
Soziale Probleme

Zeitschrift für soziale Probleme und soziale Kontrolle

13. Jahrgang, 2002, Heft 2

| | |
|--|-----|
| Wenn Fremde Fremden begegnen. Zur Darstellung von Indifferenz im modernen Alltag <i>Julia Reuter</i> | 109 |
| Massendelikte, Moral und Sanktionswahrscheinlichkeit. Eine Analyse mit den Daten des ALLBUS 2000 <i>Christian Lüdemann</i> | 128 |
| Steigende Gefangenzahlen – Probleme und mögliche Ursachen <i>Stefan Suhling, Tilmann Schott und Katrin Brettfeld</i> | 156 |
| Zur organisationalen Verfertigung von Behinderung. Über den kollektiven Umgang mit Differenz anhand neuerer organisationstheoretischer Sprachangebote <i>Ralf Wetzel</i> | 185 |



Centaurus-Verlag
ISSN 0939-608X

Wenn Fremde Fremden begegnen

Zur Darstellung von Indifferenz im modernen Alltag

von Julia Reuter

Zusammenfassung

Die Figur des Fremden wird in der Soziologie klassischerweise auf den außeralltäglichen Randseiter beschränkt, der krisenhafte Begegnungen provoziert. Dabei geraten solche Fremde aus dem Blick, die als „sonstige“ oder „insignifikante Andere“ den modernen Alltag zu einem Großteil konstituieren bzw. durch wechselseitige Rituale der Distanznahme und Gleichgültigkeit zu solchen werden. Ausgehend von einer differenzierungstheoretischen Perspektive versucht der Artikel, neben den strukturellen Voraussetzungen auch die Formen dieser alltäglichen Fremdheit in praxi darzulegen. Anhand eher unscheinbarer „Rituale der Vergegnung“ an so genannten „Nicht-Orten“, wird die Praxis der Fremdheit dabei als typisch moderner Vergesellschaftungsmodus betrachtet, der größtenteils auf den Körper als ordnungsstiftendes Element der materiellen Kommunikationskultur abstellt. So eröffnet sich nicht nur ein neues Untersuchungsgebiet der Fremdenheitsforschung. Es werden auch die Ressourcen von Vermeidungsritualen in Ballungsräumen im Zeitalter der Globalisierung aufgezeigt.

SCHLÜSSELBEGRIFFE: FREMDEHEIT – DIFFERENZ – KOMMUNIKATION – ALLTAGSINTERAKTION

Abstract

When strangers encounter strangers On presentation of indifference in modern everyday life

In classic sociology, the concept of the 'stranger' describes in a rather limited way the marginal man who provokes encounters prone to crises. From such a perspective those strangers disappear from sight, who to a large extent are present in modern everyday life as „insignificant others“, or rather, who finally become „insignificant others“ through reciprocal rituals of distancing and indifference. Starting from a perspective of differentiation theory, this article tries to explain the structural conditions as well as the expressions of this normal type of 'being alien' in everyday practice. By means of rather inconspicuous „rituals of dis-counter“ in so-called „non-places“, practices of being alien and a stranger are regarded as a typical modern modus of socialisation that focuses on the body as a order-preserving element of the material culture of communication. The consequence is not merely a new branch of research with regard to strangers. Additionally, the re-

sources of specific avoidance behaviour in urban space are discussed in relation to processes of globalisation.

KEYWORDS: *STRANGER–DIFFERENCE – COMMUNICATION – INTERACTION IN EVERYDAY LIFE*

1. Einleitung

Die Verschiebung von räumlichen Parametern im Zuge globaler Vernetzungs-, Handels- oder Migrationspraktiken bringt neue Verhältnisse des Nahen und des Fernen hervor. Während das ehemals Ferne durch Bildschirme, Verkehrsanbindungen oder Menschen in die Nähe rückt, ist die soziale Nahwelt häufig nichts anderes als eine Vertrautheit unter Fremden. Ja, es scheint zum Signum unserer Zeit zu gehören, dass für Fremdheitserfahrungen jeglicher Art staatliche Grenzübertritte immer weniger nötig sind, da wir mit Nachrichten, Informationen und Bildern aus fremden Welten täglich überschüttet werden (Schroer 1997: 16).

Trotz der gegenwärtigen Durchdringung von nationaler und Migrantenkultur, Sub- und Superkultur ist die Figur des Fremden keine *neue* Erscheinung, wie die Diskurse einer „globalisierten“ oder „zweiten“ Moderne nahelegen.¹ Sie gewinnt allenfalls durch die Verschränkung von Einwanderungs- mit Kriminalitäts- und Arbeitsmarktdiskursen an neuer Brisanz. Bereits die frühe moderne Gesellschaft ist in ihrem Kern darauf angelegt, dass die Identität des Ortes, seine Gestaltung und Organisation mit der Identität der Menschen, die sich vor Ort befinden, auseinanderfällt. Sie verlagert die Frage der Mitgliedschaft auf eine politisch-rechtliche Codierung gesellschaftlicher Integration: die der Staatsbürgerschaft, die zunächst einmal formale Gleichheit und klassentranszendierende Aspiration durch nationalstaatliche Integrationsversuche garantiert (Nassehi/Schroer 1999: 110).² Insbesondere die moderne (westliche) Großstadt baut ihr Gemeinwesen weder auf direkte Reziprozität noch auf Gemeinsinn, geschweige denn auf verwandtschaftlichen Banden auf (Nassehi 1999: 235 ff.).

Und dennoch gibt es neben permanenter Zu- und Abwanderung in städtischen Ballungsgebieten auch Autochthone, die, obwohl sie sich untereinander häufig nicht als Vertraute behandeln, gleichfalls nicht als Fremde im öffentlichen oder wissenschaftlichen Diskurs auftauchen. Das liegt vor allem daran, dass die moderne Gesellschaft den Fremden als Eindringling in eine stabile Struktur konzipiert, der durch seine Unvertrautheit oder Nicht-Zugehörigkeit krisenhafte Begegnungen provoziert.³ Mit dieser Einengung des Fremdheitsdiskurses auf den außeralltäglichen Randseiter konnte auch die Soziologie ein oftmals nur sehr problematisches Verhältnis zum Fremden aufbauen, das in der Gewalt- und Konfliktforschung oder auch in Analysen zu abweichenden Verhalten seinen Ausdruck fand und den vertrauten Fremden im Alltag übersah.

Eine kategoriale Gegenüberstellung von vollintegrierter autochthoner Gruppe, mit festen Normen und Werten, und (noch) nicht integriertem Fremden ist für eine allgemeine Theorie des Fremdseins jedoch zu eng gedacht, denn als Beziehungsprädikat ist die Bedeutung von Fremdheit 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. Es muss also nicht zwangsläufig immer der besonders sichtbare Andere (Ausländer, Migrant, Außen-seiter), der heute kommt und morgen bleibt, als Fremder konstruiert werden. Es gibt auch Fremde, die immer schon da sind (siehe Nassehi 1999: 235) und als vertraute Fremde nicht als Problem des Verstehens oder Kategorisierens sichtbar werden.

Der folgende Artikel versucht daher, einen bislang vernachlässigten Diskurs der Fremdheit zu führen, der anstelle des „faktischen Fremden“, also desjenigen, der durch seine andere nationale oder ethnische Zugehörigkeit als fremd wahrgenommen wird, die „Praxis der Fremdheit“ im modernen Alltag in den Blick rückt. Dabei erfüllt die alltäglich praktizierte Fremdheit im Medium der „höflichen Gleichgültigkeit“ die Funktion eines reibungslosen Interaktionsverlaufes in öffentlichen Räumen, die als Durchgangs- oder Warteräume eher „Zwangsgemeinschaften“ hervorbringen. Auch wenn dabei die Akteure scheinbar nichts anderes tun, als „sich gegenseitig in Ruhe zu lassen“, ist diese wechselseitige Fremdheit in vielfältige Interaktionsrituale eingebettet, die auch im Zeitalter einer globalisierten Moderne die gesellschaftliche Ordnung nicht immaterialisieren und damit verschwinden lassen. Im Gegenteil, die praktische Dimension von Fremdheitsverhältnissen verdeutlicht, dass die „Bühnen des Sozialen“ weiterhin auf die materiellen Formen der Kommunikationskultur, wie z.B. den Körper, angewiesen sind.

