

Manfred Prisching

Das gezähmte Fremde

♦ Zu den anthropologischen „Ur-Differenzen“ zählt mit Sicherheit auch die Unterscheidung von „fremd“ und „bekannt“. Seit jeher flößt das Fremde Angst ein, löst aber zugleich eine unwiderstehliche Faszination aus. Der Grazer Soziologe Manfred Prisching wirft in seinem Essay einen spannenden wie grundlegenden Blick auf die ambivalente, paradoxe Erfahrung des Fremden – im soziologischen Diskurs, in der Gesellschaft, im Umgang mit den anderen und im eigenen Ich. (Redaktion)

Fremdheit ist, in mehrerlei Hinsicht, ein unaufhebbares Schicksal des Menschen. Schon die christliche Perspektive bekennt dies im Kirchenlied: „Ich bin ein Gast auf Erden und hab hier keinen Stand; der Himmel soll mir werden, da ist mein Vaterland.“¹ Das barocke Lebensgefühl der unaufhebbaren Fremdheit im temporären Diesseits entspricht freilich nicht der Befindlichkeit in einer postmodernen Gesellschaft, der das „ewige Leben“ weitgehend abhanden gekommen ist. Aber ein wenig dürfen wir uns auch fremd fühlen, wenn wir, angeleitet vom naturwissenschaftlichen Blick, von einem evolutionären Zufall der Menschwerdung ausgehen. Am Anfang war der Zufall? Ein sinnloses Staubkorn im Weltall? Das klingt auch nicht besonders heimelig. Aber auch wenn wir uns auf das Diesseits und auf die Gegenwart beschränken, kommen wir um die Schwierigkeiten mit diesem prekären Selbst- und Weltbezug nicht herum: Wer könnte sich, angesichts der Komplexität einer weitgehend unverstandenen modernen oder postmodernen Welt, darin anders als „fremd“

fühlen? Und selbst weitere Einschränkung bringt keinen fremdheitsvermindernden Erfolg: Wer könnte beim Blick in die eigene Seele und Psyche anderes feststellen als das Gefühl der Fremdheit, der Unergründlichkeit? „Wir sind uns unbekannt, wir Erkennenden, wir selbst uns selbst: das hat seinen guten Grund“, sagt Friedrich Nietzsche in der Vorrede zur *Genealogie der Moral*.² Ja wir sind uns nicht nur fremd, wir sind uns unheimlich: Sigmund Freud hat den Menschen aus seiner Selbstgewissheit gerissen, er liefert uns nicht das Bild eines aufgeklärten Verstandesmenschen, sondern das eines von undurchschauten Leidenschaften gebeutelten Individuums.

Wenn wir mit einer solchen philosophisch-anthropologischen Grundlegung starten, dann kann es nur besser werden. Schließlich leben wir; und sogar recht gut. In der Lebenspraxis ist nicht alles fremd, sondern manches; und anderes eben nicht. Dann geht es sehr wohl um Kategorien wie das Eigene und das Fremde, um Identität und Nicht-Identität.³ Die Menschen leben in Ordnungsstrukturen, und zu diesen ge-

¹ Evangelisches Gesangbuch, Nr. 529; vgl. Gotteslob Nr. 626.

² Friedrich Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*. Vorrede 1, in: Giorgio Colli / Mazzino Montinari (Hg.), Friedrich Nietzsche. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Bd. 5, München 82005, 247.

³ Vgl. Julia Reuter, *Ordnungen des Anderen. Zum Problem des Eigenen in der Soziologie des Fremden* (Sozialtheorie), Bielefeld 2002.

hören, seit alters her, Gruppenbildungen. Sobald Vergemeinschaftungen irgendwelcher Art, temporär oder permanent, stattfinden, ist die Fremdheit nicht mehr allseitig, sondern differenziert: Wir oder Sie, Innen oder Außen, Gleichheit oder Verschiedenheit, Nähe oder Distanz.

1. Gründe für den Fremdheitsdiskurs

Gehen wir also noch einige Schritte näher zur „erlebten Wirklichkeit“, die freilich allemal hinter philosophischen Vertiefungen zurückbleibt. Fremdheit wäre noch vor zwei Jahrzehnten als sonderbares, ja kurioses Thema betrachtet worden, wenn sich Philosophen und Theologen, Sozialwissenschaftler und Kulturtheoretiker damit befasst hätten; mittlerweile gehört es zu den „hot spots“ in den gelehrten Diskursen. Das hat mehrere Gründe.

Erstens ist die Welt *vernetzt*. Alles ist überall sichtbar, alle Ströme (von Kapital, Information, Recht, Verbrechen, Drogen, Moden, Filmen, Religionen, Terror) fließen über alle Grenzen. Alles, was einander fremd ist, steht – wie nie zuvor – miteinander in Verbindung, ja prallt aufeinander. Plötzlich sind auch die Menschen in Somalia oder Nigeria die „Nächsten“, um die wir uns kümmern sollen; und ein paar leichtsinnige Kredite in den USA reduzieren die Spargelder der Mitteleuropäer um die Hälfte.

