

Fremdheit in der Weltgesellschaft: Indifferenz und Minimalsympathie¹

Zusammenfassung: Der Essay versteht Fremdheit als eine soziale oder sachliche Irritation, die den von der Erfahrung von Fremdheit Betroffenen auf Abhilfe sinnen läßt. Fünf Formen der sozialstrukturellen Verortung und der semantischen Verarbeitung dieser Irritation werden mit Blick auf historisch unterschiedene Gesellschaftssysteme unterschieden. Die Weltgesellschaft der Gegenwart als das letzte dieser Gesellschaftssysteme zeichnet sich durch ein Verschwinden oder durch eine Universalisierung der Fremdheitserfahrung aus. An die Stelle der Fremdheit tritt in sozialer Hinsicht das Moment der Indifferenz, das über Jahrhunderte hinweg immer neue und immer paradoxe Formulierungen hervorbringt, in denen die Abwendung von und die Zuwendung zum Anderen als Teile *eines* Komplexes und *einer* oszillatorischen Bewegung beschrieben werden. Die sozialstrukturell tief verankerte Indifferenz aber ist für die in Gesellschaft inkludierten psychischen Systeme eine anspruchsvolle Leistung. Sie besteht aus einem Repertoire von Verhaltensweisen, die sozialisatorisch erworben werden müssen. Der Essay katalogisiert einige dieser Mechanismen der Indifferenz, und er schließt dann mit der Frage nach der moralischen Qualität dieser Einstellungsmuster. Wie bestimmen sie die Form der Achtung, die wir anderen entgegenbringen können?

Abstract: The essay conceives strangeness as a social and intellectual irritation which motivates those persons who experience it to look for something they can do about it. Five patterns of sociostructural embeddedness and semantical formulation of strangeness are distinguished which have been realized in different historical types of societies. Present-day world society is then characterized by either universalizing or dissolving this social experience of strangeness. In world society strangeness is substituted for by indifference which since the seventeenth century world was ever new formulated in an invariable paradoxical way as an attitudinal and behavioural complex which combines ignoring the other one and approaching him in a never ending oscillatory movement. For psychic systems included into communication processes in society, indifference has to be seen as a difficult achievement. It means a repertoire of behavioural patterns which has to be acquired in long-lasting processes of socialization. The essay reconstructs this repertoire of mechanisms of indifference and concludes in asking for the moral quality of these attitudinal and behavioural patterns. How do they influence the way we are able to respect other persons in modern society?

I Andersheit und Fremdheit

Die soziale Erfahrung der Fremdheit ist von Andersheit zu unterscheiden. Die Andersheit eines alter Ego ist eine unabweisbare und damit eine universelle soziale Erfahrung. Sie ist die Voraussetzung dafür, daß ich mich überhaupt als ich selbst aus der Differenz zur Andersheit eines Anderen erleben kann. Fremdheit hingegen liegt nur dann vor, wenn die Andersheit eines alter Ego als Irritation oder als Störung empfunden wird. Dieses pragmatische Kriterium der Irritation ist als konstitutiv für Fremdheit zu verstehen. Ambivalenz – im Sinne des Gegebenseins widersprüchlicher Wertungen, die sich auf denselben Gegenstand richten – und Ungewißheit sind weitere Begleitphänomene der Erfahrung von Fremdheit. Die erfahrene Fremdheit löst in vielen Fällen einen Handlungsbedarf aus. Man kann die Störung nicht auf

¹ Überarbeitete Fassung eines Aufsatzes, der zuerst in *Zwischen Nanowelt und globaler Kultur. Science + Fiction*, Berlin 2001, S. 98-110, erschienen ist.

sich beruhen lassen, sondern fühlt sich aufgerufen, etwas zu ihrer Verarbeitung oder gar Beseitigung zu tun.

Man kann zwei alternative Hintergrundbedingungen von Fremdheit unterscheiden: soziale und sachliche Differenzen.² Die Erfahrung von Fremdheit kann sich auf ein soziales Gegenüber beziehen, das über die Verschiedenheit seiner Äußerungsformen hinweg als ein Fremder aufgefaßt und insofern als ein kompaktes soziales Objekt vergegenwärtigt wird. Sie bezieht sich alternativ aber auch auf sachliche Differenzen und die mit ihnen verbundenen Unvertrautheiten. Es ist möglich, einem bestimmten Wissensbestand (der Mathematik, der Informationstechnik, der Kultur der Hethiter) fremd gegenüberzustehen. In beide Formen von Fremdheit spielt zudem das Moment der räumlichen und zeitlichen Distanz hinein. Distanz kann Fremdheit auslösen, wenn Jahrtausende einen von einer fremden Kultur trennen; sie kann sie aber auch entproblematisieren, weil die räumliche und zeitliche Trennung den Handlungsbedarf entfallen läßt.

