

Herfried Münkler/Bernd Ladwig

Dimensionen der Fremdheit¹

I.

Fremdheit ist keine Kategorie der Sozialwissenschaften.² Mit dem Fremden verbinden sich bestenfalls unklare, schlimmstenfalls polemische Vorstellungen. Wer etwas als fremd bezeichnet, sagt damit entweder, daß er es nicht kennt oder versteht, und eben diesem Mangel sollen die Wissenschaften ja abhelfen, oder er grenzt sich in einer zumeist affektiv gefärbten Art und Weise von etwas ab, und dieser Affekt verträgt sich nicht mit dem Streben nach wertfreien und trennscharfen Unterscheidungen.

In der philosophischen Literatur begegnet uns, bei spiegelverkehrter Bewertung, ein ähnlicher Vorbehalt: Die wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Fremden sei ein paradoxes Unterfangen, da sie auf die Erfassung von etwas Unerfaßbarem abziele.³ Dieser Einwand wird oft mit einem kulturkritischen Unterton vorgetra-

¹ Die nachfolgenden Überlegungen sind im Kontext der interdisziplinären Arbeitsgruppe „Die Herausforderung durch das Fremde“ an der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften entstanden. Wichtige Anregungen zum Fremdheitsbegriff verdanken wir vor allem PD Dr. Horst Stenger; für eine kritische Lektüre des ersten Textentwurfes danken wir Kathrin Meyer.

² Einen der wenigen Versuche, Fremdheit als Element der sozialen Ordnung zu thematisieren, unternimmt Gerhard Vowinckel, der bemerkenswerterweise die Thematisierung des Fremden in der Soziologie Georg Simmels nicht zur Kenntnis nimmt: ders. (1995): *Verwandtschaft, Freundschaft und die Gesellschaft des Fremden. Grundlagen menschlichen Zusammenlebens*, Darmstadt.

³ Vgl. Waldenfels, Bernhard (1990): *Der Stachel des Fremden*, Frankfurt a. M.; ders. (1995a): *Das Eigene und das Fremde*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Heft 4; ders. (1995b): *Deutsch-französische Gedankengänge*, Frankfurt a. M., 51 ff.; 284 ff.

gen. Wenn Wissen Macht ist und Begreifen Bemächtigung, so scheint gerade dem Vagen, Unverstandenen, Unverfügbaren die Funktion der Freiheitssicherung zuzukommen. Das Fremde allein vermag diesem Verständnis zufolge der „Normalisierung“ zu widerstehen und dem „Nichtidentischen“ Raum zu geben.

Bei aller Gegensätzlichkeit der Bewertung gehen beide Vorbehalte von einer gemeinsamen Beobachtung aus. Fremdheit ist kein Begriff der szientifischen Wissenschaften. Sie wird nicht aus einer objektivierenden Perspektive wahrgenommen oder konstruiert, sondern befindet sich in Augenhöhe der alltagsweltlichen Akteure.

Wie Bernhard Waldenfels gezeigt hat, entsprechen diesen beiden Ebenen der Erfahrung zwei verschiedene Modi der Unterscheidung. Der objektivistischen Ebene der Beschreibung korrespondiert die *Abgrenzung* des Einen vom Anderen, bei grundsätzlicher Reversibilität der Bestimmungen. Die Bestimmung „a ist nicht b“ läßt sich jederzeit umkehren in die Bestimmung „b ist nicht a“. Da Äpfel keine Birnen sind, sind Birnen keine Äpfel. Im Unterschied dazu entsteht das Fremde durch einen Akt der *Ein- und Ausgrenzung*, wobei sich Ausgrenzendes und Ausgegrenztes auf ein und derselben Ebene befinden.⁴ Fremdheit ist ein Beziehungsprädikat je eines Subjekts. Die Feststellung, daß du mir fremd bist, impliziert daher nicht den Umkehrschluß, auch ich sei dir fremd.

Die Beschäftigung mit Fremdheit dürfte folglich unser Verständnis davon vertiefen, wie Menschen und soziale Einheiten sich selbst und ihre Umwelt wahrnehmen, wie sie die Welt, in der sie leben, kategorisieren und strukturieren. Eine solche Untersuchung bewegt sich gleichsam von außen nach innen: Anstatt mit einer Erforschung des Eigenen und Bekannten zu beginnen, betrachtet sie zunächst das jeweils Andere dieser Bestimmungen.

Die Frage nach den Dimensionen von Fremdheit zielt auf eine Vielfalt von Beziehungsformen, die jeweils kommunikativ als Fremdheit bestimmt werden. Trivialerweise ist Fremdheit zunächst nur ein Wort. Wollen wir wissen, was „Fremdheit“ bedeutet, so müssen wir untersuchen, was kompetente Sprecherinnen und Sprecher darunter verstehen. Uns interessiert, was Menschen meinen, wenn sie jemanden oder etwas als „fremd“ bezeichnen, und was sie tun, indem sie eine solche Bezeichnung vornehmen.

Aus der Sprechakttheorie stammt die Erkenntnis, daß Menschen mit Wörtern etwas in der Welt bewirken. Wer sprachlich auf etwas referiert oder etwas ausdrückt, vollzieht eine Handlung. Mit Wörtern können wir andere warnen, sie informieren, ihnen etwas befehlen und vieles mehr, und wir können damit be-

⁴ Waldenfels: Das Eigene und das Fremde, (wie Anm. 3).

stimmte Reaktionen hervorrufen, beabsichtigte wie unbeabsichtigte.⁵ Die allgemeine Voraussetzung für das Gelingen eines Sprechaktes ist, daß der Adressat die geäußerten Wörter in ihrem Verwendungskontext versteht und die konstitutiven Regeln⁶ des Sprechaktes kennt. Sprechen ist eine regelgeleitete Aktivität, die wiederum auf andere regelgeleitete Aktivitäten verweist. In dem Wort „Sprachspiel“ hat der späte Wittgenstein beide Einsichten zusammengeführt: den Handlungscharakter sprachlicher Äußerungen und ihre Eingebundenheit in übergreifende Handlungszusammenhänge.⁷

Die Untersuchung der möglichen Bedeutungen des Wortes „Fremdheit“ führt uns daher unweigerlich ins Dickicht seiner pragmatischen Verwendungsweisen. Eine umfassende Darlegung der Dimensionen von Fremdheit müßte ein möglichst vollständiges Bild der Regeln des Wortgebrauchs ergeben. Für die Zwecke dieses Aufsatzes allerdings möchten wir uns auf die grundlegenden Dimensionen beschränken. Das mag als willkürliche Einschränkung erscheinen, läßt sich aber mit einer zentralen Einsicht der Sprachphilosophie rechtfertigen: Für die meisten Begriffe der normalen Sprache, so auch für „Fremdheit“, gibt es keine genauen Regeln. Die Suche nach absolut notwendigen und hinreichenden Bedingungen der richtigen Wortverwendung wäre daher ein sinnloses Unterfangen. „Ohne Abstraktion und Idealisierung wären systematische Darstellungen unmöglich.“⁸ Alles, was wir in analytischer Absicht erreichen können, ist eine möglichst große Annäherung an Vollständigkeit der Unterscheidungen.

Mit der Konzentration auf Fragen der Wortverwendung soll nicht die wissenschaftliche Aufmerksamkeit von der Materialität menschlicher Handlungen und Handlungsfolgen abgelenkt werden, wie man unter dem Eindruck der sprachtheoretischen Wende auch in vielen empirischen Disziplinen vermuten könnte. Vielmehr ist die Materialität von Fremdheit gar nicht von Kommunikation zu trennen. Jede Zuschreibung von Fremdheit ist ein kommunikativer Akt.

⁵ Austin, John L. (1972): *Zur Theorie der Sprechakte* (engl. 1962), Stuttgart; Searle, John R. (1971): *Sprechakte. Ein sprachphilosophischer Essay*, (engl. 1969), Frankfurt a. M. Austin unterscheidet zwischen illokutionären und perlokutionären Akten. Der Modus, in dem ein Sprecher eine Proposition ausdrückt, ist der illokutionäre Akt (z. B. Warnung, Versprechen oder Befehl). Die Wirkung, die der Sprechakt beim Adressaten hervorruft, ist der perlokutionäre Akt (z. B. Flucht, Vertrauen oder Gehorsam).

⁶ Zum Begriff der konstitutiven Regeln siehe Searle: *Sprechakte*, (wie Anm. 5).

⁷ Wittgenstein, Ludwig (1953): *Philosophische Untersuchungen*, in: ders.: *Tractatus logico-philosophicus*, Werkausgabe Bd. 1, Frankfurt a. M. 1993.

⁸ Searle: *Sprechakte*, (wie Anm. 5), 87.

Mit dieser Feststellung ist mehr gemeint als der wissenschaftstheoretische Gemeinplatz, daß es einen nichtdiskursiven Zugang zur Realität für uns nicht gibt. Wann immer wir auf Gegenstände in der „objektiven Welt“, zum Beispiel auf einen Baum, referieren, unterstellen wir unweigerlich, daß es etwas gibt, *worauf* wir referieren. Wir unterstellen eine äußere Faktizität (des Baumes), weil sonst die Behauptung, da sei etwas, über das sich reden ließe, gar nicht verständlich wäre. Mit Fremdheit verhält es sich anders. Fremdheit „gibt“ es nicht unabhängig von der sprachlichen Bezugnahme auf Fremdheit, nicht einmal als notwendige Unterstellung.

Das liegt wiederum am grundsätzlich relationalen Charakter von Fremdheit, den wir im folgenden Abschnitt etwas genauer betrachten wollen. Im Anschluß daran möchten wir die beiden basalen Bedeutungsdimensionen von Fremdheit unterscheiden und jeweils für sich untersuchen, ehe wir auf das Verhältnis zwischen diesen Dimensionen zu sprechen kommen.

II.

Daß Fremdheit relational ist, bedeutet zunächst ganz trivial, daß wir etwas nur dann als fremd bezeichnen, wenn wir in irgendeiner angenommenen oder tatsächlichen *Beziehung* zu ihm stehen. Das 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. Doch auch das bloß Geglaubte gilt uns für sich genommen nicht als fremd. Weder Gott noch die Bewohner vom Sirius⁹ stehen als solche in einer Fremdheitsrelation zu uns, weil die Voraussetzung für das Vorliegen einer Relation die Existenz ihrer Terme wäre. Allerdings ist es möglich, über einen bloß gedachten Gegenstand Vermutungen anzustellen, zu denen etwa die Feststellung gehören mag, Gottes Wege seien unerforschlich und uns daher fremd. Wer dies sagt, setzt die Existenz Gottes voraus, andernfalls ergäbe seine Bemerkung keinen Sinn.

Zweitens ist Fremdheit ein *indexikalischer* (verwendungsrelativer) Ausdruck. Das bedeutet, daß es vom Standort und der intentionalen Einstellung des Sprechers abhängt, was diesem als fremd gilt oder gelten kann. Was mir fremd ist, muß dir noch lange nicht fremd sein, und daß ich hier ein Fremder bin, heißt noch lange nicht, daß ich es anderswo auch wäre.

⁹ Die „Bewohner vom Sirius“ wurden zum Topos in der Fremdheitsliteratur durch eine Anmerkung von Simmel, Georg (1908): Exkurs über den Fremden, in: ders.: Soziologie. Untersuchung über die Formen der Vergemeinschaftung, Berlin, 509.

Drittens ist Fremdheit verwendungsrelativ auch insofern, als ein Sprecher damit eine bestimmte *Haltung* zum Ausdruck bringt. In den Worten Alois Hahns: „Fremdheit ist keine Eigenschaft, auch kein objektives Verhältnis zweier Personen oder Gruppen, sondern die Definition einer Beziehung.“¹⁰ Unsere These ist, daß das Wort „Fremdheit“ besonders viele Freiheitsgrade für die Definition von Beziehungen bietet, weil die allgemeinen Regeln seiner Verwendung sehr unscharf sind. So ist „der Fremde“ unter identifikatorischen Gesichtspunkten unspezifischer als „der Ausländer“, und die Bemerkung, das Schachspiel sei Paul fremd, enthält für sich genommen weniger Informationen als die Feststellung, Paul könne keine drei Züge vorhersehen.

Die andere Seite dieses Mangels an Bestimmtheit besteht in einem großen Spielraum zur Spezifikation von Bedeutungen. Der semantische Gehalt eines Wortes wird in Sprechsituationen spezifiziert. Wollen wir wissen, wie ein Wort zu verstehen ist, so müssen wir seine Funktion im Kontext seiner Verwendung betrachten. Die Möglichkeiten des flexiblen und „spielerischen“ Gebrauchs sind jedoch bei verschiedenen Wörtern unterschiedlich groß. „Fremdheit“ bietet hier besonders viele Optionen: Seine allgemeinen Verwendungsregeln enthalten nur schwache Vorgaben für die Beschreibung und Bewertung von Relationen, und es hat zwei deutlich unterschiedene, doch eng miteinander verbundene Bedeutungsdimensionen. Diesen Dimensionen wollen wir uns nun zuwenden.