Zweitens ist der *Kalte Krieg* zu Ende, zumindest in seiner herkömmlichen Form. Er hat die Welt in zwei feindliche Systeme geordnet, die ihre jeweilige Identität un-

schwer in der Negation des jeweils anderen Systems bestimmen konnten. Da wusste man, wer man war – jedenfalls keiner aus dem bolschewistischen Lager. Aber jetzt ist der Gegner verschwunden und die Identitätsfrage virulent. Plötzlich stehen „alle“ auf der „eigenen“ Seite, auf der marktwirtschaftlich-demokratischen, weil sie schnell reich werden wollen. Sind wir nun alle eins, oder wie unterscheiden wir uns voneinander?

Drittens ist die Logik der *Nationalstaatlichkeit* in Auflösung begriffen.⁴ Die Welt der abgeschlossenen Staats-Container gibt es nicht mehr, politische Souveränität löst sich auf, und das lässt die Frage nach jenem „Volk“ stellen, welches in demokratischer Weise über sein eigenes Geschick befinden soll. Schließlich ist die Demokratie nicht zufällig zur gleichen Zeit entstanden wie die Nationalstaaten. Wer sind „wir“, die wir über unseren eigenen Kram entscheiden dürfen, wenn wir uns in einem „multi-level governance system“ befinden? Die Antwort dürfte so kompliziert sein, wie der Begriff klingt.

Viertens gibt es eine neue Völkerwanderung. Der *Clash of Civilizations*⁵ findet deshalb nicht nur an den Berührungslinien der großen Kulturkreise statt, sondern auch innerhalb der Kulturen, in multikulturellen Gemengelagen, an der Peripherie der großen Städte. Die Welt ist überall. Fremdheit begegnet uns nicht nur in CNN, sondern viel eher noch in der Nachbarschaft. Nigerianer wohnen im nächsten Haus. Türken servieren im italienischen Lokal. Muslime beten ein paar Mal am Tag, und die säkularisierten Europäer finden derlei Verhalten mittlerweile irritierend. Die Nähe zum

⁴ Vgl. Martin Albrow, Abschied vom Nationalstaat. Staat und Gesellschaft im Globalen Zeitalter (Edition Zweite Moderne), Frankfurt a. M. 1998.

⁵ Vgl. Samuel P. Huntington, The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order, New York 1996.

Fremden und zu den Fremden schafft eine neue, ungewohnte Situation.

2. Die Fremdheit der Gesellschaft

Traditionelle Gesellschaften haben kaum mit „innerer Fremdheit“ zu tun, mit Fremdheit gegenüber sich selbst: mit laufend neuen Dingen und Verfahren, mit neuen Informationen und Personen. Vielmehr ist alles bekannt. Das Jahr läuft seinen immergleichen Lauf. Der Lebenslauf ist vorgezeichnet. „Fremdes“ kommt nur als Katastrophe oder Unglück ins Spiel: beim Überfall feindlicher Stämme, Völker oder Räuber. Es ist das Privileg Europas, diese Routine durchbrochen zu haben: durch die Prämiierung des innovativen Geistes, durch die Wertschätzung von Gestaltungskraft, durch jenes dynamische Element, welches die Erdoberfläche mit unternehmerischem Geist in den letzten Jahrhunderten verändert hat. Denn auch das Neue ist etwas Fremdes, etwas noch nicht Dagewesenes, etwas Ungewohntes oder Unbekanntes. Diese Mentalität zielt auf das Grenzenlose, auf eine fremde Zukunft, auf eine bislang undenkbare andere Gesellschaft. Sie hat Europa von anderen Kulturen unterschieden. *Europa ist maßlos*, im Guten und Schlechten. Das verschafft uns haltbare Hüftgelenke und blitzschnelle Computer, künstliche Lebensmittel und Karibik-Reisen. Und es ruiniert das Klima der Erdkugel.

Diese Dynamik Europas hat die Welt erobert. Die Welt wird flach.⁶ Die einen

freuen sich auf die Weltgesellschaft, in der die Fremdheit bestenfalls als touristische Attraktion inszeniert wird, und sie stellen sich die verflochtene Welt als ein dauerndes multikulturelles Sommerfest vor, wo man von den Gyros zu den Sushi, von der Pizza zum Vulcano-Schinken spaziert – und vielleicht einmal von den gerösteten Ameisen nascht. Die anderen erwarten infolge kulturell-religiöser Widerständigkeit, also infolge fortbestehender Fremdheits- und Ablehnungsgefühle, einen Clash of Civilizations.⁷ Auf der einen Seite heißt das: Die Bosnier sind faul und die Schwarzen sind Drogenhändler, und alle wollen „uns“ ausnehmen. Auf der anderen Seite: Manche Gesellschaften achten die Gebote Gottes, und die westlichen leben in tiefster Sünde.

In der postmodernen Luxusgesellschaft, in den europäisierten Teilen der Welt, ist das Europäisch-Visionäre zum *Konsumtiven* herabgestuft worden.⁸ Über eine „bessere Gesellschaft“ wird nicht mehr diskutiert. Auch nicht über das „gute Leben“, das klingt so betulich. Lieber schon über den nächsten Urlaub, über den Umsatz des nächsten Weihnachtsgeschäftes, über die Immobilienpreise. Das Neue wird geliebt, weil es das Neue ist. Die Gesellschaft ist offen für ungeplante Ereignisse, Produkte und Erlebnisse; offen, weil sie für alles offen ist. Das Innovative, das zu Beginn ja auch immer fremd ist, wird um seiner selbst willen geschätzt. Tatsächlich müssen die Neuigkeiten angeeignet werden, sie müssen vom Status des Fremden in den Status des Eigenen überführt werden. Wenn sich die Modefarbe von Orange

⁶ Vgl. Thomas L. Friedman, *Die Welt ist flach. Eine kurze Geschichte des 21. Jahrhunderts* (Suhrkamp-Taschenbuch 3964), Frankfurt a. Main 2008.

