstand, egal ob dieser korrekt oder weniger korrekt abgebildet sein mag; und eine zweite über den Schöpfer der Abbildung, seine individuellen oder kollektiven Vorstellungen und Phantasien, seine Fertigkeiten und den Stil der Zeit, in der er sich bildnerisch ausdrückt« (Oppitz 1989: 24).

Beobachter verfremden die Fremde. Nicht nur der Forscher erleidet zu Beginn seines Aufenthaltes im Feld einen mehr oder weniger starken »Kulturschock«, sondern auch er hinterläßt bei den von ihm Aufgesuchten seine »Spuren«. Wenngleich der Beobachter sich darauf beschränkt, seine Untersuchungen ohne irgendwelche »Eingriffe«, also quasi nur sehend vorzunehmen, muß er der Tatsache Rechnung tragen, daß allein schon seine Gegenwart innerhalb der Gesellschaft, über die er arbeitet, einen Eingriff darstellt: Seine Fragen, seine Äußerungen, ja der bloße Kontakt schaffen für die Erforschten Probleme, die sich sonst nie gestellt hätten (vgl. Leiris 1979: 54). Wolfgang Kaschuba schlägt daher vor, *Beobachtung als Interaktion* zu fassen. Die Responsivität bzw. Interaktivität des Sehenden mit dem Sehfeld zeigt sich u.a. in den diversen *Inszenierungen des Sichtbaren* seitens der Beobachteten, denn auch der Beobachtete kann sich »in Szene setzen«, »Blikke auf sich ziehen« oder sich einfach nur »aus dem Blickfeld zurückziehen«.<sup>188</sup> Sehen bedeutet daher ein *Wandel (in) der Fremde*. Im Sinne einer Akkulturation, die sowohl einen spezifischen Zustand als auch einen Prozeß umschreibt, durchleben Beobachter und Beobachtete einen je individuellen Anpassungsprozeß.

»The individuals change their psychological characteristics, change the surrounding context, or change the amount of contact in order to achieve a better fit (outcome) with other features of the system in which they carry out their life« (Berry/Kim/Boski 1988: 63).

Im Vergleich zur Akkulturation als dynamischer und wechselseitiger Prozeß kultureller Veränderung muß auch die Beobachtung als »reaktive« Methode begriffen werden, die sowohl auf der Seite des Beobachters wie auch auf Seiten der/des Beobachteten eine Adaption an das jeweils fremde Kulturmuster auslöst.

Legt man die Beobachterrelativität und Kontextualität der visuellen Konstruktionen des Fremden in der Ethnologie offen, muß sich der Ethnologe seiner Rolle als *Bildermacher* bewußt werden, die sich nicht nur beim Arbeiten mit der Kamera durch die Wahl der Kameraeinstellungen, in der Motivsuche und -selektion, sondern in nicht weniger starkem Maße in der »bloßen« Beobachtung entfaltet und im Sinne »unsichtbarer« subjektiver Sehgewohnheiten und Rezeptionsweisen an den Konstruktionen und Wirkungsweisen des Fremden beteiligt ist. »Denn für den Beobachter erschwert die ›Normalität‹ sozialer Praktiken ein Erkennen-Können der Vorausnahmen, die sowohl den Praktiken als auch der Beobachtung zugrunde liegen« (Kalthoff 1997: 263).

Insgesamt stellt sich die Methode der Beobachtung als eine Praxis dar, die mit Praktiken des Selektierens, Abstrahierens und Transformierens verschränkt ist, damit aber immer nur eine *partielle Sicht auf die Welt* generiert. Gleichzeitig ist insbesondere der ethnologische Blick in die/der Fremde durch das Paradigma der modernen Wissenschaft überformt, Visuelles als Tatsache (»A picture is a fact«) zu begreifen. So werden Bilder durch die Autorisierung und Authentisierung des Beobachters zu »Dokumenten«.

Ein sensibel benutzter Begriff der teilnehmenden Beobachtung begnügt sich daher nicht mit einem Sehen an der Oberfläche des Sichtbaren, sondern nimmt den Nachvollzug der »Innensicht« des normalen Teilnehmers an einem gesellschaftlich-kulturellen Geschehen ernst, d.h. auch das Unsichtbare – Bedeutungen, Symbole, Mythen u. dgl., die unter der Oberfläche des Sichtbaren verborgen sind – sollen mit Hilfe der teilnehmenden Beobachtung *offensichtlich* gemacht werden. Neuere Ansätze in der Ethnologie dehnen den Beobachtungsbegriff insoweit aus, als daß sie die Teilnahme stärker als die eigentliche Beobachtung betonen, d.h. der Ethnologe soll die Fremden nicht bloß mit dem Auge streifen, sondern »*in* sie hinein schauen«. Hier ist die »Außenbeobachtung« nur ein erster Schritt auf dem Weg zu einem umfassenden Verstehen der fremden Kultur (vgl. Kohl 1993: 110). Um sich ein tatsachengetreues Bild zu machen, bedarf es einer vorbehaltlosen Teilhabe des Forschers am Leben der Beforschten. Gerade der verge-

sellschaftende Aspekt des Forschers mit seinem Beobachtungsgegenstand macht deutlich, daß der Beobachter eine höchst aktive Rolle im sozialen Feld einnimmt. Er taucht regelrecht in das Feld ein, knüpft Kontakte, spricht mit Leuten, läßt sich in die verschiedenen Handlungsrituale einweihen usw. (vgl. Girtler 1989). Sehen meint hier nicht bloß, daß man den Menschen bei all ihre Tätigkeiten zusieht. Es bedeutet vielmehr, daß der Ethnologe in weiterführenden Gesprächen und Nachforschungen *sich die Betrachtungsweisen* der von ihm aufgesuchten Gruppe *vor Augen führt*. Dabei scheint die Objektivität des Beobachters fraglich, weil die säuberliche Trennung zwischen Subjekt und Objekt der Erkenntnis im »Feld« mehr als nur einmal zusammenbricht,

»[...] da der Beobachter bzw. seine Verhaltensweisen innerhalb der beobachteten Einheit, innerhalb des beobachteten Systems lokalisiert sind. [...] Hier kann der Beobachter sich also nicht als ›außenstehend‹ idealisieren und seine Erkenntnis als ›objektiv‹ ansehen, da er sich und seinen eigenen Einfluß, der womöglich das, was beobachtet wird, erzeugt oder aufrechterhält, nicht aus seiner Beschreibung der Wirklichkeit wegdenken kann. Er findet stets (zumindest auch, manchmal sogar nur) die selbst versteckten Ostereier« (Simon 1991: 141).

Teilnehmende Beobachtung impliziert also zweierlei, sowohl Teilnahme als auch Beobachtung, und ist damit »[...] irgendwo zweckbestimmt angesiedelt zwischen dem Versuch der objektiven Beobachtung [...] und dem Interagieren mit den beobachteten Subjekten, dem sich der Feldforscher überlassen kann« (Heeschen 1989: 68). Dabei versucht der beobachtende Forscher zunächst eine soziale Mitgliedschaft zu erwerben, denn Teilnahme bedeutet in erster Linie nichts anderes als ein Sich-Einlassen-Wollen auf die anderen, ein Verstehen-Wollen, und vor allem ein Nicht-besser-Wissen-Wollen (vgl. Honer 1994: 92).<sup>189</sup>

Strenggenommen fordert die Formel des »going native« nicht nur, daß sich der Ethnologe die fremde Welt aus der Sicht des Fremden im Sinne eines Perspektivwechsels *vor Augen führt*, sondern daß er gleichzeitig die Notwendigkeit »im Auge behält«, auch die eigene Sicht der Welt dieser Verfremdung des Blicks auszusetzen und seine Beobachtungsweisen sichtbar zu machen. Demnach sollte die ethnologische Beobachtung ein Sehen der anderen Welt mit den Augen des Fremden sein, ohne dabei das eigene vorurteilsbeladene Sehen lediglich durch ein anderes einzutauschen. »Sehen mit den Augen des Anderen« bedeutet vielmehr, reflexive Prozesse in der eigenen Person in Gang zu setzen, um durch die Überschneidung beider Perspektiven in einen Dialog mit dem Fremden zu treten sowie eine größtmögliche Objektivität zu gewinnen.<sup>190</sup>

Der Begriff der teilnehmenden Beobachtung bleibt ein Balanceakt, in-

sofern er auf ein Oszillieren zwischen Fremd-Werden und Bekannt-Machen in der Feldsituation selbst Bezug nimmt, und dem Forscher eine *Zwitterstellung* zwischen engagierter Teilnahme und distanzierter Beobachtung der fremden Kultur abverlangt, denn

»Teilnahme, verstanden als Engagiertsein und Sich-zur-Verfügung-Stellen, bewahrt uns davor, den anderen zum Forschungsobjekt zu erniedrigen und damit auch uns selbst und den anderen zum ›Unmenschlichen‹ zu deklarieren, was reine Beobachtung, abgesehen von dabei wirklich vorkommenden kognitiven Verzerrungen, als Resultat zeitigen würde« (Koepping 1987: 29).

So gilt es, die »Kunst des Erzählens« (Kiener 1999) im Bild aufzuspüren, denn weder Beobachter noch Kamera oder Fotoapparat reproduzieren lediglich Abbilder der Wirklichkeit – sie *schaffen* Bilder und *setzen* Zeichen.

#### 4.1.4 Autorisierungspraktiken: Ethnologen sind Schriftsteller

Ethnologen beherrschen die Kunst des Be-Schreibens kultureller Lebens- und Verhaltensweisen, Bedeutungs- und Wirklichkeitsverständnisse. In ihrer Tätigkeit als Dolmetscher (s.o.) und Beobachter stehen Ethnologen in der Pflicht, ihre gesammelten Erfahrungen in der Fremde in einen wissenschaftlichen literalen Diskurs zu überführen, um den Anspruch auf universelle Geltung und professionelle Erkenntnis zu erheben und den Erfahrungen und Beobachtungen in der Fremde Aufrichtigkeit und Anschaulichkeit zu verleihen. Ethnographie ist dabei in den Kontext einer andauernden teilnehmenden Beobachtung eingebettet und unterscheidet sich gegenüber anderen soziologischen Vorgehensweisen vor allem in dem für die Gewinnung empirischen Wissens am einzelnen Fall betriebenen Aufwand (vgl. Amann/Hirschauer 1997: 16). Das Reden bzw. Schreiben über und für die fremde Kultur, mit der der Forscher zuvor in einem Dialog gestanden hat, darf dies aber nicht in einer beliebigen Art und Weise tun, sondern ist gehalten, möglichst genaue und detaillierte Beschreibungen in einer verständlichen, keinesfalls subjektiv gefärbten Sprache abzuliefern. Insofern beruht die Ethnologie auf dem zeitgenössischen Paradigma des authentischen Zeigens und Sprechens eines dokumentarischen Arbeitens.

Mit Rückgriff auf einen wissenschaftlich exakten und am objektivistischen Erkenntnisideal ausgerichteten Beschreibungs begriff ist es der Ehrgeiz der modernen Ethnologie, als sogenannter *hard science* (vgl. Gottowik 1997: 37) in den Wissenschaftskanon aufgenommen zu werden, da man der Methode der Ethnographie ebenso wie der Beobachtung zunächst »vornehmste« Eigenschaften der Unbestechlichkeit, Vollständigkeit und Objektivität zuspricht.

Läßt man die größtenteils unsystematischen und unwissenschaftlichen Darstellungen ohne kontinuierliche Traditionsbildung aus der frühen Antike und dem Mittelalter<sup>191</sup> außer Acht, kann von einer wissenschaftlichen Ethnographie mit der Entwicklung der modernen Feldforschungstechnik gegen Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts gesprochen werden. Bis in die 1980er Jahre hinein konnte sich dabei der Glaube an ein unkompliziertes Erzählen »wie es im Felde war« aufrechterhalten<sup>192</sup>, da die klassische Ethnographie unter der impliziten Annahme arbeitet, »mit ihren Texten Tatsachenberichte abzuliefern, die Wirklichkeit ›so wie sie ist‹ wiederzugeben, sie ungebrochen zu spiegeln« (Bräunlein/Lauser 1992: I).<sup>193</sup> An das Mit- und Aufschreiben knüpft sich die Illusion einer unmittelbaren, unverfälschten und möglichst vollständigen Fixierung der äußeren Wirklichkeit in sogenannten »Abbildern«. Dabei bleiben die Prämissen, welche die Aufmerksamkeit lenken, aber größtenteils ausgeblendet; ebenso die Bedingungen und die Auswahlkriterien, nach denen der Forscher seine Beobachtungen zu Papier bringt (vgl. Hartmann 1991: 152). Insgesamt wird das Schreiben von Ethnographien in der Ethnologie – im Unterschied zum Forschungsprozeß und zur Theoriebildung – bis in die achtziger Jahre hinein nicht thematisiert (vgl. Knecht/Welz 1995: 74). Die Verschriftlichung von Forschungsergebnissen erscheint als »objektive« Form der Wissensvermittlung. Das Über-etwas-oder-jemanden-Schreiben besitzt dabei eine eher nominalistische Färbung: »es bezog sich weniger auf den Akt des Schreibens denn auf dessen Produkte: Beschreibungen, bildliche Darstellungen, kurzum Repräsentationen« (Fabian 1993: 342) und ließ die Prozesse und Praktiken »rund ums Schreiben« außer Acht: »Writing reduced to method: keeping good field notes, making accurate maps, ›writing up‹ results« (Clifford 1986: 2).

Schreiben wird vor dem *linguistic turn*<sup>194</sup> als Selbstverständlichkeit betrachtet, die einfach das ausarbeiten und theoretisch anreichern soll, was der Forschungsprozeß an Erträgen erbracht hat (vgl. Kaschuba 1999: 246). Es ist eine Ethnographie, die den Anspruch erhebt, eine unverzerrte Kopie bzw. »naturgetreue« Übersetzung der fremden Kultur abzugeben, ganz so, als gäbe es eine »objektive Deskription«.<sup>195</sup> Insbesondere die Aufzeichnungen während der Reise, die »unmittelbar« und »vor Ort« zu Papier gebracht werden, genießen die Bedeutung eines sogenannten »Life-Dokumentes«, denn »[i]m Unterschied zur retrospektiven Notiz ist die Simultanmitschrift von der Aura einer Originalquelle umgeben« (Hartmann 1991: 155).<sup>196</sup> Relativ unkritisch vertraut die Ethnographie dabei auf die Vorstellung, daß der Ethnograph als eine Art von »fotomechanischer Apparatur« bzw. »tabula rasa« fungiert, auf der sich die äußere Realität lediglich abbildet (vgl. Kohl 1993: 117). Sie umgeht damit die Fragen der Epistemologie, d.h. die Absicherung und Begründung des Wissens, das sie vermittelt. Trifftigkeit, Rich-

tigkeit, Wertfreiheit, Neutralität, Genauigkeit, Nachprüfbarkeit (vgl. Koepping 1987), aber auch Autorenschaft und Lesarten der Texte bleiben im ethnologischen Forschungsprozeß unsichtbar.

Viel zu spät werden die gängigen Formen der Kulturbeschreibung in den Kontext der Foucaultschen »Dunstglocke« von Wissen und Macht gestellt, was dazu führt, daß sowohl die Methode, ihre Verfahrensweisen, ihr wissenschaftlicher Anspruch, die Frage der Autorenschaft und seiner Legitimationstechniken einer Kritik unterzogen werden. Neben Michel Foucault, liefert auch Michel de Certeau kritische Anregungen zur Literarizität ethnographischer Texte. Die Sprache der modernen europäischen Wissenschaft wird in einem Diskurs um Wahrheit und Macht verortet, der bestimmte Strategien der Legitimation mithervorbringt, welche sie im Namen der Plausibilität, Faktizität und Objektivität reproduziert: »rhetoric (in the name of ‚plain‘, transparent signification), fiction (in the name of fact), and subjectivity (in the name of objectivity)« (Clifford 1986: 5).

Darüber hinaus evoziert die Linguistik Anstöße zu diesem neuen Nachdenken über die Literarizität ethnographischer Zeugnisse, indem sie die Problematik der rhetorischen Regeln, allegorischen Bedeutungen, symbolischen Dimensionen, den »eingeschriebenen« Sinngehalten und kulturellen Deutungs- und Sprachkonventionen aufwirft. Ihr Einwand, daß Ethnologen mit jeder Interpretation dem Fremden ihren Sinn aufdrücken, provoziert unter dem geflügelten Wort *writing culture* eine von James Clifford und George E. Marcus (1986) sowie Clifford Geertz (1990) angeführte kulturwissenschaftlichen Debatte zur Literarizität ethnographischer Texte. Diese Neuentdeckung der literarischen Qualität ethnographischen Schreibens bezieht sich dabei weniger auf die Aspekte des Schreibstils selbst, als vielmehr auf die Erkenntnis, »daß sich die Ethnographie – wie andere Textsorten auch – als ein literarisches Genre mit spezifischen Konventionen konstituiert« (Knecht/Welz 1995: 74). Es geht dabei um die Aufdeckung der Tatsache, daß zwischen ethnographischer Wissenschaft, ihren Methoden der Repräsentation und ihrem eigentlichen Forschungsgegenstand – dem Fremden – ein dichtes Wechselwirkungsmodell besteht. Ethnographische Texte stellen demnach ein entscheidendes Wirkungsmittel dar, das nicht nur die Konstruktionen der zu beschreibenden Anderen, sondern auch das Selbstverständnis des Forschers prägt.

»Mehr noch als die übermittelten Daten und Informationen hilft die stilistische Art der Übermittlung dabei, den Mythos des ‚wissenden und verstehenden Ethnologen‘ zu bekräftigen, der ‚dort‘ war, also authentische Erfahrungen zu vermitteln hat, der ‚versteht‘, weil er mit den ‚Eingeborenen‘ gelebt hat, der sich selbst ‚fremd‘ wurde, weil er die eigene Kultur auf lange Zeit verließ« (Kaschuba 1999: 250).

Ethnographische Texte verkörpern »Nahtstellen«, an denen Erfahrungen und Schrift, Selbst- und Fremdbild aufeinandertreffen. Sie bilden strategische Orte, die sich mit der Frage der Vermittlung von Erfahrungen, ihrer Klassifikation und Übersetzung auseinandersetzen. Dabei richtet sich die von der Writing-Culture-Debatte entfachte Kritik v.a. auf zwei wichtige Eigenschaften ethnographischer Texte. Einerseits beleuchtet sie die vom Autor miteingebrachte Lesart fremder Kulturen, die in der sprachlichen Ausgestaltung ihre Wirkkraft entfaltet. Andererseits weist sie auf den vom Text selbst provozierten semiotischen Charakter der Kulturauffassung hin, der den Fremden im gewissen Sinne als lesbaren Text postuliert.<sup>197</sup>

Das Ausmaß der Autorenschaft, die Geertz nicht bloß als eine hinter dem Text liegende Intentionalität, sondern im Text selbst zur Geltung gebrachte Dimension (vgl. ebd.: 29) begreift, lässt ihn ethnographisches Schreiben stärker im Lichte literarischer und weniger naturwissenschaftlicher Diskurse betrachten (vgl. Geertz 1990: 17). Geertz gibt in seinen späten Schriften zu bedenken, daß der Ethnograph – unabhängig von biographischen und historischen Gesichtspunkten – in der Beschreibung fremder Kulturen als Schriftsteller hervortritt, betont damit die Interaktivität zwischen Forscher und Forschungsgegenstand. Der Ethnologe benutzt Metaphern, Phrasen, stilistische Mittel, um seiner ganz eigenen Art der Beschreibung anderer Menschen Ausdruck zu verleihen. Dabei gibt er immer auch ein gewisses Selbstverständnis preis.<sup>198</sup>

Geertz fordert auf, die »Autorenschaft« des Ethnologen ernst zu nehmen, seine »dichte Beschreibung« als Literatur zu betrachten, und – mit Blick auf Foucault – das Reflektieren des eigenen Schreibprozesses, um den textuellen Modi von Herrschaft, den machtvollen Facetten der Begriffe auf die Spur zu kommen (vgl. ebd.: 16). Foucaults Gedanken zur Autorenschaft, auf die Geertz in seiner Exegese zur »Künstlichkeit« der Wilden immer wieder rekurriert, geht seit Ende des 18. und Anfang des 19. Jahrhunderts im Bereich der »naturwissenschaftlicher« Diskurse von einer zunehmenden Anonymisierung und Verflüchtigung des Urhebers von Texten aus.<sup>199</sup> Foucault zeigt auf, daß die Texte nicht mehr auf die Absicht des Autors oder andere Bedeutungsinstanzen hin analysiert werden, sondern daraufhin, welche Themen in welcher Weise behandelt werden und welche Behandlungsweisen und welche Themen ausgeschlossen sind (vgl. Jannidis et al. 2000: 194). Auf der anderen Seite setzt sich Foucault jedoch akribisch mit dem Funktionieren des Autors auseinander und stellt seine bedeutende Funktion innerhalb eines Diskurses selbst in seiner vermeintlichen Unsichtbarkeit heraus: »er besitzt klassifikatorische Funktion; mit einem solchen Namen kann man eine gewisse Zahl von Texten gruppieren, sie abgrenzen, einige ausschließen, sie anderem gegenüberstellen« (Foucault 2000: 210). Insofern besitzt der Autor immer auch einen ideologischen Status,

der es ihm ermöglicht, das Fiktive zu regulieren bzw. die »krebsartige Vermehrung der Bedeutungen in einer Welt« (ebd.: 228) zu limitieren. Der Autor steuert und lenkt die Bedeutung des Textes, er »autorisiert« sie, wenn auch nicht immer deutlich gemacht wird, unter welchen Umständen und zu welchen Zwecken bzw. mit welchen Resultaten diese Autorisierung stattfindet.

Hier setzt Geertz Kritik an den ethnographischen Zeugnissen ein, der die Anonymisierung des Autors in den wissenschaftlichen Diskursen – so auch in der Ethnologie – als mutmaßliche Objektivierungspraktik herausstellt, die ihren Zweck verfehlt habe und mit der ethnologischen Gutgläubigkeit bricht, daß Texte, in denen der Ethnograph als Vermittler zwischen »ihnen« und »uns« erst gar nicht auftritt, besonders authentisch seien. Anstelle von Fakten liefern Ethnologen Konstruktionen von vorgeblich wissenschaftlichen Texten ab, die Erfahrungen entspringen, die im weitesten Sinne biographisch sind und von den Ethnographien völlig verschleiert werden (vgl. Geertz 1990: 18). Sie professionalisieren gewissermaßen eine Selbstvergessenheit des Ethnographen.<sup>200</sup>

Die Kunst des Be-Schreibens ist keine reine Übersetzung leistung, Beschreibung ist immer auch Gestaltung, sie ist Praxis. Geertz erweitert die Foucaultsche Frage »Was ist ein Autor?« durch sein ungeduldiges Nachfragen »Was macht ein Autor?«. Das Verhältnis zwischen Ethnographie und ihrem Gegenstand kann sich daher nicht in der schieren »Widerspiegelung« erschöpfen, den Schreiben ist Praxis und Praxis ist Tun.

»Das Tun spiegelt nichts wider, und das allein ist Grund genug den naiven Realismus ad acta zu legen. Tun ist gleichbedeutend mit: eine Sache bearbeiten, etwas machen, transformieren (Form geben), nicht versehentlich oder gelegentlich [...], sondern unvermeidlich« (Fabian 1993: 348).

Im Beschreiben wird soziales Handeln sichtbar, das auf den Handlungsgegenstand entscheidenden Einfluß nimmt. Ethnographie ist »Handwerk«, für Geertz sogar »Kunstwerk«, da »die Aussagen über den Fremden [...] durch eigene Erfahrung bedingt [sind], die sich als spezifische Stellung im Kosmos definiert und damit die Beziehung zum Fremden immer nur eine pragmatisch motivierte sein kann« (Duala-M'bedy 1977: 228f.).<sup>201</sup>

Der textuellen Repräsentation des traditionalen ethnologischen Diskurses liegt dabei ein relativ distanziertes Verhältnis zwischen Ethnologen und Untersuchungsgegenstand zugrunde, da man von dem Fremden zunächst Abstand nimmt (sowohl kognitiv als auch physikalisch), um ihn dann in eine Ökonomie der Zeichen zu überführen. Dieser textuellen Transformation qualitativer praktischer Erfahrungen in eine objektive Deskription und Analyse haften jedoch nicht unerhebliche Interferenzprobleme an.<sup>202</sup>

Die Ethnographie lässt in diesem Sinne Bilder, Panorama- wie Schrek-

kensbilder des Fremden entstehen. Sie mauert ihn in ein Gebäude aus Text ein, aus dem er weder auszubrechen noch mitzureden imstande ist, da die offensichtliche Plausibilität eines privilegierten wissenschaftlichen Sprachmodus für Rückfragen und Korrekturen der Konstruktionen des Fremden wenig Raum lässt – dabei läge es doch nahe, »die Einheimischen danach zu fragen, in welchem Maße es dem Ethnographen gelungen ist, ihre Kultur so zu beschreiben, wie sie sie selber sehen« (Gottowik 1997: 61f.). Die ethnographischen Texte lassen ihren Gegenstand im Gegenzug verstummen. Je aufwendiger, stilistisch einwandfreier und klangvoller die Beschreibungen des Fremden sind, desto weniger Fremdes als vielmehr Eigenes zeigt sich in ihnen: Als Untersuchungsobjekt angeordnet, bleiben die Fremden bei der eigentlichen Datenauswertung und -interpretation passiv.<sup>203</sup>

Die Methode der Ethnographie umfaßt eine Vielfalt an Praktiken und Formen der »VerAnderung«, weshalb es wenig Sinn macht, nur die tatsächlichen Ethnographien, also Texte und Zeugnisse aus der Fremde, in den Blick zu rücken. Vielmehr gilt es, die Aufmerksamkeit auf die Herstellungsprozesse und Autoren der Texte, auf das Instrumentarium der Schrift, und hier speziell literarische Texte und narrative Strukturen, zu lenken. Dabei müssen die Herstellungsprozesse im Spannungsfeld von individueller Erfahrung und kultureller Darstellung untersucht werden. Denn als Träger von Fremheitserfahrungen transportieren sie nicht nur die Lebensweisen und Deutungsmuster fremder Kulturen, sondern sie bewahren im Spiegel einer *Kunst des Schreibens* die kulturellen Erzählcodes und -konventionen, narrative Traditionen und diskursabhängige Repräsentationsmodi der eigenen Kultur. Insofern ist das Projekt der Ethnographie eine wissenschaftliche *Unternehmung*, die die Relativität zwischen Beobachter und Beobachteten deutlich macht und die Erfahrung des Fremden mit der Erfahrung und Wahrnehmung des Eigenen verschweift.

#### 4.1.5 Die Grenzen der »VerAnderung«

Der traditionale bzw. moderne Diskurs der Ethnologie etabliert die Theorie des Fremden auf einer Vorherrschaft des Vertrauten, die die fremde Kultur nach *eigenen* Maßstäben beurteilt und bewertet. Insofern sind es im wesentlichen *konstitutive* Probleme des Übersetzens, des Reisens, des Beobachtens und des Schreibens über Fremdes für Hiesige, die als Praktiken der »VerAnderung« und Weisen der Wirklichkeitsproduktion innewohnen. Auch wenn es nahezu unmöglich erscheint, die Konstruktion des Fremden, oder allgemeiner, die Konstruktion von »Alterität« in der interkulturellen Begegnung zu unterlassen<sup>204</sup>, gilt es, diese Konstruktionen des Fremden nicht als Ausfluß eines wissenschaftlichen Wissens zu betrachten, das von der »sozialen Realität« und vom Alltag der Wissenschaftler strikt getrennt ist. Viel-

mehr müssen die Konstruktionsbedingungen und -praktiken der »Veränderung« mitberücksichtigt werden, die den kreativen Austausch zwischen Wissenschaft und Alltag betonen, denn der Fremde bleibt ein Konstrukt seines Betrachters – ganz gleich, wie sehr man sich um eine wissenschaftliche und nüchterne Darstellung bemüht. Der Überblick über die unterschiedlichen ethnologischen Praktiken kritisiert die oftmals zu statischen Konstrukte des Fremden, die unter Nützlichkeitserwägungen, Herrschaftsansprüchen oder einfach nur aus wissenschaftlichem Ehrgeiz zu einem oberflächlichen, mechanischen, ja künstlichen Unternehmen geraten, maßgeschneidert für die Zwecke der Lehre, geeignet für einen schnell hingeschriebenen Abschlußbericht oder für aufregende Untersuchungsergebnisse (vgl. Shamsul 1992: 393).

So bedarf es einer dauernden Überarbeitung und Aktualisierung der Parameter und des semantischen Inhaltes des Instrumentariums der Ethnologie, allein schon deshalb, weil viel von dem, was heute noch zur Konstruktion des Fremdartigen verwendet wird, den Gesellschaften und Gemeinschaften, auf die es angewendet wird, äußerlich ist und aus der Perspektive dieser Gesellschaften eher eigenartig wirkt. Die Folge davon ist neben einer »Versteinerung« bzw. »Verschmelzung« des Fremden mit seiner stereotypen Konstruktion eine Vogelperspektive auf das Fremde oder eine vollkommene verkehrte Wahrnehmung (vgl. ebd.). So spiegeln die Bilder des »Exoten«, des »Wilden« oder der »bäuerlichen Stammesgesellschaft« übergestülpte soziale Konstrukte wider, die häufig in einer kolonialistischen Begriffsgeschichte wurzeln und unabhängig von der kulturellen oder lokalen Besonderheit des Fremden benutzt werden. Es sind damit aber auch Konstrukte, die weniger auf die Beschaffenheit und Bedeutungen des Anderen selbst verweisen, als vielmehr die Denkgewohnheiten und Forschungsparameter, den Erfahrungs- und Darstellungsmodus, die Vorstellungs- und Begriffswelten der Betrachter des Fremden offenlegen.

Diese Instrumentalisierung des Fremden in den frühen anthropologischen und ethnologischen Studien dient der Grenzziehung zwischen »uns« und »den anderen« auf der Grundlage eines modernen Begriffs- und Theorie-Apparates. Der Blick auf die ethnologischen Praktiken macht deutlich, daß sich der ethnologische Diskurs nie in einem herrschaftsfreien Raum entfaltete (vgl. Kohl 1993: 18). Er fordert aber auch auf, daß sich der wissenschaftliche Beobachter von Fremdheit über die *systematischen Implikationen seiner Tätigkeit* – des Dolmetschens, des Reisens, des Beobachtens und Schreibens – für die Darstellung wissenschaftlicher Erkenntnisse Klarheit verschafft. Er muß seine Praktiken als konstitutive Elemente der Fremdheit des Anderen mitdenken, ohne dabei selbst die Wissenschaft in einer Art »science fiction« aufgehen zu lassen. Denn je mehr sich der Ethnologe des fiktiven Charakters seines Untersuchungsgegenstandes bewußt wird, desto

mehr gerät die Grenze zwischen dem »Hier« und »Dort« zwischen Realität und Imagination, zwischen Wissenschaft und Poesie ins Wanken (vgl. Wolff 1992: 342).

In der ethnologischen Darstellung sollte es also nicht so sehr um die – wie auch immer geartete Andersartigkeit des Fremden gehen –, sondern darum, daß das »Fingierte«, d. h. die grundsätzliche »Hergestelltheit« derartiger Darstellungen betont wird (vgl. ebd.). Diese Aufmerksamkeitsverschiebung auf den Ethnologen und seine Praktiken widerspricht aber zunächst einmal dem modernen Forschungsparadigma, als Forscher sowohl im Untersuchungsfeld als auch in der Darstellung der Untersuchungsergebnisse selbst »unsichtbar« zu bleiben.<sup>205</sup> Doch allein der Versuch, seine eigene Kultur weitestgehend zurückzustellen, um der Erfahrung der fremden Kultur nicht »im Wege zu stehen«, kann sich als verzerrendes Moment im Verstehens- und Darstellungsprozeß des Fremden niederschlagen. Denn die Grenzerfahrung des Ethnologen, der in der Ambivalenz der eigenen Fremdheit im »Dort« und dem Wunsch, das Fremde ins »Hier« zu überführen, gewissermaßen gefangen bleibt, schlägt sich häufig in einer umso statischeren Konstruktion des Fremden nieder. So kann die Grenzerfahrung mit dem Gefühl der Depersonalisation einhergehen<sup>206</sup>, was möglicherweise dazu führt, die Fremdheit des Anderen zu dramatisieren, schlimmstenfalls den Fremden als Feind zu konstruieren. Allerdings vergißt der Ethnologe meist nur für einen Augenblick, wo er »wirklich« hingehört, denn das Forscher-Erforschten-Verhältnis basiert auf der Grundannahme, daß der Forscher immer der »Einheimische«, die Erforschten immer die »Fremden« verkörpern.

»Dies hat mindestens zwei gewichtige Folgen: zum einen bleibt der Forscher in seiner sonstigen Alltagswelt, die mit der Welt der Erforschten wenig zu tun hat, verankert, er ist nicht auf die Gesellschaft der Fremden angewiesen; zum Zweiten behalten in dieser seiner Welt seine Sprache und seine Maßstäbe ihre Gültigkeit, seine Selbstverständlichkeiten und Handlungskompetenzen bleiben unangetastet« (Wong 1993: 8).

Solange der Ethnologe jedoch die eigene Begrenztheit als Erfahrungsmoment des Fremden verschweigt, solange stellt die Erfahrung der Grenze zwischen dem Eigenen und dem Fremden ein einseitig belastetes ethnologisches Instrument zur »VerAnderung« des Fremden dar. Ein solcher Grenzgang betrachtet die Grenze nicht als Verbindungslinie, die die Relation zwischen dem Eigenen und dem Fremden zum Ausdruck bringt, sondern als räumliche Tatsache mit kulturellen Folgen, und eben nicht eine soziale Tatsache, die sich räumlich formt (vgl. Simmel [1903] 1995: 141).

Die Arbeit des Ethnologen bleibt folglich ein Grenzgang, auch wenn die Grenze keine natürliche, sondern allenfalls eine durch ihn mithervorge-

brachte Trennung des Eigenen und des Fremden sein kann. Doch gerade um diese Hervorbringungsprozesse von Grenzen und ihrer Verwickeltheit in alltägliche und wissenschaftliche Praktiken darf der Ethnologe bei all seiner wissenschaftlichen Neugier und seinem »Hunger nach andersartigen Menschen« nicht aus dem Auge verlieren, denn seine sinnlichen wie darstellerischen Praktiken sind performative und konstruktive Weisen der Wirklichkeitserzeugung. Sie bringen den Fremden als »Schaustück« erst hervor. Damit fungieren Beschreibungen, Bilder, Übersetzungen oder Reiseindrücke gerade nicht als »Daten« oder »Items«, die kombiniert oder zusammengenommen ein Abbild der betreffenden Kultur ergeben würden. Es sind »Bilder« im Sinne von Schau- und Sinnbildern, die eine *evozierende* Funktion für den Ethnologen und seine Theorie selbst erfüllen: »Sie organisieren deren Wahrnehmungs- und Bedeutungsstrukturen, ihre Emotionen und Einstellungen, sie geben gleichsam deren ›Erfahrung eine Farbe‹« (Wolff 1992: 347). Auch wenn es unmöglich ist, die Praktiken der »Veränderung« zu vermeiden, muß der Diskurs über das Fremde durch eine permanente Reflexion über die eigene Person und die eigene Alltags- oder Forschungspraxis als strategisches Instrument zur Konstruktion von Fremdheit ergänzt werden, der die Ethnologie dazu ermahnt, ihre Konstruktionen des Fremden wenn schon nicht abzuschaffen, doch zumindest der beobachterrelativen Konstruktion einer sich in dauerndem Wandel befindlichen Gesellschaft anzupassen.

## 4.2 Soziologische Praktiken: Zur »UnterOrdnung« des Fremden

Wenn man sich, wie seinerzeit Max Weber, auf die Suche nach »begrifflichen Orientierungspunkten« bzw. »idealtypischen Orientierungsmitteln« (Weber [1920] 1988: 536) begibt, mit denen sich die gesellschaftlichen Verhältnisse in der Moderne in treffender Weise charakterisieren lassen, so finden sich nicht wenige Ansätze zur Theorie und Geschichte des aufsteigenden okzidentalnen Abendlandes, die den Begriff der »Ordnung« mit seinen Maximen der *Eindeutigkeit*, *Klarheit* und *Reinheit* in den Zenit sozialer, kultureller und wirtschaftlicher Umbruchprozesse stellen.<sup>207</sup>

Legt man diesen normativ überformten Begriff der Ordnung zugrunde, bezeichnet die europäische Moderne weitaus mehr als einen gesellschaftlichen Prozeß, der mit Hilfe von Begriffen wie Urbanisierung, Industrialisierung, Demokratisierung oder Individualisierung die Erosion der althergebrachten Ordnung neu zu rahmen versucht. Sie verweist zugleich auf eine spezielle Gedankenströmung, die in zahlreichen Theorien, Modellen und Begriffen unterschiedlicher Denker des 19. Jahrhunderts einerseits die neue

Ordnung der gesellschaftlichen Verhältnisse als rationaler, überschaubarer und berechenbarer begreift, andererseits ihre »Ordentlichkeit« gerade aus dem Gegensatz zu einer Nicht-Moderne bzw. traditionellen Gesellschaft bezieht. Dabei ist die Unterscheidung von »traditionell« und »modern« mehr als eine bloße Kennzeichnung von sozialen Strukturen; sie ist eine idealtypische Konstruktion, die sich aus dem Bewegungsgesetz eines vielgestaltigen Differenzierungsprozesses generiert, bei der »das Traditionelle« und »das Moderne« für zwei unterschiedlich zu bewertende Differenzierungsgrade stehen, da ihnen eine progressive Unterscheidung zugrundeliegt. Denn der progressive Charakter der Moderne ist Ursache und Folge einer Abwertung ihres Gegenübers.

Mit diesem Modernisierungsdenken, das den sozialwissenschaftlichen Begriff der Moderne geprägt hat, gleichzeitig durch die klassischen Vertreter der Sozialwissenschaften angeregt wurde, beschäftigt sich das folgende Kapitel. Auch wenn die Klassiker der Soziologie das harte Wort der »Barben« oder »Wilden« vermeiden, so erscheinen ihnen diese vormodernen bzw. vorindustriellen Gesellschaften doch als »traditionale« und »unzivilisierte« Gesellschaften, in denen die Entwicklung einer formalen und materialen Rationalität noch aussteht (vgl. Miller/Soeffner 1996: 14). Für die Selbstdeutungen der modernen Industriegesellschaften, mit denen sich die Soziologie klassischerweise beschäftigt<sup>208</sup>, ist somit die Differenz zwischen zivilisierter Moderne und zivilitätsdefizienter, in geographischer oder historischer Ferne liegender Vormoderne von Anfang an konstitutiv.

So geht es im folgenden um eine kritische Auseinandersetzung mit dieser durch die Zivilisierungs- und Normalisierungspraktiken angestachelten Modernisierungstheorie und ihrer doppelbödigen Wirkung. Denn anstelle einer Fortschrittsthese, die sich als Schlüsselsemantik der Industriemoderne durchgesetzt hat, verschieben die folgenden Kapitel die Aufmerksamkeit auf die Wechselwirkungsprozesse der Dichotomien von »zivilisiert« und »unzivilisiert«, die neben den alltäglichen Handlungspraktiken lange Zeit auch die soziologischen Diskurspraktiken geprägt haben. Dieser Blick auf die soziologischen Praktiken, die einerseits der Diskursivierung, andererseits dem nichtdiskursiven Gebrauch des modernen Ordnungsdenkens entscheidenden Vorschub geleistet haben, rückt so die Dialektik in den Vordergrund, die die klassische Modernisierungstheorie zu verschleieren wußte. Denn im Grunde genommen war es Modernisierungsdiskurs, der die Soziologie als Wissenschaft hervorgebracht und in ihren Begriffen, Modellen und Praktiken gewissermaßen auf Ordnung »getrimmt« hat.<sup>209</sup> So gilt es, die Praktiken der Normalisierung und Zivilisierung in ihrer doppelbödigen Wirkung zu untersuchen, einerseits als soziologische Diskursivierungspraktiken, die dem Modernisierungsprozeß eine ungeheure Stoßkraft verleihen, hauptsächlich aber als differenzsetzende Praktiken, die Regula-

tion, Disziplinierung und Rationalisierung auf Kosten des Fremden vorantreiben.

Auch wenn die meisten Modernisierungstheoretiker darum bemüht sind, die Modernisierung möglichst nicht als unilineararen und monokausalen Prozeß zu sehen, sind viele der klassischen Theorien von einer Perspektive durchsetzt, bei der die Modernisierungstheorie als lineare Theorie des Fortschritts, der Zivilisierung und Rationalisierung Bedeutung gewinnt, da sich mit ihr Gesellschaften nach einer bestimmten Rangfolge von »traditionell« zu »modern«, »primitiv« zu »zivilisiert« einordnen lassen. Auch die *soziologische* Modernisierungstheorie macht sich diese qualitativen Kategorien zur Ordnung der gesellschaftlichen Wirklichkeit zunutze und entwirft ihr Modell der »modernen« Gesellschaft auf der Vorstellung einer Substitution der traditionellen bzw. klassischen durch eine moderne Ordnung der Wirklichkeit.

In diesem Sinne kritisiert das folgende Kapitel die moderne Ordnung, die sich auf der Ebene einer soziologischen Theorie des Wandels die Theorie der Moderne selbst zum Thema macht. Neben der gesamtgesellschaftlichen Ordnung des Wandels geht es dieser – von Ulrich Beck auch als *erste* bzw. *einfach* bezeichnete<sup>210</sup> – Modernisierungstheorie nicht nur um die Ordnung des Eigenen und des Fremden auf der Grundlage von institutionellen und politischen Arrangements; vielfach drückt sich die ordentliche wie ungleiche Trennung beider Seiten in Denk- und Handlungsweisen aus, bei denen das Fremde gerade jenseits der Ordnungsgrenze plaziert wird. Wenn im folgenden die Rede von der Moderne bzw. Modernität ist, wird damit im wesentlichen eine Denkkonstruktion bezeichnet, die von der klassischen soziologischen Modernisierungstheorie mithervorgebracht und durch ihre Kategorien und Modelle der sozialen Differenzierung, Zivilisierung und Rationalisierung ideologisch überformt ist.

So geht es nicht nur um die *Unterscheidung* einer modernen Ordnung gegenüber anderen Ordnungen, sondern um die Auswirkung einer Totalisierung der modernistischen Ordnung im Hinblick auf die *Behandlung* und *Bewältigung* anderer Ordnungen. Denn ordnet man die Gesellschaften im Hinblick auf ihren Modernitätsgrad, ergeben sich Ordnungen des Eigenen und des Fremden, bei denen die Differenz von »hier« und »dort« durch die Differenz von »zivilisiert« und »unzivilisiert«, »normal« und »anormal« durchtränkt ist. Für eine Analyse der praktischen Ordnungen des Fremden bedeutet dies, zwischen unterschiedlichen Ordnungspraktiken zu unterscheiden, mit deren Hilfe die Soziologie die eigene Gesellschaft als »modern« kennzeichnet, diese Kennzeichnung aber gleichzeitig als Konstruktion zu betrachten, die ihre Bedeutung aus der Entgegengesetzung gewinnt. Es geht also darum, die Mechanismen der Unterdrückung, Ausgrenzung und Diskriminierung als genuine Merkmale einer modernen Ordnung zu

entbergen, die an einer Hervorbringung des Fremden als »archaisch«, »unzivilisiert«, »unordentlich« immer schon beteiligt sind. Die *Unterordnung des Fremden* ist demnach in den soziologischen Praktiken zur Typisierung der modernen Ordnung angelegt, von denen Foucaults Normalisierungs- und Elias' Zivilisierungspraktiken nachfolgend untersucht werden sollen. Während dabei Elias' Zivilisierungstheorie aufgrund ihrer Ausklammerung von Nebenfolgen als »einfache Modernisierungstheorie« à la Beck bezeichnet werden kann, steht die Foucaultsche Analyse der Normalisierungsverfahren und -prozeduren im Zeichen einer »reflexiven Modernisierung«, denn Foucault bricht mit einer modernistischen Perspektive auf den Modernisierungsprozeß selbst, um ihre Schattenseiten bzw. Brüche, Reflexe und Nebenfolgen in den Blick zu rücken.

Die moderne Kultur betrachtet die gesellschaftlichen als »in Ordnung zu bringende« Verhältnisse, die sie mit Hilfe eines Normalisierungs- und Zivilisierungsprogramms richten will: Sie kämpft für Humanität und gegen Barbarei, für Fortschritt und gegen Degeneration, für Rationalität und gegen Affektbetontheit, für universale Gesetzmäßigkeiten und gegen individuelle Unregelmäßigkeiten. Es ist eine neue Form der Ordnung, die keine alternative Ordnung duldet, sie »bricht sich Bahn, wenn der Verdacht aufkommt, die so unverbrüchlich und allumfassend scheinende Ordnung sei nur eine unter möglichen anderen« (Waldenfels 1990: 18). Die moderne Ordnung ist daher eine *totale Ordnung*, eben weil sie als »wahrhafte« und »allumfassende« Ordnung mögliche oder wirkliche andere Ordnungen als *Bedrohung* deutet.

Ambivalenz, Irrationalität, Chaos, Kontingenz und Fremdheit werden zu ihren »natürlichen« Feinden, da sie die eigentliche Aufgabe der Moderne: *Ordnung zu schaffen* ad absurdum führen. Weder eindeutig faßbar noch durchschaubar gilt der Fremde als »Störer«, wenn nicht gar Feind des der Ordnung immanenten Topos uneingeschränkter Überschaubarkeit, dessen Fortschrittoptimismus im »Ordnung und Systematisieren der Wirklichkeit« Ausdruck findet, »mit dem Ziel, sie berechenbar und beherrschbar zu machen« (van der Loo/van Reijen 1992: 118). Denn Fremdheit kennzeichnet den Bereich des Unentscheidbaren und steht damit zunächst einmal außerhalb jeder Einordnungsmöglichkeit.<sup>211</sup> Die einfache Modernisierungstheorie besitzt die strategische Disposition, Kontingenzen, Deutungsprobleme oder Unsicherheiten zu begrenzen und mit Hilfe klarer Definitionsrauster zu bewältigen, um stattdessen sichere, eindeutige und steuerbare Zonen sozialer Integrität zu errichten.

»Es ist jene Disposition der konstruktivistischen Integration des freigesetzten, wenn nicht am Ende selbstmächtig gesetzten Potentialis, deren Radikalisierung seit dem späten 18. Jahrhundert und bis weit ins 20. hinein nicht nur die Idee totaler Gestalt-

barkeit, sondern auch die totaler Gestaltungsbedürftigkeit von Gesellschaft auf den historischen Plan gerufen hat« (Makropoulos 1997a: 32).

Die moderne Welt beansprucht für sich, eine »bessere« Welt zu sein: effizienter, schöner, sauberer, einheitlicher. Es ist eine Sehnsucht nach einer zweckgerichteten Ordnung, die die gesellschaftlichen Verhältnisse zu geometrisieren und zu symmetrisieren sucht, um sie kontrollierbar, regierbar und vorhersehbar zu machen. Doch diese Sehnsucht nach geordneten Verhältnissen bezieht ihre Energie aus einer »Abscheu« allem Außer-Ordentlichen gegenüber. Andere Ordnungen, Kulturen, Menschen werden dann so dargestellt, als wären sie eine »unzivilisierte«, ungeschliffene, plumpe und brutale Lebensform. Oder man beschreibt sie als Degenerationserscheinung: als morbide, oft pathologische Abweichung vom »Normalen«, als Verzerrung, Abirrung oder Anomalie (vgl. Bauman 2000: 220f.), die es zu bekämpfen, zu überwinden, im äußersten Fall zu vernichten gilt.

Die Überwindung, Unterdrückung und Vernichtung von potentiell anderen Ordnungen zeigt sich daher nicht als Verirrung vom geraden Pfad der Normalisierung und Zivilisierung, sondern als Ausdruck eben diesen Geistes. Normalisierung und Zivilisierung beschreiben die Tendenz des Modernisierungsprozesses, durch strengste Reglementierung und Organisierung, Angleichung und Bewertung aller Handlungsmöglichkeiten eine lückenlose soziale Ordnung zu etablieren, »deren positives Ziel darin be[steht], die Kontingenz zu bewältigen, die nach der Auflösung der tradierten pragmatischen und metaphysischen Ordnung als bodenlos er[scheint]« (Makropoulos 1997a: 43). Ordnung gerät damit in den Konflikt, nicht als friedlicher Zustand über den gesellschaftlichen Verhältnissen zu »schweben«, sondern einen permanenten Kampf um Grenzen zu führen, die darüber entscheiden, wer dazu gehört und wer nicht, wo »das Drinnen« und wo »das Draußen« beginnt bzw. was als ordentlich, gut und normal und was als schlecht, unordentlich und fremd einzustufen ist. Insofern ist der Anspruch auf System und Ordnung mit dem Anspruch auf Macht und Herrschaft gekoppelt. Die moderne Macht der Ordnung ist eine *differenzsetzende* Macht, weil sie in Dichotomien denkt bzw. eine »Phänomenologie der Grenze« ist (Waldenfels 1990: 28). Sie trennt das Andere vom Wir, den Feind vom Freund, das Fremde vom Vertrauten. Beide Glieder der Opposition sind voneinander abhängig, aber ihre Abhängigkeit ist nicht symmetrisch. Vielmehr zwingt das Wir der vertrauten Freunde das fremde Gegenüber in die Isolierung und sucht, es zu »beseitigen«. Hier versteckt sich der ignorante und kompromißlose Charakter der Moderne, Fremdheit als gegen die Ordnung rebellierendes Moment zu begreifen, das die Berechnung von Ereignissen und die Relevanz erinnerter Handlungsstrukturen durcheinanderbringt (vgl. Bauman 1992a: 14). Das moderne Gesicht der Macht

spiegelt sich im Bestreben, alles gesellschaftliche Geschehen nach bestimmten Grundsätzen ordnen zu wollen.

Der Zusammenbruch der göttlichen Weltordnung und der Naturgewalten in Zeiten der industriellen Revolution und des Szentismus läutet ein Zeitalter des Entwerfens und Gestaltens, des Messens und Verwaltens, des Organisierens und Korrigierens ein, das sich in einem *modernen Bewußtsein der Ordnung* manifestiert. Der Ehrgeiz der Moderne besteht darin, die als »wild« und »unordentlich« gedachte Natur zu besiegen und sie zu einem zweckdienlichen und »willfährige[n] Objekt für die Freiheiten des Menschen« (ebd.: 57) zu machen. Ihr Ziel – das in einer artifiziellen Ordnung, die als wahrhaft und richtig gilt, verwirklicht werden soll – ist die Vision einer besseren, von Grund auf gewandelten Gesellschaft, die alle Elemente in ihrem Verhältnis zur Ordnung klassifiziert. Dabei ist Ordnung gerade nicht das spezifische Anliegen einzelner, sondern fällt als Strukturproblem in den Aufgabenbereich der öffentlichen Verwaltung und damit in einen, in der Moderne erstarkten Nationalstaat.<sup>212</sup>

Im Gegensatz zu den traditionellen Gesellschaften, deren Weltanschauungen noch stark von mythologischen und religiösen Einflüssen bestimmt werden, in der sich der Mensch als Teil der Natur den unbeherrschbaren Kräften und Mächten ausgeliefert sieht, treibt der Modernisierungsprozeß ein neues Weltbild voran, in dessen Zentrum nicht mehr Gott steht, sondern der Mensch selbst als »Herrscher des Universumss« agiert. Die moderne Existenz glaubt an die Kraft der Vernunft und des Bewußtseins, nach dem Zerfall einer göttlich garantierten, eine selbstmächtige soziale Ordnung herstellen und immanent begründen zu können. Die moderne technische Beherrschungsapparatur als Folge einer übergreifenden industriellen und naturwissenschaftlichen Revolution spannt ein ganzes Netz an Herrschaftsinstrumentarien auf, die vom Apparat über die umgebenden sozialen Netzwerke bis hin zur Mentalität, die zur Bedienung der Apparatur erforderlich ist, reichen. Immer weiter dehnt sich die Grenze zwischen dem Menschen-Möglichen und dem Natürlich-Unverfügbaren im Lichte technischer Innovationen und wissenschaftlicher Erkenntnisse aus, die ganz unterschiedliche Versuche auf den Plan rufen, »soziale Ordnung und soziale Wirklichkeit durch produktivistische Integration des freigesetzten Potentia- lis selbstmächtig herzustellen und im Artifiziellen zu vervollkommen« (Makropoulos 1997a: 32).