2. Die Generalisierung der Fremdheit in der Moderne

Die Großstadt gilt seit jeher als Ort, an dem der Fremde „zu Hause“ ist. Nicht nur, dass viele der zumeist amerikanischen Metropolen erst durch Fremde in Gestalt von Migrant*innen entstanden sind; als Geburtsort der modernen differenzierten Gesellschaft verkörpert die Stadt wie kein anderer Ort den Gedanken einer Überwindung von Natur und Tradition durch die Ansammlung unterschiedlicher Identitäten im urbanen Raum. Die Großstadt als Sitz der Geldwirtschaft konzipiert das Individuum als beweglichen Händler, der einerseits aus Gründen der „Selbsterhaltung“ (Simmel 1995/1903: 595), andererseits zur Gewährleistung eines reibungslosen Wirtschaftsverkehrs eine „Allianz auf Distanz“ eingeht. Der Begriff der Urbanität bedeutet dabei mehr als die städtebauliche Differenz zwischen den Wohnstandorten Stadt und Land. Ihr liegt auch eine normative Vorstellung von der Qualität städti-

schen Lebens zugrunde, denn die Konstitution urbaner Räume ist geradewegs die Voraussetzung für die Heraufkunft einer liberalen, individualisierten und kulturell pluralistischen Gesellschaft (Nassehi 1999: 239). Die Großstadt ist daher nicht nur eine Zusammenballung vieler Menschen auf engstem Raum. Ihre physisch reale Struktur, ihre Größe, Dichte und Heterogenität ist geradezu die Matrix solcher Sozialformen, die nicht mehr auf die Ähnlichkeit der Menschen untereinander abstellen, sondern die Einmaligkeit und Kontingenz als Eigenwert anerkennen.

Als gesellschaftlicher Verdichtungsort, in dem sowohl die räumliche Nähe als auch funktionale Abhängigkeit untereinander extrem gesteigert werden (Nassehi 1999: 235 f.), gelangt die auf direkte persönliche Reziprozität aufbauende Gemeinschaft im urbanen Nebeneinander an ihre Grenzen. Denn die moderne städtische Lebensform nimmt den Anderen im Rahmen einer *losen* Soziabilität wahr, nicht nur weil der Ballungsraum Stadt durch die arbeitsteilige Differenz und kulturelle Diversität die Verschiedenheit ihrer Bewohner geradezu erzwingt. Die quantitative Dichte der Stadtbevölkerung macht es schon aus Gründen der kognitiven Entlastung notwendig, Mitmenschen nicht mehr als Nachbarn oder Vertraute zu domestizieren, sondern als sonstige Andere in die Sphäre der Nichtaufmerksamkeit abzuschieben.⁴

Im Gegensatz zum starren Koordinatensystem traditioneller Solidargemeinschaften, die Identität an angeborene Loyalitäten und einem lebenslangen „Eingewachsensein in einen Kreis“ (Simmel 1995/1908: 467) koppelt, ist die physische wie soziale Beweglichkeit des Stadtlebens Voraussetzung dafür, dass nicht nur individualisierte Lebensformen und relativ freie persönliche Orientierungen ästhetischer, ethischer und religiöser Art überhaupt möglich sind (Nassehi 1999: 237). Die Konzentration von Mensch, Ware und Verkehr und die damit einhergehende Vervielfachung sozialer Kreise verlangt auch neue Wahrnehmungs- und Umgangsformen. Denn die Kommunikation im öffentlichen Raum ist durch ihre fehlende Eingrenzbarkeit und Verbindlichkeit nicht darauf angelegt, emotionale Bindungen aufrecht zu erhalten. Sie dient eher der subjektiven Wirklichkeitsversicherung.⁵

Der durch die Erosion stabiler Gemeinschaften ausgelöste Evidenzverlust, der Distanz und persönliche Neutralität an die Stelle gewachsener und „dichter“ Sozialkontakte setzt, bringt neben ungeahnten Freisetzungsprozessen auch neue Spannungen hervor. Mit der Ausdifferenzierung funktionaler Teilsysteme und mit der dadurch verbundenen Entkopplung von Handlungsbereichen in der modernen Gesellschaft geht ein entscheidender Grundzug der Moderne einher, nämlich die Dezentralisierung und strukturelle Desintegration der modernen Welt (Nassehi 1995: 451 f.) Es ist jenes Gefühl von aufregendem Abenteuer und lähmender Verwirrung, das der Balance von ausdifferenzierter und pluralisierter Lebenswelt einerseits und einer erodierenden Beliebigkeit von Beziehungen andererseits entspringt. Denn die frühere Unzweideutigkeit und Sicherheit weicht zunächst einer Schwankung der Lebenstendenzen (siehe Simmel 1995/1908: 467).

Das Lebensgefühl der Moderne, das der Erfahrungsraum Großstadt am eindringlichsten vermittelt, ist ambivalent. Einerseits wird Fremdheit als Eigenwert erkannt, indem sie eine notwendige Bedingung für politische oder ökonomische Transaktionen im öffentlich differenzierten Raum darstellt, in denen es darauf ankommt, die Kommunikationsteilnehmer nicht als Individuen, sondern als Funktionsträger wahrzunehmen. Andererseits unterstützt die strukturelle Fremdheit die fortschreitende Vereinzelung der Menschen, denn was dem urbanen Leben tendenziell abgeht, ist Vertrautheit, Bindung und Dauerhaftigkeit (Nassehi 1999: 237).

Die Generalisierung von Fremdheit in der modernen Gesellschaft (Hahn 1994: 162) bezieht sich dabei auf die Tatsache, dass Personen in der Moderne nicht als ganze Personen, sondern in erster Linie als Funktionsträger in verschiedene arbeitsteilige Systeme inkludiert sind, mit der Folge der Pluralisierung, aber auch Desintegration von Lebensformen (vgl. Nassehi 1995: 454). Die Dominanz von Leistungs- und Vergesellschaftungsformen, die gerade nicht eine persönliche Bindung, Freundschaft oder moralische Übereinstimmung voraussetzen, sondern auf bürokratischen Strukturen einer funktionalistisch differenzierten Gesellschaft aufbauen, machen deutlich, dass Fremdheit in der Moderne „kein sozialer Status (Einzelner) mehr ist, sondern allgemeines Los“ (Hahn 1995: 162), das lediglich an eine abstrakte Nationalgesellschaft rückgekoppelt bleibt.

3. Zur Konstruktion des neutralen Fremden im Tausch

Die Verschiebung von traditioneller Sozialintegration zu moderner Systemintegration mit ihrer ausdifferenzierten Partizipation an verschiedenen Kreisen und Rollen ist damit die Antriebskraft für die Konstruktion eines modernen bürgerlichen Individuums, das nicht mehr als Mitglied eines Sozialkollektivs, sondern größtenteils als Marktteilnehmer mit dem öffentlichen Raum in Berührung kommt. Die händlerische Lebensform stellt den objektiven Niederschlag der Moderne schlechthin dar, gerade weil der Händler in seiner sozialen Beweglichkeit keine Sozialintegration verlangt und damit für Simmel immer schon der prototypische Fremde ist (Simmel 1958/1908).⁶ Die sachlichen Tauschbeziehungen, die auf der Basis einer „organischen Solidarität“ relativ autonome Funktionseinheiten miteinander verbindet, sind dabei Folge und Antrieb einer sozialen Differenzierung. Die Sozialfigur des Händlers agiert nicht mehr aus dem Gefühl „mechanischer“ Verbundenheit oder Verpflichtung⁷; der Tausch gründet vielmehr in der Vorstellung eines machtgleichen Besitzverhältnisses, indem der Nehmende zugleich Gebender ist. Als Modellfall funktional spezialisierter Kommunikation ist der Tausch darauf angelegt, subjektiv besetzte Lebensinhalte durch die geteilte Überlegung der Quantität des Geldes in eine transindividuelle Gestaltung zu überführen (Simmel 1996/1900: 386).