⁷ Vgl. Jens Becker, *Weltgesellschaft. Eine Einführung in die zentralen Konzepte*, Wiesbaden 2005.

⁸ Vgl. Manfred Prisching, *Die zweidimensionale Gesellschaft. Ein Essay zur neokonsumistischen Geisteshaltung*, Wiesbaden 2006.

zu Pink wandelt, dann ist die letztere Farbe zunächst fremd (und deshalb zunächst schockierend und dann attraktiv); sie wird angeeignet, zum Eigenen; und wenn sie es geworden ist, ist sie bereits langweilig und ablösereif. Dann kann man das ganze Zeug wegwerfen, mit aller Sorgfalt in die getrennten Müllcontainer; man weiß ohnehin nicht, wohin mit dem Nachschub, den man eigentlich auch nicht braucht. Wir zähmen die Fremdheit, und wir suchen nach neuen Reizen.

Manche Produkte bleiben immer fremd: Wer das umfangreiche Handbuch für die Audio-Anlage nicht wochenlang studiert, dem werden die meisten Möglichkeiten des technischen Wunderdings verschlossen bleiben. Den meisten Menschen allerdings geht es ohnehin nur um die Möglichkeit, dass die Apparatur über alle Maßen leistungsfähig und vielseitig ist, und diese Möglichkeit muss gar nicht praktiziert oder bewältigt werden. Das Gerät darf ruhig fremd bleiben; schließlich ist es in einer durchgehend technisierten Gesellschaft unausweichlich, dass man der ganzen gigantischen Maschinerie gegenüber fremd bleibt. Man versteht die Apparaturen, von denen man ein Teil ist, nicht. Wer weiß denn schon, wie die Straßenbahn oder der Geschirrspüler funktioniert? Das ist ein Beispiel für gezähmte Fremdheit: Die ganze Welt ist fremd, selbst jene Dinge, mit denen man alltäglich zu tun hat; aber das ist zum Gebrauch als Organersatz⁹

auch nicht nötig. Deshalb ist auch die Ankündigung übertrieben, dass wir uns in eine „Wissensgesellschaft“¹⁰ hineinbewegen: Natürlich sind wir von technischen Hochleistungsgeräten und Bildschirmen umgeben, deshalb müssen wir aber keineswegs wissen, wie sie funktionieren. Die Wissensgesellschaft kann durchaus weitgehend idiotenresistent ausgestaltet werden. Die Maschinen machen das dann schon.

Die Produktion von Fremdheit steigt allerdings auch durch den *Velozitätsfuror* der Postmoderne.¹¹ Die Geschwindigkeit des Wandels hat sich (nicht zuletzt zum Zwecke der Maximierung des Güterdurchsatzes) gesteigert. Das erhöht den Fremdheitsgrad der Gesellschaft, die immer wieder neue Inszenierungen ihrer selbst erschafft. Niemand wird in einem architektonischen Umfeld erwachsen, welches ihm aus der Kindheit vertraut war; denn die gewohnten Gebäude, Läden und Gassen haben längst ihr Gesicht geändert. Man muss gar nicht die steigende Mobilität der Menschen bemühen, um darzutun, dass sie in einer geschichtlich unvergleichbaren Weise in der Fremdheit leben.¹² Sie tun dies selbst dann, wenn sie räumlich stabil sind – eines jener Privilegien, die man sich in einer postmodernen Gesellschaft nur noch selten leisten kann. Denn Mobilität wird angepriesen und gefordert: die Bereitschaft, jederzeit Familie, Verwandte und Freunde aufzugeben, um sich an einen anderen Ort, zu einem besseren Job, zu einem höheren

⁹ Vgl. Arnold Gehlen, *Die Seele im technischen Zeitalter. Sozialpsychologische Probleme in der industriellen Gesellschaft* (Rowohlts deutsche Enzyklopädie – Sachgebiet Soziologie 53), Hamburg 1957.

¹⁰ Vgl. Nico Stehr, *Arbeit, Eigentum und Wissen. Zur Theorie von Wissensgesellschaften*, Frankfurt a. M. 1994.

¹¹ Vgl. Manfred Osten, „Alles veloziferisch“ oder Goethes Entdeckung der Langsamkeit. Zur Modernität eines Klassikers im 21. Jahrhundert, Frankfurt a. Main 2004.

¹² Vgl. Vance O. Packard, *Die ruhelose Gesellschaft. Ursachen und Folgen der heutigen Mobilität*, Düsseldorf–Wien 1973.

Einkommen, zu besseren Aufstiegschancen zu verlagern – in die Fremde.¹³ Wer zu den Insidern der Zukunftsgesellschaft gehören will, der muss jede Vertrautheit aufgeben, jede soziale Beziehung jederzeit zur Disposition zu stellen bereit sein – Einbetungsverzicht und Fremdheitsbereitschaft.

