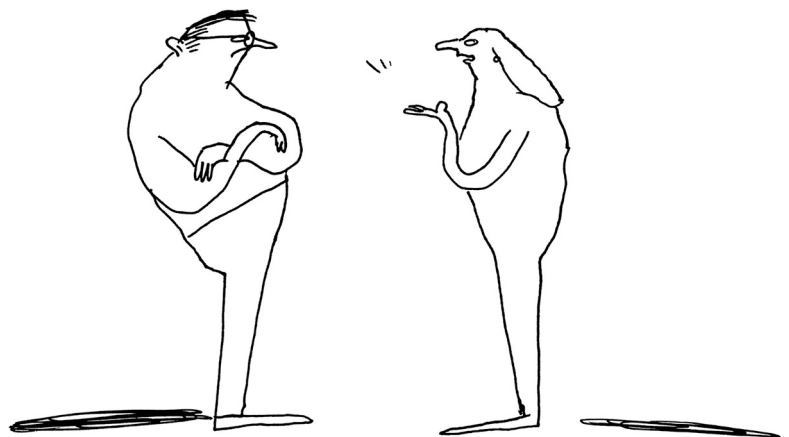


# Heimat in der Postmoderne: Kampfbegriff oder kulturelle Ressource

---

ICH BIN BEREIT, AUFRICHTIG UND  
ERNSTHAFT ZUZUHÖREN, WENN'S UM DEINE  
HEIMAT GEHT.





DIRK BAECKER

## *Heimat ist dort, wo ich niemandem zur Last falle*

### *I.*

Heimat ist bis ins späte 19. Jahrhundert ein Rechtsbegriff. Er definiert ein Aufenthalts- und Bleiberecht für alle jene, die dank eigenen Besitzes – Haus und Hof, später Wohnung und Beruf – nachweisen können, dass sie niemandem zur Last fallen. Für alle anderen gilt das Asyl- und Armenrecht inklusive damit einhergehender Einschränkungen ihrer Freizügigkeit.

Heimat ist dort, wo ich niemandem zur Last falle. Verstehe ich diesen Begriff nicht nur rechtlich, sondern auch politisch, kann ich ihn an die aktuelle Debatte zum Heimatbegriff anschließen. Im rechtsnationalen Heimatbegriff wird ein »völkischer« Schutzraum gefordert, in dem die gefühlte Konkurrenz mit Zugewanderten auf den Arbeits-, Produkt-, Heirats- und Aufmerksamkeitsmärkten ausgeschlossen werden kann. Nur dann herrschen Verhältnisse, in denen ich hoffen kann, erfolgreich genug zu sein, um niemandem zur Last zu fallen. Und im linksliberalen Heimatbegriff wird ein »Menschenrecht« auf Heimat gefordert, das davon ausgeht, dass in jeder Gesellschaft genügend Lebenschancen für alle bestehen, so dass jeder erfolgreich genug sein kann, um niemandem zur Last zu fallen. Bei den einen wird genommen, was andere haben, bei den anderen gewonnen, wenn andere mittun. Bei den einen ist der Ausschluss von Freizügigkeit die Bedingung für die Bewahrung der Heimat, bei den anderen ist die Garantie von Freizügigkeit die Voraussetzung für eine chancenreiche Belebung der Heimat. Die einen spielen ein Nullsummenspiel, die anderen ein Nichtnullsummenspiel.

Die Positionen sind unversöhnlich, obwohl ihre Perspektiven in dieselbe Richtung weisen. Beiden geht es um die Frage der Sicherstellung eines auskömmlichen und selbständigen Lebens. Meine Frage ist daher im Folgenden, welche kulturpolitischen Initiativen geeignet sein können, zwischen diesen Positionen nicht

unbedingt eine Gemeinsamkeit herzustellen, denn das lässt die politische Auseinandersetzung nicht zu, sondern eine dritte Position zu beziehen, die gegenüber beiden eine gewisse Attraktivität entfalten kann. Wenn mein Ausgangspunkt stimmt, kann diese dritte Position nur darin bestehen, die konservative Trägheit ebenso wie die lebendige Offenheit des jeweiligen Heimatverständnisses als die beiden Seiten ein- und derselben Medaille erfahrbar zu machen.