Die moderne Kultur ersetzt die Abhängigkeit durch eine Distanz des Menschen zur Natur: Neben der Zähmung der körperlichen Kräfte im Sinne von Triebsublimierung und Ausbildung einer inneren Selbstzwangapparatur zur Kontrolle und Regulierung von Emotionen legen v.a. die Domestizierungsprozesse natürlicher Kräfte durch verbesserte Techniken auf dem Gebiet der Hygiene, Ernährung, Kanalisation und medizinischen Versor-

gung den Grundstein eines umfassenden Modernisierungsprozesses, der die einst heilige und unantastbare Natur nun als ein Reservoir auszubeuternder Hilfsquellen begreift. Der abendländische Rationalismus erklärt das Programm einer »Anordnung der Welt«; Rationalismus besagt, »[...] daß das siebzehnte Jahrhundert das Verschwinden der alten magischen oder abergläubischen Anschauungen und den Eintritt der Natur in die wissenschaftliche Ordnung bedeutet« (Foucault 1971: 87). Die technische »Zähmung« der Naturkräfte übersetzt das sakralisierte in ein durch Beobachtungen und Experimente durchschaubares und beherrschbares Naturbild. Diese »Entzauberung des Weltbildes«, das aus den unkontrollierbaren Naturmächten erklärbare und damit domestizierbare Phänomene, aus dem gläubigen, passiven Menschen einen »Homo faber« macht, der schöpferisch und verändernd auf seine Umgebung Einfluß nimmt (vgl. van der Loo/van Reijen 1992: 122), vergrößert aber auch den Anpassungsdruck des Menschen an ein »technologisches Regime«, das ihm ein planmäßiges, strategisches und nützliches Handeln abverlangt. Von einem modernen Individuum wird erwartet, daß es überlegt und sachlich für seine Interessen eintritt, Distanz und Berechnung hinsichtlich der eigenen Emotionen und der anderer zugrundelegt und nicht impulsiv und kopflos, sondern rational und wohlüberlegt handelt (vgl. ebd.: 145ff.). Wenngleich der Mensch als bewußt handelndes Subjekt Anerkennung findet, unterliegt jedem sozialen Handeln der alles durchdringende Einfluß einer normativ legitimierten Ordnung.

Die Geburt des modernen Menschen als Schöpfer seiner Umgebung verändert seine sittliche Qualifizierung. Mit der uneingeschränkten Wissenschaftsgläubigkeit lernt die Gesellschaft eine neue Sprache, die dem Bereich des Werkzeug- und des Maschinenbaus entspringt und den transzendentalen »Überbau« des Handelns in ein utilitaristisches Profitdenken überführt. Ihre Logik fußt weder auf irrationalen Heilsversprechen noch auf moralisch fundierten Wertvorstellungen, sondern operiert nach funktionalistischen Gesichtspunkten, deren Primat nicht mehr das Ziel, sondern die Methode selbst ist. »Statt ziel-verwirklichend wird das Handeln von Individuen in zunehmendem Maße ziel-suchend« (ebd.: 156). Der von Weber prognostizierte Übergang von traditioneller Wertrationalität zur modernen Zweckrationalität bricht mit der Vorstellung eines moralisch und religiös vertretbaren sozialen Handlungskontextes, der sich noch stark an den Wertungspolen »gut/schlecht« orientiert und dem Handelnden fundamentale Wertvorstellungen zuspricht. Stattdessen gerät das menschliche Handeln zunehmend in die Pflicht, »funktional« bzw. »effektiv« zu sein: Der Zweck wird als ein »idealtypisches Orientierungsmittel« zur Lebensordnung (Weber [1920] 1988: 536) gefaßt und entbindet die Praxis aus einem moralischen Kontext. Die »Entzauberung des Weltbildes« (ebd.: 114), die Weber

als »Geist des Kapitalismus« umreißt und einen bedeutenden Beitrag in der Verschiebung »vom seligmachenden Glauben an Gott zur Kraft des Handelns« (van der Loo/van Reijen 1992: 124) im Protestantismus, besonders in der Lehre Calvins<sup>213</sup>, ausmacht, rekuriert auf eine kulturspezifische historische Identitätskonzeption.<sup>214</sup> Damitbettet Weber den Rationalisierungsprozeß, den er ebenfalls als zunehmende Intellektualisierung dem okzidentalnen, irreversiblen Zivilisationsprozeß zuschreibt, in ein dichtes soziokulturelles Gewebe und bringt ihn mit der *Irrationalität* von Lebensstil- und Lebensführungskonzepten zusammen, um das Soziale und das Kulturelle als Bedingungsverhältnis gegenseitiger Beeinflussung darzustellen. Der bürgerlich-kapitalistische Ethos betont die zunehmende Verwissenschaftlichung und Objektivierung gesellschaftlicher Verhältnisse. Er will sie durch die Kenntnis oder Anwendung von Regeln, empirischer, technischer oder normativer Natur, faßbar machen, um sie in Aufzählungen, Klassifikationen und Unterscheidungen, eindeutigen Gruppen, Serien, Elementfamilien zuzuordnen. Nicht mehr der Glaube an Magie und Geister, an Zufall und Schicksal, sondern der Glaube an die prinzipielle Berechenbarkeit und Beherrschbarkeit aller Dinge bildet das Fundament des Weberschen Rationalisierungstheorems und verdrängt die Frage nach der moralischen Qualität einer Handlung durch die Frage nach ihrer Produktivität und Effizienz.

»Im Mittelpunkt steht dann nicht die Frage, ob etwas ›gut‹ oder ›schlecht‹ ist, sondern ob das Handeln für das gegebene Ziel, für das zu lösende Problem effektiv ist. Manchmal bleibt der moralische Gesichtspunkt sogar ganz außer Betracht, und die Effektivität selbst wird als moralische Qualität gewertet: ›Gut‹ ist dann, ›was funktioniert‹« (van der Loo/van Reijen 1992: 129).

Die Moderne steht im Zeichen eines materiellen und gesellschaftlichen Fortschritts, der durch die neuen Erkenntnisse in Wissenschaft und Technik kontinuierlich vorangetrieben wird, und verkürzt viele Probleme des sozialen Umfelds auf die Frage der Handlungseffektivität. Ordnung ist nicht mehr metaphysisches Prinzip, sondern das Werk menschlicher Leistung. Die Erkenntnis der Machbarkeit und Kontrollierbarkeit, der Steuerbarkeit und Regulierbarkeit setzt ein neues Verständnis für gesellschaftliche Verhältnisse in Bewegung, über die »Ordnung der Dinge« nachzudenken und ihre vermeintliche Natürlichkeit als Künstlichkeit zu entlarven, um sie dann zu einer Aufgabe des öffentlichen Staatswesens zu erklären:

»Die Entdeckung, daß die Ordnung *nicht natürlich* war, war die Entdeckung der *Ordnung als solcher*. Der Begriff der Ordnung trat gleichzeitig mit dem Problem der Ordnung ins Bewußtsein, der Ordnung als einer Sache von *Entwurf* und *Handlung*, Ordnung als einer Obsession« (Bauman 1992a: 18).

Dieser »Ordnungsdrang« äußert sich in einem unermüdlichen Antrieb moderner Existenz, *sich selbst zu entwerfen*. »Souveräne Agenturen« in Form bürokratischer Verwaltungsapparate, technologischer und wissenschaftlicher Einrichtungen übernehmen die Aufgabe, die Vision einer geordneten Gesellschaft »in die Tat umzusetzen«, indem sie über sprachliche Definitions- und Begriffskataloge im Sinne einer progressiv vorwärtsgewandte Geschichtsschreibung die gesellschaftlichen Verhältnisse ins Reflexive zwingen, ihre Zugehörigkeiten abfragen und eine zunehmende Systematisierung vorantreiben, die sich gleichfalls im »Selbsterlebnis« des Menschen niederschlagen.<sup>215</sup>

Es ist insbesondere die Praxis der Schrift als Medium einer Ökonomie der Ordnung<sup>216</sup>, die untrennbar an die durch die Druckkunst ermöglichte Reproduktionstechnik gekoppelt ist, mit der die Geschichte der Modernisierung erzählt wird. Schreiben als »mythische Praxis der Moderne« ist das Resultat einer historischen, kritischen und ökonomischen Arbeit und beruht auf der Prämissen des »Machen-Wollens« (de Certeau 1988: 250). Das taxierte »Schreiben« löst das spontane »Sprechen« ab und kündigt damit eine Abkehr von der magischen Welt der Stimmen und der Traditionen an. In der Praxis des Schreibens spiegelt sich der Geist der Moderne. Der Text fungiert so als ein Ordnungsgerüst, in dem sprachliche Versatzstücke und Stoffe in einem Raum »nach festgelegten Regeln behandelt und aufgebaut werden; fabrikmäßig verarbeitet, könnte man sagen« (ebd.: 246). Rechtschreibung, Grammatik und eine festgelegte Lautschrift bilden die »Pfeiler« einer auf Schriftsprache gründenden »Ökonomie der Ordnung«. Im Gegensatz zur oralen Praxis ist es das Laboratorium der Schrift, das strategisch in die gesellschaftliche Wirklichkeit eingreift bzw. an ihren Veränderungen »mitschreibt«. Insofern ist Schreiben immer auch Operieren, denn Sinn und Bedeutung werden durch eine Reihenfolge und Systematik der Zeichen hergestellt.

»Die Sprache ist für das Denken und die Zeichen das, was die Algebra für die Geometrie ist; sie setzt an die Stelle des simultanen Vergleichs der Teile (oder der Größen) eine Ordnung, deren Grade man nacheinander durchlaufen kann. In diesem strengen Sinne ist die Sprache die *Analyse* des Denkens, nicht nur einfaches Abschneiden, sondern tiefgreifende Schaffung der Ordnung im Raum« (Foucault 1971: 120).

Dabei liegt es im Wesen einer allgemeinen Grammatik, nicht irgendeine Ordnung herzustellen, sondern alle eventuellen Beziehungen, Elemente und Erkenntnisse in einen universalen Diskurs einzubetten, in dem jede vorstellbare Ordnung ihren Platz finden muß. Eine solche Sprache verfolgt das Ziel, »allen Repräsentationen, wie immer sie beschaffen seien, adäquate

Zeichen zu geben und zwischen ihnen alle möglichen Verbindungen herzustellen« (ebd.: 123). Nicht nur die Möglichkeit der Ordnung und Organisation von Sprache, sondern auch die Macht, Gegenstände und Mythen neu entstehen zu lassen, machen die Schrift zum Projekt der modernen Idee, die Geschichte der Vergangenheit als »unbeschriebenes Blatt« (de Certau 1988: 248) zu konstituieren, auf dem sich der Mythos des Fortschritts als große Erzählung ganz neu einschreiben kann.

»Der Ursprung liegt nicht mehr in dem, was erzählt wird, sondern in der vielgestaltigen und dahinplätschernden Aktivität, Texte zu produzieren oder die Gesellschaft als Text zu produzieren. Der ›Fortschritt‹ hat den Charakter der Schrift« (ebd.: 245).

Die moderne Sprache übertönt die Vielzahl der »eigenen Stimmen«, die durch eine ortsspezifische Tonlage und das soziale bzw. familiäre System als »unrein« gelten. Sie ersetzt sie durch eine »hygienische« Sprache, die in Zeichen repräsentierbar und damit als »wahr« zu betrachten ist<sup>217</sup>, denn Erkenntnis, Wissen und Sprache sind eng miteinander verzahnt. In der Praxis des Schreibens spiegelt sich die moderne Vision, das Feld der Sprache neu zu machen, zu produzieren, zu organisieren und von den Zweideutigkeiten der Welt zu befreien (vgl. ebd.: 245), gleichzeitig ein ganzes historisches Feld freizulegen, in dem die Geschichte der Erkenntnis möglich wird (vgl. Foucault 1971: 125). Sprache wird damit zum Produktionsmittel der Ordnung, das die Gesellschaft durch die Schrift organisiert und ihr eine Macht verleiht, Geschichte zu *machen*.

Diese wohlgeformte, vereinheitlichte und von alltäglichen Idiosynkrasien »gesäuberte« Sprache versucht darüber hinaus, sich dem Ideal anzunähern, Situationen oder Handlungen richtig zu entziffern und zu verstehen. »Sprache strebt danach, die Ordnung aufrechtzuerhalten und Zufall und Kontingenz zu leugnen oder zu unterdrücken« (Bauman 1992a: 14). Die Schattenseite dieser Selbstdefinition ist die Intoleranz, da die »Konstruktion von Ordnung [...] der Eingliederung und der Zulassung Grenzen [setzt]« (ebd.: 21). Denn die Praxis exakter Definition, des Nennens und Klassifizierens bringt auch immer einen Bereich der Ungenauigkeit, der Vieldeutigkeit, der Nicht-Zugehörigkeit hervor.

Die Folgewirkung und Realisation von Diskursen in der Praxis zeigt, daß die Wissensproduktion der modernen Gesellschaft und ihre Prozessierung nicht ausschließlich in institutionellen Ordnungsrahmen stattfindet. Sicherlich steht die institutionelle Objektivierungsseite des Wissens im Untersuchungsfokus, denn die Prozesse der Rationalsierung und Differenzierung bewirken die Ausbildung öffentlicher Einrichtungen und Organisationen, technologische Verfahrensweisen und »Apparaturen« eingeschlossen. Doch neben diesen systematisierten Formen der Wissensproduk-

tion darf nicht vernachlässigt werden, daß theoretische Ideen bzw. experimentengestützte Wirklichkeitsinterpretationen in das Allerweltswissen der Individuen einsickern und ihre Handlungsweisen deutungspragmatisch mitformen (vgl. Keller 2001: 121). Der für die Moderne konstitutive Normalisierungs- und Zivilisierungsdiskurs ist somit auf zwei Ebenen anzusiedeln: in auf Dauer gestellten Sondersinnwelten und Expertenwissensbeständen und in kommunikativen Vermittlungsmustern und alltäglichen Interaktionspraktiken. So institutionalisieren staatliche Programme zur Erziehung, Therapie, Sanktion oder medizinischen Behandlung umfassende und langanhaltende Sozialdisziplinierungs- und Normalisierungsstrategien, die sich als Ordnungspraktiken auch in die Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsstruktur der alltäglichen Sinnwelt »einbeißen«.

#### 4.2.1 Normalisierungspraktiken – Zur Ordnung des Raumes (Foucault)

Foucaults historische Studien, die er selbst als ein »Projekt der Wahrheit«<sup>218</sup> konzipiert, erzählen die Geschichte der Moderne vom exterritorialen Standpunkt des Fremden aus, an deren Ende nicht die Befreiung, sondern die Unterwerfung und Klassifikation in »ordentliche« sowie »außer-ordentliche« Subjekte steht. Foucault nimmt die Rolle des Ethnologen der eigenen Kultur ein, indem er in das »Gemurmel« der Vergangenheit des »ancien régime« eintaucht, um in die Tiefenschichten des modernen, rationalen Diskurses der Gegenwart vorzudringen. Foucault beabsichtigt, von einem solchen inneren »Außen« her die unbewußten Gesetzmäßigkeiten der eigenen Kultur in den Blick rücken.<sup>219</sup> Damit legt er eine Theorie der Moderne vor, deren Tenor nicht Fortschritt, Entwicklung und Aufklärung ist – wie es die klassische bzw. einfache Modernisierungstheorie nahelegt –, sondern die von Unterjochung, Disziplinierung und Verklärung spricht und damit den Weg eines relativ aussichtslosen Kulturpessimismus beschreitet.<sup>220</sup>

Foucault entwirft das Szenario einer Disziplinargesellschaft, die ihre Individuen mit Hilfe einer spezifischen Machttechnik »sowohl als Objekte wie als Instrumente behandelt und einsetzt« (Foucault 1976: 220). Ziel der vielfältigen Disziplinarmethoden, die von Blickrastern, Tableaus und Handlungsfeldern bis hin zu Köperkarten und Bewegungsformen reichen (vgl. Waldenfels 1991: 283), ist es, über eine transparente Sprache eine vollständige Ordnung der Dinge bzw. sozialen Tatsachen des Lebens ähnlich der von Taxinomien oder Grammatiken herzustellen. Sprache gerät damit als Medium der Ordnung und Macht in den Blick: Sie benennt, definiert, beschreibt und markiert damit sowohl Platz als auch Bedeutung und Zugehörigkeit der Dinge und Menschen in der Welt. Durch die Überschneidungen von Wissen, Macht und Sprache legt Foucault der Gesellschaft eine *diskursi-*

*ve Architektur symbolischer Ordnungen* zugrunde, die das Subjekt regulieren und in ein unentzerrbares Gewebe der Rationalisierung verstricken. Diskurse bezeichnen mehr als die sprachliche Strukturierung von Gesellschaft, sie sind als historische Macht-Wissens-Struktur dem Individuum vorgängig und ermöglichen gesellschaftliche Vergemeinschaftungs- und Integrationsprozesse als auch Differenzierungs- und Stratifikationsprozesse.<sup>221</sup>

Foucault analysiert die Technologien und Funktionsweisen des modernen Normalisierungsdiskurses, die zu einer Strukturierung der Machtverhältnisse in der Gesellschaft beitragen, indem sie die sozialen Verhältnisse mittels binärer Unterscheidungen in einer Raster des »richtig« und »falsch«, »normal« und »fremd«, »krank« und »gesund« zwingen.<sup>222</sup> Die Kategorie der Fremdheit gebraucht Foucault nicht als ethnische Kategorie, sondern als sozialen Positionsbezug im Geflecht diskursiver Konstruktionen von Wirklichkeit. Fremdheit bezeichnet jene Diskursposition, die als sogenannter »Abfall« vom Unterscheidungsmuster des legitimen Diskurses hervorgebracht wird.<sup>223</sup> Er betont damit den konstruktiven Charakter von Diskursen, denn sie stellen (Sprach)Praktiken dar, die systematisch die Gegenstände bilden, von denen sie sprechen. Dabei ist die Beziehung zwischen den unterschiedlichen Diskurspositionen als Herrschaftsverhältnis gedacht, weil die von den Diskursen vermittelte Wirklichkeitskonstruktion ein andauernder Prozeß der Auseinandersetzung zwischen kollektiven Akteuren ist, die in einem symbolischen Kampf um die Durchsetzung ihrer Weltdeutungen stehen (vgl. Keller 2001: 122). Darüber hinaus benutzen die legitimen Akteure des Normalisierungsdiskurses die Kategorie des Fremden als methodisches Prinzip einer exakten Wissenschaft, das die Diskurse um die »normale und einzig wahre Wirklichkeit« anstachelt und ermöglicht. Denn das Terrain des Fremden beschreibt das Andere des Diskurses, das bei Foucault immer auch als anderer institutioneller Kontext bzw. Bedeutungsraum gedacht wird, so daß er die strategische Absicht des Normalisierungsdiskurses im wesentlichen in der *wissenschaftlichen Ordnung des Raumes* auslotet.<sup>224</sup>

Foucault macht eine Analogie zwischen der Geburt der modernen Human- und Sozialwissenschaften und der Geburt des modernen Subjektes auf: Er lokalisiert den Menschen inmitten des Geflechts diskursiver und handlungstheoretischer Praktiken und Verfahrensweisen, die aus dem wissenschaftlichen Kanon hervorgehen, und bezeichnet ihn als Materie, an der die Arbeit der Subjektivierung ansetzt. Sein Subjekt ist nicht der »Homo Faber« der Neuzeit, der gestalterisch und produktiv seine Umwelt »im Griff hat«. Vielmehr erfährt es durch die Thematisierung und Entdeckung in der Wissenschaft eine zunehmende »Objektivierung«, aber auch »diskursive Zerstreuung« im Bedingungsverhältnis von Wissen und Macht.<sup>225</sup> Foucault sieht das Subjekt als Gegenstand einer binär codierten Wissensmacht. Die-

se entbindet Unterscheidungen des »gut/schlecht« oder »gesund/krank« vom individuellen Empfinden und erklärt sie zur Angelegenheit der öffentlichen Verwaltung und institutionellen Reglementierung. Die Ordnung der Gesellschaft in normkonforme und deviante Subjekte setzt Foucault mit der Ordnung des Wissens und damit auch der Ordnung der Macht analog. Ihre uneingeschränkte Wirksamkeit entfaltet sie über die Einpflanzung diskursiver Wahrheiten im Subjekt, um den Geburtsort des Individuums in den Technologien einer Disziplinarmacht auszuloten und es damit als *Objekt* auszuweisen.<sup>226</sup>

Mit dem Aufstieg der Human- und Sozialwissenschaften, deren Agenten (Mediziner, Psychiater usw.) unermüdlich mit der Produktion von Expertenwissen beschäftigt sind, übernimmt das Subjekt, speziell sein Körper<sup>227</sup>, die Funktion eines Forschungs- und Untersuchungsgegenstandes, in den sich die Wahrheit der Wissenschaft in Form herrschender Diskurse, wie bspw. disziplinspezifische »Fachsprachen«, einschreiben kann. Der Mensch als ein im Körper repräsentiertes Objekt wird zum Text, der Wissen und Macht in sich trägt, und dessen Bedeutung von den Agenten des Wissensregimes – den Intellektuellen bzw. Experten – entziffert bzw. gelesen werden kann. Als »Inkarnationsapparate« fungieren Lehrbücher und Lexika, Verfassungen und Gesetze, die ihr Wissen in den Körper »einmeißeln« und »zu Fleisch werden« lassen, um sich der Geschichte des Lebens zu bemächtigen, sie zu reformieren, zu kasteien und zu erziehen (vgl. de Certeau 1988: 261). So werden die Facetten des Fremden *physisch* untermauert: Im Körper manifestieren sich Normalität, Vernunft und Gesundheit, aber auch A-Normalie, Wahnsinn und Krankheit. Gleichzeitig verdeckt der Körper in seiner vermeintlichen »Natürlichkeit« die kulturellen Signien der Norm und Normalität, denn das, was als biologisches Substrat erscheint, ist letztlich Ergebnis diskursiver Praktiken (vgl. Bublitz 1999: 199). Sprache und Schrift zeigen sich als Medien einer Machttechnologie, die ihre Wurzeln im normativ »getränkten« Gewebe einer Semiole der Menschenwissenschaften besitzen. Ihre Autoren, Foucault rekurriert auf Pinel, Michelet, Canguilhem oder Bichat, nutzen die Ökonomie der Schrift, um die wissenschaftlichen Diskurse in Form von Lehrbüchern, Chroniken und Lexika, in Bildern und Romanen in einen institutionell-organisatorischen Rahmen einzubetten und damit eine legitime Infrastruktur, ein sogenanntes Dispositiv, einzurichten.<sup>228</sup>

Die moderne Utopie einer totalen Ordnung versucht, den Raum der Erfahrung auf der Basis des menschlichen Körpers zu strukturieren. Der Körper als »Papier« einer Deutungsmacht, die ihre Dringlichkeit aus der Magie der Sprache schöpft, wird durch die kulturelle Moral einer Hierarchie privilegierter Bedeutungszonen unterworfen, so daß sich das Wesen der Ordnung bis in die machtarchitektonische Symbolik der Leiblichkeit, die die

Seele des Menschen gefangen hält, durchsetzt. Diese Konfiguration der Welt auf der Grundlage einer Ökonomie der Bewegungen und ihrer inneren Organisation bezeichnet Foucault als »Diskursivierung des Sexes« (Foucault 1997b: 21). Er beschreibt das Programm einer zunehmenden Versprachlichung des Körpers im Kontext von Wissen, Macht und Lust, die das Bedingungsverhältnis zwischen einer sprachlichen Normierung und Klassifizierung und einer sozialen Normierung im Umgang mit dem Körper aufzudecken versucht.

»Das Verbot bestimmter Wörter, die Schicklichkeit der Ausdrücke und alle Zensuren des Vokabulars können gegenüber dieser großen Unterwerfung nur als abgeleitet, zweitrangig begriffen werden: als Mittel, den Sex moralisch akzeptierbar und technisch nützlich zu machen« (ebd.: 32).

In der wachsenden Anzahl der Diskurse über den Sex in Medizin, Biologie und Psychologie verfestigt sich gleichzeitig eine normative Sexualstruktur, die im Spannungsfeld von Moral und Sittlichkeit die individuelle Beziehung zum Körper kontrolliert. Das moderne Subjekt zerfällt bei Foucault in ein theoretisches Konstrukt, reguliert und diszipliniert durch die Praktiken und Diskurse von Experten, die in den Techniken und Praktiken des Körpers ihre unausweichliche Wirksamkeit entfalten: So verbinden sich anatomische Elemente, biologische Funktionen, Lüste und Empfindungen mit einer Wissensmacht, an deren Ende die Konstitution und Vernatürlichung der »gesunden« Sexualität, des »Wesens« des Menschen steht, um die Ungleichheits- und Geschlechterverhältnisse, sexuelle Identität und körperliche Klassifikationen als »Natur« der Gesellschaft auszuweisen und damit eine Produktion und Reproduktion ihrer entsprechenden Normen sicherzustellen. Der Körper ist Schnittstelle von Macht, Kultur und Rhetorik, dessen Anomalien, Mißbildungen und Perversionen, Gelüste, Geschmäcker und Empfindungen zur Inszenierung einer Geschlechter-, Verhaltens- und Lebensnorm dienen. Die Körperlichkeit der Macht beruht sich weder auf einen ursprünglichen Vertrag noch auf grundlegende Rechte und Pflichten, sondern auf die automatische Gelehrigkeit und Fügsamkeit, die in der Steigerung der »Fähigkeiten« und »Tauglichkeiten« des Körpers die Vertiefung der Unterwerfung miteinander verkettet (vgl. Foucault 1976: 177). Im Sinne eines symbolischen Bedeutungsträgers stellt der Körper die »Ordnung der Gesellschaft« auf Dauer, indem er sich die fundamentalen kulturellen Codes in Form von diskursiven Praktiken einverleibt und damit im epistemologischen Feld des Verhältnisses zu sich und den anderen die »Geschichte der Machtkämpfe« materialisiert. Die Körpererfahrung und -wahrnehmung bleibt damit an Machtdiskurse rückgebunden und zeigt die »unterirdische« Wirkungsweise der Machtverhältnisse. Trotz des institutionellen Charakters

ist Macht für Foucault also keineswegs sichtbare oder äußerliche Macht. Sie nimmt stattdessen in diskurskonstituierenden Praktiken, etwa in Therapie- und Behandlungspraktiken, aber auch in alltäglichen Gesprächs- oder Anredungspraktiken *auf kapillare Weise* Einfluß.

Während die klassische Modernisierungstheorie in ihrem unreflektierten Fortschrittoptimismus die Emanzipation des Subjektes im Prozeß der Individualisierung ankurbelt, deckt Foucault in der Individualisierungsmatrix die Unterwerfung des Menschen als genuine Herrschaftstaktik des modernen Staates und seiner öffentlichen Institutionen auf. Disziplinierung, Regulierung und Normalisierung sind die Chiffren, die er der Moderne als Wirkungsformen zuschreibt. Der moderne Staat als Agent einer reorganisierten Pastoralmacht<sup>229</sup> mit seinen zahlreichen »Orten der Disziplin«, wie beispielsweise der Polizei, den Unternehmen, dem Militär, der Schule oder auch zahlreichen Fürsorge- und Wohltätigkeitsvereinen, fungiert nicht als Träger und Überwacher gesellschaftlicher Mechanismen unter Mißachtung des Individuums. Er ist eine »[...] raffinierte Struktur, in die Individuen durchaus integrierbar sind – unter einer Bedingung: daß die Individualität in eine neue Form gebracht und einer Reihe spezifischer Modelle unterworfen werde« (Foucault 1999a: 170). Damit faßt Foucault die Macht des Staates nicht als repressive Instanz, die sich zwischen den juridischen Kategorien des »Erlaubt« und »Verboten« positioniert. Macht ist vielmehr ein »organisierendes Element einer Matrix, die Intelligibles von Verworfenem trennt – und damit beides in Schach hält« (Hark 1999: 77). Gleichzeitig macht er deutlich, daß die Macht nicht allein auf Institutionen oder Strukturen bzw. den Staat zurückgeführt werden kann, da sie sich weder im Besitz einer Person, Gruppe oder Klasse befindet. Er spricht stattdessen von Machtverhältnissen als sozialen Beziehungen und Praktiken, die nicht als etwas Äußeres auf diese einwirken (vgl. Mümken 1997: 15), sondern ihnen in Form einer den wechselseitigen Verhältnissen eingeschrieben »Tiefenstruktur« bereits innewohnen. In ihrem Zentrum steht die Norm, die Vernünftiges von Unvernünftigem trennt und deren Modalität das Subjekt, sein Körper und Bewußtsein ist. Foucault nimmt dem Individualisierungsbegriff seinen emanzipatorischen Charakter, indem er den Diskurs des Subjektes als Machtdiskurs offen legt, dessen Programmatik ein »Regieren durch Individualisieren« ist.

»Es ist eine Machtform, die aus Individuen Subjekte macht. Das Wort *Subjekt* hat einen zweifachen Sinn: vermittels Kontrolle und Abhängigkeit jemandem unterworfen sein und durch Bewußtsein und Selbsterkenntnis seiner eigenen Identität verhaftet sein. Beide Bedeutungen unterstellen eine Form von Macht, die einen unterwirft und zu jemandes Subjekt macht« (Foucault 1999a: 166).

Die Praxis der »normalisierenden Subjektivierung« spiegelt sich in der Alltagspolitik der Disziplinierung und Dressierung des Individuums, deren Absicht die freiwillige Bindung des Menschen an eine »Durchschnitts-Identität« umschreibt. Ihr Werkzeug ist die Erzeugung eines gegenwärtigen, auf die Norm ausgerichteten Bewußtseins, daß die Beziehung zu sich selbst durch die Vorgaben der Diskurse regelt. Dabei bleibt die Norm inhaltlich gestaltbar und variabel, während ihr Funktionieren, Normwidriges vom Normgerechten auszuschließen, wenig Spielraum läßt. Durch die Grenze des Normalen, die alle Lebensbereiche durchzieht, werden aber nicht nur die Zonen der intelligiblen Normalität, sondern immer auch die Taxinomien des Anormalen und Devianten reguliert, so daß »Machtbeziehungen die Grundlage für weitreichende und den gesamten Gesellschaftskörper durchlaufende Spaltungen« bilden (Foucault 1997a: 115). Die moderne Kultur des Abendlandes ist daher nach Foucault eine Geschichte der Spaltung, da unter dem »Zugmittel« der Ordnung, Normalisierung und Vereinheitlichung, immer auch die Kluft zum Anderen, Außer-Ordentlichen, Fremden aufbreche.

Anstelle einer zentralistischen Machtkonzeption, die ihre Kontrollansprüche »von oben nach unten« durchsetzt, stellt Foucault eine netzförmiges, zirkulierendes Machtmodell, dessen regelgeleitete Praxis auf eine Klassifikation und Dichotomisierung der Verhältnisse abzielt. Wo sie auftaucht, zwingt sie die Wahrnehmungen, Erfahrungen und Haltungen in ein Raster des Unterscheidens: Abnormität wird zum Anderen der Norm, Abweichung zum Anderen der Gesetzmäßigkeit, Krankheit zum Anderen der Gesundheit. Diese normgeleitete Macht ist eben keine *in factu* existierende Macht, die einer rationalen Logik folgt, sondern Foucault entwirft ein Netz weitverzweigter, *in actu* vorliegender Machtverhältnisse, ein »Archipel von verschiedenen Mächten« (Foucault 1999b: 177), mit ihren jeweils spezifischen Rationalitäten, deren Mechanismus die Trennung von »Drinnen« und »Draußen« ist. Normalisierung als Normalismus stellt sich dabei vor allem als Projekt der aufsteigenden Wissenschaften des 18. und 19. Jahrhunderts dar, deren Forschungsinhalte und -ergebnisse in Form umfangreichen Text- und Bildmaterials an einer Verdatung, Standardisierung und Konventionalisierung der untersuchten Lebensbereiche mitwirken, indem sie Normal- und Durchschnittswerte bilden und damit Richt- und Leitlinien setzen, um die durch Zusammenbruch des dynastischen Reiches explosionsartige Zunahme der Bevölkerung *regierbar* zu machen. Foucault spürt in den, durch den Aufstieg der empirischen Wissenschaften hervorgebrachten demographischen Daten von Verwaltungs- und Wirtschaftsapparaten, Bevölkerungs- und Einwohnerstatistiken, Berechnungen zur Geburten- und Sterberate, medizinischen Lehrbüchern zur Symptom- und Diagnosebestimmung die Regulierungs- und Disziplinierungsstrategien moderner Gesellschaften auf.

Sie geht gewissermaßen methodisch vor, da sie mit Hilfe wissenschaftlicher Befunde und Wissenskataloge die »sozialen Tatsachen des Lebens« zu verschriftlichen und damit zu regulieren sucht. Daher setzt die Bio-Regulierung durch den Staat und sub-staatliche Institutionen an der Kreuzung von Körper und Bevölkerung an, indem sie Natalität, Mortalität, Sexualität und Morbidität in die Schablone der Normalität lenkt, gleichzeitig Unpassendes bzw. Abweichendes als A-Normalie ausweist.<sup>230</sup>

Die Praxis der Normalisierung beruft sich auf Texte, die die Fakten der Wirklichkeit erst produzieren, um dann als Wahrheiten und Ordnungen – Normalitäten – auf das soziale Leben Einfluß zu nehmen: Das Wissen um Ordnung reicht dabei von »normalen« Bevölkerungswachstumsraten über »normale« Geburtenziffern bis hin zu »normalen« Krankheitsverläufen, das nicht nur Subjekte und Verhaltensweisen in Relation zueinander setzt und damit Verhältnisse schafft, Vergleiche zieht und Entwicklungsverläufe nachvollziehbar und abbildbar macht, sondern gleichzeitig eine Normativität des Sich-Anpassens, -Unterwerfens und -Fügens ins Leben ruft. Dabei argumentiert der Diskurs um die Normalität aus der Perspektive eines Diskurses der Pathologie und Endemie.<sup>231</sup>

Die Produktion von Normalitäten, Gewohnheiten und Alltäglichkeiten schließt auf diese Weise eine Produktion von Abweichung, Ungewohntem und Fremdem mit ein. Wo Vernunft zum aufklärerischen Ideal erhoben wird, ist der Wahnsinn nicht fern, er nimmt zu und eröffnet dadurch immer neue Räume und Möglichkeiten der Vernunft, denn »[n]ur in der Nacht des Wahnsinns ist Licht möglich, das verschwindet, wenn sich der von ihm aufgelöste Schatten verwischt« (Foucault 1969: 549). So findet die soziale Konstruktion des Fremden nicht erst an den Rändern der eigenen Kultur statt, sondern inmitten des Bewußtseins des rationalen Subjektes, das in einem permanenten Dialog mit sich selbst und seinem wahnsinnigen Anderen zu stehen scheint.

Foucault nennt diese Form der Machtausübung, die sich auf den »Volkskörper« bezieht, Bio- bzw. Anatomie-Politik und betont ihre Konstanz als auch indirekte Vorgehensweise, eben nicht unmittelbar (zu verbieten, zu unterweisen, zu unterdrücken), sondern indirekt lenkend auf die Handlungen des Einzelnen einzuwirken. »Handeln auf ein Handeln, auf mögliche, künftige oder gegenwärtige Handlungen« (Foucault 1999c: 192), so daß das Machtverhältnis anders als das Gewaltverhältnis, das zwingt, beugt, bricht und zerstört, *produktiv* verfährt, und das Subjekt des Handelns bis zuletzt anerkennt, ihm ein ganzes Feld von möglichen Antworten, Reaktionen, Wirkungen, Erfindungen eröffnet (vgl. ebd.). Fremdführung im Sinne von statistischen Vorgaben und Wissensformen sowie Selbstpraktiken im Sinne von Modalitäten des Verhältnisses zu sich selbst, in denen Techniken der Selbstpflege, -gestaltung und -disziplinierung ihre Wirkung

entfalten, werden ich ein Geflecht wechselseitiger Durchdringung gesetzt, so daß Macht und Freiheit nicht als entgegengesetzte, sondern als wechselseitige, miteinander verwobene Elemente dargestellt werden.

Es ist die Dialektik von Normalität und Normativität, die dem »normalen« Gang der Dinge eine Verbindlichkeit verleiht, in deren Zentrum die Etablierung einer sozialen Ordnung steht, deren ›Außen‹ das Fremde im Sinne des Normabweichlers ist. Denn mit der Produktion von Wahrheiten, Regel- und Normalfällen, vorschriftsmäßigen Verläufen und Standardmaßen ist eine Produktion von Randerscheinungen, Ausnahmen und Extremfällen mitimpliziert, die den Normalismus als Ursprung aller Anomalien ausweist und durch diese gleichzeitig begrenzt.

»Diese Normalisierung begnügt sich nicht damit, die Erfahrung einem bloßen Gesetz zu unterwerfen, sie greift in die Erfahrung ein, sie verändert die Erfahrungsstrukturen; als eine ›Normalisierungsmacht‹ schließt sie die Momente des Politischen und des Technischen und damit auch die Momente des Gewalt sam ein« (Waldenfels 1998: 12).

Die Normalisierungspraktiken können so als Erzeugungsprinzip von Abweichung und Devianz betrachtet werden, denn nur über die Orte des »Anormalen« erschließt sich der Bereich des »Normalen«. Sabine Hark konstatiert, daß »[...] paradoxerweise das Pathologische, das Anormale, das Deviante einen bestimmten epistemischen Vorrang vor dem Normalen besitzt« (Hark 1999: 79). Es ist gewissermaßen als Vergrößerungsglas zu verstehen, durch das man das Normale besser betrachten kann. Normalisierung produziert damit nicht nur einen spezifischen Typus von normalisierter Subjektivität, sondern betont gleichermaßen die Grenzen der Toleranzbereiche. Die Welt zerfällt so in Räume des Vertrauten, Gewohnten und Normalen, die innerhalb der Grenzen liegen, und in Fremdes, Ungewohntes und Außer-Ordentliches im »Draußen«.

Foucault entwirft eine »Kartographie der Ordnung«, da sich die Diskurse um Wissen und Macht im Raum mittels Parzellierung, Funktionalisierung und Klassifizierung konkretisieren und materialisieren. Gefängnis, Psychiatrie und Klinik, aber auch Militär, Schule und Betrieb geraten unter Normalisierungsperspektive in ein anderes Licht: Sie werden zu Produktionsstätten des Normalen und A-Normalen.<sup>232</sup> Sie stellen dabei nicht nur auf repressive Maßnahmen zur Disziplinierung im Sinne eines »Überwachens und Strafens« ihrer Mitglieder ab, sondern entwerfen Programme anerkannter Formen der Lebensführung, die sich von der Erziehung der Kinder über die Therapie und Diätetik des Körpers bis hin zur Arbeitsplatzgestaltung erstrecken.<sup>233</sup> Die Ein- und Auschließungsmacht dieser realen Orte nennt Foucault »Heterotopien«, deren Zugangsregelung Prozeduren

der Öffnung und Schließung umfassen.<sup>234</sup> Besondere Aufmerksamkeit widmet Foucault den Heterotopen der Devianz, die als »absolutes Außen«, die Binnenräume der Gemeinschaft im Sinne umschlossener, homogener Räume hervorbringen und regulieren.<sup>235</sup> Denn nur wo Unvernunft und Wahnsinn walten, können sich »vernünftige« Gesellschaftsformen entwickeln, nur wo Anomalien hervortreten, wird Normales sichtbar, nur wo Fremdes und Ver-rücktes hervorbrechen, lassen sich Programme zur Regulierung und Disziplinierung durchsetzen. Foucaults Denken an den Grenzen legt die Seinsweisen der Ordnung offen: »Das Heterogene bildet für jede Kultur zugleich das Zeichen ihrer Zerbrechlichkeit wie ihrer eigenen Kohärenz« (de Certeau 1997: 16), denn unter jeder Kontinuität klafft der Abgrund der Diskontinuität, unter jedem Wunsch nach Kohärenz lauert die Inkohärenz, so daß »[d]ie Heteronomie [...] zugleich der Stimulus und das Unzulässige, die Wunde des Rationalismus [ist]« (ebd.: 17).<sup>236</sup>

Normalisierung als eindringlichster Impetus der Modernisierung verkörpert eine Wissensmacht, die in den Naturwissenschaften ihren Anfang nimmt und als Komplex von Wissen und Können in gleicher Weise den Diskurs der Human- und Sozialwissenschaften beherrscht: »Wie funktioniert menschliches und soziales Verhalten? Wie wird es gesteuert? Wie läßt es sich im Störungsfall reparieren, und wie lassen sich seine Kapazitäten steigern und vervielfältigen?« (Waldenfels 1998: 62f.). Denn das Wissen um die Normalität bleibt nicht nur den Orten ihrer Anwendung verhaftet im Sinne institutionalisierter und materialisierter Funktionsstätten, sondern schreibt sich als verinnerlichtes Wissen in den Wirklichkeitskonstruktionen und Handlungspraktiken des Akteurs im Alltag ein. Macht funktioniert damit sowohl als äußerlich organisiertes als auch als inneres, formendes Prinzip, so daß sie weder personen- noch ortsgebunden, weder statisch noch beständig erscheint: »Die Macht ist nicht etwas, was man erwirbt, wegnimmt, teilt, was man bewahrt oder verliert; die Macht ist etwas, was sich von unzähligen Punkten aus im Spiel ungleicher und beweglicher Beziehungen vollzieht« (Foucault 1998a: 115). Sie arbeitet vielmehr als eine Kontrollinstanz im Einzelnen selbst, um von dort aus den eigenen und fremden Tätigkeitsbereich zu überwachen, zu kontrollieren und zu disziplinieren.

Damit zieht Foucault die Analogie zwischen dem Blick der Wissenschaften auf den Menschen und einer im Einzelnen einsetzenden Problematisierung seiner selbst. Dieser sogenannte »Blick auf sich selbst« entspricht einer geschärften Aufmerksamkeit für eigene und fremde physiologische und psychische Zustände, einer Wachsamkeit organismischer Wirkungen und einer spezifischen Erwartungshaltung. Es ist der Anfang einer durch den modernen Normalisierungsdiskurs angestachelten »Sorge um sich« (Foucault 1997c), die ihre Wirkung auf dem Schauplatz des Körpers

entfaltet: »seinen Zustand, seine Gleichgewichte, seine Gebrechen, seine ständigen oder vorübergehenden Befindlichkeiten erscheinen als die entscheidenden Variablen, nach denen sich das Verhalten zu richten hat« (ebd.: 175). Im Gegensatz zu den Tendenzen der sokratischen Selbstsorge in der griechischen Kultur bzw. der platonischen Lehre der *cura sui* in der Philosophie demaskiert Foucault die moderne Sorge seiner selbst als Quelle immer undurchschaubarer und kapillarer Machttechnologien. Es sind diskursive Praktiken mit dem Ziel, ein Raster der Disziplinierung über den Raum zu werfen, ihn zu organisieren, auszulaugen. Nur auf den ersten Blick sei die »Sorge um sich« eine Macht des Subjektes über sich selbst. Ihre Wurzel liegt in einer als Projekt der Wahrheit verschleierten Wissenschaft, die durch ihre Kataloge zur Gesundheitspflege und Hygiene den Blick auf die Lebensgewohnheiten und Umgangspraktiken des Menschen lenkt, sich bis in ihre entlegendsten Alltagsnischen einschleichen und eine permanente subjektive wie auch intersubjektive Überwachung erzeugt. Die Praxis der Selbstsorge ersetzt die aufwendigen Verfahren der Fremdkontrolle und »äußerer Zwänge«, füllt die Lücken und Nischen einer »Macht von oben« durch die zirkulären und intersubjektiven Kontrolltechniken der Subjekte untereinander.

»Ob wir spazieren gehen oder ob wir sitzen, ob wir uns salben oder ein Bad nehmen, ob wir essen, ob wir trinken, ob wir schlafen oder wachen, mit einem Wort: was immer wir tun – das ganze Leben lang und bei allen damit verbundenen Beschäftigungen – brauchen wir Ratschläge für eine Lebensführung, die nützlich und ohne Un gemach ist« (ebd.: 135).

Der Normalismus bezeichnet eine Moralisierungs- und Disziplinierungsmacht, die als »natürliches« Mißtrauen und Ablehnen gegenüber Anomalien, Außer-Ordentlichkeiten, a-typischen Phänomenen und Befremdlichkeiten ihre alltagspragmatische Relevanz gewinnt. *Die »Sorge um sich« gründet im Argwohn gegenüber dem Anderen*, der als widerständiges Element der Norm konstruiert wird. Wo das Fremde in Form von Triebüberschüssen, Phantasien oder Krankheit auftaucht, müssen soziale Exklusions- und wissenschaftliche Korrekturarbeiten geleistet werden: Therapien, Behandlungen und ähnliche Verfahren werden in den dafür vorgesehenen Orten zur Wiederherstellung der Ordnung eingesetzt und sie damit vom »Ort der Vernunft« fernzuhalten.<sup>237</sup>

Vernunft und Normalität werden somit vom exterritorialen Standpunkt des Anderen her entworfen: »des von der Vernunft zum Schweigen gebrachten Wahnsinns« (Fink-Eitel 1994: 217). Damit zeigt Foucault, daß die moderne Aufklärung den Aufstieg der Vernunft über die Repression des Fremden austrägt, die Ausgrenzung des Anderen durch institutionelle

Praktiken und wissenschaftliche Verfahrensweisen zur Integration und Etablierung einer Binnenordnung nutzt. Das Fremde, das in der Foucaultschen Diktion als Anderer schlechthin (als Wahnsinn, Asozialität und Anormalität) konstruiert wird, ebnet den Weg für die Vernunft:

»Vernunft und Wahnsinn stehen in einem zwar wechselseitigen, jedoch asymmetrischen Verhältnis des Ausschlusses. Als das Ausschließende ist die Vernunft, der eine Teil des Verhältnisses, zugleich dessen Ganzes, weil der andere Teil des Verhältnisses, der Wahnsinn, vollständig durch die Ausschließungsleistung bestimmt ist« (ebd.).

Das Fremde ermöglicht erst durch seine Ablehnung und Entäußerlichung die Konstruktion einer Ordnung der Dinge, so daß Hinrich Fink-Eitel Wahnsinn und Vernunft als dialektisches Verhältnis konstituiert. Erst in der »Beseitigung der irritierenden Fremdheit, die [beispielsweise] der Wahnsinnige gegenüber der herrschenden ›Normalität‹ darstellt [...]« (ebd.: 216), gelingt es, diese Normalität zu bestätigen, sie zu produzieren und zu reproduzieren. Während das »Normale« im ausgehenden 20. Jahrhundert zum selbstverständlichen Orientierungs- und Handlungsraster gerät, das einem Leben in »geordneten Verhältnissen« entspricht, fällt Fremdheit mit Anomalität, schlimmstenfalls mit Wahnsinn zusammen.

Normalität, so zeigt Foucault in seinen Studien eindrucksvoll, verkörpert keineswegs einen statischen Zustand. Als diskursive Wirklichkeitskonstruktion ist sie in einen Kampf um Bedeutung verwickelt, in denen sie einzelnen Diskursakteure interessengezogen und taktisch agieren. Sie erschaffen mit ihren Benennungen sowohl integrative Muster der Vergesellschaftung als auch reglementierende Verfahren zu Ab- und Ausgrenzung anderer Diskursteilnehmer. Denn Diskurse stehen in einem komplexen Verhältnis der Ermöglichung und Begrenzung (vgl. Keller 2001: 134), die in ein hierarchisches, zum Teil horizontales Verhältnis überführt werden können. Durch die Kopplung des Normalen mit dem Normativen wird die Praxis der Normalisierung an eine rücksichtslose Normierungs- und Ausgrenzungspraktik gebunden, die dem Fremden im Sinne des Normabweichlers die Rolle des *feindlichen* Gegenübers einräumt. Die Konstruktion des Abweichlers ist dabei nicht nur eine zufällige Nebenfolge des Normalisierungsdiskurses. Sie ist gewissermaßen der Ermöglichungszusammenhang für die gesellschaftliche Geltungskraft des dominanten Diskurses der Normalisierung. In diesem Sinne ist nicht der Wahnsinnige der wirklich wahnsinnige, sondern die durch seine Repression ermöglichte Normalität der eigentliche Wahnsinn.

#### 4.2.2 **Zivilisierungspraktiken – Zur Ordnung des Verhaltens (Elias)**

Lange Zeit herrschte in den Sozialwissenschaften eine Modernisierungsperspektive vor, deren dominierender Terminus nicht Normalisierung, sondern Zivilisierung lautete und anstelle des Foucaultschen »Untergangsszenarios« moderner Subjektivität der wachsenden Synthese- sowie Friedfertigkeit des Menschen den Vorrang gab.<sup>238</sup>

Dem jüdischen Philosophen und Soziologen Norbert Elias gelang mit seinem monumentalen zweibändigen Werk vom »Prozeß der Zivilisation«, das 1939 noch während seines Exils in England erschien, aber erst in der dritten Auflage 1976 aus der Marginalie des »Geheimtips unter Kennern« binnen kürzester Zeit zum Klassiker avancierte, der entscheidende Schritt in die Reihe der »großen Theorien«. Elias, der den Zugang zum besseren Verständnis gegenwärtiger Formen des Zusammenlebens in der retrospektiven Genese gesellschaftlicher Strukturen und der mit ihnen verflochtenen Psychogenese ihrer einzelnen Mitglieder sucht, etabliert die Prozeßtheorie als festen Baustein im angesehenen Repertoire der deutschen Soziologie. »Zivilisation« lautet Elias' Schlüsselbegriff einer Theorie sozialer Prozesse, die gelegentlich den Eindruck erweckt, als würde er staatenlose, außereuropäische Gesellschaften in recht plakativer Weise, quasi als »Völker ohne Geschichte« den »zivilisierten« westlichen Staatengesellschaften mit langer Geschichte gegenüberstellen (vgl. Hinz 2000: 77).

Erst spät ging man mit seinem Prozeß der Zivilisation als Ganzem ins »Kreuzverhör«<sup>239</sup>, zu gerne hielt sich der Glaube aufrecht, der Mensch sei aus dem Schatten seiner barbarischen Vorfahren herausgetreten und habe sich zum bewußten und friedlichen Mitmenschen entwickelt, ganz so, als hätte die Zivilisation »wirklich« stattgefunden. Denn Elias verstand unter Zivilisierung keine »aggressiven« Disziplinierungspraxis, wie es Foucault in seiner Genealogie der modernen Normalisierungsgesellschaft von Anfang an anlegt, sondern eine Ordnung von ganz spezifischer Art, die als solche richtungslos, intentionslos ist, in ihrer gewalthemmenden und -verdrängenden Wirkung aber eine zuversichtliche, wenn nicht evolutionistische Lesart nahelegt.