Die folgenden Überlegungen werden sich auf den sozialen Aspekt von Fremdheit konzentrieren, also darauf, daß jemand in einer Gesellschaft oder an deren Grenze als ein Fremder wahrgenommen und klassifiziert wird. In diese Zuschreibung können vielfältige einzelne sachliche Differenzen eingehen, sie treten aber in der kompakten Auffassung des Anderen als eines Fremden zurück. Mit dieser Zuschreibung wird in dem Sozialsystem, in dem sie vorgenommen wird, die Mitgliedschaftsfrage gestellt. Ist der betreffende Fremde Mitglied des jeweiligen Sozialsystems, und mit welchen Einschränkungen, aber auch Privilegierungen, wird die ihm eventuell eingeräumte Mitgliedschaft ausgestattet?³

II Historische Semantiken und sozialstrukturelle Varianten der Einbeziehung des Fremden

Die Rede von „dem Fremden“ verkörpert eine nahezu universelle historische Semantik, für die wir in einer Vielzahl von Kulturen und Literaturen Beispiele finden. Fast jede historische Gesellschaft hat sich mit der Zuweisung von Rollen und Mitgliedschaftsstatus für Fremde befaßt. Aus Texten wie dem „Alten Testament“, der „Ilias“ und der „Odyssee“ dürften den meisten Lesern Beispiele für die Prominenz der Semantik des Fremden vertraut sein: So werden die Hebräer im Alten Testament unablässig ermahnt, Fremde als Gast und freundlich zu behandeln, da sie selbst dereinst Fremde und Sklaven in Ägypten gewesen seien.⁴ In Formulierungen dieses Typs finden wir weitverbreitete Aspekte der Semantik des Fremden: die Ungewißheiten des eigenen Lebenswegs (= die Pilgerschaft des Menschen auf Erden), die einen jeden irgendwann einmal zum Fremden machen mögen; die generalisierte Reziprozität unter Menschen, die auf der Basis solcher Ungewißheiten entsteht; aber auch die Ambiguitäten der Behandlung des Fremden, die sich u.a. der Tatsache verdanken, daß er sich immer auch noch als ein verkleideter Gott erweisen könnte.

Diese historischen Fragen, so faszinierend sie sind, werden im folgenden nicht unser Thema sein, da es uns um eine Analyse der Weltgesellschaft der Gegenwart geht. Statt einer historischen Behandlung sei nur eine Minimalrekonstruktion der unterschiedlichen Muster der Einbeziehung des Fremden in verschiedenen Gesellschaften gegeben, die unmittelbar auf das Leitthema „Fremde in der Weltgesellschaft“ hinführt.

² Vgl. zu sozialer und kultureller Fremdheit MÜNKLER, Herfried (Hg.): Furcht und Faszination. Facetten der Fremdheit. Berlin 1997.

³ Vgl. HARMAN, Lesley D.: The Modern Stranger. On Language and Membership. Berlin 1988.

⁴ GREIFER, Julian: Attitudes to the Stranger. A Study of the Attitudes of Primitive Society and Early Hebrew Culture. In: American Sociological Review 10 (1945), S. 739-745.

Fünf Modi der Auffassung und Behandlung des Fremden möchte ich unterscheiden. Dabei ist der analytische Charakter der im folgenden vorgetragenen Unterscheidungen zu betonen. Es handelt sich nicht um eine Sequenz, in der die Typen streng einander ablösen. Vielmehr kommen die Typen nebeneinander vor; es ist vorstellbar, daß in einer gegebenen Gesellschaft mehrere von ihnen zu beobachten sind. Es gibt erstens Gesellschaften, denen es nicht gelingt, den Fremden überhaupt als Fremden zu erkennen. In diesem Fall treten auch keine wirkliche Irritation und kein Handlungsbedarf auf. Aus den Jahren kurz nach 1930, in denen zum erstenmal Fremde (zunächst australische Goldsucher) die bis dahin unbesiedelt geglaubten, in Wirklichkeit aber dicht besiedelten Regionen im Hochland Neuguineas bereisten, wird berichtet, daß die Stämme, auf die sie unerwarteterweise trafen, einhellig und ohne großes Zögern die Fremden, die ihnen entgegentraten, als frühere Stammesmitglieder – ja sogar konkret als verstorbene Familienmitglieder – identifizierten, die zurückgekehrt sind.⁵ Erfahrene Fremdheit war insofern kein Teil der Reaktion der Stammesmitglieder, weil sie im „Weltbild“ der betreffenden Gesellschaften nicht als Möglichkeit vorgesehen war. Ein zweiter Typus von Gesellschaften registriert Fremde in ihrer Beunruhigungsqualität, aber er konzentriert alle seine Mechanismen für den Umgang mit Fremdheit darauf, die erfahrene Fremdheit sofort wieder zum Verschwinden zu bringen. Diese Mechanismen reichen von der Expulsion oder Tötung des Fremden bis zu den Mustern der Aufnahme in die Gesellschaft, die u.a. Reinigungsriten und die Adoption des Fremden an einen Verwandtschaftszusammenhang einschließen, bei denen es also darum geht, den Fremden aller Momente von Fremdheit zu entkleiden.

