Soziale und kulturelle Fremdheit

Zur Differenzierung von Fremdheitserfahrungen am Beispiel ostdeutscher Wissenschaftler¹

Horst Stenger

Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften, PF 238, D-10106 Berlin

Zusammenfassung: Dieser Aufsatz benutzt den klassischen Exkurs von Simmel zur Figur des Fremden als Ausgangspunkt für eine systematische Differenzierung von Fremdheitserfahrungen. Fremdheit wird als spezifische Form einer sozialen Beziehung verstanden, die in besonderer Weise durch die Gleichzeitigkeit von Nähe und Entferntheit, von Verbundenheit und Getrenntheit gekennzeichnet ist. In einer solchen Beziehung entfalten sich Fremdheitserfahrungen, bei denen sich eine positionale und eine kognitive Dimension unterscheiden läßt. Der kognitiven Dimension sind Erfahrungen *kultureller* Fremdheit zugeordnet, in deren Mittelpunkt die Begegnung mit einer anderen Wirklichkeitsordnung steht. Der „fremde Sinn“ solch einer anderen Ordnung wird als lebensweltliche *Unvertrautheit* erfahren, die zu Aneignung oder Abgrenzung motiviert. In der positionalen Dimension entfaltet sich *soziale* Fremdheit, die durch die Erfahrungsqualität der *Nichtzugehörigkeit* bestimmt ist. Hier geht es um ausgrenzende Handlungen und Zurechnungen, die einer Person oder Gruppe eine Position jenseits der Grenzen des Eigenen zuweisen. Im zweiten Teil des Aufsatzes werden anhand von Textbeispielen aus Interviews mit ostdeutschen Wissenschaftlern, die zwischen 1992 und 1996 im Wissenschaftler-Integrations-Programm gefördert wurden, theoretische Aspekte der Konstruktion von Fremdheit illustriert und differenziert.

Mit der Figur des *Fremden* hat sich die Soziologie immer wieder beschäftigt, mit *Fremdheitserfahrungen* dagegen kaum, jedenfalls nicht mit einem deutlich konturierten systematischen Interesse. Die wichtigen soziologischen Beiträge der jüngeren Zeit sind durchweg gesellschaftstheoretisch orientiert und untersuchen den Zusammenhang zwischen gesellschaftlicher Entwicklung (Modernisierung, Weltgesellschaft) und einer Veränderung der Bedeutung von Ethnizität bzw. der Figur des Fremden (Esser 1988, Nassehi 1990 und 1995, Stichweh 1992 und 1997, Bauman 1992). Eine Ausnahme ist in dieser Hinsicht der Text von Alois Hahn (1994), dessen Schwerpunkt die Bedingungen der Konstruktion des Fremden sind. In dem gesellschaftstheoretischen Kontext der genannten Autoren (einschließlich Hahn) ist die Figur des Fremden als die des *national* Fremden gefaßt, unabhängig davon, ob der jeweilige Autor von einem Bedeutungsverlust des nationalen Fremdseins im Verlauf weiterer gesellschaftlicher Entwicklung oder von einer funktionalen Revitalisierung und Stabilisierung nationaler bzw. ethnischer Identifi-

kationen ausgeht. Fremdheitserfahrungen beschränken sich allerdings nicht auf die Erfahrung des national Fremden, sondern Fremdheit kann auch an Mitgliedern der *eigenen* Gruppe oder auch an der eigenen Person erfahren werden (Waldenfelds 1995, Kristeva 1990). Zudem entstehen Fremdheitserfahrungen regelmäßig dann, wenn die lebensweltlichen *Ordnungen* einer Person oder Gruppe gefährdet sind, weil diese Ordnungen wesentliche Elemente eines jeweils *Eigenen* repräsentieren. Derartige *Kontingenzerfahrungen* (Lübbe 1986, Kaufmann 1989), die die elementare Vertrautheit mit der Alltagswelt erschüttern, können als „Fremdheit ohne Fremde“ (Hahn 1994: 155) verstanden werden. *Fremdheit umfaßt also nicht nur Erfahrungen der Nichtzugehörigkeit und der Unvertrautheit (wie dies für die Figur des Fremden und die Begegnung mit fremdem Sinn typisch ist), sondern auch Erfahrungen der Unverfügbarkeit bzw. der Kontingenz des Gegebenen.* Auf diese Erfahrungsdimension von Fremdheit bezieht sich Wolfgang Bonß, indem er Fremdheitserfahrung nicht an die Figur des Fremden, sondern an eine Strukturbedingung der Moderne bindet. Die „Weltgesellschaft“ verwirklicht sich danach vor allem als Risikogesellschaft, in der Eindeutigkeit und Berechenbarkeit verschwinden: „Was sich abzeichnet, ist vielmehr eine Rückkehr des Ambivalenten, Uneindeutigen und damit des Fremden“

¹ Dieser Aufsatz basiert auf Überlegungen und Daten eines Projekts, das Bestandteil der Forschungsaktivitäten der interdisziplinären Arbeitsgruppe *Die Herausforderung durch das Fremde* war, die von 1994 bis 1997 an der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften existierte.

(1994: 50).² Unter den Bedingungen fortschreiten der Modernisierung – so ließe sich folgern – werden gewißheitsbedrohende Kontingenzerfahrungen wahrscheinlicher, ohne daß die zunehmende Erwartbarkeit den Schrecken des Fremden vollständig oder auch nur weitgehend bannen könnte.

In diesem Aufsatz geht es darum, wichtige Unterscheidungen einer *Soziologie der Fremdheitserfahrungen* zu entwickeln und an empirischen Beispielen zu illustrieren. Das empirische Material in Form von Ausschnitten aus qualitativen Interviews wurde im Rahmen eines Forschungsprojekts zur Integration ostdeutscher Wissenschaftler in das Wissenschaftssystem des vereinigten Deutschland gewonnen. Dabei ist es an dieser Stelle nicht möglich, das Spektrum der Fremdheitserfahrungen analytisch vollständig auszuloten. Ich konzentriere mich hier auf die Erfahrungaspekte der Nichtzugehörigkeit und der Unvertrautheit; Untersuchungen zum Modus der Kontingenz sind ein Desiderat zukünftiger Forschung einer Soziologie der Fremdheitserfahrungen.

Bevor ich die Erfahrung von Fremdheit als Erfahrung einer Exklusionsbeziehung darstelle, werde ich zunächst kurz wesentliche theoretische Bezugspunkte einer solchen Konzeption benennen. Im Anschluß an die Darstellung des theoretischen Konzepts werde ich am empirischen Material wesentliche Aspekte der Konstruktion von Fremdheit analysieren.

1. Theoretische Bezugspunkte

Ausgangspunkt der Entwicklung eines theoretischen Konzepts ist Georg Simmels *Exkurs über den Fremden*, ein nur wenige Seiten umfassender Text, den Rudolf Stichweh zum Zentraltext der „klassischen Theorie und Soziologie des Fremden“ erklärt (1992: 295).³ Ich teile diese Einschät-

zung, denn Simmels *Exkurs* ist nicht nur für Soziologen ein unverändert wichtiger Bezugspunkt in der Beschäftigung mit der Figur des Fremden. Mit einigem Recht läßt sich sagen, daß Simmel ein *interdisziplinärer* Klassiker einer Theorie des Fremden ist (z. B. Loycke 1992, Wierlacher 1993). Umso erstaunlicher ist die Tatsache, daß es bislang an systematischen Bemühungen fehlt, die Simmelschen Überlegungen auch für die Analyse von *Fremdheitserfahrungen* fruchtbar zu machen, bieten sie doch einen – wie ich meine – unüberschätzbar wertvollen Ansatzpunkt für die Frage nach den elementaren Grundlagen der Erfahrung und Konstruktion von *Fremdheit*: Die Einsicht, daß Fremdheit als *Form einer Beziehung* zu verstehen ist, die durch die Gleichzeitigkeit von Nähe und Entfertheit – und zwar in einem spezifischen Mischungsverhältnis – gekennzeichnet werden kann.⁴ „Die Einheit von Nähe und Entfertheit, die jegliches Verhältnis zwischen Menschen enthält, ist hier zu einer, am kürzesten so zu formulierenden Konstellation gelangt: Die Distanz innerhalb des Verhältnisses bedeutet, daß der Nahe fern ist, das Fremdsein aber, daß der Ferne nah ist. Denn das Fremdsein ist natürlich eine ganz positive Beziehung, eine besondere Wechselwirkungsform; die Bewohner des Sirius sind uns nicht eigentlich fremd – dies wenigstens nicht in dem soziologisch in Betracht kommenden Sinne des Wortes –, sondern sie existieren überhaupt nicht für uns, sie stehen jenseits von Fern und Nah. Der Fremde ist ein Element der Gruppe selbst, nicht anders als die Armen und die mannigfachen „inneren Feinde“ – ein Element, dessen immanente und Gliedstellung zugleich ein Außerhalb und Gegenüber einschließt“ (Simmel 1983: 509; zuerst 1908). Fremdheit ist also keine Eigenschaft von Dingen oder Personen, sondern die Bezeichnung für die spezifische Qualität eines Beziehungsverhältnisses, oder,

² Bonß schließt damit an Bauman an, für den der Fremde unter den Bedingungen der Moderne zur bedrohlichen Verkörperung der Unentschiedenheit, zum Repräsentanten des Außer-ordentlichen, des Auch-anders-Möglichen wird. Bauman gewinnt die These von den der Moderne immanenten Vereinheitlichungszwängen an den Formierungsprozessen der Nationalstaatlichkeit.

³ Daran schließt auch Armin Nassehi an und benennt neben Simmel ebenfalls Robert E. Park und Alfred Schütz als „Klassiker“ einer Soziologie des Fremden (1995: 444f). Rezeptionsgeschichtlich ist Parks Konzept des *marginal man* eine amerikanische Adaption von Simmels Figur des *Fremden*. Für Park selbst waren beide Konzepte äquivalent, und trotz früher Hinweise des Park-Schülers Stone-

quist auf die Unterschiede zwischen *marginal man* und dem *Fremden* läßt sich die Tendenz beobachten, die beiden Konzepte gleichzusetzen (dazu ausführlich: Levine/Carter/Gorman 1981: 55ff).

⁴ Auch Stichweh sieht die ungenutzte Chance, schränkt sie aber in seinem beiläufig gemeinten Hinweis m.E. zu stark auf „mikrosoziologische, interaktionelle Analysen“ – er nennt das Beispiel der soziologischen Thematisierung von Liebesbeziehungen – ein (1992: 296). Das hier entwickelte Konzept geht über die mikrosoziologische Ebene hinaus – wobei sich einmal mehr zeigt, daß die Differenzierung des soziologischen Gegenstandsbereichs in Mikro- und Makroebene nicht immer zu befriedigenden Zuordnungen führt.

wie Alois Hahn formuliert, Fremdheit ist die „Definition einer Beziehung“ (1994: 140).

Wesentlich ist für das Beziehungsverhältnis der *Fremdheit* die Gleichzeitigkeit von „Gegenüber“ und „Außerhalb“. Die Bedingung des „Gegenüber“ verweist darauf, daß die Partner einer Fremdheitsbeziehung einander in dem Sinne „nahe“ sein müssen, daß Interaktion und Kommunikation möglich sind. Mit dieser These wird deutlich, daß die Globalisierung der Kommunikationstechnologien nicht nur die Kontaktchancen zwischen Personen, Gruppen und symbolischen Gemeinschaften drastisch erhöht, sondern unvermeidlich auch die Chance auf Fremdheitserfahrungen. Auch in diesem Sinne verstärken sich mithin Prozesse der „Generalisierung von Fremdheit“ (Hahn 1994: 162). Trotz dieser Entwicklungen dürfte unverändert die Intensität solcher Fremdheitsbeziehungen besonders hoch sein, die auf face-to-face-Beziehungen gründen, weil in diesem Fall die affektive Beteiligung auf beiden Seiten leichter zu mobilisieren ist.

Das zweite konstitutive Element einer Fremdheitsbeziehung im Simmelschen Sinne ist das „Außerhalb“. Das heißt, in dem durch „Nähe“ ermöglichten Miteinander wird die Unterscheidung zwischen *Innen* und *Außen*, zwischen *Wir* und *Ihr* für den Sinn des wechselseitig aufeinander bezogenen Handelns *relevant*. Die Wahrnehmung einer symbolischen Grenze macht den räumlich-leiblich Nahen zum *Außenstehenden*, der mir zwar ein Gegenüber ist, aber trotzdem nicht zu mir bzw. zur Sphäre des „Eigenen“ gehört. Mit der paradoxen Formel der „Einheit von Nähe und Entfernung“ verbindet Simmel also zwei unterschiedliche Ebenen der Erfahrung miteinander: Eine räumlich-materielle Dimension der sinnlichen „Nähe“ und eine symbolische Ebene der Nichtzugehörigkeit.

Weiterführend ließe sich nun vermuten, daß *Nähe* – verstanden als Chance zur Eröffnung von Kommunikation – geradezu eine *Voraussetzung* für die Konstruktion einer Grenze ist. Nur die *Kommunikation* einer Innen-Außen-Unterscheidung macht die Zuschreibung eines „Außerhalb“ zu einem Element sozialer Wirklichkeit.⁵ Wenn eine Fremdheitsbeziehung also wesentlich dadurch bestimmt ist, daß ein kommunikativ Erreichbarer und in diesem Sinne „Naher“ zum Außenstehenden erklärt

wird, dann wird die *Grenze* bzw. die Grenzziehung zwischen „Innen“ und „Außen“ zu einer symbolischen Trennung zwischen dem *Eigenen* und dem *Fremden*. Wer dem „Außen“ zugerechnet wird ist fremd, er ist der Sphäre des Eigenen nicht zugehörig. *Die Erfahrung der Nichtzugehörigkeit kann daher als ein zentraler Modus der Erfahrung von Fremdheit benannt werden.*

Das – im Regelfall implizite – Gegenstück zur Zurechnung von Fremdheit ist die *Konstruktion des Eigenen* als jener Bereich, der durch die *Annahme geteilter Herkunft, Zugehörigkeit, Überzeugung und Orientierung* definiert ist. Max Weber hat auf die Bedeutung des Gemeinschaftsglaubens für die Entstehung und Aufrechterhaltung „ethnischer“ und „nationaler“ Wir-Gruppen hingewiesen (1985: 235ff). Auch aus seiner Perspektive wird die soziale Variabilität und Kontingenz der Zurechnungsmerkmale sichtbar: „Fast jede Art von Gemeinsamkeit und Gegensätzlichkeit des Habitus und der Gepflogenheiten kann Anlaß zu dem subjektiven Glauben werden, daß zwischen den sich anziehenden oder abstoßenden Gruppen Stammverwandtschaft oder Stammfremdheit besteht“ (1985: 237). Fremde – so ließe sich Webers Gedanke mit der Analyse Simmels verbinden – können dann auch solche Personen und Gruppen sein, die aus den Gemeinsamkeitsannahmen *ausgeschlossen* werden. Die Zurechnung zum „Außen“ ist in dieser Konstellation sehr eng mit der Überzeugung verbunden, das „Gegenüber“ im Simmelschen Sinne verfüge nicht über jene „Merkmale“ oder „Eigenschaften“, die den Mitgliedern der eigenen Gruppe gemeinsam sind.