Elias begreift den von Foucault kritisch bewerteten Normalisierungsprozeß als Prozeß der Zivilisation und führt anstelle der Foucaultschen Unterscheidung von normal/anomal, gesund/krank, moralisch/pervers die Trennung bzw. Genese vom unzivilisierten zum zivilisierten Verhalten ein.<sup>240</sup> Zivilisation im Sinne einer gesamtgesellschaftlichen Sozialdisziplinierung bildet ein strukturgeschichtliches Phänomen, das die Entstehung des neuzeitlichen Staates an die Schaffung ordnungsfähiger Individuen koppelt und ihre Kontingenz durch die Zivilisierung des Verhaltens einzudämmen

versucht (vgl. Makropoulos 1997a: 40ff.). Dabei betont Elias, ähnlich wie Foucault, die Bedeutung der Macht- und Herrschaftsverhältnisse, indem er die Zivilisation an die Genese staatlicher Gewaltmonopole und Institutionen rückkoppelt und als eine distinkte Kapitalform begreift. Auf diese Weise basiert auch der Prozeß der Zivilisation auf einem Ordnungsprimat, das in einer Phase zunehmender Destruktion traditioneller Vergesellschaftung und ihrer verbindlichen Normen die Neuschöpfung einer geltenden Gesellschaftsorganisation über die selbstmächtige und damit säkulare Bekämpfung und Begrenzung von Fremdheit herzustellen versucht; Elias spricht in diesem Zusammenhang auch von gesellschaftsspezifisch erlernten Selbststeuerungsmustern.

Mit der Kategorie des Fremden werden unter zivilisationstheoretischer Perspektive sowohl die Gesamtheit grundlegender Bedürfnisse und Triebimpulse im Sinne einer noch ungeformten »Natur des Menschen« als auch die Interferenz- und Kontingenzeffekte eines unkoordinierten zwischenmenschlichen Handelns bezeichnet, die das Programm der Zivilisation bewältigen soll.<sup>241</sup> Elias' Prozeßmodell temporalisiert die Fremdheitsproblematik, indem der Diskurs der Zivilisation das Fremde als »Unzivilisiertes«, Vergangenes erzeugt, denn Zivilisierung steht für einen ganz bestimmten Wandel, verstanden als »Vorrücken von Peinlichkeitsgrenzen«, »fortschreitende Interdependenz«, »Lernprozesse« oder eine »Stufenabfolge hin zum Besseren«.

Auch Elias' Studien sind historisch übergreifend und reichen mehrere Jahrhunderte zurück, stellen damit den Prozeß der Modernisierung nicht als »Blitzkrieg« der Wissenschaft und Technik, der rationalen Vernunft und des aufklärerischen Geistes gegen traditionelle Gesellschaftsstrukturen dar, sondern als langwierigen, multikausalen Transformationsprozeß gesellschaftlicher Figurationen.<sup>242</sup> Damit arbeitet Elias an einer Theorie des sozialen Wandels.<sup>243</sup> Die *Prozeßperspektive* verfolgt die Absicht, statische Gesellschaftsmodelle durch einen dynamischen Vergesellschaftungsprozeß zu ersetzen. Gesellschaft gerät als dynamische Bewegung, d.h. als eine prozeßhafte Abfolge von Ereignissen – Figurationen – in den Blick, deren Entwicklung nichtsdestoweniger strukturiert verläuft, ohne dabei jedoch linear auf ein bestimmtes Ziel ausgerichtet zu sein. Elias arbeitet mit dem Verweis auf die Rückkopplung des Bewegungsverlaufes von Gesellschaften mit der strukturellen Ebene, um die Prozesse nicht als willkürlich und variabel, sondern als langfristige gesellschaftliche Vorgänge darzustellen, die ihre Ursachen und Wirkungen sowohl in der Soziogenese des Staates als auch in der Psychogenese des Individuums haben. Im Sinne einer historischen Perspektive stellt sich die Prozeßtheorie gegen die Vorstellung, Soziologie als Gegenwartswissenschaft<sup>244</sup> zu begreifen; sie betont die Notwendigkeit interdisziplinär angelegter sozialer Langzeitanalysen, da »[...] jede kurzfris-

stige Planung von Menschen durch langfristige ungeplante Prozesse beeinflusst wird« (Elias 1977: 148). Überhaupt ist die Frage nach der »Geschichtlichkeit des Sehens« (Korte 1999: 317) Elias' zentrale Fragestellung<sup>245</sup> und deckt sich mit Foucaults Forderung, ein historisches Bewußtsein für die Analyse gegenwärtiger Phänomene anzulegen, ohne jedoch eine ideologische Richtung in die sozialen Prozesse hineinzulesen.<sup>246</sup> Denn Zivilisation vollzieht sich, obwohl ihr eine eigentümliche Ordnung innewohnt, als Ganzes ungeplant (vgl. Elias 1976b: 313) und fußt daher weder auf rationalen Erwägungen noch einer zielbewußten Erziehung des Menschen. Wenn gleich die Abfolge selbst relativ planlos verläuft, bricht der Ordnungskarakter der Zivilisation in den Praktiken der sozialen Steuerung von Staat und Individuum, in den intersubjektiven Abstimmungsprozessen oder in der Organisation der heterogenen Population hervor und arbeitet an einem produktiven Grundmuster der modernen Vergesellschaftung mit, die den Menschen Möglichkeiten des »Selbstmanagements« auf der Grundlage einer Repressionsorientierung anbietet: Zivilisierung kann so auch als

»grundlegende Technologie jenes Typs sozialer Steuerung [aufgefaßt werden], der mit seiner konstitutiven Verschränkung interner und externer, also sowohl in den Individuen, wie auf sie wirkender Verfahren eines komplexen Kontingenzmanagements, nicht nur die immanente Sicherheits- und Ordnungsstiftung, sondern gleichzeitig weit darüber hinaus die funktionale Organisierung, optimale Verwaltung und produktivistische Entfaltung der individuellen und kollektiven Möglichkeiten zum Ziel hat« (Makropoulos 1997a: 52).

So gerät auch der Zivilisierungsdiskurs in den Verdacht, sowohl Struktur- als auch Erzeugungsprinzip des Fremden zu sein. Der Aufstieg der »Zivilgesellschaft« strebt danach, Fremdheit im Sinne von Unsicherheit, Kontingenz und Unordnung des menschlichen Triebhaushaltes überwinden bzw. ausgrenzen zu wollen, gleichzeitig in immer neuen Klassifikationen und Differenzierungen des Seelen-, Gefühls- und Gesellschaftslebens neu entstehen zu lassen. Denn »das Unzivilisierte« spielt als Legitimations- und Integrationsmodus für koloniale und nationale Herrschaftsansprüche in den Glauben an die abendländische Zivilisation hinein.

In Abgrenzung zu der »rauen«, noch unzivilisierten Welt des frühen Mittelalters und ihrer unkontrollierten Ausleben der Affekte<sup>247</sup>, wird der Zivilisationsprozeß in den Adelshäusern der Renaissance erstmals durch die Rezeption der Manierenschriften der Humanisten deutlich.<sup>248</sup> Seit dem späten Mittelalter und der frühen Renaissance existieren zahlreiche Schriften zur höfischen Etikette, die das Verhalten bei Tisch, den Umgang mit dem Besteck wie auch Praktiken und Techniken des Essens und Trinkens maßregeln, und die Elias nicht nur unter Nützlichkeitsaspekten, sondern

eben auch unter langfristigen psychischen Veränderungen betrachtet.<sup>249</sup> Von einem zunächst eher engen höfischen Kreis greift die zunehmende Straffung und Differenzierung der Affektkontrolle allmählich auf die gesamte Gesellschaft über; sie verläuft damit von »oben« nach »unten«. Mit Blick auf die wachsende Zahl von Benimm- und Manierenbüchern im Zuge der Ausdifferenzierung einer höfischen Kultur, die einen ganzen Apparat an Geschichtsschreibern, Minnesängern und Dichtern unterhält<sup>250</sup>, ist es vor allem die Praxis des Schreibens, die als strategische Kraft der Zivilisation in Erscheinung tritt. Die Schreibpraxis treibt die Standardisierung und Inkarnation von Gebräuchen und Verhaltensweisen mit Hilfe von Erziehungsschriften, Tischzucht und Manierenbüchern voran.

»Diese Gedichte und Schriften sind selbst ganz unmittelbar Instrumente der ›Konditionierung‹ oder ›Fassionierung‹, der Einpassung des Einzelnen an jene Verhaltensweisen, die der Aufbau und die Situation seiner Gesellschaft erforderlich macht« (Elias 1976a: 109).

Als eigenständige Literaturgattung verkörpern die Manierenschriften des 16. Jahrhunderts den Beginn der modernen Utopie einer vollständigen Kontrolle und Steuerung des eigenen Verhaltens. Die »Rationalisierung der Sinne«, die sich die langfristige Affekt-, Selbst- und Naturbeherrschung zum Ziel setzt, ebnet den Weg für die Etablierung einer lückenlosen sozialen Ordnung mit verbindlichen sozialen Normen und Kontrollinstanzen, die potentiell oder aktuell abweichendes Verhalten regulieren bzw. sanktionieren und damit die Bewältigung der Kontingenz- sowie Fremdheitsproblematik beabsichtigen. Die Zivilisation zerlegt auf der Grundlage von »Verhaltensvorschriften« die Welt der Sinne in eine wohlgeformte, angebrachte, vornehme, sittliche und eine unangebrachte, lasterhafte und schamlose Umgangspraxis, die sich an den körperlichen Verrichtungen »ablesen« lässt: »According to Elias, the ›uncivilized body‹ was constrained by a few behavioural norms, gave immediate expression to emotion, and sought to satisfy desires without restraint or regard for the welfare of others« (Shilling 1997: 93f.).

Zivilisation bedeutet daher immer auch, den Körper unter das Gesetz einer Schrift zu stellen, um seine undurchsichtige fleischliche Substanz in einen »Text« zu verwandeln, der sich in seiner Lesbarkeit diskursiv bearbeiten lässt. Manierenbücher, aber auch Romane, Liedertexte (Minnesang) und andere textuelle Signien einer im Entstehen begriffenen modernen Kultur stehen damit, ganz im Sinne einer Textwerdung von Körper und Existenz, für die Unterbindung und Austreibung von allem Befremdlichen im Menschen: »von [einem] undurchsichtigen und zusammenhangslosen Fleisch, von diesem exorbitanten und verwirrenden Leben endlich zur Einfachheit und [Eindeutigkeit] eines Wortes zu gelangen [...]« (de Certeau 1988: 269).

Die Praxis des Zivilisierungsdiskurses ist dabei sowohl Sprach- als auch Handlungspraxis. Denn das zunächst sehr exklusive Wissen, das seinen Ursprung in den höfischen Zeremoniellen oder Schriften im Wirkungsbe- reich des Souveräns besitzt, überträgt sich von dort aus kontinuierlich auf die Umgangsformen der übrigen Gesellschaft, in denen sie auf die Praktiken der Lebensführung, Partnerwahl, Eheschließung oder Familienplanung bis heute (und auch noch weiter) Einfluß nimmt.<sup>251</sup> Elias begreift daher den Prozeß gesellschaftlicher Modernisierung in der allmählichen Um- wandlung von »Fremdzwang« in »Selbstzwang« und beschreibt damit, wenngleich er immer auch die gesamtgesellschaftlichen Strukturen berücksichtigt, die Geschichte moderner Rationalisierung *auf der Ebene des Verhal- tens und Erlebens von Individuen*. Zivilisation drückt sich in der langfristigen Entwicklung kontrollierter Wahrnehmungs-, Verhaltens- und Bewertungs- muster aus, deren Bestreben die weitgehende Beherrschung von Affekten und Emotionen ist.

Die Zivilisierung des Menschen führt Elias auf die Feststellung zurück, »daß fortschreitende Differenzierung mit einem wachsenden Bewußtsein gegenseitiger Abhängigkeiten und der Notwendigkeit einhergeht, das Ver- halten besser aufeinander abzustimmen« (van der Loo/van Reijen 1992: 111). Darüber hinaus verweist Elias auf den *exklusiven Charakter der Zivilisa- tion* und bringt die Veränderung von Verhaltensstandards eng mit der Dy- namik der damaligen Machtverhältnisse in Verbindung, denn

»[m]an kann die Zivilisation des Verhaltens und den entsprechenden Umbau des menschlichen Bewußtseins und Triebhaushalts nicht verstehen, ohne den Prozeß der Staatenbildung und darin jene fortschreitende Zentralisierung der Gesellschaft zu verfolgen [...]« (Elias 1976b: 8).

Elias zeigt, daß die Veränderung der Verhaltensstandards mit bestimmten Veränderungen im Aufbau der Gesellschaft verflochten sind (wie auch um- gekehrt): Als entscheidende strukturelle Veränderungen nennt er die Ablö- sung der Natural- durch die Geldwirtschaft und die damit einhergehende Entstehung stabiler Zentralorgane in Form von Gewalt- und Steuermonopo- len, die er von der Entwicklung der europäischen Feudalgesellschaften des frühen Mittelalters bis zur abendländischen Staatsgesellschaft nachzeich- net. Damit bedeutet Zivilisierung immer auch Monopolisierung und Staatenbildung. Elias spricht von der Renaissance als Zeitalter der absolutisti- schen Herrschaft, das neben einer Gewaltmonopolisierung in der Institu- tion des König- bzw. Fürstentums gleichzeitig eine Strukturveränderung der abendländischen Gesellschaft im ganzen einschließt, beschränkt sich jedoch weitestgehend auf die französische Gesellschaft mit ihrem Zentrum in Paris.<sup>252</sup>

»Erst die Errichtung eines effektiven und stabilen staatlichen Gewaltmonopols schafft nämlich die Voraussetzungen für den Prozeß der zunehmenden sozialen Verflechtungen der Individuen, und der Apparat der staatlichen Herrschaft führt selbst eine Ballung von weitreichenden und dichtgeknüpften Interdependenzketten mit sich – in den städtischen Zentren der Verwaltung und insbesondere an den Höfen« (Bogner 1989: 21).

Die Erklärungskraft des Eliasschen Civilisationsmodells beruht auf dem Moment der Entstehung stabiler Zentralmächte und der Interdependenz der Konkurrenz zwischen verschiedenen Herrschern, d.h. von einer Zivilisation lässt sich nur dann sprechen, wenn auch die spannungsreichen Umwälzungsprozesse im Bereich der politischen und ökonomischen Machtverhältnisse in den Blick geraten. Der Machtzuwachs des Königs oder Fürsten zeigt sich in ihrer neuhinzugewonnenen Rolle, Repräsentant und Vorbild bzw. »modellgebendes Prägeorgan des menschlichen Verhaltens« (Elias 1976b: 3) zu sein, so daß die Höfe als stilbildende Zentren des Abendlandes die Vision einer rationalen Gesellschaftsordnung ankurbeln.<sup>253</sup> Der Hof ist also ein institutioneller Bedeutungsrahmen, in dem spezifisches Wissen gebündelt, angehäuft und weitertransportiert wird.<sup>254</sup> Wenngleich die funktionale Differenzierung unter absolutistisch organisierten Gesellschaften zunimmt, ist der Zivilisierungsdiskurs auch ein Entdifferenzierungsdiskurs, da er die Verhaltensregulierung im Sinne einer *Synchronisation* und *Homogenisierung* der sozialen und kulturellen Verhältnisse zur Folge hat.

Die Soziogenese des Hofes und des höfischen Lebens koppelt Elias an die Soziogenese des Staates, der an die Stelle einer »Kriegergesellschaft« und ihrer »Lust des Augenblicks« (ebd.: 96) die Feudalgesellschaft mit einem höheren Bedarf an Steuerung und Planung durch die wachsenden Handelsverflechtungen setzt. Die Zunahme an gesellschaftlicher Interdependenz, sozioökonomischer Funktions- sowie Arbeitsteilung brechen mit der Ungeregeltheit und Ungedämpftheit der Triebe und forcieren eine Haltung, deren Devise *planen statt kämpfen* lautet. Die Routinierung und Steuerung der Affekte bewirkt eine zunehmende Synthesefähigkeit des Menschen, zwischen auseinanderliegenden Ereignissen und Erfahrungsebenen symbolische Beziehungen herstellen zu können, so daß die Entwicklung eines Zeitbegriffs auf zivilisatorische Prozesse der Regulierung und gegenseitigen Abstimmung zurückgeführt werden kann. Zeit gerät damit als gesellschaftlich entwickeltes Symbolsystem in den Blick, das den *Zivilisationsgrad* einer Gesellschaft markiert und ihre Unterscheidbarkeit zu anderen Gesellschaften möglich macht. Elias verweist unermüdlich auf die Verschränkung soziogenetischer und psychogenetischer Prozesse, arbeitet damit sehr nah am Simmelschen Modell der Wechselwirkung, will die Inter-

dependenzgeflechte aber nicht so sehr als kulturelle Integrationsmodi ausweisen, sondernbettet sie in einen kulturhistorischen Zusammenhang ein, um anstelle der *funktionalen* ihre *geschichtlich relative* Bedeutung herauszuarbeiten.

»Während [...] Simmel maßgeblich an den Formen der Wechselwirkung interessiert ist, sie als gesellschaftsbildende Formen begreift, die erst Gesellschaft als sozialisierende Instanz beschreibbar machen, ist das Interesse von Elias an den Interdependenzgeflechten mehr auf ihre materiale Ausgestaltung und die Konkretion ihrer historischen Entwicklung ausgerichtet« (Jung 1999: 159).

Im Gegensatz zu Simmel, der die Formen der Vergesellschaftung als abstrakte Kategorien faßt, die er unter kulturtheoretischer Perspektive zu systematisieren versucht, setzt Elias langfristiger an undbettet das Kulturelle und das Soziale in seiner Prozeßtheorie der Wechselseitigkeit von sich bildenden Psychostrukturen und gebildeten Soziostrukturen (vgl. ebd.: 16of.) in ein und denselben Bedingungszusammenhang der historischen Vergesellschaftung. Dabei konzentriert sich Elias auf die Macht- und Herrschaftsverhältnisse. Er stellt jedoch anstelle des distinktiven und differenzierenden den durch Kopplung von Kultur- und Sozialfaktoren ermöglichten synthetischen Charakter des Zivilisationsbegriffes heraus. Zivilisation geht mit dem neugeweckten Bedürfnis sowohl nach Abgrenzung des Adels gegenüber Bauern- und Bürgertum als auch klassenübergreifend nach Synchronisation und Ordnung sozialer Verhältnisse einher. Die Interdependenz und Konkurrenz der Menschen untereinander, ihre Auseinandersetzungen um Macht zeigen sich in dieser Lesart als stärkste Schubkräfte einer Umwandlung von Außen- in Innenzwänge, die sich in einem Ensemble von Verhaltensvorschriften, Formalien der Kommunikation, einem Katalog von Benimmregeln und Tischsitten bis hin zum Diktat der Körperhaltung niederschlagen. In diesem Ineinandergreifen von sozialen und biologischen Prozessen will Elias den Dualismus von Kultur und Natur aufheben.

Doch Diskurse beinhalten nicht nur verschriftliches Wissen in Form von systematischen Regelkatalogen, Courtoise-Schriften, Bücher zu Hof- und Tischzuchten bzw. Benimm- und Manierenbücher. Häufig führt der Weg ihrer Analyse in die »Tiefenschicht von eher stummen Regeln, die das alltägliche Leben der Individuen von ihrer Geburt an reglementieren, ohne von den einzelnen gewöhnlich reflektiert und begründet zu werden [...]« (Bogner 1989: 56). Neben der Vielzahl von zivilisierenden Texten, sind es die zahlreichen *stillschweigenden Prozeduren symbolischer Zeugnisse* in Sozialisation und Interaktion, mit denen der »Inkarnationsapparat« der Zivilisation seine Spuren in der psychogenetischen Struktur ihrer Gesellschaftsmitglieder hinterläßt. Damit weist Elias Zivilisation nicht als bewußten, wil-

lentlichen oder aus Gründen einer zweckorientierten Planung des Handelns entsprungenen Prozesses aus – dies würde ein autonomes, selbst reflektierendes Individuum voraussetzen (vgl. Jung 1999: 163) –, sondern stellt den Mensch als Produkt unendlicher, langwieriger Prozeduren der Verhaltensnormierung dar, dessen Entwicklung in einem umfassenden, komplexen Geflecht teils offensichtlicher und expliziter, teils unsichtbarer, impliziter gesellschaftlicher Interdependenzen steht, in denen die Normen der Zivilisation eingeschrieben sind.<sup>255</sup>

Dabei bleibt die Internalisierung gesellschaftlicher Normen an die Struktur der Macht- und Herrschaftsverhältnisse rückgebunden. Sie »nisten« sich in Form von Bewegungs- und Handlungs-, Wahrnehmungs- und Bewertungsmustern im Inneren des Menschen ein, so daß Verhaltensunterschiede zum Spiegel gesellschaftlicher Rangunterschiede werden.<sup>256</sup> Wenngleich Elias den evolutionären Charakter der Zivilisation leugnet, legt die Kopplung von Macht und Sozialdisziplinierung ein Ungleichgewicht offen: zwischen Zivilisationskompetenten, die ihr Verhalten gezielt und wohl portioniert einsetzen können und den »Sprung« in die kultivierte Gesellschaftsschicht »geschafft haben«, und solchen, die aufgrund ihrer »Emotionalität«, »Spontaneität« bzw. Unmittelbarkeit als Fremde Ausgrenzung erfahren.<sup>257</sup> Während die traditionellen Gesellschaft kein scharfes Fremdbild im Mosaik ihrer sozialen und kulturellen Verhältnisse entwickeln kann, unterstützen die modernen Staatsbildungs- und Verzeitlichungsprozesse die Verschärfung von intergesellschaftlichen Kontrasten. Der Fremde wird zum Menschen einer anderen Zeit bzw. eines anderen Landes; er ist Mitglied einer Gesellschaft mit geringerer zeitlicher Differenzierung und damit auch geringerem Zivilisationsgrad.

Soziale Herkunft und Anerkennung sind nicht mehr nur eine Frage des Erbrechts und göttlicher Gnade, wie es das mittelalterliche Herrscherbild verkörpert, sondern drücken sich im Benehmen, in einer »Kultur der guten Manieren« aus. Die psychische Struktur der Zivilisierung, die sich in einem langsichtigen und kalkulierbaren Verhalten zeigt und sich zunächst nur in der höfischen Gesellschaft durchsetzen kann, greift allmählich mit der Auflösung der Stände, den wachsenden Interdependenzen und der anbrechenden Urbanisierung auf die weitere Gesellschaft über und bewirkt auch hier eine psychogenetische Metamorphose. »Die Menschen lernen, ihr Verhalten längerfristig zu planen: Unmittelbare Gelüste werden, wenn man ihnen allzu sehr nachgibt, allmählich in Hinblick auf eventuell nachfolgende Unlustgefühle bezwungen« (van der Loo/van Reijen 1992: 64). Diese Bezwigung und Unterdrückung gegenüber dem eigenen und dem anderen Körper (Abstimmung) bettet Elias zwar immer in die gesamtgesellschaftlichen Macht- und Herrschaftsverhältnisse ein, er ist aber nicht explizit, wie Foucault, an einem Entwurf einer Soziologie der Macht interessiert.

Zwar ist Macht ein Schlüsselbegriff der Eliasschen Figurationstheorie<sup>258</sup> und gewinnt als strukturelle Eigenschaft sozialer Beziehungen in dem wachsenden Interdependenzgeflecht der neuen politischen und ökonomischen Einheiten zunehmend an Bedeutung, sie verdichtet sich aber nicht zu einer eigenen Technologie der Macht, wie es Foucault in seinem Entwurf einer »Mikrophysik« impliziert.<sup>259</sup> Macht ist einer von vielen Begriffen, an denen Elias die Relationalität und Interdependenz gesellschaftlicher Phänomene deutlich machen will, um anstelle von statischen Entitäten Verflechtungsmodelle zu entwickeln. Elias läuft mit dieser »ideologiefreien« Machtkonzeption aber Gefahr, die zivilisatorische »Überlegenheit« der westlichen Staatsgesellschaften als Machtmittel und -legitimation zwischen kolonisierenden Europäern und kolonisierten Nicht-Europäern anzuerkennen.

So lässt sich auch in seiner Theorie der Moderne neben einer Unterdrückung und Rationalisierung des eigenen Trieb- und Affekthaushaltes eine Unterdrückung und Repression des Fremden auf mehreren Ebenen mitlesen: Civilisierung unterstützt die Ausbildung von »etablierten Gruppen« mit hoher interner sozialer, zeitlicher als auch kultureller Homogenität bei gleichzeitiger Konstruktion komplementärer Außenseiter, die nicht selten zur »Zielscheibe« von Stigmatisierung und Gewalt werden. So wie Elias ein Bedingungsverhältnis zwischen Macht und Zivilisation schließt<sup>260</sup>, geraten die Wir-Ihr-Balancen mehr und mehr ins Ungleichgewicht, weshalb Hans-Peter Waldhoff neben gruppencharismatischen Prozessen der etablierten »Zivilisierten« gleichzeitig die »Psychogenese des Außenseiters« (Waldhoff 1995: 246) konstatiert. Außenseiter verhalten sich abweichend, wobei Abweichung nicht die Qualität der Handlung beschreibt, sondern »das Produkt einer Transaktion ist, die zwischen einer gesellschaftlichen Gruppe und einer [oder mehrerer] von dieser Gruppe als Regelverletzer angesehenen Einzelperson[en] stattfindet« (Becker 1981: 8). Dementsprechend produziert die synchrone Gruppe mit hoher zeitlicher und funktionaler Differenzierung eine ihr entgegengesetzte Negativfolie, nämlich Minderheitsgruppen niedriger zeitlicher und funktionaler Differenzierung und geringerer interner Kohäsion. Ihre Konstruktion als Fremde und die damit verbundene offensive Ausgrenzung dient dazu, »unerwünschte Impulse der Eigengruppe indirekt zu stigmatisieren und einer rigiden Sozialdisziplinierung, mit bequemer Aggressionsabfuhr, zu unterwerfen« (Waldhoff 1995: 25f.). Im Gegensatz zu Foucault, der Abweichung bzw. Fremdheit sehr nah an den »Krankheitsstatus« heranführt, lenkt Elias den Blick auf interkulturelle Differenzen und skizziert den Fremden als Staatsfremden bzw. »Unzivilisierten«.<sup>261</sup>

In Anlehnung an das Eliassche Etablierten-Außenseiter-Modell führt Waldhoff verschiedene Beispiele in der Kulturgeschichte des modernen Abendlandes an und sieht in der Zivilisation des Menschen immer auch ei-

ne Verschärfung gesellschaftlicher Konflikte: Unterschiede zwischen einzelnen Bevölkerungsgruppen nehmen zu, Selbst- und Fremdbilder rigidisieren sich, die Praxis der Assimilation und Ausgrenzung als fremd empfundener Menschen erfährt eine Radikalisierung. Die zivilisatorische Kompetenz der »individuellen Selbstregulierung momentaner trieb- und affektbedingter Verhaltensimpulse oder deren Umleitung von den primären auf sekundäre Ziele und gegebenenfalls auch deren sublimatorische Umgestaltung« (Elias 1986: 382) entlarvt Waldhoff als distinktive Machtquelle geschlossener Gruppierungen, in denen die gegenseitige Abstimmung ein hohes Maß erreicht hat. Diese Gruppen reagieren jedoch auf Menschen anderer historischer oder zeitgenössischer Zivilisationsformen mit Ausschluß, da sie als überwältigend fremd empfunden werden. Der Zivilisierungsdiskurs habe deshalb sowohl die Konstitution eines exklusiven Innen anhand einer ausgefeilten Verhaltensmodellierung, die auf eine Selbsterzeugung von Gruppencharisma abstellt, als auch eine Abgrenzung nach Außen zur Folge. Insofern produziert jeder Diskurs nicht nur legitimes Wissen, sondern immer auch eine Distinktionsstrategie gegenüber anderen Wissensformen und -akteuren. So produziert der Zivilisierungsdiskurs gleichsam zivilisatorische Vor- wie Zerrbilder, genauer gesagt, Stereotypen des unreinen, schamlosen und unkultivierten Menschen.<sup>262</sup>

Dieser Mechanismus von Diskursen findet seine Entsprechung in der Praxis des Subjektes, das versucht, seinen Ort in der Gesellschaft zu finden. Das tätige Individuum ist also voll dabei, wenn es um die Realisierung von Machtbeziehungen geht. Es tut dies im Rahmen »lebendiger Diskurse« insofern, als es diese zum Leben bringt (vgl. Jäger 2001: 87). Damit setzt Elias den Einzelnen aber auch ungewollt einen psychosozialen Verdrängungs- und Abgrenzungsprozeß aus, da die »Zivilisierten« alles von sich weisen, was ihnen wild, schmutzig, gewalttätig oder lüstern erscheint, um solche Versuchungen in sich selbst bezwingen zu können.

Der Zivilisierungsdiskurs bringt damit die Figur des »unzivilisierten Barbaren« hervor, der seine volle Bedeutung aus der Bezungung einer wachsenden »inneren Fremdheit« erhält. Waldhoff spricht von einem spezifischen Typus von Fremdheitsgefühlen, die in der Ökonomie sozialer Beziehungen ihren Ausdruck findet, denn die »Rationalisierung der Sinne« ruft gleichzeitig Mißtrauen und Abneigung gegenüber »unkontrollierbaren« Menschengruppen hervor. »Fremd werden in unterschiedlichem Grade alle Leute, in die das disziplinierende Regelwerk des modernen Staates nicht einzudringen vermag« (Waldhoff 1995: 84). So beinhaltet die Eliassche Kopplung von Zivilisation und Staatenbildung zwei gegenläufige Tendenzen: Zivilisierung und *Entzivilisierung*, da die Ökonomie der Gefühlsdifferenzierung sich nicht nur auf die intrapersonalen, sondern gleichfalls auf die interpersonalen Grenzen auswirkt:

»Die Verinnerlichung der Aggressivitätshemmung gegenüber einer wachsenden Wir-Gruppe, den immer menschenreicheren Nationalstaaten, wird mit Lenkung der Aggression und offenen Gewalttaten gegen die Menschen bezahlt, die man als Repräsentanten eines anderen, fremden Schemas des gesellschaftlichen Seelenaufbaus empfindet, sofern sie als wehrlos genug gehalten werden« (ebd.: 87).

Fremdheit entwickelt sich einerseits auf der *persönlichen Erlebenebene*, die sich aus der Internalisierung gesellschaftlicher Prämissen als Antwort auf die neuen psychischen Bewertungsinstanzen entwickelt (unbewußte Triebimpulse, Scham- und Peinlichkeitsgefühle usw.). Andererseits dehnt sich die Ordnung und Steuerung des »Gefühlshaushaltes« auf die *strukturelle Ebene* aus. Um das eigene Handeln und Machtansprüche zu legitimieren, schafft der Zivilisierungsdiskurs eine Distanz zwischen dem »Irrationalen«, »Ungebändigten« und »Impulsiven«, weil durch die Separation eine positive Selbstbewertung bzw. eine Zone moralischer »Reinheit« und »kultureller Kompetenz« erzeugt wird.<sup>263</sup>

Zivilisierung und Entzivilisierung werden nicht als entgegengesetzte Wirklichkeitskonstruktionen gefaßt. Entzivilisierungsphänomene müssen vielmehr als unmittelbare Folge des Zivilisierungsdiskurses betrachtet werden. Der Historiker Karl G. Zinn bezeichnet daher die zwischen dem 14. und 17. Jahrhundert andauernden Hexenprozesse als »zivilisierte Menschenvernichtung« (Zinn 1989: 249). Er führt ihre grausamen Ausmaße auf den europäischen Mentalitätswandel zurück, da mitmenschliche Solidarität und das Gefühl christlicher Gemeinschaft zugunsten einer egoistischen Überlebensstrategie der Individuen verlorengehen. Folterexzesse und Hexenverbrennungen seien daher keine anarchischen Ausfälle einzelner, oder – wie Elias einräumt – Ausnahmeherscheinungen bzw. krankhafte Entartungen (vgl. Elias 1976a: 268), sondern »Kollektivphänomene mit rationaler Dimension« (Zinn 1989: 251) und somit genuine Reaktionen auf den Zivilisationsprozeß.<sup>264</sup>

Zwischen den Prozessen der durch Staatsbildung hervorbrechenden absolutistischen Herrschaftsverhältnisse und den Phantasmagorien von Teufel und Hexe bestehe eine Verbindung. Ungezügelte und grausame Gewaltexzesse gegen Fremde, die als »irrational« und »kreatürlich« stereotypisiert werden, kompensieren die Gefahr individueller »Zwangsneurosen«. Sie stellen gewissermaßen Ersatzhandlungen für die Aggression gegen die im Fürsten- oder Königtum zentrierte Macht und Gewalt und die Repression des eigenen Gefühlshaushaltes bereit.<sup>265</sup> Zinn zeigt in seiner Zivilisationskritik die Folgen der Umwandlung von Fremd- in Selbstzwang auf. Er betont, daß mit der Entwicklung von komplexeren Formen des Zusammenlebens sowohl neue Formen des Bewußtseins als auch Unbewußtseins hervorgebracht werden, die sich in einer gewaltsamen und enthemmten Ausgrenzungspraxis des Fremden offenbaren.<sup>266</sup>

Diskursive Konstruktionen des zivilisatorischen Fortschritts liefern die semantische Referenz interkultureller Differenzen und bergen die Gefahr, »[...] überlegene Macht, sei sie nun ökonomisch, politisch oder militärisch begründet, mit eben moralischer Überlegenheit auf einer evolutionären Rangskala gleichzusetzen« (Giddens 1988: 298). Die wachsende Komplexität moderner Gesellschaften und ihre reflexive Verständigung darüber fördern die Fragmentierung der Kulturlandschaft entlang evolutionistischer Kriterien. Der Fremde wird zum Kultur- und Gesellschaftsfremden, typischerweise zum Ausländer.<sup>267</sup> Diese Kopplung von nationaler und kultureller Identität ist gleichermaßen Folge des Zivilisationsprozesses, da die kulturellen Prozesse bei Elias untrennbar mit Staatsbildungsprozessen verflochten sind. Die Ausbildung zentraler Staatsorgane korreliert mit einer spezifischen Habitualisierung ihrer Mitglieder. Im Habitus zeigt sich der spezifische Nationalcharakter des Menschen, denn Zivilisation bedeutet keinen gleichförmigen, identischen Prozeß, vielmehr gibt es erhebliche Unterschiede und Variationen der Zivilisation je nach Form und Wandel des Staates, so daß von vielen, stark differierenden Prozessen der Zivilisation gesprochen werden muß.<sup>268</sup>

Jede Form von Zivilisation zielt darauf ab, das soziale Kapital ihrer Akteure im Sinne »angemessener« Umgangs- und Verhaltensweisen zu mehren und durch Distinktion gegenüber anderen zu sichern. Der Habitus macht deutlich, daß die Fremdartigkeit der Anderen nicht nur als äußerliche Zuschreibung fungiert, sondern daß ausgeprägte bewußte und unbewußte Mentalitätsdifferenzen die Kluft zum Fremden vergrößern. Zivilisation mündet in einer Konstitution »enggeschnürter« nationaler Gemeinschaftskonzepte, die eine Vollexklusion des Fremden als »Ausländer« bewirken und diese Ausgrenzung über die substantielle Differenz zivilisatorischer Standards (Habitus) legitimieren.<sup>269</sup> Die Konstruktion des Fremden als »feindlicher Ausländer« verdeutlicht die Verschiebung der Gewaltzone – aus der Gruppe gleichen Maßes an Selbststeuerung heraus zu ihren zunehmend nationalistisch gefaßten Grenzen.<sup>270</sup>

Elias' Zivilisationsansatz ist einheitlich gedacht. Er arbeitet mit der Prämisse der »Einheit und Ganzheit des Triebhaushaltes und die Zugehörigkeit jeder besonderen Triebrichtung zu dieser Ganzheit« (Elias 1976a: 264). Demnach erstrecke sich die Verfeinerung und Disziplinierung einzelner Triebäußerungen nicht nur über den Bereich der Eß- und Trinksitten, sondern gleichfalls auf die Interaktions- und Sprachnormen bis hin zur Kriegsführung und zum Strafrecht. Zinn meldet in seiner historischen Arbeit Bedenken gegenüber dieser Gleichmäßigkeit und Ausgewogenheit der Triebsublimierung an; er stellt die Frage nach dem »Preis« des Vorrückens von Scham- und Peinlichkeitsgrenzen, indem er die gewagte These formuliert:

»Die neuzeitliche Genesis von Peinlichkeitsgefühlen und Ekelempfindungen dort, wo sie – nach Elias – früher nicht vorhanden waren, bedeutet zwar einerseits größere Distanz zwischen den Menschen, aber andererseits nimmt mit dem psychosozialen Abstand der Menschen zueinander auch die emotionale Wertschätzung, der Zuneigungsgehalt zwischenmenschlicher Beziehungen ab« (Zinn 1989: 246).

Die wachsende intersubjektive Distanz, das Schwinden der direkten »Kampflust« und die latente Omnipräsenz von Peinlichkeit und Ekel stelle sich quer zur Solidarität und Zuneigung der Menschen untereinander und führe zu einer »Ästhetisierung des Schrecklichen« (ebd.: 245), oder wie es Bauman polemisch formuliert, zu einer »sozialen Erzeugung moralischer Indifferenz« (Bauman 1992b: 32). Unter der Oberfläche der »guten Manieren« und scheinbaren Mäßigung finde eine *Dehumanisierung der sozialen Verhältnisse* statt: Gewalt werde nicht mehr direkt, personal und unter einem bestimmten »Ehrenkodex« ausgetragen – Elias selbst spricht von einer ungerämpften Entladung der Affekte, einer Lust an der Zerstörung und Qual (vgl. Elias 1976a: 265) –, sondern korrespondiere im Zeitalter der Rationalisierung mit systematischen, effizienten und technisch-perfektionierten Bekämpfungs- und Vernichtungsmethoden, die den Gegner nicht mehr als Mensch, sondern als peinlich berührendes »Ungeziefer« begreifen und ein »unmenschliches« Vorgehen legitimieren. Gewalt sei zu einer Angelegenheit eines bürokratisch-verwalteten Apparates geworden, die routiniert und regelhaft am zuvor dehumanisierten, amoralisierten »Feind« der Gemeinschaft unter zweckrationalen Gesichtspunkten durchgeführt wird.<sup>271</sup>

Während sich Elias die Chance der Humanität und Friedfertigkeit vom Zivilisationsprozeß erhofft – die Kampflust auch der kriegerischen Nationen erscheint in der zivilisierten Welt als gedämpft (vgl. ebd.: 264) –, spricht Zinn anstelle von Sublimierung und Reduktion von einer Potenzierung der Gewalt. Als Wegbereiter des Kapitalismus ermögliche der eurozentristisch gefaßte Zivilisationsprozeß neue Dimensionen der Gewalt, die eng an das Wirtschaftssystem und an eine individualistisch-liberalistisch gefaßte Gesellschaftsphilosophie gebunden sei.

»Die kapitalistische Gesellschaft weist gegenüber früheren Formationen viele neue Charakteristika auf, die als Belege für den Zivilisationsprozeß gelten, aber sie brachte auch die technischen und organisatorischen Fähigkeiten hervor, Kriege effizienter zu führen, verheerender zu zerstören und massenhafter zu töten. Der Zivilisationsprozeß, der in Europa mit der Entstehung der bürgerlichen Gesellschaft und des Kapitalismus einherging, veränderte im Sinn einer übergreifenden Rationalisierung die Methoden und damit die äußeren Formen zwischenmenschlicher Aggression. [...] Insofern verbanden sich Kapitalismus und Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft mit steigender Brutalisierung« (Zinn 1989: 257).

Die wachsende physische und psychische Distanz zwischen dem eigenen Handeln und dessen Folgen, gekoppelt mit einer anwachsenden »Militarisierung« zentralstaatlich organisierter Gesellschaften, eröffne der modernen Praxis des Ordnens neue Möglichkeiten: Fremde geraten als »Zivilisationsfeinde« in den Blick, gegen die eine rational begründbare Gewaltanwendung zulässig erscheint.

Wenngleich das Zivilisationstheorem von einer Verdrängung der Gewalt aus dem Alltagsleben ausgeht, treibt der zivilisationsimmanente »Terror der Selbstbeherrschung« bzw. des »Zwang zur Disziplin« die wachsende Sensibilisierung gegenüber fremden Verhaltens- und Umgangsformen voran. Zivilisation im Sinne einer Bezwigung irrationaler und unberechenbarer Ausdrucksformen problematisiert das Irrationale und Unberechenbare als contingente Bereiche, die sich quer zum modernen Projekt der Kalkulierbarkeit und Voraussagbarkeit des individuellen und kollektiven Verhaltens stellen. Zivilisation treibt die umfassende Sozialisation der Gesamtgesellschaft mit dem Ziel voran, eine soziale Ordnung auf der Grundlage einer bewußten Konstruktion von Gesellschaft, d.h. auf der Grundlage einer »Fabrikation von Subjekten«, herzustellen:

»Es ging um die Selbstentfaltung menschlicher Natur, und am Ende um eine Natur des Menschen überbietende Konstruktion des Menschen. Und in diesem Sinne steckt in der Sozialdisziplinierung prinzipiell ein Moment der gezielten Kontingenzregulierung [...]« (Makropoulos 1997a: 52).

Der Zivilisierungsdiskurs verlangt nach Eindeutigkeit und Kontrollierbarkeit der Gefühle. Er setzt eine staatliche Sozialsteuerung an die Stelle individueller »Kämpfe« und formuliert fest umrissene Verhaltenskataloge und kulturelle Deutungsmuster im Gegensatz zum »Patchwork« traditioneller Glaubensvorstellungen mit dem Ziel, Kontingenzen zu regulieren.

Dennoch zeigt die kritische Auseinandersetzung mit einer gesamtgesellschaftlichen »Verhöflichungstendenz«, daß die Bemühung um »Eindämmung« und Bewältigung immer auch an einer Produktion von Fremdheit beteiligt ist: Psychische Spannungen und Konfliktzustände nehmen durch die belastete Über-Ich-Instanz zu bzw. immer mehr Gefühle, die unter Zivilisationsperspektive als »fremd« und kreatürlich gelten, werden erst den Blicken der Öffentlichkeit, schließlich der eigenen Selbstwahrnehmung entzogen, so daß u.a. Waldhoff von einer »gesellschaftlichen Produktion von Unbewußtheit« (Waldhoff 1995: 79) spricht. Auch wenn Elias mit dem Verweis auf die Manierenbücher und Benimmregeln den Eindruck eines bewußt ablaufenden Zivilisationsprozesses erweckt, dessen Praxis die Schaffung neuer Vertraut- und Gewohnheiten bzw. Verhaltensstandards ist, so muß er immer auch einräumen, daß dieser Wandel als Ganzes nicht ra-

tional geplant ist (Elias 1976b: 313) und daß Restriktionen und Konventionen den Bereich der Affekte nicht nur formen, sondern auch spalten.<sup>272</sup>

»Immer drängt die Veränderung zu einer mehr oder weniger automatischen Selbstüberwachung, zur Unterordnung kurzfristiger Regungen unter das Gebot einer gewohnheitsmäßigen Langsicht, zur Ausbildung einer differenzierten und festeren ›Über-Ich-<Apparatur« (ebd.: 338).

Elias ergänzt die Freudsche Ich-Psychologie durch die Rückbettung der psychischen Strukturen in die gesamtgesellschaftlichen, insbesondere hierarchischen Strukturen, und zeigt damit, daß die drei Instanzen Es, Ich und Über-Ich eine anthropologische Konstante besitzen. Im Gegensatz zum psychoanalytischen Ansatz, der das Es als ein *geschichtslos* gedachtes Unbewußtes begreift, zeichnet Elias in seinem Zivilisationsprozeß die Korrespondenz zwischen den Bewußtseinsstrukturen der Individuen sowie Verhaltens- und gesellschaftlicher Hierarchiestruktur nach und gibt zu verstehen, daß sich die Geschichte der Ideen und Denkformen nur dann wirklich verstehen läßt, »wenn man, mit dem Wandel der zwischenmenschlichen Beziehungen, zugleich den Aufbau des Verhaltens, das Gefüge des Seelenhaushaltes als Ganzes ins Auge faßt« (ebd.: 389). Damit begreift Elias die psychischen Strukturen (auch das »Es«) als *historische* Phänomene, die ihre Ursache nicht in der Vita des Einzelnen, sondern in der Soziogenese der Gesellschaft haben. Denn während Freud die Krankheitsgeschichte Einzeller analysiert, durchforscht Elias die kulturellen und symbolischen Zeugnisse der gesamten Gesellschaft, wie beispielsweise die Manierenbücher.<sup>273</sup>

Elias vernachlässigt bei all seiner histographischen Detailgenauigkeit die »Schattenseiten« der Zivilisation und umgeht in seiner Retrospektive das Dilemma des Prognose- bzw. Konsequenzdenkens. Zu sehr hält sich der Mythos aufrecht, »Humanität sei aus präsozialer Barbarei erwachsen« (Bauman 1992b: 26) und Zivilisation könne somit nur einen Prozeß der »Bändigung«, »Besserung« und »Säuberung« bedeuten. Zwar endet Elias Werk mit der Erkenntnis: »Die Zivilisation ist noch nicht abgeschlossen. Sie ist erst im Werden« (Elias 1976b: 454). Gleichfalls läßt er offen, welche Spuren oder »Wunden« sie in der Gesellschaft hinterlassen hat, denn der Prozeßgedanke lebt ja gerade von der Chance zukünftiger Änderungen. Die Zunahme von Ängsten und Konflikten, von psychischen Spannungszuständen durch die Umwandlung von Fremd- und Selbstzwang wird bei ihm angedeutet – direkte Ängste und Gefühle der Bedrohung oder Überwältigung durch andere Wesen wandeln sich im Zivilisationsprozeß in der Selbstzwangapparatur zu Konflikten im eigenen Seelenhaushalt (vgl. ebd.: 397ff.) –, dies als eine »Notlage« bzw. genuine Auswirkung einer Rationalisierung der Sinne deutlich zu machen, liegt ihm jedoch fern. Elias räumt

zwar ein, daß die Verlagerung äußerer Ängste und Konflikte in die Innenwelt des Einzelnen das Risiko des Krieges und der Konkurrenzkämpfe immer mit sich trägt, dennoch schwingt in seinen Worten die Hoffnung mit, daß »der Mensch jenes optimale Gleichgewicht seiner Seele findet, das wir so oft mit großen Worten wie ‚Glück‘ und ‚Freiheit‘ beschwören« (ebd.: 454) – insofern schweben Harmonie und Konsens, nicht Konflikt und Dissens als »stummer Überbau« über dem Gebäude des Zivilisationsprozesses.<sup>274</sup>

So wie sich Elias gegen eine »fortschrittsgläubige« Lesart seiner Prozeßtheorie auflehnt, wendet er sich gleichzeitig gegen eine repressive Rezeption. Denn auch wenn sich die eigentümliche Modellierung des Triebhaushaltes, die Angst vor der sozialen Degradierung, die Zunahme des Scham- und Peinlichkeitsempfindens, das Mißtrauen gegenüber eigenem und fremdem Körper, die Spaltung des Seelenhaushalts, wachsende Differenzierung zwischen Triebfunktionen und Triebüberwachungsfunktionen als Folge von Macht- und Herrschaftsverhältnissen darstellen, werden sie nicht auf ihre Wechselwirkksamkeit mit eben diesen untersucht.<sup>275</sup> Doch seine Theorie des Wandels, verstanden als Rationalisierung der Sinne, kann nur durch die von ihm gemachten Unterscheidungen zwischen Rationalität und Irrationalität, Zivilisation und Entzivilisation, Kontrolle und »Entgleisung« funktionieren, gerade weil die Konstruktion des Eigenen eines Fremden bedarf, von dem sie sich abheben kann.

#### 4.2.3 Die Grenzen der Ordnung

Normalisierung und Zivilisierung stehen als Chiffren der Modernisierung für eine Ordnung der sich selbst »in Ordnung« denkenden Gesellschaft, die Gemeinschaft als normativ integrierten Handlungszusammenhang, ihre Mitglieder als »vernünftig« und »normal« bzw. »über-ich-reguliert« konstituiert. Wenngleich Foucault und Elias die Praxis der Moderne als einen Prozeß sowohl diskursiver wie nicht-diskursiver Regulierung und Reglementierung von Gesellschaft betrachten, ist ihre Perspektive unterschiedlich.

Während Foucault das Fremde schlechthin (das »Ver-Rückte«) als ermöglichendes Moment für den Diskurs der Normalisierungsgesellschaft diskutiert, nimmt Elias keine Rückkopplung seiner Theorie des Eigenen an eine Theorie des Fremden vor. Die kritische Dekonstruktion des traditionellen Zivilisierungsdiskurses und seiner Wirkungsweise im Alltag von Akteuren zeigt die Kehrseite eines rationalistisch geordneten Gemeinwesens und der im Einzelnen sich vollziehenden Verinnerlichung der kollektiven Zwänge auf. Der Zivilisierungsdiskurs provoziert geradewegs eine Verschärfung der »Etablierten-Außenseiter-Beziehung«, die als asymmetrische Beziehung zwischen Zivilisationskompetenten und dem »unkontrollierten, schmutzigen Gesindel« entworfen wird.<sup>276</sup>

So konvergiert das Selbstbild der »Etablierten« mit einer Mehrfachmarginalisierung ihrer »Außenseiter«. Doch gerade diese Nebenfolgen bringen die Zivilisationsbrüche zum Ausdruck und fordern eine kritische Auseinandersetzung mit der verengten Perspektive auf den Zivilisationsprozeß. Elias' »Über-Ich«-regulierten Kultur-Landschaften überblenden die steinigen Wege der Ausgeschlossenen. Gerade weil die moderne Gesellschaft auf einen Zivilisierungsprozeß hin angelegt ist, weil in ihr nach einer Verdrängung des vormodern Barbarischen gestrebt wird, gerade weil sich ihre Rationalität als eine Rationalität der Weltbeherrschung, als instrumentelle Vernunft begreift, ist sie nicht immun gegen Inhumanität und Barbarei, gegen Fremdenhaß und gewaltvolle Ausgrenzung (vgl. Miller/Soeffner 1996: 16), sondern sie erscheint in ihrem Kern als intolerant gegenüber dem Fremden.

Die Konstruktionen der modernen Subjektivität im Netzwerk gesellschaftlicher Diskurse der Zivilisierung und Normalisierung bleibt an die Konstruktion des Fremden rückgekoppelt. Denn erst die Fabrikation eines »unzivilisierten« und »wilden« Fremden ermöglicht den soziologischen Diskurs der Rationalisierung, Disziplinierung und Normalisierung, der die klassische Modernisierungstheorie als Theorie des Fortschritts »in Gang hält«. Wo Elias die Verinnerlichung staatlicher Fremdzwänge konstatiert, ist die Exklusivität des nationalen Glaubenssystems an das Erleben und Abgrenzen von Außenseitern und Fremden miteingeschlossen, wo die Aggressivitätshemmung gegenüber einer wachsenden Wir-Gruppe ein hohes Maß an Selbstdisziplinierung abverlangt, nehmen Brutalität und Gewalt gegenüber Fremden zu, wo Foucault die normative Integration des Gleichen in die vernunftbeseelte »Ordnung der Dinge« ausmacht, eröffnet er immer auch Orte der Devianz, des absoluten Außen, des Fremden.