Ein drittes Muster haben die stratifizierten Gesellschaftssysteme verwirklicht, die einen Großteil der Gesellschaftsgeschichte der letzten Jahrtausende bestimmt haben. In ihnen gab es erstmals eine Pluralität möglicher Status für Fremde, die der Diversifikation der Sozialstruktur in stratifizierten Gesellschaften entsprach. Es gab innere und äußere Fremde; geduldete, privilegierte und unterworfen Fremde; Berufe und Enklaven, die für Fremde reserviert waren und zugleich Einheimischen untersagt waren; Fremde, die dort plaziert wurden, wo Kommunikationsunterbrechungen zwischen gesellschaftlichen Gruppen sie als Vermittler unentbehrlich machten und viele andere Varianten mehr. Die Moderne des 19. und 20. Jahrhunderts, an deren Ausgangspunkt u.a. die Erfindung des Nationalstaats als einer universellen politischen Form steht, bringt in einer Hinsicht eine radikale Vereinfachung dieser diversifizierten Muster und damit eine vierte Form des Umgangs mit Fremden hervor: An die Stelle der Pluralität der Status treten binäre Klassifikationen, die Einheimische, die vollgültige Mitglieder des Nationalstaats sind, von Fremden, denen die entsprechenden Berechtigungen fehlen, unterscheiden. Ohne den Nationalstaat und die komplexen *sets* von miteinander gekoppelten Mitgliedschaftsrechten, auf denen er aufruht, wäre diese Vereinfachung der vormodernen Statusvielfalt nicht möglich gewesen.

Parallel zur Genese des Nationalstaats aber entsteht zugleich die Situation, die uns in diesem Aufsatz vor allem interessiert und die den fünften Typus der gesellschaftlichen Einbettung von Fremdheit hervorbringt. Nationalstaatliche Systeme sind bereits im Prozeß der Durchsetzung der neuen Form politischer Organisation, die sie verkörpern, eingebettet in die Entstehung eines weltweiten Gesellschaftssystems, in dem sich die Erfahrungen, die man mit anderen als Fremden machen kann, weitgehend verändern. In einer ersten Annäherung kann man von einer *Universalisierung des Fremden* sprechen.⁶ Damit ist gemeint, daß in modernen,

⁵ S. als Rekonstruktion dieser Episode CONNOLLY, Bob / ANDERSON, Robin: *First Contact. New Guinea's Highlanders Encounter the Outside World*. London 1988.

⁶ Eine der vielen Formulierungen dieses Sachverhalts schlägt Clifford Geertz mit Blick auf die Diversität von intellektuellen Traditionen vor, die für die in ihnen Engagierten gleichsam tribale Besonderung bedeuten, aber auch jeweils „weltkonstitutiv“ wirken: „We are all natives now, and everybody else not immediately one of us is

beispielsweise städtisch geprägten Lebenszusammenhängen, die Mehrzahl der Interaktionen, in die man eintritt, eine Interaktion mit Personen ist, die man *Fremde* nennen könnte, was dann heißt, daß die Fremdheit des Anderen alltäglich und selbstverständlich wird und den Charakter der Irritation und Störung verliert. Eine alternative Deutung spricht von einem *Verschwinden des Fremden* oder von seiner *Unsichtbarkeit*, womit gemeint ist, daß es zwar einen Diskurs über den Fremden gibt, der dessen Beunruhigungsqualität semantisch zu kontinuierieren versucht, daß es aber nicht leicht fällt, jemanden zu nennen, den man in diesem Sinn als Fremden zu identifizieren bereit wäre. Es ist diese Erfahrungswelt, die spezifisch für die Weltgesellschaft der Gegenwart ist, die im folgenden näher exploriert werden soll. Dabei verstehen wir unter Weltgesellschaft den Sachverhalt, daß Kommunikationen heute füreinander im Prinzip weltweit erreichbar sind und es deshalb nur noch ein Gesellschaftssystem auf der Erde gibt.⁷

III Die Normalisierung der Fremdheit: Die paradoxe Struktur der Indifferenz

Schon am Ende des 18. Jahrhunderts stoßen wir auf Diagnosen, die der gerade skizzierten ähneln. So findet sich bei Edmund Burke in einem Text von 1796 die die Vereinheitlichung der europäischen Welt registrierende Bemerkung: „No European can be a complete exile in any part of Europe.“⁸ In Anmerkungen wie dieser zeichnet sich ein fundamentaler Umbruch in der Gesellschaftsgeschichte ab, der mir tiefgreifender scheint als die sich gleichzeitig vollziehende Genese des Nationalstaats. Wenn kein Ort mehr als ein *vollständiges Exil* erfahren werden kann, heißt dies, daß eine basale Vertrautheit mit einem jeden potentiellen Interaktionspartner und jedem denkbaren Aufenthaltsort unterstellt werden kann. Also ist kein Platz für eine zugespitzte Fremdheit im sozialen Verkehr mehr identifizierbar. Zumindest gilt dies auf der Ebene der Beschreibungen, die Europa über sich selbst produziert.