Deshalb ist es gewissermaßen eine Leistung der Moderne, die Figur des neutralen Fremden so zu konstruieren, dass zunächst einmal ethnische oder kulturelle Merkmale in der konkreten Interaktion unsichtbar werden. Zwar verschwindet der „empirische“ Fremde schon aufgrund der differenzierungsbedingten Multiplizierung der Innen-Außen-Verhältnisse nicht. Die Umstellung auf funktionale Differenzierung hat aber zur Folge, dass eine strukturgefährdende Potenz seiner individuellen Fremdheit dadurch gemildert wird, dass jeder im System eindeutige Positionen bekleidet, die nicht zur Disposition stehen und eine formale Gleichheit auf einem freien Markt des Wettbewerbs um knappe Ressourcen und Lebenschancen gewährleisten (Nassehi 1995: 456).⁸ Versachlichung und Entkörperlichung der Kommunikation ist dabei durch die gewerblich-händlerische Struktur und ihrem geldwirtschaftlichen Verkehr wesentlich mitgeprägt, denn das Geld lässt das Verhalten ausschließlich durch die geteilte Überlegung der Quantität bestimmen, statt durch einzigartige, subjektgebundene qualitative Werte (siehe Bauman 1995: 228 f.).

Entgegen kapitalistischer Vereinseitigungen, in denen die moderne Geldwirtschaft als mächtige Wirtschaftsordnung alle Bereiche des Lebens zu rationalisieren droht, reformuliert Simmel das Medium Geld kommunikationstheoretisch. Im Sinne eines generalisierten Interaktionsmediums ist es damit „Ausdruck und Mittel des Aufeinanderangewiesenseins der Menschen, ihrer Relativität, die die Befriedigung der Wünsche des einen immer von anderen wechselseitig abhängen hat“ (Simmel 1996/1900: 179). Inhaltlich bleibt das Geld jedoch als Medium unterdeterminiert, da sein Wert 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 keinen Wert“ (ebd.). Durch die Auflösung der Verbindlichkeit von Gabe und Geschenk entlastet das Medium Geld in seiner wohlthuenden Neutralität und Rationalität von traditionellen Menschlichkeiten wie Hass, Gewalt und Ressentiment, weshalb man es auch als reines Medium dessen betrachten kann, was man Entfremdung nennt (siehe Bolz 1993: 100).⁹

„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 1996/1900: 227 f.).

Interaktionstheoretisch eröffnet das soziale Spiel des Tausches und sein generalisiertes Medium Geld eine neue Form der Beziehung, denn das Individuum unterwirft sich nicht mehr einem sozialen Code des „Gleich und Gleich gesellt sich gern“, sondern einem funktionalistischen Spiel der Knappheit, dessen binärer Code

„Bezahlen“ oder „Nicht-Bezahlen“ lautet. Dabei scheint es zu kurz gedacht, die unpersönlichen Transaktionen als Signum einer abgestumpften oder herzlosen Welt zu deuten.¹⁰ Denn die Anstrengung, die nötig ist, um eine hohe Gefühlsintensität über einen längeren Zeitraum aufrechtzuerhalten und die Frustrationen zu ertragen, die aus den häufigen Zusammenstößen zwischen affektiven Neigungen und den Erwägungen der Effektivität hervorgehen, schafft mehr Probleme als die auf unpersönlichen Beziehungen beruhende Alternative (siehe Bauman 2000: 136 f.).

Wenngleich der geldwirtschaftliche Tausch als Inbegriff des typisch städtischen Umgangs betrachtet werden kann, lassen sich auch solche formale Muster des In-Beziehung-Tretens im öffentlichen Raum denken, in denen die Tauschbeziehung auf andere Güter, wie beispielsweise Dienstleistungen oder Informationen abstellt. So kann auch das bloße Verhalten auf der Strasse, im Theater oder in der Kneipe als geregeltes Tauschverhältnis gedeutet werden, da die Beteiligten eine Verpflichtung gegenüber einer bestimmten Rolle – die des Fußgängers, Autofahrers, Besuchers usw. – wahrnehmen müssen (vgl. Goffman 1994: 124 ff.) und dabei wichtige Informationen mit ihrer Umgebung austauschen.

Auch wenn sich die Beteiligten in Tauschbeziehungen im Grunde darauf verlassen, dass sie für einander unsichtbar bleiben, ist diese wechselseitige Fremdheit, verstanden als Gleichgültigkeit oder Distanz, keinesfalls eine Form der Beziehungslosigkeit. Ganz im Gegenteil, Simmel spricht von spezifischen modernen Wechselwirkungsformen, die das Verhältnis der Gruppenelemente zueinander als soziale Beziehung ausweisen. Bei dieser Form des In-Beziehung-Tretens ist es offenkundig unerwünscht, seinen Mitmenschen als „Freund“ zu begegnen. Ja, es wäre für das Funktionieren der meisten Sozialkontakte geradezu schädlich (Nassehi 1999: 236), da die laufende Operation mit traditionellen Unterscheidungen des Freund/Feind auf Dauer zu belastend und überfordernd wäre. Eine funktionspezifische Kommunikation basiert vielmehr darauf, dass der andere möglichst fremd bleibt. Würde man die Funktionsrolle permanent auf Religion, Region oder biographisches Identitätsgepäck hin befragen, besteht die Gefahr, dass die reibungslose Reziprozität durch Unsicherheit und Bedrohung überlastet würden, weil die Ausfüllung von Funktionsrollen von diesen Merkmalen gerade nicht abhängt (siehe Radtke 1991: 92).

4. „Die Kunst der Vergegnung“: Zur Darstellung von Fremdheit

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.¹¹ Bei dieser Form der Begegnung ist entscheidend, dass die Beziehungslosigkeit interaktiv aufrechterhalten wird, also Anknüpfungszwänge an

frühere Begegnungen unterbunden und das Wiedererkennen von Gesichtern nicht zum Ausdruck gebracht werden; es geht also um die Darstellung von Indifferenz.

Die Darstellung von Indifferenz in sogenannten „nicht-zentrierten Interaktionen“ (Goffman 1971), also in Interaktionsgefügen, die öffentlichen Charakter besitzen und dadurch gekennzeichnet sind, dass die Interaktionsbeteiligten keinen gemeinsamen visuellen oder kognitiven Aufmerksamkeitsfokus besitzen, kann als modernes Ritual der Vergesellschaftung betrachtet werden. Es ist jene „obskure Kunst der Vergewöhnung“ (Bauman 1995: 229), die der Wechselbeziehung zwischen dem verdichteten Raum der Stadt und der geistigen Distanz ihrer Bewohner entspringt. Auch wenn es sich scheinbar um unbedeutende, weil wenig auffällige Rituale des „Augen-Niederschlagens“, „Vorbei-Gehens“ oder „berührungslosen Nebeneinanderstehens“ handelt, ist ihre korrekte Handhabung für den reibungslosen sozialen Verkehr von besonderer Bedeutung. Es ist gewissermaßen ein „delikates Übereinkommen“ (Goffman 1971: 85), das eher stillschweigend zwischen den Beteiligten geschlossen wird, dessen Zuwiderhandeln jedoch als „Fehlverhalten“ oder „schlechtes Benehmen“ sanktioniert wird.¹²

Die Praxis der Fremdheit, die Goffman als „höfliche Gleichgültigkeit“ bezeichnet, lässt sich als eine stillschweigende Übereinkunft sozialer Akteure in zentrierten Interaktionsgefügen verstehen, bei der es darauf ankommt, 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 (1971: 88) als Verhaltensnorm einer „störungsfreien“ Interaktion – „Wohlverhalten“ – 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.¹³ Das wechselseitige Bekunden der Aufmerksamkeit ist allerdings weniger als Ermunterungssignal zur Kontaktaufnahme zu deuten, als vielmehr eine mimisch-gestische „Engagementsprache“, mit der die Akteure ihre Anwesenheit subtil handhaben.