Ich kann geeignete kulturpolitische Initiativen nicht im Einzelnen beschreiben, da mir hierzu sowohl die Phantasie als auch die Kompetenz fehlen, aber ich kann eine Denkfigur aus der Kulturanthropologie einführen, die es erlaubt, den Ausgangspunkt und Fluchtpunkt solcher Initiativen zu bestimmen.

## II.

Die dritte Position, nach der ich suche, ist eine Position, die sowohl das Nullsummenspiel als auch das Nichtnullsummenspiel in der Konkurrenz um heimatliche Ressourcen der Lebensführung nachvollziehbar macht. Sie besteht in einem Heimatbegriff, der sicherlich zunächst akademisch abgeleitet ist, sich jedoch auch lebenspraktisch bewährt. Meine Vermutung ist, dass dieser Heimatbegriff mit der erforderlichen Ambivalenz formuliert sein muss und auch entsprechend ambivalent gelebt wird. Heimat ist nicht nur der Ort, an dem ich niemandem zur Last falle, und den ich somit entweder habe oder nicht habe, sondern Heimat ist auch der Ort, an dem ich sowohl fürchten muss, meine Mittel zum Lebensunterhalt, meinen Rückhalt in meiner Lebenswelt, meine Sicherheit der Orientierung zu verlieren<sup>1</sup>, als auch hoffen und daran arbeiten kann, diese Mittel, diesen Rückhalt und diese Sicherheit zu gewinnen. Nicht mehr rechtlich, aber politisch und gesellschaftlich ist Heimat der Ort eines Übergangs, der Ort einer Gefährdung und der Ort einer möglichen Eroberung. Begriff und Phänomen der Heimat kombinieren rationales Kalkül und emotionale Bindung, und dies, ohne dass ich sicher sein könnte, das eine vom anderen trennen zu können. Immerhin kommen sachliche, zeitliche und soziale Ungewissheiten ins Spiel, die ich weder kalkulieren noch emotional sicher bewerten kann.

Man sieht, es geht in diesem politischen und gesellschaftlichen ebenso wie bereits im rechtlichen Begriff der Heimat nicht um die Bindung an einen Geburtsort, an den Ort einer Kindheit, an eine bestimmte Sprache, Religion oder Gemeinschaft. All dies sind nicht nur territoriale, sondern substantielle Festlegungen von Heimat, die zu ihrer Funktion, so leben zu können, dass man niemandem zur Last fällt, quer stehen. Gegenüber diesen Festlegungen gilt es theoretisch ebenso wie praktisch ein Heimatverständnis zu gewinnen, das so beweglich im Raum, in der Zeit und in der Gesellschaft ist, wie der rechtliche Begriff es nahelegt. Meine Heimat kann hier ebenso wie dort, in der Vergangenheit ebenso wie in der Zukunft und bei und mit diesen Menschen ebenso wie bei und mit jenen Menschen

gesucht und gefunden werden. Beliebigkeit braucht man dabei nicht zu fürchten, denn so oder so ist der Akt der Beheimatung so anspruchsvoll, spezifisch und charakteristisch, dass dabei jede Beliebigkeit verloren geht.

Wo ist diese Heimat im Übergang, diese Heimat auf Wanderschaft, diese Heimat, die ich mit mir nehmen kann, zu finden? Ich schlage vor, sich bei der Kulturanthropologin Mary Douglas kundig zu machen. Sie hat eine Unterscheidung formuliert und sowohl für tribale als auch moderne Gesellschaften fruchtbar gemacht, die insofern etwas mit dem Heimatbegriff zu tun hat, als sie ein doppeltes Orientierungsvermögen des Menschen in Gesellschaft beschreibt. Dieses doppelte Orientierungsvermögen ist die Voraussetzung dafür, den eigenen Ort entweder zu bestimmen oder zu wechseln, an dem realisiert werden kann, worauf Heimat zielt.