Andere Indizien für diese Umstellungen lassen sich leicht finden. Wichtig ist die sich gleichfalls im 18. Jahrhundert abzeichnende Durchsetzung der *Menschheitsidee*, zu deren Implikationen gehört, daß es basale Gemeinsamkeiten einer Spezies gibt, die über die empirisch beobachtbare Fremdheit und Feindseligkeit hinweg gelten.⁹ Gesellschaftstheorie kann dann nicht mehr als Freundschaftstheorie ausgeführt werden, weil ein solches Verständnis unterstellen würde, daß es ein soziales Außen der Gesellschaft gibt (= andere Gesellschaften), im Verhältnis zu dem nicht Freundschaft, sondern Fremdheit und Feindschaft die vorherrschenden Einstellungen sind. Statt einer Gesellschaftstheorie als Freundschaftstheorie werden jetzt Mittelagen zwischen Freundschaft und Feindschaft als prototypisch für Sozialität gedacht. Benjamin Nelson, dessen „The Idea of Usury“ interessant für die Analyse dieser Umstellungen ist, verweist auf die Naturrechtstheorie des 16. und 17. Jahrhunderts (Alberico Gentili, Samuel Pufendorf), der er die Leitidee eines *kalkulierten Wohlwollens* als einer wünschbaren Einstellung gegenüber anderen Menschen, aber auch gegenüber anderen Staaten zuschreibt.¹⁰ Wichtig an dieser Formel ist das Spannungsverhältnis, das zwischen einer *kalkulatorischen* Einstellung, mit der man einem Anderen begegnet, und dem diesem Anderen geschenkten *Wohlwol-*

an exotic.“ GEERTZ, Clifford: The Way We Think Now: Toward an Ethnography of Modern Thought. In: Ders., Local Knowledge. New York 1983, 147-163.

⁷ STICHWEH, Rudolf: Die Weltgesellschaft. Soziologische Analysen. Frankfurt a.M. 2000.

⁸ Diese Passage findet sich in einem Aufsatz über Irland: BURKE, Edmund: 1796/7: Letters on a Regicide Peace. Vol. 3. In: Select Works of Edmund Burke. Oxford 1878. (1991).

⁹ BÖDEKER, Hans Erich: Menschheit, Humanität, Humanismus. In: Geschichtliche Grundbegriffe (Bd. 3). Stuttgart (1982), S. 1063-1128. FUCHS, Peter / GÖBEL, Andreas (Hg.): Der Mensch - das Medium der Gesellschaft? Frankfurt a.M. 1994.

¹⁰ NELSON, Benjamin: The Idea of Usury. From Tribal Brotherhood to Universal Otherhood. Chicago 1969.

len liegt. In diesem Spannungsverhältnis zeichnet sich die paradoxe Struktur der Indifferenz ab.

Eine zweite wichtige Station in einer historischen Semantik der Indifferenz ist die Moralphilosophie der schottischen Aufklärung, ungefähr im Zeitraum von 1730 bis 1790. Zu denken ist insbesondere an Adam Smith, für den bekanntlich die Theorie der Arbeitsteilung, als Theorie der Tauschbeziehungen unter Fremden in einer kommerziellen Gesellschaft, eingebettet war in eine Theorie der moralischen Gefühle, die die Beziehungen von Menschen untereinander bestimmen.¹¹ Was bei Smith deutlich wird, ist, daß Tauschbeziehungen unter beliebigen Fremden nicht mehr auf die Prämisse persönlicher, gar freundschaftlicher Beziehungen der Beteiligten angewiesen sein können, daß es aber Minimalvoraussetzungen des Vertrauens und einer basalen Sympathie für schlechthin jeden anderen bedarf, damit man von den personalen Eigenschaften des Anderen abstrahieren darf, also ihnen gegenüber indifferent sein kann. Hier wird erneut das Paradox sichtbar, das eben schon angedeutet wurde: Minimalvertrauen oder basale Sympathie fungieren als Voraussetzung dafür, daß im übrigen Indifferenz unproblematisch ist.