3. Die Fremdheit der Anderen

Die Globalisierung mischt die Völker und Kulturen. Es kommt in Berührung, was bisher getrennt war. Fremdheit gab es bislang nur in den Zonen der Berührung, zwischen den Stämmen, Völkerschaften, Kulturkreisen, an den Grenzen, in den Überlappungsgebieten. Seit die Welt jedoch zum Dorf geworden ist, ist das Fremde allgegenwärtig.¹⁴

Zwei extreme Haltungen beschreiben die Spannweite, innerhalb derer sich die Wirklichkeit abspielt. Auf der einen Seite sind die engagierten *Multikulturalisten*: Die Welt wächst zusammen; das Fremde lieben wir; wir umarmen die Welt; mit ein wenig gutem Willen gibt es keine Probleme. Auf der anderen Seite sind die *Container-People*, die Uterotopisten¹⁵, die Wir-Höhlen-Bewohner: Wir sind wir; wir wollen die anderen nicht in unserem Land oder in unserer Stadt; wir wollen unsere Identität bewahren; keine Fremden mehr. Die Ersteren schieben alle Probleme, die sehr wohl beim Zusammenleben mit Fremden entstehen, von sich. Die Letzteren verdrängen, dass die große Abschließung gegen die Welt nicht funktioniert und nicht mehr hergestellt werden kann.

Wenn die Verdrängung auf die eine und auf die andere Weise nicht funktioniert, dann stellt sich die Frage nach dem Umgang mit dem Fremden. Wiederum gibt es zwei extreme Positionen und die Wirklichkeit dazwischen. Auf der einen Seite das Postulat der *vollständigen Integration* im Sinne der *Assimilation*. Fremde sollen sich einfügen in die Aufnahmegesellschaft, und der Integrationserfolg zeigt sich daran, dass sie als Fremde nicht mehr kenntlich sind; so wie Skandinavier und Deutsche in der amerikanischen Gesellschaft aufgegangen sind. Muslime sind demzufolge im deutschsprachigen Raum integriert, wenn sie Schweinsbraten mit Bier zur Lieblingspeise erklären. Auf der anderen Seite das Postulat der *Ausgrenzung*, der *Exklusion*, zumindest der *Segmentierung*. In einer negativen Perspektive vertreten jene dieses Postulat, welche die Fremden, wenn sie denn schon im Lande sind, in ihre Bezirke verbannen wollen. In einer positiven Perspektive wird das Postulat von jenen vertreten, die in guter Absicht Ausländern ein Leben unter den gewohnten kulturellen Umständen ermöglichen möchten, sie aber auf diese Rolle auch festlegen: Gettoisierung als Reservat oder als Habitat.

Irgendwo zwischen diesen Extremen kommen wir zur *beschränkten* oder *gezähmten Fremdheit*. Es ist eine Fremdheit, mit der man sich arrangieren kann; eine kompatible Fremdheit; eine Fremdheit, die nicht mehr abstoßend, sondern möglicherweise sogar attraktiv, jedenfalls aber tolerabel erscheint; eine Fremdheit, die wir uns nicht angeeignet haben, in dem Sinne, dass sie Eingang in das Eigene gefunden

¹³ Vgl. Richard Sennett, *Der flexible Mensch. Die Kultur des neuen Kapitalismus*, Berlin 71998.

¹⁴ Vgl. Manfred Prisching (Hg.), *Bestseller Globalisierung. Wirtschaftliche Verflechtungen zwischen Euphorie und Polemik* (Sozialethik der Österreichischen Forschungsgemeinschaft 5), Wien 2002.

¹⁵ Vgl. Peter Sloterdijk, *Schäume. Plurale Sphärologie* (Sphären 3), Frankfurt a. M. 2004.

hat, sondern eine solche, die wir als fortbestehende Fremdheit in den Horizont des Verstehens und Akzeptierens eingebaut haben. Eine Fremdheit, die uns nicht mehr so fremd ist, ohne dass sie doch zum Eigenen geworden wäre. Eine Fremdheit, vor der wir uns nicht mehr fürchten, weil sie berechenbar geworden ist, und die wir nicht mehr verabscheuen, weil wir sie gewohnt geworden sind, auch wenn Reste des Unverständlichen bleiben.

Segmentierungen werden allerdings auch auf der einheimischen Seite üblich. In vielen Ländern, in denen Unsicherheit herrscht, ziehen sich die besser gestellten Schichten in „gated communities“ zurück: in Siedlungen, die durch Zäune, elektronische Überwachung und Sicherheitspersonal abgeschlossen werden. In diesen Festungen gibt es alles, was man zum Leben braucht, Shops und Kirchen, Restaurants und Tennisplätze, Spielplätze und Gemeinschaftseinrichtungen anderer Art. In einer Welt der Polarisierung ist es eine Selbst-Gettoisierung, welche die sonderbar anzusehenden Fremden aus den schlechteren Vierteln der Stadt ausschließt. Auch die Einkaufswelten werden differenziert; die besseren und die schlechteren Malls, alle aber als privat-öffentliche Sicherheitsräume ausgestaltet, aus denen Bettler und andere zwielichtige Gestalten hinausgewiesen werden. Das ist bequem, es kommt aber auch paranoiden Verfolgungsgefühlen entgegen: die Schuld an beliebigen Problemen tragen ja heute nicht mehr die Geister und Kobolde, der böse Blick und der Teufel, sondern Betrüger und Vagabunden, Terroristen und Vandalisten, Gewalttäter und Drogenhändler – kurz: Fremde.¹⁶

