

Soziologische Phantasie – heute: Die Welt zu Gast bei »Freunden«¹

Stephan Lessenich

Soziologische Phantasie, gemäß C. W. Mills

Beinahe, aber dann doch nicht auf den Tag genau – zu viel Symbolik tut auch nicht gut –, wäre der Auftakt des Bamberger Soziologiekongresses mit dem runden Geburtstag eines modernen soziologischen Klassikers zusammengefallen. Am 28. August 2016 wäre Charles Wright Mills einhundert Jahre alt geworden. Ist er aber nicht. Mills starb schon vor über fünfzig Jahren, am 20. März 1962. Er starb, mag man sagen, wie ein Soziologe: an einem Herzinfarkt (übrigens nicht seinem ersten). Womöglich vor lauter Aufregung über die gesellschaftlichen Verhältnisse seiner Zeit. Immerhin, zwei Tage zuvor war der Algerienkrieg offiziell für beendet erklärt worden. Doch die »McCarthy-Ära« in den USA war noch nicht allzu lange vorüber, die Kuba-Krise stand vor der Tür und der Krieg in Vietnam tobte, wenn auch einstweilen noch als südvietnamesischer Bürgerkrieg, schon seit bald einem Jahrzehnt. Der Algerienkrieg wiederum ist in gewisser Weise bis heute virulent – am 5. Juli 1962, dem Tag der algerischen Unabhängigkeit, kam es jedenfalls erst einmal zu einem Massaker an europäisch stämmigen und muslimischen, aber pro-französischen Bewohner*innen der Stadt Oran, bei dem vermutlich mehrere Tausend Menschen ums Leben kamen. Und es war übrigens 1962, am 23. August, als die syrische Regierung per Gesetzesdekret eine außerordentliche Volkszählung in der Provinz Džazira veranlasste und damit im Effekt 120.000 Kurd*innen zu »Fremden« erklärte und ihnen die Staatsbürgerrechte entzog. Dies nur am Rande.

1 Leicht überarbeitete Fassung des am 26. September 2016 gehaltenen Eröffnungsvortrags zum 38. Kongress der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Bamberg.

Aber seien wir ehrlich: Der frühe Tod C. Wright Mills' dürfte nicht nur seiner wie auch immer intensiv erlebten Sorge um die Zukunft der selbsterklärten »offenen Gesellschaft«, in den Vereinigten wie in anderen Staaten, geschuldet gewesen sein. Mills war, dies ist durch Augenzeugenberichte ebenso wie durch die wissenschaftliche Sekundärliteratur (Brewer 2004) verbürgt, Konsument aller möglichen Drogen, Schlafverächter und Choleriker, Treibender und Getriebener. Mills war, wie man hört und so sagt, ein »schwieriger Mensch«. Und ein großartiger Soziologe. Vielleicht, so könnte eine einstweilen nur durch anekdotische Evidenz und selektive Privatempirie gedeckte Hypothese lauten, gehört ja beides zusammen. Vielleicht sind aber insbesondere sogenannte, fremd- wie selbsterklärte, »öffentliche« Soziolog*innen »schwierige Menschen«. Weil sie Position beziehen. Weil sie sich Gehör verschaffen. Weil sie zuspitzen und vereinfachen, pointieren und polemisieren. So gesehen, war Mills ganz sicher »schwierig«, schwer zu ertragen – für Andersdenkende und -meinende wie auch bisweilen für seine Mitstreiter*innen, für akademische Institutionen und vor allen Dingen auch für die eigene Disziplin und deren »Schulen«. Wie gesagt: Mills war ein großer, großartiger Soziologe.