Alfred Schütz untersucht in seiner Studie über den Fremden dessen Position ebenfalls als eine Mixtur von räumlicher Nähe und symbolischem „Außerhalb“. Sein „Fall“ ist die Situation des Immigranten. Die Quelle von Fremdheitserfahrungen sind für Schütz grundlegende Unterschiede in der *Ordnung des Wissens* über die soziale Wirklichkeit zwischen dem Immigranten als Neuankömmling auf der einen Seite und der „aufnehmenden Gruppe“ (1972) bzw. Kultur andererseits. Die Unterschiedlichkeit der Relevanzstrukturen des Wissens bedeutet beispielsweise, daß sich die unreflektierten Gewißheiten und Selbstverständlichkeiten über „richtiges“ oder „normales“ Verhalten in alltäglichen Situationen zwischen der aufnehmenden Gruppe und dem Neuankömmling so stark unterscheiden können, daß der Neuankömmling immer wieder die Normalitätserwartungen seiner Umwelt irritiert, also hinsichtlich der (in der Regel impliziten) Maßstäbe und Wertkategorien der Grup-

⁵ Dabei ist natürlich nicht nur das gesprochene oder geschriebene Wort ein Mittel der Kommunikation. Selbstverständlich können auch Gesten, routinisierte Verhaltensweisen oder reflexive Handlungsformen kommunikative Qualität haben.

pe ein *abweichendes Verhalten* an den Tag legt. Die Abweichung von den Normalitätserwartungen weist den Fremden als eine Person aus, die eine Grundannahme der Alltagswelt verletzt, nämlich daß mein Gegenüber die Welt im Zweifelsfall genauso erlebt wie ich (Schütz/Luckmann 1979: 87ff). Der Fremde untergräbt also unsere „Verstehensfiktionen“ (Hahn 1994: 146), indem er uns vor Augen führt, daß wir nicht wissen und auch nicht wissen können, was in dem anderen Bewußtsein vor sich geht. Dort, wo die Erfahrung der Fremdheit durch die Erfahrung der *Unvertrautheit* bestimmt ist, erscheint die Ordnung und Normalität der eigenen Welt bedroht, das Gegenüber wird zum Repräsentanten eines *Außerhalb*, nämlich einer Wirklichkeitsordnung, die *jenseits der Grenzen der eigenen Ordnung* liegt. Für Zygmunt Bauman ist es die Unbestimmtheit und Unvertrautheit des Fremden, die „hermeneutische Probleme“ (1992: 26) und die „Unfähigkeit zur Einordnung“ (ebd.) verursacht. „Ungelöste Verstehensprobleme bedeuten Unsicherheit darüber, wie eine Situation zu „lesen“ ist und welche Antwort vermutlich die gewünschten Resultate bringt. Bestenfalls wird Unsicherheit als unangenehm empfunden; schlimmstenfalls birgt sie ein Gefühl der Bedrohung“ (1992: 27). In dieser Perspektive *resultiert die Erfahrung der Fremdheit also aus der Uneindeutigkeit und Unüberschaubarkeit einer anderen Ordnung*. Während im Bereich der eigenen Ordnung Verhaltenssicherheit besteht, hat die Unvertrautheit der fremden Ordnung zumindest eine verunsichernde Wirkung.

Für Bernhard Waldenfels sind *Ordnung* und *Fremdheit* engstens verbunden: „So viele Ordnungen, so viele Fremdheiten“ sagt er und will dies als eine Formel für die *Pluralisierung von Fremdheit* verstanden wissen (1995: 615). Da jede soziale Ordnung „spezifischen Selektionen und Exklusionen unterliegt, schafft sie bestimmte Bedingungen der Zugänglichkeit und Unzugänglichkeit, also auch der Eigenheit und Fremdheit“ (1995: 614). Von der Zugänglichkeit des Fremden können wir alltäglich solange ausgehen, bis wir gezwungen sind, unsere „Verstehensfiktionen“ auf die Probe zu stellen und aufzugeben. Waldenfels kann in dieser Sichtweise *Grade* der Unzugänglichkeit bzw. des Fremdwerdens unterscheiden. Das *alltägliche Fremde* ist als Bestandteil der eigenen Ordnung das erwartbar Unvertraute, das – so die m.E. dazugehörige Idealisierung – in Vertrautheit verwandelt werden könnte, wenn man denn wollte (Beispiel: die Fremdheit der Straßenpassanten). Im Fall der *strukturellen Fremdheit* begegnet man

dem Fremden als *Zeichen einer anderen Ordnung*, die selbst jedoch unzugänglich bleibt. Wir können uns mit den Zeichen jener Ordnung vertraut machen, der Sinn bleibt uns jedoch fremd. Ein Beispiel wäre das „fremde Ritual“ oder „ein vergangener Zeitgeist, der uns nichts mehr sagt“ (1995: 615). Aber auch die von Schütz analysierte Situation des Immigranten ist als Fall struktureller Fremdheit anzusehen: Die Relevanzstruktur der aufnehmenden Gruppe erweist sich als eine andere Ordnung, die nur begrenzt zugänglich ist.⁶

Neben der Fremdheit in der *eigenen* Ordnung sowie der Fremdheit der *anderen* Ordnung ist schließlich die *Fremdheit des Außer-ordentlichen* zu unterscheiden: Diesen dritten Grad bezeichnet Waldenfels als *radikale Fremdheit* und meint damit das, was sich „jeder Ordnung entzieht und uns jeder Ordnung entrückt. Hierher gehören Grenzphänomene wie Eros, Rausch, Schlaf oder Tod. Niemand wird je in seinen Träumen heimisch, selbst wenn sie ihn wiederholt heimsuchen. Hierher gehören ferner Umbruchphänomene wie Revolution, Sezession oder Konversion“ (1995: 616). Radikale Fremdheit meint also jede Erfahrung, deren „Ort“ jenseits aller Ordnung liegt. Erfahrungen dieser Art bedrohen jede vertraute Ordnung, weil sie selbst „ortlos“ machen, also die Koordinatensysteme alltagsweltlicher Orientierung auflösen. Hahn nennt diesen Erfahrungstypus *Fremdheit ohne Fremde* und umschreibt ihn unter anderem als „Plausibilitätsverlust der kategorialen Ordnung unseres Daseinsverständnisses“ (1994: 155). In der Einleitung wurde dieser Typus als *Kontingenzerfahrungen* bezeichnet. Kontingenzerfahrungen haben ein hohes transformatives Potential, das heißt, hier steigt die Wahrscheinlichkeit, daß die Begegnung mit dem Fremden zu einer radikalen Verwandlung des Eigenen führt. Auf der anderen Seite stimulieren Kontingenzerfahrungen

⁶ Hahn spricht in diesem Zusammenhang von der *Fremdheit durch Fremde*, die in einer „Angst vor der Alterität als solcher und der mit ihr grundsätzlich gegebenen Erschütterung der Selbstverständlichkeit unserer Annahmen über die Welt“ gründe (1994: 155). Die Erschütterung durch die andere Ordnung wird dabei nicht durch die leicht thematisierbaren Unterschiede des Wissens von der Welt herbeigeführt, sondern durch Infragestellung der impliziten Gewißheiten der Relevanzstruktur: „Es handelt sich also gerade nicht um Differenzen über *einzelne* Thesen politischer, moralischer, religiöser oder ästhetischer Art, über die man vielleicht diskutieren könnte, sondern um die weitgehend im transdiskursiven Bereich impliziter Annahmen verbleibenden kognitiven und evaluativen Habitus, Vorlieben und Orientierungen“ (ebenda).

aber auch Strategien der Gewißheitssicherung, etwa indem durch Reflexivitätssteigerung die Grenzen des Eigenen flexibilisiert werden. Die zerstörerische Potenz des radikal Fremden kann auf diese Weise gebändigt und „gezähmt“ werden. In diesem Fall fungiert das Fremde als Motor von Entwicklung und Differenzierung des Eigenen. Auf Kontingenzerfahrungen als Fremdheitserfahrungen kann im Rahmen dieses Aufsatzes nicht eingegangen werden.

Im Zentrum der hier aufgezeigten analytischen Aspekte von Fremdheitserfahrungen steht Simmels Formel der „Gleichzeitigkeit von Gegenüber und Außerhalb“ als Beschreibung der grundlegenden Konstellation *jeder* Fremdheitsbeziehung. Deutlich zeigt sich jedoch, daß im Reden über *Fremdheit* häufig zwei Dimensionen ineinanderfließen, die mit analytischer Absicht besser zu trennen wären. Ich schlage also vor, zum einen *Fremdheit* als *Exklusionsverhältnis* zu bestimmen und zum anderen zwischen einem *positionalen* und einem *kognitiven* Aspekt zu unterscheiden. Den *positionalen* Aspekt werde ich *soziale Fremdheit* nennen und mich darauf beziehen, daß in diesem Fall *Personen und Gruppen* die Position von Fremden zugewiesen wird. Den *kognitiven* Aspekt bezeichne ich als *kulturelle Fremdheit*, deren Gegenstand Wissens- und Sinnstrukturen sind, die nicht der eigenen Wirklichkeitsordnung zugerechnet werden können.⁷ Jede Fremdheitsdimension hat einen spezifischen Erfahrungsmodus: Soziale Fremdheit wird als *Nichtzugehörigkeit*; kulturelle Fremdheit als *Unvertrautheit* erfahren.

2. Zur Konzeption von Fremdheit

Nach der Klärung der theoretischen Bezugspunkte läßt sich formulieren, daß die Erfahrung von Fremdheit hier wesentlich als Erfahrung einer *Exklusionsbeziehung* verstanden wird. Dies ent-

spricht dem Aspekt des *Außerhalb* in der Simmelschen Konzeption. Der Aspekt der *Nähe* bzw. des *Gegenüber* soll analytisch durch die Bedingung der *Relevanz* erfaßt werden. Die Erfahrung von Fremdheit ist dann die Erfahrung eines Exklusionsverhältnisses, bei dem die Tatsache des *Außerhalb* eine problematische Relevanz entfaltet.

Mit der Bestimmung als Exklusionsverhältnis ist Fremdheit mithin keine „Eigenschaft“, die einer Sache, einer Person oder einem Sachverhalt zu eigen ist, sondern meint stets die *Qualität* einer Erfahrung *von* einer Sache, einer Person oder einem Sachverhalt. Die Aussage, daß einer Person ein Sachverhalt fremd sei, ist daher eine Aussage über die Person *in ihrer Beziehung* zu jenem Sachverhalt, sagt aber nichts über diesen Sachverhalt aus.

Die Zuschreibung „fremd“ zeigt (dem wissenschaftlichen Beobachter) an, *wie* ein anderer Beobachter eine Sache, eine Person oder einen Sachverhalt beobachtet. Das hier zugrundeliegende Verständnis von Fremdheit als Exklusionsverhältnis spezifiziert nun dieses *wie* der Beobachtung. Wer Fremdheit zuschreibt bzw. erfährt, beobachtet die Welt „an dieser Stelle“ im Modus einer „Innen-Außen-Unterscheidung“. *Das Fremde* wird dann jeweils dadurch bestimmt, daß es *außerhalb* liegt, jenseits einer imaginären und variablen Grenze des Eigenen. Etwas als *fremd* zu beobachten heißt daher, es als außerhalb des eigenen liegend zu bestimmen. *Der, die* oder *das Fremde* sind somit in Bezug auf einen stets variablen Kontext des „Eigenen“ (z. B. der Person, Weltanschauung, Familie, Nation) *nicht zugehörig*. Die Verwendung einer Innen-Außen-Unterscheidung ist insofern eine elementare Operation in der Konstruktion von Fremdheit.

Analytisch reicht es allerdings nicht aus, die Erfahrung von Fremdheit allein durch die Zurechnung zu einem Außerhalb bestimmt zu sehen. Die Exklusion selbst muß *pragmatische Relevanz* erhalten, das heißt, eine Irritation von Erwartungen hervorrufen oder dauerhaft ein Handlungs- bzw. Orientierungsproblem markieren. Wenn diese Relevanz fehlt, dann verweist die Nichtzugehörigkeit auf eine Beziehung der *Andersheit*, nicht der Fremdheit. Indem die Nichtzugehörigkeit des Anderen zur Sphäre des Eigenen pragmatische Relevanz gewinnt, wird er zum Fremden. Aber auch die gegenläufige Bewegung kann beobachtet werden: Die Nichtzugehörigkeit des Fremden *verliert* pragmatische Relevanz. In dem Maße, in dem dies geschieht, wandelt sich der Fremde zum Anderen, also jenem dominanten Typus moderner Gesell-

⁷ Die Unterscheidung zwischen *sozialer* und *kultureller* Fremdheit liegt „quer“ zu Alois Hahns Differenzierung zwischen der *Fremdheit durch Fremde* und der *Fremdheit ohne Fremde*. Sowohl *soziale* als auch *kulturelle* Fremdheit wird hier als *Fremdheit durch Fremde*, also als *Beziehungsverhältnis* verstanden. Es geht mithin um die analytische Unterscheidung, welche Erfahrungsdimension in einer Fremdheitsbeziehung dominiert bzw. welcher Art die Verbindung zwischen den beiden Dimensionen ist. *Fremdheit ohne Fremde* (Hahn) bzw. *radikale Fremdheit* (Waldenfeld) bezeichnet Fremdheitserfahrung jenseits sozialer Beziehungen und transzendiert damit die Erkenntnismöglichkeiten des hier entwickelten Konzepts.

schaften, dem routinemäßig mit einer Haltung der Indifferenz begegnet wird (Stichweh 1997). Der Fremde ist also stets ein Anderer, dessen Nichtzugehörigkeit festgestellt und dadurch zum herausgehobenen Element der sozialen Wirklichkeit wird. Die Verwendung von Innen-Außen-Unterscheidungen kann dabei in der Regel als *Beleg jener Relevanz* verstanden werden, die aus einem Anderen einen Fremden macht.

Die Bestimmung von Fremdheit als Exklusionsverhältnis läßt offen, welche *affektive Tönung* das außerhalb liegende Fremde für den Konstrukteur der Fremdheit hat. Für Alois Hahn kann das Fremde sowohl als „Faszinosum“ als auch als „Tremendum“ daherkommen. Es ist sicher nicht abwegig, diese beiden Möglichkeiten als Endpunkte eines Kontinuums zu verstehen, denn schon ein kurzer Blick auf die historischen und literaturwissenschaftlichen Publikationen zum Thema *Fremdheit* zeigt, daß in vielen konkreten Erfahrungen die Faszination und der Schrecken eng miteinander verbunden sind (z. B. Koebner/Pickerd 1987, Greenblatt 1994).

