

Die Begegnung mit Fremden und die Selbstbeobachtung von Gesellschaften¹

Rudolf Stichweh

I Gesellschaftliche Selbstbeobachtung

Das System der Gesellschaft teilt mit allen anderen Sozialsystemen die Fähigkeit zur Selbstbeobachtung. Für die Bezeichnung dieses Sachverhalts existieren eine Reihe miteinander verwandter Begriffe: *Selbstbeobachtung*; *Selbstbeschreibung*, ein Begriff, der deutlicher eine systematisch organisierte und eventuell als Text verfasste Selbstbeobachtung vermuten lässt; *Reflexivität*, als ein Terminus, der die Rückbezüglichkeit von Akten der Selbstbeschreibung hervorhebt und zugleich sichtbar macht, dass sie mit alltäglichen operativen Vollzügen unauflösbar verflochten sind; schliesslich das *Geschichtsbewusstsein*, das einen Spezialfall von Selbstbeobachtung verkörpert, eine Beobachtung, die gegenwärtige operative Vollzüge auf einen Deutungsrahmen projiziert, der diesen Vollzügen eine historische Dimension hinzufügt, sie als Kontinuitäten oder auch als Bruch erscheinen lässt.

Für die Selbstbeobachtung von Gesellschaft ist die Frage, ob in diesen Selbstbeobachtungen das Wort ‚Gesellschaft‘ vorkommt oder die Einheit dieser Ebene der Systembildung unbezeichnet bleibt, von nachrangiger Bedeutung. Die Systembildungsebene Gesellschaft ist manchmal gar nicht in ihrer Eigenständigkeit bekannt; in anderen Fällen ist sie umstritten und kann sogar heftigen Widerspruch erregen. Bemerkenswert war, dass es vor einiger Zeit einer britischen Premierministerin (Thatcher) wichtig war, mit grosser Entschiedenheit zu postulieren, „There is no society“, womit vermutlich gemeint war, dass die Verwendung des Gesellschaftsbegriffs Mitglieder der Gesellschaft von der Übernahme von Verantwortung entlastet und dass diese Begriffsverwendung deshalb unterbleiben sollte. Zwei Jahrzehnte später formuliert eine neue und erneut konservative Regierung eine durchaus verwandte politische Gestaltungsabsicht mit der programmatisch gemeinten Formel von der „Big Society“, diese „grosse Gesellschaft“ in einen Gegensatz zu einem Staat rückend, der als hypertroph erlebt wird. Diese neue Variante soll offensichtlich besagen, dass die Gesellschaft ein sich selbstorganisierender Zusammenhang

¹ Erscheint in: Die Begegnung mit Fremden in ihrer Bedeutung für das Geschichtsbewusstsein. Veröffentlichungen des ‚Instituts für europäische Geschichte‘, Mainz.

von Handlungsbereitschaften ist und dass, weil dies so ist, der Gesellschaftsbegriff mit einer Positivwertung ausgestattet werden sollte und der Staat zurückgedrängt werden sollte².

Welches ist die Form, in der Selbstbeschreibungen der Gesellschaft vorkommen? Unabhängig von der Frage, wie diese Selbstbeschreibungen mitgeteilt werden, ob diese Mitteilung beispielsweise in der Form von Texten erfolgt, handelt es sich bei diesen Selbstbeschreibungen ausnahmslos um Kommunikationen, und für Kommunikationen lässt sich zugleich sagen, dass elementare kommunikative Akte prinzipiell als die Form des operativen Vollzugs von Gesellschaft fungieren. Daraus folgt, dass die Selbstreproduktion und die Selbstbeschreibung von Gesellschaft nicht leicht voneinander zu unterscheiden sind.

Man kann dies gut an den beiden wichtigsten Termini für Selbstbeschreibung demonstrieren: Semantik und Kultur. Semantik ist – so hat es Niklas Luhmann wiederholt formuliert – höherstufig generalisierter Sinn und tritt in dieser Form Mitgliedern von Gesellschaft als objektiver Sachverhalt gegenüber.³ Fast dieselbe Definition wird auch für den Begriff der gesellschaftlichen Struktur vorgeschlagen. Strukturen bestehen aus Erwartungen, und diese Erwartungen wirken nur dann strukturbildend, wenn sie generalisierte Erwartungen sind, also eine Vielzahl von (sachlichen, sozialen, zeitlichen) Unterschieden übergreifen. So verstanden, unterscheiden sich Semantik und Struktur aber nicht signifikant, und damit wird die Vorstellung enttäuscht, dass Semantik eine Art zweite Wirklichkeit meint, die unabhängig von den Strukturen diese gleichsam in einer zweiten Sinnschicht kommentiert. Ähnliche Schwierigkeiten handelt man sich mit dem Begriff der Kultur ein, dem eine expansive Tendenz eigen ist, so dass er immer mehr Aspekte der gesellschaftlichen Strukturbildung in sich inkorporiert und damit erneut die erhoffte Leistung verlorengelht, über eine Art Gegenbegriff zu objektivierten gesellschaftlichen Wirklichkeiten zu verfügen. Es gibt also keine Unterschiede oder allenfalls kleine Unterschiede, die dafür verantwortlich sind, dass man in diesen zweistelligen Unterscheidungen von der einen auf die andere Seite der Unterscheidung wechselt (also beispielsweise aus dem Bereich der affirmierten und eventuell sanktionsbewehrten Normen in den Bereich einer kontingenzbewussten Deskription von Normen, die Veränderungen und Alternativen mit sichtbar macht).