III.

In der ersten Dimension wird Fremdheit kommuniziert, um die *Nichtzugehörigkeit* eines anderen zu akzentuieren. Durch die Zuschreibung von Fremdheit wird die Distanz zwischen sozialen Einheiten oder zwischen Angehörigen dieser Einheiten hervorgehoben. Diese Bedeutungsdimension nennen wir *soziale Fremdheit*.

Bei dem Wort Distanz liegt es nahe, zunächst an eine räumliche Dimension zu denken: Das Fremde befindet sich an einem anderen Ort, oder es kommt von jenseits der Grenzen. Diese räumliche Bedeutung wird bereits für den Ahnherren der Fremdheit, das rekonstruierte germanische Wort „fram“, angenommen. „Fram“ bedeutete demnach „entfernt“, „fern“, oder auch „fern von“, „weg

¹⁰ Hahn, Alois (1994): Die soziale Konstruktion des Fremden, in: Sprandel, Walter M. (Hg.): Die Objektivität der Ordnungen und ihre kommunikative Konstruktion, Frankfurt a. M., 140.

von“.¹¹ Entsprechendes gilt für andere Lexeme der Fremdheit, wie das französische „étranger“ oder die englischen Wörter „foreign“, „strange“ und „alien“. In Georg Simmels berühmtem Exkurs ist der Fremde derjenige, der heute kommt und morgen bleibt.¹² Käme er nicht von anderem Ort, so hätte er nicht erst zu kommen brauchen.

Unübertrefflich bringt der ehrwürdige Greis Methusalix, ein Bewohner des wohlbekannten gallischen Dorfes, den räumlichen Bezug der Fremdheitszuschreibung auf den Punkt: „Ich habe nichts gegen Fremde. Einige meiner besten Freunde sind Fremde. Aber diese Fremden da sind nicht von hier.“ Und etwas später: „Mich stören Fremde nicht, solange sie bleiben, wo sie hingehören. Wenn sie aber zu uns kommen, habe ich keine Lust, zu ihnen zu gehen.“ Was wiederum zeigt, daß sich die Einheimischen den Fremden gegenüber nicht unbedingt entgegenkommend verhalten.

Diese räumliche Bedeutung ist allerdings nicht die einzig mögliche. Wir können von Distanzen zwischen sozialen Einheiten auch im übertragenen Sinne sprechen und damit auf zeitliche, soziale, kulturelle oder moralische Abstände anspielen. Wichtig ist allein die Betonung der Nichtzugehörigkeit, worauf immer diese beruht.

Ein prominentes Beispiel aus der politischen Theorie mag dies verdeutlichen. In „Der Begriff des Politischen“ schreibt Carl Schmitt:

„Der politische Feind braucht nicht moralisch böse, er braucht nicht ästhetisch häßlich zu sein; er muß nicht als wirtschaftlicher Konkurrent auftreten, und es kann vielleicht sogar vorteilhaft scheinen, mit ihm Geschäfte zu machen. Er ist eben der andere, der Fremde, und es genügt zu seinem Wesen, daß er in einem besonders intensiven Sinne existentiell etwas anderes und Fremdes ist, so daß im extremen Fall Konflikte mit ihm möglich sind, die weder durch eine im voraus getroffene generelle Normierung, noch durch den Spruch eines ‚unbeteiligten‘ und daher ‚unparteiischen‘ Dritten entschieden werden können.“¹³

¹¹ Kluge, Wilhelm (1975²¹): Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache, Berlin/New York, 218; für den Hinweis danken wir Brigitte Jostes.

¹² Simmel: Exkurs über den Fremden, (wie Anm. 9).

¹³ Schmitt, Carl (1963): Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien, Berlin, 27. Eine eingehende Untersuchung des Zusammenhanges zwischen dem Fremden und dem Feind bei Schmitt – und Georg Simmel – hat Friedrich Balke vorgelegt: ders. (1992): Die Figur des Fremden bei Carl Schmitt und Georg Simmel, in: Sociologia Internationalis, 30, 35-69.

In Schmitts Diktion ist der Fremde der Feind, in dessen Angesicht sich eine Gruppe von Menschen als politische Gemeinschaft konstituiert. Dazu muß sie sich entschließen, in ihm etwas existentiell anderes zu sehen, so daß mit ihm Konflikte, und zwar solche kriegerischer Art, möglich sind. Die Undeutlichkeit der Charakterisierung des Fremden hat einen tieferen Sinn: Schmitt geht es nicht um eine allgemein diskutierbare Theorie über die Wesensmerkmale anderer Gemeinschaften, sondern um die von keinem Dritten hinterfragbare Deziision, wer der Fremde sei. Die wesentliche Bedeutung des Fremden besteht darin, der Feind zu sein, der ein Kollektiv zur Einigung veranlaßt. Der andere wird als Fremder bestimmt und eben nicht, was neutraler klänge, als Ausländer oder gar als Nachbar, obgleich er dies in einem geographischen Sinne durchaus sein mag.

Wer nun einwendet, dies seien bloß rhetorische Unterscheidungen, die mit der eigentlichen Bedeutung der verwendeten Wörter nichts zu tun hätten, mißverstehet die Pointe der Schmittschen Theorie. Schmitt möchte gerade zeigen, daß der politische Sprachgebrauch wesentlich rhetorisch *ist* und daß sich ein politischer Sprecher vor allem auf die Kunst der polemischen Zuspitzung verstehen muß.¹⁴ Diese Überzeugung durchdringt seinen eigenen sprachlichen Duktus. Daher darf man vermuten, daß der „Fremde“ in unserem Zitat nicht als analytische Kategorie zu verstehen ist, sondern als Synonym für den politischen Akt der Ausgrenzung schlechthin. Schmitt akzentuiert die Nichtzugehörigkeit des anderen, um die Schärfe der spezifisch politischen Unterscheidung zu verdeutlichen.

Diese Wortwahl hat eine weitere Implikation. Schmitt schreibt, daß sich Konflikte mit dem Fremden nicht durch den Schiedsspruch eines unbeteiligten Dritten vermeiden oder auflösen ließen. Das aber heißt, daß uns niemand daran hindern kann, im Umgang mit dem Fremden die Regeln der Reziprozität zu verletzen. Unsere Interaktion mit ihm unterliegt keinerlei normativen Beschränkungen, es sei denn, wir selbst haben uns diese Beschränkungen in einem kontingenten Willensakt auferlegt. Prinzipiell gehört der Fremde nicht zur moralischen Gemeinschaft. Wir sind ihm gegenüber zu nichts verpflichtet und brauchen unser Verhalten ihm gegenüber vor niemandem zu rechtfertigen. In der Welt politischer Beziehungen fallen „Freundschaft“ und moralische Verpflichtung ineins. Wer nicht dazugehört, steht außerhalb des Bezugsrahmens wechselseitiger Anteilnahme und Anerkennung.

An dieser Stelle geht es uns nicht darum zu klären, ob Schmitt diese Überlegungen strikt analytisch gemeint oder durchaus in normativer Absicht angestellt hat. Worauf wir allein hinweisen wollen, ist die Virtuosität, mit der Schmitt die po-

¹⁴ Zur Bedeutung der Rhetorik in der politischen Theorie Carl Schmitts vgl. Bohlender, Matthias (1995): Die Rhetorik des Politischen. Zur Kritik der politischen Theorie, Berlin.

lemischen Möglichkeiten der Fremdheitszuschreibung ausschöpft. Der Topos des Fremden wird hier zum Anlagefeld weitreichender Bedeutungsinvestitionen.

Reinhart Koselleck hat Schmitts Annahme eines polemischen Charakters aller politischen Unterscheidungen zu einer Theorie „asymmetrischer Gegenbegriffe“ ausgebaut. Asymmetrisch sind Gegenbegriffe, mit denen jeweils eine Wir-Gruppe einem Gegenüber den Status als Gleicher abspricht und sich in wertender Absicht über ihn erhebt. Koselleck interessiert sich vor allem für solche Gegenbegriffe, die die Menschheit als ganze umfassen. Das sind Gegensatzpaare wie Hellenen-Barbaren, Christen-Heiden, Zivilisierte-Wilde oder auch Menschen-Untermenschen. Namentlich die Semantik der Menschheit bietet historisch beispiellose Möglichkeiten der absoluten Ausschließung, und das heißt zugleich: der Unterbietung moralischer Mindeststandards.¹⁵

Barbaren, Wilde und erst recht Untermenschen sind Fremde im polemisch verabsolutierten Sinne des Wortes. Was alle diese Kategorien verbindet, ist die Leugnung einer Beziehung gemeinsamer Zugehörigkeit zwischen „uns“ und „ihnen“.¹⁶ Sie sind schlechthin exkludiert, jedenfalls solange, wie sie im Stadium der Wildheit, der Barbarei oder des Untermenschentums verharren. Wenn die Nichtzugehörigkeit von keiner umfassenderen Zugehörigkeit „gerahmt“ ist, sprechen wir von *definitiver sozialer Fremdheit*.

Auch in einem weniger totalisierenden Sinne steht soziale Fremdheit häufig für eine „emphatische Demarkationslinie“¹⁷ zwischen einer Wir-Gruppe und ihrer sozialen Umwelt. Der Verlauf einer solchen Linie ist nicht vorab festgelegt. „Was gestern noch ein beliebiger bloß tatsächlicher Unterschied war, wie es ihrer immer Tausende zwischen zusammenlebenden Personen gibt, ohne daß ihnen sozial allzu große Aufmerksamkeit geschenkt würde oder sie zum Anlaß für Feindschaft würden, wird heute zur tödlichen Trennlinie zwischen ‚uns‘ und den ‚Fremden‘, von deren Fremdheit noch vor kurzem überhaupt nicht die Rede war und die sich selbst vielleicht auch nicht als solche fühlten.“¹⁸

¹⁵ Koselleck, Reinhart (1975): Zur historisch-politischen Semantik asymmetrischer Gegenbegriffe, in: H. Weinrich (Hg.), Positionen der Negativität. Poetik und Hermeneutik, Bd. IV, München, S. 65-104.

¹⁶ In dieser Leugnung gemeinsamer Zugehörigkeit bei faktisch bestehender Interdependenz sieht Claus Offe das Grundmerkmal der modernen Barbarei: ders. (1996): Moderne „Barbarei“: Der Naturzustand im Kleinformat?, in: Miller, Max/Soeffner, Hans-Georg (Hg.): Modernität und Barbarei. Soziologische Zeitdiagnose am Ende des 20. Jahrhunderts, Frankfurt a. M., 263 ff.

¹⁷ Hahn: Die soziale Konstruktion des Fremden, (wie Anm. 10), 140.

¹⁸ Ebd.

Allerdings finden Fremdheitszuschreibungen oft Anhaltspunkte in einer autoritativ vorgegebenen Strukturierung des sozialen Raumes. Einer solchen Strukturierung muß nicht einmal das ursprüngliche Motiv zugrundeliegen, die subjektiven Bindungen von (Gruppen von) Menschen auf bestimmte Ziele auszurichten oder die eigenen Bande durch Ausgrenzung und Abwertung anderer zu festigen. Möglich sind auch rein verwaltungstechnische Absichten. Es genügt, daß verfügbare Unterscheidungsmöglichkeiten unter bestimmten Umständen massenwirksam mit polemischen Bedeutungen aufgeladen werden können.

Ein Beispiel für den Übergang von einer verwaltungstechnischen zu einer affektiven Distinktion bilden die *Nationes*. *Nationes*, das waren zunächst Binnendifferenzierungen innerhalb von Institutionen des mittelalterlichen Europa.¹⁹ Zu diesen Institutionen zählten die Universitäten und Konzilien, die Quartiere der Kaufleute und der Ritterorden. Die Kriterien der Zuschreibung bestimmter Gruppen zu bestimmten *nationes* gehorchten keinen allgemein auffindbaren Regeln; sie wechselten von Ort zu Ort, von Institution zu Institution. In den meisten Fällen handelte es sich um Fremdzuschreibungen, die sich mit den jeweiligen Selbstzuordnungen der „Angehörigen“ solcher *nationes* keineswegs decken mußten. Identitätsbestimmend blieb die gemeinsame Zugehörigkeit zur Christenheit.

Folglich rief die Polysemie der „nationalen“ Einteilungskriterien keine Gefühle der Zerrissenheit unter den Eingeteilten hervor. Diese verbanden mit der Zuordnung gewöhnlich keine bestimmten Vorstellungen und besetzten sie nicht mit politischen Bedeutungen, die in irgendeiner Weise die Funktionsfähigkeit der „multinationalen“ Institutionen hätten beeinträchtigen oder gar unterminieren können. Wichtig war nur, daß die Zuordnungskompetenz durch die Hierarchie innerhalb der jeweiligen Institution eindeutig geregelt blieb.