Zivilisierung und Normalisierung stehen für eine jahrhundertübergreifende Parzellierung, Disziplinierung und Reglementierung des gesellschaftlichen Raumes, die Zugangsregelungen über Ein- und Ausschluß, Steuerungsmechanismen über »Mächtige« und Unterdrückte, Homogenisierung und gegenseitige Abstimmung (Wir-Ich-Balance) über die gesellschaftliche Konstruktion von Abweichungen und Verzeitlichung gesellschaftlicher Verhältnisse betreiben. Denn die Praxis der Ordnung zeigt sich genau in diesem Bestreben, Menschengruppen zu synchronisieren, aber auch von anderen abzugrenzen. Die diskursiven wie nicht-diskursiven Praktiken der Zivilisierung und Normalisierung geraten damit als moderne Ordnungspraktiken mit »doppelbödiger« Funktion in den Blick. Sie stifteten eine positive Distinktheit von Gruppen, bringen aber auch Konflikte an ihren Grenzen hervor. Sie erzeugen das Gefühl von Kompetenz und Überlegenheit durch die Genese von »Insider-Wissen«, fordern aber auch die Verteidigung der »legitimen Kultur« durch Identifizierung und Abwertung kultureller

Rand- und Außenseiter heraus. Sie etablieren Zonen der Vertrautheit und Sicherheit, schließen sie damit aber immer auch vom Terrain des unbekannten Fremden aus, so daß sich in der Dialektik der Ordnung die positive Wechselwirkung des Eigenen und Fremden verbirgt.<sup>277</sup>

Foucault, der seine Gesellschaftstheorie aus der Perspektive des Anderen entwirft und deshalb in die Rolle des »Ethnologen der eigenen Kultur« (Fink-Eitel 1994) gerät, wendet Fremdheit als methodisches Prinzip an, im verfremdenden Blick den »stummen Boden der Diskurse zum Sprechen zu bringen«. Dieser ethnologische Blick auf die »Pathologien des Alltags« wird zur Voraussetzung, eine Sensibilität für die »aggressiven« Normalitäten, »Disziplinierungen« des Subjekts und die »Ideologien« des Alltäglichen zu entwickeln.<sup>278</sup> Damit geht es Foucault im wesentlichen darum, den relativ positiven Modernisierungstheorien der Nachkriegszeit einen Begriff von Modernität gegenüberzustellen, in dem die Frage nach der »Ambivalenz der Moderne« von Anfang an angelegt ist, wenngleich er damit Gefahr läuft, die Metaerzählung der modernen Fortschrittserzählung durch eine Metaerzählung einer die Moderne durchziehenden »Barbarei am Subjekt« zu ersetzen.

Der traditionelle Diskurs der Moderne ist ein Diskurs des Fortschritts, der »Abweichung« und »Unzivilisiertheit« als Gegenprinzipien konstituiert. Doch die moderne Geschichte des Fortschritts kann letztlich nur durch die Polarisierung des Eigenen und des Fremden funktionieren. Insofern liefern sogenannte »Erfolgsstories« nicht nur Prototypen des Zivilisierten und Normalisierten, sondern sie produzieren diese Bilder auf einer Folie jener Gruppe von Menschen, deren Verhaltens-, Lebens- und Äußerungsformen in Inkongruenz zum Normalen und Fortschrittlichen stehen, es sabotieren und in Frage stellen und somit zu Ordnungs-Fremden werden. Genau um diesen Bruch muß sich eine Soziologie des Fremden drehen, die den klassischen Modernisierungsdiskurs dahingehend unterläuft, daß sie ihre Kritik an den zivilisationsfeindlichen Elementen der Gesellschaft (des Fremdenhasses, der Fremdenangst- und feindlichkeit) nicht als *Gegenprinzip* der Ordnung deutet, sondern als *Kern* der Moderne herausstellt. Denn solange man sie als reine Zivilisationsdefizite diskutiert, setzt man genau dieses Ideal der Zivilität voraus und riskiert allenfalls einen Blick hinter die Grenze der Normalisierung und Zivilisierung, übersieht aber die vielfältigen Prozesse der Konstitution und Rückkopplung auf *beiden Seiten* der Grenze. Auch wenn es der Soziologie durch die Konzentration auf die Praktiken der Selbstkonstitution auch in Zukunft wohl nur schwer gelingen wird, die Unterscheidung zwischen Hiesigen und Fremden außer Kraft zu setzen, so bleibt die Hoffnung, daß sie diese bislang eindeutige Abgrenzungslogik, wenn schon nicht aushebelt, doch zumindest *künstlich* weiterführt.



## 5 Ausblick: Grenzen und Chancen einer Soziologie des Fremden

---

Gestehen wir uns angesichts der wissenschaftlichen und alltäglichen Ordnungen des Anderen die Wechselseitigkeit des Eigenen und des Fremden ein, läßt sich weder die Ethnologie noch die Soziologie des Fremden als eine »Kunst der Genauigkeit« betreiben, die hier das Eigene und dort das Fremde – säuberlich voneinander getrennt – absteckt, da sie das Spiel von Nähe und Distanz, Aufruhr und Freundschaft, Vertrautheit und Feindschaft ignorieren. Eine solche Ent-»Eignung« des Fremden verharrt reglos im modernistischen Bemühen, Ordnung zu schaffen, um mit Hilfe eindeutiger Klassifikationen den sozialen Raum zu parzellieren; sie bietet aber keinerlei Möglichkeit zur Lösung, geschweige denn zum Verstehen des Problems des Fremden selbst, sondern lediglich Weisen zu seiner Kontrolle. Die Konstruktion des Anderen als Fremden in der alltäglichen Interaktion oder wissenschaftlichen Auseinandersetzung sagt daher mehr über den Beobachter von Fremdheit als über den Fremden selbst aus.

Denn die intensive Auseinandersetzung mit dem Forschungsobjekt des Fremden führt häufig dazu, ihn mit »vertrauten« Deutungsmustern, »vertrauten« Modellen und Gesellschaftskonzeptionen, »vertrauten« Begriffen und Methoden zu untersuchen, bis er schließlich selbst so »vertraut« geworden ist, daß sein Irritationspotential verloren geht und es einfach wird, die eigenen Vorstellungen und Bilder über ihn zu stülpen. Doch gerade die dem Fremden eigene Irritation sollte nicht eingeblendet, sondern dazu benutzt werden, sich – als Fach – selbst als »störender Fremder« aufzuführen, um sich in die Selbstverständlichkeiten und Gewißheiten einzumischen, sie zu hinterfragen, einen prüfenden Blick darauf zu werfen und die eigene fachinterne »Routine« in Frage zu stellen. Vertrautheit ist der Feind der Wißbegierde (vgl. Bauman 2000: 27), weshalb gerade die Soziologie dazu

aufgefordert ist, ihre eigenen wissenschaftlichen Typisierungen, Konstruktionen und Methoden, Praktiken und Routinen daraufhin zu prüfen, was bislang seinen gewohnten Gang ging. Es geht also um ein »Mißtrauen« der vertrauten Ordnung gegenüber.

Solange wir Fremdes und Eigenes als voneinander unabhängige Entitäten der sozialen Wirklichkeit behandeln, bleibt das Verstehen des Fremden eine Selbstauslegung im Anderen, das sich zwischen Mythologisierung und Banalisierung, zwischen Abspaltung und Assimilation, zwischen Furcht und Faszination bewegt, immer dazu geneigt, den Fremden zum Außenseiter, Sündenbock, zur Karikatur und zum Feind zu kultivieren. Als wären wir vom Gebot, gänzlich unvoreingenommen aufeinander zuzugehen, schlichtweg überfordert. Dem Glauben verfangen, im Verweis auf den Fremden die Bedrohung bzw. Fragilität des Ureigensten kaschieren zu können (vgl. Orth 1993: 105), vergrößert eine Apriorität des Eigenen das uns bevorstehende Leid einer Universalisierung der Fremdheit angesichts einer globalisierten Welt, das bekanntlich umso unerträglicher wird, je relativier sich das Eigene angesichts aufbrechender bzw. sich verschiebender Grenzen darstellt. Die Verwechslung des Eigenen mit einer Schutzzone, in der Berührungsängste gepflegt werden, führt unweigerlich in die »Einhahnstraße« einer Dramatisierung des Fremden, der, sind die Grenzen einmal porös geworden, überall hervorzubrechen droht.

Denn wir können in der Welt, in der wir leben, zunehmend auch ohne zu reisen und bereist zu werden, dem Fremden begegnen. Ja, es scheint gerade zum Signum unserer Zeit zu gehören, daß für Fremdheitserfahrungen der verschiedensten Art staatliche Grenzübertritte immer weniger nötig sind, da wir mit Nachrichten, Informationen und Bildern aus fremden Welten täglich überschüttet werden (vgl. Schroer 1997: 16) und die globale Vernetzung von Kulturen, das Ausmaß, in dem Menschen mit ihren kulturellen Bedeutungen im Raum unterwegs sind (vgl. Hannerz 1995: 68), die tatsächliche Anwesenheit des Fremden unübersehbar machen. Dieser »Einfall des Anderen« erweckt mancherorts die Sehnsucht nach Unterschieden, mit deren Hilfe man den Fremden wieder dorthin schicken möchte, wo er scheinbar »hingehört« – in die Fremde.

Die Tatsache, daß kein Land mehr von Migrationsbewegungen unberührt bleibt und durch die weltweite wirtschaftliche Konkurrenz innerhalb der Länder neue Desintegrations- und Ungleichheitsverhältnisse aufzulösen, machen das »Denken an den Anderen« schwierig (vgl. Augé 1995: 86), da sie weniger die Auflösung der Fremde als vielmehr eine Krise der eigenen Identität bedeuten. Der Wunsch unbedingter Geschlossenheit der eigenen Gruppe wird umso lauter, je weniger es gelingt, das Spiel des Unterscheidens und Differenzierens entlang territorialer, politischer, nationaler, aber auch sozialer oder ethnischer Merkmale passieren zu lassen, bei dem es bis-

lang klare Gewinner und Verlierer gab. Religion, Geschlecht, Sprache, Klasse, Ethnizität – all dies ist immer weniger an räumliche und politische Grenzziehung gebunden und beschleunigt die gegenwärtige Relativierung des Eigenen in seiner Konfrontation mit dem Globalen, denn

»[n]ationale und Migranten-Kulturen, Sub- und Superkulturen (consumer-culture, pop-culture) durchdringen und ergänzen sich stetig. Was gestern noch exotisch war, ist heute bereits heimisch, und das ehedem Eigene gehört längst zum Alltag in der Fremde« (Bräunlein/Lauser 1999: 2).

Erst die Akzeptanz dieser Relativität, die das Eigene nicht frei von Kontinzenz läßt, bietet einen Weg, die Differenz des Anderen zu respektieren. Dies bedeutet jedoch, daß wir die manipulativen Kräfte des Schlagwortes der kulturellen Identität »entbergen«, die dort Vereinheitlichung diagnostiziert, wo in Wirklichkeit starke Differenzen herrschen und oft nur die Reduktion auf eine pittoreske Folklore zwischen Regionalismus und Ethnomanie bedeutet (vgl. Bausinger 1995: 232f.), die den Fremden abwerten oder assimilieren muß, um ihren »Gemeinsamkeitsglauben« aufrecht erhalten zu können. Einer glaubwürdig betriebenen Soziologie des Fremden kann es am Ende nur noch darum gehen, daß das Fremde fremd bleiben darf, die Eigenheit des Eigenen aber in Zweifel gezogen wird. »Es geht um das Vergnügen, die eigene Identität in Frage zu stellen derart, daß ihre Einheit als Gewalt, als Eingeschlossen-Sein in die eigene Kultur, erscheint« (Schäfer 2000: 199), Kultur aber damit gerade nicht, wie die Ethnologie glauben machen wollte, einen nahezu unberührten »Schutzraum« darstellt – vielmehr befand sich das »Lob der kulturellen Besonderheit« immer auf der Kippe zum Schrei nach Segregation und Hierarchisierung (vgl. Bausinger 1995: 253).

Dennoch kann die Ethnologie bei der Reformulierung der Soziologie des Fremden eine Hilfe sein – nicht, indem sie das Anschauungsmaterial für die Zementierung modernistischer Herrschaftsbilder liefert, sondern indem sie ein methodisches Arsenal zur Kuriorisierung des Eigenen bereithält und die Ordnungen des Fremden auf der Grundlage ihrer Resonanzbeziehung zum Eigenen in den Blick rückt. Klaus Amann und Stefan Hirschauer (1997) benennen Aufgaben und Vorgehensweisen eines solchen Programms, das sich darum bemüht, allgemein zugängliche Bereiche der Alltagserfahrung, denen das Stigma des Selbstverständlichen anhaftet, unter der Prämisse des zu entdeckenden Unbekannten zu betrachten. »Das weitgehend Vertraute wird dann betrachtet *als sei es fremd*, es wird nicht nachvollziehend verstanden, sondern methodisch *>befremdet<*: es wird auf Distanz zum Beobachter gebracht« (Amann/Hirschauer 1997: 12). Nur in dieser distanzierenden Befremdung des Allzuvertrauten lassen sich die kul-

turellen Ordnungen des Eigenen und des Fremden im Hinblick auf ihre wechselseitige Beeinflussung und Konstruktion aufschlüsseln, die sich in erster Linie als *Machigebilde* zu erkennen geben. Um diesen machtvollen Beziehungen »auf die Spur zu kommen«, die in den narrativen und visuellen Konstruktionen des Fremden mitwirken, bedarf es eines »radikalen Zweifels«, den Mut, den *common sense* zu brechen, um nicht ungeprüft Begriffe, Modelle und anerkannte Forschungsobjekte zu akzeptieren, die wiederum vorkonstruierte Konstruktionen darstellen. Bourdieu ist es, der mit seinem Vorschlag einer »Reflexiven Anthropologie« (1996) den Versuch wagt, das Schweigen der Doxa des Professionsfeldes zu durchbrechen und ihren strukturellen Konservatismus offenzulegen. Auch er fordert eine »Konversion des Blicks«, ein »mit anderen Augen sehen«, das in der Lage ist, die gewöhnlichen wissenschaftlichen Präkonstruktionen vorübergehend außer Kraft zu setzen (Bourdieu 1996: 284f.), und das ihre Vertrautheit als Machtpraktik vorführt, die immer schon der Versuchung unterlag, Wissenschaft zum Eingriff in das Objekt zu benutzen (vgl. ebd.: 294). Bourdieu spricht von einem permanenten Kampf um Bedeutung, in dem der Wissenschaftler als Beobachter und Autor, was immer er tut, doch immer verwirkt bleibt, so daß jede seiner sprachlichen Äußerungen, seiner Interpretationsangebote und Modellentwürfe die Virtualität eines Machtaktes enthalten. In diesem Sinne repräsentieren die stereotypen Konstruktionen des Jüden und des Ausländer, des Wilden und des Exoten strukturell »eingepaßte« Objekte, die zur Stabilisierung des Eigenen dienen, den Fremden im Gegenzug zum stummen »Objekt der Begierde« werden lassen. Folgt man Bourdieu an die von ihm offengelegten Grenzen der Objektivierungsmöglichkeit der Wissenschaft, deren Lösung nur eine »teilnehmende Objektivierung« im Sinne eines Bruchs mit jener Neigung zur Investition in das Objekt sein kann, wird deutlich, daß eine Hinwendung zum Problem des Fremden nur über die Selbstthematisierung bzw. das Eingeständnis eigener Begrenztheit verlaufen kann.

Demnach geht es um das Aufbrechen eines totalen, weil selbstgewissen Denkens, das alles umfassen will und nichts außer sich sein läßt. Stattdessen soll die Auseinandersetzung mit dem Fremden ein Denken provozieren, das mit Lévinas gesprochen, unabgeschlossen, nicht allumfassend, nicht endgültig ist (vgl. Schmid 1993: 22), das den Fremden selbst fremd läßt, seine Wirkungen auf das Eigene, Erfahrungs- und Bedeutungsmuster, strukturelle Einbindungen und semantische Wirkungsweisen, praktische Konstruktionen und deren theoretische Ausbeutung vertraut machen möchte, um die *Fragwürdigkeit des Eigenen* zur Sprache zu bringen. Damit bewegt es sich gleichsam weg von der Figur des Fremden, seiner Wesen- und Leibhaftigkeit, um sich stärker den Rahmenbedingungen seiner Begegnung, den Praktiken und Typisierungsverfahren zu widmen, um die stummen

Botschaften »rund um das Fremde« aufzuschlüsseln und sichtbar zu machen. Denn je mehr die Auseinandersetzung mit dem Fremden seine prinzipielle Unhintergebarkeit und tiefe Vielfalt herausfordert, desto deutlicher wird seine Abhängigkeit vom Eigenen, desto dringlicher erscheint aber auch die Notwendigkeit, nicht vom Eigenen auf das Fremde, sondern umgekehrt, von den Konstruktionen des Fremden auf das Eigene zurückzuschließen. Diese Hinwendung zum Fremden »auf Kosten einer Totalität des Eigenen« bedeutet unter Umständen einen langen und schmerzlichen Bewußtwerdungsprozeß. Läßt man sich zu sehr auf das Fremde ein, kann es verführen und das Eigene ersetzen, ohne daß die Wechselseitigkeit selbst zur Sprache gebracht wird. Berührt man es nur am Rande, bleibt sein Verständnis eine Selbstauslegung im Anderen. Erst im Eingeständnis, daß Differenzen nicht nur (an)erkannt, sondern auch ausgehalten werden müssen, daß, wer Grenzen überschreiten und durchbrechen möchte, sich immer auch ihre Künstlichkeit und Wirkungsweisen eingestehen muß, löst die Begegnung mit dem Fremden ihr Erkenntnis-Versprechen ein.<sup>279</sup>

Das besagt aber, daß wir uns einer Irritation aussetzen, denn der Fremde, den wir vorher an den Rand des Relevanzbereiches gedrängt hatten, klagt jetzt seine tatsächliche Bedeutung ein. Er bricht die Gewißheit des impliziten Weltvertrauens, des Denkens-wie-üblich auf, verfremdet das Vertraute, indem er Kohärenz und Reinheit als *Idee* entlarvt und die »Beschränktheit« unseres Bewußtseins vorhält: Das Fremde hat nicht erst Einfluß auf uns, wenn wir ihm gegenüberstehen, sondern ist selbst an der Konstruktion unseres Vertrautheits- und Bekanntheitwissens beteiligt. Die Grenzen des Eigenen und des Fremden sind dann aber vor allem das Resultat unserer *eigenen Begrenztheit*.

Je eher wir die weltweiten Zusammenhänge, die Verkettungen diesseits und jenseits der Grenze anerkennen, desto eher müssen wir uns eingestehen, daß die Figur des Fremden längst in unserer potentiellen Reichweite lag und liegt. Den »Container der fraglosen Selbstverständlichkeiten«, der bequemen Eindeutigkeiten zu verlassen fällt verständlicherweise schwer; schließlich wird unsere Authentizität in Frage gestellt: Identität als Resultat von Selbstdistanz, Vertrautheit als Kehre der Unwissenheit, Ordnung als das Gegenüber des Chaos – »das Gesicht des Fremden entlarvt das Glück« (Kristeva 1990: 13). Am Ende allen possessiven Individualismus, den uns die Moderne in ihrem Überlegenheits- und Fortschrittsdenken in Form eines egozentrischen Weltbildes nahegebracht hat, müssen wir uns auch der anderen, der dunklen Seite moderner Gesellschaftsprozesse erinnern. Denn vor dem Loblied auf das selbstbewußte, aufgeklärte, rationale Subjekt war die Verunsicherung, die Sinnkrise, die Selbstentfremdung, die die funktional ausdifferenzierte Moderne zunächst als *Kultur der Indifferenz* stigmatisierte. Nationaler Geist und Nationalkultur sind damit eben nicht ur-»ei-

genste« Impulse, sondern gewissermaßen Kompensationsformen, um die beklagte fehlende Intimität und zerborstene *Hegemonie des Eigenen* wiederherzustellen, um das Fremde wieder fremd zu machen, es als Uneigenes aus dem Kanon der Vertrautheit zu vertreiben. Denn wenn mit der Moderne einerseits die Vernichtung von Raum und Zeit, die Entgrenzung und Maßstabsvergrößerung, soziale Differenzierung und Demokratisierung ohne ideologische oder lokale Einschränkungen verbunden war, so manifestiert sich in der Vergesellschaftungsform der Nation ein dem widersprechendes territorial fixiertes, ideell sehr begrenztes Konzept, das den Menschen vor dem »semantischen Bankrott« bewahrt. »»Mensch« und ›Nation‹ sind die Gegenpole, von denen gegen die Erosion gemeinschaftlicher Formen von Sozialität Front gemacht wird. An ihnen entzündet sich die neue Identitätsthematik, und hier wird darum gerungen, wer als Fremder zu gelten hat« (Hahn 1994: 127). Die Stabilität und Macht der Moderne schöpft aus einer klaren Identitätspolitik, welche die Nation bzw. den Staatsbürger als semantische Grundlage kultureller Integration und Abgrenzung instrumentalisiert, den Fremden als Feind brandmarkt: Grenzen werden zu Kampfzonen; sie sind die Front, an der der Krieg des Eigenen gegen das Fremde ausgetragen wird.

Auch die klassische Soziologie machte sich die Polarisierungsmöglichkeit des Fremden zunutze, indem sie ihn vornehmlich als *sozialen wie kulturellen »Grenzgenerator«* auffaßte, der in seiner Unvertrautheit und Nicht-Zugehörigkeit ein modernistisches Konzept von Gesellschaft, Kultur und Individuum zum Ausdruck brachte, das sich im Sinne einer wohlintegrierten Ganzheit durch innere Homogenität und äußere Distinktion auszeichnete. Das Eigene und das Fremde wurden so zu Kategorien, die das Gute und das Schlechte, das Schöne und das Häßliche, den Freund und den Feind, kurz die Gegensätze säuberlich auseinanderhalten und damit auch als unverträglich erscheinen ließ (vgl. Erdheim 1992: 24). So konnte das Problem des Fremden *auf Distanz* gehalten werden; es begann gewissermaßen erst an den Grenzen der eigenen Gesellschaft und fiel damit aus dem Aufgabengebiet der Soziologie heraus.

Aber auch die »Heimatdisziplin« des Fremden, die Ethnologie, verfiel der Macht der Grenze, die den Fremden als Antonym des Eigenen zur Projektionsfläche und Kunstfigur von Bildermachern, Geschichtenerzählnern und Zeichensetzern werden ließ. Der »Exot« bzw. »Wilde« entsprang einer evolutionistischen Vorstellung gesellschaftlicher Entwicklung, die ihn an Orten aufspürte, an denen die Modernisierung in ihrer Deutlichkeit noch nicht Fuß gefaßt hatte, so daß auch die ethnologischen Konstruktionen des Fremden mehr als nur einmal mit dem Bild ursprünglicher Naturvölker, primitiver und wilder Stämme, unzivilisierter, *vormoderner* Zustände verschmolz. Doch die Grenzziehung zwischen »uns« und »den anderen« auf

der Grundlage eines modernistisch und eurozentristisch überformten Begriffs- und Theorie-Apparates macht deutlich, daß sich dieser ethnologische Diskurs nie in einem herrschaftsfreien Raum entfaltete (vgl. Kohl 1993: 18), sondern daß dem Fremden die Etablierung als ebenbürtiger, gleichberechtigter und respektvoller Mensch in der Ethnologie verwehrt wurde.<sup>280</sup> Auch wenn die Ethnologie vorgab, den Fremden nicht missionieren oder kolonialisieren, sondern lediglich »beschreiben« zu wollen – »Wörter«, so kritisiert Kohl, »sind keineswegs unschuldig. Wie eine fremde Kultur geschildert wird, kann für deren Angehörige verheerende Folgen haben. In diesem Fall sollte die Verzeichnung der Bewohner der Neuen Welt zu ›Wilden‹ letztlich der ideologischen Legitimation des europäischen Kolonialismus und seiner ausbeuterischen Praktiken dienen.« (ebd.).

Erst wenn wir die eigene Begrenztheit als Ergebnis wechselseitiger Beeinflussungsverhältnisse denken, die den Anderen als Ich, das Ich als Produkt der Absetzung vom Anderen in den Blick nehmen, werden wir unter der Fremdheit »draußen« nicht mehr leiden. Denn solange wir den Anderen als anders denken, *ist* er auch anders. Je eher wir uns auf die Grenzen des Eigenen und des Fremden nicht als Trennungs-, sondern als Verbindungslien einlassen, desto eher gelingt es, die Quelle des Staunens, der Depersonalisation als Symptom, das das Fremde auslöst, zu beschwichtigen (vgl. Kristeva 1990: 206). Denn auch die kulturellen Zivilisationsmuster des Gruppenlebens waren in Wirklichkeit nie so musterhaft, als Rezepte so klar in der Beschreibung und Auslegung, wurden nie von allen gleichermaßen geteilt und entstammten in der Regel verschiedenen kulturellen Strömungen und Vermischungen, die sich im Laufe der Zeit auch wandelten. Das volksgebundene, homogene und separatistische Modell ethnisch fundierter Einzelkulturen stellte allenfalls ein Idealtypus dar, welcher die tatsächliche innere Komplexität moderner Kulturen zu verschleiern wußte und Möglichkeiten zur Kontrolle des Fremden durch klare Grenzkriterien bot. In- und Outsider unterschieden sich »auf den ersten Blick«: Fremde besaßen eine andere Staatsangehörigkeit, sprachen eine andere Sprache, waren womöglich mit physiognomischen »Eigen«-arten bzw. »Fremd«-heiten ausgestattet und ließen sich durch diese mühelose Identifizierbarkeit eben auch mühelos stigmatisieren, angreifen und ausgrenzen. Diese verfestigten Bilder des Eigenen und des Fremden mit ihren verfestigten Analyseverfahren gilt es in Zweifel zu ziehen. Denn durch ständige Wiederholung bzw. eine zu reibungslos funktionierende Analyse werden Dinge vertraut und »machen keine Probleme mehr«.

Doch genau um diese Problematisierung und Störung des Normallaufs geht es hier. Der alltägliche wie wissenschaftliche Umgang mit Fremden sollte nicht so vertraut werden, daß wir uns selbst nicht mehr irritieren lassen. Der Fremde muß in gewisser Weise unbequem bleiben, um verfestigte

Lebens- und Denkweisen aufzulockern und uns selbst herauszufordern. Die Herausforderung des Fremden liegt also in dem Widerstand gegen die eigene Gewissheit. Je weiter wir unseren Bezugsrahmen stecken, je mehr wir die Einflüsse und Beeinflussungen, die Interessen und Ignoranz, die Macht und Ohnmacht gegenüber anderen Kulturen, Lebensstilen und Identitäten zugeben, desto weniger verbindlich wird das »Eigene«, desto weniger fremd wird das »Fremde«. Doch es wäre etwas blauäugig zu glauben, daß die Erosion der Ideologie des Eigenen von einer Integration in die »fröhliche Runde der unauflösbarer Gegensätze« nahtlos aufgefangen werden könnte – Regression, Multiplikation von Differenzen oder auch Re-Ethnisierung schwingen als unsichtbares Gefahrenpotential unweigerlich mit. Eine neue Optik, die die Banalität der Macht, die Praktiken, die zur Erhaltung und Herrschaft des Eigenen wirksam werden, in den Blick nimmt, kann diese oftmals subtilen und politisch fehlgedeuteten Folgeerscheinungen aus dem Dunst von Sicherheits- und Gefahrendiskursen entreißen, um sie zuvorderst als Integrations-, Herrschafts- und Identitätsproblematik zu enthüllen. Es ist der Blick des Ethnologen, der selbst als eine Herrschaftsgeste durchschaut wurde, mit dem jetzt nicht mehr das Fremde auf seine Fremdheiten, sondern das Eigene auf seine Eigenheiten hin durchleuchtet werden soll. Diese *Ethnologie des Eigenen* zwingt den Beobachter, seine Sicht von Welt, Gesellschaft und Identität zunächst als differenziert, nicht-identisch, nicht-integriert aufzufassen. Indem das Fremde, das Nicht-Identische, das Andere in die gelassene, bequeme Logik der Vernunft, des Bewußtseins eindringt, haben wir eine Chance, mit anderen zu leben.

Wir sollten diese Chance nutzen; sie ist nicht zuletzt auch die Hintertür, mit der wir die »Schlachtfelder« des Eigenen hinter uns lassen und mit der Restauration der Ethnologie und Soziologie des Fremden beginnen können. Denn es ist beizeiten mutiger, den heuristischen Wert des Eigenen zu hinterfragen, als von einem bequemen Beobachterstandpunkt aus die beunruhigenden, aufregenden und teilweise sehr »wilden« Anderen zu untersuchen. Eine derartig angelegte »Soziologie des Fremden« fordert eine *quere* Sichtweise, eine neue Logik heraus: Es sind nicht die Grenzen, die sich auflösen, es sind die Logiken, in Grenzen zu denken, zwischen Bereichen, die durch Grenzen gespalten werden, zu unterscheiden, die als unbrauchbar vorgeführt werden. Wie nahe das Fremde am Eigenen angesiedelt ist, wie fließend ihre Übergänge sind, zeigt der uralte Widerspruch, der im lateinischen Ursprung des Fremdhets-Begriffs von Anfang an angelegt ist: *hostis* bzw. *hospes* steht für zwei gegensätzliche Rollen, für den Wirt wie für den Gast, für den Fremden wie für den auswärtigen Feind (vgl. Stagl 1996). Diese Duplicität von Vertraut- und Fremdheiten und nicht deren Auseinanderdividieren gilt es nachzuvollziehen. Es geht also auch darum, als Wissenschaftler die Rolle des »Grenzmarkierers« oder gar »Ordnungs-

hüters« aufzugeben, da die rigide Unterscheidung von Fremdheit und Vertrautheit auf ein in Dichotomien denkendes Bewußtseins verweist, das nicht in der Lage ist, dem Fremden auch nur im entferntesten Bekanntes abzuerkennen bzw. dem Eigenen etwas Fremdes einzuräumen: Eine Logik auf Kosten der Anderen. Diese Unterscheidung von Vertrautem und Fremdem, die bislang so eindeutig wie selbstverständlich gemacht wurde, ist in Wirklichkeit ein Miteinander, das den Fremden als das Andere der Ordnung, aber dennoch als Teil von ihr denkt.

Das Eingeständnis dieser widersprüchlichen Logik, die die Begrenztheit des Eigenen im Fremden deutlich werden läßt, unterstützt die Objektivierung des Verhältnisses der Soziologie zu ihrem Objekt, es wirft aber auch Fragen auf: Welche Chance haben wir, mit dem Fremden zu leben, wenn er der Seismograph unserer eigenen Begrenztheit ist? Fremdenfeindlichkeit und Rassismus beantworten diese Frage mit einem Rückzug aufs Bollwerk des Eigenen. Sie malen das Schreckensszenario einer amoralisierten und zerklüfteten Gesellschaft, eines unzivilisierten »globalen Dorfes«, das Überfremdung mit Entfremdung, Entfremdung mit Unsicherheit, Unsicherheit mit Kriminalität gleichsetzt, ohne der Tatsache gewahr zu werden, daß es die fehlende Bereitschaft ist, dem Fremden Eigenes abzuerkennen bzw. die Differenzen des Eigenen zuzulassen, die die Grenzen zu Kampfzonen verwandeln. Eine auf Macht und Herrschaft basierende Grenzziehung, die der Dualität des »Entweder-Oder« verhaftet ist, um die Fraglosigkeit des Eigenen auf der Fragwürdigkeit des Anderen zu errichten, übersieht, daß nicht das Fremde das eigentliche Problem darstellt, sondern das problematisch gewordenen Eigene den Wunsch nach klaren, d.h. konturierten Verhältnissen weckt. Es geht daher immer auch um die *Frage der Integration*, denn kein noch so fremd anmutender Mensch kann die Angst auslösen, die durch Prozesse der Desintegration ohnehin schon heraufbeschworen wurden. Im Gegensatz zu Abwehr- und Vereinnahmungstendenzen, die letztlich beide zum Verschwinden des Fremden beitragen, in einer »grenz-durchlässigen« Welt aber immer schwieriger aufrechtzuerhalten ist, zeichnet sich unter den Bedingungen der Globalisierung der Trend zur »Universalisierung des Fremden« (Schroer 1997) ab, bei der die Abschottung gegenüber Fremden bzw. fremden Einflüssen immer weniger gelingen darf. Die Moderne, die ausgezogen war, Uneindeutigkeit, Ungewißheit, Unbekanntheit und Fremdheit zu eliminieren, sieht sich der Wiederkehr des Verdrängten gegenüber und muß sich nicht nur ihrer unzureichenden und in hohem Maße »imaginären« Gemeinschaftskonzepte gewahr werden, sondern mit dem »Stachel des Fremden« (Waldenfels 1990) abfinden, der schmerzlich daran erinnert, daß das Fremde sich offenbar nicht dauerhaft assimilieren, vertreiben oder »ausmerzen« läßt.

»Es bleibt vielmehr ein widerspenstiger und unbequemer Störenfried in der Welt der Dazugehörigen, der die Willkürlichkeit von Zugehörigkeitsregeln offenlegt und damit fortwährend Einspruch gegen sich verfestigende Inklusions- und Exklusionsstrategien erhebt« (Schroer 1997: 36).

Gleichzeitig bringt die Universalisierung der Fremdheit, die eine Folge der Wanderschaft und Vermischung kulturellen Bedeutungen ist, die Notwendigkeit zur Sprache, neue theoretische und methodische Arrangements zu finden, die dank einer Sensibilität für die kulturellen »Ungleichzeitigkeiten des Gleichzeitigen« mehr als die Angleichung oder den Verlust von Kultur in den globalen Umwälzprozessen sehen. Insbesondere die Ethnologie muß ihre zumeist kulturalistisch, d. h. separatistisch ausgelegten Kulturanalysen aufgeben, die ihren »Eigensinn« und ihre Authentizität aus der Fixierung auf einen Raum, einer gesellschaftlichen Ordnung oder auch aus einem bestimmten Typus Mensch schöpften, um den Blick auf die durch Globalisierung angestachelten kulturellen Umstrukturierungen und Zirkulationen zu lenken. Es geht darum, daß der Bogen zu einem neuen kultursozio- logischen Paradigma gespannt wird, das sowohl seine Vorliebe für Konsens, Typus und Gemeinsamkeit als auch sein »interkulturelles Fremdeln« ablegt, damit aber auch vom Vorhaben abläßt, Kultur *in ihrer Ganzheit* zu erfassen, um sich mehr dynamisch, veränderbar zu präsentieren. Denn gerade eine globale Optik zeigt die Fragmentiertheit und Mischverhältnisse der Welt auf und gibt zu bedenken, daß es keine Gruppen gibt, deren Sinn- und Symbolzusammenhänge eindeutig, undurchlässig, separiert sind. »Alles ist bunt gescheckt, durchlässig, verschränkt und verstreut. Die Suche nach der Ganzheit ist hier kein zuverlässiger Leitfaden mehr, und (Ab-)Geschlossenheit wird zu einem unerreichbaren Ideal« (Geertz 1996: 73). Denn heute wie in Zukunft wird es dem Ethnologen immer schwerer fallen, außereuropäische, kleinste demographische Kulturen zu finden, die er als in sich geschlossenes Sinnssystem, als isolierte Einheit betrachten und beschreiben kann, ohne dabei seinen eigenen Beobachterstandpunkt, sein Forschungsinteresse zu rechtfertigen. Vielmehr zwingen ihn die entwerteten Sicherheiten zu der plötzlichen Erkenntnis, daß er selbst als Fremder Fremde beobachtet. Vor dem Hintergrund dieser ungewöhnlichen Selbstthematisierung mag eine Ethnosozio- logie interkultureller Begegnungen gelingen.

Der Preis, den wir für eine derart betriebene Soziologie des Fremden zahlen müssen, ist hoch. Der Verzicht auf eine wohlgestaltete und einheitliche Theorie angesichts des »Flickenteppichs von Fremdheiten« ist nur eine Konsequenz; die Veränderungen im eigenen Selbstverständnis, die mit den Konstruktionen des Fremden einhergehen, die andere. In der Vorstellung unserer Selbst als Fremde müssen wir unsere einstige stabile, homogene

und selbstgewisse kulturelle Identität aufgeben. Denn mit dem Abschied vom Fremden nehmen wir auch Abschied von klaren Selbstbegrenzungen. »Kontingente Existenz bedeutet Existenz, die frei von Gewißheit ist – und eine Gewißheit, die an diesem unseren trostlosen Ort fehlt oder unter den Trümmern moderner Wahrheiten schwer auszugraben ist, ist die Gewißheit der Solidarität« (Bauman 1995: 288). Doch die Entschiedenheit, mit der *gegen* den »Terror der Uniformität« angegangen wird, ist nicht zwangsläufig dieselbe Entschiedenheit mit der *für* eine »Gemeinschaft von Fremden«, *für* eine »Harmonie der Differenz« gekämpft wird, da der Perspektivwechsel allein noch keine Moralität mitliefert. Manch einer befürchtet, daß durch die Fragmentierung des Eigenen die falsche Moral durch eine fehlende Moral ersetzt würde im Sinne eines amöbenhaften Subjektes, das seinen Sinn für das kulturelle Erbe verloren hat, weder Ziele für die Zukunft formuliert noch den Versuch wagt, steuernd in das Rad der Geschichte einzugreifen.

Auch wenn gewissermaßen das Schicksal der Einsicht »ein Fremder unter Fremden zu sein« *Toleranz* heißt, bedeutet dies noch lange nicht, daß sie automatisch in Solidarität mündet; Gleichgültigkeit und Entfremdung sind genauso wahrscheinlich, denn der Zustand der Toleranz ist wesentlich und unheilbar ambivalent (vgl. ebd.). Der Zusammenbruch des Bollwerks des Eigenen ist eher eine Chance, dem Fremden ohne Angst, ohne das Verlangen nach Grausamkeit oder Demütigung zu begegnen. Nichtsdestoweniger ist sie eine *Grenzerfahrung*, da sie pausenlos mit der eigenen Begrenztheit konfrontiert und den wissenschaftlichen Betrachter dazu ermahnt, ganz gleich wie vorsichtig und selbstkritisch die Auseinandersetzung mit dem Fremden, wie selbstverständlich die Umwege seiner Erforschung bzw. die Anstrengung einer Relativierung des Eigenen in Kauf genommen werden, so deutlich bleibt am Ende doch die *Nichtverfügbarkeit des Fremden*.



## Anmerkungen

---

**1** | Der Begriff der Moderne verweist nicht nur auf einen Epochenbegriff, der die gesellschaftlichen Entwicklungen in der Zeitspanne zwischen dem 17. und 20. Jahrhundert umfaßt und damit im wesentlichen einen historischen Entwicklungsgang der westlichen Gesellschaft von traditionalen zu ausdifferenzierten Lebensformen beschreibt, die durch Prozesse der Industrialisierung, Urbanisierung, Rationalisierung oder auch Verstaatlichung begleitet werden. Er wird im weiteren Verlauf auch als eine spezifische Diskurs-, Denk- und Handlungspraxis gefaßt, die die neue »objektive« Ordnung der Wirklichkeit mittels sprachlich oder symbolisch vermittelter Kommunikationsprozesse zu gesellschaftlich objektivierten Sinn macht; das von den Modernisierungsdenkern kommunikativ prozessierte Deutungs- und Handlungswissen über die moderne Welt ist gewissermaßen konstitutiv für das »soziale Wirklichwerden der Wirklichkeit« (Keller 2001: 118).

**2** | Frank-Olaf Radtke fordert deshalb auf, neben der Benennungsarbeit die Gebrauchs- und Anwendungspraxis wissenschaftlicher Diskurse und Begriffe mitzubedenken, da neben forcierten Semantiken immer auch unbeabsichtigte Nebenfolgen, sogenannte »blinde Flecke« von Diskursen existieren. So können auch Diskurse als Sozialtechniken verstanden werden, die bereits aufgrund der Wahl unterschiedlicher Distinktionskriterien bestimmte historische Konstruktionen »in Umlauf bringen«, was Radtke am Diskurs des Multikulturalismus und seiner Anthropologisierung von Ethnizität in funktional differenzierten Gesellschaften exemplifiziert (vgl. Radtke 1991).

**3** | Rudolf Stichweh äußert die Vermutung, daß der soziologische Begriff des Fremden und seine jüngere Diskussion auf die deutsch-jüdische intellektuelle und sozial-kulturelle Konstellation um 1900 zurückzuführen ist (Stichweh 1992: 299), die sich quasi statisch zwischen einem moralisier-ten und integrierten Gemeinschaftswesen und einem, dem entgegengesetzten Außenseiterum »bewegt«.

**4** | Zur Absteckung verschiedener Grade von Fremdheit vgl. Stagl 1997; Waldenfels 1995.

**5** | Gerade die von Harold Garfinkel (1967) begründete Ethnomethodologie beschäftigt sich mit dieser von den Gesellschaftsmitgliedern hervorgebrachten methodischen Konstruktion der Alltagswirklichkeit, die größtenteils auf gegenseitigem Verständnis und auf wechselseitigen Sinnübereinstimmungen beruht. Die Ethnomethodologie geht von einer Konstruiertheit sozialer Ordnung aus, die trotz der Objektivierungs- und Verfestigungsprozesse ihren Ursprung in der Alltagspraxis besitzt. Vgl. hierzu auch Patzelt 1987.

**6** | Erving Goffman legt in seinem vom symbolischen Interaktionismus und der Ethnomethodologie beeinflußten, sehr vielschichtigen Werk die Vielzahl und Ordnung sozialer Interaktionsrituale offen. Dabei stehen den Formen zentrierter Interaktion, in denen ein einziges offizielles Zentrum für kognitive und visuelle Aufmerksamkeit besteht, Formen unzentrierter Interaktion gegenüber, zu denen er u.a. das Verhalten auf der Straße und auf einer großen Veranstaltung zählt. Goffman betont die Bedeutung von Normen und Regeln in jeder Form der sozialen Interaktion, so auch im »Straßenverkehr«. Denn hier komme es weniger auf das Engagement zur anderen Person bzw. auf den Gesprächsinhalt an, als vielmehr darauf, daß jeder einzelne eine Verpflichtung gegenüber einer bestimmten Rolle – die des Fußgängers, Autofahrers, Flaneurs usw. – wahrnehmen muß (vgl. Goffman 1994, insb. S. 124ff.).

**7** | Auch Simmel formuliert in seinem Essay »Die Großstädte und das Geistesleben« die elementaren Voraussetzungen für das Funktionieren von Interaktion in verdichteten Sozialräumen, indem er die Wechselwirksamkeit von Raum und Geistesleben betont. Laut Simmel nimmt die physisch reale Struktur der Stadt, ihre Größe, Dichte und Heterogenität Einfluß auf die psychosozialen Komponenten ihrer Einwohner, die sich in einer speziellen Persönlichkeits-, Gefühls- und Interaktionsstruktur des modernen Menschen ausdrückt. Die urbane Lebensweise spiegelt sich in einer steigenden Versachlichung, einer intersubjektiven Gleichgültigkeit und der Haltung, daß soziale Beziehungen größtenteils austauschbar und oberflächlicher seien, und schwankt daher zwischen der Erfahrung omnipotenter Freiheit und der Einsicht, ein »unbedeutendes Rädchen im großen Getriebe der kapitalistischen Maschinerie« zu sein.

**8** | Der amerikanische Stadtsoziologe Richard Sennett bezeichnet die großstädtische Kultur in Anlehnung an die Tradition der Chicagoer Schule daher auch als eine »Kultur des Unterschieds«, denn sie lasse Unterschiede nicht nur zu, sondern fördere und begünstige die Indifferenz ihrer Einwohner. Der Stadtbewohner als Fremder, dessen Entwicklung des Selbst auf einer komplexen und fragmentierten Erfahrung der Außenwelt

beruht, verliert das Bewußtsein für die »Natalität« und das »biologische Schicksal«. Doch gerade diese Idee der Unpersönlichkeit und Selbstentfremdung, dieses »Transzendieren der eigenen Identität« deutet Sennett als Chance, andere Menschen auf der Straße mit neuen Augen zu sehen (vgl. Sennett 1991: 179f.). Solange der Andere als Typus, also als Rollenträger wahrgenommen wird, ist er in seiner ethnischen Eigenart für uns unsichtbar.

**9** | Harumi Befu (1999) veranschaulicht diese Relationalität am Beispiel der Figur des »Dämonen«, dessen Fremdheit auf eine konstitutive *wertrationale* Unterscheidung des moralisch Guten und Bösen verweist. Nicht die Immoralität desjenigen, der als Dämon bezeichnet wird, sondern die Moralität derjenigen, die ihn als dämonisch empfinden, ist ausschlaggebendes Kriterium seiner Fremdheit. Wer, unter welchen Voraussetzungen und zu welchem Zeitpunkt als »dämonisch« wahrgenommen wird, ist also abhängig von der Moral der jeweiligen Gesellschaft: »One notes that in these cases, it is the ›immorality‹ of the human which causes the human to become a demon. But whose morality is being used as the standard? It is unquestionably the morality of self which is being used to judge the other. But to the extent that morality is relative, the morality of one society may well be the immorality of another« (Befu 1999: 24).

**10** | Jede soziale Exklusion ist mit einer Grenzziehung verbunden und verweist auf ein Verteilungsgefälle. Wer »draußen« ist, verfügt vielleicht nicht über die gleichen Rechte, die gleichen Güter bzw. diesselben Wissens- und Erfahrungsbestände wie die Zugehörigen. Das heißt, jede Beziehung zwischen Zugehörigen und Nichtzugehörigen beinhaltet mindestens einen Aspekt der Ungleichheit (vgl. Stenger 1997: 173); vgl. hierzu auch weiter unten Kapitel 2.4.

**11** | Der komplexe Bedeutungsgehalt von Fremdheit gerät vor allem dann in den Blick, »[...] wenn man auf andere Sprachen rekurriert, die durchweg mehrere Wörter verwenden, um dieses vielfältige Phänomen zu bezeichnen« (Waldenfels 1995: 612). So finden sich beispielsweise im Französischen sowohl die Bezeichnungen »étranger« als auch »alien/alienne«, die für die unterschiedlichen Facetten des Fremden stehen.

**12** | Vgl. hierzu auch Meudt (1975) bzw. das nächste Kapitel.

**13** | Kien Nghi Ha (1999) untersucht aus einer postkolonialen Perspektive die konstruktive und emanzipative Deutungspraxis des Stigmas »fremd« für das Identitätskonzept türkischer Migranten der 2. und 3. Generation in Deutschland. Im Gegensatz zur autodestruktiven Anpassung der 1. Generation an das Fremdenbild des Gastarbeiters, der auf seine berufliche Arbeitsleistung reduziert wurde, zeigt Ha den veränderten Umgang mit Zuschreibungen der Aufnahmegerügsellschaft im Bewußtsein der jüngeren Generationen auf. Mittels kommunikativer Praktiken im Bereich der Litera-

tur, Musik, Kunst oder Mode setzen sie sich in unterschiedlichen Kontexten mit dem Stigma kritisch auseinander und instrumentalisieren es als politisches Instrument zur eigenen sozialen und kulturellen Repräsentation im öffentlichen Diskurs.

**14** | Vgl. zur Historisierung der modernen Denk- und Erfahrungsweise Foucaults Ethnologie der eigenen Kultur weiter unten Kapitel 4.2.1.

**15** | So zeigt Diana Wong (1992) am Beispiel der Fremdenfigur des »Asylanten«, daß es eben nicht *den* »Asylanten« gibt, sondern daß das Bild des »Asylanten« – je nach Begegnungsebene – erheblich variiert: Er ist »der Ausländer«, »der Arme«, »der Reisende«, »der Flüchtling«, »das Opfer« oder »der politisch Verfolgte«. »Den Kontext dieser Art von Kulturgegungen aufzuschlüsseln, heißt, die vielschichtige Matrix kulturspezifischer Konstruktionen von Fremdheit, die jeweils auf verschiedenen Begegnungsebenen wirksam sind, zu rekonstruieren« (Wong 1992: 413).

**16** | Die Wirklichkeit der Alltagswelt wird als Wirklichkeit hingenommen und bedarf keiner zusätzlichen Verifizierungen. »Aber sogar der unproblematische Teil der Alltags-Wirklichkeit ist nur solange unproblematisch, wie man ihn nicht problematisiert, das heißt, solange seine Kontinuität nicht durch das Auftauchen eines Problems durchbrochen wird« (Berger/Luckmann 1998: 27). Scheitert eine Interaktion zwischen Personen, ist der Grund weniger in der Qualität der Handlung bzw. der beteiligten Person selbst zu suchen, als in der Begrenztheit des impliziten Wissensbestandes, der nur eine bestimmte Anzahl typischer Rahmungen aufweist, um situationsangewandt deuten zu können: vgl. hierzu auch Hettlage 1991.

**17** | Nur in höchst eingeschränktem Maße sind wir füreinander durchschaubar; selbst Eheleute sind einander unverfügbar, sie glauben sich zu kennen und werden nur nicht in diesem Glauben, der häufig auf falschen Vorstellungen beruht, korrigiert, weshalb Gesellschaft immer auch auf einer intersubjektiven Intoleranz basiert (vgl. Hahn 1994: 144f.).

**18** | So spiegeln sich beispielsweise beliebte stereotype Vorstellungen über Menschen mit Sehbehinderungen darin, daß Sehbehinderte häufig als »traurig«, »ernst«, »hilflos« oder »kontaktgehemmt« bezeichnet werden (vgl. Hoheimer 1975).

**19** | Zur Umwandlung der Fremdheits- zur Asyldebatte in Deutschland vgl. Hörning 1993 bzw. Wong 1992.

**20** | Unter einer stereotypen Denkweise wird allerdings nicht die Anschauung selbst, sondern die Art und Weise ihrer Verwendung verstanden. »We define a stereotypical belief as a belief about people that is 1) wholly derived from membership in a special group; 2) disregards the variability within the group; 3) is accompanied and sustained by a negative affect« (Schul/Zukier 1999: 33).

**21** | Die Sozialpsychologie beantwortet die Frage der Stereotypbil-

dung mit dem Hinweis auf die Begrenztheit der menschlichen Informationsverarbeitungskapazität sowie durch die mit den Abgrenzungsmechanismen verbundenen Akzentuierungen der Zugehörigkeit zur eigenen Gruppe. So argumentiert Gerhard Winter in seinem Überblicksartikel: »Fremdgruppen sind nach Auffassung der kognitiv orientierten Sozialpsychologen stets von Abwertung bedroht, weil mit der Konstituierung einer Differenz offensichtlich eine Festigung und Aufwertung der eigenen Gruppenidentität verknüpft ist, eine ›positive Distinktheit‹ resultiert« (Winter 1995: 107). Stereotypbildungsprozesse werden in diesem Sinne als Orientierungshilfen gefaßt, die weniger als soziales Fehlverhalten, sondern vielmehr als Strategie einzelner oder ganzer Gruppen in den Blick geraten, um den durch die Präsenz des Fremden ins Wanken geratenen Orientierungsrahmen zurückzuerlangen, mitunter sogar zu stärken.

**22** | So zeigt Hahn am Beispiel der Moderne, daß die Selbstbeschreibung moderner Staaten als Nationen zwangsläufig mit der Zuschreibung des »Fremden als Ausländer« korrespondiert (vgl. Hahn 1994: 162f.).

**23** | Vgl. zur »Verletzbarkeit« von Alltagswirklichkeit die berühmten Krisenexperimente von Garfinkel 1967.

**24** | Auch wenn die Wissenssoziologie die Abweichung von der vertrauten Ordnung im Falle anderer Kulturen mit der Formel »andere Menschen, andere Sitten« erklären kann, ohne damit die Plausibilität der eigenen Ordnung zu gefährden, kennt sie durchaus Krisensituationen, in denen die gesellschaftlich geschaffenen Legitimationssysteme der Ordnung zusammenzubrechen drohen.