Wie sieht der sozialstrukturelle Hintergrund von Indifferenz aus und was eigentlich meint der Begriff „Indifferenz“? In der Moderne tritt an die Stelle der lokal bestimmten *cluster* von Feinden und Freunden, von Einheimischen und Fremden, die für die meisten älteren Gesellschaftssysteme charakteristisch waren, das Phänomen eines um vieles erweiterten sozialen Bezugssystems eines jeden einzelnen, das keine anderen Möglichkeiten mehr offenläßt, als den meisten Menschen mit Indifferenz gegenüberzutreten. Um dies angemessen zu verstehen, sollte man die pejorativen Konnotationen von *Indifferenz* oder die des deutschen Äquivalents *Gleichgültigkeit* vermeiden. Sprachlich sind sie nicht zwingend, weil beide Worte eigentlich nur besagen, daß bestimmte Unterschiede, die der Sache nach im Prinzip gegeben sind, in der jetzigen Situation nicht weiter beachtet werden. Das deutsche *gleichgültig* läßt dies besonders gut erkennen. Man behandelt Dinge, die an sich verschieden sind, so, daß man sie gleich viel gelten läßt, obwohl man ihnen bei einer anderen Interessenlage vielleicht auch eine unterschiedliche Wertigkeit zuschreiben könnte. Die Entscheidung für Indifferenz oder Gleichgültigkeit hat etwas mit Informationsüberlast zu tun, die jemanden auf eine im Prinzip verfügbare Information verzichten läßt.

Sozialstrukturell geht es um die Ausdehnung, teilweise globale Ausdehnung des Netzwerks von Beziehungen, in das ein jeder eingebettet ist. Eine Konsequenz dieser Veränderung ist, daß die Anderen, mit denen man interaktionell und kommunikativ zu tun hat, nicht primär unter dem Gesichtspunkt ihrer dann näher zu klärenden Ungleichheit aufgefaßt werden, daß sie vielmehr als Individuen behandelt werden. Mit Blick auf das Faktum ihrer Individualität aber sind sie einander gleich. Gegenüber dieser fundamentalen Gleichheit aller anderen, die als Individuen registriert werden, müssen Unterschiede und Ungleichheiten erst erarbeitet werden. In der Regel wird man sich für diese Unterschiede nicht interessieren, da sie in der jeweiligen Situation nicht relevant sind und einen mit nichttragbaren Informationslasten überfordern würden. Daher rührt das Phänomen der Indifferenz gegenüber fast allen sozialen Differenzen. Bei Niklas Luhmann ist in einer Formulierung, die ein wenig nach Norbert Elias klingt, einmal von *disziplinierter Individualität* als Eigentümlichkeit der Moderne die Rede.¹² Diese Formulierung, die erneut paradox verfaßt ist, trifft gleichermaßen für die Selbstauffas-

¹¹ SMITH, Adam: Der Wohlstand der Nationen. Eine Untersuchung seiner Natur und seiner Ursachen. 1789 (5. Aufl. München 1993); bzw. SMITH, Adam: The Theory of Moral Sentiments. 1759 (Indianapolis 1984).

¹² LUHMANN, Niklas: Individuum, Individualität, Individualismus. In: Ders.: Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft (Bd. 3). Frankfurt a.M. 1989, S. 149-258, ebda. 185-6.

sung wie für die Erwartungen, die man an andere adressiert, zu. Die einem jeden anderen zugemutete Individualität ist nicht mehr die eines außergewöhnlichen Individuums oder eines Helden. Für das Selbstverhältnis des Individuums gilt Entsprechendes, im Sinne einer Erwartung, daß man nicht mit der Darstellung einer extraordinären Individualität die Interaktion und die anderen belastet. Basal ist also der Sachverhalt der Individualisierung aller Teilnehmer an Interaktion und Gesellschaft. Im Verhältnis dazu werden die Unterschiede zwischen ihnen sekundär und nur dann aktiviert, wenn man sie für situativen Gebrauch zur Darstellung bringt oder durch Beobachtung des Anderen erschließt. In allen anderen Fällen ist man ihnen gegenüber indifferent.