Vergleichsweise einfach voneinander unterscheiden kann man aber Kultur und Semantik. Kultur ist oft implizit, ist dann auch für die, um deren Kultur es sich handelt, nicht leicht zu erschliessen und wird erst von einem Fremdbeobachter im Vergleich zu anderen Kulturen in ihrer Eigenart entdeckt. Ausserdem kann Kultur sogar latent sein, also über längere Zeiträume fort dauern,

² Siehe die vermutlich erste Formulierung dieser These Humboldt 1792, der das Wort Gesellschaft aber noch nicht kennt. Vergleiche interessant für den Gesellschaftsbegriff Baudeau 1771.

³ Luhmann 1980; vgl. Stichweh 2006.

selbst wenn sie operativ nicht angesprochen oder reaktualisiert wird.⁴ Mit Semantik verhält es sich anders. Diese ist auf Expliztheit angewiesen und muss auf Nachfrage hin erläutert werden können. Und auch das Moment des Manifestseins, der Unübersehbarkeit der Handhabung einer je bestimmten Semantik zu einem gegebenen Zeitpunkt verbindet sich mit dem Begriff der Semantik deutlicher, als dies bei Kultur der Fall ist. Insofern liegt die Folgerung auf der Hand, dass der Begriff der Semantik sich besser als eine Deutung dessen eignet, was wir mit Selbstbeschreibung meinen.

Selbstbeschreibungen in diesem Sinn können sich auf mindestens vier verschiedene Weisen mit dem verknüpfen, was wir Strukturbildung in einem Sozialsystem nennen.⁵

1. Selbstbeschreibungen sind in manchen Fällen *antizipativ*. Sie zeichnen dann zukünftige und beabsichtigte Strukturbildungen vor, die sich noch nicht ereignet haben. Selbstbeschreibungen dieses Typs kommen als programmatische Selbstbeschreibungen vor, die Bindungseffekte erzeugen wollen; sie können auch prognostisch sein und entwerfen in diesem Fall eine Zukunft, von der man glaubt, dass sie auch ohne signifikante eigene Handlungsbeteiligung eintreten wird. Oder sie sind schliesslich utopisch, also mit einer Zukunft befasst, die sich vermutlich nie ereignen wird.

2. Ein zweiter Typus sind *rekonstruktive* Selbstbeschreibungen. Diese versuchen vorhandene soziale Strukturen und Prozesse adäquat zu erfassen und dadurch verständlich werden zu lassen. Zugleich haben solche rekonstruktive Selbstbeschreibungen oft die Wirkung, dass sie etwas, was eine festgeschriebene Wirklichkeit zu sein scheint, durch Beschreibung wieder in den Modus der Potentialität versetzen, weil in der Beschreibung Alternativen sichtbar werden.

3. Selbstbeschreibungen können drittens einen *normativen* Schwerpunkt haben. Dann sind sie einerseits deskriptiv, erfassen Wirklichkeiten, die in einer Gegenwart vorhanden sind oder sein sollten; aber sie machen zugleich auch sichtbar, dass sie mit dieser deskriptiven Ausrichtung stabile normative Erwartungen verknüpfen, die an diesen Wirklichkeiten auch festhalten werden, wenn sich deren Fortdauer Widerstand entgegenstellen sollte.

4. Selbstbeschreibungen sind in einer vierten Variante konstitutiv oder operativ. In dieser Variante fällt der Vollzug der Selbstbeschreibung mit der Reproduktion des betreffenden Sozialsystems zusammen. Dieser vierte Typus ist derjenige Fall, mit dem sich am deutlichsten der Zweifel verknüpft, ob es möglich sein wird, Selbstbeschreibung und Strukturbildung

⁴ Diese These war für Parsons' Theorie der Kultur zentral. Und vergleiche Richerson und Boyd 2005, 32: "Cultural continuity is not maintained solely by its daily performance. Rather, it rests in longer-lived memory. If culture, not self-policing institutions, creates continuity, people of a culture might be compelled by circumstance to behave according to someone else's rules but still transmit some, much, or all of their culture to their children. If the force of circumstance disappears before the culture is readapted to the new environment, all or most of the old culture may still exist, and behavior may revert to the old ways if the compulsion is removed."