**25** | Führt man diese Überlegung weiter, ließe sich schlußfolgern, daß vor allem solche Personen zu sozialen Konstruktionen der Ungleichwertigkeit neigen müßten, deren soziale Identität bedroht ist bzw. die eine soziale Aufwertung ihrer sozialen Identität anzustreben versuchen (vgl. Frindte 1999: 39).

**26** | Vgl. zum Begriff der »imagined communities« am Beispiel der Nation: Anderson 1988.

**27** | Zu einer ausführlichen Auseinandersetzung mit der Wechselwirkung von Fremd- und Selbstbild vgl. auch das folgende Kapitel.

**28** | So vermag es die kommunikative Form der Nation, Eigenes als Vertrautes auszuflaggen und mit Ansprüchen der Superiorität zu verbinden, ohne daß man sich um die Beflaggung selbst kümmern muß (vgl. Nassehi/Richter 1996: 157). Notwendigerweise ist dabei jedoch alles Fremde und Unvertraute zugleich auch Nicht-Nationales und unterstützt in dieser Rolle die Vorstellung vom Nationalen als das Eigene und Vertraute.

**29** | Daher stecken Vergleichs- und Konkurrenzsituationen in Mischräumen und Übergangszonen möglicherweise Kontexte ab, die kommunikative »Adressen« der eindeutigen Selbst- und Fremdreferenz attraktiv ma-

chen, da sie erlauben, zwischen »uns« und »den anderen« zu differenzieren, Konkurrenten zu identifizieren oder Adressaten für Probleme und Knappheit auszumachen. Gleichzeitig wird durch die Exklusion der anderen die eigene Inkludiertheit gesichert, denn über den Ausschluß des Fremden wird die Integrität der vermeintlichen Vertrautheiten konstituiert.

**30** | Hans-Jürgen Heinrichs Argumentation erinnert stellenweise stark an den Simmelschen Verweis auf die vergesellschaftende Funktion des Streits: vgl. Simmel [1905] 1995. Zu einer Neuaufnahme des Simmelschen Gedanken »Integration durch Konflikt« vgl. auch Dubiel 2000.

**31** | Die Kriminalsoziologie geht davon aus, daß der Fremde im Sinne des Abweichlers für das Funktionieren des Sanktionssystems einer Gesellschaft *notwendig* ist. Dabei betont sie vor allem das Verfahren, Abweichler als einzelne »Sündenböcke« darzustellen, denn die Bestrafung des Normbrechers funktioniert nur, solange sie ihren Ausnahmeharakter behält. Der »Sündenbock« verliert seine Funktion, wenn er massenhaft auftritt. Zur Funktionalität von Abweichung vgl. auch die Dialektik von Strafrecht und Dunkelziffer bei Lüderssen 1975.

**32** | Sobald der Devianzbegriff relational als soziale Definition gefaßt wird, ist es für den Sozialwissenschaftler schwierig, die Abweichung selbst zu untersuchen, da mit ihr ja gerade keine empirisch sichtbaren und meßbaren Beziehungen zwischen Akteuren gemeint sind. Günter Wiswede schlägt daher vor, zunächst die Normen und Erwartungen in einer Gesellschaft zu untersuchen, um im Anschluß daran den Grad der registrierten sozialen Abweichung einer Person festzustellen. Dabei erscheint es nicht von Bedeutung, ob die »registrierte« Abweichung mit der »tatsächlichen« Abweichung übereinstimmt, da für die Erklärung abweichenden Verhaltens irrelevant ist, ob falsch registriert wird (vgl. Wiswede 1979: 143). Becker selbst spricht davon, die Aufmerksamkeit von den Abweichlern auf die Beschuldiger zu lenken, die bis dahin relativ wenig beobachtet worden sind, auf jene Beteiligten, die über genügend Einfluß verfügen, um ihren Beschuldigungen Wirksamkeit zu verleihen: auf Polizei, Gerichte, Ärzte, Eltern usw. (vgl. Becker 1981: 167).

**33** | »Wir erkennen, daß soziale Regeln, weit davon entfernt, fixiert und unveränderbar zu sein, fortwährend in jeder Situation neu gebildet werden, um dem Vorteil, dem Willen und der Machtposition der verschiedenen Teilnehmer zu entsprechen« (Becker 1981: 172).

**34** | Im Zusammenhang dieser produktiven Seite von Unordnung vgl. auch Mary Douglas' ethnologischen Ausführungen zur Dialektik von Sauberkeit und Schmutz: »Schmutz verstößt gegen Ordnung. Seine Beseitigung ist keine negative Handlung, sondern eine positive Anstrengung, die Umwelt zu organisieren« (Douglas 1985: 12). Douglas betont das stete Bemühen des Menschen, Ordnungen aufzustellen und »festzuklopfen«, in-

dem er eine geradezu obsessive Aufmerksamkeit der Bekämpfung des Schmutzes widmet: Dinge an ihren richtigen Ort zu stellen (wo sie hingehören) sei somit durch die Notwendigkeit motiviert, die Grenzen zwischen jenen Unterteilungen auf Dauer intakt und deutlich erkennbar zu halten, die unsere Welt ordentlich und folglich bewohnbar und leicht handhabbar machen (vgl. Bauman 2000: 83f.).

**35** | Gerade in Sinnkrisen und Phasen des Umbruchs, in letzter Konsequenz für gewaltsame Konfliktlösungsversuche, für Krieg, zeigt sich diese Vergemeinschaftungsfunktion der Fremdenangst bzw. -feindlichkeit als hilfreich, da es sowohl der Ab- und Ausgrenzung wie der Selbstbestätigung dient. Und zwar auf der Empfängerseite ebenso wie bei den Aussendern des Ressentiment: vgl. hierzu auch Benz 1996.

**36** | Der Sozialanthropologe und Soziologe Helmuth Plessner bezeichnet daher die Entfremdung als Umweg, der zum echten Verstehen des Vertrauten führt: »Man muß die Zone der Vertrautheit fremd geworden sein, um sie wieder sehen zu können. Mit erfrischten Sinnen genießt man die Wiederbegegnung mit dem nun sichtbar gewordenen Umkreis, der uns zugleich freundlich umschließt und als Bild gegenübertritt« (Plessner [1953] 1983: 92f.). Laut Plessner ist es der Emigrant, der mit anderen Augen seine Heimat wiederentdeckt, der wohl am intensivsten jene Entfremdung des Blicks erlebe. Plessner spricht dem Erfahren von Fremdheit eine objektivierende Kraft zu: »Sie weckt uns zu neuer Wahrnehmung, befreit den Blick und härtet ihn gegen die ablenkenden und verdeckenden Vorurteile« (ebd.: 95).

**37** | Selbst in ganz eng gefaßten Ordnungskonzepten wie dem Nationalstaat, den Bauman als besonders strengen »Ordnungshüter«, ja sogar »Gärtner« begreift (vgl. Bauman 1992b: 43-57), gibt es diese Kontingenz, denn Orden heißt *Unterscheiden*.

**38** | Vgl. zur moralischen Logik sozialer Konflikte auch Honneth 1992.

**39** | Vgl. zu einigen Dämonisierungspraktiken als Dehumanisierungspraktik: »To demonize a human is to strip a person or a group of persons of moral pulchritude entirely, ascribing to them all immoral and evil attributes existing in society. Reducing a human to a subhuman or nonhuman demoniac form is a drastic psychological process, often requiring special ideological justification« (Befu 1999: 26).

**40** | Im Zuge der soziologischen Fremdenfeindlichkeitsforschung hat neben der Desintegrationsthese von Wilhelm Heitmeyer (1992) und der Frankfurter Studie zum autoritären Charakter (1950) auch die interessen- und konflikttheoretische These nach Hartmut Esser (1996) gerade in komplexen westlichen Industriegesellschaften an Bedeutung gewonnen. Esser sieht dabei ethnische Konflikte zwischen »Einheimischen« und »Fremden« vor dem Hintergrund eines ethnisch geframten strukturellen Ungleichge-

wichtiges, das einen abgestuften Zugang zum System sozialer Leistungen nach sich zieht. So ist es gerade keine primordiale Bindung und Loyalität gegenüber Kulturen und Traditionen, sondern vielmehr die interessengeleitete und damit rationale Exklusion bestimmter Gruppen am generellen Kapital sowie die damit verbundenen Wettbewerbsnachteile und Prestigeeinbußen, die zur Verschärfung ethnischer Konflikte beitragen. Diese *Ethnisierung sozialer Probleme* dient dazu, sich Vorteile im Verteilungskampf zu sichern und ist damit wesentlich ein sozialstrukturelles Phänomen, das nicht nur durch die Interessen von losen Gruppen im Alltag, sondern auch von Politikern, Arbeitgebern, öffentlichen Bildungseinrichtungen und Medien hervorgerufen wird (vgl. Esser 1996).

**41** | Die Diskussion der Stigmatisierung bringt die mangelnde Macht-sensibilität der Migrations- und Assimilationsforschung zur Sprache, denn die ethnische Zugehörigkeit als vermeintlich herausragendes Moment lenkt vom Tatbestand ab, daß machtstärkere Gruppen in der Lage sind, als fremd Bezeichnete vom Zugriff auf Machtpositionen ebenso auszuschließen wie von Kontakten zu Mitgliedern der machtstärkeren Gruppe.

**42** | Die Gegenüberstellung von Seßhaften und Neuankömmlingen erinnert stark an Simmels Konfrontation des beweglichen Händlers und der räumlich-fixierten Gruppe (vgl. ausführlicher Kapitel 3.1), wobei jedoch Simmel den Begriff der Beweglichkeit über die räumliche Dimension hinaus faßt, die Frage der Macht- und Herrschaftsverhältnisse aber weithin ausspart.

**43** | Das Vorurteil bedeutet die glatte Weigerung, dem Feind irgendwelche Tugenden zuzugestehen, verbunden mit der Neigung, seine wirklichen oder imaginären Laster zu vergrößern, d.h. alle Handlungen des erklärten Feindes werden so interpretiert, daß sie sein Bild weiter verdüstern (vgl. Bauman 2000: 69). Vorurteile bezeichnen jene Einstellungen, die die Aufmerksamkeit auf bestimmte Klassen von Informationen beschränken und damit eine Übergeneralisierung bewirken. Bei diesen Urteilssimplifizierungen handelt es sich in der Regel um abwertende und gleichzeitig äußerst resistente Einstellungen, deren Objekte Außengruppen oder – als Spezialfall von Außengruppen – Minoritäten sind, die vom Kontext der Eigengruppe, der Prädisposition des Einzelnen sowie Situationsfaktoren abhängen. Das Vorurteil manifestiert sich damit in einer Doppelmoral der Gruppe, den eigenen Mitgliedern eben solche Rechte und Verhaltensweisen einzuräumen bzw. anzuerkennen, die man dem »Außenseiter« vorhält bzw. an ihm mißbilligt. Vgl. zur sozialpsychologischen Vorurteilsforschung allgemein: Allport 1971; Dollard 1973.

**44** | Für eine empirische Untersuchung zur Funktion und Dynamik von Ausgrenzungspraktiken in Gruppenbildungsprozessen Jugendlicher vgl. den aktuellen Forschungsbericht von Eckert et al. 2000.

**45** | Vgl. Foucault 1998b,c.

**46** | Foucault wendet sich mit dem Entwurf seiner Genealogie des Subjektes gegen die Positionen des Existentialismus, insbesondere gegen die Position seines Zeitgenossen und späteren Freundes Jean Paul Sartre.

**47** | Emmanuel Lévinas formuliert in seinem oft zitierten Werk »Die Spur des Anderen« das ethische Primat der gegenseitigen Anerkennung, das er dem Rimbaudschen Kerngedanken »Ich ein Anderer« (der Andere ist ein Ich) entlehnt, denn der Andere ist Voraussetzung und Bedingung der Menschwerdung: »Dem Anderen von Angesicht zu Angesicht gegenüberstehen – das bedeutet, nicht töten zu können« (Lévinas 1998: 116). Im Gegensatz zu Foucault ist die Begegnung mit dem Anderen bei Levinas weniger die Voraussetzung für einen egoistischen Selbstbezug; dieser wird gerade durch die Beziehung zu ihm zerstört. Lévinas moralisiert die Beziehung zum Anderen, indem er die Nähe zum Anderen mit einer Verantwortung für den Anderen gleichsetzt, damit die Subjektivität nicht monadisch faßt, denn in der Verantwortung drückt sich eine Passivität des Ich aus im Sinne eines Für-den-Anderen-Sein bzw. einer »Stellvertretung«, sich an die Stelle des Anderen zu setzen. Diese Affektivität ist in der intersubjektiven Dimension im Denken Foucaults selbst nicht vorhanden, auch wenn das Mitsein als ein Modus des Daseins in Betracht gezogen wird.

**48** | Im Konzept der Selbstpraktiken spielen die anderen in Gestalt von Lehrern, Führern, Beratern und persönlichen Vertrauten eine besondere Rolle. Sie ergänzen die Sorge um sich durch eine Hilfe des Anderen, legen das intersubjektive Geflecht der Subjektivität offen: »Die Sorge um sich – oder der Anteil, den man an der Sorge nimmt, die die anderen um sich selbst haben sollen – erscheint somit als eine Intensivierung der gesellschaftlichen Beziehungen. [...] Die Sorge um sich erscheint also zumindest an einen >Seelendienst< gebunden, dem die Möglichkeit spielerischen Tausches mit dem anderen und ein System gegenseitiger Verpflichtungen zu grundeliegen« (Foucault 1997c: 74f.).

**49** | Bereits zum Ende des 19. Jahrhunderts wurde in der amerikanischen Soziologie unter dem Einfluß von William James' Sozialpsychologie und Deweys Pragmatismus eine soziologische Identitätskonzeption entwickelt, die das Fremde in Gestalt des handelnden Gegenübers als Voraussetzung und Resonanzboden der eigenen Identität herausarbeitete. Vgl. hierzu u.a. Meads Ansatz der Identitätsgenese weiter unten Kapitel 3.4.

**50** | Der Fremde ist »Abfall« der Selbstdefinitionen und Selbstkonstruktionen, weil der Beobachter im modernen Alltag mit binären Codes der Unterscheidung arbeitet; daher bedarf es bei der Entschlüsselung alltäglicher Konstellationen des Eigenen und des Fremden gewissermaßen einer doppelten Dekonstruktion, bei der der Blick vom Fremden zunächst auf die eigene Identität und dann auf die Selektionsprozesse gelenkt wird, die un-

serer Wirklichkeitskonstruktion zugrundeliegen. Damit gibt unser Verhältnis zum Fremden allerhand über *uns* preis: So wie wir ihn als Ausländer wahrnehmen, konstituieren wir eine nationales »Wir«, das frei von kulturellen Fremdeinflüssen ist. Glauben wir den Fremden in der Figur des Geisteskranken zu erkennen, sind wir es, die sich der eigenen geistigen Unversehrtheit sicher sind. So wie wir den Fremden im »schwulen AIDS-Erkrankten« brandmarken, machen wir deutlich, daß wir Heterosexualität zu der »normalen«, »natürlichen« und »gesunden« Form des Geschlechtsverkehrs zählen. Möglicherweise geht ein beträchtlicher Teil leidvoller Fremdheitserfahrung auf das Konto einer vehementen, beinahe schon antiquierter Sehnsucht nach Vertrautheit (vgl. Makropoulos 1993: 43). Zu einer genaueren Untersuchung des Phänomens AIDS als aktuelles Beispiel des xenophoben Diskurses vgl. Hahn 1994, 1997.

**51** | Dieter Claessens spricht hier eine »Selbst-Erziehungsleistung« an, in der wir uns der wechselseitigen Konstitution unserer Identität bewußt werden und beginnen, uns weniger um uns selbst als vielmehr um die zu kümmern, die allein durch ihre Existenz unsere Identität garantieren. Claessens vermutet, daß es dabei klug ist, in ein solches Netz von Beziehungen, die unsere Identität bestätigen, gerade nicht nur einen engen »Kreis von Eingeweihten«, sondern auch Fremde im Sinne von Ausländern u.a. miteinzubeziehen (vgl. Claessens 1991: 55).

**52** | So weist beispielsweise Justin Stagl auf die Doppelbödigkeit der Fremdheitserfahrungen hin, indem er überspitzt Gastfreundschaft und Fremdenfeindlichkeit als zwei Seiten ein und derselben Medaille darstellt, indem er die lexikalische Mehrdeutigkeit des Wortes »Gast« aufdeckt: »Im Deutschen wie in anderen indogermanischen Sprachen bedeutet ›Gast‹ zugleich auch ›Fremder‹ oder ›auswärtiger Feind‹, ja sogar ›Teufel‹« (Stagl 1996: 129).

**53** | Carl Schmitt (1963) formuliert seinen »Begriff des Politischen« auf der Grundlage dieser »Freund-Feind-Gruppierung«, wobei der Feind bei Schmitt der öffentliche, d.h. der vom Staat verbindlich bestimmte Feind ist und sich als solcher von der politischen Einheit der Gruppe abgrenzt. Schmitt sieht die politische Einheit als das Ergebnis eines Gruppierungsprozesses, die sich ihrem Wesen nach auf diese Unterscheidung zwischen Freund und Feind stützt, und durch die Semantik des Staates überformt wird. So aktiviert eine staatliche bzw. nationale Überformung der Gruppe die Symbolik des vertrauten Raumes und der Grenze und wirkt in dieser Form auch auf das Bild des Fremden ein, der im Zeitalter der Nation der politische Staatsfeind ist. Vgl. hierzu auch Balkes (1992) Analyse und Kritik an Schmitts Freund-Feind-Gruppierung.

**54** | Waldenfels faßt Fremdheit, ähnlich wie Bauman, als all das, was außerhalb einer Ordnung liegt, und spricht von radikaler Fremdheit als de-

ren höchste Steigerung, die außerhalb *jeder* Ordnung bleibt, wie beispielsweise Rausch, Eros oder Tod (vgl. Waldenfels 1997: 72f.).

**55** | Bauman diskutiert zunächst die vom Fremden ausgehende Bedrohung in einem modernen, auf binäre Klassifikationsmuster rekurrenden Gesellschaftsgefüge, spannt jedoch dann den Bogen zu einer postmodernen Zukunftsvision, in der sich Fremdheit im Sinne von Ambivalenz zur Kompetenz verwandelt: So wie Fremdheit die beschauliche und tröstende Welt der Ordnung durch die verkörpernde multiple Inkongruenz zu lähmen und vergiften imstande ist (vgl. Bauman 1992b: 73ff.), liegt in ihr gleichzeitig die Hoffnung vom Anfang einer praktizierten Solidarität. Fremdheit als Ambivalenz, so schlußfolgert Bauman, ist die Chance zur Umkehrung vom Schicksal zum Geschick, von der Toleranz zur Solidarität (vgl. ebd.: 290).

**56** | Die Projektion von Frustration auf das Gegenüber wird in der Sozialpsychologie auch als sogenannte »Sündenbock-Theorie« (Dollard) bezeichnet, bei der Aggressionen, negative Empfindungen und Ängste in der Regel auf mächtsschwächere Personen – Minderheiten – verschoben werden. Dabei richtet sich die Aggression nicht auf die wahre Quelle der Frustration, sondern wird aus Gründen der Sichtbarkeit oder antizipierter Konsequenzlosigkeit auf leicht erreichbare Ziele umgelenkt.

**57** | Freud malt ein instabiles Bild der Identität, indem er sie für prinzipiell regressionsanfällig hält. Zu einigen »Wiederbegegnungen« mit dem Fremden und Möglichkeiten ihrer projektiven Verarbeitung vgl. auch Lindner 1994, insb. S. 150ff.

**58** | Vgl. hierzu exemplarisch Befus dynamische Konzeption der Beziehung zwischen Gott und Teufel: Befu 1999, insb. S. 22ff.

**59** | Die klassische Migrationsforschung unterscheidet – nahezu »aspektisch« – zwischen Ankunfts- und Herkunftsregion. In dieser Politik des konkreten Ortes lässt sich die Heimat von Asylsuchenden, Gastarbeitern, Einwanderern lokalisieren, so daß Vertreibungspraktiken, Auswanderungs- und Rückkehrforderungen geltend gemacht werden können. Erst in der neueren Globalisierungs- und Migrationsdiskussion wird die strenge Separierung dieser Räume in sog. »transnationalen sozialen Räumen« aufgehoben: Vgl. hierzu Pries 1998.

**60** | Auch in der Ethnologie war man sich der Vorteile eines radikalen Kulturrelativismus durchaus bewußt, da die kulturelle Entfernung, die häufig auch eine räumliche war, zu Gleichgültigkeit und damit Integrität führt (vgl. Geertz 1997: 224).

**61** | Für Bourdieu ist die distinktive Kraft des Geschmacks Ausdruck einer Klassengesellschaft. Er unterscheidet drei wesentliche Dimensionen: legitimen, mittleren und populären Geschmack, spricht dem letzteren die geringste Legitimation zu. Geschmack stellt in der Bourdieuschen Konze-

tion gesellschaftlicher Machtverhältnisse gewissermaßen ein personifiziertes Herrschaftspotential dar, das die einverleibten Machtbeziehungen widerspiegelt und die Unterschiede der physischen Ordnung der Dinge in die symbolische Ordnung signifikanter Unterscheidungen überführt (vgl. Bourdieu 1982: 284).

**62** | Die Kunst des Zusammenlebens mit dem Fremden besteht in einer höflichen Nicht-Beachtung, die Goffman (1994) als spezifisches Interaktionsritual in Situationen faßt, in denen es zu einer Zusammenballung von Menschen kommt, denen man nicht allen mit gleichem Engagement entgegentreten kann – so z.B. auf großen Festen oder auf der Straße, in denen eine gewisse Fassade im Sinne eines »impression management« notwendig wird.

**63** | Vgl. zur Anonymität von Typisierungen klassisch Berger/Luckmann 1998, insb. S. 34f.

**64** | Der »späte Eintritt« designiert den Fremden zum »Eindringling«, der gegen die Ordnung des Raumes verstößt. Goffman spricht in diesem Zusammenhang von einer (beabsichtigten oder unbeabsichtigten) Verletzung der Regel, die sich im »Eindringen« spiegelt; »Es handelt sich dabei um den offensichtlichen Fall eines, ein Territorium, zu dem es kein Zugangsrecht hat, betretenden oder ein Reservat kontaminierenden Individuums. Die Urheberschaft ist variabel: die Handlung kann unbeabsichtigt, oder bewußtes Nebenprodukt einer für dringlich gehaltenen Handlung, oder böswillig – das heißt nur um der Übertretung willen ausgeführt – sein« (Goffman 1974b: 82).

**65** | Vgl. u.a. die funktionale Verankerung des Fremden als »Entwicklungsshelfer« in Thomas Schmids Lesart von Werner Sombarts monumentalen Werk *Der moderne Kapitalismus*. Schmid zeigt den zukunftsgewandten Fremden als Schlüsselfigur der Moderne, der durch seinen ausgeprägten Geschäftssinn, einer gehörigen Portion Wagemut und Tatkraft »nicht so sehr als Störenfried, sondern mehr [als] einen, der der Gesellschaft, in die er gekommen ist, auf die Sprünge hilft« (Schmid 1993: 203). Sombart beschränkt sein Interesse für den Fremden als Einwanderer auf seine Funktion im sich herausbildenden modernen Wirtschaftssystem, und plaziert ihn als stimulierenden Innovator in der Geschichte des kapitalistischen Unternehmers: »Uunausgesetzt während des europäischen Mittelalters und in größerem Umfange noch in den späteren Jahrhunderten verlassen Familien ihren angestammten Wohnsitz, um in einem anderen Lande ihren Herd zu errichten. Und das sind gerade diejenigen Wirtschaftssubjekte, die wir in zahlreichen Fällen als die Begründer und Förderer kapitalistischer Organisation ansprechen müssen« (Sombart 1928: 883). Seine besondere Eignung begründet Sombart zum einen durch die »natürliche Auslese« der Auswanderung (nur die Tüchtigsten, Mutigsten und Entschlossensten

nehmen den Schritt der Ausreise auf sich) und durch die spezifische psychische Disposition, einem »kapitalistischen Geist«, aus dem der Abbruch aller alten Lebensgewohnheiten und Lebensbeziehungen entspringt (vgl. ebd.: 885).

**66** | So ist der Fremde wie geschaffen für die Rolle des Beichtvaters oder Richters; dem Fremden werden Geheimnisse anvertraut, Geständnisse gemacht, intime Wahrheiten offenbart, eben weil er eine gewisse Anonymität, Distanz bzw. Loyalität verkörpert, die Vertrautheit zuläßt. So wie sich beispielsweise im Anfangsstadium einer Liebesbeziehung die Fremdheit des anderen als besonders reizvoll herausstellt, kann sich dieses Einzigartigkeitgefühl doch nur so lange bewähren, wie sich die geliebte Person nicht als »Gleicher unter Gleichen« entpuppt (vgl. Simmel [1908] 1958: 512).

**67** | Dabei benennt Simmel im ersten »analytischen« Teil seiner »Philosophie« vor allem die Voraussetzungen und Bedingungen, die den Sinn und die praktische Stellung des Geldes beeinflussen, während er im zweiten »synthetischen« Teil vor allem auf die individuellen und kulturellen Konsequenzen der Geldwirtschaft eingeht.

**68** | Diese Neutralität des Tausches basiert auf einer Machtgleichheit der Tauschpartner, die sich in ihrer Interaktion auf universalistische Prinzipien (gesetzliche Bestimmungen, Zinsatz, Verhaltenscodes) berufen und durch diese überindividuellen vertrauensbildenden Maßnahmen die Beziehung zum Tauschpartner affektiv neutral halten. So wird der Gegenüber als Rollenträger (Kunde, Verkäufer, Anbieder) und gerade nicht als Individuum wahrgenommen. Universalismus, affektive Neutralität sowie Spezifität sind dabei wesentliche Verhaltensmuster moderner Gesellschaft, wie Talcott Parsons (1972) in seiner systemischen Analyse moderner Gesellschaften und ihren *Mustern der Wertorientierung* deutlich macht.

**69** | Analog zum Wohlverhalten »höflicher Gleichgültigkeit« spricht Goffman immer dann von schlechtem Benehmen, wenn der Blick in ein »Gaffen« bzw. »Starren« überwechselt und damit einen Normbruch begeht, so z. B. in Situationen »[...] wo jemand den Moment, in dem der andere nicht herschaut, sich zunutze macht, um seinerseits hinzuschauen, und dann feststellen muß, daß das Objekt seiner Neugier sich plötzlich umwendet und ihn, den illegalen Beobachter, beim Gucken ertappt« (Goffman 1971: 87).

**70** | Die Kultur der Stadt wird bei Simmel zur Kultur der Indifferenz (vgl. Müller 1988: 21), da ihr der Hauch der Käuflichkeit, Austauschbarkeit und Reproduzierbarkeit anhaftet, wenn auch Simmel dies nicht als Konsequenz, sondern als Voraussetzung der Kultivierung und Aufgipfelung des Individuums verstanden wissen möchte.

**71** | Park geht nach dem Erwerb seines M.A.-Grades in Philosophie in Harvard zur Fortsetzung seines Studiums nach Berlin, wo er mit Begei-

sterung an den im Wintersemester 1899/1900 stattfindenden soziologischen Vorlesungen Simmels teilnimmt und dessen Konzeption eines dynamischen Gesellschaftsmodells wie auch die Vorliebe für die Großstadt teilt.

**72** | Die Beschränkung des »marginal-man«-Konzepts auf Ethnizitäts- und Nationalitätskonflikte brachte Park stellenweise die Kritik einer zu einseitigen Auffassung von der Struktur marginaler Situationen ein – er vernachlässige die Frage genereller Statusinkonsistenz, damit aber auch rollentheoretische und gruppendifferentielle Aspekte (vgl. Bargatzky 1981: 143).

**73** | Marginalisierung ist damit nicht nur eine Strategie der sozialräumlichen Diskriminierung von Migranten durch die Aufnahmegerellschaft, sondern umfaßt auch eine individuellen Bewältigungsmechanismus der Krisis, an deren Ende die Integration durch Unterschiedlichkeit steht. So läßt sich Parks Konzept des »marginal man« auch vor dem Hintergrund seiner migrationssoziologischen Überlegungen lesen, denn sein Modell des sogenannten »race-relation-cycle« beschreibt den Prozeß der Integration ethnischer Gruppen als phasischen Prozeß, der quasi mechanisch, also ohne Rekursivität in eine neue Qualität des Sozialen – eine transkulturelle »Weltbürgerschaft« – führt. Park spricht auch hier von einer sogenannten Konfliktphase, die sich an die Kontakt- und Wettbewerbsphase anschließt, die jedoch irreversibel auf Gleichheit, also Assimilation, hinausläuft, denn durch interkulturelle Kontakte bzw. Mischehen werden nach Park ethnische Unterschiede eingeebnet.

**74** | Im Gegensatz dazu wertet Simmel die Losgelöstheit und Freiheit des Fremden, die aus der sozialen und kulturellen Indeterminiertheit erwächst, als eher undramatischen Zustand: Der Händler bleibt auch in der Nähe distanziert und sucht nicht zwangsläufig neben der *funktionalen* auch eine *soziale* Mitgliedschaft in der neuen Gruppe.

**75** | Den Erfahrungen als Journalist ist es wohl auch zuzurechnen, daß Park immer wieder für die empirische Forschung eintritt, indem er die soziale Wirklichkeit durch systematische Erkundungen, genaue Beobachtungen aus erster Hand durchschaubar machen will. Parks persönliche Nähe zum Fremden ist nicht nur auf seine Position als »Randseiter« zurückzuführen, in der er sich durch die marginale Stellung zwischen Wissenschaft und Praxis, zwischen akademischer und publizistischer Erfahrung, selbst befand. Auch seine unter dem Forschungsprogramm der Chicagoer Schule durchgeföhrten ethnographischen Feldstudien führten zu der von Simmel klassisch beschriebenen Situation des Fremden, zugleich nah und doch fern zu sein – der Ethnograph verkörpert die Einheit aus Nähe und Distanz, er dringt in eine unvertraute Struktur ein, ohne ihr jedoch anzugehören. Dabei gerät er als einer der »ersten Praktiker des ›investigative journalism‹« (Stichweh 1992: 296) oft genug selbst in die Rolle des Menschen zwischen den Kulturen.

**76** | Dieses Beobachten »aus erster Hand« lernt Park u.a. durch die Begegnung mit Booker T. Washington, der ihn mit dem Farbigen- und »Rassen«problem in Berührung bringt. Sieben Jahre verbringt Park unter den Farbigen in den Südstaaten, in denen er sich mit ihrer Lebensweise, ihren Gewohnheiten und mit den Umständen, in denen sie leben mußten, vertraut macht (vgl. Nelissen 1973: 517).

**77** | Der Aufsatz wurde erstmals 1915 im *American Journal of Sociology* veröffentlicht.

**78** | Immer schon hatte sich die Chicagoer Schule den sogenannten Menschen am *Rande der Gesellschaft* zugewandt: Immigranten, »Schwarze«, Straßengangs, Obdachlose oder auch »Prostituierte« galten als beliebte Untersuchungsobjekte, an deren Verräumlichungsformen – Slums und Ghettos – sich nach Ansicht einer stark mit ökologischen Begriffen operierenden Stadtsoziologie Überlebensstrategien einer sich wandelnden Welt aufgezeigt wurden; sie waren nicht zuletzt die Gruppen, die die urbane Entwicklung zu einem Großteil forcierten. Vgl. hierzu auch Thomas 1972.

**79** | Zu einigen klassischen Studien der Chicago School of Sociology vgl. exemplarisch: Charles F. Johnson u. Robert E. Park: »The Negro in Chicago« (1920), Louis Wirth: »The Ghetto« (1928) oder auch Harvey W. Zorbaugh: »The Gold Coast and the Slum« (1929).

**80** | Unter dem Begriff der »Krisis« versteht Schütz, mit Rückgriff auf William I. Thomas' klassische Definition, eine persönliche Situation, die »den Fluß der Gewohnheiten unterbricht und die Bedingungen [...] sowohl des Bewußtseins wie auch der Praxis ändert« (Schütz [1944] 1972: 59). Hier wird deutlich, daß Schütz sich um eine sozialpsychologisch motivierte Betrachtung der Fremdenproblematik bemüht, wie er im Untertitel seines Essays ausdrücklich erwähnt: Fremdheit ist ein Phänomen, daß wir nicht nur auf der rationalen Ebene als eine andere Sinnstruktur wahrnehmen, sondern es schlägt sich als besondere Erfahrung auf der Ebene des Erlebens nieder. Die »Krisis« gehört im übrigen zum Alltagsdiskurs der Ethnologie, in der der Begriff des »Kulturschocks« jedoch nicht so sehr die psychische Disposition des anschlußsuchenden Fremden umreißt, sondern das Fremdheitsverhältnis zwischen Forschern und Fremden charakterisiert, indem es sich v.a. auf das Nichtverstehen der Lebenspraxis der erforschten Fremden seitens des Forschers bezieht, und hier auf einen Zustand der Desorientierung und Verwirrung anspielt (vgl. Wong 1992: 1).

**81** | Schütz emigriert aufgrund seiner jüdischen Herkunft mit seiner Familie 1938 zunächst nach Paris, ein Jahr später in die USA. Seinen persönlichen Status als »Fremder« verliert er zeit seines Lebens nie ganz. Von der amerikanischen Soziologie unter Talcott Parsons lediglich kritisch zur Kenntnis genommen, erhält Schütz nach Jahren des Wartens eine Stellung als Gastdozent und schließlich eine Professur an der New Yorker Emigran-

tenuniversität »New School of Social Research«, an der er bis zu seinem Tod lehrt.

**82** | Die klassische Wissenssoziologie entwirft das Bild der »Wissensinsel«, indem sie es einem klar umrissenen System von Sinnzusammenhängen zuordnet. Die voneinander abgrenzbaren Wissensbereiche gewinnen so eine gewisse Autonomie; sie folgen einer eigenen Logik, einer eigenen Methodik, durch die Erfordernisse der rollengebundenen Wissensvermittlung sogar einer eigene Pädagogik (vgl. Schütz/Luckmann 1975: 299). Gleichzeitig spiegelt das Bild der »Wissensinsel« die Ordnung der gesellschaftlichen Verhältnisse wider, da die Konstruktion des Fremden als »Eindringling« die Konstruktion des stabilen wie homogenen Gruppenverbandes beinhaltet.

**83** | Die Phänomenologie wurde als eigenständige philosophische Theorierichtung von Edmund Husserl zu Beginn des 20. Jahrhunderts begründet, von Schütz und seinen berühmten Schülern Peter Berger und Thomas Luckmann für die Wissenssoziologie fruchtbar gemacht mit dem Anspruch einer handlungstheoretischen Begründung der Sozialwissenschaften. Als »Lehre von den Erscheinungen der sozialen Welt« fragt die Phänomenologie nach den universellen Strukturen der subjektiven Ordnung, auf denen sich sinnverstehendes Handeln ereignet, d.h. sie setzt an der Erfahrung des Individuums an und führt die gesellschaftlichen Strukturen und Handlungen auf das menschliche Empfinden bzw. Bewußtsein zurück, wobei das Bewußtsein als Konstruktionsmodus zur Ordnung der Welt gefaßt wird. Damit tritt der Alltag als Untersuchungsgegenstand in den Vordergrund. Als Gegenbewegung zum naturwissenschaftlichen Programm einer stark empiristisch argumentierenden Psychologie und Biologie versuchen zunächst Husserl, später Martin Heidegger, Maurice Merleau-Ponty u.a. sich an einer philosophischen Begründung von Wissenschaft, die sich mit der Konzentration auf qualitative Methoden den Vorwurf mangelnden Empiriebezugs gefallen lassen muß. Zu einer ausführlicheren Darstellung der Theorierichtung und ihrer Rezeption in den anderen Geisteswissenschaften vgl. Lyotard 1993.

**84** | In seinem Werk »Das Problem der Relevanz« nennt Schütz einige Beispiele für die Inkohärenz unseres Alltagswissens, so u.a.: »Jeder Koch weiß, daß ein in heißem Wasser drei oder vier Minuten gekochtes Ei ›weich gekocht‹ sein wird und daß beim weiteren Kochen es ›hart gekocht‹ sein wird. Jedoch sind die hochkomplizierten Vorgänge, die in der chemischen Struktur des Albumin stattfinden und die diesen Zustand schaffen, dem Koch überhaupt nicht vertraut und vielleicht auch von der Chemie nicht vollständig geklärt« (Schütz 1971: 192).

**85** | Diese Annahme, einer dem Fremden gegenüberstehenden stark integrierten Gemeinschaft, fördert, wie Nassehi in seiner Kritik anmerkt,

ein ›Container-Modell‹ von Gesellschaft, bei dem »Gesellschaft als normativ integrierter Verband mit stabilen Mustern und reziproken sozialen Verhältnissen« verstanden und nicht weiter problematisiert wird (vgl. Nassehi 1995: 446).

**86** | Diese Form der Fremdheit, die Bernhard Waldenfels (1995) als *vertraute* bzw. *alltägliche* Fremdheit faßt, wird als fraglos gegebene Intersubjektivität hingenommen. Der Andere im Sinne eines alter ego ist Teil der Wirklichkeit, da sie immer eine Wirklichkeit ist, die mit anderen geteilt wird.

**87** | In der Annahme, daß mein Gegenüber denselben Gedankenstrom wie ich besitzt, kann ich unser Bewußtsein parallel setzen und mich an seine Stelle denken. Auf der Grundlage meines Wissens und meiner Erfahrung und durch die Beobachtung des Verhaltens meines Mitmenschen kann ich mich dann in den anderen hineinversetzen und *auf sein Bewußtsein rückschließen*, d.h. ihn *verstehen*. Dabei nehme ich ihn als Stereotyp wahr, d.h. daß ich bereits ein vertrautes Bild meines alter ego besitze, das sich mit den Kategorien meines Bewußtseins deckt. Gleichwohl ich nicht die Individualität meines Gegenübers in Form des subjektiv gemeinten Sinns erfassen kann, gelingt mir die Identifikation mit ihm auf der Ebene stereotyper Bilder.

**88** | Das Gewahrwerden der eigenen Grenzen ist allein deshalb von Bedeutung, da gerade die interkulturelle Fremdheitserfahrung ja immer auch mit möglichen (versäumten) Alternativen zur eigenen Lebenspraxis in der gegebenen gesellschaftlichen Wirklichkeit konfrontiert, und als solche den prüfenden Rückblick auf die Welt und unseren je eigenen Selbstentwurf provoziert (vgl. Wierlacher 1993: 63f.).

**89** | Die Schockerfahrung ist eine Grenzerfahrung des eigenen Welt- und Selbstverständnisses. Sie setzt das »Denken-wie-üblich« außer Kraft, so daß unser Weltauslegungsschema nicht mehr auf die Welt und das Handeln des Fremden anwendbar ist. Hier schlägt die eigene Vertrautheit in eine unheimliche Fremdheit um, die nicht nur die Gruppe, sondern gleichfalls der sich ihr annähernde Fremde zu spüren bekommt; die Erfahrung mit dem »Außer-Ordentlichen« verzeichnet Einbrüche in der Welt der eigenen und der anderen Ordnungen (vgl. Stenger 1997: 200).

**90** | Die sozialisierten Weltauslegungsschema, mit denen die Welt zu einem beherrschbaren Feld geordnet und organisiert wurde, können sich nicht mehr bewähren; die Welt zeigt sich an diesen Bruchstellen als unvertrautes, fremdes Terrain und bestätigt, wie eng und beschränkt unser Wissen von ihr »wirklich« ist.

**91** | Vgl. zur Schwierigkeit des Verstehens bzw. Leichtigkeit des Mißverständnisses im ethnologischen Kontext der interkulturellen Begegnung auch weiter unten Kapitel 4.1.1.

**92** | Für eine Mead-Rezeption im Hinblick auf die Genese seines Kommunikationsmodells finden sich fruchtbare Ansätze in Wundts Konzept der »Lautgebärde«, deren Doppelstruktur Mead interessiert: »Die Laute und Gebärden, insbesondere aber die Lautgebärde, die der Mensch hervorbringt, wenn er sich an andere wendet, rufen bei ihm selbst Reaktionen hervor (oder können solche hervorrufen). Er kann sich selbst nicht sprechen hören, ohne in gewisser Weise die Haltung einzunehmen, die er eingenommen hätte, wenn andere sich mit denselben Worten an ihn gewandt hätten« (Mead 1980: 245).

**93** | Zu einer ausführlicheren Darstellung der Zeitdimension in Meads praktischer Intersubjektivität vgl. Hörning 2001.

**94** | Blumer bemüht sich um die theoretische Fundierung der Position des Symbolischen Interaktionismus à la Mead: Auf der Grundprämisse jeglicher empirisch orientierten Entwürfe einer menschlichen Gesellschaft, die vom Beginn bis zum Ende die Tatsache berücksichtigen muß, daß menschliche Gesellschaft aus Personen besteht, die sich an Handlungen beteiligen, formuliert Blumer einen Interaktionsbegriff, der sich aus der Bedeutung ergibt, die den Dingen bzw. Personen zugewiesen wird und sich aus ihnen ableitet, dabei einen permanenten Interpretationsprozeß der Beteiligten voraussetzt. Entscheidend ist, daß Blumer drei weitere Prämissen einführt: (1) Menschen handeln Dingen gegenüber auf der Grundlage der Bedeutungen, die diese Dinge für sie besitzen. (2) Die Bedeutung solcher Dinge ist aus der sozialen Interaktion mit den Mitmenschen abgeleitet oder entsteht aus ihr. (3) Diese Bedeutungen werden in einem interpretativen Prozeß, den die Person in ihrer Auseinandersetzung mit den ihr begegnenden Dingen benutzt, gehandhabt und abgeändert. »Unter Dingen wird hier alles gefaßt, was der Mensch in seiner Welt wahrzunehmen vermag – physische Gegenstände, wie Bäume oder Stühle; andere Menschen, wie eine Mutter oder einen Verkäufer; Kategorien von Menschen, wie Freunde oder Feinde; Institutionen, wie eine Schule oder eine Regierung; Leitideale, wie individuelle Unabhängigkeit oder Ehrlichkeit; Handlungen anderer Personen, wie ihre Befehle oder Wünsche; und solche Situationen, wie sie dem Individuum in seinem alltäglichen Leben begegnen« (Blumer 1973: 81).

**95** | Die Identifikation bleibt in dieser Phase im sozialen Nahbereich; das Kind identifiziert sich mit vertrauten Personen seiner Umgebung (i. d. R. Vater und Mutter).

**96** | Im Original mit »Game«, in der Übersetzung auch als »Wettkampf« bezeichnet.

**97** | Zu einem ausführlichen Entwurf einer sozialen Persönlichkeitstheorie in den Sozialwissenschaften vgl. Ohle 1978.

**98** | Damit geht Mead von einer grundlegend moralischen Persön-

lichkeit aus, läßt dabei jedoch außer Acht, daß die verinnerlichten Werte und Normen auch »abweigig« sein können.

**99** | Armin Nassehi nimmt damit den »blinden Fleck« der Beobachtung, nämlich den Beobachter personaliter, als Gegenstand seiner Kritik, um die unproblematisierten Voraussetzungen einer Soziologie des Fremden aufzudecken. So spricht er von einer soziologischen Engführung des Gemeinschaftsbegriffs, der in der vereinfachten Gegenüberstellung stabiler Ingroups und verunsicherter Outsider zum Ausdruck kommt und Fremdheit gegen einen vollständig integrierten, »fremdenfreien«, »normativ integrierten Verband« (Nassehi 1995: 446) ausspielt.

**100** | Gleichwohl das auslösende Moment für die Beschäftigung mit dem Fremden nicht selten in der persönlichen Geschichte der Autoren selbst zu liegen scheint, denn alle besaßen »auf kurz oder lang« den Status des Außenseiters. Sowohl Simmel als auch Schütz bringen in ihrer Soziologie des Fremden die persönlichen Erfahrungen als Menschen jüdischen Glaubens mit ein: Ausgrenzung, Boykottierung und Vertreibung kennzeichnen – wenn auch in unterschiedlich starkem Maße – die Biographien beider Autoren und legen die Vermutung nahe, daß der von ihnen beschriebene Fremdenstatus kein ihnen wirklich »fremder« Status war. So erfährt Schütz in seiner Rolle als jüdischer Emigrant in Amerika zur Zeit des Nationalsozialismus die Stigmatisierung als Fremder am eigenen Leib wie auch Simmel aufgrund seiner jüdischen Herkunft mit den Ausgrenzungs- und Diskriminierungsmechanismen in seiner wissenschaftlich nicht reibungslos verlaufenden Karriere konfrontiert wird. Auch Park sind die von ihm beschriebenen Randseiter nicht wirklich fremd, da er bereits in jungen Jahren in seiner Tätigkeit als Journalist und Publizist mehrerer Zeitungen mit den ethnischen Minderheiten und gesellschaftlich Marginalisierten in der Großstadt Kontakt aufgenommen hatte, zeitweilig sogar mit ihnen lebte. So betont auch Karl-Heinz Kohl die autobiographischen Parallelen zwischen dem Fremden und seinen »soziologischen Vätern«, denn Simmel, der seiner Herkunft nach Jude war, »[...] vermochte nicht zuletzt aufgrund seiner eigenen Erfahrungen verschiedene Formen der Stigmatisierung, Aussonderung und auch Integration des Fremden in unserer Kultur eindringlich darzustellen« (Kohl 1990: 98).

**101** | Hier greift m.E. Nassehis Kritik an der klassischen Soziologie des Fremden zu kurz, der die Ansätze von Simmel, Schütz und Park als zu wenig differenziert und etwas vorschnell als »reine Wirkungsforschung« abtut, während doch Park vor allem die Genese des Fremden durch den Verweis auf die Migrationsströme in den Blick nimmt und Simmels »Philosophie des Geldes« auch als »Entfremdungsprogramm« im Sinne eines sich durch die moderne Geldwirtschaft zunehmend sich verschärfenden, rationalisierenden Geistes gelesen werden kann.

**102** | Es bleibt bei Schütz also zunächst noch unklar, wer hier eigentlich der Fremde ist, denn durch die xenozentristische Perspektive wird der Fremde zum Vertrauten des Lesers. Durch die Ausblendung der Migrationsprozesse und der »eigentlichen Herkunft« des Fremden einerseits und der fehlenden Auseinandersetzung mit spezifischen Einwanderungsbedingungen, -praktiken und -institutionen der Aufnahmegergesellschaft andererseits, bleibt die Vertrautheit des Fremden jedoch ein Mittel zur Beobachtung.

**103** | Man bekommt bei Schütz den Eindruck, daß der Fremde, solange er sich selbst als Reisender, Besucher, Gast bzw. Flaneur versteht, eine gewisse Immunität genießt und in seinem Selbstverständnis nicht gefährdet ist.

**104** | Vielmehr lässt sich bereits die Umkehrung der Perspektiven erkennen, denn so wie der bewegliche Fremde in einer Welt der Seßhaften vielleicht noch fremd erscheint, geraten die Seßhaften in einer modernen Welt beweglicher Identitäten mehr und mehr zu Fremden.

**105** | Park betont ausdrücklich die bedeutende Funktion der damaligen Großstädte als Spiegel und Geburtsstätten dieses Wandels.

**106** | Wolfgang Welsch faßt den Begriff des »Kugelmodells« von Kultur als »normativ gefährlich« auf (Welsch 1997: 69). Kennzeichnend für dieses Konzept, das er als »klassisch« und »modernistisch« bezeichnet und durch die traditionelle Wissenssoziologie forciert wurde, sind seiner Ansicht nach »soziale Homogenisierung, ethnische Fundierung und interkulturelle Abgrenzung« (Welsch 1997: 68).

**107** | Simmel sympathisiert mit dem Fremden, indem er dessen Resourcen für die Gesellschaft aufdeckt. Ob als reizvolles Moment einer Liebesbeziehung, die einen gewissen Grad an Fremdheit nicht verlieren darf, um nicht in Routine »umzukippen«, oder ob als notwendige Voraussetzung für Vertrautheit/Vertraulichkeit beispielsweise in der Beichtsituation, immer betont Simmel auch die vielen Möglichkeiten, die das Fremde aufschließt.

**108** | Vgl. hierzu exemplarisch Räthzel 1997.

**109** | Vgl. zur kunstwissenschaftlichen Fremdheits-Diskussion den Sammelband von Rolf-Peter Janz (2001), oder auch Alois Wierlachers (1993) Zusammenstellung der kulturwissenschaftlichen Fremdheitsdebatte.

**110** | Vgl. hierzu auch Leiris 1979.

**111** | Gerade der französische und britische Strukturfunktionalismus nach Emile Durkheim und Bronislaw Malinowski bezieht ethnographische Kulturanalysen in ihre Forschungsergebnisse mit ein, da sie in den vermeintlich geschlossenen außereuropäischen Kulturkreisen (Trobriand, Papua-Neuguinea) ihr Postulat einer ganzheitlichen Gesellschaftsauffassung und Ausgewogenheit von ethnischen Sozialsystemen am sichtbarsten bestätigt.

tigt sahen. So spiegelten sich nach Malinowski in den kulturellen Riten, Mythen und zeremoniellen Handelsunternehmen der Trobriander nicht etwa irrationale Glaubensvorstellungen, sondern gesellschaftlich geronnene Regelungen zur Aufrechterhaltung einer sozialen Ordnung. »Hier« wie »Dort« scheint also die Qualität des Denkens dieselbe zu sein, sie unterscheidet sich lediglich in der Form der sozialen Organisation. So spricht Durkheim zwar von der Solidarität als Prinzip des Sozialen schlechthin, unterscheidet aber zwischen mechanischer und organischer Solidarität in segmentierten und arbeitsteiligen Gesellschaften.

**112** | Diese Konzentration auf die wirtschaftlich und politisch unbedeutsamen und zahlenmäßig nicht ins Gewicht fallenden Kleingruppen bzw. Randgesellschaften brachte der Ethnologie zeitweilig die Bezeichnung des »Orchideenfachs« ein.

**113** | Bereits durch diese unterschiedlichen Gegenstandsbereiche wird das zentrale Problem der Ethnologie im Vergleich zur Soziologie angesprochen: die Asymmetrie der Macht zwischen Forscher und Untersuchungsgegenstand, die v.a. in der postmodernen Ethnologie nach James Clifford und George E. Marcus (1986) bzw. im deutschsprachigen Raum durch Eberhard Berg und Martin Fuchs (1993) thematisiert wird. Entgegen jeglicher Sachaussagen über die fremde Kultur geht es den postmodernen Ansätzen um die Beziehung zwischen Forscher und Forschungssubjekt, die durch Macht- und Ungleichheitsverhältnisse überformt ist und durch jeden anders interpretiert wird. So kann es keine privilegierte Sicht auf Kultur geben, da alles in letzter Instanz bruchstückhaft, historisch bedingt und offen bleibt, auch wenn die Konzentration auf die Besonderheit des Einzelfalls möglicherweise staatliche oder institutionelle »Randbedingungen« bzw. Regelmäßigkeiten außer Acht lässt.

**114** | »Seit ihren Anfängen hat die Ethnologie die Fremden in der *Fremde* als ihr ureigenstes Forschungsobjekt für sich reklamiert, während die Soziologie, ebenfalls seit ihrer Gründung, ihre Existenzberechtigung in der vertrauten, altbekannten Lebenswirklichkeit der eigenen Gesellschaft begründet sah« (Wong 1993: 1).