Mit der grundlegenden Bestimmung von Fremdheit als ein Beziehungsverhältnis, in dem Exklusion und Relevanz miteinander verbunden sind, kann nunmehr die Unterscheidung zwischen sozialer und kultureller Fremdheit näher beschrieben werden. In beiden Fällen wird das Fremde dem *Außerhalb* zugeordnet, aber es ist jeweils ein anderer Aspekt der Zurechnung dominant. Die *positionale Dimension einer Exklusionsbeziehung* wird durch das *Nicht-eigen-sein-Sollen* der Anderen bestimmt. In der kognitiven Dimension steht das *Nicht-Eigen-sein-Können* im Vordergrund. Anders gesagt: Die positionale Dimension ist durch *Ausgrenzung* bestimmt (und wird von den Ausgegrenzten als *Nichtzugehörigkeit* erfahren), die kognitive Dimension durch *scheiternde Aneignung* (und die Erfahrung *bleibender Unvertrautheit*).

Im Fall der *sozialen Fremdheit*, also der positionalen Dimension, sind Personen oder Gruppen Gegenstand exkludierender Zuschreibung. Elementar ist jeweils eine imaginäre Grenzlinie, die „Innen“ und „Außen“ voneinander trennt. Wer dem „Außen“ zugerechnet wird, mag – in bezug auf die ausgrenzende Gruppe – Fremdheit empfinden, denn jede Form der Ausgrenzung kommuniziert den Sachverhalt: „Du gehörst nicht zu uns“. Dabei ist allerdings festzuhalten, daß die Konstruktion einer Grenze stets auch die Konstruktion einer spezifischen *Verbundenheit* bedeutet, die den Rahmen für die Definition der Beziehung als *Fremd-*

heitsbeziehung hergibt. Um im Bild zu bleiben: Die Fremden jenseits der Grenze sind nicht nur Fremde, sie sind notwendigerweise *auch* Nachbarn, mit denen man eine *gemeinsame Grenze teilt*. So gesehen ist man durch eine Grenze nicht nur voneinander getrennt, sondern eben auch auf spezifische Weise miteinander verbunden. Die Grenzmetaphorik der Fremdheit verweist daher ebenfalls auf eine Gleichzeitigkeit von *Gegenüber* und *Außerhalb*, von Nah und Fern und damit auf den Kern des Simmelschen Fremdheitsverständnisses.

In der positionalen Dimension steht die Grenze zwischen einem Wir und einem Ihr im Mittelpunkt und dementsprechend bedeutet die Erfahrung von Fremdheit in diesem Fall, einer Gruppe *nicht* anzugehören oder aber ihr *nicht gleichberechtigt* anzugehören. Damit sind für die Analyse sozialer Fremdheit zwei grundlegende Konstellationen zu unterscheiden. Die erstgenannte Konstellation trifft für den „klassisch“ Fremden zu, kennzeichnet also beispielsweise die Situation des Ausländers im Inland (Hahn 1994).⁸ Ein typisches Strukturelement ist in diesem Fall die Situation des „Hinzutretens“. Bauman bezeichnet dies anschaulich und dramatisierend als die „Sünde des späten Eintritts“ (1992: 29), wobei das Sündhafte letztlich in der Bedrohung von Alltagsgewißheit bei der durch gemeinsame Sozialisation und Vergangenheit verbundenen Gruppe liegt. Der Fremde ist ein beständiges Zeichen dafür, daß die Welt auch anders möglich ist und daß man auch mit dem Unüberschaubaren und Unberechenbaren leben muß, mithin eine Verkörperung der bedrohlichen Seite von Kontingenz.

Die zweite Konstellation betrifft Situationen *asymmetrischer Binnendifferenzierung*, etwa die Hierarchisierung von Cliquen in einer Schulklasse, von ethnischen Gruppen im Nationalstaat oder auch das Verhältnis von Alteingesessenen zu den später Hinzugezogenen in einer Dorfgemeinschaft

⁸ Zum Beispiel ist der *Zuwanderer* oder der *Gast* ein Typus des „klassisch“ Fremden (zur Figur des Gastes als Fremder vgl. Pitt-Rivers 1992). Unter den Bedingungen moderner Gesellschaften wird der „Ausländer im Inland“ zum „Prototyp des Fremden“ meint Alois Hahn, und zwar auf dem Wege einer „funktionsfähigen Fiktion“ (1994: 162f). Die nationalstaatliche Identifikation funktioniert für Hahn als Projektionsfläche jener Fremdheitserfahrungen, die durch das „Verschwinden“ der *Person* in den Funktionssystemen der Gesellschaft ausgelöst werden. Die Ortslosigkeit der Person hat ihre Ursache darin, daß die Inklusion in die Funktionssysteme nur noch Partialidentitäten zuläßt, die nur fiktional in einer nationalen Identität zusammengefaßt werden können.

(vgl. Norbert Elias 1993, der in diesem Zusammenhang von einer Etablierten-Außenseiter-Konfiguration spricht). In dieser Konstellation ist der Fremde kein Unbekannter, der mit seiner unüberschaubaren Vergangenheit auf die Unberechenbarkeit der Zukunft hinweist, sondern ein Eindringling, der mit seinen Ansprüchen die Statussicherheiten der Wir-Gruppe bedroht. Situationen dieser Art werden üblicherweise als Fälle von Diskriminierung oder sozialer Ungleichheit betrachtet. In der Perspektive einer Soziologie der Fremdheitserfahrungen handelt es sich allerdings um eine typische Konstellation der *Grenzziehung*, die durch die Definition eines „Innerhalb“ gleichzeitig ein „Außerhalb“ bestimmt. Diskriminierung, Stigmatisierung und Herabsetzung sind in dieser Perspektive *Mittel* der Grenzziehung. In der Regel sind es hier Macht- und Statusunterschiede, deren Absicherung bzw. Reproduktion Quelle von Fremdheitserfahrungen ist.

Die Erfahrung sozialer Fremdheit ist allerdings nicht automatisch mit jeder asymmetrischen Binnendifferenzierung der Lebenswelt verbunden. Dort, wo die Asymmetrie ein selbstverständliches und fragloses Element der sozialen Wirklichkeit ist (z. B. im Lehrer-Schüler-Verhältnis) ist die Erfahrung sozialer Fremdheit schwer vorstellbar. In diesem Fall würde also jene pragmatische Relevanz fehlen, die notwendig jede Fremdheitserfahrung begleitet. Die Selbstverständlichkeit wechselseitiger Nichtzugehörigkeit schließt im Beispielfall Erwartungen und Wünsche der Gemeinsamkeit aus. Ohne die Erwartung von Gemeinsamkeit bzw. Gleichwertigkeit aber bleibt die Tatsache der Nichtzugehörigkeit unproblematisch und ist damit kein Anlaß für die Erfahrung des Ausgeschlossen-seins. Es kann damit aus der Perspektive des Gruppenfremden zwischen *legitimer* und *illegitimer Asymmetrie* unterschieden und die These formuliert werden, daß soziale Fremdheit nur in Verbindung mit illegitimer Asymmetrie erfahren wird. „Illegitim“ ist eine Asymmetrie durch die begleitende, kontrafaktische Erwartung bzw. Beanspruchung der Gleichwertigkeit. Aus dem Anspruch auf Gemeinsamkeit bzw. Gleichwertigkeit wird durch die gleichzeitige Erfahrung von Grenzen und Exklusionshandlungen die elementare Erfahrung des Ausgeschlossen-seins, der Nichtzugehörigkeit, also: der sozialen Fremdheit.

„Der Fremde ist ein Element der Gruppe selbst“ sagt Simmel und weist damit auf den ambivalenten Status des Fremden hin. Die *Erfahrung* sozialer Fremdheit kann als Nichtzugehörigkeit gefaßt werden; der *Status* des Fremden in Bezug auf

die Gruppe umfaßt beides: Nichtzugehörigkeit und Zugehörigkeit. Formelhaft ließe sich soziale Fremdheit daher auch als *zugehörige Nichtzugehörigkeit* kennzeichnen. Die Widersprüchlichkeit einer solchen Konstruktion des Fremden kommt durch die Verknüpfung zweier Ebenen oder Kontexte zustande. Der Aspekt der Zugehörigkeit bezieht sich immer auf eine abstraktere Ebene als der Aspekt der Nichtzugehörigkeit und bleibt als Bezugspunkt der Sinnherstellung häufig implizit. Analytisch gesehen ist jene Zugehörigkeit jeweils die Bedingung der Möglichkeit für die soziale Entfaltung von Exklusion. Der *Kontext der Zugehörigkeit* des Fremden kann durch seine leibliche Präsenz in einer gemeinsamen Gegenwart bestimmt sein (das „Wir“ einer gemeinsamen, räumlich definierten sozialen Situation) oder durch eine symbolische Kategorie, deren Differenzierung dann eine Exklusion ermöglicht („Wir sind zwar beide Europäer, Deutsche, Hausbesitzer, Wissenschaftler etc., aber....“). Der *Kontext der Nichtzugehörigkeit* ist dann als *Binnendifferenzierung des Gemeinsamkeitshorizontes* zu verstehen und bezieht sich daher auf eine Unterscheidung „unterhalb“ der Ebene der Zugehörigkeit. Diese Unterscheidung, die eine Grenze zieht und ausschließt, weist den Ausgeschlossenen einen niedrigeren Status zu – jedenfalls in den Fällen der Binnendifferenzierung mit illegitimer Asymmetrie. In dieser Konstellation ist die *Verweigerung von Akzeptanz bzw. Gleichwertigkeit* das „Zentrum“ der Fremdheitserfahrung.

In der Bestimmung von *Fremdheit als Exklusionsverhältnis* habe ich einen positionalen und einen kognitiven Aspekt unterschieden. Den *kognitiven* Aspekt einer Fremdheitsbeziehung nenne ich *kulturelle Fremdheit*.⁹ Damit ist jener Aspekt der Erfahrung eines „Außerhalb“ bezeichnet, bei dem die Begegnung mit einer anderen Wirklichkeitsordnung im Mittelpunkt steht. „Fremd“ sind hier also primär Wissenselemente und kognitive Strukturen. Die Grenze wird in diesem Fall nicht durch stigmatisierende oder herabsetzende Handlungen, sondern durch die Zuschreibung einer anderen kognitiven Ordnung gezogen, die sich in Unvertrautheit, Nichtverstehbarkeit und Mißverständnissen ausdrückt. Zeichen einer anderen Wirklichkeitsordnung können aber nicht nur an Zeitgenossen festgestellt werden. Während die Erfahrung sozialer

⁹ Dabei lege ich Friedhelm Neidhardts Bestimmung von „Kultur“ als dem „System kollektiver Sinnkonstruktionen, mit denen Menschen die Wirklichkeit definieren“ zugrunde (1986: 11).

Fremdheit in jedem Falle an die Gegenwart des Konstruktors *und* des Fremden gebunden ist, transzendiert kulturelle Fremdheit diesen Zeitbezug. Dies ist z. B. regelmäßig der Fall, wenn aus der Interpretation historischer Texte, Dokumente oder sonstiger Artefakte Hinweise auf eine andere Ordnung der Wirklichkeit, auf eine andere „Welt“ gewonnen werden. Eine andere Kategorie von Beispielen liefern Zeugnisse eines literarischen oder psychologischen Exotismus, der weitgehend unabhängig von realen sozialen Beziehungen Vorstellungen von einer anderen Wirklichkeit an anderen Orten imaginiert.

In seiner soziologischen Dimension ist *kulturelle Fremdheit* vor allem ein wissenssoziologisches Konzept, in dessen Zentrum die Überzeugung steht, man teile mit einer anderen Person oder Gruppe nicht jenen Bereich zentraler Gewißheiten, die das eigene Bild der Welt maßgeblich bestimmen (wobei das eigene Bild bis auf die Ausnahmen von Situationen reflexiver Irritation nicht als „Bild“, sondern als „Welt“ erfahren wird). Während zu den unhinterfragten Grundannahmen der Alltagswelt die Gewißheit gehört, daß der Andere die Welt im Zweifelsfall genauso erlebt wie ich (Schütz/Luckmann 1979: 87ff), basiert die Erfahrung kultureller Fremdheit zum einen auf einer (in der Regel wohl: krisenhaften) Enttäuschung jener Grundannahme, zum anderen auf der inhaltlich gegenteiligen Erwartung, daß der Andere die Welt in zentralen Elementen anders erfährt. Wichtig ist dabei, daß die andere Perspektive nicht wirklich überschaubar und „klar“ erscheint. Wichtig ist außerdem, daß dem anderen nicht im eigentlichen Sinne eine *andere* Wirklichkeit unterstellt wird, sondern lediglich eine andere *Ordnung* derselben Wirklichkeit. Die Zuschreibung kultureller Fremdheit bedeutet nicht, den Anderen aus der „einen“ Welt zu exkludieren und ihm nicht-menschliche Kognitionsleistungen zu unterstellen. Der „Mensch“ und die „Welt“ sind schließlich die abstraktesten Kategorien, die wir benutzen können, um eine Fremdheitsbeziehung festzustellen. Das „Menschsein“ und das „In-der-Welt-Sein“ sind jene „letzten“ Kategorien eines „Wir“, also der Nähe und Gemeinsamkeit, deren Zuschreibung *auch* eine Exklusion ermöglicht. Aufgrund dieser abstraktesten Gemeinsamkeit nehmen wir an, daß auch der kulturell Fremde sieht, hört, schmeckt, riecht und taktil empfänglich ist, wie ich es mit meinen Sinnen erfahre. Seine Fremdheit entsteht durch die Tatsache, daß er der Wirklichkeit der Welt teilweise andere Bedeutungen gibt, von anderen Voraussetzungen ausgeht und zu anderen Schlüssen und Bewertungen kommt.

Mit anderen Worten: Wenn ich nicht routinemäßig annehmen kann, mit dem anderen in einer gemeinsamen Wirklichkeit zu leben, also die Selbstverständlichkeiten meiner Alltagswelt mit ihm zu teilen, rechne ich ihm eine andere Wirklichkeitsordnung zu, die mir „fremd“, weil nur beschränkt oder gar nicht zugänglich und daher unüberschaubar ist. In der Erfahrung kultureller Fremdheit (der eigenen wie der der anderen) wird das zum Problem, was in routinisierten Interaktionszusammenhängen nie zum Thema wird: Die Tatsache nämlich, daß nicht nur das aktuelle Bewußtsein des Anderen, sondern auch sein lebensweltlicher Erfahrungshintergrund transzendent bleibt und nur durch Zeichen und Symbole in einer „Appräsentationsbeziehung“ (Schütz 1971: 339ff) gegenwärtig ist. Können die Zeichen nicht mehr erfolgreich „gelesen“ werden, dann wird die routinemäßige Unterstellung einer gemeinsamen Wirklichkeit problematisch. Die Zurechnung einer anderen Wirklichkeitsordnung bedeutet aber, den anderen hinsichtlich *meiner* Wirklichkeitsordnung als „nicht zugehörig“ zu bestimmen, ihn zu exkludieren bzw. sich selbst als „ausgeschlossen“ zu erfahren, wenn in der umgebenden sozialen Welt die bislang bewährten Erwartungsgewißheiten, Regeln und Muster ihre selbstverständliche Gültigkeit verloren haben.