Die Interaktionsstrategie der „höflichen Nichtbeachtung“ kann folglich als eingelebte und zum größten Teil habitualisierte soziale Praxis in „nicht-definierten Situationen“ verstanden werden, also in Situationen, die die oberflächliche und notdürftige Aufrechterhaltung eines Minimalkonsensus bei größtmöglicher Risikovermeidung versprechen (siehe Esser 1976: 694). Diese eingelebten und häufig nicht verbalisierten Verhaltensmuster dienen einerseits bei der routinemäßigen und nicht mehr reflektierten Abwicklung des modernen Alltags. Sie bieten aber auch ein Mindestmaß an sozialer Anerkennung in kurzfristigen Begegnungen, die trotz ihrer

Offenheit und Vergänglichkeit mit einem gewissen „Verpflichtungsgehalt“ versehen sind. Denn die wechselseitige Fremdheit ist keine *echte* Beziehungslosigkeit oder Absenz, sondern vielmehr eine *Demonstration* von Beziehungslosigkeit, die mehr oder weniger engagiert inszeniert werden kann.

Exemplarisch für diese Inszenierung von Fremdheit im modernen Alltag stehen die Überlegungen von Hirschauer zur Interaktionsordnung im Fahrstuhl. Hirschauer (1999) untersucht in ethnographischer Manier die interpersonellen Rituale der Fahrstuhlinssassen untereinander, um der Frage nachzugehen, wie kopräsente Individuen in öffentlichen Räumen, die aufgrund ihrer physischen Enge Zugehörigkeit nahe legen, es schaffen, sich konsequent als nicht-zugehörig zu behandeln; oder genauer, wie kopräsente Individuen das ‚Nichtstun‘ eigentlich tun, ohne einen asozialen Raum zu konstituieren. Dabei definiert Hirschauer den Fahrstuhl als Schnittstelle einer Kreuzung sozialer Kreise, der im Sinne eines gesichtslosen „Nicht-Ortes“ (Augé 1994) zu einem Soziotop moderner Begegnungsstätten geworden ist.¹⁴ Als Fortbewegungsmittel handelt es sich in der Regel um „eine optisch geschlossene Kabine für 6-10 Insassen mit automatischen Türen und Aluminiumwänden, die durch einen vertikalen Tunnel ein öffentliches Gebäude durchquert, das vornehmlich Fremde zusammenkommen lässt“ (Hirschauer 1999: 222).

Trotz der minimalen Bewegungsfreiheit und des allgemein herrschenden Schweigegebotes ist die Interaktionsordnung der Fahrstuhlinssassen keineswegs durch schlichtes „Nicht-Handeln“ zu erklären. Bei genauerem Hinsehen lassen sich vielfältige Praktiken des wechselseitigen In-Beziehung-Tretens unterscheiden, die von Körpertechniken des Überholens bzw. Wartens über Blickstafetten des Blick-Wechsels und der pantomimischen „Fassade“ bis hin zum Timing des Ein- und Aussteigens reichen. Die komplexen Deferenzgesten können dabei weder als zufällige noch als bloße kulturelle Konventionen betrachtet werden. Es sind vielmehr „laufende Lösungen interaktionsstruktureller Probleme von öffentlichen Begegnungen“, die sich in den multizentrischen Räumen der Moderne verdichten: „*ein Problem körperlicher Navigation, ein Problem der Kontaktvermeidung, ein Problem der Fingierung des Selbstbezugs, und das Problem, wie sich die ‚Automatik‘ unterbinden lässt, mit der kopräsente Körper Interaktionen ingangsetzen*“ (Hirschauer 1999: 239).

Diese interpersonellen Rituale der Fremdheit werden umso bedeutsamer, je komplexer und differenzierter gesellschaftliche Zusammenhänge erscheinen. Denn wo eine gesellschaftlich verbindliche Instanz zur Regelung menschlichen Verhaltens „trotz“ bzw. „wegen“ zunehmender Individualisierung fehlt (siehe Hammerich 1997: 105), übernehmen die situationsspezifischen und teilweise sehr leiblichen Nutzungsskripte die Funktion, die wechselseitige Unbekanntheit von Personen aufrechtzuerhalten und damit ein ziviles Muster im Umgang mit massenhaften Fremden zu schaffen.

Auch Rainer Paris (2001) geht in seiner interaktionistisch-phänomenologisch ausgerichteten Analyse von „Wartesituationen“ in verschiedenen Berliner Ämtern auf die situativen Aushandlungsprozesse und das „impression management“ der Beteiligten ein. Als Durchgangs- und Warteräume, in denen man weder drinnen noch draußen ist, definieren „Nicht-Orte“ wie Flure primär Situationen und nur indirekt eine Beziehung. Das Warten ist nicht adressiert und nötigt niemanden eine unmittelbare Reaktion auf, die Wartenden untereinander sind und bleiben fremd. Auch Paris spricht von einer „Beziehung der Beziehungslosigkeit, deren Ordnung vor allem durch Unterlassen, das Vermeiden von Störungen, konstituiert wird“ (Paris 2001: 711). Diese praktizierte Fremdheit, die sich von der konzentrierten bis fahrigem Zeitungs- und Buchlektüre über das ständige Neuordnen von Formularen und Unterlagen bis hin zu extremen Formen des körperlichen Selbstengagements (Reinigung von Fingernägeln, Nasebohren, Zurechtzupfen von Kleidung und Haaren) reichen, ist dabei nicht nur auf die extreme Reizarmut solcher Räume zurückzuführen, die meist lediglich Nummerierungen, Hinweistafeln, unpersönliche Bilder und prekäre Beleuchtungsverhältnissen aufweisen. Die Anonymität, Unbequemlichkeit und Vereinzelung ist wesentlich eine Folge der unausgesprochenen Norm eines Sich-wechselseitig-in-Ruhe-Lassens, denn der räumlichen Verdichtung wird durch Abgrenzungs- und Distanzsignale so entgegengewirkt, dass ein persönliches Territorium zur Vermeidung von Zudringlichkeit aber auch Respektierung der anderen geschaffen wird (Paris 2001: 725).

Diese Kennzeichnung des Fremdseins als Wechselwirkungsform verdeutlicht zweierlei. Zum einen, dass das Fremde keineswegs als Faktum sozialer Wirklichkeit bzw. als Konsequenz einer spezifischen politischen/rechtlichen Problematik betrachtet werden darf. Zum anderen bringt der wechselseitige Charakter der Gleichgültigkeit die Relationalität von Fremdheit zum Ausdruck, denn Fremdheit ist – auch als Zuschreibung – nicht nur das Resultat einer Begegnung, sie muss auch durch praktischen Vollzug in Gang gehalten werden, indem sich Personen konstant als Fremde behandeln. 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.