⁵ Vgl. hierzu Stichweh 2008, pp. 46-51.

verlässlich zu unterscheiden und das Verhältnis dieser beiden als unabhängig erachteten Relata als eine Korrelation zu beschreiben. Dies ist auch die Variante, die am deutlichsten die Konsequenzen aus der kommunikationstheoretischen Wendung der Sozialwissenschaften sichtbar macht, weil Kommunikation als operative Basis der Gesellschaft auch das mediale Substrat von Semantik und Sozialstruktur ununterscheidbar werden lässt.

II Elementare Dimensionen der Beobachtung des Fremden

In der Begegnung mit Fremdem vollzieht sich die Selbstbeobachtung von Gesellschaften in drei elementaren Hinsichten. Die erste dieser Hinsichten wird durch die Sozialdimension des Sinns repräsentiert. Die Begegnung mit Fremden zwingt Gesellschaften, zwischen Mitgliedern und Nichtmitgliedern zu unterscheiden, Bedingungen und Kriterien für Mitgliedschaft zu identifizieren und diese kommunikativ mitzuteilen. Damit konsolidiert sich eine Gesellschaft nach innen und erwirbt zugleich ein soziales Aussen (die von Mitgliedschaft ausgeschlossenen Fremden), das die Eigenheit der Gesellschaft sichtbar macht⁶.

Fremdes ist zugleich immer sachlich Fremdes und in dieser Hinsicht werden nicht bestimmte Adressen von Mitgliedschaft ausgeschlossen, es geht vielmehr um die Identifikation kultureller Themen der Bestimmung von Sinn, im Verhältnis zu denen andere Sinnkomponenten, als fremd, als unverständlich und als rätselhaft erscheinen. In der soziokulturellen Evolution von Gesellschaften und der Hinsichten dessen, was für Gesellschaften fremd ist, überlagern, konkurrieren und ergänzen sich unablässig diese beiden Dimensionen von Fremdheit.

In einer dritten Hinsicht hat Fremdheit mit Distanz und Nähe zu tun, und der unterstellte Begriff der Distanz (und Nähe) schliesst zeitliche und räumliche Distanzen ein. Etwas Fremdes ist immer etwas, was entfernt ist (zumindest seiner Herkunft nach), zugleich ist es zum gegenwärtigen Zeitpunkt, sonst wäre es nicht in seiner Fremdheit relevant, in angebbaren Hinsichten nahe: fremdartige Händler treffen ein; eine vergangene und eigentlich fremde Zeit wird als Vorbild vorgestellt.⁷ Das verbindet sich mit und erzeugt Ambivalenz als eines der Grundmuster in der Einstellung zum Fremden.⁸

⁶ Vgl. zu den folgenden Überlegungen Stichweh 2010.

⁷ Novalis verbindet dieses Ineinander von Nähe und Ferne mit dem Begriff der Romantik (und der Poesie): „So wird alles in der Entfernung Poesie, ... ferne Berge, ferne Menschen, ferne Begebenheiten usw. (alles wird romantisch, quod idem est) ... Poesie der Nacht und Dämmerung.“ (Novalis 1907, 301-2). Eine ideale Versinnbildlichung dieses Ineins von Nähe und Ferne ist das offene Fenster in der Malerei der Romantik – siehe jetzt den Ausstellungskatalog Rewald 2011.

⁸ Vgl. Stichweh 2010, Ch. 9.

III Fünf Strukturen der Beobachtung und der institutionellen Einbettung des Fremden

Unter der Voraussetzung dieser drei Sinndimensionen lassen sich historisch fünf einander abwechselnde und aufeinander folgende Formen identifizieren, in denen Gesellschaften Erfahrungen mit Fremden und mit Fremdheit institutionell verarbeiten. Diese bilden historisch verschiedene und in langer historischer Sicht sogar radikal verschiedene Erfahrungsmodi und institutionelle Verarbeitungsmuster.

1. In frühen gesellschaftlichen Formationen – insbesondere in tribalen Gesellschaften - gibt es viele Beispiele, dass Gesellschaften nicht in der Lage oder nicht bereit sind, Fremde als Fremde zu erkennen. Dies hängt mit der Geschlossenheit des Weltbildes vieler Gesellschaften zusammen. Fremde werden dann als Ahnen, als Götter oder Geister ‚erkannt‘.⁹ Als solche sind sie Teil des Gesellschaft und ihres Weltbildes. Narrative und Techniken der Behandlung stehen zur Verfügung; darin liegt eine Nichterkennbarkeit der Andersartigkeit des Anderen und auch ein Verkennen der Chancen und Gefahren, die sich mit dem Fremden verknüpfen. Die selbstverständliche Einordnung überraschend eintreffender spanischer Konquistadoren in das Weltbild der Gesellschaften, mit denen sie in Kontakt kamen, hatte in einigen Fällen (Azteken) fatale Konsequenzen.