**115** | Die klassische Ethnologie wird im folgenden auch als sogenannte moderne im Sinne von modernistische Phase ethnologischer Forschung bezeichnet. Mit Rückgriff auf Norman K. Denzin (1997) umfaßt diese Phase sowohl die traditionale Periode zwischen dem 19. Jahrhundert bis zum zweiten Weltkrieg als auch eine modernistische Periode, die bis in die 1970er Jahre hineinreicht und in einigen gegenwärtigen ethnologischen Arbeiten immer noch präsent ist. Ausschlaggebend für dieses Wissenschaftsverständnis ist das Selbstverständnis des Forschers, der gemäß eines positivistischen Wissenschaftsparadigmas als »objektiver« Beobachter konstruiert wird, der seine Felderfahrungen in »objektive« Daten zu überführen

ren vermag. Gleichzeitig wird das Beobachtungsobjekt als uneingeschränkt fremd konstruiert und als »unzivilisierte« und »naturhafte« Lebensform unreflektiert den Standortbestimmungen eines eurozentristischen Weltbildes ausgesetzt.

**116** | Vgl. zur Dialektik von Selbst- und Fremdbild als Grundmuster der Identitätsbildung weiter oben Kap. 2.5 oder auch Kaschuba 1999, insb. 132ff.

**117** | Geertz spricht in diesem Zusammenhang von Informationen zweiter oder dritter Ordnung. »Nur ein ›Eingeborener‹ liefert Informationen erster Ordnung – es ist *seine* Kultur« (Geertz 1983: 23).

**118** | Vgl. weiter unten Kapitel 4.1.4.

**119** | Vgl. zur Konstruktion und Abgrenzung des Fremden mit Hilfe des Geruchssinns besonders anschaulich: Guttandin 1994.

**120** | Diesen Mangel an ethnologischer Definitionsstärke beklagt auch: Bargatzky 1993, insb. S. 220.

**121** | Welche große Bedeutung dabei selbst die körperlichen Praktiken des Ethnologen einnehmen, machen insbesondere neuere Ansätze der feministischen ethnographischen Filmästhetik deutlich. Sie decken – in den dem Diskurs der Nüchternheit verschriebenen Repräsentationsformen – die Resonanz des Körpers auf, indem sie ihn als Ort ansehen, der die Passage des »Dort« ins »Hier« regelt bzw. durch seine bestimmte Art zu sehen, zu fühlen und zu wissen organisiert (vgl. Kuehnast 1990).

**122** | Natürlich muß an einer Kontextualisierung und Dekonstruktion ethnologischer Fremdbilder gearbeitet werden, doch die Forderung, sich künftig jedweder Konstruktion des Anderen zu enthalten, ist voraussichtlich nicht einlösbar.

**123** | Im Sinne des Konzepts des Fremdverstehens nach Schütz stellt der Ethnologe den Anspruch, das Fremde hermeneutisch zu erschließen, wenngleich er dabei den Fremden selbst nicht selten »auflöst«. Es ist dann eine Strategie des Verstehens, die den Fremden in seiner Fremdheit und Gefährlichkeit aufzulösen sucht und dem Vertrauten und Bekannten anverwandelt, mithin durch Integration unschädlich macht (vgl. Guttandin 1993: 465f.).

**124** | Die Performanz der Wiederholung bzw. Wiederdarstellung basiert auf der Vorstellung, Repräsentation als *Praxis* aufzufassen, d.h. nicht die richtige Wiedergabe von Wirklichkeiten steht im Vordergrund der Repräsentation, sondern ihre Akteure und ihr Publikum, ihre Autoren und Leser. In diesem Zusammenhang spricht Johannes Fabian von Repräsentation als *Performance* (vgl. Fabian 1993: 339).

**125** | Auch Klaus R. Scherpe betont den ambivalenten Gehalt mimetischen Verstehens, indem er es als Voraussetzung und Medium des Erlebens des Anderen diskutiert, gleichzeitig mit Homi Bhabha aber auf ihre

kolonialistische Ausbeutung in der Vergangenheit hinweist, »Mimikry als subversive Strategie der vom weißen Mann beherrschten ethnischen Kultur« (Scherpe 1996: 38) zu benutzen.

**126** | So bleibt die mimetische Annäherung an den Fremden ein zerbrechliches Unterfangen, gerade weil sie sich häufig mit einem aus der Distanz entworfenen Bild des Anderen begnügt.

**127** | Christoph Antweiler benennt in seinem anthropologischen Überblick zur kognitiven Dimension interkulturellen Umgangs den Idealtypus traditioneller Ethnologie: Kleine, überschaubare, schriftlose, als geschichtslos aufgefaßte und für isoliert gehaltene Gruppen, die man in technologischer und sozialer Hinsicht als »primitiv« einstuft: Vgl. Antweiler 1989, insb. S. 139.

**128** | Nicht ohne Grund galten und gelten Inselvölker als beliebte Forschungsziele, scheint hier doch die Wirklichkeit der fremden Kultur am Ufer, das die Insel umgibt, zu enden. Diese vermeintliche natürliche Begrenzung vereinfacht es dem Ethnologen, die Gesamtheit der von ihm beobachteten Riten und Traditionen, Lebensformen und -gewohnheiten, sprich: die fremde Welt *in Gänze* in eine Übersetzung »zu packen«. Übersetzungen dieser Art geben aber nicht nur eine synoptische Zusammen schau der Welt am Ende des Ozeans, vielmehr besitzen sie die immanente Eigenschaft, die Insel mitsamt ihrem Ufer vor dem Auge des Betrachters entstehen, sie als Gegenbild bzw. Negation der eigenen Kultur hervortreten zu lassen.

**129** | Das Bild des »Einheimischen« bzw. »Eingeborenen« spiegelt dabei die räumliche Engführung eines ethnologischen Kulturkonzepts, das Kultur und ihre Mitglieder im Bild des in Zeit und Raum begrenzten Feldes automatisch »beheimatet« und ihre *ethnologische Totalerfassung* möglich macht.

**130** | Der Übersetzer behandelt jedoch in dieser Perspektive fremde Kulturen etwas voreilig als »Sprachinseln« und übersieht, daß jede Kultur – mit Wittgenstein gesprochen – ihr eigenes Sprachspiel auf der Insel praktiziert, der Zugang daher nicht etwa durch universal logische Regeln von außen allein, sondern durch das praktische Wissen um den spezifischen Zusammenhang von Sprache und Lebenspraxis hergestellt werden kann (vgl. Guttandin 1993: 460). Wie schwierig es sein kann, Äußerungen und Wertvorstellungen der einen Kultur in die Begriffswelt einer anderen zu übersetzen, wird deutlich, wenn Begriffe wie »glücklich« oder »traurig«, »gut« oder »böse«, »Recht« und »Unrecht« in den Blick gerückt werden, die neben der Frage der unterschiedlichen Ethik v.a. auf die spezifischen Ge brauchsweisen und lebensweltlichen Implikationen sprachlicher Äußerungen verweisen.

**131** | Häufig waren es kolonialistische, wirtschaftliche und soziale Ab

hängigkeitsverhältnisse, die die Wahl des Beobachtungsortes, die Perspektive auf die fremde Kultur überschatteten und an das Verstehen ganz bestimmte Erwartungen und Sachzwänge knüpfte, so daß die Übersetzungen weniger als »reine« Vermittlungsmedien angelegt waren, sondern in ihrer Folge von der Assimilation, Bekehrung bis hin zur Vernichtung und Verfehlung des Fremden reichten.

**132** | So betrachtete man die Dörfer, in denen Bronislaw Malinowski, Margaret Mead, Ruth Benedict und Claude Lévi-Strauss Forschung betrieben, größtenteils als übersichtliche, handhabbare Einheiten, die repräsentativ für das kulturell Ganze stehen und im Begriff des »Kulturkreises« ihre anschauliche Wirkungskraft entfalten.

**133** | Zu einer Kritik am ethnologischen Paradigma der »seßhaften Kultur« vgl. Clifford 1999.

**134** | Auch wenn in der neueren Ethnologie Ansätze zur Möglichkeit der Gegendarstellung der Ethnographierten diskutiert werden (vgl. Gottowik 1997: 122ff.), bleibt die Asymmetrie des Erforscher-Erforschten-Verhältnisses relativ unberührt.

**135** | Vgl. zur kritischen Auseinandersetzung mit der Übersetzungsleistung von Ethnologen Aokis (1992) exemplarische Erfahrungen.

**136** | Andererseits gibt es ohne Übersetzung selbst in den engsten Beziehungen keine Kommunikation (vgl. Güell 1992: 12). Damit werden die Grenzen interkultureller Kommunikation bereits angedeutet, da ein »In-Kontakt-Treten« mit der fremden Kultur eine ständige Übersetzungsarbeit abverlangt, gleichzeitig jedoch das Verhältnis zwischen dem Eigenen und dem Fremden insoweit problematisch werden läßt, als daß das Dilemma der Unübersetzbarkeit mit dem Unverständnis des Fremden konvergiert. Insofern birgt die ethnologische Gleichsetzung von Übersetzen und Verstehen die Gefahr, in die wissenschaftliche »Sackgasse« des »Alles oder Nichts« (vgl. ebd.: 13) zu geraten, die die Beziehung zum Fremden nur noch an der Übersetzbarkeit bzw. Unübersetzbarkeit mißt. Hier deutet sich ein weiterer Konflikt an, da der Übersetzer die radikale Verschiedenheit der Sprache annimmt, trotzdem an der Idee ihrer prinzipiellen Übersetzbarkeit festhält.

**137** | Dolmetscher zitieren Stimmen, ganz so, als wären sie in der Lage, die eigene Stimme im Akt des Zitierens völlig zu verschmähen. Mit de Certeau zeigt sich jedoch deutlich, daß die Praxis des Stimmen-Zitierens keine objektive Repräsentation des Gesagten bedeutet, sondern selbst ein *performativer Akt* ist, der organisiert, was er aussagt. So zeigt de Certeau im Rückgriff auf die Geschichte Robinson Crusoes, der Freitags Fußspuren im Sand entdeckt und daraufhin mutmaßt, daß sie von irgendetwas »Wildem« stammen, die in dieser Äußerung selbst enthaltene Konstitution der Wildheit sowie der ihr entgegengesetzten Zivilisiertheit auf. Denn »[s]o wie man

das benennt, was man exkommuniziert, schafft und definiert der Name des ›Wilden‹ zugleich das, was die Schreibökonomie außerhalb ihrer selbst ansiedelt« (de Certeau 1988: 279). Die Praxis des Stimmen-Zitierens bringt Unterscheidungen in ihren Benennungen erst hervor. Crusoe bringt mit seinen Worten die Dichotomie zwischen »wild« und »zivilisiert« zum Ausdruck, generiert und organisiert damit eine Hierarchisierung der Welt. Die wörtliche Wiedergabe des Erlebten, Gesehenen, Erfahrenen erschafft Unterschiede, zieht Grenzen, nennt Dinge beim Namen, grenzt andere damit aus und macht sie »mundtot«. Indem der Übersetzer die Kultur als fremd bezeichnet, konstatiert und erzeugt er die Fremdheit des Anderen, bringt sie gleichzeitig zum Schweigen, indem er den konkreten Gesprächspartner und die individuelle Begegnung durch eine personale Konstruktion in der dritten Person Plural ersetzt, die als Kunstfigur keinen eigenständigen Diskurs führen kann (vgl. Gottowik 1997: 191).

**138** | Der Ethnologe setzt dabei die Übersetzbarkeit aller (gestisch und klanglich miteingeschlossenen) Sprachen in die »natürliche« Alltagssprache voraus, ganz so, als gäbe es nichts, worüber er nichts sagen könnte. Selbst die wildesten Körpergeräusche, Schreie und Tränen, Schmerzen und Stöhnen hält er für zitierbar. Er unterstellt also Übersetzbarkeit aller (gestisch und klanglich miteingeschlossenen) Sprachen in die gesprochene AlltagsSprache.

**139** | Denn die Übersetzung erscheint nicht dann als glaubhaft, wenn sich die *Dargestellten* darin wiedererkennen, sondern wenn sie auf Kategorien beruht, die man auch zur Beschreibung der *eigenen* Gesellschaft heranziehen würde.

**140** | Denn nicht nur literarische Übersetzer, d.h. Übersetzer, die einen literarischen Text in eine andere Sprache transformieren, stellen den Anspruch, die von ihnen produzierten Texte als Ausfluß kulturellen und literarischen Schaffens zu betrachten und nicht bloß als reine »Kopien« und Reproduktionen des Originals. Vgl. darüber hinaus zum Darstellungsproblem des Dolmetschers im Kontext von Asylanhörungen exemplarisch: Scheffer 1997.

**141** | Joachim Renn, der sich mit Rückgriff auf Ludwig Wittgensteins Theorie der »Sprachspiele« der Probleme in der Dolmetscherpraxis bewußt wird, schlägt daher einen Übersetzungsbegegnung vor, der sich nicht mit einer abstrakten Bekanntschaft mit der fremden Sprache begnügt, sondern sich im »Feld« selbst mit ihr hinreichend bekannt macht. »Übersetzen im radikalen Sinne (das demnach auch die Instanz des Dolmetschers bzw. des Ethnologen-Informanten einschließt) heißt nicht, Bekanntes anderen bekannt zu machen, nicht, das für andere Unvertraute diesen vertraut zu machen, sondern es heißt die Bekanntschaft erst schließen und Vertrautheit herstellen« (Renn 1998: 157).

**142** | Vgl. zur Frage der Übersetbarkeit des kulturell Fremden in kulturrelativistischer Sicht Cappai 2000.

**143** | So richtig exotisch scheint es immer dann, wenn sich die Geographie, Sprache und Hautfarbe der Menschen ändert; je weiter von der Heimat entfernt, desto fremder die Menschen und je fremder, desto mehr Schätze bergen sie auch. Zur Verschränkung von Reisen und Imagination vgl. auch: Gohlis et al. 1998.

**144** | Dennoch bedeutet die Reise immer auch »Grenzgang«: Behält der Ethnologe auch während seines Aufenthaltes in der Fremde den Status des Reisenden, unterliegt er der Gefahr, Menschen, Tiere, Gegenstände »im Vorbeigehen« wahrzunehmen, d.h. sie losgelöst von ihren unterschiedlichen Kontexten zu betrachten. Verfällt er auf der anderen Seite an einem Ort in »Seßhaftigkeit«, verliert er »auf kurz oder lang« die besonderen Eigenschaften, die das »Unterwegssein« mit sich bringt.

**145** | Clifford Geertz bringt das Fernweh des Ethnologen auf die Formel: »beruflich besessen von anderen Welten und davon, sie zuerst uns selbst und dann, durch begriffliche Verfahren, [...] unseren Lesern begreiflich zu machen« (Geertz 1997: 237).

**146** | So zeigt Stefan Goldmann, daß zur Beschreibung von Südseevölkern häufig auf einen Topos zurückgegriffen wurde, der besagt, daß sich Wilde in der Regel wie Kinder verhalten, so daß die Europäer dem ohnehin zumeist kolonialen Verhältnis einen weiteren Ausdruck verliehen: »Die fremden Wilden waren nicht mehr etwas völlig anderes, sondern waren, wie die eigenen Kinder, erziehbar geworden« (Goldmann 1985: 215).

**147** | Urs Bitterli schildert die Anfänge dieser exotisch motivierten Begegnung von europäischen Reisenden zwischen dem 16. und 19. Jahrhundert, bei denen die Fremden als Faszinosum behandelt wurden. Als Beispiel führt Bitterli u.a. Kolumbus' erste Reise an, von der er sieben Arawak-Indianer nach Europa mitbrachte, deren ungewöhnlicher Federschmuck, Färbung und Bemalung der Haut, Haar und Körperbau viel Anlaß zum Bestaunen gaben. Die Fremden, die unfreiwillig aus ihrer Heimat nach Europa verschleppt wurden, wo man sie als exotisches Kuriosum und Sensation auf Umzügen und Empfängen bei Hof einer ungläubig gaffenden Menge vorführte, erlitten dabei in der Regel das Schicksal, ihr weiteres Dasein als Jahrmarktsattraktion oder als Sklave zu führen (vgl. Bitterli 1991: 180ff.). Zur Zurschaustellung des Fremden in Europa vgl. auch: Goldmann 1985b.

**148** | Sie beschränkt sich jedoch auf eine sich selbst genügende Sensationslust, ohne an einem wissenschaftlich fundierten Studium des Fremden interessiert zu sein. Dabei gehen Pionierlust und Entdeckungsrausch mit einer Konstruktion des Exotismus »Hand in Hand«, denn die durch Flottenbau und geographische Kenntnis erweckten Möglichkeiten des »Weltreisens«, das exklusiven Personen (Wissenschaftlern, Adeligen, Kriegsherren,

Künstlern, Literaten) zunächst vorbehalten bleibt, führt dazu, Erwartungen des Aufregenden, des Verlockenden und Abenteuerlichen an die zu bereisende Fremde zu knüpfen, und ihre Entdeckung auch als Legitimation für hohe Reisekosten hervorzuheben. »Das Bewußtsein, sich in der Ausnahmesituation des Weltgereisten zu befinden und der Ehrgeiz, den Leser [von Reiseberichterstattungen] mit besonders pittoresken Details zu unterhalten, verleitet manchen Reisenden dazu, ein Gemisch von persönlicher Erfahrung, unüberprüfbare Information aus zweiter Hand und allerlei Legenden im Selbstgefühl der eigenen Kompetenz vorzutragen und all dies zu einem exotischen Kranz von Ausgefallenheiten zu verflechten« (Bitterli 1991: 26).

**149** | Vgl. zu einer ausführlichen Kritik der exotischen Darstellung des Fremden u. a. auch Edward Saids Abhandlung zur europäischen Tradition des Orientalismus (1994), die den Orient als mythologische Konstruktion als einer von Europäern kolonialisierbaren Welt von herrschaftsbedürftigen Völkern zum kontrastreichen Gegenbild des Westens instrumentalisiert.

**150** | Damit wirkt die Fremde aber auch auf ihre »Entdecker« zurück, indem die phantasiebestückten Reisebilder der Fremde den »Connisseur«, den Kenner, Feingeist und Sammler auf den Plan ruft, der sich an der Exotik weidet, an ihr berauscht (vgl. Valjavec 1997: 164) und den Reisenden selbst zum welterfahrenen bzw. kosmopolitischen »Kenner« macht.

**151** | Zur Dialektik von Rationalisierung und Irrationalisierung im Zuge des Zivilisationsprozesses vgl. auch weiter unten Kap. 4.2.1.

**152** | Auch der Ethnologe hing den »großen« Entdeckungsreisen und ihrem Ideal einer menschlichen Zivilisation nach: »Man ging immer – auch in den Sozial- und Humanwissenschaften allgemein – von einem asymmetrischen Verhältnis hochentwickelter Kulturen zu ›exotischen‹ ›primitiven‹ Kulturen aus« (Lieris 1979: 19) Die kulturelle Hierarchie, die sich durch den Fortschrittoptimismus der Moderne im Begriff der Zivilisierung verfestigte, schuf gewissermaßen die Grundlage für eine ethnologische Forschungstradition, die den Fremden auf einer Skala kultureller Entwicklung einstuft: Der gefährliche Rückschluß dieser macht-durchtränkten Kulturbetrachtung bestand in der Annahme, daß, je fremder ein Mensch erschien, desto ursprünglicher, natürlicher und kulturloser stufte man sein Verhalten ein.

**153** | Vgl. auch weiter unten Kap. 4.2.1.

**154** | Die Tatsache, daß man den »Wilden« alles zutraut, führt Erwin Frank (1987) auf eine spezifisch modernistische Dialektik der Grenze zurück, die all das als »Jenseits-der-Grenze-Phänomen« faßt, was im Kontrast zur zivilisierten, erforschten und unterworfenen Welt steht (vgl. Frank 1987: 200f). Frank führt am Beispiel einiger Zeugen und Quellen des Kanibalismus auch die Ethnologen als *professionelle Grenzverschieber* vor, die maßgeblich daran beteiligt sind, daß unsere Kenntnisse über Kannibalen dahingehend übereinstimmen, »[...] daß Menschenfresser immer nur ›da-

hinten«, »weit weg«, »im Herzen Afrikas«, »im Innern der Urwälder Brasiliens« oder »in entlegenen Bergtälern Neuguineas« zu finden sind, nicht aber hier und jetzt und mitten unter uns« (ebd.: 200) – damit an der Teilung der Welt in eine Zone des zivilisierten »Bekannten« und eines räumlich und zeitlich davon abgegrenzten »unzivilisierten« Fremden mitbeteiligt sind.

**155** | Exotik ist nicht Afrika und auch nicht »der Mann aus dem Busch«. Victor Segalen fordert in seinem »Versuch über den Exotismus« zu Beginn des Jahrhunderts, den Terminus des Exotismus von den Palmen und Kamelen, von der schwarzen Haut und der gelben Sonne zu befreien (Segalen 1983: 41), um ihn weniger in den Tropen und im Dschungel als mehr im »Kopf« des Betrachtenden zu lokalisieren. Die Exotik müsse von der »Südsee-Topos« befreit werden, um nicht zu einem »Mythomoteur« bzw. »Abziehbild europäischer Projektionen« zusammenzuschrumpfen und die fremde Kultur im paradiesischen Naturbild einzuschmelzen.

**156** | Insbesondere der Ansatz der Ethnopsychoanalyse, die die Parallele zwischen ethnologischer Fremdheitserfahrung und Psychoanalyse zieht, nimmt das Motiv der Reise ins Unbekannte auf, lokalisiert ihren Untersuchungsgegenstand jedoch weniger im äußersten, tatsächlichen als im inneren Ausland – dem Unbewußten: »Beide Gebiete sind schwer zu erreichen: Im einen Fall sind es Urwälder, Sumpfe, Entfernung, im anderen Fall Vorurteile, Gefühlswände sowie Identifikationen [...]« (Erdheim 1990: 143).

**157** | Nicht selten stellen auch Angst, Unsicherheit und Skepsis typische Reisebegleiter dar, die die Erfahrung des Fremden in ein durch Unsicherheit und Konflikt geprägtes Wahrnehmungsfeld manövriren. In dieser Zone der Mehrdeutigkeit, in der das eingelebte System von Sinn durch den fremden Gegensinn durchkreuzt wird, neigt der Forscher schnell dazu, Bewältigungsmöglichkeiten der Krise zu aktivieren, indem er beispielsweise seine persönlich empfundene »Ohnmacht« im kolonialistischen Blick auffängt bzw. durch die ethnographische Autorität versucht, die Kontrolle über das Fremde zurückzuerlangen. Auch in dieser Ambivalenz der Gefühlswelt des Reisenden zeigt sich das Gefahrenpotential für die Ethnologie, da die Entfernung bzw. Distanz zwischen dem Eigenen und Fremden räumlich zwar überwunden sein mag, die irritierende Wirkung der Reise an sich aber zu einer ideologischen Untermauerung dieser Differenz führen kann. »Wer sich beispielsweise im Zeitalter der Renaissance auf Reisen begab, der pflegte, sofern er kein ganz junger Mensch mehr war, vorher sein Testament zu machen« (vgl. Richter 1991: 100).

**158** | Die Angst des Reisenden potenziert sich im Zeitalter der Aufklärung, da die Rationalisierung der Reiseangst durch prophylaktische Maßnahmen (Gesundheitsratschläge, Reise-, Hand- und Tagebücher) mit einer anwachsenden Sensibilisierung für jegliche Gefahrenquelle einhergeht; al-

les Fremde wird praktisch als Gefahr verdächtigt, so daß Dieter Richter resümmiert: »Gerade der aufklärerische Blick auf die Gefahr als *vermeidbares* Risiko macht die Gefahr omnipotent, kann doch das Risiko überall lauern« (Richter 1991: 107).

**159** | Oder wie Literaturwissenschaftler Dietrich Krusche das Besondere der Reise, ihrer Entbehrungen und Opfer im Hinblick auf die Dramatisierung des Erlebten und Gesehenen hervorzuheben weiß: »Zu Hause konnte einer kein Held werden, jedenfalls kein so großer, daß es sich lohnte von ihm zu singen. Hier fehlten die unglaublichen Ungeheuer, die zu erschlagen waren. Außerdem breiteten Geschichten sagenhafter Taten sich nicht so leicht aus, wenn sie in nächster Nähe geschahen, die Bekanntheit des Lokalen lähmte ihnen die Flügel« (Krusche 1994: 87).

**160** | Aber auch hier zeigt sich die »Schattenseite« der Ethnologie als »reisende Wissenschaft«, da mitunter die Strapazen der Reise zum Kriterium der Fremdheit avancieren; andererseits wird die Konstruktion des *abenteuerlichen* Fremde durch den möglichen Zuwachs an eigener Offenheit und Sensibilität zum Zerrbild persönlicher moralischer Stärkung gemacht. Eine antike Vorstellung der Reise stellt die Auffassung der Reise als Buße und Läuterung dar. Der Reisende besaß dabei die Hoffnung, Probleme und Schuld hinter sich zu lassen und durch das selbstgewählte Exil der Reise Vergeltung und Reinigung zu erlangen.

**161** | So gerät die Reise als doppeldeutige Praxis in den Blick, da die Suche nach dem Fremden die Möglichkeit der Selbsterfahrung bereithält, damit aber auch den Beruf des Ethnologen als solchen »exotisiert«. Der britische Ethnologe Nigel Barley karikiert seine Berufskollegen, indem er die Feldforschung, jenes »Draußen-gewesen-sein« als Methode aufdeckt, die selbst dem langweiligsten Experten gewisse Phrasen zur Verfügung stellt (»Damals im Busch ...«, »Es war herrlich ...«, »Das kannst Du Dir nicht vorstellen, was ich dort erlebt habe ...« usw.), die ihm die Aura des Exzentrikers verleihen: Barley 1995.

**162** | Vgl. zu einer Kritik am ethnologischen Wunschbild der isolierten Kultur auch Karl H. Hörning (1999), der sich mit Rückgriff auf Geertz bzw. de Certeau und ihrer »Wiederbelebung« durch die Cultural Studies vom Substanzbegriff der Kultur zugunsten eines praxisorientierten Interesses an kulturellen Formen des Wissens distanziert.

**163** | Reisen beinhaltet immer auch Flucht, Exil, Verschleppung, wie u.a. Clifford (1997) in seiner Chronologie des Reisens im späten zwanzigsten Jahrhundert immer wieder betont.

**164** | Die Vorstellung, daß bspw. ein Afrikaner sein Zelt im »europäischen Dorf« aufschlägt, um die Sitten und Gebräuche der hiesigen Gesellschaft zu erforschen, scheint abwegig.

**165** | Schließlich kann die Praktik des Reisens darüber hinaus Einfluß

auf die Wahrnehmung und Darstellung des Fremden nehmen, da Methoden- bzw. Materialauswahl mit den Begleiterscheinungen der Reise selbst verwoben sind: Lange und komplizierte Anreisen, Klima- und Wetterlagen des Zielortes, Energieversorgung, Gewichtsbeschränkungen und Transportbedingungen zwingen nicht selten den Ethnologen noch vor der eigentlichen Beobachtung und Beschreibung des Fremden, sein Arsenal an »Apparaturen« zur Wahrnehmung und Aufzeichnung unter ganz praktischen, weniger gegenstandsadäquaten Gesichtspunkten auszuwählen.

**166** | Wenn man dagegen von einem Ereignis »hört« oder »liest«, bedeutet das, daß es abgeschlossen und vergangen ist (vgl. Leed 1993: 197f.). Auch Simmel betont die Einzigartigkeit des Auges, daß ein reziprokes Wechselverhältnis der Sich-Anblickenden evoziert und im Gegensatz zum Ohr oder Geruchssinn das beweglichste Organ darstellt (vgl. Simmel [1907] 1993).

**167** | Bronislaw Malinowski kritisiert die frühen Formen ethnologischer Feldforschung als passives und bequemes Ansammeln von Daten meist durch die Arbeit eines Dritten – dem sogenannten Informanten – und fordert als einer der ersten das Prinzip der qualitativen Verfahren in der Ethnologie ein, indem er die teilnehmende Beobachtung als »Königsweg« der Sozial- und Kulturwissenschaft bezeichnet: »Wir brauchen ganz unzweifelhaft eine neue Methode für das Sammeln von Beweisen. Der Sozialanthropologe muß seine bequeme Position im Sessel auf der Veranda der Missions- und Regierungsstation aufgeben, wo er bewaffnet mit Block und Bleistift und zuweilen mit einem Whisky und Soda, die Erklärung von Informanten entgegennimmt [...]. Er muß stattdessen hinausgehen in die Dörfer und [...] bei der Arbeit in Gärten, am Strand und im Dschungel *zusehen* [...]. Die Information muß aus dem *vollkommen beobachteten* Leben der Eingeborenen kommen« (Malinowski 1973: 218; Herv. d. Autorin).

**168** | Simmel spricht vom Schauen als unmittelbarste Wechselbeziehung, denn man kann nicht durch das Auge nehmen, ohne zugleich zu geben (vgl. Simmel [1907] 1993: 280).

**169** | Auch Malinowski privilegiert letzten Endes den Blick des von außen kommenden Beobachters gegenüber dem internen Teilnehmer, da der »Eingeborene« keine Kenntnis vom Gesamtumfang irgendeiner sozialen Struktur besitzt. So mutmaßt Malinowski in seiner Ethnologie der Kula: »Sie kennen ihre eigenen Motive, wissen um den Zweck individueller Handlungen und um die dafür geltenden Regeln; wie sich aber aus diesen die ganze kollektive Institution zusammensetzt, liegt außerhalb ihres geistigen Horizontes. Nicht einmal der intelligenteste Eingeborene besitzt eine klare Vorstellung davon, daß das Kula ein großes, organisiertes soziales Gebilde ist, und dessen soziologische Funktion und dessen Auswirkungen kennt er noch viel weniger« (Malinowski 1979: 116).

**170** | Vgl. zur Differenzierung zwischen emisch – »von innen heraus« – und etisch – »von außen her« auch: Dworschak 1998, insb. S. 75f. Der Ethnologe steht vor der Aufgabe, sowohl die emische Innensicht der Akteure als auch ihre etische Außensicht mitzureflektieren (vgl. Schweizer 1999: 7), um den lokalen Einzelfall bzw. die speziellen Ereignisse in einen kulturellen, sozialen und gesamtgesellschaftlichen Kontext einzubetten. Die aus der linguistischen Unterscheidung von Phonologie und Phonetik in die ethnologischen Methodologie übertragenen Begriffe »emisch« versus »etisch« betrachten dabei die Handlungen und Äußerungen des Fremden im Hinblick auf die Repräsentanz des Klassifikationssystems der untersuchten ethnischen Gruppe (emisch) als auch auf den Bezugspunkt außerhalb des spezifischen Systems (etisch).

**171** | In der Regel fordert dabei das Auge die analytische Trennung von Betrachter und Betrachtetem ein, die die Moderne als erkenntnistheoretischen Bruch wissenschaftstheoretisch überformt.»Obwohl Sehen und Hören gleicherweise Fernsinne sind, ist das Sehen die eigentlich distanzbildende Kraft im Wahrnehmen. Die Tastdistanz bleibt familiär, gewissermaßen im Körperumkreis. Das Sehen erst macht daraus die prinzipielle Distanz, es betastet und untersucht, ohne daß die Dinge in Reichweite kommen müßten« (Hoffmann-Axthelm 1987: 36). Insofern spricht Dieter Hoffmann-Axthelm vom Sehen als der anonymsten Sinnestätigkeit, anonymer als Gleichgewicht, Schwere, Lautstärke, Schmerz. Im Schauen könne der Betrachter sich leicht von den gesehenen Gegenständen abstrahieren (vgl. ebd.: 37), so daß das Sehen kaum Widerstand gegen begriffliche Funktionalisierung leiste. Denn im Gegensatz zu Gerüchen, Kälte, Druck, Schmerz und Hunger scheint das Einfallen von Licht weniger Einfluß auf die Bewertung und Wahrnehmung von Menschen und Gegenständen zu nehmen.

**172** | So analysiert beispielsweise Jonathan Crary die Genese des modernen Blicks anhand des von Wheatstone entwickelten Stereoskops zu Ende des 19. Jahrhunderts. Wheatstone blendet den szenischen Bezug zwischen Betrachter und Objekt aus, der auf einer Abwesenheit jeglicher Vermittlung zwischen Auge und Bild beruht (vgl. Crary 1996: 131). Die synthetische Trennung zwischen Betrachter und Welt verleugnet die Einbettung des Sehenden in gesellschaftliche Machtstrukturen und verschmäht den Körper, sein Pulsieren, seine Gebärden und Phantasmen als Grundlage des Sehens (vgl. ebd.: 140). Die Moderne produziert einen Beobachtungs- bzw. Betrachtertypus, der Sehen als eine vom Körper losgelöste, abstrakte Sinnestätigkeit begreift und als Möglichkeit eines relativ »unverzerrten« Zugangs zur Wirklichkeit beansprucht.

**173** | Vgl. zur »Inauthentizität« der Nähe in der Feldforschung auch Wong 1992, insb. S. 7f.

**174** | Der Forscherblick ist ein Blick, der keine Verbindlichkeiten ein-geht; die körperliche Nähe, die er voraussetzt, ist keine moralische Nähe. Wolfgang Kaschuba kritisiert die vermeintliche »Blickfreiheit« des Ethnolo-gen, der überall »hinsieht«, aber keine Verantwortung für das, was er er-blickt, übernimmt. Sein voyeuristischer Habitus, den er mit dem »Recht auf Forschung« legitimiert, sollte nach Kaschuba stets auch ein »Recht auf Nicht-erforscht-Werden« mitdenken, d.h. die Forschungsneugier sollte immer da zurückgestellt werden, wo Intimität und Tabu zu respektieren sind (vgl. Kaschuba 1999: 207). Auch Werner Schiffauer verweist auf die fehlende Moral des Beobachters und fordert auf, Verantwortung für das Widerfahrene zu übernehmen, schließlich registriere der Ethnologe durch seine »Augenzeugenberichte« nicht nur die fremde Welt, sondern bringe sie erst mithervor, sei demnach am weiteren Gebrauch und Mißbrauch mitbeteiligt (vgl. Schiffauer 1997: 161).

**175** | Vgl. zur Autonomisierung des Sehens gegenüber der anderen Sinne als »Arbeitsform« in der Moderne: Crary 1996. Der amerikanische Kunsthistoriker, der seinen Überlegungen die historische Konstruiertheit des Sehens zugrundelegt, zeichnet den Bedingungszusammenhang von Gesellschaft, Technik, Kunst und Status bzw. Praxis des Betrachters nach. Crary schließt eine Parallele zwischen der Art und Weise des Sehens und gesamtgesellschaftlichen Modernisierungsprozessen und unterstellt ihnen mit Foucault ein erhebliches Maß an Normativität. Chris Jenks, der sich ebenfalls mit dem visuellen Paradigma als Ausfluß eines spezifischen Wissenschaftsverständnis auseinandersetzt, spricht in diesem Zusammenhang auch von der »skopischen Ordnung der Moderne« (vgl. Jenks 1995: 15ff.).

**176** | Beobachtungen an bestimmten Gruppen gehen in der Regel in-tensive Beobachtungstrainings voraus. Die gründliche Beobachterschulung soll vor allem ermöglichen, Kategorien und Fragestellungen der Beobach-tungssysteme im Gedächtnis anzuspeichern, die in der Feldforschungssitu-ation abrufbar gemacht werden können. Gleichzeitig werden spezifische Techniken, beispielsweise die verdeckte versus unverdeckte, direkte versus distanzierte, systematische versus unstrukturierte Beobachtung, eingeübt, die sich durch ein unterschiedliches Selbstverständnis des Beobachters, seine Bewegung und Sichtbarkeit »im Feld« u.v.m. unterscheiden. Inwie-weit die teilnehmende Beobachtung als eine erlernbare Technik betrachtet werden darf und wieviel Intuition und Kompetenz der Forscher selbst mit-einbringen muß, bleibt jedoch schwer zu beantworten.

**177** | So kritisiert Thomas Theye (1985) die eingefahrenen stereotypen ethnologischen Fotografien des Fremden, die mit Vorliebe als sog. »native types« angefertigt wurden, d.h. den Fremden dramatisch in seiner Anders-artigkeit in Szene setzen, und weist auf die Trägheit dieser automatisierten

Wahrnehmungsmuster hin, die sich selbst in »immer gleichen« Touristenfotos widerspiegeln.

**178** | Edgar Morin (1991) geht in seinem konstruktivistischen Ansatz von der unauflöslichen Bande zwischen Kultur und Erkenntnis aus, die bis in die Praktiken des Sehens und Denkens eindringen. Kultur beschreibt er als einen »kognitiven Apparat«, der die Wahrnehmung von Formen und Farben, die Identifizierung von Gegenständen und Wesenheiten in Form angeborener Schemata des Wiedererkennens steuert. Sie ist im wesentlichen »innerlich«. Kultur generiert das Bewußtsein, sie erzeugt Erkenntnis bzw. läßt Erkenntnisse immer nur auf der Grundlage der eigenen kulturellen Art und Weise des Wahrnehmens, Denkens und Erkennens zu.

**179** | Bereits vor der eigentlichen Begegnung setzt diese Sensibilisierung für Unterschiede ein, in der Fremdheit als Kontrastbild des Eigenen produziert wird. So verläuft beispielsweise die Trennlinie des Schauens in Afrika auf der Grenzlinie »Schwarz-Weiß«. Elmar Dettmar macht deutlich, daß dieses Pramat gegenseitiger Wahrnehmung zwischen Europäern und Afrikanern nicht nur zu einer extremen Kategorisierung und Vermeidung von Kontakten führe, sondern gleichfalls Prozesse reziproker Mystifizierungen und Glorifizierungen hervorrufe. In Zeiten kolonialistischer sowie rassistischer Ausbeutung kann so das Andere aber auch zum Fluchort für Phantasien werden, die die Unzulänglichkeit des eigenen Lebenszusammenhangs transzendieren. Die sichtbaren Stigmata des »Weiß« und »Schwarz« werden mit symbolischer Bedeutung aufgeladen, die wechselseitigen Dechiffrierungsprozessen unterliegen. »So verspricht Afrika den Europäern ein Paradies der Ursprünglichkeit und Naturverbundenheit, Europa den Afrikanern individuelle Freiheit, Wohlstand und die Verwirklichung von Demokratie und Menschenrechten« (Dettmar 1992: 78).

**180** | Die im Bild festgehaltene Dokumentation des Fremden nimmt dabei v.a. zu Beginn der Feldforschung bizarre Formen an, denn auf der Suche nach dem rassenbiologischen besten Exemplar ist man auch gern bereit, die krankhaften Auswüchse der Natur wie Lepra, Lupus, Elefantitis u. dgl. als Trophäen auf- und mitzunehmen (vgl. Theye 1985: 29) und dem Bild somit Beweis- bzw. Vorführcharakter zuzusprechen.

**181** | So sind visuelle Medien auch nicht unwesentlich an dem allgemein verbreiteten Verständnis beteiligt, Geschichte als eine Folge von bedeutsamen historischen Momenten zu betrachten (vgl. Theye 1989: 16).

**182** | Einen umfassenden Überblick zur Geschichte und zum Forschungsbereich der visuellen Ethnologie liefert Hockings (1995).

**183** | Wilma Kiener (1999) spricht von einer authentischen Gestalt der Bilder. Denn während Wörter, mit Ausnahme von Wortmalereien, konventioneller Natur sind und in beliebiger, willkürlicher Verbindung zum Bezeichneten stehen, sind Bilder dem Bedeuteten durch Ähnlichkeit verpflichtet.

tet. Bilder sind extrem direkte Stellvertreter, sie »sprechen« von einer Sache, indem sie die Sache selbst zeigen (vgl. Kiener 1999: 161).

**184** | So ermöglichen beispielsweise bestimmte Kameraeinstellungen, wie halbnahe Fixierungen einzelner Personen oder Gegenstände im Gegensatz zu Such- und Schwenktechniken leichter, ein müheloses Verstehen des Dargestellten (vgl. Keifenheim 1987: 78). Während dabei die ersten ethnologischen Filme noch von einer gewissen Unsicherheit des Forschers zeugen (vgl. Jordan 1992), lässt sich im Laufe der Zeit eine zunehmende Professionalisierung im Umgang mit der Kamera ablesen: Der ethnologische Film wird zur Kunst, auch wenn er sich nicht immer zu seinem Künstlerstatus bekennt. Um mit Bildern Sinn zu erzeugen, werden alle Möglichkeiten des zur Verfügung stehenden Materials ausgeschöpft. Wo man sich in den Anfängen mit der Aufzeichnung bewegter Bilder durch eine Standkamera zufrieden gab, ersetzen Groß- und Nahaufnahmen, optimaler Standort der Kamera, aufwendige Schnittechnik und Belichtungsmaßnahmen die »Unwissenheit« bzw. »Unsicherheit« durch neuartige Privilegien des Filmenden. Mehr und mehr breitet sich der »allwissende Blick« der Moderne in der ethnologischen Feldforschung aus, der den Film zum Kunstprodukt werden lässt, gleichzeitig aber den Fremden in den überzeugten Bildern des Filmemachers einfängt und damit dem Gefilmten Objektcharakter zuspricht.

**185** | Das Ergebnis eines solchen Blicks waren schlimmstenfalls Fotographien der sog. »native types«, in denen der Fremde für den europäischen Betrachter zu einem belächelten und bemitleidenswerten Objekt degradiert wurde: »Die Wilden wurden mit Faustkeilen und Steinäxten ins Studio geschafft und machten dort Feuer mit Holzstöcken, tanzten vor den gemalten Palmen und vollführten ihre Scheinkämpfe vor dem Auge der Kamera« (Theye 1985: 34).

**186** | Denn als Entdecker und Beobachter fremder Welten sieht er immer nur einen Bruchteil der anderen Kultur und malt sich in einem Akt der Aneignung den Rest selbst aus. Die Augen werden durch die Einbildungskraft ergänzt, die das Wahrnehmungsfeld vom »Feld« auf die entfernten Hügel und Täler, auf die gesamte Insel bzw. den gesamten Kontinent ausdehnt und den Ausschnitt somit kraft Metonymie zu einer Repräsentation des Ganzen macht (vgl. Greenblatt 1998: 187).

**187** | Einen umfassenden Überblick zur Entstehung und Genese des ethnologischen Films, seinen Urhebern und modernen Nachfolgern liefert Pierre L. Jordan (1992) in seinem Abriss zur »Geschichte des Blicks«.

**188** | So problematisiert Herbert Kalthoff am Beispiel seiner ethnographischen Untersuchungen in Internatsschulen (1997) die diversen Integrationsformen des Feldes, die von Strategien der Abwehr (der Beobachtete nimmt sich selbst aus dem Beobachtungsfokus heraus und lenkt den Blick

auf andere Objekte) bis hin zu Vereinnahmungsstrategien (der Beobachter avanciert zum Kronzeugen in Konfliktfällen usw.) reichen.

**189** | Wie ein Kind versucht sich der Ethnologe in einer »zweiten Sozialisation« in die fremde Kultur zu integrieren, um den Standpunkt des Fremden, seinen Bezug zum Leben zu verstehen und sich seine Sicht seiner Welt vor Augen zu führen.

**190** | Diese zunächst soziale Form der Integration des Fremden in eine Lokalität impliziert das notwendige Risiko einer ausbleibenden oder halbherzigen Rückkehr in die eigene Welt, es bietet aber eben auch zahlreiche Erkenntnischancen, die man bei Vermeidung des Risikos ausschlägt (vgl. Amann/Hirschauer 1997: 17).

**191** | Zur Vorgeschichte der wissenschaftlichen Ethnographie vgl. u.a. Kohl 1993, insb. S. 100-109.

**192** | Norman K. Denzin (1997) spricht vom sogenannten vierten Moment der Ethnologie, deren Beginn er in die Mitte der 1980er Jahre hin einverlegt. Im Zuge einer »Krise der Repräsentation« zeichnet sich diese auch als postmoderne Ethnologie bezeichnete Forschungsrichtung durch die hohe Reflexivität des Ethnographen aus, der die klassischen modernen Repräsentationsformen als Herrschaftsinstrumente einer »weißen, männlichen Feldforschungsperspektive« entlarvt und damit den Diskurs des Fremden in einen Diskurs des Geschlechts, der Klasse und Ethnizität rückbettet.

**193** | Während mit dem Begriff der Ethnologie ein allgemeiner, synthetischer Ausdruck für die Wissenschaft vom kulturell Fremden gekennzeichnet wird, die die systematische Auswertung der erhobenen empirischen Daten unter vergleichenden und theoretischen Gesichtspunkten vornimmt, beschränkt sich der Begriff der Ethnographie auf die spezifische Praxis des Beschreibens fremder menschlicher Gruppierungen, auch wenn beide Termini lange Zeit synonym verwendet wurden. Ethnographie, neben der teilnehmenden Beobachtung die gängigste Methode der Ethnologie, bedeutet die beschreibende Darstellung einzelner Ethnien und erfolgt auf der Grundlage der vom Forscher durch direkte Beobachtungen oder durch Befragungen gewonnenen Informationen (vgl. Kohl 1993: 99). Dennoch lässt sich diese Unterscheidung strenggenommen nicht aufrechterhalten, da jede beschreibende Tätigkeit immer auch eine vergleichende Tätigkeit ist, zumal die Darstellung der fremden Kultur in der Sprache der eigenen stattfindet und damit in eine dichtes Geflecht historischer, kultureller und sozialer Diskurse gerät, in dem ein ganzes Arsenal an kulturellen Erzählpraktiken, -techniken, -traditionen und -konventionen existiert, die eben nicht in einem »leeren« Raum auf »unbeschriebenen Blättern« ihre Wirkung entfallen, sondern immer schon in einem vorstrukturierten narrativen Raum mit anerkannten literatur- und erzählpraktischen Techniken steht.

**194** | Vgl. v.a. Geertz 1990.

**195** | Interdisziplinäre Vorwürfe und Eingeständnisse, daß die ethnographischen Texte eben keine völlig autonomen Ontologien darstellen, sondern im buchstäblichen Sinne an der Kultur und Geschichte ganzer Völker »mitschreiben« bzw. ihre Begriffe, Bilder und Deutungen an der Konstruktion des Fremden beteiligt sind, folgen erst später.

**196** | Interessant an der Simultanmitschrift, die vom Autor eine gewissen Geschwindigkeitsschreibkunst abverlangt, erscheint die naive Vorstellung, die Ausgrenzung des Gedächtnisses zum Maßstab für die Verlässlichkeit des Aufgezeichneten zu betrachten (vgl. Hartmann 1991: 156).

**197** | Die Ansätze nach der »anthropologischen Wende« sprechen auch von einer »verschriebenen Fremdheit«, die von der Ethnographie produziert wird, durch »die eigentümliche Fixierung der Bedeutung im Fluß der Ereignisse, das Gerinnen des Verhaltens zur Kultur, des Geschehens zur Geschichte [...]« (Ellrich 1999: 20).

**198** | So deutet er beispielsweise Ruth Benedict's schematische Portraits und summarische Wertungen in ihren »Patterns of Culture« als versteckten Hinweis auf die Vorstellung von der eigenen Kultur, der amerikanischen Identität, die sie ebenso ganz und vollständig zusammenfaßt wie die Zunis, die Kwakiutl, Dobu oder Japaner (vgl. Geertz 1990: 29f.).

**199** | Foucault zieht hier eine scharfe Trennung zwischen »literarischen« und »naturwissenschaftlichen« Diskursen, bezieht sich im Hinblick auf die Abwesenheit des Autors auf letztere.

**200** | Insofern spricht Geertz (1990) vom *künstlichen* Wilden, d.h. sie sind ein mit literarischen Kunstmitteln hergestelltes Konstrukt einer Interpretation von Interpretationen (vgl. Bachmann-Medick 1992: 13).

**201** | Auch Justin Stagl weist in seiner überblicksartig angelegten Auseinandersetzung mit der »Darstellung des Fremden in der Wissenschaft« (1981) auf die konstruktive Komponente jeder graphischen Tätigkeit hin, indem er zunächst die Tatsache der lebensweltlichen Relevanz als Rahmen jeder Beschreibung betont, da das Besondere bzw. das Fremde in eine nostrifizierte Begriffswelt eingebettet, sein unheimliches Potential durch den vertrauten umgangssprachlichen Nachvollzug damit gebannt wird (vgl. Stagl 1981: 284f.).

**202** | So konstituiert die Tätigkeit des Ethnographierens den Forscher als Subjekt, während die fremde Kultur in eine passive Objektposition ohne Mitspracherecht hineinmanövriert wird.

**203** | Geertz kritisiert in seiner bewußt rhetorisch formulierten Abhandlung »Hier Sein?« eine der Hauptannahmen, auf denen das Schreiben anthropologischer Texte lange Zeit beruhte, »[...] daß nämlich seine Untersuchungsobjekte und sein Publikum nicht nur trennbar wären, sondern auch moralisch nicht zusammenhingen, daß man die ersten zu beschrei-

ben, aber nicht anzureden, die letzteren zu informieren, aber nicht einzubeziehen hätte [...]« (Geertz 1990: 129).

**204** | Es ist eben nicht die Zugehörigkeit der Ethnologen, die in Frage gestellt wird, sondern man unterstellt den Vertrautheiten der von ihm Aufgesuchten eine gewisse »Kuriosität« – zumindest müssen sie insoweit fremder und aufregender als die vertrauten Dinge des Lebens sein, daß sich der Aufwand einer ethnologischen Untersuchung lohnt; schließlich erhebt die Ethnologie den Anspruch, kulturelle Unterschiede und Fremdes zu erforschen und deutlich machen zu können, worin diese Unterschiede im Vergleich zur eigenen Kultur bestehen.

**205** | Die Unsichtbarkeit des Ethnologen drückt sich in einer persönlichen »Opferbereitschaft« aus: Jahrelanges »Eintauchen« in die fremde Welt der anderen Kultur unter teilweise »primitivsten« Lebensumständen, ein immer waches Auge für die alltäglichsten Alltäglichkeiten des zu beobachtenden Gruppenverbandes, Verzicht auf sozialen Status u. dgl. sind einige einer ganzen Reihe von persönlichen Zugeständnissen, die der Forschungsgegenstand bzw. das Interesse dem Ethnologen abverlangt.

**206** | Geertz schildert die Erfahrung der Depersonalisation in seinen ersten Eindrücken der Bali-Reise, die er 1958 mit seiner Frau unternimmt: »Wir kamen von Berufs wegen als Eindringlinge, und die Balinesen behandelten uns in einer Weise, die anscheinend ihren Gewohnheiten gegenüber Leuten entsprach, die nicht ihrer Lebenswelt angehörten und sich doch aufdrängten, nämlich so, als ob wir nicht vorhanden wären. Für sie und in einem gewissen Grade für uns selber waren wir Unpersonen, Phantome, Unsichtbare« (Geertz 1983: 202).

**207** | So bemüht sich beispielsweise Goffman um die Ordnung der Alltagsinteraktionen (1971a/b, 1974) bzw. um die innere Organisation unseres Wissens mit Hilfe der Rahmenanalyse (1977), während sich Schütz (1971) einer Kartographie der Relevanzzonen verschreibt oder Bourdieu (1982) herrschaftssoziologisch die Gesellschaft anhand verschiedener Kräftefelder durchstrukturiert. Zu einer kritischen Auseinandersetzung mit der »Ordnlichkeit« der Soziologie am Beispiel der Industriesoziologie: vgl. Hörning 1989.

**208** | Wissenschaftssoziologisch erscheint die Tatsache, daß die Soziologie gleichsam mit den modernen europäischen Nationalstaaten geboren ist und die national verfaßte Industriegesellschaft naturwüchsig zur Bezugsseinheit ihrer wissenschaftlichen Bemühungen wurde, von besonderer Bedeutung, da ihr eine gewissen »Blindheit« gegenüber Phänomenen und Beeinflussungsverhältnissen *jenseits* der Grenze der eigenen Gesellschaft eigen zu sein scheint. Vgl. zu einer ausführlichen Kritik auch Pries 1999.