Mit Fremdheit wird unter modernen Vorzeichen also zunächst keine auf eine spezifische Eigenschaft gestützte Randposition, geschweige denn eine krisenhaftes Missverstehen impliziert, wie es die klassische Soziologie des Fremden nahe legt.¹⁵ Fremdheit ist vielmehr im Sinne von generalisierter Unbekanntheit ein Hinweis auf die in der urbanisierten Moderne massenhaft hervorgebrachte Begegnung mit insignifikanten Anderen im öffentlichen Raum. Sie wird geradezu zu einer Ressource der modernen Gesellschaft (Hahn 1995: 195), da die persönliche Neutralität als Freiheit und Beweglichkeit verstanden werden kann, die vor Durchschaubarkeit

und damit vor Kontrolle durch andere bewahrt. *„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). Die Entstehung der Bürgerrechte bzw. die gesamte individualisierte Lebensform ist eng damit verbunden, dass sich die Individuen darauf verlassen können, dass sie, wenn sie es wollen, Fremde unter Fremden bleiben zu können (siehe Nassehi 1995: 236). Gleichzeitig ermöglicht die Praxis der Fremdheit, verstanden als praktische Vollzüge des Unterlassens, dass die soziale Ordnung der Gesellschaft als anschlussfähige Realität produziert wird. Gerade in Ballungsräumen, die durch die Einschränkung der räumlichen Mobilität und Bewegungsfreiheit die Möglichkeit verringert, Bedrohungen und Verletzungen des ohnehin verengten persönlichen Raums abzuwehren (siehe Paris 2001: 726), wird das wechselseitige Bekunden der Gleichgültigkeit für das interaktionale Gleichgewicht bedeutsam.

5. Die Materialität von Fremdheit und ihre gesellschaftlichen Ordnung

Obwohl die „Nicht-Orte“ unter dem Eindruck globaler Migrationsbewegungen, flächendeckender Informations- und Kommunikationstechniken ein Übermaß an fremden symbolischen Sinnwelten transportieren, die uns täglich über Werbeflächen, Waren und Dienstleistungsanbieter oder einfach nur über die Anwesenden in diesen Räumen erreichen, ist die gesellschaftliche Ordnung erst dann gefährdet, wenn das Übermaß an Kontingenz als Verlust von Vertrautheit gedeutet wird. Die Anwesenheit von „empirischen Fremden“ allein reicht also nicht aus, um Fremdheitsgefühle hervorzurufen, denn die subjektive Wirklichkeitsversicherung ist durch ihre alltagspraktische Prozessierung in Ritualen, Kulissen und Kommunikationen weitaus „robuster“ als die Differenzforschung annimmt. Auch ohne radikal neue Wirklichkeitsakzente sind Vermeidungsrituale oder Unterlassungspraktiken gegenüber Menschen, die möglicherweise im Gegensatz zu den eigenen Wirklichkeitsbestimmungen stehen, bereits in der Internalisierung von mobilen, pluralistischen und höchst differenzierten Wirklichkeiten systematisch angelegt. Solange der Fremde im Alltag ein unsichtbarer Fremder und damit ein nicht-signifikanter Anderer ist, weil er sich als Funktionsträger oder zumindest als Alltagsrequisit integrieren lässt, ist das gesellschaftliche Gleichgewicht in Räumen, in denen eine hohe Kopräsenz von Menschen unterschiedlicher Herkunft, Schicht und Interessenlagen vorherrscht, durch den Verhaltenskodex von Markt- und Tauschbeziehungen als praktische Ordnung gewährleistet.¹⁶

Gleichzeitig muss diese Form der sozialen Ordnung selbst in nicht- oder gering definierten Situationen im Alltag, wenn sie intakt bleiben soll, durch die Praktiken ihrer „Bewohner“ ständig am Laufen gehalten werden. Das Reißen der Fäden, der Abbruch der Kontakte, das Unterlassen minimaler Alltagsrituale, ist für jede sub-

jektive Wirklichkeit eine Gefahr (vgl. Berger/Luckmann 1998/1966: 165). Dabei spielt die interaktive Feinordnung des Verhaltens eine bedeutsame Rolle. Denn selbst in formalen Beziehungen, in denen die verbale Kommunikation auf den Austausch funktionaler Inhalte beschränkt ist, ist die Kommunikationsbeziehung aufgrund ihrer Materialität für Idiosynkrasien störanfällig. Der Körper als komplexes Element materieller Kultur ist durch seine kommunikative Selbsttätigkeit durchaus in der Lage, den Intentionen seines Bewohners zuwiderzulaufen (Hirschauer 1999: 242). Die Übergänge zwischen Betrachten und Stieren, Zugewandtheit und Zudringlichkeit, Unruhe und Ungehaltenheit sind fließend. Verglichen mit anderen Kommunikationsmedien lässt sich der Körper nur bis zu einem gewissen Grad vollständig kontrollieren, ein- oder abschalten, so dass mit einer auch noch so kleinen Bewegung, einem unvorsichtigen Blick oder offenen Gähnen die wechselseitige Fremdheit in mancherlei Tauschbeziehung gefährdet sein kann.¹⁷

Andererseits ist der Körper in Tauschbeziehungen, in denen keine materiellen oder kommunikativ bearbeitete Waren (Dienstleistungen), sondern lediglich non-verbale Informationen getauscht werden, konstitutiver Träger von Informationen, die das wechselseitige In-Beziehung-Treten so rahmen, dass es auch ohne Sprache nach angemessenen Konventionen und Regeln verläuft. Auch wenn wir der Sprache häufig die größte sinnstiftende Funktion einräumen, vollzieht sich die Wirklichkeitsbestimmung eher implizit vor dem Hintergrund einer Welt, die durch körperliche Routinen und Rituale, also „schweigend“ für gewiss gehalten wird (Berger/Luckmann 1998/1966: 163). Im Falle der gemeinsamen körperlichen Anwesenheit in öffentlichen Interaktionsräumen können das minimale Informationen über einen geordneten und ausgewogenen Interaktionsverlauf sein, mit dem man Achtung und Respekt gegenüber sich selbst und anderen bekundet (Bausch 2000: 205). Im Sinne von sozial eingeübten Wissen um die praktischen Vollzüge von sozialen Situationen stellt der Körper die unausgesprochene solidarische Situationsdefinition auf Dauer und bildet gerade dort, wo ein geteiltes biographisches Wissen bzw. ähnliche kulturelle Sinn- und Deutungsmuster fehlt, eine materielle Grundlage für die Ordnung der Interaktion.

Es scheint geradezu einen neuen Bedeutungswandel des Körpers trotz oder gerade wegen der zunehmenden Globalisierung und Entgrenzung des Sozialen zu geben. Obwohl die Rede von fortschreitender Mobilität und Vernetzung die Vorstellung einer Immaterialisierung des Raumes evoziert, in dem sich Interagierende allein durch ihre Unsichtbarkeit und Anonymität als Fremde begegnen, bringen die von der Globalisierung ergriffenen „Nicht-Orte“, einen Anachronismus zum Ausdruck. Denn trotz Delokalisierung, Dynamisierung und Vervielfachung von Ereignissen und individuellen Referenzen (Augé 1995: 51) steht der „Nicht-Ort“ für räumliche Enge, für den Beförderungsbedarf an Leibern, und für Zwangsgemeinschaften (siehe Hirschauer 1999: 221).