2. Eine zweite Variante unterscheidet sich genau dadurch, dass am Anfang einer Handlungssequenz das Erkennen des Fremden in seiner Beunruhigungsqualität steht. Der für Sozialsysteme fundamentale Sachverhalt der doppelten Kontingenz – der Unsicherheit der eigenen Handlungswahl, weil Unsicherheit über die Absichten und die Situationsdeutung des jeweiligen Gegenüber besteht -, tritt gegenüber dem völlig unbekanntem Fremden in seiner elementarsten Form auf.¹⁰ Daraus folgt die Dringlichkeit einer Strategie für den Umgang mit dem Fremden. Man kann den Fremden umstandslos töten¹¹ oder in anderen drastischen Formen die Wegweisung des Fremden vollziehen. Auf der anderen Seite des Alternativenspektrums stehen Formen der Inklusion des Fremden, die aber gleichfalls seine Fremdheit in kürzester Zeit und rückstandslos zum Verschwinden bringen. Dazu gehört die Adoption in eine Verwandtschaftseinheit, die typischerweise mit Reinigungsriten verknüpft ist, die ihn aller beunruhigenden Qualitäten des Fremden entkleiden. In diesem zweiten Muster der Behandlung des Fremden wird die Fremdheit des Fremden zwar erkannt, aber sie wird nur

⁹ Siehe als ein interessantes Beispiel Connolly und Anderson 1988.

¹⁰ Zu doppelter Kontingenz siehe Luhmann 1984.

¹¹ Ein historisch interessantes Beispiel ist der sogenannte „Mudan Vorfall“ an der Südküste Taiwans 1874: Angehörige eines Stammes von Aborigines töten 54 schiffbrüchige Seeleute aus Okinawa. Da die eigentlich zuständige chinesische Regierung beteuert, keinen Einfluss auf diese „Wilden“ zu haben, war dies für Japan ein Auslöser und eine Rechtfertigung für den Versuch, die Kontrolle über Taiwan zu erlangen.

kurze Zeit ausgehalten. Auch im Fall der Inklusion des Fremden bedeutet Inklusion hauptsächlich das Entfernen der fremden Momente.

3. Erst in den stratifizierten Systemen der alten Welt, die sich mit der Entstehung von Landwirtschaft vor acht- bis zehntausend Jahren herausbilden, gewinnt ein neuartiges Strukturmuster die Oberhand. Entscheidend wird jetzt eine komplexere, vielfältigere Rollenmuster hervorbringende Sozialstruktur, die sich durchsetzt. In diesen vielfältigeren Rollenmustern wird das sichtbar, was der amerikanische Soziologe David Rinder „Statuslücken“ genannt hat.¹² Damit sind Rollen und Status gemeint, die ein Sozialsystem mit „eigenem Personal“ nicht gut besetzen kann. Die Tätigkeiten sind zu statusniedrig und zu beschämend in ihrer Ausführung; ihre Ausübung verlangt die Nichtbeachtung von normativen Prämissen, die in anderen Hinsichten für das Sozialsystem zentral sind (Zinsverbot etc.); man traut niemandem die Unparteilichkeit zu, die für bestimmte Ämter (Richter, hohe Berater) als erforderlich gedacht wird. In diesen und in verwandten Situationen entsteht ein Raum für die Besetzung dieser Positionen mit Fremden, für deren Tätigkeit es jetzt auch wichtig werden kann, dass ihre Fremdheit „konserviert“ wird und sichtbar bleibt. Sie erfüllen eine wichtige Rolle; sie können dies nur als Fremde tun und die Wahrnehmbarkeit ihrer Fremdheit bleibt erhalten, und sei es, damit man, wenn irgendetwas schiefgeht, immer noch für Expulsion des Fremden optieren kann.

Der Zuordnung von Fremden zu Statuslücken entspricht eine Hierarchie von Situationen, in denen Fremde sich typischerweise befinden. Fremde sind in manchen Situationen „unterworfen“, wie beispielsweise jene Sklaven afrikanischer Herkunft, die der transatlantische Sklavenhandel in die Vereinigten Staaten (und in viele andere Länder) transportiert hatte. Fremde werden in anderen Fällen „geduldet“, wie dies für viele Situationen in der Geschichte des europäischen Judentums zutrifft. Und es kommt drittens vor, dass Fremde sogar privilegiert sind, dass man sie in das eigene Land zu holen versucht und für diesen Zweck mit Privilegien ausstattet (z.B. eine eigene Gerichtsbarkeit), die man der eigenen Bevölkerung nicht konzederieren würde. Im mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Europa sind derartige Privilegierungen beispielsweise für fremde Studenten (und Lehrer) an Universitäten, die als Korporationen selbst einen vergleichbaren privilegierten Status aufweisen, häufig.¹³ Populationen von Fremden können sich auch durch diese Status hindurch bewegen, auf- und absteigen. Dafür bietet die Geschichte des europäischen Judentums reiches Material.