Gleichzeitig gilt das Gegenteil: Die Fremdheit der anderen hat immer auch

etwas Attraktives gehabt. Die Pioniere der Welterkundung haben sich über die Andersartigkeit gewundert, wenn sie diese nicht gleich eliminiert haben; und natürlich haben sie das Fremde mit Vorliebe als das weniger Entwickelte angesehen. Aber der Exotismus hat gereizt. Die Adeligen haben in den Schlössern ihre „chinesischen Zimmer“ eingerichtet. Weil man aber insgesamt nicht viel über andere Kulturen wusste, hat man allerhand Geheimnisse und Vorurteile in sie hinein gestopft, zum Besseren und zum Schlechteren. Xenophobie und Xenophilie hat es immer als parallele Perspektiven gegeben.

In der *freundlichen Variante* hat man die Kritik an der eigenen Gesellschaft zur Lobpreisung der anderen verwandelt. Das Fremde wurde als das eigene Verlorene, als das *Authentische* dargestellt. Dort finden sich die besseren Individuen und die bessere Gesellschaft: die Tradition des „edlen Wilden“. Wir finden sie bei Jean-Jacques Rousseau und Denis Diderot – oder auch bei Karl May, bei manchen Vertretern der Hippie- und Grünen-Generation und gegenwärtigen Multikulturalisten. Seit der Industrialisierung wurde wahrgenommen, dass die Menschen in der entwickelten Gesellschaft in einer zunehmend künstlichen Welt leben, entfremdet von der Natur; und dieser Verlust wurde in die Bewunderung der Naturverbundenheit einfacher Völker umgemünzt. Es ist für moderne Menschen eine Fremdheit, die allerdings deswegen nicht so fremd ist, weil sie auch als eigene Vergangenheit vorgestellt wird. Sie ist nur fremd geworden, zum Schaden der Menschen.

Aber auch andere Elemente wurden (in biologischen, psychologischen und kulturellen Argumentationen) in die Fremden

¹⁶ Zygmunt Bauman, *Flüchtige Moderne* (Edition Suhrkamp 2447), Frankfurt a. M. 2003, 110ff.

hineinprojiziert. Wenn Zivilisierung die Zähmung von *Leidenschaften* bedeutet, so müssen bei weniger zivilisierten Menschen und Völkern diese Leidenschaften stärker und unmittelbarer vorhanden sein: Die eigene zivilisatorische Entsagung wird zum Vorzug des anderen. Freilich ist dies auch mit Gefährlichkeit verbunden, mit dem Gefühl höherer *Aggressivität*; wenn dies nicht biologisch, sondern kulturell formuliert worden wäre, hätte es sogar eine gewisse empirische Berechtigung: Tatsächlich kommen die höheren Raten der Gewaltsamkeit bei türkischen Jugendlichen in Mitteleuropa oder bei afroamerikanischen Kids nicht durch Zufall zustande, sie entsprechen den kulturell erwarteten Verhaltensweisen.

Die Langeweile einer Luxusgesellschaft wird nicht nur durch sexuelle Eskapaden durchbrochen, sondern auch durch vielfältige touristische Aktivitäten, die oft in attraktiv-exotische Dimensionen vorstoßen. Man fährt weg, weil man das Fremde will; sonst könnte man ja auch zu Hause bleiben. Der alte Tourismus der beginnenden Wohlstandsgesellschaft wollte das Fremde allerdings nicht allzu fremd haben, und die frühen Urlauber in Lignano und Caorle entrüsteten sich darüber, dass es an der Meeresküste nicht einmal ein ordentliches Wienerschnitzel zu essen gab. Mittlerweile gibt es alles überall, aber der neue Tourismus schätzt auch weit mehr das Ausgefallene, das Fremde. Freilich ist in den Massenabfertigungs-Resorts die Fremdheit handsam reduziert, eine dekorative, kompatible Fremdheit, angepasst und anschlussfähig, eine kundenorientierte Inszenierung von Fremdheit, die als solche nicht erschrecken darf. Im gehobenen

Tourismus ist man exotismus-freundlicher. Dort dürfen es auch Safaris im Dschungel sein; und während man überall surfen kann, ist doch das Surfen auf der Flutwelle im Mündungsgebiet des Amazonas etwas ganz Besonderes.

Die kosmopolitische Ideologie¹⁷ ist in den besseren sozialen Schichten, auch in intellektuellen Kreisen, verbreitet, während die unteren sozialen Schichten dafür nicht recht zu begeistern sind. Die Ersteren sind allerdings durch Zuwanderung, die in hohem Maße unqualifizierte Arbeitskräfte ins Land bringt, nicht betroffen, im Unterschied zu den Letzteren. Natürlich gibt es gerade in den schwächeren Sozialschichten eine stupide Fremdenfeindlichkeit, die mit Panikattacken reagiert, sobald ein Schwarzer sichtbar wird. Aber natürlich sind auch ökonomische Interessen im Spiel: Es sind Konkurrenten um schlechte Arbeitsplätze, billige Wohnungen und ordentliche Schulen für die Kinder. Das hat wenig mit rechter oder linker Ideologie zu tun, viel eher gibt es eine Spannung zwischen den „Kosmopoliten“ und den „Lokalisten“.¹⁸ Der Industrie ist die Fremdheit gleichgültig, sie will die Grenzen öffnen und ihre „Reservearmee“ aufstocken; die mittelständische Wirtschaft will die Grenzen lieber schließen, weil sie die Billigkonkurrenz fürchtet. Linke Intellektuelle betrachten jede Form von Diversität als Bereicherung, die Gewerkschaften wollen hingegen möglichst hohe Barrieren bauen, um die eigene Klientel zu schützen. Oft wird über Feindlichkeit geredet, wo es in Wahrheit um Konkurrenz und Interessen geht.