Das hat sich bekanntlich geändert. Mit der allmählichen Auflösung der „imaginären Institution“²⁰ der mittelalterlichen Welt erwuchs neuer Zuordnungsbedarf, der zunehmend auch von den Angehörigen der nach *nationes* binnendifferenzierten Institutionen angemahnt wurde. Dabei wurden die herkömmlichen

¹⁹ Vgl. zum Folgenden: Münkler, Herfried/Grünberger, Hans (1994): Nationale Identität im Diskurs der deutschen Humanisten, in: Berding, Helmut (Hg.): Nationales Bewußtsein und kollektive Identität. Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewußtseins in der Neuzeit 2, Frankfurt a. M., S. 211-248; Münkler, Herfried (1994): Die Nation als Modell politischer Ordnung. Vorüberlegungen zu einer wissenschaftlich-ideengeschichtlich fundierten Theorie der Nation, in: Staatswissenschaften und Staatspraxis, Heft 3, 5. Jg., S. 367-392 und Münkler, Herfried (1996): Reich, Nation, Europa. Modelle politischer Ordnung, Berlin.

²⁰ Castoriadis, Cornelius (1984): Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie, Frankfurt a. M.

Imaginationen von neuen Imaginationen mit veränderten Vorstellungen über Zugehörigkeit und Nichtzugehörigkeit abgelöst.²¹

Zwei Veränderungen sind hier bedeutsam. Zum einen begannen die Zugeordneten, an den Kriterien der Zuordnung affektiven Anteil zu nehmen und sich selbst bestimmten „nationalen“ Gruppen zuzuordnen. Mit dieser Aneignung der Zuordnungskompetenz ging eine Neigung zur polemischen Absetzung von anderen nationes einher. Auf diese Weise erfuhren zweitens die Kriterien der Zuordnung eine gewisse Bedeutungsangleichung. Diese Monosemie begünstigte wiederum die Bezugnahme auf die Nation als fraglosen Hort der Zugehörigkeit.

Mit der Vereindeutigung und der Aneignung von Kriterien nationaler Zugehörigkeit, zunächst durch Intellektuelle, später auch durch andere Teile der Bevölkerungen, entstand eine neue Möglichkeit der Unterscheidung zwischen Eigenem und Fremdem. Diese Unterscheidung inspirierte die Suche nach Möglichkeiten ihrer Untermuerung. Humanistische Dichter und Denker verbanden ihre politischen Projekte mit einer vorgestellten Vergangenheit und versuchten den Anspruch auf eigene Superiorität durch den Verweis auf gestrige Größe zu beglaubigen. Die „Ansippung“ eines Traditionsbestandes diente der Abstoßung von anderen vorgestellten Gemeinschaften im Raum. Temporalisierung und Spatialisierung, ein neuerwachtes Interesse an der Erforschung der „eigenen“ Vorgeschichte und eine zunehmende Orientierung an territorialen Bezugsgrößen der politischen Auseinandersetzung, ergänzten einander.

Zwar sollte es noch einige Jahrhunderte dauern, bis die Idee der Nation die Massen ergreifen und mit der neuzeitlichen Disziplinarinstitution des Staates zu einer Einheit von ungeahnter Wirkmächtigkeit verschmelzen konnte.²² Doch das Wissensdispositiv der Nation ist, wie unser kurzer Rückgang ins späte Mittelalter und die frühe Neuzeit zeigen sollte, durchaus älteren Datums. An seinem Ausgangspunkt stand eine ganz „unschuldige“, ohne große politische Berechnung geschaffene Unterscheidungsmöglichkeit. Diese Möglichkeit hat sich unter gewandelten Ordnungsbedingungen verselbständigt und eine andere, nunmehr dezidiert politische Bedeutung erlangt.

²¹ Der Wandel der Selbst- via Fremdbilder ist terminologisch im Begriff der „imagined community“ inzwischen in die Nationen- und Nationalismusforschung eingegangen. Vgl. zu diesem Begriff: Anderson, Benedict (1983): *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London.

²² Auf diese Verschmelzung konzentriert sich ein Großteil der Literatur zu Nationen und Nationalismus; siehe etwa Deutsch, Karl. W. (1972): *Der Nationalismus und seine Alternativen*, München; Anderson, Benedict (wie Anm. 21); Gellner, Ernest (1991): *Nationalismus und Moderne*, Berlin; Hobsbawm, Eric (1991): *Nationen und Nationalismus*, Frankfurt a. M./New York.

Zumindest im politischen Sinne ist die Nation bis heute der wichtigste Bezugspunkt für die Unterscheidung zwischen Eigenem und Fremdem geblieben. Dafür lassen sich nicht ohne weiteres funktionale Gründe finden, denn unzweifelhaft ist die Souveränität und Eigenständigkeit der Nationalstaaten im Schwinden begriffen. Zugleich haben funktionale Differenzierung und kulturelle Pluralisierung die Möglichkeiten der Innen/Außen-Unterscheidung vervielfältigt. Expertenkulturen für Autoreparaturen, Abschreibungen und Unternehmensfusionen, Pfadfinder im Internet, die Spezialcodes der Jugendkulturen, Abgründe des Mißverstehens zwischen den Generationen, die Entdeckung neuer und die Umwertung alter Differenzen zwischen den Geschlechtern, das Kauderwelsch der Kulturindustrie und der Marketingbranchen – an Distinktionsmöglichkeiten herrscht kein Mangel. Warum also wirkt gerade die Nation auf viele so anziehend?

Zumindest ein Grund dürfte sein, daß die Nation Zugehörigkeit ohne Leistungsnachweise gewährt – jedenfalls für die Glücklichen, die ihr immer schon angehören. Die Eigenlogik der Funktionssysteme ist nicht allen gleichermaßen zugänglich, und die Gefahr der Marginalisierung auf Bildungs-, Arbeits- und Beziehungsmärkten läßt sich kaum vollständig ausräumen: „Keine Ausbildung, keine Arbeit, kein Einkommen, keine regulären Ehen, Kinder ohne registrierte Geburt, ohne Ausweis, ohne Zugang zu an sich vorgesehenen Anspruchsberechtigungen, keine Beteiligung an Politik, kein Zugang zur Rechtsberatung, zur Polizei oder zu den Gerichten – die Liste ließe sich verlängern, und sie betrifft, je nach den Umständen, Marginalisierungen bis hin zu gänzlichem Ausschluß.“²³ Selbst das Rechtssystem schließt manche Menschen nur dadurch ein, daß es sie ausschließt – und indem es sie ausschließt, schließt es sie ein. Noch weniger als Gefängnisse bürgen selbstgewählte subkulturelle Bindungen für dauerhafte Zugehörigkeit. Sie nehmen dem Subjekt die Aufgabe nicht ab, sich immer wieder neu zu orientieren, weil sie selber auf dieser Fähigkeit beruhen.

Hinzu kommt, daß die Subjekte den Subkulturen und Funktionssystemen nicht als „ganze Menschen“, sondern primär als Rollenträger angehören: Auf der Love Parade zählt die Gabe der Selbstdarstellung, im Seminarraum gilt das gesprochene Wort. Der Mensch als solcher fällt aus den meisten Inklusionsbereichen moderner Gesellschaften heraus. Hier bietet die Nation einen wie immer fiktiven Ausweg.²⁴ Ihr gehört man mit Haut und Haaren an – und sei es buchstäblich, als kriegsführender Soldat. Zugleich verbinden sich mit der Nation aber auch erhöhte Solidaritätszumutungen, die infolge der Verbindung von Nation und Staat zum

²³ Luhmann, Niklas (1996): Jenseits von Barbarei, in: Miller, Max/Soeffner, Hans-Georg (Hg.): Modernität und Barbarei. Soziologische Zeitdiagnose am Ende des 20. Jahrhunderts, Frankfurt a. M., 228.

²⁴ Vgl. den Beitrag von Alois Hahn in diesem Band.

Nationalstaat administrativ durchgesetzt werden können. In der Entwicklung des Sozial- und Wohlfahrtsstaates, wie sie in diesem Jahrhundert in Europa stattgefunden hat, hat dies seinen deutlichen Niederschlag gefunden.

Ebenso wie Zugehörigkeiten können Nichtzugehörigkeiten unterschiedlich umfassend sein. Rollenidentitäten korrespondieren sektorale „Fremdheiten“: Die Techno-Kultur ist mir fremd, weil und soweit ich keinen Zugang zu ihr finde, in der Physik bin ich ein Fachfremder, die Börse ist eine fremde Welt für mich. *Fremder schlechthin* bin ich nur dort, wo andere schlechthin Zugehörige sind. Das erklärt, warum die Nation eine zentrale Bedeutung für die Erzeugung von Fremdheiten erlangt hat. Wer einer Nation nicht angehört, ist nicht in einem sektoralen Sinne fremd, er ist es als Mensch im Verhältnis zu einer vorgestellten Gemeinschaft.

Das ist nicht zu verwechseln mit der Nichtzugehörigkeit zu einem Staat. Die Feststellung, jemand sei ein Ausländer, bezieht sich auf die Tatsache, daß er nicht Bürger dieses Staates ist. „Bürger“ ist eine Statusbezeichnung, die keineswegs den Menschen als Menschen erfaßt. Das gleiche gilt folglich für die Negationsbestimmung, den Nicht-Bürger. Anders verhält es sich mit dem Fremden als solchem (dem Fremden ohne Attribut). Dieser ist der schlechthin Nichtzugehörige.

Nicht zufällig gelten daher die Staatenlosen und die von „ihrem“ Staat Verfolgten häufig als prototypische Fremde.²⁵ Sie sind nicht einfach Nichtzugehörige eines bestimmten Staates, sondern Nichtzugehörige überhaupt, im Verhältnis zur gesamten Staatenwelt. Eben dieser „totale“ Charakter der Nichtzugehörigkeit wird durch die Bezeichnung „Fremde“ hervorgehoben.

Dieser Bedeutungsaspekt zeigt nebenbei, daß die Behauptung einer „Generalisierung von Fremdheit in der Moderne“ häufig vorschnell, ja verharmlosend ist. Es ist ein wesentlicher Unterschied, ob man als Tourist oder Gastprofessor in der Fremde weilt oder ob man schlechthin keine Heimat mehr hat. Auch haben die meisten von uns durchaus keine Hybrididentitäten im radikalen Sinne des Wortes.²⁶ Gewiß, wir hören „fremde“ Musik, treffen ausländische Kolleginnen und Kollegen, kleiden uns nach „fremdem“ Vorbild, lieben italienischen Wein und kambodschanisches Essen. Doch bei alledem wissen wir jederzeit, daß wir all dies

²⁵ Vgl. Walzer, Michael (1992): *Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit* (engl. 1984), Frankfurt a. M./New York.

²⁶ Vgl. hierzu Waldron, Jeremy (1995): *Minority Cultures and the Cosmopolitan Alternative*, in: Kymlicka, Will (Hg.): *The Rights of Minority Cultures*, Oxford, S. 93-119 und die Kritik von Kymlicka, Will (1995): *Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford.

als Deutsche genießen. Wir haben eine Sicherheit der Zugehörigkeit, die den radikal Fremden gerade abgeht.²⁷

Wohlgemerkt: Was wir untersuchen, sind Regeln von Sprachspielen und keine ontologischen Relationen. Uns interessiert, wie Menschen Beziehungen definieren, und nicht, welchen Definitionen welche objektiv feststellbaren Eigenschaften zugrundeliegen. Es ist durchaus möglich, einen Ausländer als Fremden zu bezeichnen, aber es kommt eben darauf an, was damit gesagt wird. Will jemand polemisch hervorheben, daß der andere nicht zu uns gehört, will er eine neutrale Feststellung über einen Status (die Nichtzugehörigkeit zur Gruppe der Staatsbürger) treffen, will er den kulturellen Abstand zwischen dem anderen und sich selbst betonen?

Keine dieser Absichten determiniert für sich genommen eine bestimmte Wortwahl, doch eine jede muß sich im Kontext eines bestimmten Sprachspiels „bewähren“, und das heißt zuallererst: von den Adressaten verstanden werden. Vielleicht will Peter Dimitrij beleidigen, indem er ihn einen Fremden heißt, doch Dimitrij kennt diese dem deutschen Wort „fremd“ innewohnende Möglichkeit nicht; in diesem Fall ist Peters Versuch fehlgeschlagen. Sagt Peter hingegen zu seinen deutschen Freunden, daß Dimitrij ein Fremder ist, so mögen diese die Intention des Sprechers erfassen und zu Dimitrij auf Distanz gehen; in diesem Fall hat Peters Sprechakt einen bestimmten (perlokutionären) Effekt gehabt, nämlich die Ausgrenzung Dimitrijs.

Das bislang Gesagte impliziert, daß der Zuschreibung von Fremdheit keine objektive Nichtzugehörigkeit entsprechen muß. Vielleicht ist Dimitrij deutscher Staatsangehöriger – entscheidend ist die Absicht der Ausgrenzung. Dimitrij wird als Nichtzugehöriger behandelt, auch wenn dieser Behandlung keine formale Grenzziehung korrespondiert. Wir können hier von *innerer Grenzziehung* sprechen.