Diese Charakterisierung von Fremden durch eine abgestufte Skala von Graden der Unterdrückung und Privilegierung wird in der Selbstbeschreibung von Gesellschaften vor allem

¹² Rinder 1958.

¹³ Die hier verwendete dreistellige Klassifikation von Status für Fremde liegt Gilissen 1958 zugrunde, einem umfangreichen vergleichenden Werk, das historische Rollen für Fremde in sehr verschiedenartigen Gesellschaften beschreibt.

durch zwei Gesichtspunkte ergänzt: Räumlich wird typischerweise zwischen „inneren“ und „äusseren“ Fremden unterschieden; zeitlich tritt der Unterschied zwischen den Fremden, die sich nur für kurze Zeit in einem Land aufhalten (und als „Gast“ häufig privilegiert sind), und denjenigen, die eine dauerhafte Wohnberechtigung haben, also auch erwerbstätig sein müssen („Gast“ vs. „Gastarbeiter“; „xenos“ vs. „metoikos“; „nokhri“ vs. „ger“) in den Vordergrund.¹⁴

4. Die komplexe Statusvielfalt der stratifizierten Welt der Vormoderne wird im Nationalstaat des 19. bis 21. Jahrhunderts durch eine radikale Vereinfachung überformt. An die Stelle der Vielfalt der lokalen Bürgerrechte tritt das letztlich allein entscheidende Bürgerrecht des Nationalstaats. Und im Verhältnis zum Nationalstaat sind alle, die diesen Status des „Citizen“ nicht aufweisen, Fremde. Der Autor dieser Zeilen hält sich, während er dies schreibt, mit einem Visum aus einer der vielen Kategorien, die der Diversität der Besucher Rechnung tragen (in diesem Fall J-Visum), in den Vereinigten Staaten auf. Was der Prozess der Beantragung dieses Visums aber vor allem gelehrt hat, ist, dass die Motivlage der amerikanischen Administration im Kern auf Kontrolle des einen Sachverhalts zielt: es soll nicht zu einer Einwanderung kommen, über die nicht als Einwanderung ausdrücklich entschieden worden ist. Und dass man diesen Willen zu einer nicht ausdrücklich entschiedenen Einwanderung nicht heimlich hegt, muss an einer Stelle des Verfahrens vom Antragsteller expressis verbis „bewiesen“ werden.¹⁵ Dies illustriert gut, wie sehr eine binäre Situation („Mitglied“ oder „Nichtmitglied“) an die Stelle einer unübersichtlichen Vielfalt von Status getreten ist.

Zugleich unterminiert derselbe Nationalstaat seinen Willen zur Binarität aus innerem Zwang heraus auch wieder. Er greift als Steuerstaat beherzt zu, praktiziert als ein solcher den Willen zur Vollinklusion „Einheimischer“ und „Fremder“ – und muss im Gegenzug Inklusion in wohlfahrtsstaatliche Leistungen akzeptieren. Die Zahl der Steuerformulare, die einem nach wenigen Wochen vorliegen, wird nur durch die Zahl der Formulare für „Health Plans“ übertroffen, in die man inkludiert werden könnte - und deren Studium lehrt in hoher Anschaulichkeit, warum die Verschuldung aller Akteure unabweisbar ist. Damit übernehmen die Funktionssysteme die Macht und zeichnen Inklusionsprofile, die die mit dem Nationalstaat entstandene Binarität gleich auch wieder unterminieren.

5. Parallel zur Genese und weltweiten Durchsetzung des Nationalstaats (die sich als weltweite Durchsetzung erst in der postkolonialen Konstellation seit 1960 vollzieht) entsteht eine Situation, die für das Profil der Moderne noch weit bestimmender wird: Die Herausbildung der Weltgesellschaft, für die der Nationalstaat nur eine der Strukturen ist, die die Innendifferenzierung dieses weltweiten Gesellschaftssystems charakterisiert. Weltgesellschaft ist die Welt der ausnahmslos globalen Funktionssysteme; globaler Netzwerke, die sich innerhalb

¹⁴ Vgl. zur jüdischen Tradition Bertholet 1896; zur griechischen Antike Gauthier 1972.

¹⁵ Beim Besuch der amerikanischen Botschaft (Bern) sollen „beweiskräftige“ Unterlagen für alle drei Familienmitglieder vorgelegt werden.

von Funktionssystemen bilden, aber teilweise auch die sinnhaft bestimmten Grenzen von Funktionssystemen überschreiten; formaler Organisationen mit weltweiter Expansion und Wirkungsfähigkeit; immer neuer Typen von Weltereignissen, die die Aufmerksamkeit weltweiter Öffentlichkeiten temporär binden.