C. Wright Mills hat nicht wenige wichtige soziologische Werke verfasst. Und doch ist »The Sociological Imagination«, 1959 erschienen, aus heutiger Sicht eindeutig sein wichtigstes. Zugegeben, seine Doppelpolemik gegen die »Großtheorie« parsonianischer Prägung wie gegen einen »abstrakten Empirismus« gleichermaßen – also im Grunde gegen Alles und Jeden in der Soziologie seiner Zeit – war auf eine Weise undifferenziert und ungerecht, arrogant und selbstverliebt. Und doch auch irgendwie treffend – im wahrsten Sinne des Wortes, die damaligen fachwissenschaftlichen Reaktionen auf das Buch zeugen davon. Sein Urteil, dass die Soziologie eigentlich alles und jedenfalls nichts nicht interessiere, außer vielleicht »the great social problems and human issues of our time«, (Mills 2000: 73) trifft, aufs Ganze gesehen, irgendwie bis heute einen wahren Kern, ein peinliches Geheimnis der akademischen Soziologie. Doch selbst wenn man dieser Diagnose nicht zustimmen mag, lässt sich, positiv gewendet, Mills' Aufruf an die Disziplin, mehr »soziologische Phantasie« zu wagen, bis in die Gegenwart hinein – und vielleicht gerade heute ganz besonders – ohne Weiteres unterschreiben. Soziologische Phantasie besteht Mills (ebd.: 8ff.) zufolge darin, die konstitutive Verbindung zwischen »privaten Schwierigkeiten« und »öffentlichen Problemen« herzustellen und zu erhellen. »Phantasievoll« Soziologie mache deutlich, dass die »personal troubles« der Leute letz-

ten Endes *not so personal*, sondern recht eigentlich »public issues« seien – und daher auch zu solchen gemacht gehörten. Der Zusammenhang von »Privatem« und Öffentlichem, »Individuellem« und Überindividuellem, die Einbettung und Verankerung privaten Handelns, subjektiver Orientierungen und individueller Lebensführung in historisch-sozialen Strukturen, letztlich das Gesellschaftliche am und im »Persönlichen«: Das ist es, was Soziologie nach Mills zu »entdecken« habe.

Mills forderte die Soziologie seiner Zeit dazu auf, Biographie, Geschichte und Gesellschaft zum Koordinatensystem ihrer Phantasie zu erklären: »Social science deals with problems of biography, of history, and of their intersections within social structures.« (ebd.: 143) Wer aus dieser Perspektive Gesellschaft beobachtet, wird in der Tat erkennen, dass (um mit dem Marx des 18. Brumaire zu sprechen) »die Menschen ihre eigene Geschichte machen« – und dass manche Menschen in dieser Praxis aber, so Mills, durchaus freier als andere (»much freer than others«, ebd.: 181) sind. Für Mills verlangte Freiheit an der Wende zu den 1960er Jahren nach »access to the means of decisions and of power by which history may now be made.« (ebd.) Mills' Diagnose, dass diese Entscheidungsmittel und Machtinstrumente allerdings radikal ungleich verteilt seien, führt uns direkt in die Gegenwart. In die Gegenwart der »offenen Gesellschaft«, in der wir leben.

Fremd ist der Fremde – nur in der Fremde?

Warum sind Fremde uns eigentlich fremd? Von Georg Simmel (1992) stammt die bekannte Unterscheidung zwischen dem »Fremden« und dem »Gast«: Während der Gast heute kommt und morgen geht, kommt der Fremde, um zu bleiben. Und bleibt uns im Bleiben fremd. Nicht also, weil er oder sie bestimmte physische Merkmale mitbrächte: eine andere Haut- oder Haarfarbe zum Beispiel. Nicht, weil er oder sie bestimmte Eigenarten pflegt: von unseren Gewohnheiten abweichende Sitten und Bräuche, ungewöhnliche oder auch nur ungewohnte Praktiken des Essens und Trinkens, des Denkens und Glaubens, des Tuns und Lassens. Der Fremde ist uns fremd, nicht weil er anders ist. Sondern, weil er plötzlich einfach da ist. Und weil er bleiben möchte. Weil er nicht bloß vorübergehender Gast, sondern dauerhafte*r Mitbewohner*in sein will.

Die befremdliche Praxis des Fremden ist nicht das Kommen und Gehen. Es ist das Kommen und Nicht-mehr-gehen-Wollen. Es ist die Verbindung von Kommen und Bleiben, die nicht ins Bild passt, in unser Bild vom Zusammenleben. Wir leben mit denen zusammen, die da sind. Die schon da waren, als wir kamen. Irgendwie »immer schon« da waren. Wer dazukommt, nachdem wir schon da waren, ist neu. Passt nicht ins Bild, stört es vielmehr. Der Fremde passt nicht: passt nicht rein, passt nicht dazu, passt nicht zu uns. Gut, was nicht passt, wird passend gemacht: Soll sich der Dazugekommene doch den (vermeintlich) Immer-schon-Dagewesenen anpassen. Aber selbst das passt uns auch wieder nicht: Das befremdliche So-tun-als-ob – als ob man dazugehören würde, selbst immer schon da gewesen wäre. Als ob man einfach so »einer von uns« werden könnte.