**209** | So kontrastiert Spencer den Typus der modernen, industriellen Gesellschaft mit einer vormodernen, despatischen Gesellschaft, während

Comte dem theologischen und metaphysischem Stadium der Vormoderne eine militärische und feudale Herrschaft gegenüberstellt. Auch Webers zweckorientiertes Rationalisierungstheorem baut auf dem Gegenbild der Vormoderne als wertrationale Agrargesellschaft auf, während Durkheim zwischen segmentierter und arbeitsteiliger Gesellschaft unterscheidet und Simmel traditionelle Waren- und Tauschgesellschaften mit modernen Geldwirtschaften kontrastiert.

**210** | Beck unterscheidet zwischen erster und zweiter Moderne bzw. zwischen einfacher und reflexiver Modernisierungstheorie. Dabei benutzt er den Begriff der reflexiven Modernisierung zunächst als eine »Begriffs-Brille«, mit der sich das orthodoxe Ordnungsschema der einfachen Modernisierung und ihrer unhinterfragten »Weiter-So-Parolen« und »Kontroll-Avatismen« relativieren bzw. überhaupt erst sichtbar machen lassen. Es geht ihm um das Aufbrechen des soziologischen Modernisierungskanons, der das ideologische Relikt einer linearen und sich selbst absolut setzenden Theorie ist (vgl. Beck 1996: 23).

**211** | Vgl. hierzu auch weiter oben Kapitel 2.6.

**212** | Bauman vergleicht den Nationalstaat und dessen Arrangieren von Gesellschaft mit der Tätigkeit des Gärtners. »Jede gärtnerische Planung bestimmt, was als Unkraut zu gelten hat, und sieht dessen Vernichtung vor. Daher ist die Unkrautvernichtung keineswegs eine destruktive, sondern eine kreative Tätigkeit, die sich von den pflanzenden und erhaltenden Aktivitäten nicht grundsätzlich unterscheidet« (Bauman 1992b: 107).

**213** | Die Lehre Calvins (1509-1564) forcierte die Idee vom Menschen, als irdischer Verwalter Gottes die Natur so gut wie möglich zu ordnen und sie unter utilitaristischen Gesichtspunkten zu betrachten. Daher äußert sich die »Nächstenliebe« im Calvinismus in erster Linie »in Erfüllung der durch die lex naturae gegebenen Berufsaufgaben, und sie nimmt dabei einen eigentümlichen sachlich-unpersönlichen Charakter an: den eines Dienstes an der rationalen Gestaltung des uns umgebenden gesellschaftlichen Kosmos« (Weber [1905] 1988: 100f.).

**214** | Max Weber sieht im »Beamtentum« den Prototyp einer rationalen Lebensordnung, dessen Tugenden er im Erwerbssinn, der Pünktlichkeit und dem Fleiß idealtypisch umreißt (vgl. Weber [1920] 1988: 34).

**215** | So besitzt auch der komplementär zur Rationalisierung und Domestizierung voranschreitende Prozeß der Individualisierung im Sinne einer zunehmenden Thematisierung der eigenen Existenz das Ziel, das Schicksal in die eigene Hand zu nehmen bzw. es in eine gesellschaftlich akzeptable Bahn zu lenken. Dabei folgt sie dem Gesetz der Ordnung, genau zu definieren, zu beweisen, zu klassifizieren und zu bestimmen. Aus der Umklammerung der Kollektivität von Kirche oder Zunft heraus entlassen, sieht sich die moderne Existenz vor die Aufgabe gestellt, personaliter »Iden-

titätsarbeit« zu leisten und ihr eigenes Geschick und ihre Verantwortlichkeit bestimmen zu lernen. Dabei dienen ihm die neue entstehenden Ordnungswissenschaften des Menschen als Orientierungsstützen, die dem Menschen Tableaus, Symbolsysteme und Chronologien als Kategorien der Zugehörigkeit zur Verfügung stellen.

**216** | Heiner Keupp et al. heben in diesem Zusammenhang die Bedeutung der modernen Sprache, die eine gesprochene Schrift ist, für die Identifizieren hervor. Sie ebnet als Medium zu diskursiven Konstruktion der Identität des Weg für eine Arbeit an der eigenen Geschichte (vgl. Keupp et al. 1999: 101-109). Identität und Identifikation finden ihre Entsprechung im Bezeichneten. Im Modus der Narration entstehen dialogische Selbstentwürfe, in denen sich der Mensch im Sich-Erzählen als Einheit erfährt, so daß Denken, Erfahrung und Sprechen mehr und mehr zusammenfallen und für eine vollkommene Transparenz zwischen Zeichen und dem von ihnen Repräsentierten eintreten. Diese symbolischen Systeme der Selbstdnarration dienen der Produktion von Kohärenz und Kontinuität. Denn im modernen Erzählen liegt der Wille, etwas zu produzieren, die Geschichte von vorn anfangen zu lassen, sich selbst gegenüber der Vergangenheit als unbeschriebenes Blatt zu konstituieren und damit auf die Außenwelt, von der man sich zunächst im Schreiben oder Erzählen abgesondert hat, einzuwirken. Dabei handelt es sich nicht um individuelle Besitztümer, sondern die Selbst-Narrationen unterliegen einer ständigen sozialen Bewertung. Sie orientieren sich an den Erzählformen, -inhalten und -konventionen der spezifischen Kultur und leisten eine permanente Passungsarbeit zwischen Selbst- und Fremdbild. Insofern spricht Foucault von einer spezifischen Ökonomie des Zeichens, binär zu verfahren und alle Ungenauigkeiten als Ähnlichkeiten oder Verschiedenheiten auszuweisen (vgl. Foucault 1971, insb. S. 91-107).

**217** | Die »Wahrheit« des Textes resultiert aus einem »Glauben an die Schrift« (vgl. de Certeau 1997: 134), den die Literatur- und Kulturgeschichte durch die Anbindung des Textes an die »realen« ökonomischen, sozialen, psychologischen oder ideologischen Strukturen bereitet, deren »Effekt« er angeblich ist. Mit ihrer permanenten Produktion einer Referentialität von Texten und Diskursen, d.h. Texten und Diskursen, die auf Reales verweisen, »stopft« die Literatur- bzw. Kulturwissenschaft die »Löcher« des Nichts und überdeckt das Chaos des individuellen und traditionellen Erfahrungsschatzes. »Auf diese Weise transformiert sie den Text in eine Institution, wenn wir damit die Funktion bezeichnen, die Entsprechung von Diskurs und Realem glaubwürdig zu machen und ihren Diskurs als Gesetz des Realen einzusetzen« (ebd.: 135).

**218** | Mit seinem »Projekt der Wahrheit« will Foucault die »Beschränktheit« des modernen Bewußtseins aufdecken, indem er einen histo-

rischen Überblick auf die Geschichte der modernen Wissenschaft wirft und ihrer unermüdlichen Produktion von »Wahrheiten« als Unterwerfung des Individuums unter ein Regime des Wissens liest. Nicht die Emanzipation, sondern die Unterdrückung sei die »wahre« Geschichte der Moderne, deren Methoden er unter Zuhilfenahme der strukturalen Ethnologie, der Linguistik und der Psychoanalyse aufdecken will und damit gleichzeitig eine »Gegenwissenschaft« zu den Humanwissenschaften (Psychologie, Soziologie, Literaturwissenschaft oder Ideengeschichte) in der sogenannten »kritischen Archäologie« umreißt.

**219** | Insofern versteht er sich selbst als »Archäologe des Wissens«, um die alternativlose Geltung einer herrschenden Rationalität ins Wanken (vgl. Bublitz 1999: 241f.) und den »stummen Boden« ihrer Diskurse zum Sprechen zu bringen. Diskurs bedeutet für Foucault dabei dreierlei: einmal ein allgemeines Gebiet aller Aussagen, dann eine individuierbare Gruppe von Aussagen, schließlich eine regulierte Praxis, die für eine bestimmte Zahl von Aussagen verantwortlich ist (vgl. Foucault 1971: 116).

**220** | So liest sich Foucaults Analyse der »Auflösung des Subjekts« stellenweise selbst als Phantasma einer rückwärtsgewandten Sehnsucht nach der »Authentizität« und »Ganzheit« des Menschen.

**221** | Insofern können sie als Strukturierungs- und Erzeugungsprinzip gesellschaftlicher Wirklichkeit gefaßt werden.

**222** | Foucault verschränkt den Normalisierungsdiskurs mit einem »Phantasma der Reinheit« auf, das von der Reinheit des Körpers (Hygiene/Diätetik) über die des Geistes und der Seele (Psychoanalyse) bis hin zur Reinheit des Volkskörpers und des Volksgeistes einer Nation (Ökonomie/Volkswissenschaft) reicht.

**223** | Im Fall des Normalisierungsdiskurses spiegeln dabei diskursive Konstruktionen der Un-Vernunft, A-Normalie oder Un-Gesundheit die Wirkungsweisen des verdinglichten Bias wider.

**224** | Die Position des Fremden ist nicht nur eine marginalisierte Sprecherolle. Sie wird bei Foucault größtenteils als tatsächliches räumliches Abseits der Gesellschaft konstituiert: Klinik, Hospital, Gefängnis und Anstalt werden somit zu institutionell-organisatorischen »Diskurs-Exilen«.

**225** | Nicht Selbststeigerung und Autonomie, sondern Bezwigung, Negation und Fragmentierung des Subjektes seien die unvermeidlichen Folgen des wissenschaftlichen Diskurses vom »Erkenntnisobjekt Mensch«. Unter Normalisierungsperspektive werden gesellschaftlicher Raum und Subjekt »zerstreut«: Foucault spricht von einer Parzellierung und Fragmentierung der Verhältnisse als Folge moderner Machttechnologien, was ihn nah an die Argumentation postmoderner Theoretiker heranführt.

**226** | Er unterscheidet dabei drei Weisen der Objektivierung, die Menschen in Subjekte verwandeln: die Objektivierung des sprechenden Sub-

jets in der Allgemeinen Grammatik, in der Philologie und in der Linguistik, die Objektivierung des produktiven Subjekts in der Analyse der Reichtümer und der Ökonomie und die Objektivierung der puren Tatsachen des Lebens in der Naturgeschichte oder Biologie (vgl. Foucault 1999a: 161), wobei er dem letzteren Bereich seine größte Aufmerksamkeit widmet.

**227** | Foucault spricht vom »gelehrigen Körper«, der im Militär-, Schul- und Spitalwesen im Detail »bearbeitet« wird: »Aus dem formlosen Teig, aus einem untauglichen Körper macht man die Maschine, deren man bedarf; Schritt für Schritt hat man die Haltungen zurechtgerichtet, bis ein kalkulierter Zwang jeden Körperteil durchzieht und bemeistert, den gesamten Körper zusammenhält und verfügbar macht und sich insgeheim bis in die Automatik der Gewohnheiten durchsetzt« (Foucault 1976: 173).

**228** | Foucault koppelt somit das Bedingungsverhältnis der Macht- und Wissensgeschichte an das Medium der Schrift, deren Technik die allmähliche Vertextung des gesellschaftlichen Lebens ist.

**229** | Foucault geht davon aus, daß in modernen Gesellschaften des christlichen Abendlandes die pastorale Machttechnologie wiederkehrt, deren spezifisch ethischer Code dem christlichen Bild der Bevormundung der einzelnen Glieder der »Herde« durch den »Hirten« entlehnt ist. Damit verwickelt er die christlichen Institutionen mit den staatlichen Geschäften und begreift die politische Führung immer auch als Führung der Seelen. Charakteristisch an der Pastoralmacht sei ihre Ausrichtung auf das Seelenheil, ihre Selbstlosigkeit und individualisierende Tendenz sowie ihre Allgegenwärtigkeit. Durch den Begriff der Pastoralmacht stellt Foucault dem zu eng gefaßten juridischen bzw. politischen Machtbegriff, dessen Praxis die Repression und Unterweisung ist, eine produktive und amorphe Machtkonzeption gegenüber, die an Wissen, Kompetenz und Qualifikation gebunden und unermüdlich an der Produktion von Wahrheit, der Wahrheit des Individuums selbst, beteiligt ist.

**230** | So verdeutlichen Manfred Pohlen und Margarethe Bautz-Holzherr die Dialektik der Ordnung am Beispiel der Deutungsmacht Psychiatrie, indem sie den Psychiater als gesellschaftlich beauftragten »Polizisten« bezeichnen, der in Übereinstimmung mit der gesellschaftlichen Normalität nicht nur die Schlüsselgewalt der Abgrenzung von »verrückt« und »normal« besitzt, sondern durch seine Deviantenauslese die den öffentlichen Verkehr störenden und auffälligen Subjekte entfernt. »Mit seinem Kategoriensystem der pathologischen Normabweichung liefert er die Rechtfertigung für die Maßnahmen der ›sozialen Kontrolle‹ und übt damit eine wichtige Entlastungsfunktion für die Gesellschaft aus, die der Abgrenzungspraxis gegenüber dem Anormalen bedarf, um sich die Stabilität des Normalen zu bewahren« (Pohlen/Bautz-Holzherr 1995).

**231** | Die Endemie bezeichnet, anders als die Epidemie, all jene »Krank-

heiten«, die die permanenten Faktoren des Entzugs von Kräften, der Verminderung der Arbeitskraft, des Schwinden der Energie umreißt: »Es geht also nicht um Krankheiten, die den Tod bringen, sondern um solche, die das Leben brutal niederwerfen, Krankheiten, die einen ökonomischen Kostenfaktor darstellen, da sie die Produktivität der Bevölkerung hemmen« (Mümken 1997: 23f.).

**232** | Foucault nennt hier u.a. das Phänomen des »Hospitalismus«: Das Hospital als »unnatürlicher Ort der Heilung« rufe Krankheiten hervor, die auf die »besondere Aufmerksamkeit der Pflege«, die »Melancholie des den Patienten umgebenden Schauspiels« u. dgl. zurückzuführen sei. »Das Hospital ist so [...] Schöpfer von Krankheiten« (Foucault 1969: 432).

**233** | Es ist Frederic W. Taylor mit seinem wissenschaftlichen Programm der Betriebsführung, der eine Vereinheitlichung und Verdatung der Arbeitswelt auf der Grundlage von Zeit- und Bewegungsstudien im Visier hat und den Raum nach Produktivitätsgesichtspunkten rationalisiert. Die tayloristische Manufaktur ordnet den Raum in übersichtliche, analysierbare Einheiten, um die Anwesenheit und Qualität der Arbeitenden auf einen Blick sichtbar zu machen, ihre Arbeitskraft aber gleichzeitig auch vergleichbar, klassifizierbar und in Zahlen, Tabellen und Bilanzen meßbar zu machen. Auch hier hält ein psychophysischer Diskurs Einzug in die Gesellschaft, indem die Arbeitswelt unter eine naturwissenschaftlich-biologische Betrachtungsweise fällt. Der tayloristische Diskurs begründet die »Wissenschaft vom industriell arbeitenden Menschen« und unterstützt die innere Zergliederung wie auch Vereinheitlichung der Arbeiterklassen. Insofern faßt Hannelore Bublitz den Taylorismus auch als Element des kapitalistischen Machtdispositivs (vgl. Bublitz 1999: 270-278).

**234** | Heterotopien sind nach Foucault reale Orte, an denen reale Verortungen von Individuen stattfinden, d.h. sie sind Produktions- und Anwendungsstätten von Normalisierungswissen, das die Ungleichzeitzigkeiten bzw. Heterochronien der Machtdiskurse, ihre Ungleichzeitzigkeiten und Verzweigungen im Ort bündelt und damit eine Kontinuität und Stabilität von Herrschaft erzeugt (vgl. Wahrig-Schmidt 1999: 272).

**235** | Vgl. hierzu weiter oben Kapitel 2.3.

**236** | Der vermeintliche Antagonismus der Foucaultschen Begriffspaa re Vernunft und Wahnsinn, Macht und Freiheit, Normalität und Pathologie, Alter und Ego ist also in Wirklichkeit eine unauflösbare Dialektik der Verhältnisse.

**237** | Formung, Heilung und Erziehung dienen der Normalisierungsmacht somit als Kontroll- und Reproduktionsmethoden, um jegliche Formen der Fremdheit im Menschen auszutreiben und seine »normale« Entwicklung zu gewährleisten.

**238** | Die deutsche Soziologie nahm erst spät Notiz von Foucault.

**239** | Zu einer Infragestellung der Moderne als gewaltfreies, fortschrittliches Projekt vgl. u.a. Miller/Soeffner 1996.

**240** | Wenngleich Elias nicht wie Foucault an einem dialektischen Moment dieses Prozesses interessiert ist. Elias umreißt die Vertrautheitszone der Moderne im Zivilisierten, Kontrollierten und Disziplinierten, verschweigt jedoch die Dialektik der Ordnung, die das Fremde in den Bereich des Kreatürlichen, Archaischen bzw. Unbewußten abdrängt.

**241** | Auch Elias setzt damit – in Analogie zu Foucault – sein Zivilisationsprogramm am Körper an, indem er das Verhalten der Menschen als Ausfluß gesellschaftlicher Strukturen betrachtet, weshalb Shilling ihn auch zur Etablierung einer historischen Perspektive für eine Soziologie des Körpers heranzieht: »Elias' analysis of European civilizing process provides us with a theory of [...] civilized bodies. [...] His work also provides a long-term view of the individualization, rationalization and socialization of the body which helps to explain what it is to be embodied in a particular historical epoch« (Shilling 1997: 93).

**242** | Figuren stellen eine soziologische Kategorie dar, die das Phänomen der sozialen Beziehung als überindividuelle Verflechtungsfigur versteht.

**243** | Zur Grundlegung einer Theorie sozialer Prozesse vgl. Elias 1977.

**244** | Elias' Kritik richtet sich gegen die arbeitsteilige Trennung in den Disziplinen, speziell eine gegenwartsbezogene »Soziologie« versus eine vergangenheitsbezogene »Geschichtswissenschaft«: vgl. Elias 1977, insb. S. 132-138.

**245** | Die »Geschichtlichkeit des Sehens« ist Titel seiner Promotion.

**246** | Die Schwierigkeit der Wertneutralität in der Prozeßperspektive zeigt sich in der »Historiographie« beider Autoren: Während Foucaults Blick auf die Moderne ein »Untergangsszenario« (Unterwerfung des Subjekts) malt, bringt sich Elias mit seinem Entwurf des Zivilisationsprozesses leicht den Vorwurf der Evolutionsperspektive ein. Zur »normativen Unklarheit« bei Foucault vgl. Fraser 1994. Zur Ideologie der Zivilisation aus ethnologischer Perspektive vgl. Kellner 1995.

**247** | Hier schildert Elias das noch »scharmlose« und »unzivilisierte« Eß-, Schneuz-, Spuk- und Schlafverhalten der Menschen sehr plastisch.

**248** | Elias entdeckt die Manierenbücher während seiner Exilzeit in England im traditionsreichen Lesesaal des britischen Museums, in dem auch schon Marx sein Hauptwerk »Das Kapital« verfaßte. Elias setzt die Schrift des Erasmus, die »civilitas morum puerilium« aus dem Jahre 1522 an die Spitze der Manierenbücher, das die Probleme der Menschenformung und -erziehung in den Mittelpunkt rückt, die sogenannte »civilité« zum Programm erklärt.

**249** | So zeigt Elias in seiner Habilitationschrift zur höfischen Gesellschaft, daß der Gebrauch von Messer und Gabel neben dem hygienischen Empfinden auch die Peinlichkeit- und Schamgefühle tangiert.

**250** | Die großen Höfe werden zu »potentiellen Zentren der literarischen Patronage« (vgl. Elias 1976b: 101).

**251** | Elias betont, daß die Zivilisation noch nicht am Ende ist (vgl. Elias 1976b: 454).

**252** | Elias verlegt den »Startpunkt« seines Zivilisationsprozesses nach Frankreich (speziell nach Versailles), das er als stärkstes zentralistisch gefaßtes Land im 16. Jahrhundert zählt und von dem aus sich die gleichen Umgangsformen, die gleichen Manieren, der gleiche Geschmack u. dgl. für kürzere oder längere Zeit über alle Höfe Europas hin ausdehnt (vgl. Elias 1976b: 4ff.). Das »Französische« kann sich als Etikette und Sprache am Hof und in der »feinen« Gesellschaft etablieren. Gleichzeitig macht er aber auch immer deutlich, daß es keinen absoluten lokalen oder historischen »Startpunkt« in langfristigen Prozessen, so auch im Zivilisationsprozeß, geben kann, sondern daß diese selbst wieder Resultat von Prozessen sind, die ungeplant und unlinear verlaufen.

**253** | Die Konzentration auf die abendländische Zivilisation westlicher Staatsgesellschaften bringt Elias die Kritik einer zu einseitig betriebenen Theorie sozialen Wandels ein, die es schwierig macht, die Gleichwertigkeit »fremder« und »unzivilisierter« Wahrnehmungsformen einzuklagen. Vgl. hierzu klassisch Duerr 1978.

**254** | Hier finden sich gelehrte Kleriker zu Verwaltungszwecken, Spielende und Künstler zu Unterhaltungszwecken, aber auch die ersten Geschichtsschreiber, um die Schicksale ihrer Herrscher in Minnesang und Heldenliedern zu verewigen. Ihre wachsende Beschäftigung am Hof gewinnt im Laufe der Zeit institutionelle Züge: Sie bilden Bausteine einer säkularen Ordnungsinstanz, deren Bemühen es ist, eine eigene moderne Kultur neu entstehen zu lassen, die die Vielzahl der kulturellen Strömungen unter der Etikette der »kultivierten Zivilisiertheit« zu vereinheitlichen sucht. Künstlerische Erziehung, geistige Bildung und »courtoise« Umgangsformen dienen als Distinktionsmittel der Macht und des Reichtums der Feudalgesellschaft, die sich durch ein erhöhtes Prestige- und Repräsentationsbedürfnis gegenüber der anderen Bevölkerung auszeichnet (vgl. Elias 1976b: 114), dieser jedoch ebenfalls die legitimen und »richtigen« Verhaltens- und Ausdrucksweisen vorlebt.

**255** | So kritisiert Hans Peter Duerr, daß in der westlichen Zivilisation die Erfahrung zunehmend nach innen gerutscht sei, was eine Panzerung und Abschließung des Ich gegenüber der Welt zur Folge habe.

**256** | Diese Verinnerlichungsmatrix wird von Elias selbst stellenweise als Habitus bezeichnet, ist aber nicht so sehr an der generativen und repro-

duktiven Funktion des Habitus im Hinblick auf soziale Ungleichheitsverhältnisse interessiert, wie es der gegenwärtig bekannteste »Habitus-Theoretiker« Bourdieu ist – sein Habitus ist vor allem ein Klassen-Habitus –, sondern legt den Schwerpunkt auf seine nationale Identifizierbarkeit. Habitus wird in der Eliasschen Diktion als »Nationalcharakter« eines Volkes konzipiert, der keine biologisch fixierte Disposition, sondern eine den spezifischen Staatsbildungsprozessen und gesellschaftlichen Interdependenzgeflchten entspringende Mentalität meint, in der die Geschichte eines Volkes enthalten ist. Zu einer kritischen Auseinandersetzung mit dem »deutschen Habitus« vgl. Elias 1994.

**257** | Insofern unterscheidet Elias auch verschiedene Grade des Engagements und der Distanzierung (vgl. Elias 1983), deren Ausprägung die Entwicklung des menschlichen Wissens steuert bzw. die Erkenntnisfähigkeit des Menschen beeinflußt.

**258** | Elias weist darauf hin, »[...] daß ›Macht‹ eine Beziehung zwischen zwei oder mehr Menschen oder vielleicht sogar zwischen Menschen und Naturobjekten ausdrückt, daß Macht ein Attribut von Beziehungen ist und sich am besten in Verbindungen mit dem Hinweis auf mehr oder weniger fluktuierende *Machtwandlungen* gebrauchen läßt« (Elias 1981: 124f.). Vgl. hierzu auch Bogner 1989, insb. S. 36–41.

**259** | Foucaults Machtbegriff deckt sich zunächst mit der Ideologie des Reformprojektes zu Beginn des 18. Jahrhunderts, das an die Stelle der blutigen Rituale (Leibesmarter, Hinrichtung ...) unblutige Disziplinarmaßnahmen setzt. Erst in seiner späteren, stark praxisbezogenen Machtkonzeption stellt Foucault die Eigendynamik und Selbstreferentialität der Macht in den Vordergrund, die sich in Form von Mikropraktiken immer weiter verstärkt, ohne der permanenten ideologischen Rückversicherung zu bedürfen. Im Gegensatz zu Elias, der Macht und Herrschaft noch relativ stände- bzw. klassengebunden konzipiert, betont Foucault ihre Losgelöstheit von Personen, Gruppen, Klassen.

**260** | Die Möglichkeit des Triebsublimation und Verhaltenssteuerung einer Gruppe erhöht ihren internen Kohäsionsgrad, den Elias in seinem Etablierten-Außenseitermodell als spezifische distinktive Machtquelle faßt (vgl. Elias 1990 bzw. weiter oben Kap. 2.4).

**261** | Insofern zeigt Waldhoff in seiner Zivilisationskritik, daß die Erfindung des modernen Menschen gleichzeitig die Implikation einer Erfindung des Anderen (vgl. Waldhoff 1995: 81) bedeutet – des Menschen mit niedrigerer Zivilisationskompetenz –, weshalb er auch von einem »Zivilisationsgefälle« (ebd.: 61) spricht.

**262** | Waldhoff schildert u.a. das Schicksal der Zigeuner, Sinti und Roma, in Deutschland, die als Menschen mit »ungehemmten Wesen« beschrieben werden, deren Gefühlslagen rasch und in extremer Weise um-

schlagen können und deshalb selbst auf »legalem« Wege – durch Gesetzesregelung – Ausgrenzungen erfahren.

**263** | Hier faßt Waldhoff die Prozesse der Differenzierung und Ausgrenzung als Korrelate zur psychischen »Ordnung« der Affekte, die Fremdheiten hervorbringt und in ihre Grenzen verweist.

**264** | Hier knüpft auch Baumans Kritik am Mythos vom »guten« Zivilisationsprozeß an, indem er den Holocaust nicht als »Entgleisung« des zweckrationalen und vernunftgeleiteten Handelns faßt. Vielmehr begreift er die Zivilisation als »Wegbereiter« und Legitimitätsfaktor des Holocaust, da er neben der zunehmenden Rationalisierung des Handelns und der Sinne ein bürokratisch-organisiertes »Social Engineering« eines »Gärtner-Staates« nach Effizienz-Kriterien zu ordnen sucht. Dieses Ordnungsbemühen, das auf Kosten einer »ethischen Blindheit« (Bauman 1992b: 28) seine volle Entfaltung in der »Endlösung der Judenfrage« erhält, arbeitet nach der zivilisatorischen Trennung von »Kulturpflanzen« und »Unkraut«, das ausgemerzt werden muß (vgl. ebd.: 32).

**265** | Mario Erdheim (1996) erwähnt in diesem Zusammenhang die im 16. Jahrhundert massenhaft stattfindenden Katzenverbrennungen.

**266** | Auch wenn die Phantasmorgien von Hexe und Teufel als Übergangsphänomene von begrenzter Bedeutung sind, zeigen sie die Tiefenschichten eines rationalen Diskurses in der Moderne: die Ideologie der eigenen Kultur, einer Kultur, die den Zivilisationsbegriff als symbolisches Machtmittel gegenüber mächtenschwächeren Gruppen einsetzt, die als »vulgär« oder »unzivilisiert« herabgesetzt werden. Vgl. hierzu auch weiter oben Kapitel 2.4.

**267** | Waldhoff führt Beispiele zivilisatorischer Ausgegrenzter an, sieht jedoch im »Ausländer« den Prototypen des modernen Fremden. Vgl. zum Ausländer als Prototyp des Fremden in der Moderne auch Hahn 1994.

**268** | So hat sich einigen Interpreten der Sprachgebrauch von *Zivilisationsprozessen im Plural* und eine präzise Unterscheidung unterschiedlicher Ebenen von Pluralisierungsprozessen durchgesetzt (vgl. Hinz 2000: 79; Herv. d. Autorin).

**269** | Waldhoff macht darauf aufmerksam, daß das Phänomen der Ausgrenzung an die aus dem Gruppenleben verdrängte physische Gewalt gekoppelt sei: Der Fremde konterkariere die eigenen Verhaltenszwänge, die das Ich- bzw. Wir-Ideal stützen, und treibe in seiner Unangepaßtheit (er verkörpert das Irrationale schlechthin) die tabuisierten Aggressions- und Abwehrhaltungen hervor.

**270** | So wird aus ethnopsychanalytischer Sicht der Vorwurf laut, daß Elias die Umwandlung von Fremd- in Selbstzwang als erfolgreich betrachte, die »unterirdische« Wirkungsweise der verdrängten und unterdrückten Aggressions- und Gefühlsschübe aber unberücksichtigt lasse. Mario Erdheim

kritisiert die fehlende Eigendynamik bzw. unbewußte Motivation des Elias-schen Unbewußten, denn »[t]rotz der Einübung von guten Manieren und einer entwickelteren Affektkontrolle pflegt diese Aggression nämlich nicht zu verschwinden, sondern lediglich versteckter ihre destruktive Arbeit an der Kultur fortzusetzen« (Erdheim 1996: 164).

**271** | Hierbei wird v.a. der qualitativ-strukturelle Wandel von Gewalt im Zivilisationsprozeß untersucht. Die Ausübung von Gewalt erfolge dem-nach nicht mehr personen-, orts- und sachgebunden, sondern sie wird als strukturelles Phänomen der individuellen Wahrnehmung entzogen und in langfristigen Institutionalisierungsprozessen in ein System von Apparaten und Technologien, Zwangs- und Repressionsmitteln im Sinne einer staatli-chen Militarisierung eingebunden. So sprechen sowohl Zinn (1989) als auch Bauman (1992) von einer *Rationalisierung und Ästhetisierung der Gewalt* als Folge staatlicher und sozialer Repressalien, die mit einer sozialen Erzeu-gung moralischer Indifferenz einhergeht.

**272** | So bringt der Zivilisierungsdiskurs einen Wirklichkeitsbereich der gestalt- und regulierbaren Triebenergien und einen dieser Bewältigung entgegengerichteten Triebenergien hervor, die von der normativen Zivilisa-tionsinstanz, dem »Über-Ich«, im Zaum gehalten werden müssen.

**273** | Das Es spiegelt in dieser Lesart die Herauslösung des Fremden aus dem Äußeren, dem feindlichen Gegenüber, in das Innere des Vertrau-ten, das sich im Gefühl des Unheimlichen als »eigenes Unbewußtes« bzw. »unbewußtes Eigenes« (Kristeva 1990: 199) im Menschen manifestiert. Die zivilisationstheoretische Perspektive beschreibt damit einen Spaltungspro-zeß, der die zunehmende Rationalisierung und Regulierung der Sinne in-nerhalb von Gruppen bei gleichzeitiger Differenzierung der individuellen Gemüts- und Gefühlslandschaft einschließt: Der Einzelne unterliegt einer »Psychologisierung«, d.h. es kommt zur Ausdifferenzierung und Stabilisie-rung einer Über-Ich-Instanz und eines Unbewußten.

**274** | Als Utopist wollte sich Elias jedoch selbst nicht verstanden wis-sen.

**275** | So ist für Elias »Gleichheit« im Sinne von Abstimmung und Syn-chronisation und nicht Differenz, Kampf oder gar Abspaltung das Resultat des Zivilisationsprozesses. Ja, Elias vermeidet es geradewegs, die Verbin-dung zwischen einem Homogenisierungsgedanken des Zivilisationsprozes-ses, der die »klare Tendenz zur Angleichung der Lebens- und Verhaltens-standards zur Nivellierung der großen Kontraste« (Elias 1976b: 424) besitzt, und einem Differenzierungsprogramm, das die Abgrenzung und Absto-ßung stärkerer gegenüber schwächerer Gruppen forciert und die Kontraste und Spannungen in der Gesellschaft verstärkt (vgl. ebd.), in ein Bedin-gungsverhältnis zu setzen.

**276** | Psychoanalytische Ansätze sprechen darüber hinaus von einer

gesamtgesellschaftlichen Produktion von Unbewußtheit, da »zahlreiche Triebregungen [...] erst den Blicken der Öffentlichkeit, schließlich der eigenen Selbstwahrnehmung entzogen [werden]« (Waldfhoff 1995: 79).

**277** | Vgl. hierzu vor allem weiter oben Kapitel 2.1.

**278** | Im Sinne einer kritischen Hermeneutik, die auf die hierarchischen Oppositionen, Zentrismen und Aporien im Sprachgebäude der Ordnung aufmerksam machen will, argumentiert Foucault aus der Perspektive des »zivilisatorischen Ideals« der Toleranz, Offenheit für das Andere und des gegenseitigen Respekts.

**279** | Vgl. zur Bildungsidee des Fremden auch: Schäfer 2000.

**280** | Vgl. hierzu auch klassisch Munasu Duala-M'bedys (1977) Kritik an der fehlenden Humanität in der Ethnologie.

## Literatur

---

- Abels, H., 1998: Interaktion, Identität, Präsentation. Kleine Einführung in interpretative Theorien der Soziologie. Opladen/Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.
- Adorno, T. W., 1950: Studien zum autoritären Charakter. Frankfurt a. M./ New York: Campus.
- Albrecht, C., 1997: Der Begriff der, die, das Fremde. Zum wissenschaftlichen Umgang mit dem Thema Fremde. Ein Beitrag zur Klärung einer Kategorie, S. 80-94 in: Bizeul, Y., Bliesner, U., Prawda, M. (Hg.): Vom Umgang mit dem Fremden. Hintergrund – Definitionen – Vorschläge. Weinheim/Basel: Beltz.
- Allport, G. W., 1971: Die Natur des Vorurteils. Köln: Kiepenheuer & Witsch.
- Amann, K., Hirschauer, S., 1997: Die Befremdung der eigenen Kultur. Ein Programm, S. 7-53 in: dies. (Hg.): Die Befremdung der eigenen Kultur. Zur ethnographischen Herausforderung soziologischer Empirie. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Anderson, B., 1988: Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts. Frankfurt a. M./New York: Campus.
- Antweiler, C., 1989: Eigenbilder, Fremdbilder, Naturbilder. Anthropologischer Überblick und Auswahlbibliographie zur kognitiven Dimension interkulturellen Umgangs. Anthropos. Internationale Zeitschrift für Völker- und Sprachkunde, 1-3: 137-168.
- Aoki, T., 1992: Zur Übersetbarkeit von Kultur, S. 49-68 in: Matthes, J. (Hg.): Soziale Welt, Sonderband 8: Zwischen den Kulturen? Göttingen: Schwartz.
- Asad, T., 1993: Übersetzen zwischen Kulturen. Ein Konzept der britischen Sozialanthropologie, S. 300-335 in: Berg, E., Fuchs, M. (Hg.): Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

- Augé, M., 1994: *Orte und Nicht-Orte. Vorüberlegungen zu einer Ethnologie der Einsamkeit*. Frankfurt a. M.: Fischer.
- Augé, M., 1995: *Krise der Identität oder Krise des Andersseins? Die Beziehung zum Anderen in Europa*, S. 45-64 in: Kaschuba, W. (Hg.): *Kulturen – Identitäten – Diskurse. Perspektiven Europäischer Identität*. Berlin: Akademie Verlag.
- Bachmann-Medick, D., 1992: »Writing-Culture« – ein Diskurs zwischen Ethnologie und Literaturwissenschaft. *kea. Zeitschrift für Kulturwissenschaften*, 4: 1-21.
- Balke, F., Habermas, R., Nanz, P., Sillem, P., 1993: *Schwierige Fremdheit. Über Integration und Ausgrenzung in Einwanderungsländern*. Frankfurt a. M.: Fischer.
- Balke, F., 1992: Die Figur des Fremden bei Carl Schmitt und Georg Simmel. *Sociologia Internationalis*, 30: 35-59.
- Bardmann, T. M., 1997: *Unterscheide! Konstruktivistische Perspektiven in Theorie und Praxis*. Aachen: Kerstin.
- Bargatzky, T., 1981: Das »marginal man«-Konzept: Ein Überblick. *Sociologus*, 31: 141-166.
- Bargatzky, T., 1993: Die Ethnologie und der Begriff der kulturellen Fremde, S. 219-234 in: Wierlacher, A. (Hg.): *Kulturthema Fremdheit. Leitbegriffe und Problemfelder kulturwissenschaftlicher Fremdheitsforschung*. München: Iudicum.
- Barley, N., 1995: *Traumatische Tropen. Notizen aus meiner Lehmhütte*. Stuttgart: Klett-Cora.
- Bauman, Z., 1992a: *Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit*. Hamburg: Junius.
- Bauman, Z., 1992b: *Dialektik der Ordnung. Die Moderne und der Holocaust*. Hamburg: Europäische Verlagsanstalt.
- Bauman, Z., 1995: *Postmoderne Ethik*. Hamburg: Hamburger Edition.
- Bauman, Z., 1997: *Flaneure, Spieler und Touristen. Essays zu postmodernen Lebensformen*. Hamburg: Hamburger Edition.
- Bauman, Z., 2000: *Vom Nutzen der Soziologie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Bausinger, H., Beyer, K., Korff, G. (Hg.), 1991: *Reisekultur: von der Pilgerfahrt zum modernen Tourismus*. München: C. H. Beck.
- Bausinger, H., 1995: *Jenseits des Eigensinns: Kulturelle Nivellierung als Chance?*, S. 229-246 in: Kaschuba, W. (Hg.): *Kulturen – Identitäten – Diskurse. Perspektiven Europäischer Ethnologie*. Berlin: Akademie Verlag.
- Beck, U., 1996: *Das Zeitalter der Nebenfolgen und die Politisierung der Moderne*, S. 19-113 in: ders., Giddens, A., Lash, S., (Hg.): *Reflexive Modernisierung. Eine Kontroverse*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Beck, U., 1996: *Wie aus Nachbarn Juden werden. Zur politischen Kon-*

- struktion des Fremden in der reflexiven Moderne, S. 318-344 in: Miller, M., Soeffner, H.-G. (Hg.): Modernität und Barbarei. Soziologische Zeitdiagnose am Ende des 20. Jahrhunderts. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Becker, H. S., 1981: Außenseiter. Zur Soziologie abweichenden Verhaltens. Frankfurt a. M.: Fischer.
- Befu, H., 1999: Demonizing the »Other«, S. 17-31 in: Wistrich, R. S. (Hg.): Demonizing the Other. Antisemitism, Racism, and Xenophobia. Amsterdam: Harwood Academie.
- Benninghoff-Lühl, S., 1993: »Wörter stürzten auf mich ein«. Kulturschock, Geständnis und die Konstruktion von Wissen in ethnographischen Texten. *kea. Zeitschrift für Kulturwissenschaften*, 3: 56-73.
- Benz, W., 1996: Feindbild und Vorurteil. Beiträge über Ausgrenzung und Verfolgung. München: DTV.
- Berg, E., Fuchs, M. (Hg.), 1993: Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Berg, E., Fuchs, M., 1993: Phänomenologie der Differenz. Reflexionsstufen ethnographischer Repräsentation, S. 11-109, in: dies. (Hg.): Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Berger, T., Luckmann, P., 1998: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie. 5. Aufl., Frankfurt a. M.: Fischer.
- Berry, J. W., Kim, U., Boski, P., 1988: Psychological Acculturation of Immigrants, in: Kim, Y. Y., Gudykunst, W. B. (Hg.): Cross-cultural Adaptation: Current Approaches. Newbury Park: Sage.
- Bielefeld, U., 1991: Das Konzept des Fremden und die Wirklichkeit des Imaginären, S. 97-129 in: ders. (Hg.): Das Eigene und das Fremde: neuer Rassismus in der Alten Welt? Hamburg: Junius.
- Bielefeld, U., 2001: Exklusive Gesellschaft und inklusive Demokratie. Zur gesellschaftlichen Stellung und Problematisierung des Fremden, S. 19-52 in: Janz, R.-P. (Hg.): Faszination und Schrecken des Fremden. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Bitterli, U., 1991: Die »Wilden« und die »Zivilisierten«. Grundzüge einer Geistes- und Kulturgeschichte der europäisch-überseeischen Begegnung. 2. durchges. und um einen bibliogr. Nachtr. erw. Aufl., München: C. H. Beck.
- Blumer, H., 1973: Der methodologische Standort des symbolischen Interaktionismus, S. 80-147 in: Arbeitsgruppe Bielefelder Soziologen (Hg.): Alltagswissen, Interaktion und gesellschaftliche Wirklichkeit. Bd. 1: Symbolischer Interaktionismus und Ethnomethodologie. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Bodemann, Y. M., 1998: Von Berlin nach Chicago und weiter. Georg Sim-

- mel und die Reise seines »Fremden«. *Berliner Journal für Soziologie*, 1: 125-142.
- Bogner, A., 1989: *Zivilisation und Rationalisierung. Die Zivilisationstheorien M. Webers, N. Elias' und der Frankfurter Schule*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Bolz, N., 1993: *Am Ende der Gutenberg Galaxis: die neuen Kommunikationsverhältnisse*. München: Fink.
- Bourdieu, P., 1982: *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Bourdieu, P., Wacquant, L. J. D., 1996: *Reflexive Anthropologie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Bräunlein, P. J., Lauser, A., 1992: Einleitung: *Writing Culture*. *kea. Zeitschrift für Kulturwissenschaften*, 4: I-V.
- Bräunlein, P. J., Lauser, A., 1997: Grenzüberschreitungen, Identitäten. Zu einer Ethnologie der Migration in der Spätmoderne. *kea. Zeitschrift für Kulturwissenschaften*, 10: 1-21.
- Bublitz, H., 1999: *Foucaults Archäologie des kulturellen Unbewußten. Zum Wissensarchiv und Wissensbegehrn moderner Gesellschaften*. Frankfurt a. M./New York.: Campus.
- Bukow, W.-D., 1999: Fremdheitskonzepte in der multikulturellen Gesellschaft, S. 37-49 in: Kiesel, D., Messerschmidt, A., Scherr, A. (Hg.): *Die Erfindung der Fremdheit. Zur Kontroverse um Gleichheit und Differenz im Sozialstaat*. Frankfurt a. M.: Brandes & Apsel.
- Cappai, G., 2000: Kulturrelativismus und die Übersetzbarkeit des kulturell Fremden in Sicht von Quine und Davidson. Eine Beobachtung aus sozialwissenschaftlicher Perspektive. *Zeitschrift für Soziologie*, 29: 253-274.
- Claessens, D., 1991: Das Fremde, Fremdheit und Identität, S. 45-56 in: Schäffter, O. (Hg.): *Das Fremde: Erfahrungsmöglichkeiten zwischen Faszination und Bedrohung*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Clifford, J., Marcus, G. E. (Hg.), 1986: *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Clifford, J., 1997: *Routes. Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Cambridge, MA/London: Harvard University Press.
- Clifford, J., 1986: Introduction: *Partial Truths*, S. 1-27 in: ders., Marcus, G. E. (Hg.): *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Clifford, J., 1999: Kulturen auf der Reise, S. 476-514 in: Hörning, K. H., Winter, R. (Hg.): *Widerspenstige Kulturen. Cultural Studies als Herausforderung*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Crary, J., 1996: *Techniken des Betrachters. Sehen und Moderne im 19. Jahrhundert*. Dresden/Basel: Verlag der Kunst.

- Därmann, I., 1996: Der Fremde zwischen den Fronten der Ethnologie und Philosophie. *Philosophische Rundschau*, 43: 46-63.
- Därmann, I., 1998: Fremdgehen: Phänomenologische »Schritte zum Anderen«, S. 461-545 in: Münker, H. (Hg.): *Die Herausforderung durch das Fremde*. Berlin: Akademie Verlag.
- De Certau, M., 1988: *Kunst des Handelns*. Berlin: Merve.
- De Certeau, M., 1997: *Theoretische Fiktionen. Geschichte und Psychoanalyse*. Wien: Turia & Kant.
- Denzin, N. K., 1997: *Interpretative Ethnography. Ethnographic Practices for the 21st Century*. Thousand Oaks/London/New Delhi: Sage.
- Dettmar, E., 1992: Der Blick kehrt um. Die Neuerschaffung des Eigenen und Fremden im Verlauf der afrikanisch-europäischen Begegnung. *kea. Zeitschrift für Kulturwissenschaften*, 2: 77-87.
- Deutschmann, C., 2000: Geld als »absolutes Mittel«. Zur Aktualität von Simmels Geldtheorie. *Berliner Journal für Soziologie*, 3: 301-314.
- Dollard, J., 1973: *Frustration und Aggression*. Weinheim/Basel: Beltz.
- Douglas, M., 1985: *Reinheit und Gefährdung. Eine Studie zur Vorstellung von Verunreinigung und Tabu*. Berlin: Reimer.
- Duala-M'bedy, M., 1977: *Xenologie. Die Wissenschaft vom Fremden und die Verdrängung der Humanität in der Anthropologie*. Freiburg/München: Alber.
- Duala-M'bedy, L.-J. B., 1994: *Xenologie. Sinn und Zweck einer Lehre vom Fremden*, S. 28-50 in: Egner, H. (Hg.): *Das Eigene und das Fremde. Angst und Faszination*. Solothurn/Düsseldorf: Walter.
- Dubiel, H., 2000: Integration durch Konflikt?, S. 132-143 in: Friedrichs, J., Mayer, K. U., Schluchter, W. (Hg.): *Soziale Integration. Sonderheft der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Duerr, H. P., 1978: *Traumzeit. Über die Grenze zwischen Wildnis und Zivilisation*. Frankfurt a. M.: Syndikat.
- Düsing, E., 1986: Intersubjektivität und Selbstbewußtsein. Behavioristische, phänomenologische und idealistische Begründungstheorien bei Mead, Schütz, Fichte und Hegel. Köln: Dinter.
- Dworschak, H., 1998: Vertrautheit und Staunen. Zur Problematik interkulturellen Verstehens, S. 67-81 in: Fröhlich, G., Mörth, I. (Hg.): *Symbolische Anthropologie der Moderne. Kulturanalysen nach Clifford Geertz*. Frankfurt a. M./ New York: Campus.
- Eckert, R., Reis, C., Wetzstein, T. A., 2000: »Ich will halt anders sein wie die anderen«. Abgrenzung, Gewalt und Kreativität bei Gruppen Jugendlicher. Opladen: Leske & Budrich.
- Egner, H. (Hg.), 1994: *Das Eigene und das Fremde. Angst und Faszination*. Solothurn/Düsseldorf: Walter.

- Elias, N., 1976a,b: Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. 2 Bde. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Elias, N., 1981: Was ist Soziologie? 4. Aufl., München: Juventa.
- Elias, N., 1983: Engagement und Distanzierung. Arbeiten zur Wissenssoziologie I. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Elias, N., Scotson, J. L., 1990: Etablierte und Außenseiter. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Elias, N., 1994: Studien über die Deutschen. Machtkämpfe und Habitusentwicklung im 19. und 20. Jahrhundert. 2. Aufl., Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Elias, N., 1977: Zur Grundlegung einer Theorie sozialer Prozesse. *Zeitschrift für Soziologie*, 2: 127-149.
- Engelmann, J. (Hg.), 1999: Der Foucault-Reader. Diskurs und Medien. Frankfurt a. M.: Deutsche Verlags-Anstalt.
- Erdheim, M., 1990: Sigmund Freud, S. 137-150 in: Marschall, W. (Hg.): Klassiker der Kulturanthropologie. Von Montaigne bis Margaret Mead. München: C. H. Beck.
- Erdheim, M., 1992: Fremdeln. Kulturelle Unverträglichkeit und Anziehung. Kursbuch, 107: 19-35.
- Erdheim, M., 1996: Unbewußtheit im Prozeß der Zivilisation, S. 158-172 in: Rehberg, K.-S. (Hg.): Norbert Elias und die Menschenwissenschaften. Studien zur Entstehung und Wirkungsgeschichte seines Werkes. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Esser, H., 1996: Ethnische Konflikte als Auseinandersetzung um den Wert von kulturellem Kapital, S. 64-99 in: Heitmeyer, W., Dollase, R. (Hg.): Die bedrängte Toleranz. Ethnisch-kulturelle Konflikte, religiöse Differenzen und die Gefahren politisierter Gewalt. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Fabian, J., 1993: Präsenz und Repräsentation. Die Anderen und das anthropologische Schreiben, S. 335-365 in: Berg, E., Fuchs, M. (Hg.): Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Fink-Eitel, H., 1994: Die Philosophie und die Wilden. Über die Bedeutung des Fremden für die europäische Geistesgeschichte. Hamburg: Junius.
- Flotzinger, R. (Hg.), 1999: Fremdheit in der Moderne. (Studien zur Moderne; Bd 3). Wien: Passagen.
- Fortes, M., 1992: Fremde, S. 43-80 in: Loycke, A. (Hg.): Der Gast, der bleibt. Dimensionen von Georg Simmels Analyse des Fremdseins. Frankfurt a. M./New York: Campus.
- Foucault, M., 1969: Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

- Foucault, M., 1971: *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Foucault, M., 1976: *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Foucault, M., 1997a: *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit*. Bd 1, 5. Aufl., Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Foucault, M., 1997b: *Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit*. Bd 2, 5. Aufl., Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Foucault, M., 1997c: *Die Sorge um sich. Sexualität und Wahrheit*. Bd 3, 5. Aufl., Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Foucault, M., 1999a: *Warum ich Macht untersuche. Die Frage des Subjekts*, S. 161-172 in: Engelmann, J. (Hg.): *Der Foucault-Reader. Diskurs und Medien*. Frankfurt a. M.: Deutsche Verlags-Anstalt.
- Foucault, M., 1999b: *Die Maschen der Macht*, S. 172-187 in: Engelmann, J. (Hg.): *Der Foucault-Reader. Diskurs und Medien*. Frankfurt a. M.: Deutsche Verlags-Anstalt.
- Foucault, M., 1999c: *Wie wird Macht ausgeübt?*, S. 187-202 in: Engelmann, J. (Hg.): *Der Foucault-Reader. Diskurs und Medien*. Frankfurt a. M.: Deutsche Verlags-Anstalt.
- Foucault, M., 2000: *Was ist ein Autor?*, S. 198-233 in: Jannidis, F., Lauer, G., Martinez, M., Winko, S. (Hg.): *Texte zur Theorie der Autorenschaft*. Stuttgart: Reclam.
- Frank, E., 1987: »Sie fressen Menschen, wie ihr scheußliches Aussehen beweist ...« *Kritische Überlegungen zu Zeugen und Quellen der Menschenfresserei*, S. 199-225 in: Duerr, H. P. (Hg.): *Authentizität und Betrug in der Ethnologie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Fraser, N., 1994: *Foucault über die moderne Macht: Empirische Einsichten und normative Unklarheiten*, S. 31-56 in: dies.: *Widerspenstige Praktiken. Macht, Diskurs, Geschlecht*. Frankfurt a. M.
- Frederking, V., 1994: *Der Fremde. Die Fremde. Das Fremde*. Zeitschrift für Didaktik der Philosophie und Ethik, 1: 18-38.
- Freud, S., [1915] 1963: *Tribe und Triebschicksale*, S. 210-234 in: ders.: *Gesammelte Werke*. 3. Aufl., Frankfurt a. M.: Fischer.
- Freud, S., [1919] 1978: *Das Unheimliche*, S. 229-269 in: ders.: *Gesammelte Werke*. Bd 12: *Werke aus den Jahren 1917-1920*. 5. Aufl., Frankfurt a. M.: Fischer.
- Friedrich, M., Hagemann-Doumbia, A., Kapfer, R., Petermann, W., Thoms, R., van de Loo, M.-J., 1984: *Ethnologie und Film. Einleitende Bemerkungen*, S. 9-17 in: dies. (Hg.): *Die Fremden sehen. Ethnologie und Film*. München: Trickster.
- Frindte, W., 1999: *Konstruktionen, Theorien und Fragen über das Fremde*,

- S. 16-33 in: ders. (Hg.): *Fremde Freunde Feindlichkeiten. Sozialpsychologische Untersuchungen*. Opladen/Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.
- Frindte, W., 1999: Wenn Konstruktivisten nach Fremdenfeindlichkeit, Antisemitismus und Gewalt fragen – Die Befrager, die Befragten und die Fragen, S. 33-50 in: ders. (Hg.): *Fremde Freunde Feindlichkeiten. Sozialpsychologische Untersuchungen*. Opladen/Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.
- Fuchs, P., 1997: Adressabilität als Grundbegriff der soziologischen Systemtheorie. *Soziale Systeme*, 1: 57-81.
- Garfinkel, H., 1967: *Studies in Ethnomethodology*. Englewood Cliffs: Prentice Hall.
- Geertz, C., 1983: Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Geertz, C., 1990: Die künstlichen Wilden. Der Anthropologe als Schriftsteller. München/Wien: Hanser.
- Geertz, C., 1996: Welt in Stücken. Kultur und Politik am Ende des 20. Jahrhunderts. Wien: Passagen.
- Geertz, C., 1997: Vom Sinn der kulturellen Differenz, S. 221-244 in: Trickster Jahrbuch Bd 1: Überschreitungen. Wuppertal: Peter Hammer.
- Giddens, A., 1988: Die Konstitution der Gesellschaft. Grundzüge einer Theorie der Strukturierung. Frankfurt a. M./New York: Campus.
- Girtler, R., 1989: Die »teilnehmende unstrukturierte Beobachtung« – ihr Vorteil bei der Erforschung des sozialen Handelns und des ihm enthaltenen Sinns, S. 103-113 in: Aster, R., Merkens, H., Repp, M. (Hg.): *Teilnehmende Beobachtung. Werkstattberichte und methodologische Reflexionen*. Frankfurt a. M./New York: Campus.
- Görner, R., 1997: Das Fremde und das Eigene. Zur Geschichte eines Wertkonflikts, S. 13-25 in: Breuer, I., Sölter, A. A. (Hg.): *Der fremde Blick. Perspektiven interkultureller Kommunikation und Hermeneutik. Ergebnisse der DAAD-Tagung in London 1996*. Bozen: Edition Sturzflüge.
- Goffman, E., 1971: *Verhalten in sozialen Situationen. Strukturen und Regeln der Interaktion im öffentlichen Raum*. Gütersloh: Bertelsmann.
- Goffman, E., 1974a: *Stigma. Über Techniken der Bewältigung beschädigter Identität*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Goffman, E., 1974b: *Das Individuum im öffentlichen Austausch. Mikrostudien zur öffentlichen Ordnung*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Goffman, E., 1994: *Interaktionsrituale. Über Verhalten in direkter Kommunikation*. 3. Aufl., Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Gohlis, T., Hennig, C., Kagelmann, J., Kramer, D., Spode, H. (Hg.), 1998: *Voyage. Jahrbuch für Reise & Tourismusforschung*, Bd 2: *Das Bild der Fremde – Reisen und Imagination*. Köln: Dumont.