In einem System der Weltgesellschaft, das u.a. die gerade genannten Eigentümlichkeiten aufweist, verändert sich die Form der Begegnung mit dem Fremden und der Beobachtung des Fremden radikal. Eine Erfahrungs- und Deutungsmöglichkeit besteht darin, die Fremdheit des Anderen gleichsam als ein Universal aufzufassen, also davon auszugehen, dass, jenseits des relativ kleinen Netzwerks von persönlich Bekannten, in der Regel diejenigen, auf die man in einem Funktionssystem, in einem Netzwerk, in einer Organisation oder bei einem Weltereignis trifft, Fremde sind. Globale Kommunikation (und das schliesst lokale Kommunikation ein, weil diese die Selektionshorizonte globaler Kommunikation teilt), ist dann per se Kommunikation, die sich im Kontakt mit Fremden vollzieht.¹⁶ Der in diesem Sinne universalisierte Fremde ist aber zugleich ein Fremder, dem die Beunruhigungsqualitäten des Fremden verlorengegangen sind. Er ist nicht mehr ein Fremder, mit dessen Wahrgenommenwerden zugleich ein Problemlösungs- und Bearbeitungsbedarf entsteht. Insofern ist sowohl die Aussage möglich, dass (beinahe) jeder Andere ein Fremder ist, wie alternativ die Aussage sinnvoll ist, dass in der pragmatisierten Welt der Funktionssysteme und der Organisationen niemand mehr ein Fremder ist. Die beiden Aussagen unterscheiden sich nicht mehr signifikant.

Eine soziohistorische Situation dieses Typs, in der die Universalisierung des Fremden und das Verschwinden des Fremden gewissermassen konvergieren, kann man auch so auffassen, dass ein Freiraum entsteht, in der die Individualisierung des Anderen als ein Grundsachverhalt unterstellt werden kann, Der Andere ist nur selten ein Freund, er ist noch viel seltener ein Feind und die ihm zugeschriebene Fremdheit verliert an deskriptiver Kraft. Also wird es sinnvoll, ihm Individualität zu unterstellen und es von seinen Engagements und von den eigenen Engagements abhängig zu machen, wie genau diese Individualität dargestellt und wie intensiv sie vom Beobachter exploriert werden soll.

IV Entstehende funktionale Perspektiven und die Beobachtung des Fremden

Die Auffassungsweisen und institutionellen Verarbeitungsformen, die wir im letzten Abschnitt diskutiert haben, waren von der Gesellschaft als umfassendem Sozialsystem aus konzipiert. Sie stellten sich die Frage, wie ein Gesellschaftssystem die kompakte Figur des Fremden auffasst und institutionelle Lösungswege für den Umgang mit dem Fremden skizziert. Neben diesen

¹⁶Das ist für vielfältige Kommunikationssysteme registriert worden. Siehe nur für Wirtschaft Seabright 2004.

gesamtgesellschaftlichen Perspektiven auf den Fremden existieren in der Masse, in der das Moment funktionaler Differenzierung historisch an Bedeutung gewinnt, zusätzlich spezifischere Beobachtungsweisen des Fremden, die sich die Kognitionen und Normen der Funktionssysteme zu eigen machen, um den Umgang mit dem Fremden zu strukturieren.

Eine erste funktionsspezifische Perspektive auf den Fremden wird in Gesichtspunkten des **Rechts** und rechtlich geschützter Erwartungen formuliert. Bereits in vielen Gesellschaften der Antike existiert ein Gastrecht als ein Set von Erwartungen, die ein Fremder unter bestimmten Bedingungen legitimerweise haben kann, dass er als ein Gast für eine begrenzte Zeit aufgenommen und in Leib und Eigentum nicht beeinträchtigt wird. Am Ende der frühen Neuzeit fügen Rechtstheoretiker und Philosophen wie Carl Gottlieb Suarez und Immanuel Kant dem Gastrecht die Idee eines Besuchsrechts hinzu, das als ein Recht verstanden wird, dass allen Bewohnern der Erde zusteht, mit Einwohnern anderer Länder einen ‚Verkehr‘ zu versuchen und zu diesem Zweck die jeweiligen Länder aufzusuchen.¹⁷ Interessant ist an Konstruktionen dieses Typs, dass sie im Prinzip eine Rechtsgemeinschaft voraussetzen müssen, die die Grenzen der jeweiligen Gesellschaft und ihrer Mitglieder überschreitet, damit im Rahmen dieser Gemeinschaft und auf der Basis dieser übergreifenden Zugehörigkeit dem Fremden gewisse Rechte eingeräumt werden können. Es gibt also eine Art (unbeabsichtigten) Globalisierungseffekt dieser Konstruktionen.

Ähnliches tritt in Termini von Politik auf, sobald man die Bürger und Mitglieder eines politisch-gesellschaftlichen Systems als ‚Citizen‘ auffasst, denen Fremde gegenüberstehen, die ‚Citizen‘ in einem anderen gesellschaftlich-politischen System sind. Erneut wird eine implizite politische Gemeinschaft sichtbar, der beide angehören und die jenen semantisch-politischen Raum konstituiert, in dem die Benennbarkeit dieser politischen Mitgliedschaft mit ungefähr demselben Terminus erst erzeugt wird.