In unserem Fall ist es Dimitrij, der exkludiert wird. Die Ausgrenzung geht von anderen aus; es handelt sich um eine *Fremdexklusion*. Ein solcher Akt dürfte für den Ausgeschlossenen um so schmerzhafter sein, je tiefer sich dieser mit der ausgrenzenden Gruppe verbunden glaubte. Im äußersten Fall wird durch Fremdexklusion die eigene Erwartungssicherheit bis auf den Grund erschüttert. Die Gewißheit der Gruppenzugehörigkeit erweist sich plötzlich als trügerisch, ja irreführend, und alle daran geknüpften Selbstverständlichkeiten werden in ihrer Enttäuschbarkeit offenbar.²⁸ Belegt ist, daß jüdische Ordensträger des Ersten

²⁷ Eine andere Lesart der Generalisierungsthese betrachten wir im nächsten Abschnitt unter dem Stichwort „Indifferenz“.

²⁸ Vor allem diesen Typus der Fremdheitserfahrung hat Ulrich Beck im Sinn, wenn er schreibt: „Die Kategorie Fremde meint: *die Distanzierung von Nahen durch Nahe-*

Weltkrieges bis zuletzt nicht glauben konnten, daß ihnen, die sich ums Vaterland verdient gemacht hatten, andere Deutsche nach dem Leben trachten könnten. Möglich ist auch die umgekehrte Richtung der Fremdheitszuschreibung, die *Selbstexklusion*. Dieser Fall ist insofern weniger dramatisch, als es jetzt die „Fremden“ selber sind, die ihr Verhältnis zur formal eigenen Gruppe definieren. Allerdings ist die Selbstexklusion nicht selten Ausdruck höchster subjektiver Not. Der Fremdling fühlt sich unverstanden, mißachtet und durch die Falschheit und Zerrissenheit der „eigenen“ Verhältnisse gleichsam ausgebürgert. Er gehört nicht dazu, obwohl er weiß, daß ihm nichts anderes übrigbleibt als dazuzugehören. Er fühlt sich als „Fremdling im eigenen Land“: Unverständener Prophet, Führer ohne Gefolgschaft, Heros im Gewande des Haus- oder Hofmeisters, geistiger Sohn der Griechen, der unter die Deutschen geriet – ein wohlvertrauter Topos.²⁹

Was der „Fremdling im eigenen Land“ artikuliert, ist ein Gefühl der *Entfremdung*. Entfremdung ist eine Form der falschen Distanzierung: Etwas an sich Eigenes wird als oder wie Fremdes wahrgenommen. In diesem Sinne schrieb Marx, dem Arbeiter seien unter der Formbestimmung des Privateigentums die eigene Arbeit, das Produkt dieser Arbeit, der Mitmensch als Nutznießer dieses Produktes und schließlich das eigene (Gattungs-)Vermögen entfremdet. Der Mensch müsse sich gleichsam von sich selbst distanzieren; er sei in der Arbeit außer sich und erst außer der Arbeit bei sich.³⁰ Das Muster für diese Selbstdistanzierung fand Marx in der Religion: „Wie in der Religion die Selbsttätigkeit der menschlichen Phantasie, des menschlichen Hirns und des menschlichen Herzens unabhängig vom Individuum, d.h. als eine fremde göttliche oder teuflische Tätigkeit auf es wirkt, so ist die Tätigkeit des Arbeiters nicht seine Selbsttätigkeit. Sie gehört einem andren, sie ist der Verlust seiner selbst.“³¹

stehende, die keineswegs im wechselseitigen Einverständnis erfolgen muß.“ (Beck, Ulrich (1996): *Wie aus Nachbarn Juden wurden. Zur politischen Konstruktion des Fremden in der reflexiven Moderne*, in: Miller, Max/Soeffner, Hans-Georg (Hg.): *Modernität und Barbarei. Soziologische Zeitdiagnose am Ende des 20. Jahrhunderts*, Frankfurt a. M., 323). Beck macht allerdings den Fehler, diese Bestimmung zu generalisieren und zum Wesensmerkmal *der* Fremdheit zu erheben. Dieser Fehler läßt sich auf ein Desinteresse an Bedeutungsanalysen zurückführen. An deren Stelle treten bei Beck, wie so oft, feuilletonistische Flottheiten.

²⁹ Der Topos vom „Fremdling im eigenen Land“ ist Gegenstand einer Untersuchung in der interdisziplinären Arbeitsgruppe „Die Herausforderung durch das Fremde“ an der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften.

³⁰ Marx, Karl (1844): *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, in: Marx-Engels-Studienausgabe, hrsg. v. I. Fetscher, Bd. II, Frankfurt a. M. 1966, 79.

³¹ Ebd.

In den bislang betrachteten Fällen geht mit der Zuschreibung von sozialer Fremdheit eine *affektive* Distanzierung einher. Wir bedeuten einem anderen, daß er nicht zu uns gehört oder daß wir nicht zu ihm gehören. Dabei unterziehen wir ihn oder sein Verhalten einer negativen Bewertung. Eine andere Möglichkeit, Nichtzugehörigkeit zu akzentuieren, besteht darin, den *kulturellen* Abstand zwischen Eigenem und Fremdem hervorzuheben. Besonders deutlich wird dies, wenn wir einen anderen als „fremdartig“ bezeichnen. Wir sagen damit, daß seine Eigenschaften und sein Verhalten auf eine fremde Wirklichkeitsordnung verweisen. Seine „Welt“ und unsere unterscheiden sich strukturell voneinander, weshalb die Interaktion zwischen ihm und uns von der jederzeitigen Möglichkeit fundamentalen Mißverstehens geprägt ist. Wir gehen davon aus, daß sich der andere an Regeln und Relevanzstrukturen³² orientiert, die sich mit den unseren nicht decken oder allenfalls am Rande berühren. Die Binnenperspektive seiner Gruppe bleibt uns verschlossen, seine Vorstellung von den Dingen, seine Normen des Wahren, Schönen und Guten scheinen mit dem, was wir gewohnt sind, in keiner wesentlichen Hinsicht übereinzustimmen. Er scheint sich in einem anderen Horizont der Bedeutsamkeit zu bewegen.³³

In diesem Fall sprechen wir von *kultureller Fremdheit*. Jetzt ist es die kognitive Distanz zwischen Eigenem und Fremdem, auf die wir mit der Zuschreibung von Fremdheit Bezug nehmen. Unser Wissen vom und über den anderen ist nur wenig strukturiert und kaum differenziert. Was wir wahrnehmen, sind eher grobe Linien als innere Vielfalt der Formen. Unser Bild vom anderen ist ein Stereotyp, und wir neigen dazu, uns dieses nur vagen Vorwissens immer wieder zirkulär zu versichern. Die „kulturelle Ferne“ des Fremden verleitet zur Lernverweigerung. Einfacher, als sich dem Fremden in verstehender Absicht zu nähern, ist es, den Kontakt mit ihm auf ein Mindestmaß zu reduzieren und ihn ansonsten zu exkludieren.

Dies kann, muß aber nicht mit einer negativen Bewertung des anderen einhergehen. Folgen wir Zygmunt Bauman, so ist freilich die ablehnende Haltung die wahrscheinliche: Der Fremde „bringt die Art von Differenz und Andersheit in den inneren Kreis der Nähe, die nur in einer gewissen Entfernung erwartet und toleriert wird – wo sie entweder als irrelevant übergangen oder als feindlich vertrieben werden kann. Der Fremde stellt eine inkongruente und daher abgelehnte ‚Synthesis aus Nähe und Ferne‘ dar.“³⁴

³² Der Begriff „Relevanzstrukturen“ wurde von Alfred Schütz geprägt; vgl etwa ders (1982): *Das Problem der Relevanz*, Frankfurt a. M.

³³ Vgl. zum Konzept des Bedeutungshorizontes Taylor 1989.

³⁴ Bauman, Zygmunt (1995): *Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit*, Frankfurt a. M., 82.

IV.

Kulturelle Fremdheit ist ein Sonderfall der zweiten Bedeutungsdimension von Fremdheit, die wir im folgenden genauer betrachten möchten: der *lebensweltlichen Fremdheit*. In dieser zweiten Dimension verwenden wir Fremdheit im Sinne von *Unvertrautheit*. Beide Dimensionen können unabhängig voneinander auftreten: Das Nichtzugehörige kann vertraut, das Unvertraute kann zugehörig sein. Auf den ersten Teil dieser Feststellung sind wir bereits eingegangen. Die Betonung von Nichtzugehörigkeit ist nicht an das Vorliegen von Unvertrautheit gebunden. Umgekehrt gilt auch: Indem wir jemanden oder etwas als unvertraut wahrnehmen, nehmen wir nicht unbedingt eine exkludierende Grenzziehung vor. Ob wir dies tun, ist eine empirische Frage; es hängt ab von den Dispositionen und Interessen des Subjekts sowie von Situation und Kontext der Fremderfahrung.

Die Unvertrautheit führt uns die Kontingenz unserer Erwartungen und die Begrenztheit unseres Wissensvorrates vor Augen. Sie sorgt für eine Infragestellung unserer eingelebten Gewißheiten. Eine solche Erfahrung ist grundsätzlich *ambivalent*.³⁵ Sie kann mit Einstellungen auf einem Kontinuum zwischen Furcht und Faszination einhergehen.

Diese Ambivalenz ist anthropologisch verankert. Ohne lebensweltliche Gewißheiten wären wir nicht orientierungs- und handlungsfähig, ohne Fremderfahrung könnten wir uns nicht lernend mit unserer Welt auseinandersetzen. Welter-schließung ist immer auch ein Prozeß der Verwandlung von Fremdem in Vertrautes. Auf diese Weise erweitern Menschen ihr operational verfügbares Wissen, wobei sie sich an den Relevanzstrukturen einer Sozialisationsgemeinschaft orientieren. Vertrautheit läßt sich definieren als Fähigkeit zu erfolgreichem Handeln und sinnhaftem Wahrnehmen in einer intersubjektiv erschlossenen Welt.

Dabei hört die Herausforderung durch das Fremde nicht eigentlich auf. Das Unvertraute bleibt der Stachel im Fleisch der voreiligen Gewißheiten. Menschen und soziale Gruppen benötigen ein Mindestmaß an Weltoffenheit, um sich unter niemals völlig feststehenden Umständen reproduzieren zu können. Überschreitet die Verunsicherung durch das Fremde allerdings eine kritische Schwelle, so können Abwehrreaktionen die Folge sein.³⁶ Das Sicherheitsbedürfnis siegt dann über den Wunsch nach Erweiterung des Wissensbestandes, vulgo: die Neugier.

³⁵ Auf diese Ambivalenz des Fremden konzentrieren sich die Arbeiten Zygmunt Baumanns; vgl. zusammenfassend Bauman: *Moderne und Ambivalenz*, (wie Anm. 34).

³⁶ Diese Schwelle ist subjektiver Natur. Daher kann sie bei verschiedenen Individuen und Gruppen und in unterschiedlichen Situationen unterschiedlich hoch sein.

Oft wissen wir nicht, was wir vom Fremden zu halten haben. Das unvertraute Fremde scheint sich dann den vorgegebenen Ordnungsmustern zu entziehen, oder wir sind fürs erste außerstande, ihm einen bestimmten Platz zuzuweisen. Es ist das zunächst nicht festgelegte Dritte: „Es gibt Freunde und Feinde. Und es gibt Fremde.“³⁷ (Bauman 1995: 73) Diese etwas forsche Feststellung Baumans verdeutlicht das Problem, welches das Fremde aufwirft. Um zu wissen, ob wir es als Freund oder als Feind ansehen sollten, müßten wir in der Lage sein, sein Verhalten in den für uns relevanten Hinsichten vorherzusagen. Das aber könnten wir nur, wenn wir es schon kennen würden. Dann jedoch wäre es uns nicht mehr fremd. Kurz: Wir müssen, sofern wir dem Fremden nicht ausweichen können,³⁸ einen Weg finden, unter der Bedingung zumindest anfänglicher Ungewißheit mit ihm zu verkehren.

Unter (für uns) besonders günstigen Bedingungen sind wir in der Lage, die Kreise des Fremden zu kontrollieren. Wir vermögen dann das Verhältnis von Nähe und Distanz zwischen ihm und uns nach Maßgabe des eigenen Sicherheitsbedürfnisses auszutarieren. Auf diese Weise gewinnen wir Zeit und Zugang zu Informationen. Eine solche Funktion erfüllen sogenannte „rites de passage“.³⁹ Ein prototypisches Durchgangsstadium ist der *Gaststatus*.⁴⁰ Das Verhältnis zwischen Gastgeber und Gast ist asymmetrisch: Der Gastgeber, nicht der Gast bestimmt Geschwindigkeit und Schrittfolge der Annäherung und der Einführung des anderen in die verschiedenen Bezirke der Intimität und Vertrautheit. Konstitutiv für ein gelingendes Gastverhältnis ist dessen zeitliche Befristung. Drängt sich der Gast auf oder weigert er sich zu gehen, so wird er schnell ungemütlich. Unzweifelhaft geht der Gastgeber, indem er einem anderen Einlaß in sein Haus oder Zugang zu seinem Grund gewährt, ein Risiko ein. Er kann sich niemals völlig sicher sein, ob nicht der andere in seiner Hand einen Dolch versteckt oder in seinem Herzen Mordabsichten hegt. Eben deshalb ist es so wichtig, daß der Gastgeber „Herr der Situation“ bleibt.