»Fremd ist der Fremde nur in der Fremde« lautet ein ebenso bekanntes wie gewitztes Diktum von Karl Valentin. Eine Sentenz, die einerseits logisch, ja tautologisch erscheint: Wo anders soll der Fremde fremd sein als in der Fremde? Ja wohl sicher nicht »daheim«? Und wenn ihm die Fremde zum Daheim wird, wenn sich die Fremde ihm oder aber er sich ihr anverwandelt, dann gäbe es ja keine Fremde mehr – und keinen Fremden. Andererseits aber fragt sich: Stimmt das eigentlich? Warum fühlen sich Menschen angeblich »fremd im eigenen Land«? Wie kann ihnen das Eigene fremd werden? Und kann der Fremde nicht auch seiner und in seiner »neuen Heimat« fremd bleiben? Ist das nicht viel eher der Regelfall? Und wo liegt eigentlich das Problem dabei?

Warum stört uns das Fremde, warum tun wir uns mit dem Phänomen des Fremdseins so schwer? Warum wollen wir das Fremde zum Eigenen machen und das Eigene uns nicht fremd werden lassen: »unter uns« bleiben, mit uns eins bleiben, mit uns und anderen identisch sein? Das Fremde ist nicht nur das Andere, sondern das bislang So-nicht-Dagewesene. Der Fremde kommt, und auf einmal ist »alles« anders. Der Fremde ändert etwas. Er ändert unsere Welt und unser Leben. Der Fremde bringt Veränderung – und es ist nicht der Andere oder das spezifisch Andersartige, was den Kern unseres Unbehagens ausmacht, unseres Befremdens gegenüber dem Fremden. Sondern die Veränderung an und für sich. Der Fremde symbolisiert die Veränderung, er führt sie uns vor Augen, er verkörpert sie geradezu: Er hat sich, indem er von irgendwo fortging und hierher kam, selbst verändert.

»Ich möchte mich verändern«, so lautet die gängige, marktcompatible Semantik in der spätmodernen Welt des strukturell erzwungenen Selbst-

marketings. Dabei stimmt das gar nicht: Wir wollen uns gar nicht verändern. Wir wollen uns eigentlich gleichbleiben. So bleiben, wie wir waren, »wie wir sind«. Oder wie wir zu sein meinen.

Der Flüchtling in der Aktivgesellschaft

Die angesprochenen gesellschaftlichen Verhältnisse der Spätmoderne aber verlangen anderes. Sie fordern Initiative und Innovation, Bewegung und Beweglichkeit, Aktivität und Flexibilität ein. Wir leben in Zeiten der Aktivgesellschaft: Gefragt ist der bewegte Mensch. Die Figur des »Unternehmers« ist das soziale Rollenmodell unserer Zeit: Dinge angehen, in die Zukunft investieren, kein Risiko scheuen – das sind die gesellschaftlich wertgeschätzten, im Erfolgsfall auch materiell honorierten Eigenschaften des Aktivbürgers. Jede und jeder ein Unternehmer seiner bzw. ihrer selbst, immer bereit, Verantwortung für sich selbst zu übernehmen, für das eigene Leben, das eigene Fortkommen – das ist die gesellschaftlich dominante und politisch durchgesetzte Erwartung an uns alle.

»Aktivierung« lautet hierzulande seit mindestens einem Jahrzehnt die Leitidee politischer Intervention in gesellschaftliche Verhältnisse: Auf dass es keine soziale Passivität mehr gebe. Vom »Fördern und Fordern« der eigentätigen Herstellung von Beschäftigungsfähigkeit und der privaten Alters- und Gesundheitsvorsorge bis zum alltäglichen Hohelied auf individuelle »Eigenverantwortung« und bürgerschaftliches »Engagement« reichen die politischen Anrufungen des Aktivsubjekts: Was zählt, ist die individuelle Bewegung zum Wohl der persönlichen Entwicklung und des gesellschaftlichen Fortschritts. Stillstand ist Rückschritt, Passivität der Tod – Aktivität hingegen das Leben, Bewegung das Zeichen der Zeit. Wir leben in einer Gesellschaft der permanenten, verallgemeinerten gesellschaftlichen Mobilmachung.