Ein drittes Beispiel bietet die Religion, wenn sie beispielsweise diejenigen, die nicht Christen sind, mit Termini wie ‚Heide‘, ‚Wilder‘, ‚Barbar‘ belegt. Dies sind klare Innen/Außen-Unterscheidungen, die Gemeinsamkeiten zu verweigern versuchen. Sobald an die Stelle dieser Exklusionsbegrifflichkeiten aber die Bezeichnung einer anderen, alternativen religiösen Zugehörigkeit tritt (also etwa ‚Hindu‘, ‚Muslim‘),¹⁸ werden erneut auch Gemeinsamkeiten in einer Welt der Religionen sichtbar, in der die Grenzen der Religion nicht mehr mit den Grenzen jener lokalen und regionalen Verbände zusammenfallen, die Fremde ausgrenzen.

¹⁷ Siehe Kant 1795, 213-4; Suarez 1960, 188.

¹⁸ Derselbe Effekt tritt auf, wenn man eine Hierarchie akzeptiert, die den Begriff des Menschen auf einer höheren Ebene verortet, als dies für den Begriff des Christen gilt. So beispielsweise 1765 Thomas Abbt, der gegen die seit Thomasius vertraute evolutionäre Stufenfolge von ‚Bestien‘, ‚Menschen‘ und ‚gottselige Christen‘ einwendet, dass der Begriff des Christen „eine eingeschränktere und engere Beziehung als der Name Mensch mit sich führet“ (Vom Verdienste 1765/1772, zit. n. Bödeker 1982, 1087f.).

Man könnte als ein viertes Beispiel die Besonderheiten menschlicher Verwandtschaftssysteme nennen. Diese ruhen bekanntlich darauf, dass man eine Partnerbindung/eine Ehe mit einer Fremden/einem Fremden eingeht und diese Fremde oder dieser Fremde auf der Basis der monogamen Stabilisierung dieser Partnerbindung in den Gruppenzusammenhang eintritt, dem sein/ihr Partner angehört und dass zusätzlich die Verbindungen zu der Herkunftsgruppe (im Unterschied zu allen anderen Primaten) nicht abreißen, sondern fort dauern. Diese Verwandtschaftsstruktur ist der Ursprung der Grossgruppen und komplexen Ineinanderschachtelungsverhältnisse in menschlichen Sozialsystemen und fungiert als eine entscheidende Dynamik hinter dem Wachstum menschlicher Sozialsysteme, das auf Gesellschaften hinführt, für die es bei anderen Primaten keine Parallelen gibt.¹⁹

Die Liste der Beispiele lässt sich leicht verlängern. Sie alle weisen dieselbe Logik auf. Wenn man die Beobachtung des Fremden in den Sondersystematiken der Funktionssysteme vollzieht, kann sich die Globalisierungsdynamik geltend machen, die den Sonderperspektiven der Funktionssysteme als eine Möglichkeit inhärent ist. Unterscheidungen, die zunächst ausgrenzende Unterscheidungen waren, können dann in langen Zeiträumen internalisiert werden und die Binnendynamiken eines Funktionssystems bestimmen, das nur noch variierende Inklusionsformen, aber keine Fremden mehr kennt.

V Weltgesellschaft ohne Fremde

Die gesellschaftliche Situation der Gegenwart ist dadurch gekennzeichnet, dass das Attribut ‚Gesellschaft‘ nur noch einmal vergeben und verwendet werden kann. Gesellschaften gibt es im Unterschied zur bisherigen Geschichte menschlicher Sozialsysteme nicht mehr im Plural, sondern nur noch in der Form eines einzigen Systems der Weltgesellschaft, das die ungeheure Vielzahl und Vielfalt von fortexistierenden und sich neu bildenden Sozialsystemen ausnahmslos in sich inkorporiert. Im Blick auf Fremde ist die entscheidende Bedingung der Weltgesellschaft, dass dieses System alle Menschen als Inklusionsadressen in sich einschliesst, auch wenn es sich in vielen einzelnen Fällen um prekäre Formen der Inklusion handeln wird. Aber dennoch gibt es niemanden, den man einen „Fremden der Weltgesellschaft“ nennen könnte, so dass die Weltgesellschaft das erste Sozialsystem in der menschlichen Geschichte ist, das ohne ein soziales Aussen auskommen muss. Alles Soziale und alle Kommunikation und alle Beschreibungen finden in der Weltgesellschaft statt und also muss dieses System seinen sozialen Zusammenhalt formulieren, ohne auf soziale Grenzziehungen rechnen zu können. Die ‚Gemeinsamkeit des Schicksals‘ („Commonality of Fate“) ist die wichtigste Formulierung des