Begünstigt wird die Bereitschaft zur Aufnahme des anderen durch die zumindest potentielle Reziprozität des Verhältnisses. Wenn der Gastgeber das Verhältnis zwischen sich und dem Gast als prinzipiell austauschbar ansieht, mag er eher geneigt sein, den anderen für begrenzte Zeit zu beherbergen. Eine solche Funkti-

³⁷ Bauman: *Moderne und Ambivalenz*, (wie Anm. 34), 73.

³⁸ Zum Ausweichen als einer grundlegenden Möglichkeit der Reaktion auf das Fremde siehe den Beitrag von Justin Stagl in diesem Band.

³⁹ Vgl. Gennep, Arnold van (1960): *The Rites of Passage*, London.

⁴⁰ Vgl. Pitt-Rivers, Julian (1992): *Das Gastrecht*, in: Loycke, Almut (Hg.): *Der Gast, der bleibt. Dimensionen von Georg Simmels Analyse des Fremdseins* (= Edition Pandora; 9), Frankfurt a. M./New York, 17-42.

on der Versinnbildlichung von Reziprozität erfüllte das *symbolon* im antiken Griechenland: eine zweigeteilte Münze, die es Gast und Gastgeber erleichterte, einander bei anderer Gelegenheit wiederzuerkennen.⁴¹

Natürlich gibt es auch weniger günstige Umstände der Konfrontation mit dem unvertrauten Fremden. Das Gegenteil des Gaststatus (und dessen potentielle Konsequenz) ist die Überwältigung des Eigenen durch das Fremde. Jetzt ist es der Fremde, der die Regeln der Interaktion vorgibt. Der Eindringling, nicht der immer schon Ansässige kontrolliert das Verhältnis von Annäherung und Abstoßung. Doch wiederum gilt, daß die Interaktion selbst nach Maßgabe der Interessen eines Eindringlings (zum Beispiel einer Kolonialmacht) nur gelingen kann, wenn beide Seiten ein Mindestmaß an Erwartungssicherheit über das Verhalten des jeweils anderen hegen dürfen.

Ein unabdingbares Mittel, jenes funktional notwendige Minimum an gegenseitiger Vertrautheit herzustellen, ist die Institutionalisierung von Bereichen, Formen und Medien des Austausches. Doch ist es jetzt der mächtige Eindringling, der dem Einheimischen den Einblick in machtrelevante Bezirke der Vertrautheit verweigern kann. Das gilt für das Verhältnis von Herrschenden und Beherrschten überhaupt, ja im Grunde für jedes dauerhaft asymmetrische Sozialverhältnis: Eine der wesentlichen Ressourcen der Machtsicherung ist die einseitige Kontrolle über die Verfügbarkeit von Informationen. Jede Machtinstanz braucht ihre *arcana imperii*.⁴²

Diese Überlegungen zeigen, wie eng Unvertrautheit und Exklusion verknüpft sind. Nichtzugehörigkeit impliziert häufig eine Unzugänglichkeit von Wissensbeständen. Umgekehrt hat effektive Zugehörigkeit gewöhnlich ein Mindestmaß an Kenntnissen und Fertigkeiten zur Voraussetzung: weil nur der wirklich dazugehören kann, der weiß, was dazugehört.

Dieser enge Zusammenhang sollte jedoch nicht mit einer logischen Implikation verwechselt werden. Wir können durchaus Erfahrungen der Unvertrautheit machen, ohne das Unvertraute zu exkludieren. Das wird deutlich, sobald wir alltägliche Formen der Fremderfahrung betrachten.

Moderne, urbane Gesellschaften sind in gewissem Sinne Gesellschaften von Fremden. Wir begegnen täglich unzähligen Menschen, die wir nicht kennen, ohne daß uns diese Tatsache besonders beunruhigen würde. Der typische Modus

⁴¹ Vgl. den Beitrag von Rudolf Stichweh in diesem Band.

⁴² Zur herrschaftstechnischen Funktion von Unvertrautheit vgl. Ohle, Karlheinz (1978): *Das Ich und das Andere. Grundzüge einer Soziologie des Fremden*, Stuttgart; zu den Strategien der Verbergung und Entbergung der Macht vgl. Münkler, Herfried (1995): *Die Visibilität der Macht und die Strategien der Machtvisibilisierung*, in: G. Göhler (Hg.): *Macht der Öffentlichkeit – Öffentlichkeit der Macht*, Baden-Baden, 213-230.

des Umganges mit dieser Erfahrung ist *Indifferenz*.⁴³ Ein Verhältnis der sozialen Indifferenz läßt sich definieren als Anwesenheit anderer Menschen bei Abwesenheit von Interaktion mit diesen Menschen. Um ein Verhältnis handelt es sich insofern, als ich in Abwesenheit dieser Anderen anders handeln würde als in ihrem Beisein. Die indifferenten Anderen sind Mitbenutzer der U-Bahn und namenlose Passanten; sie bilden Schlangen vor der Kasse und Verkehrshindernisse am Ort eines außergewöhnlichen Geschehens.

Im politischen und sozialpsychologischen Sprachgebrauch der letzten Jahrhundertwende firmierten die anonymisierten Anderen als „Massen“. Diese wurden wahlweise, je nach Standort, Menschenbild und politischen Ambitionen des Betrachters, wahrgenommen als lenkbare Herde, als potentiell revolutionäres Subjekt oder als egalisiertes Zerfallsprodukt der aristokratischen und frühkapitalistischen Persönlichkeit.⁴⁴

Keine dieser dramatischen Konnotationen verbindet sich mit dem Begriff der Indifferenz. Indifferenz ist einfach eine Form, Fremdheit latent zu halten. Das heißt nicht, daß sie eine einfache Form ist. Ihre kompetente Handhabung erfordert eine Beachtung fragiler und diffiziler Gesetze der Distanzregulierung. Dominantes Desinteresse bei allenfalls flüchtiger Beachtung des jeweils anderen ist ein tragender Teil des Erwartungsgerüsts von Indifferenz.

In Situationen der unvermittelten Annäherung tritt die Fremdheit der unvertrauten Anderen aus der Latenz heraus: Jemand rückt zu nahe an mich heran, berührt mich in erkennbarer Absicht oder durchbohrt mich mit Blicken, ohne daß ich zunächst in der Lage wäre, angemessen auf die Herausforderung zu reagieren. In solchen alltäglichen Situationen der Erwartungsenttäuschung wird Unvertrautheit als Problem erfahrbar. Ich mag dann sagen, daß mich ein Fremder belästigt habe. Die Betonung, daß es sich um einen Fremden gehandelt habe, akzentuiert die Erwartungsenttäuschung in einer Ausgangssituation der Indifferenz.

Eine zweite Möglichkeit, mit alltäglicher Fremdheit umzugehen, besteht in der *Typisierung* der unvertrauten Anderen. Sie begegnen mir dann in ihrer Eigenschaft als Rollenträger: als Bäcker, Makler, Rechtsanwälte, Handwerker usw. Der Vorteil von Typisierung besteht in der Möglichkeit, Erwartungen nicht an Personen, sondern an Rollen auszurichten. Auf diese Weise können die Personen in ihrer wechselseitigen Unvertrautheit verharren und gleichwohl zweckgerichtet interagieren. Das Gelingen von Austauschbeziehungen zwischen Fremden wird erleichtert durch Steuerungsmedien wie Macht und Geld, welche die Akteure

⁴³ Vgl. den Beitrag von Rudolf Stichweh in diesem Band.

⁴⁴ Vgl. überblickshaft Hughes, H. Stuart (1977): *Consciousness and Society. The Reorientation of European Social Thought 1890-1930*, New York.

vom Erfordernis kommunikativer Situationsdeutungen entlasten.⁴⁵ Vor allem das Geldmedium erleichtert die Abstraktion von der Fremdheit der Fremden. In der Form des Äquivalententausches bildet es das gemeinsame Dritte, das die Überbrückung von Unterschieden nicht nur zwischen den getauschten Gütern, sondern auch zwischen den Vertragsparteien ermöglicht.⁴⁶

Doch auch diese Form des Umganges mit Unvertrautheit ist nicht völlig enttäuschungssicher. Stets ist es möglich, daß ein typisierter Anderer „aus der Rolle fällt“. Pointiert ausgedrückt: Der Rollenträger wird zum Fremden, wenn er „vergißt“, wer er für ein Gegenüber ist. Er drängt dann dem anderen etwas auf, was dieser gar nicht wissen will: daß hinter der Charaktermaske ein Mensch, hinter der Rolle eine Person steckt.

Von diesen Formen alltäglicher Fremdheit unterscheidet Bernhard Waldenfels eine strukturelle und eine radikale Fremdheit.⁴⁷ Die Erfahrung *struktureller Fremdheit* besteht in der Konfrontation mit einer anderen Wirklichkeitsordnung. Oben haben wir diese Form als kulturelle Fremdheit bezeichnet. Beides bedeutet das gleiche: Ein Subjekt erfährt die Grenzen der eigenen kulturellen Welt. Dabei muß es sich nicht um eine Erwartungsenttäuschung handeln. Vielleicht ist uns die Unvertrautheit der Angehörigen einer anderen Kultur zu einem vertrauten Anblick geworden, oder wir stehen geradezu in der Erwartung einen solchen Anblicks, etwa als Urlauber in fernen Ländern. Gleichwohl handelt es sich um eine Kontingenzerfahrung. Ich gewinne den Eindruck, daß es Lebensordnungen gibt, die sich von der meinen grundlegend unterscheiden.

In den bislang betrachteten Fällen erfahren wir lebensweltliche Fremdheit innerhalb eines grundsätzlich intakten Ordnungsgefüges. Möglich ist jedoch, daß die Voraussetzungen unserer Orientierungsfähigkeit selbst fragwürdig werden. Diesen Fall bezeichnet Waldenfels als *radikale Fremdheit*. Jetzt ist es die Transformation oder die Auflösung von Ordnung überhaupt, die uns mit der Kontingenz der Verhältnisse konfrontiert. Die bislang gültigen Regeln und Relevanzstrukturen verlieren ihre Verbindlichkeit und können ihre handlungsleitende Funktion nicht länger erfüllen. Radikal ist diese Erfahrung, weil sie die Wurzeln der eigenen Gewißheiten angreift und diese Gewißheiten nicht lediglich an die Grenzen ihrer Geltung stößt.

⁴⁵ Vgl. Habermas, Jürgen (1981): *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 2, Frankfurt a. M.

⁴⁶ Auf diese Weise fungiert das Geld zugleich als *Schleuse* zwischen Eigenem und Fremdem. Zu dieser Schleusenfunktion vgl. Simmel, Georg (1977): *Philosophie des Geldes*, Gesamtausgabe Bd. 6, Frankfurt a. M.

⁴⁷ Waldenfels: *Das Eigene und das Fremde*, (wie Anm. 3).

Auf allen drei Stufen, der alltäglichen, der strukturellen und der radikalen Fremdheit, ist es prinzipiell möglich, daß das heute Unvertraute schon morgen zum Vertrauten zählt. Vielleicht schließe ich mit einem zunächst fremden Passanten eine innige Freundschaft, vielleicht werde ich durch teilnehmende Beobachtung zum intimen Kenner einer anderen Lebensform, vielleicht kristallisiert sich aus der Unordnung der Verhältnisse eine neue Ordnung heraus, in die ich mich wiederum einzuleben vermag. Offensichtlich korreliert der Grad der Vertrautheit mit der Verarbeitungsleistung eines Subjekts. Je tiefer ich etwas verstehend durchdrungen habe, um so weniger fremd ist es mir.

Möglich ist allerdings die Erfahrung einer *sekundären Fremdheit*, die erst mit zunehmender Vertrautheit zutage tritt. Jede Vertrautheitsvermutung kann sich prinzipiell als trügerisch erweisen (vielleicht entpuppt sich der vermeintliche Vater als Doppelgänger), oder das bislang Vertraute zeigt sich von neuen und ungewohnten Seiten. Es gibt daher keine Garantie für die Auflösung aller Fremdheit in der Zeit. Doch für die sekundäre Fremdheit gilt wiederum, daß sie sich durch Lernen in etwas Vertraute(re)s verwandeln kann.