Vor diesem Hintergrund müssen die jüngeren politischen Debatten um Migration und Flucht, um die Aufnahme und Integration von Geflüchteten verwundern. Eigentlich ist der »Flüchtling« – der, der kommt und bis auf weiteres bleibt, weil er nicht zurück kann oder will – der soziale Prototyp des Aktivsubjekts. Er ist das Mensch gewordene Paradebeispiel jener idealen Sozialfigur des »unternehmerischen Selbst«, die Ulrich Bröckling (2007) ausführlich beschrieben und analysiert hat. Dinge angehen, auf die Zukunft setzen, kein Risiko scheuen: Wer würde diese Charaktereigenschaften und

Verhaltensorientierungen überzeugender verkörpern und eindrucksvoller repräsentieren als der Flüchtende, die Geflüchtete? Die eigene Lebenswelt hinter sich zu lassen, alles auf eine Karte zu setzen, wortwörtlich das Leben zu riskieren für die Hoffnung auf ein besseres: Der Flüchtling müsste eigentlich die paradigmatische Lichtgestalt sein für all jene, die in der Öffentlichkeit wahlweise die mangelnde Aufstiegsorientierung der Leute oder aber die strukturell verschlossenen Pfade sozialer Mobilität beklagen.

Gleichwohl hat man entsprechende Lobeshymnen auf den zeittypischen »Fremden« – als Vorbild für Eigenverantwortung und Selbststeuerung, als Held des Alltags in der Aktivgesellschaft, als unternehmerisches Selbst par excellence – einstweilen noch nicht gehört. Ganz im Gegenteil: In der Regel gilt er uns vielmehr als Belastung und Bedrohung, ja geradezu als Heimsuchung. Der Flüchtling und die Geflüchtete stehen für die Signatur unserer Zeit: für Mobilität und den Zwang zur Bewegung, für das Ende der Behaglichkeit und den Sprung ins kalte Wasser, für die Nötigung zur Risikobereitschaft und die Möglichkeit des – im Zweifel existenziellen – Scheiterns.

Mit Flüchtenden und Geflüchteten kommt die Veränderung zu uns, kommt die Welt des Wandels zu uns nach Haus – und die Gesellschaft der Bewegung und Beweglichkeit, der Flexibilität und Aktivität gewissermaßen zu sich selbst. Eine Gesellschaft, die sich – so scheint es – selbst nicht mag: Mit der reinen Form ihrer Selbstbeschreibung, der ins Extreme gesteigerten Gestalt ihres Selbstverständnisses als Aktivgesellschaft konfrontiert, zeigt sie auf unverhohlene Weise ihre damit verbundenen Selbstzweifel. Mehr noch: ihren Selbsthass. Und projiziert ihren Unmut ob der von ihr geforderten permanenten Veränderungsbereitschaft nicht auf die Apologet*innen der gesellschaftlichen Mobilmachung, sondern auf die Protagonist*innen der erzwungenen Mobilität. Die Ablehnung der Flüchtenden ist die Ablehnung des Flüchtigen: Eine hilflose Rebellion gegen den Verlust der Welt, wie wir sie kannten, und gegen die uns aufgezwungene Veränderung.

Die Abgründe der Leistungsgesellschaft

Für gewöhnlich wird angesichts der gesellschaftlichen Abwehr des Fremden mit dem Topos der Angst argumentiert. Seien es nun die verbreiteten Abwehrreaktionen gegen Zuwanderung und gegen die Aufnahme von

(grundsätzlich immer »zu vielen«) Geflüchteten oder die Forderungen nach »Obergrenzen« der Flüchtlingsaufnahme: Dahinter wird die Angst der Einheimischen vor der »Überfremdung« oder aber breiter Bevölkerungskreise vor dem Abstieg vermutet. Die Mittelschichten, heißt es dann reflexartig, fürchteten um ihre Arbeitsplätze und ihre sozialen Sicherheiten. Der vermeintlich »unkontrollierte« Zustrom von Flüchtenden befeuert ihre Sorge, aus den gesellschaftlichen Zonen des gesicherten Wohlstands in jene der – wie es Robert Castel (2000) formuliert hat – materiellen Prekarität und sozialen Verwundbarkeit abzurutschen.