Die Erfahrung kultureller Fremdheit gründet damit wesentlich im Erleben von Inkommensurabilitäten in der Dimension impliziten Wissens, also jenes nicht mitteilbaren Wissens, das als „unausgesprochener Bezugsrahmen“ (Polanyi 1985: 24) Handlungen, Interaktionen und Kommunikationen anleitet. „Fremdheit“ konkretisiert sich hier als die Erfahrung eines wiederholten und letztlich unkalkulierbaren kommunikativen Scheiterns, das ursächlich den eigenen Verstehensmöglichkeiten zugerechnet wird.

Insofern Individuen, Gruppen oder symbolische Gemeinschaften Träger fremden Wissens sind, kann die Erfahrung der Unvertrautheit mit kognitiven Strukturen sehr eng mit der Zuschreibung von Nichtzugehörigkeit im Sinne sozialer Fremdheit verbunden sein. Kulturelle Fremdheit kann dabei entweder Anlaß für eine soziale Grenzziehung sein oder aber zur Legitimation von Ausgrenzung benutzt werden. Allerdings können kulturelle und soziale Fremdheit auch unabhängig voneinander auftreten, da sich das Prinzip der Grenzziehung bei den beiden Formen deutlich voneinander unterscheidet. Während soziale Fremdheit durch eine *asymmetrisierende Ausgrenzung* erfahren wird, gründet kulturelle Fremdheit

auf der (mehr oder minder erzwungenen) *Anerkennung der Eigenheit* anderer Denkfiguren, Sinnzusammenhänge, Weltanschauungen und Seinsweisen. Da eine solche Anerkennung zugleich mit der Erfahrung einer Begrenzung der (in der Regel: nichtreflexiven) Gültigkeitsansprüche der je eigenen Wirklichkeitsordnung verbunden ist, haben tiefergehende Erfahrungen kultureller Fremdheit ein erhebliches Potential der Identitätsbedrohung. Wird die Identität durch Erfahrungen kultureller Fremdheit bedroht, ist eine zentrale Strategie der Stabilisierung die asymmetrisierende Ausgrenzung. Durch Diskriminierung und Stigmatisierung werden nicht nur die Grenzen zwischen „Wir“ und „Ihr“ verstärkt, also ein deutlicheres Bild der eigenen Identität entworfen. Auf der psychologischen Ebene wird auf eine eigene Verletzung mit einer Verletzung der Verletzer geantwortet: Das Erleiden von Fremdheitserfahrungen (Identitätsbedrohung, Kontingenz) wird durch das Zufügen von Fremdheitserfahrungen (Ausschließung, Nichtzugehörigkeit) gewissermaßen ausgeglichen. Vermutlich spielt dieses Muster nicht nur im Rahmen von Fremdenfeindlichkeit eine Rolle, sondern würde sich beispielsweise auch bei Phänomenen der Segregation von Einwanderern im Aufnahmeland wiederfinden.

Diese konzeptionellen Überlegungen zu sozialer und kultureller Fremdheit sollen nun am Beziehungsverhältnis von Ostdeutschen zu Westdeutschen analytisch erprobt werden. Genauer gesagt, stehen die Fremdheitserfahrungen einer Gruppe ostdeutscher Wissenschaftler, die als ehemalige Mitarbeiter der Akademie der Wissenschaften der DDR vom 1.1.1992 bis 31.12.1996 im *Wissenschaftler-Integrations-Programm (WIP)* gefördert wurden, im Zentrum.¹⁰ Die Integration in eine

Hochschule in den ostdeutschen Ländern – also die gleichberechtigte Zugehörigkeit zu einer Organisation des Wissenschaftssystems – war ebenso erklärtes Programmziel wie die Absicht, den Aufbau der ostdeutschen Hochschulen durch eine Rückführung der Grundlagenforschung zu beschleunigen. Gleichzeitig war schon früh erkennbar, daß der Bund und die ostdeutschen Länder als Träger des Programms nicht dazu bereit sein würden, die mit dem WIP eröffnete Zugehörigkeit der Wissenschaftler nach Programmende weiterzufinanzieren. Damit wurden die Institutionen bzw. Strukturen des Wissenschaftssystems – einschließlich der jeweiligen Hochschule der Geförderten – zum wesentlichen Erfahrungsraum, der in der positionalen Dimension von Fremdheit soziale Zeichen fehlender Gleichwertigkeit oder Ausgrenzung bereitstellte. Hinsichtlich der kognitiven Dimension von Fremdheit bot der Wechsel vom Wissenschaftssystem der DDR zu dem der Bundesrepublik zahlreiche „Chancen“ der Erfahrung von Unvertrautheiten – solchen, die sich mit mehr oder weniger Anstrengung auflösen ließen, ebenso wie jenen, die so hartnäckig allen Aneignungsbemühungen widerstanden, daß sie ein Element bleibender Fremdheit in der Lebenswelt der ostdeutschen Wissenschaftler wurden.

Die Gruppe der im WIP geförderten Wissenschaftler ist mithin in besonderer Weise – vor al-

durch etablierte Fachgutachter der „alten“ Bundesrepublik.

Das Programm war in zwei Phasen aufgeteilt: In einer „Anbahnungsphase“ sollten die Wissenschaftler „noch ohne feste Anbindung an eine Hochschule mittels eines Arbeitsvertrages mit KAI e.V. (einer Vereinsgründung des Bundes und der ostdeutschen Länder, H.S.) sowie die Gewährung von Sachmitteln gefördert werden, um binnen eines Jahres – später ausgedehnt auf zwei – unter Mithilfe von KAI eine Hochschulintegration zu erreichen“ (Krauth/Paffhausen Valente da Cruz 1995: 64). Mit dem 1.1.1994 begann die „Integrationsphase“, das heißt, nun waren die Geförderten an einer Hochschule in den ostdeutschen Ländern „integriert“. Die Wissenschaftler wurden nach wie vor aus Mitteln des Programms finanziert, waren aber arbeitsvertraglich an eine Hochschule und dementsprechend mit ihrem Forschungsprojekt an einen Lehrstuhl oder ein Institut der Hochschule angebunden. Der Idee des Programms nach sollten sie in dieser Zeit auch durch Lehrtätigkeit ihre Berufserfahrung verbreitern und damit ihre Chancen verbessern. Knapp 2000 Personen (Wissenschaftler und wissenschaftliches Hilfspersonal) wurden am 1.1.94 in die Hochschulen integriert, zum 31.12.96 waren noch 1332 ehemalige Akademiemitarbeiter im Programm, davon wurde zum 1.1.97 ca. ein Drittel arbeitslos (Berliner Zeitung vom 12.3.97).

¹⁰ Im WIP antragsberechtigt waren nur jene Wissenschaftler der Akademie, deren Institut bzw. deren Arbeitsgebiet durch den Wissenschaftsrat positiv evaluiert und für eine Eingliederung in den Hochschulbereich empfohlen worden war (Wolf-Hagen Krauth/Uta Paffhausen Valente da Cruz 1995: 64). Die Bewilligung der Anträge – in den Naturwissenschaften dominierten Gruppenanträge, in den sozial- und kulturwissenschaftlichen Disziplinen gab es vermehrt „Einzelkämpfer“ – erfolgte nach deren Prüfung und positiver Bewertung in einem Verfahren, das sich an den Kriterien der Deutschen Forschungsgemeinschaft anlehnte. Die Lobbyisten des WIP konnten somit immer auf die „doppelte Evaluation“ der Geförderten hinweisen und meinten damit einerseits die positive Evaluation des Herkunftsinstituts oder des Forschungsgebiets durch den Wissenschaftsrat sowie andererseits die positive Bewertung des individuellen Forschungsantrags

lem durch die sehr lang andauernde Statusunsicherheit – für eine Untersuchung über Fremdheitserfahrungen prädestiniert, da hier offensiv vorgetragene Zugehörigkeitsansprüche immer wieder mit grenzziehendem Verhalten von Organisationen und Mitgliedern der „aufnehmenden Gruppe“ konfrontiert wurden. Zum einen ließ dies eine besondere Sensibilität für Prozesse der Ausgrenzung oder der scheiternden Aneignung bei den Geförderten erwarten, zum anderen war aber auch eine strukturbedingte Steigerung der Erfahrungsmöglichkeiten von Fremdheit zu vermuten, da die Geförderten als Ostdeutsche und als Wissenschaftler die Erfahrung einer problematischen Zugehörigkeit machen konnten.

Diese „doppelte“ Fremdheit verweist darauf, daß die hierarchisierende Unterscheidung zwischen ost- und westdeutsch allgemeinen gesellschaftlichen Rahmenbedingungen entstammt, konkreter: den Bedingungen der deutschen Vereinigung. Diese Rahmenbedingungen konkreter Fremdheitserfahrungen soll zunächst nachgegangen werden.

3. Ost- und Westdeutsche: Eine Fremdheitsbeziehung

Wenn Fremdheit die *Definition einer Beziehung* ist, läßt sich für die empirische Untersuchung die Ausgangsthese formulieren, daß Ost- und Westdeutsche in einer Fremdheitsbeziehung miteinander verbunden sind. Im Anschluß an Simmel ließe sich weiter vermuten, daß erst die „Wende“ des November 1989 bzw. die staatliche Vereinigung im Oktober 1990 strukturell die Chance eröffnet haben, eine Fremdheitsbeziehung zu entwickeln. Erst im Rahmen dieser beiden Ereignisse wurde jene Nähe möglich, die als Voraussetzung für die Erfahrung von *Nichtzugehörigkeit* und *Unvertrautheit* anzusehen ist. Diese Nähe entstand einerseits durch die Kontakt- und Kommunikationschancen, andererseits durch eine Vitalisierung der Idee des Zusammengehörens, der nationalen Einheit und der kulturellen Gemeinsamkeit.

Die Grenzöffnung des Jahres 1989 war mithin die strukturelle Grundlage für einen enormen Qualitätssprung in der Intensität und Vielfalt wechselseitiger Beobachtung und Beschreibung, bei der es immer wieder darum ging, die Identität der Anderen vor dem Hintergrund der eigenen Erfahrungen und Erwartungen zu bestimmen und mit der Feststellung von Unterschieden auch die eigene Identität zu definieren. Diese „Beobachtungskultur“ hatte von Beginn an eine starke öffentliche

Seite, so daß rasch kollektive Bilder und Stereotypen entstehen konnten, die alle Gemeinsamkeitserwartungen konterkarierten. In diesem Zusammenhang soll die *These* formuliert werden, daß sich spätestens im Verlauf des Jahres 1990 in großem Umfang *Prozesse kollektiver Erwartungsenttäuschung* entwickelten.¹¹ Damit ist gemeint, daß es im Verhältnis der Ost- und der Westdeutschen zueinander in der Zeit nach der Wende zu einer Verschiebung der handlungsorientierenden Erwartungen gekommen ist, und zwar von der Annahme sozial-kultureller Ähnlichkeit bzw. Gleichheit hin zur Annahme grundsätzlicher Unterschiedlichkeit.¹² Ein besonderes Gewicht in den Prozessen der Erwartungsbildung hat die staatliche Vereinigung, denn sie machte die Erwartung einer rechtlichen und politischen Gleichwertigkeit aller Deutschen kulturell verbindlich. Damit wurde auch die Erwartung einer veränderten Zurechnung implementiert, nämlich daß die anderen Deutschen nicht länger als Außenstehende, als Fremde zu betrachten, sondern nunmehr dem Eigenen zuzurechnen seien. Das aber hat zur Konsequenz, die Maßstäbe der eigenen lebensweltlichen Erfahrung sehr rigide anzulegen und den anderen als „seinesgleichen“ zu behandeln, als eine Person, die über ähnliche Erfahrungsstrukturen und Wertmaßstäbe verfügt. Ein differenter kultureller Hintergrund wird unter diesen Bedingungen zum unverzeihlichen Faktum, wird zum dauerhaften Be-

¹¹ Hinweise darauf liefern z. B. Befragungen des Instituts für Demoskopie Allensbach, die in verschiedenen Fragezusammenhängen Daten produzieren, aus denen jeweils geschlossen werden kann, daß in den Monaten vor der staatlichen Vereinigung die relativ größte wechselseitige Nähe der Ost- und Westdeutschen zueinander demoskopisch feststellbar war. Eine direkte Frage nach der Einschätzung von Nähe/Ferne zeigt beispielsweise, daß von Oktober 1990 bis Januar 1993 bei beiden Gruppen die Durchschnittswerte der Entfernungseinschätzung (mit einer Ausnahme) kontinuierlich *zunehmen* (Elisabeth Noelle-Neumann 1993: o.S., Tabelle A 3).

¹² Roman Herzog beschreibt diese Entwicklung in der Rede anläßlich seiner Vereidigung als Bundespräsident am 1. Juli 1994 unter anderem mit folgender Formulierung: „Unter uns Deutschen macht sich Erstaunen breit, daß wir auch geistige und mentalitätsmäßige Unterschiede feststellen. Dieses Erstaunen zeigt, wie wenig wir in den letzten Jahrzehnten wirklich voneinander entfernt gewußt haben und wie weit wir uns voneinander entfernt haben“ (Bundespresseamt-Bulletin vom 5.7. 1994). In jüngster Zeit mehren sich Artikel und Meldungen in den Print-Medien, die eine wachsende Distanz zwischen Ost- und Westdeutschen konstatieren (z. B. *Focus* 40/1996, *Der Spiegel* 45/1996, *Berliner Zeitung* 13.5.97)

leg, daß die prätendierte Zugehörigkeit nicht wirklich berechtigt ist.

Der hier beschriebene Erwartungswandel kann daher als *ein* wesentliches Element für die Ausdifferenzierung einer Fremdheitsbeziehung zwischen Ost- und Westdeutschen verstanden werden. Ein anderes zentrales Element ist in diesem Zusammenhang die Etablierung einer strukturellen Asymmetrie, die die Definitionsmacht in jeder Hinsicht bei den Westdeutschen ansiedelte.

Diese grundlegende Asymmetrie in der Beziehung zwischen Ost- und Westdeutschen beruht wesentlich in einer Strukturbedingung der Vereinigung: Die Tatsache, daß die DDR der Bundesrepublik beigetreten ist und nahezu alle Regelungsformen des politischen, sozialen und wirtschaftlichen Lebens der „alten“ Bundesrepublik nunmehr auch in der „neuen“ Geltung besitzen, ist die Grundlage vieler konkreter Asymmetrienerfahrungen auf Seiten der Ostdeutschen. Die westdeutschen Wirklichkeitsvorstellungen galten mit der Vereinigung unvermindert fort, während das in der ostdeutschen Vergangenheit bewährte Wirklichkeitswissen schlagartig obsolet wurde bzw. nunmehr – gewissermaßen im „Einzelfall“ – von den Ostdeutschen überprüft werden mußte, inwieweit bewährtes Wissen unter den Bedingungen der „neuen“ Bundesrepublik noch Orientierungs- und Handlungssicherheit geben konnte. Mit diesen Strukturentscheidungen waren also die Weichen gestellt für die *Etablierung eines grundlegenden Asymmetrieverhältnisses, das „westdeutsche Herkunft“ mit einem Expertenstatus für Wirklichkeitswissen verknüpfte*.¹³

Diese Asymmetriestruktur bleibt tendenziell im „Horizont“ aller Ost-West-Kontakte, es handelt sich um eine Rahmenbedingung, die aktualisiert werden *kann*, aber nicht muß. Allerdings ist diese Struktur eine günstige Grundlage für Akte wechselseitiger Ausgrenzung sowie für wechselseitige Erfahrungen scheiternder Aneignung; mit anderen Worten: für Erfahrungen der Nichtzugehörigkeit und Unvertrautheit.