Das allerdings setzt voraus, daß etwas prinzipiell verstehbar ist. Wir müssen immer schon unterstellt haben, daß das Bezugssystem des Fremden kohärent ist, daß seine sprachlichen Äußerungen logisch strukturiert sind und daß er mit uns weitere konstitutionelle Merkmale teilt, vor allem die Orientierung an raumzeitlichen Koordinaten der Wahrnehmung.⁴⁸ „Denn es hat keinen Sinn, den Fremden verstehen zu wollen und ihn gleichzeitig für unverständlich und irrational zu halten.“⁴⁹

Jedes Fremdverstehen setzt demnach eine hinreichende „Verwandtschaft“ oder „Ähnlichkeit“ zwischen Verstehendem und zu Verstehendem voraus. *Definitiv fremd* ist alles, was sich der hermeneutischen Durchdringung prinzipiell verschließt. Das meinte Wittgenstein mit dem Satz: „Wenn ein Löwe sprechen könnte, wir könnten ihn nicht verstehen.“⁵⁰ Die Äußerungen des Löwen lieferten uns zu wenig Anhaltspunkte für ihre Entschlüsselung, weil der Löwe (vorausgesetzt, Wittgenstein hat recht) uns konstitutionell zu fern ist. Im Sinne Wittgen-

⁴⁸ Auf diese Voraussetzungen des Fremdverstehens macht, im Anschluß an Donald Davidson und Wilhelm Vossenkuhl, Anke Thyen (1994) aufmerksam: Das Eigene und das Fremde oder Über universelle Gerechtigkeit, in: Zeitschrift für Didaktik der Philosophie und Ethik, Heft 1, S. 5-17.

⁴⁹ Vossenkuhl, Wilhelm (1990): Jenseits des Vertrauten und Fremden, in: Einheit und Vielheit. XIV. Deutscher Kongreß für Philosophie, hrsg. v. Odo Marquard, unter Mitarbeit von P. Probst und F.J. Wetz, Hamburg, 111.

⁵⁰ Wittgenstein: Philosophische Untersuchungen, (wie Anm. 6), 568.

steins bedeutet das, daß seine Lebensform und unsere eine zu kleine Schnittmenge an Gemeinsamkeiten aufweisen.

Forschungspragmatisch läßt sich daraus folgern, daß alle Versuche des Fremdverstehens auf der Vorannahme einer kommunikativen Durchdringbarkeit des Gegenstandes der Verstehensbemühung aufruhen.⁵¹ Kommunikative Durchdringbarkeit läßt sich am einfachsten (immer unter dem Vorbehalt des hermeneutischen Zirkels) für Situationen der intersubjektiven Verständigung nachweisen. Je weiter eine Interaktion vom Idealfall kommunikativer Symmetrie entfernt ist, umso schwieriger wird die Operationalisierung von Möglichkeiten und Graden des Fremdverstehens. Bereits der Zeugnisse vergangener Epochen der Menschheitsgeschichte werden wir nur indirekt habhaft, da wir die Angemessenheit unserer Auslegungsversuche nicht mehr im Gespräch mit den Hervorbringern unseres Materials überprüfen können. Immerhin aber haben wir es dabei gewöhnlich mit sprachlich strukturierten oder erläuterten Dokumenten zu tun. Noch diese Hilfestellung im Fremdverstehen entfällt, wenn wir die Äußerungen nicht-menschlicher Lebewesen zu deuten versuchen.

Für die Haltung, in der wir dem Fremden begegnen, ist allerdings nicht der objektive Abstand zwischen seinem und unserem „Bedeutungszusammenhang“ ausschlaggebend, sondern unsere Einschätzung dieses Abstandes. Es ist möglich, daß wir etwas für unverstehbar halten, was sich bei näherem Hinsehen als durchaus zugänglich erweisen würde. Was uns hier interessiert, sind unvermeidliche Präsuppositionen des Fremdverstehens, nicht die jeweilige Angemessenheit oder Unangemessenheit der in ihnen enthaltenen Unterstellungen. So können wir heute sagen, daß die alten Griechen, als sie die Sprache der Nichthellenen als „Gestammel“ bezeichnet haben, im Unrecht waren, weil sie die prinzipielle Übersetzbarkeit der fremden Sprache in ihre eigene nicht wahrhaben wollten. Gleichwohl beruht auf dieser Unterstellung von Unverstehbarkeit ein zentraler Topos der Fremdheitszuschreibung in der antiken Welt, nämlich der des „Barbaren“.⁵²

⁵¹ Den Begriff „Kommunikative Durchdringbarkeit“ verdanken wir Klaus Oberauer.

⁵² Vgl. Nippel, Wilfried (1990): Griechen, Barbaren und ‚Wilde‘. Alte Geschichte und Sozialanthropologie, Frankfurt a. M.; Stichweh, Rudolf (1994): Fremde, Barbaren und Menschen. Vorüberlegungen zu einer Soziologie der ‚Menschheit‘, in: Fuchs, Peter/Andreas Göbel (Hg.): Der Mensch – das Medium der Gesellschaft?, Frankfurt a. M., S. 72-91; zur gleichwohl vorhandenen Differenziertheit der Fremden bei den Griechen vgl. Dihle, Albrecht (1994): Die Griechen und die Fremden, München. Überlegungen zu einer möglichen Aktualität des Barbarentopos aus soziologischer und zeitgeschichtlicher Sicht finden sich in dem von Max Müller und Hans-Georg Soeffner herausgegebenen Sammelband „Modernität und Barbarei“, (wie Anm. 28).

Abgesehen vom Grenzfall der definitiven Unverstehbarkeit ist das lebensweltlich Fremde *relational* bestimmt durch den Grad an Vertrautheit, den ich mir ihm gegenüber erarbeitet habe. Das Fremde vergeht mit dem Fortschreiten des Verstehens. An seine Stelle treten neue Bestimmtheiten. Wir vermuten allerdings, daß lebensweltliche Fremdheit häufig kommuniziert wird, um gerade die Schwierigkeiten des Fremdverstehens hervorzuheben. Das Fremde ist dann das kognitiv kaum Zugängliche: Petra ist mir wirklich fremd, weil ich beim besten Willen nicht verstehen kann, was in ihr vorgeht. Petra ist einfach eigen.⁵³

Die Schwierigkeiten der Verwandlung von Fremdem in Vertrautes vergrößern sich noch, wenn man neben einer *epistemischen* auch eine *praktische* Unvertrautheit zu überwinden hat. Häufig ist es mit explizitem Lernen nicht getan; der Grad an Vertrautheit ist dann vor allem eine Funktion von praktischer Teilnahme und Gewöhnung. Epistemische Unvertrautheit liegt vor, wenn wir etwas nicht ausdrücklich kennen oder verstehen. Sie bezeichnet einen Mangel an deklarativem Wissen, an „knowing that“ im Sinne von Gilbert Ryle.⁵⁴ Epistemisch unvertraut ist uns, was wir in seiner Struktur nicht entschlüsseln, in seiner Differenziertheit nicht durchmessen, in seiner Bedeutung nicht auslegen können. Unvertraut sind uns zum Beispiel Fremdwörter, von denen wir zum ersten Mal hören. Unvertraut ist uns ein unbekannter Tanz oder eine neuartige Technik.

Am Beispiel des Lernens einer Sprache läßt sich jedoch zeigen, daß deklaratives Wissen nicht das Wesentliche sein muß. Eine Sprache beherrschen ist nicht gleichbedeutend damit, ihre Regeln explizieren zu können. Mit Wittgenstein gesagt: Eine Regel kennen, heißt zu wissen, wie es weiter geht. Ein guter Kenner einer Sprache kann mit den Möglichkeiten, die ihm die Sprache bietet, spielerisch umgehen. Er verfügt über ein „knowing how“ im Sinne von Ryle.⁵⁵ Umgekehrt bedeutet das: Epistemische Kompetenz kann mit praktischer Inkompetenz einhergehen. „Deshalb sind auch manche, die nicht über das Wissen der Wissenschaften verfügen, handlungsfähiger als die Wissenden, nämlich die Erfahrenen.“ (Aristoteles)

Für das, was hier mit praktischer Vertrautheit gemeint ist, stellen die Sozialwissenschaften, die Philosophie und die Alltagssprache eine Fülle von Begriffen und Bildern bereit: Etwas ist mir in Fleisch und Blut übergegangen, es ist verkörper-

⁵³ Die Wirkung dieses Wortspiels beruht auf einer stillschweigenden Verkehrung der Perspektiven: Jemand ist *mir* fremd, wenn er in *seiner* eigenen Welt verkapselt und insofern „eigen“ ist.

⁵⁴ Ryle, Gilbert (1949): Der Begriff des Geistes, Stuttgart 1969.

⁵⁵ Ebd.

tes, implizites⁵⁶ oder habitualisiertes Wissen, ich bin umsichtig mit ihm vertraut, es ist mir zur zweiten Natur geworden usw. All diese Ausdrücke verweisen auf die Routiniertheit der „Erfahrenen“ im Angesicht typischer Situationen. Diese Routiniertheit geht dem Neuankömmling in einer fremden Gruppe, wie ihn Alfred Schütz am Beispiel des Immigranten gezeichnet hat, gewöhnlich ab. „Daher kommt beim Fremden das mangelnde Gefühl für Distanz, 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.“⁵⁷

Eine besondere Schwierigkeit besteht darin, den Grad an praktischer Vertrautheit, den ein Neuankömmling erlangt hat, objektiv festzustellen. Welcher Fremde darf sich schon sicher sein, mit seinen Fertigkeiten in Alltagsdingen vor den Augen der Einheimischen zu bestehen? Diese können ihn daher, wenn sie wollen, in eine dauerhafte Warteschleife schicken: Wann immer er glaubt, nunmehr von den Alteingesessenen nicht mehr unterscheidbar zu sein, mögen diese seinen Glauben Lügen strafen – und sei es nur, um seine Fremdheit zu verewigen oder ihn in einem Stadium der Liminalität⁵⁸ zu belassen. Nicht nur die gegenwärtigen Eigenschaften, auch der Zeitraum und die Art und Weise ihrer Erwerbung bestimmen, wie „tief“ jemand zu uns gehört. Die von Zygmunt Bauman eindrücklich beschriebenen Schwierigkeiten der um Assimilation bemühten deutschen Juden lassen sich als Erfahrungen der Liminalität lesen, die in hohem Maße durch die mangelnde Bereitschaft der „richtigen Deutschen“ bedingt waren, den Juden das Zertifikat zweifelsfreier Zugehörigkeit auszustellen.⁵⁹

Die Zuschreibung praktischer Unvertrautheit läßt sich folglich auch strategisch einsetzen. Gerade die vorgestellten Gemeinschaften der Neuzeit beruhen ja keineswegs auf selbstevidenten Kriterien der Unterscheidung. Daher bietet sich der Rückgriff auf die Idee unsichtbarer Eigenschaften zur Markierung von Zugehörigkeiten an: „Da die Konstruktion kollektiver Identität immer auch tatsächliche Vielfalt und Unterschiede übersehen muß, gelingt sie nur in Grenzfällen selbstverständlich und spontan; sie bedarf zumeist spezieller Anstrengungen, Verfah-

⁵⁶ Auf den weitgehend impliziten Charakter unseres Wissens hat vor allem Michael Polanyi aufmerksam gemacht: ders. (1985): *Implizites Wissen*, (engl. 1966), Frankfurt a. M.

⁵⁷ Schütz, Alfred (1944): *Der Fremde. Ein sozialpsychologischer Versuch*, in: *Gesammelte Aufsätze*, Bd. 2, Den Haag 1972, 67.

⁵⁸ Der Begriff „Liminalität“ wurde vor allem von Victor Turner geprägt: ders. (1969): *Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur*, Köln.

⁵⁹ Bauman: *Moderne und Ambivalenz*, (wie Anm. 32).

ren und Begründungen, mit denen die Willkür der Codierung aus dem Blickfeld gerückt und die Zweifel überwunden werden können. Diese Aufgabe der Überzeugung und Begründung gelingt leichter, wenn die offensichtliche Vielfalt und die unleugbaren Grenzüberschreitungen als *oberflächlich*, die verborgene Identität des Kollektivs hingegen als *wesentlich* dargestellt werden können, wenn die Verwirrung des Augenscheins der Gewißheit tieferliegender Erkenntnis entgegengestellt werden kann, wenn die Ordnung des Eigentlichen und Wesentlichen anderen Prinzipien folgt als der schnelle Wechsel der Erscheinungen.⁶⁰

Sitten und andere Merkmale kollektiver „Wesenheit“ erfüllen diese Bedingung, denn sie liegen gerade nicht an der Oberfläche, wo sie für die Blicke der Positivisten erfassbar wären. Wer wollte deshalb die Behauptung widerlegen, daß ihre untergründige Wirksamkeit um so stärker ist, je mehr man geneigt ist, sie zu übersehen? Und wer wollte leugnen, daß Fremde besondere Schwierigkeiten haben, sich die Sitten eines anderen Volkes anzueignen? Sitten sind Dispositionen, die man nicht so einfach erwirbt, wie man seine kognitiven Kenntnisse zu erweitern vermag. Die Sitten haben ihren Sitz im „Körper“ des Kollektivs, und sie zeigen sich in den spontanen Urteilen und Taten der Dazugehörigen.