Dabei wird zumeist eingeräumt, dass es jedenfalls bei den größten Teilen der oberen und mittleren Mittelschicht weniger die objektive Gefährdung der eigenen Einkommens- und Wohlstandslage sei, die entsprechende Ängste schüre, als vielmehr das subjektive Gefühl des drohenden Abstiegs, die gefühlte Gefahr einer Verschlechterung der persönlichen Situation. Genau besehen, geht es bei solcherart Sorgen allerdings in vielen Fällen nicht um die Vision einer absoluten Schlechterstellung: also um reale Einkommenseinbußen, eine spürbare Einschränkung von Konsumchancen, den notwendig werdenden materiellen Verzicht. Vielmehr speisen sich Unmut und Unwohlsein häufig schon aus der – sei es nun realistischen oder imaginierten – Vorwegnahme relativer Verluste. Aus der Vorstellung, dass andere materiell aufholen oder in der sozialen Hierarchie aufrücken könnten. Und zwar in ungerechtfertigter Weise.

Lange schon vor ihrer gegenwärtigen Gestalt als Aktivgesellschaft verstanden sich die modernen Gemeinwesen als Leistungsgesellschaften. In Leistungsgesellschaften werden – so deren Selbstbeschreibung – soziale Positionen nach Leistungskriterien vergeben. Die soziale Hierarchie des »Oben« und »Unten« spiegelt demnach objektive oder zumindest objektivierbare Leistungsunterschiede wider – und gilt in diesem Sinne als gerecht und akzeptabel. Was in der hiesigen öffentlichen Debatte als Angst vor dem sozialen Abstieg firmiert, ist in diesem Lichte besehen eher als Abneigung gegen eine Verschiebung in den behaupteten Prinzipien sozialer Positionszuweisung zu verstehen: Wer viel leistet, soll relativ besser gestellt sein gegenüber denen, die weniger, wenig oder gar nichts leisten. Und bei diesem Prinzip soll es tunlichst bleiben.

Die Ablehnung möglicher Positionsgewinne bislang unterprivilegierter Gruppen – und des damit einhergehenden Verlusts eigener Vorrangstellungen – ist ein Strukturphänomen in selbsterklärten Leistungsgesellschaften. Die Abwertung und (versuchte) Ausgrenzung »Fremder« ist in diesem

Kontext nichts Besonderes – oder jedenfalls keine Haltung, die sich ausschließlich auf Zugewanderte oder Zuwandernde beziehen würde. Zu den »Fremden« der Leistungsgesellschaft gehören auch Arbeits- und Obdachlose, Pflegebedürftige und Drogenabhängige. Die Abqualifizierung von Erwerbslosen als Arbeitsunwillige und »Sozialschmarotzer«, die nicht seltenen gewalttätigen Übergriffe gegen wohnungslose »Penner«, Diskussionen über den Wert des Lebens von Schwerstbehinderten und die Zulässigkeit von »Sterbehilfe« für Alte und Gebrechliche, die Aversion gegen vermeintlich »asoziale« Milieus und Lebensformen: In all dem äußert sich wohl kaum eine Angst vor dem eigenen Abstieg.

Eher schon ein Hass auf das Andere der Leistungsgesellschaft. Wie sonst ließen sich Angriffe auf die Schwächsten und die Verunglimpfung der Schlechtestgestellten, vor allem aber auch die massiven und teils aggressiven Vorbehalte gegenüber deren gesellschaftlichen Unterstützung in reichen Gesellschaften erklären als durch eine wahrgenommene Kränkung: die Kränkung der Gemeinschaft der »Leistenden« durch die angeblich nichts leistenden Minderheiten, der Schaffenden und Rechtschaffenen durch die Unproduktiven und Zügellosen, der mit älteren Rechten ausgestatteten Ansässigen durch allfällige Forderungen der Zugereisten und Emporkömmlinge. Der »Interessengemeinschaft Leistungsgesellschaft« ist nichts Unmenschliches fremd. Fremd sind ihr nur die Fremden.

Modell Deutschland: In der Mitte liegt die Kraft

Das ist in Deutschland in besonderer oder zumindest auf spezifische Weise der Fall. Die Verantwortung für das größte gesellschaftliche Verbrechen der Weltgeschichte vor Augen (oder wenn auch ungewollt doch irgendwie im Sinn) dienten der west- wie übrigens auch der ostdeutschen Nachkriegsgesellschaft das »Wirtschaftswunder« bzw. der »Sicherheitsstaat« als kollektive, postnationalsozialistische Selbstwertprothesen. Im Westen wurden der ökonomische Wiederaufstieg, der unablässig zunehmende Wohlstand, das gesellschaftspolitische Erfolgsmodell der »Sozialen Marktwirtschaft« zum Identitätskern einer ansonsten wenig Raum für patriotische Gefühle und nationale Emphase lassenden Bundesrepublik. Ein Gesellschaftsmodell, das zum guten Ende sogar noch dem sich irgendwann geschlagen gebenden innerdeutschen Systemkonkurrenten übergestülpt werden konnte.