Ähnliche Diagnosen hatte sich bereits die heute klassisch genannte Soziologie am Anfang des 20. Jahrhunderts erarbeitet. Simmel spricht von der *Reserviertheit* des Großstädtlers, die er gleichfalls auf Erfordernisse psychischer Ökonomie zurückführt (anderenfalls „würde man sich innerlich völlig atomisieren und in eine ganz unausdenkbare seelische Verfassung geraten“). Simmels Diagnose unterscheidet sich von der hier vorgetragenen Analyse darin, daß Simmel in dieser Reserviertheit einen „Oberton versteckter Aversion“ zu erblicken glaubt.¹³ Eine solche durchgehaltene Aversion erschiene mir viel zu aufwendig und daher unwahrscheinlich. Ein anderer interessanter, heute ganz unbekannter Autor, ist Nathaniel Shaler, ein Geologe aus Harvard, der als Laiensoziologe 1904 eine „Natural History of Human Contacts“ publiziert hat.¹⁴ Shaler sieht den Trend der zivilisatorischen Entwicklung darin, daß dort, wo dereinst die Unterscheidung von Freund und Feind, von Einheimischen und Fremden vorherrschte, eine dritte soziale Kategorie zur dominanten Form der Einstufung von anderen geworden ist. Er nennt diese dritte Kategorie *commonplace-folk* und beschreibt unsere Einstellung dem *commonplace-folk* gegenüber dadurch, daß wir entweder ohne bewußtes Registrieren ihrer Präsenz auszukommen versuchen oder (in relativ befriedeten Sozialverhältnissen) uns eine minimale sympathetische Einstellung im Verhältnis zu ihnen abringen.

In allen diesen Analysen war die Stadt ein expliziter oder impliziter Hintergrund des beobachteten Strukturwandels. Sie war das Laboratorium moderner Verhaltensweisen und ist heute zur nahezu universellen Lebensweise von Menschen auf der Erde geworden. Die zugrundeliegende Unterscheidung von *Stadt* und *Land*, eine der ältesten Ressourcen im Vokabular des Soziologen, ist heute nur noch in seltenen Fällen eine instruktive Unterscheidung. Auch in dieser Hinsicht tritt die Universalisierung von Differenzerfahrungen an die Stelle eines klar geschnittenen Unterschieds, der spezifisch für städtische Sozialität war.¹⁵

IV Mechanismen der Indifferenz

Die moderne Soziologie läßt sich in einer Interpretation als ein Repertorium von Mechanismen der Indifferenz lesen. Diese These trägt der Tatsache Rechnung, daß Indifferenz ähnlich wie andere zivilisatorische Techniken, ausdrücklich – auch wenn dies nicht bewußt geschieht – gelehrt und gelernt werden muß. Einige Einträge aus diesem Repertorium der Indifferenz seien hier vergegenwärtigt.

¹³ SIMMEL, Georg: Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung (Gesamtausgabe, Bd. 11). Frankfurt a.M. 1992 (Erstausgabe 1908), ebda S. 122-3.

¹⁴ SHALER, Nathaniel S.: The Neighbor. The Natural History of Human Contacts. Boston / New York 1904.

¹⁵ Bei GOFFMAN, Erving: The Interaction Order. In: American Sociological Review 48 (1983), S. 1-17, kann man sehen, wie unter anderem der Bedeutungsverlust der Unterscheidung von Stadt und Land eine Bedingung dafür ist, daß eine weitgehende Abstraktion wie die der Interaktionsordnung möglich wird.

Eine der bekanntesten begrifflichen Erfindungen ist Erving Goffmans *civil inattention*. Erneut erkennen wir das paradoxe Spannungsverhältnis in der Formulierung. Es geht um Zivilisiertheit und bürgerliche Gesittetheit des Verhaltens, die hier aber die zunächst befremdliche Form der *Unaufmerksamkeit* gegenüber dem anderen annimmt. Wie Goffman wiederholt betont, ist dies nur deshalb möglich, weil dem anderen seinerseits bürgerliche Gesittetheit in der Form einer minimalen wohlwollenden Intention zugeschrieben wird.¹⁶ Ein verwandter Terminus für diese Zuschreibung auf den anderen ist *Vertrauen*, von dem wir seit Niklas Luhmann und anderen wissen, daß es sich bei dem Mechanismus des Vertrauens um einen riskanten Vorschub auf künftiges Verhalten eines alter ego handelt, ein Risiko, dessen entlastende Effekte wir aber für den Aufbau eigener komplexer Handlungsvollzüge benötigen.¹⁷ Ein Vertrauen dieses Typs ruht erneut nur in engen Grenzen auf einer bewußten Entscheidung auf. Anthony Giddens spricht in einer treffenden Formulierung von Vertrauen als *background noise*.¹⁸

Eine weiterer Vorschlag, der uns fast an das Naturrechtsdenken des 17. Jahrhunderts erinnert, ist Allan Silvers *routine benevolence*.¹⁹ Wohlwollen ist in dieser Fassung nicht länger etwas, was man einem anderen aus Erfahrungen heraus aktiv schenkt, es ist vielmehr eine der operativen Routinen sozialer und personaler Systeme, und Routinen sind, wie wir aus Theorien soziokultureller Evolution wissen, einigermaßen stabile Resultate der bereits abgelaufenen Evolution eines Systems, die Veränderungsspielräume zugleich beschränken, aber sie auch vorzeichnen.²⁰