Einerseits ermöglicht die Erweiterung und Virtualisierung von Verkehrswegen und Transportmitteln zwar neue „Erfahrungsräume“, die körperlose Formen sozialer Vernetzung entstehen lassen. Andererseits ist der Weg dorthin aber häufig eine körperliche Belastungsprobe, die jeder am eigenen Leibe zu spüren bekommt, der einen Warteraum im Flughafen oder einer Behörde, eine öffentliche Toilette, eine Zugfahrt während des Berufsverkehrs, oder ein Internet-Café am Urlaubsort besucht. Obwohl der archetypische Bewohner dieser Räume ein (Durch-)Reisender und damit ein Fremder ist, muss er aufgrund dieser physischen Enge seine Fremdheit fortlaufend inszenieren, um die notwendige soziale Distanz zum Anderen zu wahren. Gerade die allorts hervorbrechenden „Nicht-Orte“, die vom Fahrstuhl über Autobahnkreuze, Flughäfen bis hin zu Freizeit-, Einkaufs- und Erlebnisparks reichen, beschwören unaufhaltsam unfreiwillige Ensembles von Fremden, die ihrer gegenseitige Unbekanntheit mithilfe des Körpers, der Requisiten und der Fassade dramaturgisch inszenieren müssen, um einen Minimalkonsens in ansonsten sozial unverbindlichen bzw. reizarmen Räumen aufrechtzuerhalten. Fremdheits- bzw. Vermeidungsrituale sind geradezu notwendig, um in immer globaleren Kontexten in angemessener Weise das interaktionale Gleichgewicht zu wahren.¹⁸ Die Praxis der Fremdheit ist ein Seismograph der modernen Gesellschaft, die im Ritual der öffentlichen „Vergegnung“ die Bedeutung des Körpers für die im Zeitalter der Globalisierung herausgeforderte gesellschaftliche Ordnung deutlich macht. Anstatt pauschal zwischen Fremden und Nicht-Fremden im öffentlichen Diskurs zu unterscheiden, liegt die Chance einer allgemeinen Theorie des Fremdseins vor allem darin, diese feineren Differenzierungen und ihre Handhabung in der Alltagskultur näher zu beleuchten. Es ist an der Zeit, dem Diskurs vom „Problem des Fremden“ einen Diskurs um die „Ressource Fremdheit“ entgegenzusetzen, denn die Gesellschaft ist längst weiter als die Form der Kommunikation über sie (Radtke 1991: 93).

Anmerkungen

- 1 Der Begriff der „Zweiten Moderne“ geht auf die von Ulrich Beck in den 1980er Jahren forcierte Zuspitzung der Modernisierungsproblematik zurück, der er im Zusammenbruch der sozialistischen Staaten, global relevant werdenden ökologischen Risiken oder auch im Wandel der Arbeits- und Familienbeziehungen nachspürt. Die mittlerweile auch von Kollegen wie Anthony Giddens oder Scott Lash als „Reflexive Moderne“ (1996) bezeichnete Gesellschaftsdebatte prognostiziert nicht etwa das Verschwinden der Moderne. Es geht vielmehr darum, die unbeabsichtigten Nebenfolgen eines unilinearen Modernisierungsdiskurses und die Ungenügsamkeit ihrer Muster der Lebensführung und Selbstverständigung herauszustellen. Obwohl die Debatte der Zweiten Moderne zunächst einmal von der Veränderung der Interpretation, wie wir die Welt sehen, handelt, setzt sie einen faktischen Wandel von sozialen Verhältnissen (Globalisierung des Arbeitsmarktes, Übergang von Industrie- zu Informationsgesellschaft, Individualisierung der Lebenslagen) voraus.

- 2 Trotz konzeptioneller Spannungen der Staatsbürgerschaft zwischen Universalität der Menschenrechte und Partikularität seiner jeweiligen Geltung in einzelstaatlichen Kontexten (vgl. Nassehi/Schroer 1999: 99), scheint sich die Tendenz zur Entkopplung von politischen und rechtlichen Inklusionsformen im Gefolge funktionaler Differenzierung ablesen zu lassen. Denn sowie die Staatsbürgerschaft bspw. eine rechtliche Inklusion und ökonomische Verkehrstüchtigkeit von Immigranten gewährleistet, ist sie keinesfalls Garant für eine soziale Inklusion im Alltag.
- 3 Die Konstruktion des Fremden in der klassischen Soziologie wird in der Regel auf die recht knappen Exkurse von Simmel (1908), Park (1937) und Schütz (1944) zurückgeführt, die die Fremdenforschung als Differenzforschung verstehen. Ihre Konzeption des Fremden als marginaler Randseiter legt neben einer asymmetrischen Einheimischen-Fremden-Beziehung auch eine Gesellschaftstheorie zugrunde, die die Gesellschaft „als normativ integrierten Verband mit stabilen Mustern und reziproken sozialen Verhältnissen versteht“ (Nassehi 1995: 446). Natürlich mag die Erfahrung stabiler In-Groups, die für die einzelnen Fremden schwer zu betreten waren, für viele der typisierten Fremden (Juden, Immigranten usw.) bestimmend gewesen sein; diese Konstellation ist jedoch von begrenzter Reichweite, nicht nur, weil sich Gesellschaft eher durch Konflikte als durch Konsens, eher durch Differenzierung als durch Vereinheitlichung auszeichnet (vgl. Bielefeld 2001: 20). Gerade weil Fremdheit ein beobachterrelationales Konstrukt darstellt, erscheint es schwierig, *einen* signifikanten Begriff von Fremdheit zu entwickeln. Für eine ausführliche Analyse und Kritik der klassischen Soziologie des Fremden siehe auch Reuter 2002.
- 4 Der Sozialkonstruktivismus à la Berger/Luckmann unterscheidet zwischen signifikanten und sonstigen Anderen, die sich größtenteils als zufällige Alltagskontakte oder Gelegenheitsbekanntschaften identifizieren lassen. Obwohl die signifikanten Anderen als intime Bezugspersonen für soziale Konstruktion der Wirklichkeit eine bedeutsame Rolle einnehmen, wird auch den weniger signifikanten Anderen wirklichkeitssichernde Funktionen zugesprochen. Als „Chor“ im Hintergrund garantieren sie das Intaktsein der Alltagswirklichkeit, was umso bedeutsamer erscheint, je mobiler und differenzierter die Gesellschaften sind (vgl. Berger/Luckmann 1998/1966: 160 ff.)
- 5 Die meisten Anderen, denen der Einzelne im Alltagsleben begegnet, tragen dazu bei, den Gewissheitsstatus der subjektiven Wirklichkeit zu stabilisieren und sie damit als objektive Tatsache erfahren zu lassen, die selbst in nicht-signifikanten Situationen zum Tragen kommt. Im Sinne einer „stillen Bruderschaft“ werden die Mitmenschen zu „Versicherungsagenten“ der eigenen Identität und Wirklichkeit, wie beispielsweise im Falle einer allmorgendlichen Zugfahrt zur Arbeit. *„Man braucht keinen Menschen zu kennen und mit keinem zu reden. Dennoch sichert die Masse der Mitfahrer die Grundstruktur der Alltagswelt. Mit ihrem Allerweltsbenehmen holen sie den Einzelnen aus der vernebelten Wirklichkeit ihres Morgenkaters heraus und demonstrieren ... unmissverständlich, dass die Welt aus ernstest Männern, die zur Arbeit fahren, besteht, aus Pflichtbewusstsein und Terminkalendern, aus der New-Haven-Bahn und der New-York-Times“* (Berger/Luckmann 1998/1966: 160).
- 6 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 den fremden Händler als beweglichen Kaufmann, der in „einen Kreis eindringt, in dem eigentlich die wirtschaftlichen Positionen schon besetzt sind“ (Simmel 1958/1908: 510), hier für einen bestimmten Zeitraum den Warenausch zwischen den in sich abgeschlossenen, autarken Ökonomien organisiert, Kontakte aufnimmt und wieder abbricht, um weiter zu reisen.