Oliver Decker (2015) deutet die bundesdeutsche Wachstums-Wohlfahrts-Wirtschaftskraft-Erzählung als »narzisstische Plombe«: Eine Gesellschaft ergötzt sich ihrer ungeheuren sozioökonomischen Produktivität, um mit ihrer ungeheuerlichen zivilisatorischen Destruktivität zurechtzukommen bzw. die dadurch hinterlassene identitäre Lücke zu füllen.

Das Wachstums-Wohlfahrts-Wirtschaftskraft-Modell Deutschland war für vielleicht ein halbes Jahrhundert die Quelle nicht nur gesellschaftlicher Identitätsbildung, sondern auch eines kollektiven Überlegenheitsgefühls. Eines Überlegenheitsgefühls, das nach 1990 zunächst die armen Verwandten aus den »fünf neuen Ländern« zu spüren bekamen. Deren unverhoffter Beitritt zum Erfolgsmodell D förderte bei einem nicht geringen Teil der Westdeutschen Abwehrreaktionen zu Tage, die heute erneut auf der Tagesordnung stehen: Bedenken bezüglich einer möglichen Überforderung der ökonomischen Leistungsfähigkeit, Vorbehalte gegenüber einer womöglich zu großzügigen Vergabe sozialstaatlicher Leistungen an die Neubürger*innen, Unbehagen ob eines von außen aufgezwungenen Endes der Behaglichkeit der »Bonner Republik«. Aber immerhin: Die Neuen waren Deutsche. Den bundesdeutschen Überlegenheitsgestus, mittlerweile zum gesamtdeutschen Habitus erweitert und von den ostdeutschen Neureichen, ihre eigenen Unterlegenheits- und Demütigungserfahrungen kompensierend, noch um eine Spur ins Aggressivere gewendet, bekamen dann zunächst im Zeichen der Euro-Krise »die Griechen« zu spüren. Fleiß und Sparsamkeit, Schaffenskraft und Konsumverzicht, einfache Rechnungen und doppelte Buchführung: An den deutschen Sozial- und Verwaltungstugenden sollten sich die unangemessen leichtsinnig-lebensfrohen Südeuropäer*innen bitteschön ein Beispiel nehmen – das Finanzberatungsteam um Dr. Schäuble ließ grüßen.

Und jetzt also, nach den »Jammer-Ossis« und den »faulen Griechen«, auch noch die Flüchtlinge. Und wieder dasselbe Gesellschaftsspiel: das eilige Heraufbeschwören der wahlweise erreichten oder gar schon überschrittenen »Belastungsgrenzen«, der vielstimmige Argwohn wegen der angeblich zum zusätzlichen Zuwanderungsanreiz werdenden Sozialleistungsansprüche für Nicht-Deutsche, die Sorge über die von den Geflüchteten zertrampelten »blühenden Landschaften« im Westen und selbst – wo es denn so ist – im Osten Deutschlands. Unsere Ruhe gestört, unsere Arbeit entwertet, unser Reichtum (und, ja, unsere Frauen) in Gefahr – unser wohlverdienter, hart erkämpfter Platz an der Sonne bevölkert von Massen maßloser und unzivilisierter Dahergelaufener. Daherkommende, deren Status

als potenziell Dableibende, als »Fremde« also, offensichtlich sogleich politisch destruiert oder zumindest dekonstruiert werden muss: Von Frauke Petry bis Boris Palmer, von Sahra Wagenknecht bis Markus Söder wird der »Fremde« unisono zum »Gast« erklärt. Zu dem, der heute kommt – und morgen wieder geht. Oder jedenfalls möglichst schnell wieder gehen soll. Im Zweifel halt, weil er »sein Gastrecht verwirkt« hat.