Allen diesen paradoxen Modi der Orientierung kann man ungefähr dieselbe Leistung zuschreiben. Sie erlauben jedem, der diese Orientierungsmuster benutzt, vieltausendfache Negationen (die Nichtbeachtung von anderen), ohne daß der Vollzug dieser Negationen als solcher registriert würde, und d.h. auch, ohne daß die Implikationen von Konflikt und Verneinung des Anderen sichtbar und thematisch werden könnten. In dieser Hinsicht tragen alle diese Orientierungsmuster zur Invisibilisierung des Nein bei, die eine der bemerkenswerten konflikteindämmenden Erfindungen der Moderne ist.²¹

Wie aber vollziehen sich diese Negationen und welche Leistungsaspekte und Handlungsfähigkeiten sind besonders zu betonen? Zunächst einmal geht es um die erstaunliche Leistung des *Herausfilterns von Tausenden von Anderen*, die an sich da sind. Dies läßt sich am Beispiel von Städten, öffentlichen Plätzen und Massenveranstaltungen illustrieren, für die man die Fähigkeit braucht, sich nicht auf alle diese anderen bezogen zu fühlen. Psychische Störungen, in denen genau dies nicht gelingt und es zu einer Überflutung des Selbst kommt, machen die Unselbstverständlichkeit dieser Leistung deutlich, wie sie gleichzeitig auch darauf hindeuten, daß diese Leistung heute normativ erwartet wird. Wenn man dazu nicht imstande ist, ist man

¹⁶ GOFFMAN, Erving: *Behavior in Public Places*. Glencoe, Ill. 1963; GOFFMAN, Erving: *Relations in Public*. *Microstudies of the Public Order*. Harmondsworth 1972.

¹⁷ LUHMANN, Niklas: *Vertrauen*. Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität. 2. Aufl. Stuttgart 1973.

¹⁸ GIDDENS, Anthony: *The Consequences of Modernity*. Cambridge 1990, ebda S. 82.

¹⁹ SILVER, Allan: *Friendship in Commercial Society*. *Eighteenth-Century Social Theory and Modern Sociology*. In: *American Journal of Sociology* 95 (1990), S. 1474-1504; SILVER, Allan: "Two Different Sorts of Commerce". *Friendship and Strangership in Civil Society*. In: WEINTRAUB, Jeff / KUMAR, Krishan (Hg.): *Public and Private in Thought and Practice*. *Perspectives on a Grand Dichotomy*. Chicago 1997, S. 43-74.

²⁰ Siehe NELSON, Richard R. / WINTER, Sidney G.: *An Evolutionary Theory of Economic Change*. Cambridge, Mass. 1982.

²¹ Siehe zur Invisibilisierung des Nein STICHWEH, Rudolf: *Zum Verhältnis von Differenzierungstheorie und Ungleichheitsforschung*. Am Beispiel der Systemtheorie der Exklusion. In: SCHWINN, Thomas (Hg.): *Differenzierung und soziale Ungleichheit*. *Die zwei Soziologien und ihre Verknüpfung*. Frankfurt 2004, S. 353-367, ebda. III.

in dieser Hinsicht krank und psychiatrische Behandlungen oder Exklusionen sind die Reaktionsmuster, mit denen man rechnen muß.

In manchen Situationen ist die *Prätention der Nichtanwesenheit* eine wichtige Technik. Diese hatte bereits in der ständischen Gesellschaft des alten Europa eine relevante Rolle gespielt, wenn die Interaktion in Haushalten so ablief, als ob das physisch anwesende und im Erbringen von Dienstleistungen aktiv beteiligte Personal eigentlich gar nicht da sei. Heute ist dies eine Lösung in Situationen mit zugespitzter Differenz und Konfliktpotential, in denen die prä-tendierte Nichtanwesenheit des Anderen, aber auch des eigenen Ich, die an sich vorhandene und als gefährlich erlebte Konflikttendenz neutralisiert.

Unterstützt werden derartige Prätentionen durch eine *Kunst der Vermeidung*.²² Man beschleunigt oder verlangsamt den Schritt, wechselt die Straßenseite und vermeidet jeden Blickkontakt. In telekommunikativen Kontakten spielen Anonymität, die Verwendung von *aliases* und die Nichtnennung des eigenen Namens eine vergleichbare Rolle. Viele Telefongespräche funktionieren zunächst als eine Auseinandersetzung darüber, wer den Eigennamen zuerst nennen muß.