Bisher haben wir die Unvertrautheit des Fremden primär unter dem Gesichtspunkt des Mangels betrachtet. Das ist allerdings nur die eine Seite. Da sich der Fremde nicht dem natürlichen Lauf der Dinge anvertrauen kann, ist er zu Abstandnahme und genauem Hinsehen genötigt. Auf diese Weise vermag er Einsichten zu gewinnen, welche den praktisch Versierten in der Regel verschlossen bleiben. Nicht zuletzt darauf spielt Georg Simmel an, wenn er dem Fremden eine besondere Chance der „Objektivität“ bescheinigt.⁶¹

Unvertrautheit ist demnach auch eine potentielle Ressource⁶² der Erkenntnisgewinnung. Als solche läßt sie sich auch methodisch fingieren. Wir sprechen dann von intentionaler *Verfremdung*. Ihr Zweck ist die Verunsicherung eingelebter Gewohnheiten der Wahrnehmung, des Urteilens und des Handelns. Mit ihrer Hilfe soll das allzu glatt Gewußte seiner Fragwürdigkeit überführt werden. Im Theater Brechts und in der „Archäologie“ Foucaults⁶³ finden wir Beispiele für ein wahres Virtuosität der Verfremdung. Doch im Grunde beruht der gesamte wissenschaftliche Feldzug gegen die Macht der Vorurteile, angefangen mit Platons Abwertung der *doxa*, der Überführung des Anscheins als Schein, auf Ver-

⁶⁰ Giesen, Bernhard (1993): Die Intellektuellen und die Nation. Eine deutsche Achsenzeit, Frankfurt a. M., 68 f.

⁶¹ Simmel: Exkurs über den Fremden, (wie Anm. 9).

⁶² Zu Fremdheit als Ressource vgl. Hahn: Die soziale Konstruktion des Fremden, (wie Anm. 10), 156 ff.

⁶³ Foucault, Michel (1973): Die Archäologie des Wissens, Frankfurt a. M.

fahren und Techniken der Verfremdung des lebensweltlich Vertrauten. Typisch ist die Feststellung von Marx, alle Wissenschaft wäre überflüssig, wenn Wesen und Erscheinung zusammenfielen.

Rainer Treptow hat diesen Wesenszug der methodisch geregelten Erkenntnisgewinnung am Beispiel des Galileischen Fernrohrs vorgeführt. Was Galilei seinen Zeitgenossen zumutete, war nicht weniger als eine neue Weise des Sehens, die einen guten Teil des überlieferten und herrschaftlich verbürgten Wissens über den Haufen werfen sollte. Zugleich sollte das Fernrohr die für sich genommen nur spekulativen Berechnungen des Kopernikus durch empirische Beobachtung absichern. „Die neue Argumentation, die auf vernünftige Prüfung von Methode und Berechnung vertraut, sie droht nichts Geringeres an als die Entwertung der lebensweltlichen Vertrautheit, der Raum- und Zeit-Koordinaten, in denen das eigene Selbst verortet wird.“⁶⁴ Kein Wunder daher, daß sich viele Verfremder den Zorn der Verteidiger des Vertrauten zugezogen haben.

V.

Lebensweltliche Fremdheit, so haben wir geschrieben, läßt sich durch Lernen oder Gewohnheit prinzipiell auflösen. Hinter dieser Ansicht mag man das klassisch aufklärerische Telos der Maximierung von Wissen und der Minimierung von Geheimnissen vermuten. Oft wird dieses Telos mit einem Streben nach universeller Aneignung gleichgesetzt. Nichts soll sich der Macht des wissenden Subjekts der Neuzeit widersetzen können. Auf diese Weise, so lautet eine geläufige Kritik, verstrickt sich das nach Befreiung strebende Subjekt unweigerlich in selbstgeschaffene Herrschaft. Im Bestreben, die äußere Welt ohne Rest zu kontrollieren, übersieht es, daß es selber als Naturwesen Teil dieser äußeren Welt ist.⁶⁵

In dieser Lesart einer „Dialektik der Aufklärung“ gründet die Auffassung, Fremdheit sei ein möglicher Hort der Widerständigkeit und verkörpere die Hoffnung auf einen unverlierbaren Rest an Freiheit und Differenz. In gewissem Sinne

⁶⁴ Treptow, Rainer (1995): Fremdheit und Erfahrung. Zur Normalität der Fremdheitszumutung, in: Müller, Siegfried/Otto, Hans-Uwe/Otto, Ulrich (Hg.): Fremde und Andere in Deutschland. Nachdenken über das Einverleiben, Einebnen, Ausgrenzen, Opladen, 2.

⁶⁵ Der „Klassiker“ dieser Sichtweise ist natürlich Adorno, Theodor W./Horkheimer, Max (1944): Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, Frankfurt a. M. 1971.

möchten wir diese Vermutung verteidigen. Doch zuvor scheint es uns erforderlich, auf einen Kategorienfehler aufmerksam zu machen.

Es ist ein Unterschied, ob ich etwas verstehe oder ob ich mir etwas aneigne. Gewiß, auch im Fall von Wissen und Fertigkeiten sprechen wir von Aneignung: Eine Sprache lernen heißt, sich die Sprache aneignen. Doch was ich mir aneigne, ist per se nur das Wissen über eine Sache, nicht die Sache selbst. Nehmen wir an, ein europäischer Katholik ist bestrebt, den Islam zu verstehen. In dem Maße, wie ihm dies gelingt, eignet er sich Wissen über den Islam an und macht sich mit diesem vertraut. Er eignet sich aber keineswegs den Islam selber an. Um dies zu tun, müßte er den islamischen Glauben annehmen.

Durch die Zunahme von Wissen schwindet folglich nur die lebensweltliche, nicht die soziale Fremdheit, die Unvertrautheit, nicht die Andersheit. In anderen Sprachen läßt sich dieser Unterschied besser ausdrücken. So spricht die Literaturwissenschaftlerin Chantal Zabus in ihrer Studie über den Umgang afrikanischer Autoren mit europäischen Sprachen von einem Vorgang des „othering the foreign language“. Zu diesem Zweck unterscheidet Zabus zwischen „otherness“ und „foreignness“. Das erste entspricht in etwa der sozialen, das zweite der lebensweltlichen Dimension von Fremdheit. Zabus möchte zeigen, daß sich die Unvertrautheit („foreignness“) der europäischen Sprachen durch Lernen auflösen läßt, während deren Nichtzugehörigkeit zu den afrikanischen Gesellschaften („otherness“) erhalten bleibt.⁶⁶

Daher sind die in der „kritischen“ Ethnologie verbreiteten Gleichsetzungen des Fremdverstehens mit der Vereinnahmung, Unterwerfung oder Zerstörung des Verstandenen voreilig.⁶⁷ Nicht alles, was wir verstehen, beherrschen wir auch, nicht alles, was wir begreifen, halten wir als unseren Besitz in Händen.

Gerade die Unterscheidbarkeit der beiden Dimensionen von Fremdheit spielt eine wichtige Rolle für das Freiheitsverständnis in liberaldemokratischen Gesellschaften. Schon aufgrund ihrer Größe und Bevölkerungszahl wäre der Versuch widersinnig, die Zugehörigkeit zu einer Gesellschaft wie der bundesdeutschen an

⁶⁶ Zabus, Chantal (1991): *Othering the Foreign Language in the West African Europhone Novel*, in: *Canadian Review of Comparative Literature/Revue Canadienne de Littérature Comparée* 17, 3-4, 348-365. Den Hinweis verdanken wir Dirk Naguschewski.

⁶⁷ Vgl. vor allem Duala M'Bedy, Munasu (1977): *Xenologie. Die Wissenschaft vom Fremden und die Verdrängung der Humanität in der Anthropologie*, Freiburg/München; zur Kritik siehe Stagl, Justin (1985): *Die Beschreibung des Fremden in der Wissenschaft*, in: Duerr, Hans-Peter (Hg.): *Der Wissenschaftler und das Irrationale. Beiträge aus Ethnologie und Anthropologie* 2, Bd. II, Frankfurt a. M., S. 273-295. Ähnlich wie Duala M'Bedy argumentiert Gronemeyer, Marianne (1994): *Umgang mit Fremden*, in: *edp-Entwicklungspolitik* 22/94 (November).

die Voraussetzung umfassender Vertrautheit zu binden. Die einzige Möglichkeit, eine solche Anbindung auch nur annähernd zu verwirklichen, bestünde in der rigorosen Gleichschaltung aller Gesellschaftsangehörigen und sozialen Handlungsbereiche in allen wesentlichen Hinsichten. Zugleich, da man ja nie sicher sein kann, müßte ein jeder über einen jeden anderen jederzeit alles Wesentliche wissen.

Wer hier an Nordkorea denkt, liegt wahrscheinlich nicht ganz falsch. Doch was immer unter der Sonne des Geliebten Führers möglich sein mag, in unserer Gesellschaft dürfte schon die erhebliche Wertschätzung der Privatsphäre einer solchen Rundumnivellierung entgegenstehen. Vorsicht mag gleichwohl geboten sein. So lange ist es schließlich nicht her, daß hierzulande ein ähnliches Programm unter dem Titel der Volksgemeinschaft ins Werk gesetzt worden ist. Diese bildete den Gegenentwurf zum toleranten und produktiven Umgang mit innerer Fremdheit: „Erst im Affekt gegen alles Unvertraute, gegen die Vielschichtigkeit einer demokratischen Gesellschaft mit all ihren Konflikten entstand die ‚deutsche Volksgemeinschaft‘“⁶⁸

Gegen die Suggestivkraft eines solchen Vorhabens der Auflösung innerer Fremdheit hat schon in den zwanziger Jahren Helmuth Plessner eingewandt, daß Politik und öffentliches Leben ihre Atemluft verlieren, wenn die Bürgerinnen und Bürger einander nicht in vielen Dingen fremd bleiben dürfen. Erst Distanzrituale und die Verbergung aufrichtiger Absichten versetzen die Menschen in die Lage, einander im öffentlichen Raum einigermaßen zwanglos in der Aussicht auf politische Verständigung zu begegnen.⁶⁹ Auf einem anderen theoretischen Hintergrund vertritt heute Jürgen Habermas eine ähnliche Auffassung. Habermas hält private und politische Autonomie für „gleichursprünglich“. Nur wenn sich alle Bürgerinnen und Bürger in ihrem Recht auf Privatheit geschützt wissen, können sie im öffentlichen Raum als Autoren ihres eigenen Rechts in Erscheinung treten. Diese Autorenschaft wiederum ist eine notwendige Bedingung für die Sicherung und angemessene Auslegung der privaten Freiheiten.⁷⁰ Was aber ist das Recht auf Privatheit anderes als ein Recht auf Fremdheit? Zu unserer Idee der Privatautonomie gehört unabdingbar die Fähigkeit, anderen den Einblick in die eigene Intimsphäre zu verweigern: durch Zäune, Gardinen und, notfalls, Geräte zum Aufspüren von Wanzen.

⁶⁸ Rosenstrauch, Hazel (1988): *Aus Nachbarn wurden Juden*, Berlin, 18.

⁶⁹ Plessner, Helmuth (1924): *Die Grenzen der Gemeinschaft*, in: ders.: *Gesammelte Schriften*, hrsg. v. Günther Dux, Odo Marquard, Elisabeth Ströker, Bd. V, Frankfurt a. M. 1981, S. 7-133.

⁷⁰ Habermas, Jürgen (1992): *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt a. M.

Wäre eine solche Gesellschaft von Fremden aber auch in der Lage, Gefühle der Verbundenheit zu wecken? Auf diese Frage hat Lutz Wingert eine Antwort zu geben versucht. Wingert unterscheidet das negatorische Wir einer exklusiven Gemeinschaft von dem negativistischen Wir einer heterogenen Gesellschaft freier und gleicher Personen. Das *negatorische Wir* bildet sich, ganz im Sinne Carl Schmitts, durch die tendenziell feindselige Entgegensetzung zu einem anderen Kollektiv. Sein innerer Zusammenhalt bedarf eines externen Bezugspunktes. „Solche ausschließenden Wir-sie-Gegensätze gefährden bürgerschaftliche Sozialbeziehungen; sie begünstigen die Bildung von exklusiven Kollektiven, die sich auf ein fragloses, souveränes Wir gründen, das sich durch die Negation anderer definiert. Ein solches Wir kann nicht die Fremdheit und unververtretbare Einzelheit derer dulden, die es umfaßt.“⁷¹

Im Unterschied dazu hat das *negativistische Wir* einen internen Bezugspunkt. Es wird durch den geteilten Willen gebildet, in bestimmter Weise *nicht* miteinander umzugehen. Für einen solchen Willen stehen Sätze wie: „Wir verstehen uns als diejenigen, welche einander nicht ermorden, quälen, diskriminieren oder hängenlassen.“⁷² Voraussetzung für das Zusammenfinden eines solchen Wir ist die Fähigkeit zur Absehung von Differenzen. Nur wer die Zumutung aushält, einen anderen auch dann in einem elementaren Sinne zu achten und zu berücksichtigen, wenn dieser andere anders aussieht, lebt, denkt, glaubt und spricht als man selbst, wird sich zu einem solchen negativistischen „Sozialvertrag“ zugleich bereit finden und in der Lage sehen.⁷³

Nicht die Nivellierung von Fremdheit, sondern die Ermöglichung von friedlicher Koexistenz und Kooperation unter Fremden ist der Zweck dieses *Abstraktionsgebotes*. Anders verhält es sich mit den *Realabstraktionen* einer Weltzivilisation, die heute wesentlich unter dem Vorzeichen eines entfesselten Kapitalismus zusammenwächst. Diese „wirtschaftsliberale“ Verwirklichung des Traums von der geeinten Menschheit droht nicht nur die Differenzen zwischen Siegern und Verlierern, und damit Formen faktischen Ausschlusses, unerträglich zu verschärfen. Zugleich beschwört sie die Gefahr einer Einebnung kultureller Besonderheiten herauf, die allenfalls in der verzerrten Gestalt „fundamentalistischer“ Selbstbehauptungskämpfe eine wiederum mit zwangloser Anerkennung des Fremden

⁷¹ Wingert, Lutz (1996): Unpathetisches Ideal. Mittelmaß statt Wahn: Über den Begriff eines bürgerschaftlichen Wir, in: Frankfurter Rundschau, 23.1.1996, 16.