- 7 Die Unterscheidung zwischen den sozialen Prinzipien von mechanischer und organischer Solidarität geht auf Durkheim (1977) zurück, der die unterschiedlichen Solidaritätsformen auf unterschiedliche Differenzierungsgrade von Gesellschaften zurückführt. Während in vormodernen Gesellschaften die zwischenmenschliche Verbundenheit durch den unmittelbaren Zusammenhang zwischen Individuum und Gemeinschaft direkt gegeben ist, bringt die zunehmende Arbeitsteilung in modernen Gesellschaften neben einer neu erwachten Konkurrenz um Lebenschancen und wechselseitigen Abhängigkeitsverhältnissen sowohl ein Gefühl für Individualität als auch strukturell bedingte Formen des Aufeinanderangewiesenseins mit sich, so dass Durkheim von organischer Solidarität spricht.
- 8 Diese im Tausch praktizierte formale Gleichheit stellt zweifellos ein zentrales Element eines sich in der Moderne etablierenden Verständnisses sozialer Staatsbürgerschaft dar, die Gleichheit rechtlich codifiziert und die Freiheit des Einzelnen als Mitgliedschaftsgenerator zur allgemeinen Freiheit des Staates aufhebt. Die Enttraditionalisierung der gesellschaftlichen Struktur sowie der liberale Markt, in dem der Geldcode kulturelle und ständische Fesseln sprengt und alle potenziellen Zähler zu ungleichen Gleichen macht, bedürfen einer rechtlichen und politischen Codifizierung von Gleichheit. Das Konzept der Staatsbürgerschaft moderner Staaten, das im Gefolge der bürgerlichen Revolutionen, v.a. der französischen Revolution, entstand, unterlag aber stets einer unauflösbaren Spannung, denn es musste die Universalität der Menschenrechte als politischen und rechtlichen Gleichheitsindex mit seiner jeweiligen Geltung in einzelstaatlichen Kontexten versöhnen (Nassehi/Schroer 1999: 98 f.). Dies bedeutet einerseits, dass die Staatsbürgerschaft und Nationalität nicht nur die grundlegenden Instrumente repräsentieren, die neben den „Gleichen“ auch die „Anderen“ festlegen. Andererseits macht der partikularistische Zuschnitt des Konzeptes deutlich, dass in der gesellschaftlichen Praxis teilweise erhebliche Unterschiede im Umgang mit diesen „Gleichen“ und „Anderen“ bestehen. Während das französische Staatsbürgerschaftsmodellmodell auf der Idee der politischen Nation beruht und durch die Definition der nationalen Zugehörigkeit als voluntaristischen Akt der einzelnen „citoyens“ eine schwache Sensibilität gegenüber ethno-kulturellen Differenzen besitzt, liegt der deutschen Version ein Diskurs der Abstammung und gemeinsamen Herkunft zugrunde, das im Prinzip des „jus sanguinis“ die Nation als Kultur-Nation verfasst. Während also den in Frankreich lebenden „Fremden“ theoretisch die Chance der Assimilation offen gelassen wird, bleiben sie angesichts der deutschen Kultur-Nation „Fremde“, weil sie aufgrund „objektiver“ Kriterien wie Abstammung und Herkunft zu einem anderen „Volk“ gehören (siehe Giordano 2000: 385 ff., siehe hierzu auch Schiffauers (1993) Analyse der Verhältnisse von Gleichheit und Fremdheit in unterschiedlichen politischen Kulturen).
- 9 Die Vergesellschaftungsformen von Gabe und Tausch unterscheiden sich in ihren Handlungs- und Bewertungsmustern. Während in der Gabe persönliche Motive vorherrschen und die Beziehung zwischen den Interagierenden diffus und affektiv aufgeladen sind, basiert der Tausch auf einer Machtgleichheit der Tauschpartner, die sich auf universalistische Prinzipien berufen und durch diese überindividuellen vertrauensbildenden Maßnahmen (Zinssatz, gesetzliche Bestimmungen, Vertrag usw.) die Beziehung zum Tauschpartner affektiv neutral halten. So wird der Gegenüber als Rollenträger (Kunde, Verkäufer, Anbieter usw.) und gerade nicht in seiner persönlichen Ganzheit wahrgenommen. Vgl. hierzu auch Bauman (2000: 126 ff.).
- 10 Simmel fasst die Vergesellschaftungsform der Fremdheit, verstanden als Gleichgültigkeit, nicht als Auswuchs einer fortschreitenden Dissoziierung der modernen Gesellschaft. Im Gegenteil, die „Gemeinschaft von Fremden“ wird von ihm als Chance einer höheren Zivilisationsstufe gedeutet. „[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 einem vielleicht edelsten, veredelten 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 den Weg zu dem gleichen öffnet“ (Simmel 1996/1900: 386).

- 11 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 (1991: 179 f.) als Chance, andere Menschen auf der Strasse mit neuen Augen zu sehen. Solange der Andere als Typus, also als Rollenträger wahrgenommen wird, ist er in seiner ethnischen Eigenart für uns unsichtbar.
- 12 Diese interaktive Feinordnung der Situation ist nur bedingt kontrollierbar; einerseits ist sie „nur“ in den Köpfen oder Praktiken der einzelnen Teilnehmer präsent (Hammerich 1997: 102), andererseits ist der Übergang zwischen „gutem“ und „schlechtem“ Benehmen im nonverbalen Bereich häufig so fließend bzw. persönlich so unterschiedlich punktiert, dass Normbrüche kaum vermeidbar, allerdings auch kaum sanktionierbar sind.
- 13 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).
- 14 Unter einem „Nicht-Ort“ kann in Anlehnung an den französischen Ethnologen Marc Augé ein Raum verstanden werden, „der keine Identität besitzt und sich weder als relational noch als historisch bezeichnen lässt“ (Augé 1994: 92). Diese durch expandierenden Tourismus, globale Migration und weltweite Vernetzung hervorgetriebene Rekonfiguration des Raumes unterläuft die klassische ethnologische Vorstellung des Raumes als ein konkretes „Hier und Jetzt“, bei dem der Ort als symbolisch fixierter und qualitativ aufgeladener Ort mit spezifische historischer Identität betrachtet wird. Als weiteren Nicht-Ort charakterisiert Augé (1988) die Metro, die eine Gemeinschaft von Fremden dahingehend konstituiert, als dass vor dem Hintergrund der Metro die individuellen Verrenkungen auf höchst beruhigende Weise am Schicksal aller teilhaben und ein Geflecht von Parcours symbolisiert, deren kollektiven und geregelten Charakter einige Verbote („Rauchen verboten“, „Durchgang nicht gestattet“) unterstreichen (ebd.: 43 f.). Darin gleichen sich die Dispositionen der einzelnen Individuen, die sich täglich in der Metro treffen, ohne zu wissen, wo sie zur Schule gegangen sind, wo sie gelebt und gearbeitet haben, was aus ihnen geworden ist und wohin sie fahren (ebd.: 10).
- 15 Zur krisenhaften Position des kulturellen Randseiters in der klassischen Soziologie des Fremden vgl. u.a. Schütz (1972/1944) bzw. Park (1964/1937).
- 16 Gleichgültigkeit als Integrationsmechanismus ist freilich aber dann gefährdet, wenn die systemische Integration – etwa über Arbeitsmärkte – nicht mehr gewährleistet werden kann, die eher stillschweigend in der klassischen Stadtsoziologie als materielle Basis vorausgesetzt wurde. Angesichts eines gegenwärtigen Auseinanderklaffens von Stadtökonomie und Arbeitsplatzwachstums sowie der zunehmenden sozialen wie ethnischen Differenzierung gerät die urbane Kultur der Indifferenz immer dort in eine Krise, wo das Spiel des Tausches nicht mehr greift, „weil es

nichts zu tauschen gibt“. Wenn Differenzen zu Gegensätzen werden, wenn Benachteiligungen in Ausgrenzungen umschlagen, wenn die Perspektive der systemischen Integration nicht nur in wirtschaftlichen Tauschbeziehungen, sondern auch auf dem Bildungs-, Wohnungs- oder Heiratsmarkt grundsätzlich in Frage gestellt wird, dann fehlt der urbanen Lebensweise das materielle Fundament. Die sozial-räumliche Segregation von ethnischen Minderheiten in den Großstädten Frankreichs, Großbritanniens oder die Slum- und Ghettobildung in amerikanischen Großstädten geben hierfür dramatische Beispiele. Denn anstelle eines integrierten, konfliktfähigen gesellschaftlichen Lebens, das Arbeiter und Unternehmer, Kunde und Anbieter, Gast und Wirt einander entgegengesetzt, aber auch miteinander vereint, symbolisieren diese Orte einen Bruch, eine radikale Grenzziehung zwischen denen drinnen und denen draußen. *„Blasierte Indifferenz ist unter solchen Umständen nicht mehr die Anerkennung des Fremden als gleich gültig, sondern realer Zynismus, wird selbst Teil einer strukturellen Gewalt, gegen die die Ausgeschlossenen von Zeit zu Zeit mit Gewalt reagieren“* (Häußermann 1995: 97).