Hinzu kommt eine eigentümliche Erfindung der Moderne: eine *Nichtkommunikation trotz unbestreitbarer Wechselseitigkeit des Wahrnehmens*. An der Richtigkeit des Watzlawickischen Diktums, man könne *nicht nicht* kommunizieren, muß man deshalb noch nicht prinzipiell zweifeln. Aber es ist erneut eine hochunwahrscheinliche Errungenschaft der Moderne, daß man sich beispielsweise in der Bahn stundenlang wechselseitig anblicken kann, ohne miteinander zu sprechen und ohne dieses Geschehen als Kommunikation auszuflaggen.²³

Auf der positiven Seite derselben Minimalisierung der Interaktion stehen die *Institutionen der minimalen Akzeptation* des Anderen. Mit dem Aufeinandertreffen und dem Gruß, auch wenn es sich um füreinander völlig fremde Personen handelt, verknüpft sich ein Lächeln, das der andere sich nicht erst verdienen muß. Dieses Lächeln scheint aber eine kulturspezifische und keine universelle Institution zu sein, und es wird beispielsweise aus dem modernen Griechenland berichtet, daß an die Stelle des Lächelns durchaus noch der kalte, ausforschende Blick tritt, der dem Anderen deutlich macht, daß er ein Fremder ist und sich als solcher erst noch zu bewähren hat.²⁴

Alle diese Leistungen hängen mit der Ausdifferenzierung *unpersönlicher Beziehungen* als einem alltäglichen Teil der Erfahrungswirklichkeit eines jeden zusammen. Die Person wird dann gewissermaßen hinter die Linien der Interaktion zurückgenommen und kann unbekannt bleiben. Damit wächst die Gewöhnung an den Umgang mit Menschen, die man eigentlich nicht kennt. Freundschaft und Feindschaft, Vertrautheit und Fremdheit sind keine angemessenen Duale mehr für das Verständnis dieser Situation. An deren Stelle tritt die neue gesellschaftliche Institution der *Bekanntschaft*, die die Differenz zwischen persönlichen und unpersönlichen Beziehungen überspielt. Der Zugang zu und die Adressierung von Bekannten ist unproblematisch möglich, was die Reichweite von Beziehungen jenseits von Vertrautheit und Fremdheit enorm erweitert. Schließlich entspricht diesen Umbauten die Emergenz jener Form

²² Vgl. ANDERSON, Elijah: *Streetwise: Race, Class and Change in an Urban Community*. Chicago 1990, ebda S. 209, zu „art of avoidance“.

²³ Siehe SIMMEL, Georg: *Die Großstädte und das Geistesleben*. In: Ders.: *Aufsätze und Abhandlungen*. 1901-1908 (Bd. 1). Frankfurt a.M. 1993, S. 116-131 (Erstdruck 1903), ebda S. 727.

²⁴ STORACE, Patricia: *Dinner with Persephone. Travels in Greece*. New York 1997.

sozialer Strukturbildung, die Netzwerk heißt, und die Kontakt und sogar Gemeinschaft aus allen Lokalitätsbedingungen herauslöst.²⁵

V Schlußbemerkung: Indifferenz und Moral

Wie sehen die moralischen Grundlagen der Indifferenz aus? Ist Indifferenz selbst eine denkbare moralische Grundlage der modernen Gesellschaft. Es gibt offensichtlich eine *Minimal-moral*, die in einer basalen Akzeptanz aller anderen besteht, die diese sich nicht erst erarbeiten und verdienen müssen. Wichtig aber ist weiterhin, daß die anderen auch nicht mehr als diese Minimalsympathie *verdienen*. Sie besitzen keinen weiterreichenden Anspruch auf unsere Aufmerksamkeit und auf unsere Engagements. Darin sind wir alle distanzierte Beobachter, denen man allenfalls die erneut paradoxe Orientierung des *detached concern* abverlangen kann, eine Orientierungsweise, die in der Professionstheorie von Renée Fox und später von Talcott Parsons als eine Bewältigungsform für die an die helfenden Berufe adressierten Zuwendungserwartungen theoretisiert worden ist.²⁶ Gleichzeitig gibt es jenseits der Interaktionsebene Anzeichen für eine Minimalsolidarität unter allen Menschen – als weltweite Solidarität aller jener, die zur Spezies Menschheit gerechnet werden. Die strukturellen Effekte der Indifferenz wird man taxieren können, wenn man diese Phänomene auf den verschiedenen Ebenen der Bildung von Gesellschaft systematisch beobachtet und sie miteinander vergleicht. Am Ende ist diese Gesellschaft Weltgesellschaft, und das heißt, daß sie kein soziales Außen mehr kennt, daß es niemanden mehr gibt, den man legitimerweise einen *Fremden der Gesellschaft* nennen könnte.²⁷

²⁵ Siehe WELLMAN, Barry (Hg.): Networks in the Global Village. Life in Contemporary Communities. Boulder, Col. 1999.

²⁶ FOX, Renée C.: Experiment Perilous. Physicians and Patients Facing the Unknown. New York 1959.

²⁷ Vgl. FÖGEN, Marie Theres (Hg.): Fremde der Gesellschaft. Historische und sozialwissenschaftliche Untersuchungen zur Differenzierung von Normalität und Fremdheit. Frankfurt a.M. 1991.