Xenophile und xenophobe Gruppen haben allerdings oft einen *Essentialismus*

¹⁷ Vgl. Ulrich Beck / Edgar Grande, *Das kosmopolitische Europa. Gesellschaft und Politik in der Zweiten Moderne* (Edition Zweite Moderne), Frankfurt a. M. 2005.

¹⁸ Vgl. Hans G. Zilian, *Unglück im Glück. Überleben in der Spaßgesellschaft* (Bibliothek der Unruhe und des Bewahrens 11), Graz–Wien 2005.

des Fremden gemeinsam. Fremdenfeindliche Bewegungen betonen die Andersartigkeit, und diese wird als unveränderlich und wesensgemäß angesehen: „Sie“ sind anders. Fremdenfreundlichkeit äußert sich oft in kulturellrelativistischen Auffassungen, denen zufolge alle fremden Sitten und Gebräuche als unveränderliche und notwendige Bestandteile der Kultur aufgefasst werden, und als solche sind sie der Kritik und dem Anpassungsdruck entzogen: „Sie“ dürfen und sollen anders sein. Im äußersten Fall werden auch die Menschenrechte relativiert, weil eben manche Kulturkreise eine stärkere Betonung der Gemeinschaft zu Lasten der Rechte des Individuums oder eine unterschiedliche Auffassung über die Rolle der Frau aufweisen. Die Unantastbarkeit der Herkunftskultur lässt manchmal auch das Recht auf Aspekte einer „fremden Lebenswelt“ zu einer derartigen Verpflichtung für die Betroffenen werden, dass integrationswillige Immigranten als Verräter ihrer eigenen Herkunft angesehen werden. Dies läuft auf eine Abstempelung hinaus, die den Fremden nicht weniger in seiner Identität gefangen hält als die Abschottungsbemühungen fremdenfeindlicher Personen. Der Authentizitätsdiskurs kann auch ein Gefängnis bauen, in einer neuen Welt, die vom Bild einer fiktiven Heimat zehrt, die es in vielen Fällen gar nie gegeben hat. Möglicherweise ist ein *Hybriditätsdiskurs* zukunftssträchtiger als ein *Authentizitätsdiskurs*.

In der unfreundlichen Variante ist der Fremde eine *Bedrohung*. Das war in traditionellen Gesellschaften selbstverständ-

lich, und die Städte haben sich nicht umsonst mit schützenden Wällen umgeben. Aber auch im modernen Kontext bedeutet der Fremde zunächst einmal Risiko, Uneinschätzbarkeit, Gefahr. Man weiß nicht, wie Fremde reagieren. Man kann nicht sagen, ob sie Freunde oder Feinde sind. Die Verständigung ist gebrochen, nicht nur aus sprachlichen Gründen, sondern durch andere Sitten, Werte und Weltansichten. Eine harte Entgegensetzung findet sich bei Ernst Jünger: Der Osten bedeutet Schicksalszwang, Despotie, Willkür, Maßlosigkeit, Diktatur, der Westen dagegen Freiheit, begrenzte Herrschaft, Sinn für Maß, Willensfreiheit. Für den Osten steht Dschingis Khan, für den Westen Alexander.¹⁹ Das sind Postulate, wenn auch historisch begründet; aber auch hinreichende empirische Untersuchungen finden unter den Ländern der Europäischen Union und unter möglichen Beitrittskandidaten wesentliche Wertunterschiede, welche die Frage nach der Besonderheit Europas nicht als überflüssig erscheinen lassen.²⁰ Allerdings lässt sich die Frage nicht von vornherein klären, ob es sich in diesen Fällen tatsächlich um Kulturdifferenzen oder um Differenzen des Modernisierungsniveaus handelt.

Im harmlosen Fall sind Fremde einfach anstrengend. Deshalb siedeln auch Zuwanderer im räumlichen Zusammenhang, und Studierende aus denselben Ländern verbringen den Abend gerne miteinander. Man versteht einander besser. Es bilden sich *Ethnoscapes*.²¹ Selbst wenn man den Kontakt mit Fremden interessant, an-

¹⁹ Vgl. Ernst Jünger, *Essays I: Betrachtungen zur Zeit* (Werke 5), Stuttgart 1960, 391ff.

²⁰ Vgl. Jürgen Gerhards / Michael Hölscher, *Kulturelle Unterschiede in der Europäischen Union. Ein Vergleich zwischen Mitgliedsländern, Beitrittskandidaten und der Türkei*, Wiesbaden 2006.

²¹ Vgl. Arjun Appadurai, *Modernity at large. Cultural Dimensions of Globalization* (Public Worlds 1), Minneapolis Minn. 1996.

regend und aufschlussreich findet, so ist es doch gemütlicher, mit vertrauten Personen zusammen zu sein. Der Fremde ist riskant: Das Risiko haben, geschichtlich gesehen, beim Kontakt mit Europäern allerdings in den meisten Fällen ohnehin die Fremden getragen.