4. Deutungsmuster der Fremdheit

Vor dem hier entwickelten konzeptionellen Hintergrund werde ich im folgenden näher auf einige Strukturelemente der Konstruktion von Fremdheit eingehen und dabei Material aus qualitativen Interviews mit WIP-Geförderten illustrativ verwenden. Im Rahmen des Forschungsprojekts zur Integration ostdeutscher Wissenschaftler ins Wissenschaftssystem wurden auch zwei standardisierte Erhebungen durchgeführt, zum einen mit allen Projektleitern im Wissenschaftler-Integration-Programm, ergänzt zum anderen durch eine Vergleichsuntersuchung ost- und westdeutscher Wissenschaftler an der Humboldt-Universität zu Berlin und der Fachhochschule Neubrandenburg.¹⁴ Eine Darstellung des methodischen Vorgehens sowie der Ergebnisse der verschiedenen Teiluntersuchungen findet sich an anderer Stelle (Stenger 1998).

4.1 Zugehörige Nichtzugehörigkeit: Elemente sozialer Fremdheit

Im folgenden geht es um die empirische Illustration der beiden analytisch unterschiedenen Aspekte von Fremdheitserfahrungen. Im Verhältnis der Ost- und Westdeutschen mischen sich die analytisch unterschiedenen Konstellationen sozialer Fremdheit. Einerseits gilt für die Ostdeutschen, daß sie kollektiv die „Sünde des späten Eintritts“ begangen haben und damit auch eine „dunkle“, das heißt für die Westdeutschen schwer durchschaubare Vergangenheit mitbrachten. Insoweit sind die Ostdeutschen gegenüber Westdeutschen in der Situation des klassischen Fremden, der aus einer anderen kulturellen Welt hinzutritt. Aus den Bedingungen der deutschen Vereinigung resultiert zudem eine strukturelle Asymmetrie, welche eine Experten-Laien-Konstellation als Grundmodell des Verhältnisses der Westdeutschen zu den Ostdeutschen nahelegte. Dies hat auf Seiten der West-

¹³ Zur „Vorgeschichte“ der Asymmetrie gehört sicherlich auch die Tatsache, daß eine Statusdifferenz zwischen Ost- und Westdeutschen zum Teil in einer ausgeprägten Wertschätzung für Dinge „westlicher“ Herkunft wurzelt, die in der DDR lebensweltlich fest verankert war. Detlef Polack schreibt der Bundesrepublik in diesem Zusammenhang den Status einer „Referenzgesellschaft“ zu (1997: 7). Insofern liegt die These nahe, daß die Bundesrepublik bzw. bundesrepublikanische Verhältnisse eine wichtige Rolle in den kognitiven Bezugssystemen und Orientierungsschemata der DDR-Gesellschaft gespielt haben.

¹⁴ Die 22 qualitativen Interviews wurden im Herbst des Jahres 1994 durchgeführt (Länge: 1,5 bis 2,5 Stunden). 11 der Interviewpartner waren Naturwissenschaftler aus dem Bereich Geowissenschaften; die andere Hälfte bestand aus Sozial- bzw. Kulturwissenschaftlern. Die standardisierte Befragung der 676 Leiter eines Forschungsprojektes im WIP fand im Frühjahr 1995 statt. 406 Wissenschaftler (60%) haben den Fragebogen ausgefüllt und zurückgesandt. Die Vergleichsuntersuchung wurde im Frühjahr 1996 durchgeführt. Von den 878 versandten Fragebögen kamen 365 (41%) ausgefüllt zurück.

deutschen möglicherweise eine Haltung befördert, die stigmatisierendes und herabsetzendes Verhalten als Ausdruck einer *legitimen Asymmetrie* verstand. Gerade die von Ostdeutschen vielfach beklagte „Unsensibilität“ der Westdeutschen im Umgang mit identitätswichtigen Sachverhalten und Verhältnissen kann als Hinweis auf ein fehlendes „Unrechtsbewußtsein“ bzw. auf ein mit dem eigenen Verhalten verbundene Normalitätsvorstellung gewertet werden.¹⁵ Andererseits hat die deutsche Vereinigung auch die Grundlage für Gleichartigkeitsvorstellungen und Gleichwertigkeitserwartungen geschaffen, so daß faktische Statusunterschiede zwischen Ost- und Westdeutschen aus der Perspektive der Ostdeutschen einen Fall *illegitimer Asymmetrie* darstellen, aus der vielfach das Gefühl erwächst, ausgeschlossen zu werden und *nicht* dazugehören.

Die folgende Analyse beschränkt sich auf Fremdheitserfahrungen *ostdeutscher* Wissenschaftler. Es geht zunächst um *soziale* Fremdheit, also um Erfahrungen des Ausgeschlossenseins, der Nichtzugehörigkeit. Diese Erfahrung entsteht durch grenzziehendes Verhalten (Benachteiligung, Stigmatisierung) westdeutscher Personen und Institutionen. Da die Ostdeutschen als Bürger und Wissenschaftler den Anspruch auf Gleichwertigkeit erheben, werden sie durch das Verhalten der Westdeutschen mit *illegitimer* Asymmetrie konfrontiert. Der erste Interviewauszug macht deutlich, daß aus der hier beschriebenen strukturellen Asymmetrie des Vereinigungsprozesses eine Dominanz „des Westdeutschen“ resultiert. Diese Dominanz steht im Widerspruch zu den Gleichwertigkeitsansprüchen der Ostdeutschen. Die damit konstellierte illegitime Asymmetrie ist eine beständige Quelle von Fremdheitserfahrungen.

„Deshalb müssen wir uns noch fremdbleiben, und in diesem Deutschland prägend ist nunmal das Westdeutsche, die westdeutsche Moral, die westdeutsche Mentalität, die westdeutsch strukturierte Persönlichkeit, und die bin ich nicht. Und es gibt bequemere Menschen, die sich schneller umändern können, als ich einer bin. Und ich strebe es auch nicht unbedingt in jeder Hinsicht an, und deshalb bin ich mir bewußt, daß ich wahrscheinlich bis an mein Le-

bensende eine gewisse Fremdheit empfinden werde, weil ich niemals so zuhause sein kann, wie das vielleicht ein Westdeutscher empfindet.“ (Kultur- und Sozialwissenschaftlerin S 4, Seite 3)¹⁶

Im folgenden sollen nun die Elemente der Fremdheitserfahrungen ostdeutscher Wissenschaftler genauer „unter die Lupe“ genommen werden. Als Grundlagen der Konstruktion von Fremdheitserfahrungen sind *Asymmetrie* und *Stigmatisierbarkeit* anzunehmen. Auf dieser Grundlage lassen sich anschließend *materielle* und *symbolische Exklusion* als elementare Formentypen einer asymmetrisierenden Ausgrenzung unterscheiden.

Grundlagen: Asymmetrie und Stigmatisierbarkeit

Die Erfahrung sozialer Fremdheit ist Ausdruck einer spezifischen Konstellation von Nähe und Entfernung, die ich als Status zugehöriger Nichtzugehörigkeit gekennzeichnet habe. Als Kontexte der Zugehörigkeit fungieren für die ostdeutschen Wissenschaftler die staatliche Einheit der Nation, die die Gleichwertigkeit aller Bürger begründet sowie die Vorstellung von der Einheit der Wissenschaft. Auch die Zugehörigkeit zur „scientific community“ ist mit dem Anspruch verbunden, wie „alle anderen“ Wissenschaftler behandelt zu werden, also in seinem Status als Wissenschaftler als gleichwertig akzeptiert zu werden – unabhängig von der Herkunft, und soweit die individuelle Leistungsfähigkeit nachzuweisen ist.

In den Interviews zeigt sich, daß die Gleichwertigkeitserwartungen aus den beiden zentralen Kontexten der Zugehörigkeit (Nation und Wissenschaft) immer wieder durch die Asymmetrie der Ost-West-Unterscheidung enttäuscht werden. Die Diskrepanz zwischen den mit einer gemeinsamen Nationalität verbundenen Gleichwertigkeitserwartungen und den an die Ost-West-Unterscheidung gebundenen Erfahrungen der Ungleichwertigkeit illustriert das erste Textbeispiel:

„Und da erzählte der, wie also die Amis einmarschierten, und sie haben natürlich, wie das eben so ist, die Neger vorangeschickt beim einmarschieren. Waren das alles Schwarze. Und die Russen, die hatten, das weiß ich nun wieder aus anderen Erzählungen, die Mongolen in die erste Truppe gesteckt. Da habe ich so bei mir gedacht, wenn wir jetzt 'n Krieg hätten, würden die Wessis die Ossis vor-

¹⁵ Als Anhaltspunkt für diese These dienen auch Ergebnisse aus den standardisierten Teiluntersuchungen dieses Projekts. Dabei zeigte sich, daß westdeutsche Wissenschaftler in erheblich geringerem Umfang als ihre ostdeutschen Kollegen die Wahrnehmung einer Benachteiligung ostdeutscher Wissenschaftler entwickelten, gleichwohl aber tendenziell der Meinung waren, daß die fachliche Kompetenz und Professionalität der Ostdeutschen geringer sei (Stenger 1998, Stenger/Lüchauer 1997).

¹⁶ Die Quellenangaben bei den Interviewziten beziehen sich auf die Kategorien, die in der Ordnung der transkribierten Interviewtexte entwickelt wurden. Im vorliegenden Text wird auf drei Kategorien zurückgegriffen: R 3 steht für „Außenleitererfahrungen“, S 4 für „Fremdheit“ und V 9 für „Vergleich von Kulturelementen“.

anschieken.“ (Sozial-/Kulturwissenschaftlerin, R 3, Seite 11)

Hier werden in polemischer Zuspitzung die Positionen einer asymmetrischen Beziehung verteilt: Die „Wessis“ als Sieger oder Eroberer, die „Ossis“ als „Kanonenfutter“ und Bürger zweiter Klasse. Bezeichnenderweise zieht die Interviewpartnerin eine *ethnisierende* Analogie, bei der „den Ossis“ die Rolle einer ethnischen, und das heißt hier: benachteiligten Minderheit zugeschrieben wird. Die Ethnisierung evoziert Konnotationen von Leid, Willkür und Ungerechtigkeit. Die Formulierung, daß „die Wessis die Ossis voranschicken“ verstärkt diese Suggestion, wird damit doch ein Verhältnis der vollständigen Verfügung der Wessis über die Ossis beschrieben. Hier wird jedoch nicht nur mittels eines Bildes die Verweigerung von Gleichwertigkeit und Akzeptanz kommuniziert. Vielmehr wird durch die Wahl der Zutaten auch eine *Bewertung* des den „Wessis“ zugeschriebenen Verhaltens vorgenommen: Der moralisch-ethische *Vorwurf der Skrupellosigkeit* signalisiert sehr deutlich die *Nichtakzeptanz der Nichtakzeptanz*, also die Weigerung, die Zuschreibung eines inferioren Status an die „Ossis“ zu akzeptieren. Die erlebte Asymmetrie wird als illegitim erfahren.

Auch der zweite Kontext der Zugehörigkeit vermittelt Erwartungen der Gleichwertigkeit. Die Hierarchisierungskriterien der Wissenschaft sind der idealen Vorstellung nach rational, universalistisch und wissenschaftsimmanent. Keinesfalls könnte danach die regionale Herkunft eines Wissenschaftlers ein Kriterium für Exklusionsvorgänge sein. Tatsächlich aber setzt sich in der Erfahrung der ostdeutschen Wissenschaftler die Ost-West-Unterscheidung als Kategorie der Verweigerung von Akzeptanz als Wissenschaftler durch. Dazu der folgende Interviewauszug:

„Und heutzutage bin ich der Meinung, ich hatte es ja vorhin schon angedeutet, daß die Möglichkeiten seit der politischen Wende für die Forschung sehr gut sind, aber der gesellschaftliche Status eines ehemals ostdeutschen Wissenschaftlers sich doch wirklich noch von dem eines westdeutschen unterscheidet.“

Woran machen Sie das fest?

„Zum Beispiel an unserer persönlichen Situation. In diesem WIP-Programm sind nur ostdeutsche Wissenschaftler, wir haben an den Universitäten alle nur Zeitverträge als wissenschaftliche Mitarbeiter, auch wenn man den Professorentitel oder die Habilitation vorweisen kann, das gibt es in keinem Fall für einen westdeutschen Wissenschaftler. Und auch die ganze Sache, wie wir auf dem (Standortname eines Hochschulgebäudes) behandelt wur-

den, als das WIP-Programm losging: wir mußten also alle unsere Arbeitszimmer verlassen und sitzen jetzt in einer Baracke. Unsere ehemaligen Zimmer sind neu besetzt.“ (Naturwissenschaftler, R 3, Seite 44)

Der Wissenschaftler differenziert in diesem Text sehr deutlich zwischen einem Kontext der Zugehörigkeit („die Möglichkeiten seit der Wende für die Forschung sind sehr gut“) und einem Kontext der Nichtzugehörigkeit, der die Gleichwertigkeitsansprüche überlagert und konterkariert („aber der gesellschaftliche Status eines ostdeutschen Wissenschaftlers unterscheidet sich doch wirklich noch von dem eines westdeutschen“). Die Beschreibung der „persönlichen Situation“ konkretisiert die durch die ostdeutsche Herkunft bedingte Asymmetrienerfahrung. Die Formulierung, daß sich „der gesellschaftliche Status eines ostdeutschen und eines westdeutschen Wissenschaftlers noch unterscheidet“ ist zudem ein deutlicher Hinweis auf die Erwartung einer Veränderung der asymmetrischen Konstellation.

Stigmatisierbarkeit ist neben der Asymmetrie ein weiterer wichtiger Komplex struktureller Grundlagen sozialer Fremdheit. Mit *Stigma* ist eine „zutiefst diskreditierende“ Eigenschaft gemeint, die einem Individuum oder einer Gruppe zugeschrieben wird (Erving Goffman 1977: 11). Der Status des Fremden selbst kann in vielen sozialen Kontexten ein Stigma sein, also eine „Eigenschaft“, die als Anlaß für eine diskriminierende oder herabsetzende Behandlung dient. Aber umgekehrt kann auch die Zuschreibung und Feststellung beliebiger anderer Stigmata zum *Ausgangspunkt* eines Prozesses werden, an dessen Ende der Stigmatisierte durch symbolische oder materiale Exklusion zum sozial Fremden gemacht wurde. Dabei entscheidet jeweils die normative Struktur des Kontextes, was inhaltlich ein Stigma sein kann oder nicht. Die normative Struktur ist wiederum wesentlich durch Macht- bzw. Definitionsmachtverhältnisse determiniert.