Die Welt zu Gast – bei Schizophrenen

Manchmal braucht es nicht einmal die Soziologie, um die soziale Welt zu erklären; manchmal machen es die Leute gleich selbst. Im Angesicht der eskalierenden »Flüchtlingskrise« bezeichnete Anders Fogh Rasmussen, damaliger NATO-Generalsekretär, die im westlichen Verteidigungsbündnis vergemeinschafteten Gesellschaften als »an island of security, stability and prosperity« – umgeben von einem Meer der Ungewissheit, des Wandels und der Armut. In der Tat: Besser hätte es, zumindest in dieser Kürze und Prägnanz, auch eine Soziologie der gespaltenen Weltgesellschaft nicht ausdrücken können. Was die vom obersten Verteidigungsfunktionär angerufenen Inselbewohner*innen derzeit erleben, ist die Begegnung mit der hohen See: Plötzlich branden die weltgesellschaftlichen Probleme an ihre Küsten – und zwar buchstäblich und ganz materiell, wenn nämlich die überfüllten Schlauchboote und umfunktionierten Fischkutter der Flüchtenden nicht in den Wogen des Mittelmeers versunken sind, sondern irgendwie doch die Küsten von Lesbos und Lampedusa erreichen.

Auf der Insel der Sicherheit, der Stabilität und des Wohlstands sorgt das für Erregung, für Angst vor – abstrakt – dem Neuen und für Ablehnung – ganz konkret – der Neuen. Alles soll so bleiben, wie es war – und alle dort, wo sie hergekommen sind. »Ihr müsst leider draußen bleiben«: Stabilität und Wohlstand, Sicherheit und Ordnung sollen nicht gestört werden, das ist der innigste Wunsch und das oberste Ziel der Insulaner*innen. Und je mehr sie zu verlieren haben (meinen), umso stärker die Ablehnung und die Angst. Zum Beispiel in Deutschland. Dort, wo man im Wirtschaftswunderwohlstand seine Mitte gefunden zu haben glaubte – und die gesellschaftliche »Mittelschicht« eben diese Mitte verkörperte. In einem Land, das sich schon bald nach den Verheerungen des Zweiten Weltkrieges – pikanterweise mit keinem anderen als Helmut Schelsky – als »nível-

lierte Mittelstandsgesellschaft« imaginierte (Schelsky 1965). Und in dem sich heute praktisch jede*r der gesellschaftlichen »Mitte« zuordnet oder ihr jedenfalls zugehören will. Ein Land, das in seiner verallgemeinerten Orientierung auf die Mitte gleichwohl – und durchaus paradoxerweise – Spitze sein möchte. »Exportweltmeister«, »Reiseweltmeister«, »Spendenweltmeister«, »Energiewendeweltmeister«: unterhalb der Weltführung machen es die Deutschen auch heute noch nur ungerne.

Dass »Mittelmaß und Wahn« zusammengehen können, wusste Hans Magnus Enzensberger (1988) schon zu Spätzeiten der alten Bundesrepublik. Seither scheint dieser sozialidentitäre Zusammenhang eher noch enger geworden zu sein: Irgendwie bei sich bleiben und nicht groß auffallen, aber zugleich doch ganz vorne mit dabei sein wollen. »Normal« und doch etwas Besonderes sein. So sein, wie alle werden wollen – oder werden wollen sollten. Und gleichzeitig aber zu verhindern suchen, dass die anderen das werden können, was man selber ist oder zu sein meint. So doppeldeutig – ja bisweilen: so schizophran – zeigt sich gegenwärtig der gesellschaftliche Gemütszustand hierzulande: Man schwelgt in wohlthuender Überlegenheit und fürchtet das Ende der Ausnahmestellung, man gibt sich als Musterbeispiel gelungener Vergesellschaftung und wendet sich gegen die Teilhabeversuche anderer am eigenen Wirtschaftswunderwerk. Und malt sich, im wohligen Angstschauer einer ins Katastrophische gewendeten Selbstüberschätzung, zukünftig gleich »die ganze Welt« bei sich zu Gast aus. Zu Gast – und zwar nicht bei Freunden.

Dabei ist die Welt schon längst bei uns. Und sie wird bei uns bleiben. Ein Teil wird sich, wenn alles gut geht, häuslich bei uns einrichten. Und uns dennoch irgendwie fremd bleiben. Ein anderer Teil wird bleiben, um dann gleichwohl wieder zu gehen, möglicherweise zurück in die Heimat. Um sich vielleicht auch dort dann fremd zu fühlen. Fremd im eigenen Land zu sein: Das ist eben kein Widerspruch. Und es ist auch kein Unglück. Es muss jedenfalls keines sein. Vielleicht ist es die gesellschaftliche Existenzweise unserer Zeit, die soziale Lebensform des »globalen Zeitalters«. Vielleicht ist das Fremde das neue Eigene. Oder umgekehrt. Und vielleicht ist das – so oder so – gut so.