Weltweite Kommunikation lässt das Fremde weniger fremd erscheinen, aber die Undurchsichtigkeit der Spätmoderne lässt das Fremde verdächtiger werden. Die wirkenden Kräfte werden immer diffuser, gerade die wirtschaftlichen Bewegungen scheinen übermächtig und unentrinnbar, und Steuerungszentren („commanding heights“) und Akteure sind kaum auszumachen.

Die Abstufung der Fremdheit hat mit dem „Entwicklungsniveau“ zu tun. Die Manager der Konzerne, die aus dem Ausland kommen, sind ebenso wenig „fremd“ wie die „native speakers“, die zeitweilig in die Schulen kommen. Amerika ist (vermeintlich) nicht fremd, weil wir die Städte in vielen Kriminalfilmen durchwandert haben. Vor allem aber sind die USA das Empire,²² und gegenüber der globalen Herrschaftszentrale sind auch die europäischen Länder willig. Deshalb werden die ökonomischen Spielregeln übernommen und nachgeahmt, bis es zum großen Crash kommt, und im Wissenschaftsbetrieb zählen nur noch die englischsprachigen Datenbanken, bei leichthändigem Verzicht auf jede eigene Kultur. Fremdheit ist eine asymmetrische Sache. Sie hat offenbar auch mit Macht zu tun. „Die universelle Welt, hinter der die eigene symbolische Welt als provinziell zurücktreten muss, wird eindeutig als amerikanisch dekodier-

bar erfahrbar.“²³ Amerika ist, trotz der gemeinsamen Wurzeln, längst zu einer fremden Welt geworden, und dennoch ist sie nicht fremd, weil sie mächtig ist, auch auf der Ebene der „soft power“, der Attraktivität kultureller Bilder und Ideale.

Zygmunt Bauman fällt ein hartes Urteil: „Eine Gemeinschaft, die sich nicht mehr über ihre Gemeinsamkeit, sondern über die scharfe Bewachung ihre Grenzen definiert; ‚Verteidigungsgemeinschaften‘ mit bewaffneten Wächtern, kommerziellen Sicherheitsdiensten und kontrollierten Zugängen; Penner und Obdachlose als Staatsfeinde erster Ordnung; Überführung von öffentlichen Plätzen in Hochsicherheitstrakte, zu denen nicht jeder Zugang hat; ein öffentliches Leben, das nicht mehr auf Aushandeln, sondern auf Segregation oder schlimmstenfalls Kriminalisierung von Differenzen beruht – das sind die grundlegenden Dimensionen, in denen sich das urbane Leben zurzeit entwickelt.“²⁴ Das ist wohl übertrieben, es gilt eher für amerikanische als für europäische Städte; doch als negative Utopie kann man es im Kopf behalten.

4. Die Fremdheit des Ichs

Die alte Frage, was denn der Mensch sei, ist nicht nur nicht entschieden, sie stellt sich – angesichts neuer wissenschaftlicher Erkenntnisse – als immer komplizierter heraus. Auch dabei wollen wir allerdings nicht über die Erkenntnisse der Kognitionswissenschaften oder der Gehirnforschung diskutieren (also etwa die Frage erörtern, ob das Problem des freien Willens

²² Vgl. Niall Ferguson, *Colossus. The rise and fall of the American empire*, New York 2005.

²³ Wolfgang Müller-Funk, *Niemand zu Hause. Essays zu Kultur, Globalisierung und neuer Ökonomie*, Wien 2005, 85.

²⁴ Zygmunt Bauman, *Flüchtige Moderne* (s. Anm. 16), 113f.

entscheidbar geworden ist und welche wissenschaftliche Disziplin zur Behandlung der Frage zuständig ist), sondern über die lebenspraktische Frage, wie denn die Insassen einer postmodernen Gesellschaft mit sich selbst zu Rande kommen. Die Schwierigkeiten, eine passable Identität zu basteln,²⁵ wie es dem Nachwuchs im Zeitalter der Individualisierung angesonnen wird, sind nicht zu überschätzen. Denn das Ich ist nicht mehr selbstverständlich. Man muss in sich hineinhorchen, hineinkriechen, recherchieren und meditieren, um das authentische Substrat zu finden, das „wahre Ich“. Vom Ausgangspunkt her ist das Ich „fremd“. Man kennt es nicht und weiß es nicht. Man muss es finden und ausgestalten. Die Verwöhnungsüberschüsse der Postmoderne²⁶ fließen in die Individuierung.