- Goldmann, S., 1985a: Die Südsee als Spiegel Europas. Reisen in die versunkene Kindheit, S. 208-243 in: Theye, T. (Hg.): *Wir und die Wilden. Einblicke in eine kannibalische Beziehung*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Goldmann, S., 1985b: Wilde in Europa. Aspekte und Orte ihrer Zurschaustellung, S. 243-270 in: Theye, T. (Hg.): *Wir und die Wilden. Einblicke in eine kannibalische Beziehung*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Gombrich, E. H., 1994: Zur Psychologie des Bilderlesens, S. 11-20 in: ders.: *Das forschende Auge: Kunstbetrachtung und Naturwahrnehmung*. Frankfurt a. M./New York: Campus.
- Gottowik, V., 1997: Konstruktionen des Anderen. Clifford Geertz und die Krise der ethnographischen Repräsentation. Berlin: Reimer.
- Greenblatt, S. J., 1998: Wunderbare Besitztümer. Die Erfindung des Fremden: Reisende und Entdecker. Berlin: Wagenbach.
- Güell, P. E., 1992: Das Spiel mit dem Spiegel. Verstreute Notizen über die Möglichkeit des verkehrten Blicks. *kea. Zeitschrift für Kulturwissenschaften*, 2: 7-15.
- Guttandin, F., 1993: Die Relevanz des hermeneutischen Verstehens für eine Soziologie des Fremden, S. 458-481 in: Jung, T., Müller-Doohm, S. (Hg.): »Wirklichkeit« im Deutungsprozeß: Verstehen und Methoden in den Kultur- und Sozialwissenschaften. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Guttandin, F., 1994: Der Geruch des Fremden. Der Fremde als Relationsbegriff. *Sociologia Interantionalis*, 32: 55-76.
- Ha, K. G., 1999: Ethnizität und Migration. Münster: Westfälisches Dampfboot.
- Hahn, A., 1994: Die soziale Konstruktion des Fremden, S. 140-163 in: Sprondel, W. M. (Hg.): *Die Objektivität der Ordnung und ihre kommunikative Konstruktion*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Hahn, A., 1997: »Partizipative« Identitäten, S. 115-159 in: Münker, H., Ladwig, B. (Hg.): *Furcht und Faszination: Facetten der Fremdheit*. Berlin: Akademie Verlag.
- Hahn, A., 2000: The Social Construction of the Stranger. *Alexander von Humboldt-Mitteilungen*, 75: 11-23.
- Hall, S., 1994: Das Lokale und das Globale: Globalisierung und Ethnizität, S. 44-66 in: ders.: *Rassismus und kulturelle Identität*. Hamburg: Argument.
- Harbsmeier, M., 1991: Neue Welten. Wilde Völkerkunde. Deutsche Entdekkungsreisen der frühen Neuzeit, S. 91-100 in: Bausinger, H., Beyer, K., Korff, G. (Hg.): *Reisekultur: Von der Pilgerfahrt zum modernen Tourismus*. München: C. H. Beck.
- Hark, S., 1999: Deviante Subjekte. Normalisierung und Subjektformierung, S. 65-85 in: Sohn, W., Mehrtens, H. (Hg.): *Normalität und Abweichung*.

- chung. Studien zur Theorie und Geschichte der Normalisierungsgesellschaft. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Harth, D., 2000: Der Forscher als Schamane. <http://www.uni-heidelberg.de/uni/presse/rc11/1.html>
- Hartmann, A., 1991: Reisen und Aufschreiben, S. 152-159 in: Bausinger, H., Beyrer, K., Korff, G. (Hg.): Reisekultur: Von der Pilgerfahrt zum modernen Tourismus. München: C. H. Beck.
- Heeschen, V., 1989: Geschichte(n) sehen – Feldforschung in Irian Jaya, S. 57-71 in: Aster, R., Merkens, H., Repp, M. (Hg.): Teilnehmende Beobachtung. Werkstattberichte und methodologische Reflexionen. Frankfurt a. M./New York: Campus.
- Heinrichs, H.-J., 1978: Einleitung, S. 7-29 in: Leiris, M.: Das Auge des Ethnographen. Ethnologische Schriften II. Frankfurt a. M.: Syndikat.
- Heinrichs, H.-J., 1979: Einleitung, S. 7-50 in: Leiris, M.: Die eigene und die fremde Kultur. Ethnologische Schriften. Hrsg. v. Heinrichs, H.-J., 2. Aufl., Frankfurt a.M.: Syndikat.
- Heinrichs, H.-J., 1992: Inmitten der Fremde. Von In- und Ausländern. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Heitmeyer, W., 1992: Die Bielefelder Rechtsextremismus-Studie: Erste Langzeituntersuchung zur politischen Sozialisation männlicher Jugendlicher. Weinheim: Juventa.
- Henning, C., 1998: Reisen und Imagination, S. 7-10 in: Gohlis, T., Hennig, C., Kagelmann, J., Kramer, D., Spode, H. (Hg.), 1998: Voyage. Jahrbuch für Reise & Tourismusforschung, Bd 2: Das Bild der Fremde – Reisen und Imagination. Köln: Dumont.
- Hess, R., Wulf, C., 1999: Einleitung, S. 9-13 in: dies. (Hg.): Grenzgänge. Über den Umgang mit dem Eigenen und dem Fremden. Frankfurt a. M./New York: Campus.
- Hettlage, R., 1991: Rahmenanalyse – oder die innere Organisation unseres Wissens um die Ordnung der sozialen Wirklichkeit, S. 91-155 in: ders., Lenz, K. (Hg.): Erving Goffman – ein soziologischer Klassiker der zweiten Generation. Bern/Stuttgart: Haupt.
- Hinz, M., 2000: Affektgeladenheit und Bedeutungswandel des Zivilisationsbegriffs, S. 71-105 in: Treibel, A., Kuzmics, H., Blomert, R. (Hg.): Zivilisationstheorie in der Bilanz. Beiträge zum 100. Geburtstag von Norbert Elias. Opladen: Leske & Budrich.
- Hirschauer, S., 1999: Die Praxis der Fremdheit und die Minimierung von Anwesenheit. Eine Fahrstuhlfahrt. Soziale Welt, 50: 221-247.
- Hitzler, R., 1988: Sinnwelten. Ein Beitrag zum Verstehen von Kultur. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Hockings, P. (Hg.), 1995: Principles of Visual Anthropology. The Hague: Mouton de Gruyter.

- Hörning, K. H., 2001: Experten des Alltags. Die Wiederentdeckung des praktischen Wissens. Weilerswist: Velbrück.
- Hörning, K. H., 1989: Von ordentlichen Soziologen und unordentlicher Realität. *Soziale Welt*, 40: 76-85.
- Hörning, K. H., 1993: Das Fremde und das Eigene. Schwierigkeiten zivilen Zusammenlebens, S. 127-138 in: Sicking, M., Lohe, A. (Hg.): *Die Bedrohung der Demokratie von rechts: Wiederkehr der Vergangenheit*. Köln: Bund.
- Hörning, K. H., 1999: Kulturelle Kollisionen. Die Soziologie vor neuen Aufgaben, S. 84-116 in: ders., Winter, R. (Hg.): *Widerspenstige Kulturen. Cultural Studies als Herausforderung*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Hoffmann-Axthelm, D., 1987: Sinnesarbeit. Nachdenken über Wahrnehmung. Frankfurt a. M./New York: Campus.
- Hoheimer, J., 1975: Stigmatisierung als sozialer Prozeß, S. 3-13 in: Brusten, M., Hoheimer, J. (Hg.): *Stigmatisierung. Zur Produktion gesellschaftlicher Randgruppen*. Bd 1, Neuwied/Darmstadt: Luchterhand.
- Honer, A., 1994: Einige Probleme lebensweltlicher Ethnographie, S. 85-106 in: Schröer, N. (Hg.): *Interpretative Sozialforschung. Auf dem Weg zu einer hermeneutischen Wissenssoziologie*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Honneth, A., 1992: Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Honold, A., 1997: Das Fremde verstehen – das Verstehen verfremden: Ethnographie als Herausforderung für Literatur- und Kulturwissenschaft. Trans. Internet-Zeitschrift für Kulturwissenschaft. (<http://www.adis.at/arlt/institut/trans/1Nr/honold.htm>).
- Hüttermann, J., 2000: Der avancierende Fremde. Zur Genese von Unsicherheitserfahrungen und Konflikten in einem ethnisch polarisierten und sozialräumlich benachteiligten Stadtteil. *Zeitschrift für Soziologie*, 29: 275-293.
- Jäger, S., 2001: Diskurs und Wissen. Theoretische und methodische Aspekte einer kritischen Diskurs- und Dispositivanalyse, S. 81-113 in: Keller, R., Hirsland, A., Schneider, W., Viehöver, W. (Hg.): *Handbuch Sozialwissenschaftliche Diskursanalyse*. Bd 1: Theorien und Methoden. Opladen: Leske & Budrich.
- Janoska-Bendl, J., 1965: Methodologische Aspekte des Idealtyps. Max Weber und die Soziologie der Geschichte. Berlin: Duncker & Humblot.
- Janz, R.-P. (Hg.), 2001: *Faszination und Schrecken des Fremden*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Janz, R.-P., 2001: Einleitung, S. 7-19 in: ders. (Hg.): *Faszination und Schrecken des Fremden*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

- Jenks, C., 1995: *The Centrality of the Eye in Western Culture*, S. 1-26 in: ders. (Hg.): *Visual Culture*. London: Routledge.
- Joas, H., 1994: Kreativität und Autonomie. Die soziologische Identitätskonzeption und ihre postmoderne Herausforderung, S. 109-119 in: Görg, C. (Hg.): *Gesellschaft im Übergang: Perspektiven kritischer Soziologie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Jordan, P.-L., 1992: Ein Blick auf die Geschichte – Geschichte eines Blicks. *Cinéma – Cinema – Kino*: 23-74.
- Jung, T., 1999: Geschichte der modernen Kulturtheorie. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Kämpf, H., 2000: Anthropologische Implikationen der Hermeneutik und die Frage nach dem »radikal Fremden« im Kontext der Ethnologie. *Pai-deuma. Mitteilungen zur Kultatkunde*, 46: 149-161.
- Kalthoff, H., 1997: Fremdenrepräsentationen. Über ethnographisches Arbeiten in exklusiven Internatsschulen, S. 240-267 in: Hirschauer, S., Amann, K. (Hg.): *Die Befremdung der eigenen Kultur. Zur ethnographischen Herausforderung soziologischer Empirie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Kaschuba, W. (Hg.), 1995: *Kulturen – Identitäten – Diskurse. Perspektiven Europäischer Ethnologie*. Berlin: Akademie Verlag.
- Kaschuba, W., 1999: *Einführung in die Europäische Ethnologie*. München: C. H. Beck.
- Kast, V., 1994: Angst und Faszination. Emotionen in Bezug auf das Fremde, S. 214-239 in: Egner, H. (Hg.): *Das Eigene und das Fremde. Angst und Faszination*. Solothurn/Düsseldorf: Walter.
- Keifenheim, B., 1987: Wenn Bilder auf die Reise gehen, S. 69-90 in: Humann, R. (Hg.): *Mit der Kamera in fremden Kulturen. Aspekte des Films in Ethnologie und Volkskunde*. Darmstadt: Gehling.
- Keller, R., 2001: Wissenssoziologische Diskursanalyse, S. 113-145 in: ders., Hirsland, A., Schneider, W., Viehöver, W. (Hg.): *Handbuch Sozialwissenschaftliche Diskursanalyse. Bd 1: Theorien und Methoden*. Opladen: Leske & Budrich.
- Kellner, R., 1995: Norbert Elias und die Ethnologie – Über die Probleme der Ethnologie mit der Zivilisationstheorie. *Angewandte Sozialforschung – Fortschritte der Zivilisation*, 2: 201-212.
- Keupp, H., Ahbe, T., Gmür, W., Höfer, R., Mitscherlich, B., Kraus, W., Straus, F., 1999: Identitätskonstruktionen. Das Patchwork der Identität in der Spätmoderne. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Kiener, W., 1999: *Die Kunst des Erzählens. Narrativität in dokumentarischen und ethnographischen Filmen*. Konstanz: UVK Medien.
- Kiesel, D., Messerschmidt, A., Scherr, A. (Hg.), 1999: *Die Erfindung der*

- Fremdheit. Zur Kontroverse um Gleichheit und Differenz im Sozialstaat. Frankfurt a. M.: Brandes & Apsel.
- Kledzik, S. M., 1994: »Fremde« verstehen. Zeitschrift für Didaktik der Philosophie und Ethik, 1: 38-45.
- Kluge, S., 1999: Empirisch begründete Typenbildung. Zur Konstruktion von Typen und Typologien in der qualitativen Sozialforschung. Opladen: Leske & Budrich.
- Knecht, M., Welz, G., 1995: Ethnographisches Schreiben nach Clifford, S. 71-90 in: Hauschild, T. (Hg.): *kea*, Sonderband 1: Ethnologie und Literatur. Bremen: *kea* Edition.
- Kögler, H. H., 1994: Michel Foucault. Stuttgart/Weimar: J. B. Metzler.
- Koepping, K.-P., 1987: Authentizität als Selbstfindung durch den anderen: Ethnologie zwischen Engagement und Reflexion, zwischen Leben und Wissenschaft, S. 7-38 in: Duerr, H. P. (Hg.): Authentizität und Betrug in der Ethnologie. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Koepping, K.-P., 1990: Authentizität in der Dialektik Selbst/Anderer. *kea. Zeitschrift für Kulturwissenschaften*, 1: 6-21.
- Koepping, K.-P., 1995: Ausgrenzung oder Vereinnahmung? Eigenes und Fremdes aus der Sicht der Ethnologie, S. 179-202 in: Müller, S., Otto, H.-U., Otto, U. (Hg.): Fremde und Andere in Deutschland. Nachdenken über das Einverleiben, Einebnen, Ausgrenzen. Opladen: Leske & Budrich.
- Kohl, K.-H., 1979: Exotik als Beruf. Zum Begriff der ethnographischen Erfahrung bei B. Malinowski, E. E. Evans-Pritchard und C. Lévi-Strauss. Wiesbaden: Heymann.
- Kohl, K.-H., 1993: Ethnologie – die Wissenschaft vom kulturell Fremden. Eine Einführung. München: C. H. Beck.
- Kohl, K.-H., 1990: Über den Umgang mit dem Fremden. Ethnologische Beobachtungen in Ost-Flores. *kea. Zeitschrift für Kulturwissenschaften*, 1: 98-113.
- Kohl, K.-H., 1992: Geordnete Erfahrung. Wissenschaftliche Darstellungsformen und literarischer Diskurs in der Ethnologie, S. 363-375 in: Matthes, J. (Hg.): Soziale Welt, Sonderband 8: Zwischen den Kulturen? Göttingen: Schwartz.
- Korte, H., 1999: Norbert Elias (1897-1990), S. 315-334 in: Käsler, D. (Hg.): Klassiker der Soziologie. Bd 1: Von Auguste Comte bis Norbert Elias. München: C. H. Beck.
- Krasberg, U., 1998: Kultur als Ethnographie der Grenzüberschreitung. Münchener Beiträge zur interkulturellen Kommunikation, 6: 31-44.
- Kristeva, J., 1990: Fremde sind wir uns selbst. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Krusche, D., 1994: Reisen. Verabredung mit der Fremde. 2. durchgeseh. Aufl., München: C. H. Beck.

- Kuehnast, K., 1990: Gender Representation in Visual Ethnographies: An Interpretivist Perspective. *CVA Review*: 21-29.
- Ladwig, B., 1997: »Das Fremde« und die Philosophie der normalen Sprache, S. 77-93 in: Naguscheckski, D., Trabant, J. (Hg.): *Was heißt hier »fremd«?: Studien zu Sprache und Fremdheit*. Berlin: Akademie Verlag.
- Lange, H.-J., 1999: Er-fahren des Woanders. Wahrnehmungen zum Reisen als Lebensmodus. *Tourismus Journal: Zeitschrift für tourismuswissenschaftliche Forschung*, 3: 101-120.
- Leed, E. J., 1993: *Die Erfahrung der Ferne. Reisen von Gilgamesch bis zum Tourismus unserer Tage*. Frankfurt a. M./New York: Campus.
- Leiris, M., 1978: *Das Auge des Ethnographen. Ethnologische Schriften II*. Frankfurt a. M: Syndikat.
- Leiris, M., 1979: Ethnographie und Kolonialismus, S. 53-72 in: ders.: *Die eigene und die fremde Kultur. Ethnologische Schriften*. Hrsg. v. Heinrichs, H.-J., 2. Aufl., Frankfurt a. M.: Syndikat.
- Lévinas, E., 1998: *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*. 3. Aufl., Freiburg/München: Alber.
- Lindner, R., 1990: *Die Entdeckung der Stadtkultur. Soziologie aus der Erfahrung der Reportage*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Lindner, R., 1999: Robert E. Park (1864-1944), S. 213-230 in: Kaesler, D. (Hg.): *Klassiker der Soziologie*. Bd 1: *Von August Comte bis Norbert Elias*. München: C. H. Beck.
- Lindner, W.-V., 1994: *Die Fremden und unsere Identität. Überlegungen aus psychoanalytischer und psychosozialer Sicht*, S. 139-159 in: Egner, H. (Hg.): *Das Eigene und das Fremde. Angst und Faszination*. Solothurn/Düsseldorf: Walter.
- Lipp, W., 1985: *Stigma und Charisma. Über soziales Grenzverhalten*. Berlin: Reimer.
- van der Loo, H., van Reijen, W. (Hg.), 1992: *Modernisierung. Projekt und Paradox*. München: DTV.
- Loycke, A., 1992: *Der Gast, der bleibt*, S. 103-124 in: ders. (Hg.): *Der Gast, der bleibt. Dimensionen von Georg Simmels Analyse des Fremdseins*. Frankfurt a. M./New York: Campus.
- Luckmann, T., 1981: Einleitung, S. XI-XVI in: Becker, H. S.: *Außenseiter. Zur Soziologie abweichenden Verhaltens*. Frankfurt a. M.: Fischer.
- Lüderssen, K., 1975: *Strafrecht und »Dunkelziffer«*, S. 244-267 in: ders., Sack, F. (Hg.): *Seminar: Abweichendes Verhalten I: Die selektiven Normen der Gesellschaft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Lyotard, J.-F., 1993: *Die Phänomenologie*. Hamburg: Junius.
- Makropoulos, M., 1997a: *Modernität und Kontingenz*. München: Fink.
- Makropoulos, M., 1997b: *Stadtkultur und Grenzpersönlichkeit. Differenz-*

- erfahrungen im Lichte Robert Ezra Parks. *Sociologia Internationalis*, 35: 27-39.
- Makropoulos, M., 1988: Der Mann auf der Grenze. Robert Ezra Park und die Chancen einer heterogenen Gesellschaft. *Freibeuter*, 35: 8-22.
- Makropoulos, M., 1993: Grenzziehung. *Ästhetik und Kommunikation*, 82: 41-44.
- Malinowski, B., 1973: Magie, Wissenschaft und Religion und andere Schriften. Frankfurt a. M.: Fischer.
- Malinowski, B., 1979: Argonauten des westlichen Pazifik. Ein Bericht über Unternehmungen und Abenteuer der Eingeborenen in den Inselwelten von Melanesisch-Neuguinea. Frankfurt a. M.: Syndikat.
- Masson, P., 1995: Anthropologische Dimensionen interkultureller Verstehensbemühungen, S. 234-246 in: Weiland, R. (Hg.): *Philosophische Anthropologie der Moderne*. Weinheim/Basel: Beltz.
- Matthes, J. (Hg.), 1992: Soziale Welt, Sonderband 8: Zwischen den Kulturen. Göttingen: Schwartz.
- Mead, G. H., [1934] 1968: Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Mead, G. H., [1913] 1980: Die soziale Identität, S. 241-253 in: ders.: *Gesammelte Aufsätze*. Bd 1. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Mead, G. H., [1925] 1980: Die Genesis der Identität und die soziale Kontrolle, S. 299-329 in: ders.: *Gesammelte Aufsätze*. Bd 1. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Melber, H., 1992: Der Weißheit letzter Schluß. Rassismus und kolonialer Blick. Frankfurt a. M.: Brandes & Apsel.
- Meudt, V., 1975: Stigmatisierung sozialer Abweichler als Identitätsstrategie. *Soziale Welt*, 26: 45-58.
- Miller, M., Soeffner, H.-G. (Hg.), 1996: Modernität und Barbarei. Soziologische Zeitdiagnose am Ende des 20. Jahrhunderts. 2. Aufl., Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Miller, M., Soeffner, H.-G., 1996: Modernität und Barbarei. Eine Einleitung, S. 12-28 in: dies. (Hg.): *Modernität und Barbarei. Soziologische Zeitdiagnose am Ende des 20. Jahrhunderts*. 2. Aufl., Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Mischung, R., 1999: Über Diskursmoden in der Ethnologie, S. 154-176 in: Kokot, W., Dracklé, D. (Hg.): *Wozu Ethnologie?* Berlin: Reimer.
- Morin, E., 1991: Kultur ↔ Erkenntnis, S. 75-85 in: Watzlawick, P., Krieg, P. (Hg.): *Das Auge des Betrachters. Beiträge zum Konstruktivismus*. München/Zürich: Piper.
- Moses, R., 1990: On Dehumanizing the Enemy, S. 110-119 in: Volkan, V. D., Vanuik, G. (Hg.): *The Psychodynamics of International Relationships: Concepts and Theories*. Lexington, MA.: Lexington Books.

- Mottier, V., 1999: Praxis, Macht und Interpretation. Garfinkel, Bourdieu, Foucault, S. 126-158 in: Reckwitz, A., Sievert, H. (Hg.): Interpretation, Konstruktion, Kultur. Ein Paradigmenwechsel in den Sozialwissenschaften. Opladen/Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.
- Müller, L., 1988: Die Großstadt als Ort der Moderne. Über Georg Simmel, S. 14-34, in: Scherpe, K. R. (Hg.): Die Unwirtlichkeit der Städte. Großstadtdarstellungen zwischen Moderne und Postmoderne. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Mümken, J., 1997: Die Ordnung des Raumes. Die Foucaultsche Machtanalyse und die Transformation des Raumes in der Moderne. Pfungstadt/Bensheim: Edition ergon.
- Münkler, H., Ladwig, B. (Hg.), 1997: Furcht und Faszination: Facetten der Fremdheit. Berlin: Akademie Verlag.
- Münkler, H. (Hg.), 1998: Die Herausforderung durch das Fremde. Berlin: Akademie Verlag.
- Münkler, H., Ladwig, B., 1997: Dimensionen der Fremdheit, S. 11-45 in: dies. (Hg.): Furcht und Faszination: Facetten der Fremdheit. Berlin: Akademie Verlag.
- Münkler, H., Ladwig, B., 1998: Einleitung: Das Verschwinden des Fremden und die Pluralisierung der Fremdheit, S. 11-27 in: Münkler, H. (Hg.): Die Herausforderung durch das Fremde. Berlin: Akademie Verlag.
- Musil, R., [1932] 1998: Der Mann ohne Eigenschaften. 2 Bde. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Nagl, L., 1998: Pragmatismus. Frankfurt a. M./New York: Campus.
- Nassehi, A., 1999: Differenzierungsfolgen. Beiträge zur Soziologie der Moderne. Opladen/Wiesbaden: Westdeutscher Verlag.
- Nassehi, A., 1990: Zum Funktionswandel von Ethnizität im Prozeß gesellschaftlicher Modernisierung. Soziale Welt, 41: 261-283.
- Nassehi, A., 1995: Der Fremde als Vertrauter. Soziologische Beobachtungen zur Konstruktion von Identitäten und Differenzen. Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, 47: 443-463.
- Nassehi, A., Richter, D., 1996: Die Form »Nation« und der Einschluß durch Ausschluß. Beobachtungen zur Fremdenfeindlichkeit in Deutschland. Sociologia Internationalis, 34: 151- 177.
- Nassehi, A., Schroer, M., 1999: Integration durch Staatsbürgerschaft? Einige gesellschaftstheoretische Zweifel. Leviathan, 1: 95-113.
- Nedelmann, B., 1999: Georg Simmel (1858-1918), S. 127-150 in: Kaesler, D. (Hg.): Klassiker der Soziologie. Bd 1: Von Auguste Comte bis Norbert Elias. München: C. H. Beck.
- Nelissen, N. J. M., 1973: Robert Ezra Park (1864-1944). Ein Beitrag zur Geschichte der Soziologie. Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, 25: 515-530.

- Nichols, B., 1997: Was Ethnographen erzählen, S. 167-208 in: Trickster Jahrbuch. Bd 1: Überschreitungen. Wuppertal: Peter Hammer.
- Ohle, K., 1978: Das Ich und das Andere. Grundzüge einer Soziologie des Fremden. Stuttgart: Fischer.
- Oppitz, M., 1989: Kunst der Genauigkeit. Wort und Bild in der Ethnographie. München: Trickster.
- Ortega, F., 1997: Michel Foucault: Die Rekonstruktion der Freundschaft. München: Fink.
- Orth, J., 1993: Vom Umgang mit dem Fremden. Ästhetik und Kommunikation, 82: 104-106.
- Park, R. E., [1928] 1964: Human Migration and the Marginal Man, S. 345-357 in: ders.: Race and Culture. Essays in the Sociology of Contemporary Man. London: Free Press of Glencoe.
- Park, R. E., [1931a] 1964: The Problem of Cultural Differences, S. 3-15 in: ders.: Race and Culture. Essays in the Sociology of Contemporary Man. London: Free Press of Glencoe.
- Park, R. E., [1931b] 1964: Mentality of Racial Hybrids, S. 377-393 in: ders.: Race and Culture. Essays in the Sociology of Contemporary Man. London: Free Press of Glencoe.
- Park, R. E., [1937] 1964: Cultural Conflict and the Marginal Man, S. 372-377 in: ders.: Race and Culture. Essays in the Sociology of Contemporary Man. London: Free Press of Glencoe.
- Parsons, T., 1972: Das System moderner Gesellschaften. München: Juventa.
- Patzelt, W. J., 1987: Grundlagen der Ethnomethodologie. Theorie, Empirie und politikwissenschaftlicher Nutzen einer Soziologie des Alltags. München: Fink.
- Petermann, W., 1984: Geschichte des ethnographischen Films. Ein Überblick, S. 17-55 in: Friedrich, M., Hagemann-Doumbia, A., Kapfer, R., Petermann, W., Thoms, R., van de Loo, M.-J.: Die Fremden sehen. Ethnologie und Film. München: Trickster.
- Pfleiderer, B., 1992: Captain Cook oder die Liebe, das Land und der Tod. Kea. Zeitschrift für Kulturwissenschaften, 2: 15-28.
- Plessner, H., [1953] 1983: Mit anderen Augen, S. 88-105 in: ders.: Gesammelte Schriften. Bd VIII: Conditio Humana. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Plessner, H., [1953] 1983: Über Menschenverachtung, S. 105-117 in: ders.: Gesammelte Schriften. Bd VIII: Conditio Humana. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Pohlen, M., Bautz-Holzherr, M., 1995: Psychoanalyse – Das Ende einer Deutungsmacht. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Pries, L., 1998: Transnationale soziale Räume. Theoretisch-empirische Skizze am Beispiel der Arbeitswanderungen Mexiko – USA, S. 55-87 in:

- Beck, U. (Hg.): Perspektiven der Weltgesellschaft. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Pries, L., 1999: Die Transnationalisierung der sozialen Welt und die deutsche Soziologie. *Soziale Welt*, 50: 383-395.
- Quinseau, I., 1999: Psychoanalytische Sicht auf Fremdheit: Fremde – Andere – Dritte, S. 167-185 in: Kiesel, D., Messerschmidt, A., Scherr, A. (Hg.): Die Erfindung der Fremdheit. Zur Kontroverse um Gleichheit und Differenz im Sozialstaat. Frankfurt a. M.: Brandes & Apsel.
- Radtke, F.-O., 1991: Lob der Gleich-Gültigkeit. Zur Konstruktion des Fremden im Diskurs des Multikulturalismus, S. 79-97 in: Bielefeld, U. (Hg.): Das Eigene und das Fremde. Neuer Rassismus in der Alten Welt? Hamburg: Junius.
- Räthzel, N., 1997: Gegenbilder. Nationale Identität durch Konstruktion des Anderen. Opladen: Leske & Budrich.
- Renn, J., 1998: Übersetzungskultur. Grenzüberschreitung durch Übersetzung als ein Charakteristikum der Moderne. *Sociologia Internationalis*, 36: 141-170.
- Richter, D., 1991: Die Angst des Reisenden, die Gefahren der Reise, S. 100-108 in: Bausinger, H., Beyrer, K., Korff, G. (Hg.): Reisekultur: von der Pilgerfahrt zum modernen Tourismus. München: C. H. Beck.
- Richter, R., 1993: Der fremde Stil. Ästhetik und Kommunikation, 82: 64-72.
- Said, E., 1994: Orientalismus. Frankfurt a. M.: Ullstein.
- Saunders, P., 1987: Die Stadt als ökologische Gemeinschaft, S. 55-86 in: ders.: Soziologie der Stadt. Frankfurt a. M./New York: Campus.
- Schäfer, A., 2000: Die Bildungsreise konfrontiert mit dem kulturell Fremden. Von den Grenzen der humanistischen Bildungsidee. *Bildung und Erziehung*, 2: 183-203.
- Schäffter, O., 1991: Modi des Fremderlebens. Deutungsmuster im Umgang mit Fremdheit, S. 11-45 in: ders. (Hg.): Das Fremde: Erfahrungsmöglichkeiten zwischen Faszination und Bedrohung. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Scheffer, T., 1997: Dolmetschen als Darstellungsproblem. Eine ethnographische Studie zur Rolle der Dolmetscher in Asylanhörungen. *Zeitschrift für Soziologie*, 26: 159-180.
- Scherpe, K. R., 1996: Das Andere verstehen? Mimesis – ein Vermögen beim Umgang mit dem Fremden. *Neue Rundschau*, 107: 36-46.
- Scherr, A., 1999: Die Konstruktion von Fremdheit in sozialen Prozessen. Überlegungen zur Kritik und Weiterentwicklungen interkultureller Pädagogik, S. 49-67 in: Kiesel, D., Messerschmidt, A., Scherr, A. (Hg.): Die Erfindung der Fremdheit. Zur Kontroverse um Gleichheit und Differenz im Sozialstaat. Frankfurt a. M.: Brandes & Apsel.
- Schiffauer, W., 1997: Die Angst vor der Differenz. Zu neuen Strömungen

- in der Kultur- und Sozialanthropologie, S. 157-172 in: ders.: Fremde in der Stadt. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Schiffauer, W., 1994: Die *civil society* und der Fremde – Grenzmarkierungen in vier politischen Kulturen, S. 185-200 in: Balke, F., Habermas, R., Nanz, P., Sillem, P. (Hg.): Schwierige Fremdheit. Über Integration und Ausgrenzung in Einwanderungsländern. Frankfurt a. M.: Fischer.
- Schmid, T., 1993: Der Fremde als Provokateur und Entwicklungshelfer, S. 200-229 in: Balke, F., Habermas, R., Nanz, P., Sillem, P. (Hg.): Schwierige Fremdheit. Über Integration und Ausgrenzung in Einwanderungsländern. Frankfurt a. M.: Fischer.
- Schmied-Kowarzik, W., Stagl, J. (Hg.), 1993: Grundfragen der Ethnologie. Beiträge zur gegenwärtigen Theorie-Diskussion. 2. überarb. und erw. Aufl., Berlin: Reimer.
- Schmitt, C., [1932] 1963: Der Begriff des Politischen: Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Collarien. 3. Aufl., Berlin: Duncker & Humblot.
- Schroer, M., 1997: Fremde, wenn wir uns begegnen. Von der Universalisierung der Fremdheit und der Sehnsucht nach Gemeinschaft, S. 15-41 in: Nassehi, A. (Hg.): Nation, Ethnie, Minderheit. Beiträge zur Aktualität ethnischer Konflikte. Köln/Weimar/Wien: Böhlau.
- Schütz, A., [1953] 1971: Wissenschaftliche Interpretation und Alltagsverständnis menschlichen Handelns, S. 3-55 in: ders.: Gesammelte Aufsätze I: Das Problem der sozialen Wirklichkeit. Den Haag: Nijhoff.
- Schütz, A., [1944] 1972: Der Fremde. Ein sozialpsychologischer Versuch, S. 43-69 in: ders. (Hg.): Gesammelte Aufsätze II: Studien zur soziologischen Theorie. Den Haag: Nijhoff.
- Schütz, A., [1932] 1960: Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie. 2. unv. Aufl., Wien: Springer.
- Schütz, A., 1971: Das Problem der Relevanz. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Schütz, A., Luckmann, T., 1975: Strukturen der Lebenswelt. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Schul, Y., Zukier, H., 1999: Why Do Stereotypes Stick?, S. 31-44 in: Wistrich, R. S. (Hg.): Demonizing the Other. Antisemitism, Racism and Xenophobia. Amsterdam: Harwood Academie.
- Schweizer, T., 1999: Wie versteht und erklärt man eine fremde Kultur? Zum Methodenproblem der Ethnographie. Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, 51: 1-33.
- Segalen, V., 1983: Ästhetik des Diversen: Versuch über den Exotismus. Aufzeichnungen. Frankfurt a. M./Paris: Qumran.
- Sennett, R., 1991: Civitas. Die Großstadt und die Kultur des Unterschieds. Frankfurt a. M.: Fischer.
- Shamsul, A. B., 1992: Das Konzept »Dorf« in Untersuchungen über Malaysia. Zur Problematik analytischer Konzepte in der Konstruktion von

- Alterität, S. 393-404 in: Matthes, J. (Hg.): *Soziale Welt*, Sonderband 8: Zwischen den Kulturen. Göttingen: Schwartz.
- Shilling, C., 1997: *The Body and Difference*, S. 65-108 in: Woodward, K. et al. (Hg.): *Identity and Difference. Culture, Media and Identities*. Thousand Oaks: Sage.
- Simmel, G., [1900] 1996: *Philosophie des Geldes*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Simmel, G., [1903] 1995: *Soziologie des Raumes*, S. 132-184 in: ders.: *Aufsätze und Abhandlungen 1901-1908*. Bd I. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Simmel, G., [1903] 1995: *Die Großstädte und das Geistesleben*, S. 116-132 in: ders.: *Aufsätze und Abhandlungen 1901-1908*. Bd I. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Simmel, G., [1905] 1995: *Das Ende des Streits*, S. 333-345 in: ders.: *Aufsätze und Abhandlungen 1901-1908*. Bd I. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Simmel, G., [1907] 1993: *Soziologie der Sinne*, S. 276-293 in: ders.: *Aufsätze und Abhandlungen 1901-1908*. Bd II. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Simmel, G., [1908] 1992: *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Simmel, G., [1908] 1958: *Exkurs über den Fremden*, S. 509-513, in: ders.: *Soziologie*, 4. Aufl., Berlin: Duncker & Humblot.
- Simmel, G., [1908] 1993: *Der Mensch als Feind. Zwei Fragmente aus einer Soziologie*, S. 335-344 in: ders.: *Aufsätze und Abhandlungen 1901-1908*. Bd II. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Simmel, G., [1917] 2000: *Individualismus*, S. 299-313 in: ders.: *Aufsätze und Abhandlungen 1909-1918*. Bd II. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Simon, F. B., 1991: *Innen- und Außenperspektive. Wie man systemisches Denken im Alltag nutzen kann*, S. 139-151 in: Watzlawick, P., Krieg, P. (Hg.): *Das Auge des Betrachters*. München/Zürich: Piper.
- Sölter, A. A., 1997: *Die Einbeziehung des Fremden. Reflexionen zur kulturellen Fremdheit bei Simmel, Habermas und Huntington*, S. 25-53 in: dies., Breuer, I. (Hg.): *Der fremde Blick. Perspektiven interkultureller Kommunikation und Hermeneutik. Ergebnisse der DAAD-Tagung in London 1996*. Bozen: Edition Sturzflüge.
- Sohn, W., Mehrtens, H. (Hg.), 1999: *Normalität und Abweichung. Studien zur Theorie und Geschichte der Normalisierungsgesellschaft*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Sohn, W., 1999: *Bio-Macht und Normalisierungsgesellschaft – Versuch einer Annäherung*, S. 9-30 in: ders., Mehrtens, H. (Hg.): *Normalität und Abweichung. Studien zur Theorie und Geschichte der Normalisierungsgesellschaft*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Sombart, W., 1928: *Die Fremden*, S. 883-896 in: ders.: *Der moderne Kapitalismus. Historisch-systematische Darstellung des gesamteuropä-*

- ischen Wirtschaftslebens von seinen Anfängen bis zur Gegenwart. Zweiter Halbband: Die Vorkapitalistische Gesellschaft. München/Leipzig: Duncker & Humblot.
- Stagl, J., 1981: Die Beschreibung des Fremden in der Wissenschaft, S. 273-296 in: Duerr, H.-P. (Hg.): Der Wissenschaftler und das Irrationale. Bd. I: Beiträge aus Ethnologie und Anthropologie. Frankfurt a. M.: Syndikat.
- Stagl, J., 1993a: Szentistische, hermeneutische und phänomenologische Grundlagen der Ethnologie, S. 15-51 in: Schmied-Kowarzik, W., Stagl, J. (Hg.): Grundfragen der Ethnologie: Beiträge zur gegenwärtigen Theorie-Diskussion. 2. überarb. und erw. Aufl., Berlin: Reimer.
- Stagl, J., 1993b: Malinowskis Paradigma, S. 93-107 in: Schmied-Kowarzik, W., Stagl, J. (Hg.): Grundfragen der Ethnologie. Beiträge zur gegenwärtigen Theorie-Diskussion. 2. überarb. und erw. Aufl., Berlin: Reimer.
- Stagl, J., 1996: Zur Soziologie der Gastfreundschaft anhand einer bürgerlichen Einladung. *Sociologia Internationalis*, 34: 129-152.
- Stagl, J., 1997: Grade der Fremdheit, S. 85-115 in: Münkler, H., Ladwig, B. (Hg.): Furcht und Faszination: Facetten der Fremdheit. Berlin: Akademie Verlag.
- Stenger, H., 1997: Deutungsmuster der Fremdheit, S. 159-223 in: Münkler, H., Ladwig, B. (Hg.): Furcht und Faszination: Facetten der Fremdheit. Berlin: Akademie Verlag.
- Stenger, H., 1998: Soziale und kulturelle Fremdheit. Zur Differenzierung von Fremdheitserfahrungen am Beispiel ostdeutscher Wissenschaftler. *Zeitschrift für Soziologie*, 27: 18-38.
- Stichweh, R., 1992: Der Fremde – Zur Evolution der Weltgesellschaft. *Rechtshistorisches Journal*, II: 295-316.
- Stichweh, R., 1997: Der Fremde – Zur Soziologie der Indifferenz, S. 45-65 in: Münkler, H., Ladwig, B. (Hg.): Furcht und Faszination: Facetten der Fremdheit. Berlin: Akademie Verlag.
- Theye, T. (Hg.), 1985: Wir und die Wilden. Einblicke in eine kannibalische Beziehung. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Theye, T., 1985: Optische Trophäen. Vom Holzschnitt zum Foto-Album: Eine Bildgeschichte der Wilden, S. 18-40, in: ders. (Hg.): Wir und die Wilden. Einblick in eine kannibalische Beziehung. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Theye, T., 1989: Einführung, S. 8-58 in: ders. (Hg.): Der geraubte Schatten. Eine Weltreise im Spiegel der ethnographischen Photographie. München/Luzern: C. J. Bucher.
- Thomas, B., 1972: Migration and Urban Development. A Reappraisal of British and American Long Cycles. London: Menthuen.

- Thyen, A., 1994: Das Eigene und das Fremde oder Über universelle Gerechtigkeit. *Zeitschrift für Didaktik der Philosophie und Ethik*, 1: 5-14.
- Trabant, J., Naguszewski, D., 1998: Die Herausforderung durch die fremde Sprache. Der Fall des Französischen, S. 131-201 in: Münkler, H. (Hg.): *Die Herausforderung durch das Fremde*. Berlin: Akademie Verlag.
- Tyler, S., 1993: Zum »Be-/Abschreiben« als »Sprechen Für«. Ein Kommentar, S. 288-297 in: Berg, E., Fuchs, M. (Hg.): *Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Valentin, K., 1981: »Die Fremden«, S. 158-160 in: ders.: *Gesammelte Werke*, Bd 1: *Monologe und Dialoge*. München/Zürich: Piper.
- Valjavec, F., 1997: *Globale Ethnologie. Wandlungen kultureller Auffassungen in Randlagen*. München: Akademie Verlag.
- Vossenkuhl, W., 1990: Jenseits des Vertrauten und Fremden, S. 101-115 in: Marquard, O. (Hg.): *Einheit und Vielheit. XIV. Deutscher Kongreß für Philosophie in Gießen 21.-26. September 1987*. Hamburg: Meiner.
- Wagener, S., 1999: *Feindbilder. Wie kollektiver Hass entsteht*. Berlin: Quadriga.
- Wahrig-Schmidt, B., 1999: Zwischen Normalisierung und Normalismus: Konvergenzen und Divergenzen bei der Analyse moderner Gesellschaften in den Begriffen der Normalisierungsmacht (Kommentar), S. 266-288 in: Sohn, W., Mehrtens, H. (Hg.): *Normalität und Abweichung. Studien zur Theorie und Geschichte der Normalisierungsgesellschaft*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Waldenfels, B., 1990: *Der Stachel des Fremden*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Waldenfels, B., 1992: *Einführung in die Phänomenologie*. München: Fink.
- Waldenfels, B., 1998: Grenzen der Normalisierung. *Studien zur Phänomenologie des Fremden* 2. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Waldenfels, B., 1991: Michel Foucault: *Ordnung in Diskursen*, S. 277-298 in: Ewald, F., Waldenfels, B. (Hg.): *Spiele der Wahrheit. Michel Foucaults Denken*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Waldenfels, B., 1994: *Ordnungen des Sichtbaren*, S. 233-253 in: Boehm, G. (Hg.): *Was ist ein Bild?* München: Fink.
- Waldenfels, B., 1995: Das Eigene und das Fremde. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 4: 611-620.
- Waldenfels, B., 1997: *Phänomenologie des Eigenen und des Fremden*, S. 65-85 in: Münkler, H., Ladwig, B. (Hg.): *Furcht und Faszination: Facetten der Fremdheit*. Berlin: Akademie Verlag.
- Waldhoff, H.-P., 1995: Fremde und Zivilisierung. *Wissenssoziologische Studien über das Verarbeiten von Gefühlen der Fremdheit. Probleme*

- der modernen Peripherie-Zentrums-Migration am türkisch-deutschen Beispiel. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Weber, M., [1904] 1968: Die »Objektivität« sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis, S. 146-214 in: ders.: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. 3. erw. u. verb. Aufl., Tübingen: Mohr Siebeck.
- Weber, M., [1920] 1988: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, S. 17-63 in: ders. Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Bd I. 9. Aufl., Tübingen: Mohr Siebeck.
- Weber, M., [1920] 1988: Die Berufsethik des asketischen Protestantismus, S. 84-163 in: ders.: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Bd I. 9. Aufl., Tübingen: Mohr Siebeck.
- Weber, M., [1920] 1988: Zwischenbetrachtung: Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung, S. 536-573 in: ders.: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Bd I. 9. Aufl., Tübingen: Mohr Siebeck.
- Weiss, B., 1999: Die kulturelle Praxis globaler Beziehungen. »Reisen« als Überschreitung der Grenzen der Disziplin. Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft, 3: 1-17.
- Welsch, W., 1997: Transkulturalität. Zur veränderten Verfassung heutiger Kulturen, S. 67- 91 in: Schneider, F., Thomsen, C. W. (Hg.): Hybridkultur. Medien, Netze, Künste. Köln: Wienand.
- Wellershoff, D., 1979: Erkenntnisglück und Egotrip. Über die Erfahrung des Schreibens. Literaturmagazin, 11: 213-243.
- Wenzel, H., 1990: Die »Sozialpsychologie«: Meads Theorie sozialen Handelns, S. 47-87 in: ders. (Hg.): George Herbert Mead zur Einführung. Hamburg: Junius.
- Wierlacher, A. (Hg.), 1993: Kulturthema Fremdheit: Leitbegriffe und Problemfelder kulturwissenschaftlicher Fremdheitsforschung. München: Iudicium.
- Wierlacher, A., 1993: Kulturwissenschaftliche Xenologie. Ausgangslage, Leitbegriffe und Problemfelder, S. 19-115 in: ders. (Hg.): Kulturthema Fremdheit: Leitbegriffe und Problemfelder kulturwissenschaftlicher Fremdheitsforschung. München: Iudicium.
- Wiswede, G., 1979: Soziologie abweichenden Verhaltens. 2. völlig ver. Aufl., Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz: Kohlhammer.
- Winter, G., 1995: Stereotypisierung und Diskriminierung von Fremden, S. 103-117 in: Müller, S., Otto, H.-U., Otto, U. (Hg.): Fremde und Andere in Deutschland. Nachdenken über das Einverleiben, Einebnen, Ausgrenzen. Opladen: Leske & Budrich.
- Wolff, S., 1992: Die Anatomie der Dichten Beschreibung. Clifford Geertz als Autor, S. 393-362 in: Matthes, J. (Hg.): Soziale Welt, Sonderband 8: Zwischen den Kulturen. Göttingen: Schwartz.

- Wolfradt, U., 1993: Wandel in der Fremde. Zur Psychologie der Akkulturation. *kea. Zeitschrift für Kulturwissenschaften*, 3: 29-44.
- Wong, D., 1992: Fremdheitsfiguren im gesellschaftlichen Diskurs. Am Beispiel der Asylzuwanderung nach Deutschland, S. 405-420 in: Matthes, J. (Hg.): *Soziale Welt*, Sonderband 8: Zwischen den Kulturen. Göttingen: Schwartz.
- Wong, D., 1993: Rethinking »Kulturschock«: Zum Umgang mit der Fremdheit in der Forschungspraxis. *kea. Zeitschrift für Kulturwissenschaften*, 3: 1-17.
- Wood, M. M., [1934] 1969: *The Stranger. A Study in Social Relationships*. New York: Columbia University Press.
- Wulf, C., 1999: Der Andere, S. 13-38 in: ders., Hess, R. (Hg.): *Grenzgänge: über den Umgang mit dem Eigenen und dem Fremden*. Frankfurt a.M./New York: Campus.
- Zinn, K. G., 1989: Kanonen und Pest. Über die Ursprünge der Neuzeit im 14. und 15. Jahrhundert. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Zolla, E., 1987: Authentizität und Schwindel, S. 290-308 in: Duerr, H. P. (Hg.): *Authentizität und Betrug in der Ethnologie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.



# Weitere Titel zum Thema

Julia Lossau

## **Die Politik der Verortung**

Eine postkoloniale Reise zu einer ANDEREN Geographie der Welt

2002, 230 Seiten,  
kart., 25,80 €,  
ISBN: 3-933127-83-1

Thomas Faist (Hg.)

## **Transstaatliche Räume**

Politik, Wirtschaft und Kultur in und zwischen Deutschland und der Türkei

2000, 430 Seiten,  
kart., 24,80 €,  
ISBN: 3-933127-54-8

Jörg Dürrschmidt  
**Globalisierung**

2002, 132 Seiten,  
kart., 12,00 €,  
ISBN: 3-933127-10-6

Ludger Pries  
**Internationale Migration**

2001, 84 Seiten,  
kart., 9,50 €,  
ISBN: 3-933127-27-0

Theresa Wobbe  
**Weltgesellschaft**

2000, 100 Seiten,  
kart., 10,50 €,  
ISBN: 3-933127-13-0

Alexander Horstmann,  
Günther Schlee (Hg.)

## **Integration durch Verschiedenheit**

Lokale und globale  
Formen interkultureller  
Kommunikation

Urs Stäheli  
**Poststrukturalistische  
Soziologien**

2000, 88 Seiten,  
kart., 10,50 €,  
ISBN: 3-933127-11-4

2001, 408 Seiten,  
kart., 24,80 €,  
ISBN: 3-933127-52-1

Thomas Faist  
**Transstaatliche  
Gemeinschaften**

Juni 2002, ca. 100 Seiten,  
kart., ca. 10,50 €,  
ISBN: 3-933127-35-1

Georg Stauth  
**Authentizität und kulturelle  
Globalisierung**  
Paradoxien kultur-  
übergreifender Gesellschaft

1999, 62 Seiten,  
kart., 8,90 €,  
ISBN: 3-933127-05-X

Leseproben und weitere Informationen finden Sie unter:  
[www.transcript-verlag.de](http://www.transcript-verlag.de)