¹⁹ Siehe dazu Chapais 2008; Chapais 2011; Kim 2011.

sozialen Zusammenhalts der Weltgesellschaft, dem das negative Moment der Stabilisierung durch Ausgrenzung von Fremden abhanden gekommen ist. Auf der Aussenseite der Weltgesellschaft stehen nicht mehr soziale Andere, für die wir negative Stereotype erfinden könnten, sondern ökologische Bedingungen der Fortsetzbarkeit der menschlichen Lebensform, die wir vermutlich respektieren müssen, wenn uns an dieser Fortsetzung der Form des menschlichen Lebens liegt. Eine angemessene Selbstbeschreibung der Weltgesellschaft wird dann mindestens diesen zwei Bedingungen einer Sozialwelt ohne Fremde und ohne soziales Aussen und der ökologischen Abhängigkeit der Fortdauer dieser Sozialwelt auf kognitiv überzeugende Weise Rechnung tragen müssen.

Literatur

Baudeau, Nicolas. 1771. *Premiere introduction a la philosophie economique: ou analyse des etats policés*. Paris.

Bertholet, Alfred. 1896. *Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden*. Freiburg i. Br. u. Leipzig: J.C.B. Mohr.

Bödeker, Hans Erich. 1982: Menschheit, Humanität, Humanismus. S. 1063-1128 in Brunner, Otto, Werner Conze, und Reinhart Koselleck (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe*. Vol. 3, (Stuttgart: Klett).

Chapais, Bernard. 2008. *Primeval Kinship. How Pair-Bonding Gave Birth to Human Society*. Cambridge, Mass.: Harvard U.P.

Chapais, Bernard. 2011. The Deep Social Structure of Humankind. *Science* 331, no. 6022: 1276-1277.

Connolly, Bob und Robin Anderson. 1988. *First Contact. New Guinea's Highlanders Encounter the Outside World*. London: Penguin.

Gauthier, Philippe. 1972. *Symbola. Les étrangers et la justice dans les cités grecques*. Nancy: Annales de l'Est.

Gilissen, John. 1958: Le statut des étrangers, à la lumière de l'histoire comparative. S. 5-57 *L'Étranger. Recueils de la société Jean Bodin. Bd 9 und 10 (hier: Bd. 9)*. (Brüssel: Ed. de la Librairie Encyclopédique).

Humboldt, Wilhelm von. 1792. *Ideen zu einem Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen*. Stuttgart: Reclam 1982.

Kant, Immanuel. 1795: Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf. S. 191-251 in Weischedel, Wilhelm (Hg.), *Werke in zehn Bänden*. Vol. 9, (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1975).

Kim, R. Hill et al. 2011. Co-Residence Patterns in Hunter-Gatherer Societies Show Unique Human Social Structure. *Science* 331, no. 6022: 1286-1289.

Luhmann, Niklas. 1980: Gesellschaftliche Struktur und semantische Tradition. S. 9-71 in Luhmann, Niklas (Hg.), *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*. 1 vols. (Frankfurt a.M.: Suhrkamp).

Luhmann, Niklas. 1984. *Soziale Systeme: Grundriß einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Novalis. 1907: Fragmente. S. 109-315 in Minor, J. (Hg.), *Schriften, Vol. 2*. (Jena: Eugen Diederichs).

Rewald, Sabine. 2011. *Rooms with a View. The Open Window in the 19th Century (The Metropolitan Museum of Art, New York)*. New Haven: Yale U.P.

Richerson, Peter J. und Robert Boyd. 2005. *Not by Genes Alone. How Culture Transformed Human Evolution*. Chicago: University of Chicago Press.

Rinder, Irwin D. 1958. Strangers in the land: social relations in the status gap. *Social Problems* 6: 253-260.

Seabright, Paul. 2004. *The Company of Strangers. A Natural History of Economic Life*. Princeton: Princeton U.P.

Stichweh, Rudolf. 2006: Semantik und Sozialstruktur. Zur Logik einer systemtheoretischen Unterscheidung. S. 157-171 in Tänzler, Dirk, Hubert Knoblauch, und Hans-Georg Soeffner (Hg.), *Neue Perspektiven der Wissenssoziologie*. (Konstanz: UVK).

Stichweh, Rudolf. 2008: Selbstbeschreibung der Weltgesellschaft. S. 21-53 in Baberowski, Jörg, Hartmut Kaelble, und Jürgen Schriewer (Hg.), *Selbstbilder und Fremdbilder. Repräsentationen sozialer Ordnung im Wandel*. (Frankfurt a.M.: Campus).

Stichweh, Rudolf. 2010. *Der Fremde. Studien zu Soziologie und Sozialgeschichte*. Berlin: Suhrkamp.

Suarez, Carl Gottlieb. 1960. *Vorträge über Recht und Staat*. (Conrad, Hermann und Gerd Kleinheyer, Hg.). Köln und Opladen: Westdeutscher Verlag.