Postscriptum: Soziologische Phantasie – heute

Würde C. Wright Mills noch leben, er wäre nach wie vor akut Herzinfarktgefährdet: in seinem unbändigen Drang nach wissenschaftlicher Welter-schließung – und in seinem selbstverständlich »unwissenschaftlichen« Anliegen, die Welt zu einem besseren Ort zu machen. Mills' Kritik galt der soziologischen Attitüde des Unbeteiligt-Seins, der »curious passion for the mannerism of the non-committed« (Mills 2000: 79). Er wusste – weil er es selbst erlebt, am eigenen Körper zu spüren bekommen hatte – dass akademische Sozialwissenschaftler*innen, die sich den »öffentlichen Angelegenheiten« verpflichtet fühlen oder gar selbst kritische Öffentlichkeiten hervor-zubringen versuchen, in der Gefahr stehen, »Ärger« zu machen: »or what is more serious, to face a quite deadly indifference« (ebd.: 191). Gleichwohl war Mills ein Soziologe, der sich in seiner offenkundigen Verzweiflung an der Soziologie seiner Zeit und in seiner grundlegenden soziologischen Selbstkritik gerade nicht – wie etwa hierzulande Schelsky – als »Anti-Soziologe« gerierte, sondern auf das ursprüngliche Anliegen »seiner« Wissenschaft pochte, wie es für ihn von deren Klassikern verkörpert worden war.

Mills' Einladung zur soziologischen Phantasie wurde schon zu seiner Zeit mit dem Argument abgelehnt »that social science is not out to save the world« (ebd.: 193). Mills konnte – wie ich meine: zu Recht – mit dieser Position wenig anfangen. Manchmal sei eine solche Positionierung, und ich zitiere abschließend aus der soeben erschienenen deutschen Neuübersetzung von »The Sociological Imagination«,

»bloß die Verzichtserklärung eines bescheidenen Gelehrten; manchmal spricht daraus die zynische Verachtung eines Spezialisten für alle größeren Problemstellungen und manchmal auch die Desillusionierung von Jugenderwartungen; oft ist es die Pose von Leuten, die sich das Prestige des Naturwissenschaftlers zu borgen versuchen, den sie sich als reinen und körperlosen Geist vorstellen. Manchmal behauptet dieser Satz aber auch auf einer wohlüberlegten Einschätzung der Machtverhältnisse.« (Mills 2016: 285)

Allenfalls letztere Variante einer den gesellschaftspolitischen Zeitläuften abgewandten Sozialwissenschaft schien C. Wright Mills strategisch akzeptabel zu sein. Freilich nicht für sich selbst. Vor gut vier Wochen wäre er einhundert Jahre alt geworden.

Literatur

- Brewer, J.D. 2004: *Imagining The Sociological Imagination: the biographical context of a sociological classic*. *The British Journal of Sociology*, 55. Jg., Heft 3, 317–333.
- Bröckling, U. 2007: *Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Castel, R. 2000: *Die Metamorphosen der sozialen Frage. Eine Chronik der Lohnarbeit*. Konstanz: UVK.
- Decker, O. 2015: *Narzisstische Plombe und sekundärer Autoritarismus*. In O. Decker, J. Kiess, E. Brähler (Hg.), *Rechtsextremismus der Mitte und sekundärer Autoritarismus*. Gießen: Psychosozial-Verlag, 21–34.
- Enzensberger, H.M. 1988: *Mittelmaß und Wahn. Gesammelte Zerstreuungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Mills, C.W. 2000: *The Sociological Imagination*. Oxford: Oxford University Press.
- Mills, C.W. 2016: *Soziologische Phantasie*. Herausgegeben von S. Lessenich. Wiesbaden: Springer VS.
- Schelsky, H. 1965: *Die Bedeutung des Schichtungsbegriffs für die Analyse der gegenwärtigen deutschen Gesellschaft*. In H. Schelsky, *Auf der Suche nach Wirklichkeit. Gesammelte Aufsätze*. Düsseldorf: Diederichs, 331–336.
- Simmel, G. 1992: *Exkurs über den Fremden*. In G. Simmel, *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 764–771.