Das Stigma des Fremden ist eng mit der Figur des „klassischen“ Fremden verbunden und durch das bestimmt, was Bauman die „Sünde des späten Eintritts“ nennt, also die Tatsache, eine Biographie zu besitzen, die nicht durch die aufnehmende Gemeinschaft geformt ist. „Vom Standpunkt der Gruppe aus, welcher er sich nähert, ist er ein Mensch ohne Geschichte“ sagt Schütz über den Fremden (1972: 60). Es ist vermutlich nicht die *Geschichtslosigkeit* selbst, die das Stigma des Fremden ausmacht, sondern die Tatsache, daß auf diese Weise eine Projektionsfläche entsteht, die mit kollektiven Ängsten und Befürchtungen ge-

füllt werden kann: Beispielsweise hat hier die Befürchtung ihren Platz, der Fremde könne irgendwann sein „wahres“ Gesicht zeigen, also zu einer Person mutieren die in jener „dunklen“, unüberschaubaren Vergangenheit und Kultur gründet, aus der heraus er hinzugetreten ist und die einmal mehr die Grenzen eigener Kontrollwünsche erfahren läßt.

Die Strukturbedingungen der Vereinigung haben die Ostdeutschen systematisch zu „Neuankömmlingen“ in der westdeutschen Wirklichkeitsordnung gemacht. In dieser Konstellation konnte die *ostdeutsche Vergangenheit* bzw. Herkunft zu einem allgemeinen Stigmapotential werden, zumal die politischen Verhältnisse bestimmte biographische Tatsachen der ostdeutschen Vergangenheit öffentlich als „moralisches Fehlverhalten“ und stark diskreditierend definierten (Stasi-Zugehörigkeit bzw. andere Anzeichen allzu großer „Systemnähe“). Im folgenden Interviewausschnitt ist im Kontext einer Erzählung über die Umstrukturierung der Universität in der Zeit seit der „Wende“ davon die Rede, daß „Vergangenheit als Belastung zugeschrieben wird“. Damit wird eine wichtige Folge von Stigmatisierung und Stigmatisierbarkeit thematisch: Die eigene Identität gerät unter Druck und es bedarf einiger kognitiver und sozialer Anstrengungen, Identität unter der ständigen Bedrohung der Exklusion zu stabilisieren.

„Aber primär war's wohl die Vergangenheitsbelastung, die einem zugeschrieben wurde, oder daß einem die Vergangenheit als Belastung zugeschrieben wurde, so rum. Das Verlangen im Grunde, (unverständlich) objektiv oder als Anspruch gesehen, für die anderen, ich hab' das oft genug erlebt, daß das Leute eben, die das miteinander dann diskutiert haben, also die Ostdeutschen, daß sie's als den Versuch der Beseitigung der eigenen Identität empfunden haben. Es wurde nicht die Chance gelassen, daß man mit seiner eigenen Identität dort hinkommt und sagt: 'So bin ich'.“ (Sozial-/Kulturwissenschaftler S 4, Seite 1)

Die Tatsache, über eine ostdeutsche Vergangenheit zu verfügen, kann in mindestens dreifacher Hinsicht zur Quelle von ausgrenzenden Stigmatisierungsvorgängen werden. Zum einen können aufgrund institutionalisierter Prüfverfahren („Gauck-Behörde“) diskreditierende Tatsachen über eine Person in deren beruflichem oder privatem Umfeld bekannt werden. Zum anderen kann ohne das Ergebnis eines institutionalisierten Prüfverfahrens im privaten oder beruflichen Umfeld der Verdacht geäußert oder das Gerücht in Umlauf gebracht werden, es gäbe diskreditierende Sachverhalte in der Biographie der Person. Zum dritten – und dies ist der beiläufigste und daher

wahrscheinlich auch häufigste Stigmatisierungsvorgang – kann die Tatsache einer ostdeutschen Herkunft/Vergangenheit in Interaktions- oder Organisationszusammenhängen zum *Zeichen* für die *Zuschreibung unzureichenden Wissens oder geringerer Kompetenzen* werden. In Verbindung mit der etablierten Asymmetrie zwischen „westdeutschem Experten“ und „ostdeutschem Laien“ wird die ostdeutsche Herkunft/Vergangenheit damit zum ubiquitär verfügbaren Potential für aktuelle Stigmatisierungsprozesse bzw. symbolische Exklusionen. Sowohl aus der Tatsache einer strukturell angelegten, als illegitim erlebten Asymmetrie als auch aus einer ebenso strukturell bedingten, allgemeinen Stigmatisierbarkeit resultieren daher für viele Ostdeutsche immer wieder Erfahrungen der Nichtzugehörigkeit bzw. Exklusion.

Bei der Analyse des Interviewmaterials haben sich zwei Grundformen der Exklusionserfahrung herauskristallisiert: die *materiale Exklusion* und die *symbolische Exklusion*.

Zwei Formen sozialer Fremdheit

Im Fall der *materiellen Exklusion* ist vorenthaltene Gleichwertigkeit mit fehlender *Gleichberechtigung* identisch. Dies ist im *Fall des „klassisch“ Fremden* durchaus formal gemeint: Die Exkludierten haben nicht die gleichen Rechte oder verfügen nicht in gleichem Maße über Berechtigungen wie die Inkludierten. So sind beispielsweise die Rechte jedes Ausländers gegenüber denen eines inländischen Staatsbürgers eingeschränkt, auch wenn man mit Blick auf die Menschenrechte Gleichwertigkeit von Inländern und Ausländern postuliert (in diesem Fall begründet der Universalitätsanspruch der Menschenrechte den Kontext der Zugehörigkeit, in dessen Horizont sich Exklusionsprozesse entfalten). Die rechtliche Privilegierung der Inländer gegenüber den Ausländern liegt auf der Ebene der Organisationslogik: Mitglieder haben Rechte, die Nichtmitglieder explizit *nicht* haben. Im *Fall asymmetrischer Binnendifferenzierung* sind die Exkludierten in formaler Hinsicht häufig gleichberechtigt. Hier wirken die nicht kodifizierten Regeln etablierter Machtverhältnisse wie funktionale Äquivalente expliziter Mitgliedschafts- bzw. Ausschlussregelungen. Als Resultat machen die Mitglieder der informell exkludierten Gruppe die Erfahrung, von bestimmten Karrieremustern, Führungspositionen oder Ressourcen ausgeschlossen zu werden und zumindest der Machtelite einer Gemeinschaft nicht zuzugehören. *Materiale Exklusion* läßt sich daher als Verweige-

rung des Zugangs zu Positionen und Rollen in Funktionssystemen, Organisationen und Gruppen verstehen („material“ ist diese Exklusionsform natürlich nur in einem metaphorischen Sinne, nämlich im Vergleich zu den sehr viel weniger „handfesten“ Grenzziehungen der symbolischen Exklusion).

In den Interviews mit den ostdeutschen Wissenschaftlern wird materiale Exklusion auf zwei Ebenen thematisiert. Zum einen auf der Ebene der Benachteiligung der Ostdeutschen bei der Vergabe von Stellen in Organisationen der Wissenschaft (Forschungsinstitute, Hochschulen). Zum anderen wird die Benachteiligung der Ostdeutschen auf der Ebene der politischen Beteiligung konstatiert:

„Haben Sie denn den Eindruck, daß Ihnen da auch ein Maß von inhaltlicher Ablehnung und Unverständnis entgegenschlägt, was für Sie nicht mehr so ganz nachvollziehbar ist?“

Vielleicht gibt es so ein gewisses Konkurrenzdenken dabei. Die Mittel, die die Deutsche Forschungsgemeinschaft zur Verfügung stellt, sind ja nicht nur begrenzt, wie sie es vielleicht noch vor einem Jahrzehnt waren, sondern sind jetzt auch im Zuge der deutschen Einheit wesentlich eingeschränkt. Man muß also sehr kritisch darauf achten. Aber ich denke doch, daß ein großer Mangel darin besteht, daß ostdeutsche Wissenschaftler nicht in solchen Gremien tätig sind oder nur in *sehr* geringer Anzahl, die da wissenschaftsleitend auch zu befinden haben über die Verteilung der Mittel. Sie mußten an sich auch als Gutachter tätig sein, auch einfach mehr Mitspracherecht haben im Rahmen der Wissenschaftsbürokratie.“ (Naturwissenschaftler, R 3, Seite 41)

Hier wird ein weiterer Aspekt der Konstruktion materialer Exklusion sichtbar: Als Folge des nicht gleichberechtigten Zugangs zu Positionen/Rollen wird eine Benachteiligung in der Zuweisung von Ressourcen konstatiert. Wenn aber der Zugang zu Ressourcen (im Zweifel also: zu Finanzmitteln) beeinträchtigt ist, resultiert daraus ein systematischer Konkurrenznachteil, der möglicherweise zu mangelnder Konkurrenzfähigkeit führt, die wiederum zur Legitimation der Zugangshürden zu Positionen/Rollen benutzt werden kann.

Sehr deutlich wird in dieser Deutungsfigur die Wahrnehmung der dominanten Gruppe im asymmetrischen Beziehungsverhältnis: Die ostdeutschen Wissenschaftler stellen offensichtlich eine Konkurrenz für die westdeutschen dar, weil diese bei „wesentlich eingeschränkten Mitteln“ ein „Konkurrenzdenken“ entwickeln, und, so die Motivzuschreibung, Besitzstandswahrung betreiben. Diese Situationsbeschreibung wird sinnhaft mit

der Feststellung eine „Mangels“ verknüpft, der in der unzureichenden Vertretung der Ostdeutschen in „wissenschaftsleitenden Gremien“ und fehlenden „Mitspracherechten im Rahmen der Wissenschaftsbürokratie“ besteht. Sowohl in der Selbstidentifizierung als „Konkurrenz“ als auch in der Bewertung der geschilderten Konstellation als „Mangel“ wird die These einer ungerechtfertigten, also: illegitimen Asymmetrie mitkommuniziert. Letztlich ist es wohl dieses Bestreiten der Legitimität hierarchischer Verhältnisse, die die Erfahrung von Über- und Unterordnung, von Macht und Ohnmacht in eine Erfahrung sozialer Fremdheit verwandelt.

Als Erfahrung *symbolischer Exklusion* sollen alle Erfahrungen des Ausgeschlossenwerdens von beanspruchten oder erwünschten Zugehörigkeiten durch grenzziehendes Verhalten gegenüber der eigenen Person oder der eigenen Gruppe verstanden werden, soweit es nicht um die Beeinträchtigung der Teilnahme und die Behinderung des Zugangs zu Positionen/Rollen geht. Im Mittelpunkt steht also jeweils der Sachverhalt, daß durch ein bestimmtes Verhalten symbolische Grenzen zwischen einem *Wir* und einem *Ihr* sozial sichtbar werden. Systematisch ist wichtig, daß die Erfahrung symbolischer Exklusion nicht notwendig mit der Erfahrung materialer Exklusion verbunden ist. So könnte ein ostdeutscher Wissenschaftler beispielsweise die Erfahrung machen, zwar mit Blick auf die Organisationsstrukturen von Wissenschaft angemessen beteiligt zu sein und keine Behinderung zu erkennen, aber trotzdem durch das Verhalten der westdeutschen Kollegen zu spüren, daß er nicht als einer von ihnen akzeptiert wird. Dies wäre im Rahmen der hier entwickelten Begrifflichkeit eine Erfahrung sozialer Fremdheit.

Symbolische Exklusionen haben häufig die Form der *Stigmatisierung*, sind also als Zuschreibung von Verhaltensweisen, Denkmustern oder Eigenschaften zu verstehen, welche die Person in einer bestimmten Hinsicht (im Extremfall auch vollständig) aus dem moralischen Universum der Gruppe – Max Weber spricht vom „Gemeinsamkeitsbewußtsein der Gleichgearteten“ (1985: 236) – ausschließen, ohne sie auf der materialen Ebene zu exkludieren. Im Unterschied zur nachfolgend zu diskutierenden Form der kulturellen Fremdheit wird der stigmatisierten Person oder Gruppe aber keine *andere* Wirklichkeitsordnung unterstellt. Im Gegenteil: ein Verhalten wird erst dann zur sozialen Abweichung, wenn dem anderen unterstellt werden kann, er wisse um die normative Struktur einer Situation. Damit aber benötigt symbolische

Exklusion stets die Gewißheit einer von Ausgeschlossenen und Etablierten gleichermaßen *geteilten* normativen Ordnung bzw. eines *gemeinsamen* Wissenshorizontes. Auch in dieser Hinsicht zeigt sich also die typische Struktur sozialer Fremdheit: Exklusion setzt voraus, daß ein inkludierender, gemeinsamer Horizont der Zugehörigkeit unterstellt werden kann.

Stigmatisierungen können routinisiert, also reflexionslos und ohne taktisches oder strategisches Kalkül vollzogen werden. Der Zuschreibende bezieht sich in diesem Fall auf ein selbstverständliches, sozial geteiltes Wissen über den niedrigen Status einer Person oder Gruppe und unterstellt „automatisch“ diskreditierende Eigenschaften und Verhaltensweisen. Da im Ost-West-Verhältnis die Vergangenheit der „Neuankömmlinge“ eine wesentliche Quelle der Stigmatisierbarkeit ist, also stets von neuem zum Anlaß für Vermutungen und Verdächtigungen – mithin für grenzziehendes Verhalten – werden kann, werden die Stigmatisierbaren dazu neigen, ihren Ausdruck zu kontrollieren. Die Ausdruckskontrolle hat das Ziel, die Äußerung solcher Zeichen zu vermeiden, die als Hinweis auf die eigene Stigmatisierbarkeit „gelesen“ werden können. Als Umgangsform mit dem Risiko, jederzeit in eine Situation des Rechtfertigungsdrucks geraten zu können, werden Strategien des „Stigmamanagements“ entwickelt, das heißt, die Stigmatisierbaren suchen nach Möglichkeiten, Situationen der Rechtfertigung aus dem Wege zu gehen und sich als „normal“, „geheilt“ oder „geläutert“ darzustellen. Ein sehr anschauliches Beispiel liefert das folgende Zitat.