- 17 Die Erhaltung von Fremdheit im Sinne von Unbekanntheit kann bisweilen die Bedingung für das Zustandekommen einer Transaktion sein, denn nur solche potentiellen Tauschpartner sind attraktiv, denen gegenüber eine ökonomische Rationalität erlaubt ist. Gerade in Dienstleistungsbranchen, wie z.B. der Telefonseelsorge oder Prostitution kann allein die Nennung des Namens die Vertrautheit unter Fremden irritieren, denn die Fremdheit kann von beiden Seiten als Resource genutzt werden, z.B. um die soziale Distanz zu wahren, Anonymität zu sichern oder um vor Fremdbestimmung oder Kontrolle zu schützen.
- 18 Fehlende Distanz- und Fremdachtungsrituale, wie bspw. Respektlosigkeiten, Demütigungen, tölpelhaftes Selbstdarstellungen oder körperliche Fauxpas, können zu Destabilisierungen sozialer Beziehungen führen (Bausch 2000: 213).

Literatur

- Augé, M., 1988: Ein Ethnologe in der Metro. Frankfurt/M.: Campus.
- Augé, M., 1994: Orte und Nicht-Orte. Vorüberlegungen zu einer Ethnologie der Einsamkeit. Frankfurt/M.: Fischer.
- Bauman, Z., 1990: Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit. Hamburg: Junius.
- Bauman, Z., 1995: Postmoderne Ethik. Hamburg: Hamburger Edition.
- Bauman, Z., 2000: Vom Nutzen der Soziologie. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Bausch, C., 2000: Die Inszenierung des Sozialen. Erving Goffman und das Performative. S. 203-226 in: Wulf, C./Göhlich, M./Zirfas, J. (Hrsg.), Grundlagen des Performativen. Eine Einführung in die Zusammenhänge von Sprache, Macht und Handeln. Weinheim: Juventa.
- Beck, U./Giddens, A./Lash, S. (Hg.): Reflexive Modernisierung. Eine Kontroverse. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Berger, P. L./Luckmann, T., 1998: Die gesellschaftliche Konstruktion von Wirklichkeit. (org. 1966), Frankfurt/M.: Fischer.

- Bielefeld, U., 2001: Exklusive Gesellschaft und inklusive Demokratie. Zur gesellschaftlichen Stellung und Problematisierung des Fremden. S. 19-52 in: Janz, R-P. (Hrsg.), Faszination und Schrecken des Fremden. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Bolz, N., 1993: Am Ende der Gutenberg Galaxis: die neuen Kommunikationsverhältnisse. München: Fink.
- Deutschmann, C., 2000: Geld als „absolutes Mittel“. Zur Aktualität von Simmels Geldtheorie. Berliner Journal für Soziologie 3: 301-314.
- Durkheim, É., 1977: Über die Teilung der sozialen Arbeit. (fr. org. 1893). Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Esser, H., 1976: Interaktionsstrategien in nicht-zentrierten Situationen. Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 28: 690-705.
- Giordano, C., 2000: Zur Regionalisierung der Identitäten und der Konflikte. Die Rückkehr des Nationalstaates und die Versuchung der „territorialen Ethnizität“ in Mittel- und Osteuropa. S. 383-407 in: Hettlage, R. (Hrsg.), Identitäten in der modernen Welt. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Goffman, E., 1971: Verhalten in sozialen Situationen. Strukturen und Regeln der Interaktion im öffentlichen Raum. Gütersloh: Bertelsmann.
- Hahn, A., 1994: Die soziale Konstruktion des Fremden. S. 140-163 in: Sprondel, W.M. (Hrsg.), Die Objektivität der Ordnung und ihre kommunikative Konstruktion. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Hahn, A., 1997: „Partizipative“ Identitäten. S. 115-159 in: Münkler, H./Ladwig, B. (Hrsg.), 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.
- Hammerich, K., 1997: Zur Inszenierung von Gesellschaftlichem. S. 101-119 in: Spinner, K./Siepmann, H. (Hrsg.), Alles Theater. Meisterwerke der Weltliteratur. Bonn: Romanistischer Verlag.
- Häußermann, H., 1995: Die Stadt und die Stadtsoziologie. Urbane Lebensweise und die Integration des Fremden. Berliner Journal für Soziologie 5: 89-98.
- Hirschauer, S., 1999: Die Praxis der Fremdheit und die Minimierung von Anwesenheit. Eine Fahrstuhlfahrt. Soziale Welt 50: 221-247.
- Müller, L., 1988: Die Großstadt als Ort der Moderne. Über Georg Simmel. S. 14-34 in: Scherpe, K.R. (Hrsg.), Die Unwirtlichkeit der Städte. Großstadtdarstellungen zwischen Moderne und Postmoderne. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- 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., 1999: Differenzierungsfolgen. Beiträge zur Soziologie der Moderne. Opladen: Westdeutscher Verlag.

- Nassehi, A./Schroer, M., 1999: Integration durch Staatsbürgerschaft? Einige gesellschaftstheoretische Zweifel. *Leviathan* 27: 95-113.
- Paris, R., 2001: Warten auf Amtsfluren. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 53: 705-733.
- Park, R.E., 1964: Cultural Conflict and the Marginal Man. S. 372-377 in: Park, R.E., Race and Culture. *Essays in the Sociology of Contemporary Man.* (org. 1937). London: Free Press of Glencoe.
- Radtke, F-O., 1991: Lob der Gleich-Gültigkeit. Zur Konstruktion des Fremden im Diskurs des Multikulturalismus. S. 79-97 in: Bielefeld, U. (Hrsg.): *Das Eigene und das Fremde. Neuer Rassismus in der Alten Welt?* Hamburg: Junius.
- Reuter, J., 2002: Ordnungen des Anderen. Zum Problem des Eigenen in der Soziologie des Fremden. Bielefeld: transcript.
- Schiffauer, W., 1993: Die *civil society* und der Fremde – Grenzmarkierungen in vier politischen Kulturen. S. 185-200 in: Balke, F./Habermas, R./Nanz, P./Sillem, P. (Hrsg.), *Schwierige Fremdheit. Über Integration und Ausgrenzung in Einwanderungsländern.* Frankfurt/M.: Fischer.
- Schroer, M., 1997: Fremde, wenn wir uns begegnen. Von der Universalisierung der Fremdheit und der Sehnsucht nach Gemeinschaft. S. 15-41 in: Nassehi, A. (Hrsg.), *Nation, Ethnie, Minderheit. Beiträge zur Aktualität ethnischer Konflikte.* Köln: Böhlau.
- Schütz, A., 1972: Der Fremde. Ein sozialpsychologischer Versuch, S. 43-69 in: Schütz, A., *Gesammelte Aufsätze II: Studien zur soziologischen Theorie.* (org. 1944). Den Haag: Nijhoff.
- Sennett, R., 1991: *Civitas. Die Großstadt und die Kultur des Unterschieds.* Frankfurt/M.: Fischer.
- Simmel, G., 1958: Exkurs über den Fremden. S. 509-513 in: Simmel, G., *Soziologie.* (4. Aufl., org. 1908). Berlin: Duncker & Humblot.
- Simmel, G., 1995: Die Großstädte und das Geistesleben. S. 116-132 in: Simmel, G., *Ausätze und Abhandlungen 1901-1908. Band I.* (org. 1903). Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Simmel, G., 1995: Die Kreuzung sozialer Kreise. S. 456-511 in: Simmel, G., *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung.* (org. 1908). Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Simmel, G., 1996: *Philosophie des Geldes.* (org. 1900). Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Julia Reuter, *Institut für Soziologie der RWTH Aachen, Eilfschornsteinstr. 7,*
52062 Aachen

E-Mail: julia.reuter@soziologie.rwth-aachen.de.