⁷² Diese negativistischen Prinzipien entsprechen etwa den von Michael Walzer vermuteten Inhalten einer Minimalmoral: ders. (1996): Lokale Kritik – globale Standards. Zwei Formen moralischer Auseinandersetzung, Hamburg.

⁷³ Vgl. Offe: Moderne Barberei, (wie Anm. 16).

unvereinbare Fortsetzung erfahren könnten.⁷⁴ Dabei wäre es einseitig, den Blick allein auf die gewaltsamen Mittel der Auflösung von Fremdheit zu richten, die unauffälligeren, ohne manifeste Gewalt sich vollziehenden Prozesse kultureller Verarmung jedoch zu unterschätzen. Ökonomisch abgehängt, sozial desintegriert, kulturell entfremdet: Auch so könnte uns das Fremde künftig erscheinen.

⁷⁴ Vgl. Barber, Benjamin (1996): Coca Cola und Heiliger Krieg. Wie Kapitalismus und Fundamentalismus Demokratie und Freiheit abschaffen (engl. 1995 unter dem Titel Jihad vs. McWorld), Bern/München/Wien.

Literatur

- Adorno, Theodor W./Max Horkheimer (1944): *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Frankfurt a. M. 1971
- Anderson, Benedict (1983): *Imagined Communities. Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*, London.
- Austin, John L. (1972): *Zur Theorie der Sprechakte* (engl. 1962), Stuttgart
- Balke, Friedrich (1992): *Die Figur des Fremden bei Carl Schmitt und Georg Simmel*, in: *Sociologia Internationalis* 30, 35-59
- Barber, Benjamin (1996): *Coca Cola und Heiliger Krieg. Wie Kapitalismus und Fundamentalismus Demokratie und Freiheit abschaffen* (engl. Original: *Jihad vs. McWorld*, 1995), Bern/München/Wien
- Bauman, Zygmunt (1995): *Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit*, Frankfurt a. M.
- Beck, Ulrich (1996): *Wie aus Nachbarn Juden wurden. Zur politischen Konstruktion des Fremden in der reflexiven Moderne*, in: Miller, Max/Hans-Georg Soeffner (Hg.): *Modernität und Barbarei. Soziologische Zeitdiagnose am Ende des 20. Jahrhunderts*, Frankfurt a. M., 318-343
- Bohlender, Matthias (1995): *Die Rhetorik des Politischen. Zur Kritik der politischen Theorie*, Berlin
- Castoriadis, Cornelius (1984): *Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie*, Frankfurt a. M.
- Deutsch, Karl. W. (1972): *Der Nationalismus und seine Alternativen*, München
- Dihle, Albrecht (1994): *Die Griechen und die Fremden*, München
- Duala M'Bedy, Munasu (1977): *Xenologie. Die Wissenschaft vom Fremden und die Verdrängung der Humanität in der Anthropologie*, Freiburg/München
- Foucault, Michel (1973): *Die Archäologie des Wissens*, Frankfurt a. M.
- Gellner, Ernest (1991): *Nationalismus und Moderne*, Berlin
- Gennep, Arnold van (1960): *The Rites of Passage*, London
- Giesen, Bernhard (1993): *Die Intellektuellen und die Nation. Eine deutsche Achsenzeit*, Frankfurt a. M.
- Gronemeyer, Marianne (1994): *Umgang mit Fremden*, in: *edp-Entwicklungspolitik* 22/94 (November)
- Habermas, Jürgen (1981): *Theorie des kommunikativen Handelns*. 2. Bd., Frankfurt a. M.
- Habermas, Jürgen (1992): *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt a. M.

- Hahn, Alois (1994): Die soziale Konstruktion des Fremden, in: Sprondel, Walter M. (Hg.): Die Objektivität der Ordnungen und ihre kommunikative Konstruktion, Frankfurt a. M., 140-163
- Hobsbawm, Eric (1991): Nationen und Nationalismus, Frankfurt a. M./New York
- Hughes, H. Stuart (1977): *Consciousness and Society. The Reorientation of European Social Thought 1890-1930*, New York
- Kluge, Wilhelm (1975)²¹: *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, Berlin/New York
- Koselleck, Reinhart (1975): Zur historisch-politischen Semantik asymmetrischer Gegenbegriffe, in: Weinrich, H. (Hg.): *Positionen der Negativität. Poetik und Hermeneutik*, Bd. VI, München, 65-104
- Kymlicka, Will (1995): *Multicultural Citizenship. A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford
- Luhmann, Niklas (1996): Jenseits von Barbarei, in: Miller, Max/Hans-Georg Soeffner (Hg.): *Modernität und Barbarei. Soziologische Zeitdiagnose am Ende des 20. Jahrhunderts*, Frankfurt a. M., 219-230
- Marx, Karl (1844): *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, in: Marx-Engels Studienausgabe, hrsg. v. I. Fetscher, Bd. II, Frankfurt a. M. 1966
- Miller, Max/Hans-Georg Soeffner (Hg.) (1996): *Modernität und Barbarei. Soziologische Zeitdiagnose am Ende des 20. Jahrhunderts*, Frankfurt a. M.
- Münkler, Herfried (1994): Die Nation als Modell politischer Ordnung. Vorüberlegungen zu einer wissenssoziologisch-ideengeschichtlich fundierten Theorie der Nation, in: *Staatswissenschaften und Staatspraxis*, Heft 3, 5. Jg., 367-392
- Münkler, Herfried (1995): Die Visibilität der Macht und die Strategien der Machtvisibilisierung, in: G. Göhler (Hg.), *Macht der Öffentlichkeit – Öffentlichkeit der Macht*, Baden-Baden, 213-230
- Münkler, Herfried (1996): *Reich, Nation, Europa. Modelle politischer Ordnung*, Berlin
- Münkler, Herfried und Hans Grünberger (1994): Nationale Identität im Diskurs der deutschen Humanisten, in: Berding, Helmut (Hg.): *Nationales Bewußtsein und kollektive Identität. Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewußtseins der Neuzeit 2*, Frankfurt a. M., 211-248
- Nippel, Wilfried (1990): *Griechen, Barbaren und ‚Wilde‘. Alte Geschichte und Sozialanthropologie*, Frankfurt a. M.
- Offe, Claus (1996): Moderne „Barbarei“: Der Naturzustand im Kleinformat?, in: Miller, Max/Hans-Georg Soeffner (Hg.): *Modernität und Barbarei. So-*

- ziologische Zeitdiagnose am Ende des 20. Jahrhunderts, Frankfurt a. M., 258-289
- Ohle, Karlheinz (1978): Das Ich und das Andere. Grundzüge einer Soziologie des Fremden, Stuttgart
- Pitt-Rivers, Julian (1992): Das Gastrecht, in: Loycke, Almut (Hg.): Der Gast, der bleibt. Dimensionen von Georg Simmels Analyse des Fremdseins (= Edition Pandora; 9), Frankfurt a. M./New York, 17-42
- Plessner, Helmuth (1924): Die Grenzen der Gemeinschaft, in: ders.: Gesammelte Schriften, hrsg. v. Günther Dux, Odo Marquard, Elisabeth Ströker, Bd. V, Frankfurt a. M. 1981, 7-133
- Polanyi, Michael (1985): Implizites Wissen, (engl. 1966), Frankfurt a. M.
- Rosenstrauch, Hazel (1988): Aus Nachbarn wurden Juden, Berlin
- Ryle, Gilbert (1949): Der Begriff des Geistes, Stuttgart 1969
- Schmitt, Carl (1963): Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Nachwort und drei Corollarien, Berlin
- Schütz, Alfred (1944): Der Fremde. Ein sozialpsychologischer Versuch, in: Gesammelte Aufsätze, Bd. 2, Den Haag 1972, 53-69
- Schütz, Alfred (1982): Das Problem der Relevanz, Frankfurt a. M.
- Searle, John R. (1971): Sprechakte. Ein sprachphilosophischer Essay, (engl. unter dem Titel Speech Acts, Cambridge 1969), Frankfurt a. M.
- Simmel, Georg (1908): Exkurs über den Fremden, in: ders.: Soziologie. Untersuchung über die Formen der Vergemeinschaftung, Gesamtausgabe Bd. 11, Berlin, 509-512
- Simmel, Georg (1977): Philosophie des Geldes, Gesamtausgabe Bd. 6, Frankfurt a. M.
- Stagl, Justin (1985): Die Beschreibung des Fremden in der Wissenschaft, in: Durrer, Hans-Peter (Hg.): Der Wissenschaftler und das Irrationale. Beiträge aus Ethnologie und Anthropologie 2, Bd. II, Frankfurt a. M., 273-295
- Stichweh, Rudolf (1994): Fremde, Barbaren und Menschen. Vorüberlegungen zu einer Soziologie der ‚Menschheit‘, in: Fuchs, Peter/Andreas Göbel (Hg.): Der Mensch – das Medium der Gesellschaft?, Frankfurt a. M., 72-91
- Taylor, Charles (1989): Sources of the Self. The Making of the Modern Identity, Cambridge, Mass.
- Thyen, Anke (1994): Das Eigene und das Fremde oder Über universelle Gerechtigkeit, in: Zeitschrift für Didaktik der Philosophie und Ethik, Heft 1, 16. Jg., 5-17
- Treptow, Rainer (1995): Fremdheit und Erfahrung. Zur Normalität der Fremdheitszumutung, in: Müller, Siegfried/Hans-Uwe Otto/Ulrich Otto (Hg.):

- Fremde und Andere in Deutschland. Nachdenken über das Einverleiben, Einebnen, Ausgrenzen, Opladen, 1-18
- Turner, Victor (1969): *Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur*, Köln
- Vossenkuhl, Wilhelm (1990): *Jenseits des Vertrauten und Fremden*, in: *Einheit und Vielheit. XIV. Deutscher Kongreß für Philosophie*, hrsg. v. Odo Marquard, unter Mitarbeit von P. Probst und F.J. Wetz, Hamburg, 101-113
- Vowinckel, Gerhard (1995): *Verwandtschaft, Freundschaft und die Gesellschaft des Fremden. Grundlagen menschlichen Zusammenlebens*, Darmstadt
- Waldenfels, Bernhard (1990): *Der Stachel des Fremden*, Frankfurt a. M.
- Waldenfels, Bernhard (1995a): *Das Eigene und das Fremde*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Heft 4, 43. Jg., 611-620
- Waldenfels, Bernhard (1995b): *Deutsch-französische Gedankengänge*, Frankfurt a. M.
- Waldron, Jeremy (1995): *Minority Cultures and the Cosmopolitan Alternative*, in: Kymlicka, Will (Hg.): *The Rights of Minority Cultures*, Oxford, 93-119
- Walzer, Michael (1992): *Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit* (engl. 1984), Frankfurt a. M./New York
- Walzer, Michael (1996): *Lokale Kritik – globale Standards. Zwei Formen moralischer Auseinandersetzung*, Hamburg
- Wingert, Lutz (1996): *Unpathetisches Ideal. Mittelmaß statt Wahn: Über den Begriff eines bürgerschaftlichen Wir*, in: *Frankfurter Rundschau*, 23.1.1996, 16
- Wittgenstein, Ludwig (1953): *Philosophische Untersuchungen*, in: ders.: *Tractatus logico-philosophicus*, Werkausgabe Bd. 1, Frankfurt a. M. 1993
- Zabus, Chantal (1990): *Othering the Foreign Language in the West African Europhone Novel*, in: *Canadian Review of Comparative Literature/Revue Canadienne de Littérature Comparée* 17, 3-4, 348-365