„Es ist wirklich, es grenzt an Plagiat, was wir zum Teil machen. Ich meine mit „wir“ jetzt die Ostdeutschen, weil vieles natürlich in solchen Denkmustern abläuft und wir den Marx nur nicht mehr zitieren. Ich könnte Ihnen meine Texte durchgehen und Fußnoten anbringen, wo ich mit Leichtigkeit fast noch die Seite weiß. Was ich nicht tue, um nicht ausgegrenzt zu werden. Das ist eigentlich was sehr Übles. (...) Wenn ich das aber versuchen würde, in, noch dazu, ich mein', inzwischen ist meine Position stärker, sie ist nicht stark, aber stärker also vor vier Jahren. Aber selbst jetzt würde ich noch behaupten, das mich das gefährden würde. Andere Kollegen, durchaus, westdeutsche Kollegen tun das. Aber sie haben 'ne viel stärkere Position. Denen kann man daraus nich unbedingt den Zugang – ich bin ja nicht irgendwo fest angebunden, also das, was heute Karriere heißt, ist ja für mich völlig offen, dieses Problem haben die Leute nicht mehr und ich glaube von daher, die sich dann überhaupt trauen, mit solchen Gedanken verbunden fühlen, drücken das dann auch aus.“ (Sozial-/Kulturwissenschaftler R 3, Seite 2)

In diesem Fall heißt Stigmamanagement also, den Marx-Bezug eigenen Denkens in seinen Texten nicht sichtbar werden zu lassen. In aller Schärfe stigmatisierend wirkt der Marx-Bezug – so ließe sich die Aussage des Interviews paraphrasieren – aber nur bei den *ostdeutschen* Wissenschaftlern, nicht bei den westdeutschen („die haben eine viel stärkere Position“). Das heißt, die ostdeutschen Wissenschaftler sind demnach in einer „schwächeren“ Position, in der der Marx-Bezug als gravierender persönlicher Fehler angerechnet und zur Stigmatisierung benutzt werden kann. Da die Stigmatisierbarkeit der Ostdeutschen wesentlich in der Tatsache gründet, daß „Vergangenheit als Belastung zugeschrieben“ werden kann, wird bei den *ostdeutschen* Wissenschaftlern der Marx-Bezug zum Zeichen einer besonderen Verhaftung mit der „anderen“, für die Westdeutschen undurchschaubaren Vergangenheit. Um Karrierechancen offenzuhalten, um also materialer Exklusion aus dem Wege zu gehen, müssen symbolische Exklusionen im Sinne identitätsfestlegender Statuszuschreibungen (z. B. „Marxist“, „Kommunist“ o.ä.) vermieden werden.

Stigmamanagement und Ausdruckskontrolle schaffen aber weder die grundlegende Stigmatisierbarkeit aus der Welt noch können auf diese Weise symbolische Exklusionen vermieden werden. Neben der Stigmatisierung, die mit der Zuschreibung einer bestimmten Herkunft und Vergangenheit der Person einen prekären Status zuweist, lassen sich noch andere Formen symbolischer Exklusion unterscheiden. Insbesondere sind hier *Demütigung* und *Kränkung* als Formen der Herabsetzung zu nennen. Deutlicher als bei der Stigmatisierung geht es hier um eine Verletzung der *Person*. Dabei wird die Entwertung der Person allerdings häufig durch die Zuschreibung eines Stigma-Status gerahmt. Symbolische Exklusionen dieser Art sind zudem stärker an eine Situation gebunden, wogegen die Stigmatisierbarkeit als struktureller Sachverhalt außersituativ verankert ist. *Stigmatisierungen* unterscheiden sich daher von *Demütigung* und *Kränkung* auch durch den Grad der Erwartbarkeit: Letztere sind in der Regel unerwartet und überraschend, Stigmatisierungen können dagegen in Kontexten der Stigmatisierbarkeit erwartet werden.

4.2 Grade der Unvertrautheit: Zur Konstruktion kultureller Fremdheit

Der Erfahrungsmodus von kultureller Fremdheit ist *Unvertrautheit*.¹⁷ Immer dann, wenn wir die Erfahrung mangelnder Vertrautheit machen, befinden wir uns im Grenzbereich der eigenen Wirklichkeitsordnung. Dort, wo das jeweils verfügbare Wissen und Können zur Bewältigung einer Situation nicht ausreichen, werden die *Grenzen* dieser Wirklichkeitsordnung besonders deutlich erfahrbar. Allerdings ist nicht jede Unvertrautheit bedrohlich für die eigene Sicht auf die Welt. Im Gegenteil: Es gibt eine *alltägliche Fremdheit* (Waldenfels 1995), die im Horizont der eigenen Wirklichkeitsordnung bleibt, weil sie die grundlegenden Gewißheiten nicht in Frage stellt, sondern ihre Gültigkeit vielmehr bestätigt. Diese *vertraute* Fremdheit begegnet uns in der alltäglichen Fremdheit des Mitmenschen, der in eben seiner Alltäglichkeit und Normalität ein Bestandteil unserer eigenen lebensweltlichen Ordnung ist. Die Fremdheit der Straßenpassanten beispielsweise können wir mit routinisierter Indifferenz akzeptieren, gerade *weil* ihr Fremdbleiben zum Zeichen einer funktionierenden Ordnung des Alltags wird, in der die Dinge und sozialen Verhältnisse ihren angestammten Platz behaupten. Dem alltäglich Fremden begegnen wir mit der Grundannahme, daß er oder es Bestandteil der Ordnung jener Wirklichkeit ist, die wir als die „gegebene“ erfahren. Da das Fremde hier der eigenen Ordnung zugerechnet wird, erscheint jede Unvertrautheit prinzipiell überwindbar oder aufhebbar. In dieser Zurechnung zur eigenen Ordnung erscheint das alltäglich Fremde als ein potentiell Eigenes, als etwas, das ich mir vertraut machen könnte, wenn ich nur wollte: Die Fremdheit des Anderen würde verschwinden, wenn ich ihn kennenlernte; und wenn ich mich nur hinreichend intensiv mit einer fremden Angelegenheit beschäftigte, könnte ich sie mir vertraut machen. Insoweit läßt sich also sagen, daß

durch „Lernen“ Unvertrautheit in Vertrautheit verwandelt wird.

Andererseits läßt sich keineswegs jede Unvertrautheit durch „Lernen“ zum verschwinden bringen. Mitunter führt das Kennenlernen des Anderen gerade zu einer tieferen Erfahrung der Fremdheit. „Tiefer“ kann diese Erfahrung durch die Erkenntnis sein, daß für den oder die Anderen die Wirklichkeit eine in wichtigen Hinsichten andere Ordnung besitzt als für mich selbst. In diesem Fall führt „Lernen“ zu einer Erfahrung der *Grenze* jeder Aneignung und der *Widerständigkeit* des Fremden, das *als* Fremdes (und eben *nicht* potentiell Eigenes seinen Ort in der Lebenswelt erhält).

Diese beiden Kategorien der Unvertrautheit, bei der das Fremde einmal als Element der *eigenen* Ordnung und zum anderen als Repräsentant und Bestandteil einer *anderen* Ordnung erscheint, möchte ich im folgenden als *Endpunkte eines Kontinuums von Fremdheitserfahrungen* verstehen. Innerhalb dieses Kontinuums unterscheide ich drei Grade oder Typen der Unvertrautheit, die ich als „einfach“, „ambivalent“ und „reflexiv“ kennzeichnen möchte. Auf der Grundlage dieses Konzepts ist zu erwarten, daß bei jeder Konstruktion kultureller Fremdheit Aneignungsprozesse – bereits vollzogene oder als möglich vorgestellte – thematisiert werden – sei es, daß es um den erfolgreichen Verlauf solcher Prozesse geht, sei es, daß die Schwierigkeiten oder das Scheitern bei Aneignungsversuchen im Mittelpunkt stehen. Aus Gründen der Darstellung werde ich zunächst die Endpunkte des Kontinuums beschreiben und abschließend die Mischform darstellen.

Einfache Unvertrautheit

Die Konstruktion einfacher Unvertrautheit ist häufig auf *vergangene* Fremdheit bezogen. Das heißt, es wird aus der Perspektive eines „gelingen“ Aneignungsprozesses auf einen früheren Status von *Unbekanntheit* oder *Neuheit*, also auf den Status des ehemals kognitiv „außerhalb“ des eigenen Wissensbestandes Gelegenen verwiesen.

„Na, schauen Sie, es ging los mit dem gesamten Versicherungssystem, ein banales Beispiel, was mir gerade einfällt. Krankenversicherung, Rentenversicherung, Arbeitslosenversicherung, gab es alles vorher nicht in dem Sinne. Dann, Sie müssen sich selbständig darum kümmern, was mit ihrem Auto wird, im Prinzip überall mußte man erstmal dazulernen, wie das alles funktioniert, diese Selbstregulationsmechanismen, die ja vorher nicht existiert haben. Wenn man so will, ist das fremd, aber ich würde es nicht als fremd bezeichnen, ich würde sagen, das ist ein-

¹⁷ Mithin stellt diese Dimension der Fremdheitserfahrung auf fehlendes oder unzureichendes *Wissen* ab. Dementsprechend wird hier ein stark wissenssoziologisch orientierter Kulturbegriff zugrundegelegt. Ich erinnere an Neidhardts bereits oben zitierte Definition von „Kultur“ als „das System kollektiver Sinnkonstruktionen, mit denen Menschen die Wirklichkeit definieren“. Da „Fremdheit“ hier als Exklusionsverhältnis bestimmt ist, verweist die Rede von „kultureller Fremdheit“ in allen Zusammenhängen auf Wissens Elemente und Sinnstrukturen, die „außerhalb“ liegen und dem jeweils „Eigenen“ nicht verfügbar sind.

fach eine neue Situation, auf die man sich einzustellen hatte.“ (Naturwissenschaftler, S 4, Seite 51)

Eine „neue Situation“, in der man Wissen über die Organisation der sozialen Wirklichkeit („wie das alles funktioniert“) erwerben mußte, wird hier geschildert. Der Wissenschaftler spricht davon, daß „man überall erstmal dazulernen mußte“, was im Kontext der Erzählung impliziert, daß man auch dazulernen *konnte* und dies auch getan *hat*. Mit anderen Worten: ein Lernprozeß ist abgeschlossen, das früher Unvertraute wird nunmehr „beherrscht“; man kann darüber als das zu eigen Gemachte verfügen. Eben diese *Verfügbarkeit* und *Abschließbarkeit* ist das *zentrale Strukturmerkmal einfacher Unvertrautheit*. Die analytische Kennzeichnung dieser Form der Unvertrautheit als „einfach“ bedeutet aber keineswegs, daß das Lernen selbst eine „einfache“ Prozedur sein muß.

Einfache Unvertrautheit wird aber nicht notwendig nur in der Retrospektive konstruiert, sondern kann auch als *Erwartung der Abschließbarkeit* einen Gegenwarts- oder Zukunftsbezug haben. Das heißt, wenn die Überzeugung wirksam ist, man könne sich bei Bedarf in fremden Bereichen der Alltagswelt handlungsfähig machen, wird für diese Bereiche einfache Unvertrautheit erwartet. Die Erwartung der Abschließbarkeit bedeutet also nicht, man könnte ein „vollständiges“ Wissen gewinnen, sondern heißt, daß man ein hinreichendes Wissen für alle pragmatischen Zwecke erwerben kann. Insofern ist das einfach Unvertraute ein potentiell Eigenes, begegnet man ihm doch mit einer Art „Aneignungskonjunktiv“: „Ich könnte Unvertrautheit in Vertrautheit verwandeln, wenn ich wollte“.

Der Konstruktion einfacher Unvertrautheit ist die *Möglichkeit zur Gewißheit* immanent. Im Horizont einer solchen Konstruktion liegt auch die Erwartung eines selbstverständlichen und zweifellosen Zugriffs auf den Gegenstand der Aneignung. Der Zustand reflexionsloser Verfügungsmöglichkeit setzt wiederum weitreichende Routinisierungsprozesse voraus. Daher läßt sich sagen, daß der Aneignungsprozeß in diesem Szenario eine besondere Qualität besitzen kann, indem vormalis Unvertrautes (also: Zweifelhafte) zur Gewißheit „verdichtet“ wird. Im Falle einfacher Unvertrautheit kann sich Aneignung mithin in *Internalisierung* verwandeln (oder besser: bis zur Internalisierung fortschreiten).

Reflexive Unvertrautheit

Am anderen Ende des gedachten Kontinuums ist die *reflexive Unvertrautheit* anzusiedeln. Diese

Form der Unvertrautheit ist vor allem die Erfahrung einer dauerhaften, einer unüberwindbaren *Grenze*, nämlich einer Grenze des Überschauen-Könnens, des Verstehen-Könnens und der Möglichkeiten, das Fremde zu internalisieren oder anzueignen. Mit anderen Worten: Die Erfahrung reflexiver Unvertrautheit ist die Erfahrung einer anderen, *fremdbleibenden* Wirklichkeitsordnung. Genauer gesagt kann nicht die fremde Ordnung selbst erfahren werden, denn sie bleibt „dunkel“ oder „unsichtbar“. Wahrnehmbar sind vielmehr Objektivationen, die als Zeichen und Symbole einer unverstandenen Ordnung fungieren. Beispielsweise können Töne und Lautfolgen Objektivationen sein, in denen ein Hörer die Zeichen einer fremden Sprache erkennt. Er schreibt mithin eine Ordnung zu, über deren *Wie* er nichts sagen kann.

Auch im Fall reflexiver Unvertrautheit gibt es Aneignungsprozesse durch „Lernen“, indem man mit den Hervorbringungen bzw. Zeichen jener Ordnung vertraut wird. Da dieses Lernen aber keine Handlungsfähigkeit in der fremden Ordnung zur Folge hat, fehlt die Qualität der Abgeschlossenheit und Überschaubarkeit. Mit dem Bewußtsein mangelnder Überschaubarkeit ist die Möglichkeit zur Gewißheit stark eingeschränkt oder fehlt vollständig. Als Folge dieses Bewußtseins kann sich Fremdes *als* Fremdes in der Lebenswelt etablieren, als eine Form der Unvertrautheit, die sich selbst auf Dauer stellt. *Reflexiv* nenne ich diese Unvertrautheit, weil Erfahrung und Erwartung der Unvertrautheit zirkulär aufeinander verweisen bzw. sich wechselseitig hervorbringen. Während einfachen Unvertrautheiten mit der Annahme ihrer prinzipiellen Beherrschbarkeit begegnet wird, liegt der reflexiv gewordenen Unvertrautheit die Erfahrung einer dauerhaften Widerständigkeit in der Aneignung zugrunde. Man könnte auch sagen, daß die Formen einfacher und reflexiver Unvertrautheit mit unterschiedlichen Erwartungsstrukturen verbunden sind: Im ersten Fall wird dem Fremden mit der Erwartung des *Verschwindens* der Fremdheit begegnet, dagegen verbindet sich mit dem reflexiv Fremden die Erwartung des *Bleibens* der Fremdheit. Mit Blick auf die hier vertretene Rahmenthese, daß strukturelle Grundlage des Ost-West-Kontextes eine allgemeine Umstellung der Erwartungen von „Ähnlichkeit“ auf „Unterschiedlichkeit“ ist, kann der Prozeß der kollektiven Erwartungsenttäuschung auch als Umstellung von der Erwartung einfacher Unvertrautheit hin zur Erwartung reflexiver Unvertrautheit umschrieben werden.

Im folgenden Textbeispiel wird eine Grenze der Aneignung und Widerständigkeit konstruiert, die

den Gegenstand der Aneignungsbemühungen im Sinne des hier entwickelten Modells als „reflexiv Unvertrautes“ ausweist. Als „fremd“ zeigt sich in diesem Text die westdeutsche Wirklichkeitsordnung. Dabei wird sehr schön die Vorstellung deutlich, daß es eine Ordnung „hinter“ den Dingen und Erscheinungen gibt, an deren Verständnis oder auch nur Wahrnehmungsmöglichkeit die Aneignungsbemühungen scheitern.