In einer Multioptionsgesellschaft²⁷, die viele Möglichkeiten bietet und zulässt, ist dies keine leichte Aufgabe. Zwar gibt es Muster für Lebensstile, aber zur gleichen Zeit vermittelt die Gesellschaft die klare Botschaft, dass sich jeder Einzelne zu einer ganz originellen, einzigartigen Persönlichkeit zu entwickeln hätte. Somit besteht nicht nur der Druck, dass eine Entscheidung über jenen Lebensstil gefällt werden muss, welcher der Person entspricht, sondern dass darüber hinaus eine „unique selling proposition“ entwickelt werden muss, die ein derart hohes Maß an Originalität

verlangt, dass jeder Einzelne im Normalfall überfordert ist. Aber wo Institutionen sich auflösen, bleibt nun einmal nur das Individuum als Problemlöser, als Zentrum, um das sich alles dreht.²⁸ Nach dem Ende der großen Erzählungen fehlt ein Sinnhorizont, in den die eigene Identität eingebettet werden kann.²⁹ Es bleibt nur konsumistische Identität, vermarktlichte Subjektivität. In einem nihilistischen und narzisstischen Zeitalter bleibt, trotz steter Selbstbeobachtung und Selbstbearbeitung, die eigene Person fremd.³⁰ An der Aneignung dieser fremden Person wird gearbeitet: sie sich selbst ähnlich machen, und sei es äußerstenfalls (paradoxiertweise) durch Schönheitschirurgische Schnipsereien.

Nicht nur die Schwierigkeit, eine eigene Identität zu basteln und diese sich als selbstverständliche anzueignen, ist zu bewältigen, sondern auch noch die Forderung, diese Identität nicht verkrusten zu lassen. Sie ist festzuhalten, weil man sonst ja nichts mehr hat, aber sie ist auch jeweils flüssig zu halten, weil sie wechselnden Situationen angepasst werden muss: eine „liquide Identität“.³¹ Wer sich tatsächlich auf einen Lebensentwurf festlegt, ist nicht zeitgemäß. Er muss deshalb nur so tun, als täte er es. Der Erfolg der Identitätskonstruktion bemisst sich jedoch am persönlichen Markterfolg, und flexible Märkte brauchen flexible Persönlichkeiten. Deshalb bleibt ein Hauch von Fremdheit gegenüber dem

²⁵ Vgl. Ronald Hitzler, Existenzbastler als Erfolgsmenschen. Notizen zur Ich-Jagd in der Multioptionsgesellschaft, in: Achim Brosziewski / Thomas Samuel Eberle / Christoph Maeder (Hg.): *Moderne Zeiten. Reflexionen zur Multioptionsgesellschaft*, Konstanz 2001, 183–197.

²⁶ Vgl. Peter Sloterdijk, *Schäume* (s. Anm. 15), 802.

²⁷ Vgl. Peter Gross, *Die Multioptionsgesellschaft* (Edition Suhrkamp 1917), Frankfurt a. M. 1994.

²⁸ Vgl. Karl Otto Hondrich, *Der Neue Mensch* (Edition Suhrkamp 2287), Frankfurt a. M. 2001, 40.

²⁹ Vgl. Gerhard Schulze, *Die beste aller Welten. Wohin bewegt sich die Gesellschaft im 21. Jahrhundert* (Fischer Taschenbuch 16385), Frankfurt a. M. 2004.

³⁰ Vgl. Christopher Lasch, *Das Zeitalter des Narzißmus* (Campe-Paperback), Hamburg 1995.

³¹ Vgl. Zygmunt Bauman, *Liquid Modernity*, Cambridge 2000.

eigenen „Ich“, weil dieses doch immer auch zur Disposition steht, weil es einer permanenten Renovierung bedarf, weil es einem nicht zu vertraut werden darf.³²

Die Fremdheit gegenüber der eigenen Person wird durch die Fremdheit gegenüber anderen Personen ergänzt: Die Vielfalt der Optionen und die Unterschiedlichkeit der Individuen, wie sie zumindest als Idealfall dargestellt und als Forderung an die Jüngeren herangetragen wird, bedeutet zugleich, dass der Level der Fremdheit zwischen den Individuen zunehmen muss. Wenn jeder Einzelne ganz anders sein soll als sein Nächster, dann wird damit zwischen den Personen eine gewisse Distanz gesetzt. Originale schauen auf sich selbst, nicht auf die anderen. Narzissten sehen definitionsgemäß nur die eigene Person. Wenn jeder ganz anders ist, verstehen sie einander letztlich auch nicht gut. Seinerzeit, als manche an den Sozialismus glaubten, sollte der Neue Mensch jede individualistische Vorprägung verlieren und

ganz in der Gemeinschaft aufgehen; heute, im Zeitalter der Individualisierung, soll der Neue Mensch alle kollektiven Identitätsmerkmale abstreifen.³³ Für Gemeinschaftlichkeit bleibt dann wenig übrig. Es mag übertrieben sein, daraus Schlussfolgerungen über Desintegrationsprozesse abzuleiten; aber es wäre unlogisch anzunehmen, dass diese Prozesse der Individualisierung und Originalisierung nichts mit Vereinzelung, Entfremdung und Distanzierung der Individuen zu tun hätten.

Der Autor: *Manfred Prisching*, geb. 1950 in Bruck/Mur, studierte Rechtswissenschaften und Volkswirtschaftslehre und habilitierte sich 1985 für Soziologie. Gastprofessuren an den Universitäten Salzburg, Innsbruck, Linz u. Havard. Manfred Prisching ist Professor für Soziologie an der Karl-Franzen-Universität Graz. Zahlreiche Preise und Publikationen, u.a.: *Soziologie*, Wien-Köln-Graz ³1995; *Die McGesellschaft*, Graz 1998.

³² Vgl. *Manfred Prisching*, Die zweidimensionale Gesellschaft (s. Anm. 8).

³³ Vgl. *Karl Otto Hondrich*, Der Neue Mensch (s. Anm. 28), 41.