„...vorher war das klar, da hat die Partei eine Sprachregelung rausgegeben. Aber das war dann eben *wirklich* auch klar. Da wußte man: Aha, das wollen die nicht, und wenn du es jetzt trotzdem benutzt, dann weißt du, daß du dich sozusagen in die gefährdete Zone begibst und dafür in irgendeiner Weise sanktioniert werden kannst. Insofern war das – verstehen Sie das Wort richtig – ein „faïres“ Spiel, sozusagen zwischen Macht und Ohnmacht. Dieses Spiel läuft hier irgendwie anders. Ich habe das wirklich versucht, auch mit den westdeutschen Kollegen, Bekannten zu diskutieren, zu sagen: Wie steuert sich das, Euch sagt das doch keiner, aber Ihr wißt es trotzdem. Ich habe es bis heute nicht rausgekriegt, wie sich's steuert. Aber das hängt offensichtlich mit dieser Sozialisation zusammen: Man kann die kleinen Zeichen lesen“ (Kultur-/Sozialwissenschaftler, V9, S. 4)

Die Grenze der anderen Wirklichkeitsordnung wird also an jenem grundlegenden Wissen erfahren, das der Andere offenkundig selbstverständlich benutzt, über das er aber keine Auskunft geben kann. Der Zugang zu diesem Wissen, und die Gewißheit, es mit anderen zu teilen oder nicht zu teilen, trennt die Insider von den Outsidern, die „Einheimischen“ von den „Fremden“. Bezeichnenderweise verweigert sich dieses Wissen auch sehr dezidierten Aneignungsversuchen, wie der zitierte Wissenschaftler beschreibt. Während im Fall der einfachen Unvertrautheit das Fremde sich gerade durch Thematisierbarkeit auszeichnet, also durch Versprachlichung überschaubar und verfügbar erscheint, entzieht sich das reflexiv Unvertraute jeder raschen Möglichkeit, durch Benennung „gebannt“, und so der eigenen Verfügbarkeit zugeführt zu werden. Da das fremde Wissen offenbar nicht diskursfähig ist, wird reflexive Unvertrautheit auch nicht von der Phantasie begleitet, bei hinreichender Mühe wären „Aufklärung“ und „Verstehen“ möglich. Insofern verbindet sich für den Aneignungswilligen mit dieser Form des Wissens die Erfahrung der Nichtverfügbarkeit. Dieses Wissen wird nicht internalisiert, es kann nicht einmal angeeignet werden, es bleibt im tiefsten Sinne „fremd“, nämlich gegenwärtig und doch „außerhalb“ des eigenen Horizonts.

Entscheidend sind für die Konstruktion reflexiver Unvertrautheit nicht die inhaltlichen Differenzen

hinsichtlich des Wissens von der Welt, sondern die Unterschiede des strukturgebenden *impliziten* und wertbezogenen Wissens. Also nicht das, *was* man weiß, das lernbare Know-how des Alltagswissens, sondern welche Bezugssysteme für das Gewußte verfügbar sind, mithin das *Wie* des Wissens, seine Kontextualisierung macht den Unterschied. Schütz spricht in diesem Zusammenhang von *Relevanzstrukturen*, die gewissermaßen die „Topographie“ der kulturellen Ordnung einer Kommunikationsgemeinschaft bestimmen und die Variation der Bedeutungen gleicher Dinge, Begriffe, Sachverhalte in Abhängigkeit vom jeweiligen kulturellen Kontext festlegen.

Ambivalente Unvertrautheit

Auf dem gedachten Kontinuum zwischen einfacher und reflexiver Unvertrautheit, also dem, was durch Internalisierung zu eigen gemacht werden kann und dem, was einer Aneignung widersteht und auf Dauer fremd bleibt, läßt sich ein breites Übergangsfeld denken, in dem sich Elemente einfacher und reflexiver Unvertrautheit in unterschiedlichen Anteilen mischen. Die Unvertrautheit ist hier insofern „ambivalent“, weil die empirisch vorhandenen Grenzen der Überschaubarkeit und Aneignung durch die *Annahme der prinzipiellen Überwindbarkeit der Grenze* relativiert werden. Die Widerständigkeit des Fremden ist zwar anzuerkennen, erscheint aber als Produkt der *Aneignungsbedingungen* und nicht einer anderen Ordnung. Hier wird also die Erfahrungsqualität reflexiver Unvertrautheit (*Widerständigkeit*) mit der Zuschreibungsstruktur einfacher Unvertrautheit (*Beherrschbarkeit, Aneignungsfähigkeit*) kombiniert. Der Fall (eigentlich: das Feld) ambivalenter Unvertrautheit wird mithin von der impliziten Annahme begleitet, daß der Gegenstand der Fremdheit der *eigenen* Ordnung zuzurechnen sei und unter anderen Bedingungen als den gegebenen vollständig angeeignet werden könne. Im folgenden Textauszug ist die Unvertrautheit zwischen Ost- und Westdeutschen der Gegenstand der Fremdheit.

„Es gibt ernsthafte Barrieren des Verstehens, es ist auch schwierig, aber ich glaube, nicht unmöglich. Ich glaube, wenn man aufeinander zugeht und zumindest versucht, sich mit den Denkmodellen oder Gedanken des anderen vertraut zu machen, und vielleicht auch zu verstehen, ich glaube, dann kann diese Fremdheit oder diese Art Unwägbarkeit überwunden werden.“ (Sozial-/Kulturwissenschaftler, V 9, Seite 33)

Die Annahme der Überwindbarkeit bezieht sich auf die verstehende Aneignung kognitiver Struktu-

ren. Ausgangspunkt dieser Annahme ist allerdings die Erfahrung einer Grenze („ernsthafte Barrieren des Verstehens“), die die Widerständigkeit des Fremden markiert. Würde diese Widerständigkeit ohne Einschränkungen einer anderen Wirklichkeitsordnung zugerechnet, läge eine „reine“ Konstruktion reflexiver Fremdheit vor. So aber werden Bedingungen der Grenzüberwindung genannt („aufeinander zugehen“, „mit Denkmodellen vertraut machen“, „verstehen“), die eine „lernende“ Vereinnahmung des Fremden prinzipiell möglich machen. Damit aber wird das Fremde letztlich doch als potentiell Eigenes verstanden; seine prinzipielle Verstehbarkeit weist es dem Horizont der eigenen Wirklichkeitsordnung zu.

Im Feld ambivalenter Unvertrautheiten werden also – dies ist das wesentliche Konstruktionsprinzip – die *Beherrschbarkeitserwartungen einfacher Unvertrautheiten mit den Widerständigkeitserfahrungen reflexiver Unvertrautheit verbunden*. Diese Verbindung kommt in der Regel durch die Verknüpfung unterschiedlicher Kontexte zustande. Dabei kann es sich um unterschiedliche *zeitliche* Kontexte handeln; indem etwa einer *gegenwärtigen* Widerständigkeit eine *zukünftige* Beherrschbarkeit zur Seite gestellt wird (wie im vorangegangenen Zitat). Aber auch Situationen, in denen vertraute Elemente der Lebenswelt in einem veränderten *sozialen* Kontext, der ihre Bedeutung entscheidend verändert, erscheinen, bieten günstige Bedingungen für die Erfahrung ambivalenter Unvertrautheit. Ein Beispiel aus den Interviews ist das in Ost und West unterschiedliche Verständnis von Begriffen. In einer asymmetrischen Struktur wird danach von den Ostdeutschen erwartet, daß sie in der Lage sind, ein „westdeutsches“ Begriffsverständnis zu reproduzieren, das gegenüber der vertrauten Konnotation fremd ist.

Zumindest in politischer Hinsicht scheint der Modus ambivalenter Unvertrautheit in der Fremdebeziehung zwischen Ost- und Westdeutschen besonderes Gewicht zu besitzen (jedenfalls in der hier dargestellten Form), weil auf diese Weise verbreitete Erfahrungen des Fremdbleibens mit dem normativen Anspruch des Zusammengehörens versöhnt werden können. Indem Fremdheit als ambivalente Unvertrautheit konstruiert wird, kann auch öffentlich zugestanden werden, daß *gegenwärtig* Fremdheit ein wesentliches Element der Beziehung zwischen Ost- und Westdeutschen ist, ohne damit Einheits- und Gemeinsamkeitsansprüche aufzugeben. Im Gegenteil: Der Modus ambivalenter Unvertrautheit transportiert die „Überwindung“ der Fremdheit als Ziel und legitimiert

auf diese Weise den status quo ebenso wie alle Appelle, jede erdenkliche Anstrengung zu seiner Überwindung zu unternehmen.

Bei diesem Konstruktionsmuster von Fremdheit erscheinen die gegenwärtigen Erfahrungen als temporäre Störungen einer direkten Verbindungslinie zwischen der Vergangenheit („gemeinsame Wurzeln“) und der Zukunft („damit zusammenwächst, was zusammengehört“). Diese kognitive Einbettung aktueller Fremdheit scheint sich in der Politik und in den Medien weitgehend durchgesetzt zu haben. Auch in den qualitativen Interviews mit ostdeutschen Wissenschaftlern ist diese Figur – mit Modifikationen – mehrheitlich anzutreffen.

Literatur

- Bauman, Z., 1992: Moderne und Ambivalenz. S. 23–49 in Uli Bielefeld (Hg.): Das Eigene und das Fremde. Neuer Rassismus in der Alten Welt? Hamburg: Junius
- Berger, P.L./Luckmann, T., 1980: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie. Frankfurt/Main: Fischer
- Bonß, W., 1993: Der Fremde – Ein verdrängtes Problem der Moderne. S. 43–53 in Joachim Hohl/Günter Reisebeck (Hg.): Individuum, Lebenswelt, Gesellschaft. Texte zu Sozialpsychologie und Soziologie. München/Wien: Profil
- Elias, N./Scotson, J.L., 1993: Etablierte und Außenseiter. Frankfurt/Main: Suhrkamp
- Esser, H., 1988: Ethnische Differenzierung und moderne Gesellschaft, Zeitschrift für Soziologie 17: 235–248
- Goffman, E., 1977: Stigma. Über Techniken der Bewältigung beschädigter Identität. Frankfurt/Main: Suhrkamp
- Greenblatt, S., 1994: Wunderbare Besitztümer. Die Erfindung des Fremden: Reisende und Entdecker, Berlin: Wagenbach
- Hahn, A., 1994: Die soziale Konstruktion des Fremden. S. 140–163 in Walter M. Sprondel (Hg.): Die Objektivität der Ordnungen und ihre kommunikative Konstruktion. Frankfurt/Main: Suhrkamp
- Kaufmann, F.-X., 1989: Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven. Tübingen: Mohr
- Koebner, T./Pickerodt G., 1987: Die andere Welt. Studien zum Exotismus. Frankfurt am Main: Athenäum
- Krauth, W.-H./Paffhausen Valente da Cruz, U., 1995: Das Wissenschaftler-Integrations-Programm durchführen: Verwaltung als Kommunikator. S. 63–70 in Koordinierungs- und Aufbau-Initiative für die Forschung in den Ländern Berlin, Brandenburg, Mecklenburg-Vorpommern, Sachsen, Sachsen-Anhalt und Thüringen e.V. in

- Liquidation (Hg.): Entwicklung einer Abwicklung. 3.10.1990 bis 31.12.1993. Berlin: Akademie-Verlag
- Kristeva, J., 1990: Fremde sind wir uns selbst. Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Levine, D.N./Carter, E.B./Gorman, E.M., 1981: Simmels Einfluß auf die amerikanische Soziologie. S.32–81 in Wolf Lepenies (Hg.): Geschichte der Soziologie. Studien zur kognitiven, sozialen und historischen Identität einer Disziplin, Band 4, Frankfurt/Main: Suhrkamp
- Loycke, A., 1992: Der Gast, der bleibt. Dimensionen von Georg Simmels Analyse des Fremdseins. Frankfurt am Main: Campus
- Lübbe, H., 1986: Religion nach der Aufklärung. Graz; Wien; Köln: Styria
- Nassehi, A., 1990: Zum Funktionswandel von Ethnizität im Prozeß gesellschaftlicher Modernisierung. Ein Beitrag zur Theorie funktionaler Differenzierung. In: Soziale Welt 41: 261–282
- Nassehi, A., 1995: Der Fremde als Vertrauter. Soziologische Betrachtungen zur Konstruktion von Identitäten und Differenzen, In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Heft 3, 443–463
- Neidhardt, F., 1986: „Kultur und Gesellschaft“. Einige Anmerkungen zum Sonderheft. S. 10–18 in Friedhelm Neidhardt et al. (Hg.): Kultur und Gesellschaft. Sonderheft 27 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. Opladen: Westdeutscher Verlag
- Noelle-Neumann, E., 1993: Dem Solidarpakt fehlt das Nationalgefühl – Passen sich die Westdeutschen den Ostdeutschen an? Allensbach: Institut für Demoskopie Allensbach
- Pitt-Rivers, J., 1992: Das Gastrecht. S.17–42 in Almut Loycke (Hg.): Der Gast, der bleibt. Dimensionen von Georg Simmels Analyse des Fremdseins. Frankfurt am Main, New York und Paris: Pandora
- Polanyi, M., 1985: Implizites Wissen. Frankfurt/Main: Suhrkamp
- Pollack, D., 1997: Das Bedürfnis nach sozialer Anerkennung. Der Wandel der Akzeptanz von Demokratie und Marktwirtschaft in Ostdeutschland. In: Aus Politik und Zeitgeschichte, B 13: 3–14
- Schütz, A., 1971: Gesammelte Aufsätze, Band I. Das Problem der sozialen Wirklichkeit. Den Haag: Nijhoff
- Schütz, A., 1972: Der Fremde. Ein sozialpsychologischer Versuch. S.53–69 in Gesammelte Aufsätze, Band 2. Den Haag: Nijhoff
- Schütz, A./Luckmann, T., 1979: Strukturen der Lebenswelt, Band 1. Frankfurt/Main: Suhrkamp
- Simmel, G., 1983 (sechste Auflage): Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung. Berlin: Duncker & Humblot
- Stenger, H., 1998: „Deshalb müssen wir uns noch fremd bleiben ...“ Fremdheitserfahrungen ostdeutscher Wissenschaftler, in: Herfried Münkler (Hg.): Die Herausforderung durch das Fremde, Berlin: Akademie-Verlag (im Druck)
- Stenger, H./Lüchauer, A., 1997: Verweigerter Gleichwertigkeit. Zur Reproduktion des Ost-West-Unterschiedes unter Wissenschaftlern, Manuskript, Berlin
- Stichweh, R., 1992: Der Fremde – Zur Evolution der Weltgesellschaft. In: Rechtshistorisches Journal 11: 295–316
- Stichweh, R., 1997: Der Fremde – Zur Soziologie der Indifferenz. S.45–64 in Herfried Münkler (Hg.), Furcht und Faszination. Facetten der Fremdheit, Berlin: Akademie-Verlag
- Waldenfels, B., 1995: Das Eigene und das Fremde. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 4: 611–620
- Weber, M., 1985 (fünfte, revidierte Auflage): Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie. Tübingen: J.C.B. Mohr
- Wierlacher, A., 1993: Kulturthema Fremdheit. Leitbegriffe und Problemfelder kulturwissenschaftlicher Fremdenheitsforschung. München: iudicium