Mary Douglas unterscheidet zwischen *group* und *grid*: »I use ›grid‹ for a dimension of individuation, and ›group‹ for a dimension of social incorporation« (Douglas 1982: 190). Die Orientierung an der Gruppe hilft dem Individuum, sich zu vergemeinschaften, die Orientierung am Netz – gemeint ist das Netz eher weitläufiger gesellschaftlicher Bezüge jenseits der eigenen Gruppe –, sich zu individualisieren, das heißt von den Identitätsanmutungen der Gruppe zu emanzipieren. Beides ist für das Individuum notwendig, obwohl und während beides zueinander durchaus im Widerspruch stehen kann. Interessant ist diese Unterscheidung vor allem für die Beobachtung des Verhältnisses von Gruppe und Netz. Die Gruppe kann dazu ermutigen, sich im Netz umzutun, etwa für Arbeit, Liebe, Bildung, Kunst und Politik außerhalb der Gruppe Anschlüsse zu suchen, von denen dann innerhalb der Gruppe mehr oder minder ausführlich berichtet wird. Die Gruppe kann jedoch auch jegliche Orientierung am Netz für eine Bedrohung des eigenen Zusammenhalts halten, sie entsprechend entmutigen und derart das Individuum zu mehr oder minder radikalen Entscheidungen für oder gegen die Gruppe zwingen. Und umgekehrt können neue Begegnungen im Netz sich für die Erfahrungen und Identitäten interessieren, die man aus seiner Gruppe mitbringt, oder sie abblocken und für irrelevant halten.

So oder so macht das Individuum Erfahrungen nicht nur mit Gruppe und Netz, sondern vor allem mit den Übergängen zwischen dem einen und dem anderen. Es wird zu mehr oder minder abstrakten Formen der Bewältigung dieser Übergänge eingeladen – oder gezwungen, je nachdem –, die vermutlich für ihre Orientierung mindestens ebenso wichtig sind wie die jeweilige Gruppe oder das jeweilige Netz. Der Begriff des Individuums ist selbst eine Form der Gestaltung dieser Übergänge, indem es als für andere und für sich undurchschaubar gesetzt wird und so in die Lage versetzt wird, sich selbst im Wechsel zwischen den Bindungen zu überraschen (vgl. Luhmann 1989). Das hält nicht jeder aus und so treten zur Bewältigung der Übergänge generische Formeln wie »Nation«, »Klasse« oder auch »Protest« auf, die umso gefährlicher sind, als sie anbieten, »Heimat« zu ersetzen, ohne dem Individuum eine Handhabe zu bieten, die eigene Situation nicht nur einzuschätzen, sondern auch zu ändern.

Mit Hilfe der Notation des Formkalküls von George Spencer-Brown kann man die basale Orientierung jedes Individuums, wenn man so will: das anthropologische Integral, wie folgt notieren:

$$\text{Orientierung} = \text{Gruppe} \left| \text{Netz} \right.$$

Mit der Notation der Unterscheidung als »Form« wird zum Ausdruck gebracht, dass die beiden Seiten der Unterscheidung sich wechselseitig erläutern, also negieren (um unterschiedlich zu sein) und implizieren (um aufeinander zu verweisen) zugleich (vgl. Spencer-Brown 2008). Überdies wird die Unterscheidung in den Raum der Unterscheidung wieder eingeführt, das heißt man kann sie benutzen, um die Gruppe als Netz und das Netz als Gruppe zu beobachten, die Unterscheidung auf diese Art zu schwächen und nur so, nur aus dieser Schwäche und damit Interpretierbarkeit heraus, für eigene Beobachtungen auch wieder zu stärken.<sup>2</sup>

Für mein Interesse an einer dritten Position der Verwendung des Heimatbegriffs bedeutet das, dass »Heimat« immer dann ins Spiel kommt, wenn spezifische Kombinationen von Gruppe und Netz in den Blick genommen werden können, um Heimat im Sinne einer selbsttragenden Lebensführung zu gewinnen. Welche Bezüge, welche Netzwerke, welche Formen von Integration werden im Netz wie in der Gruppe zwischen Familie, Freundschaft, Arbeit, Liebe, Kunst, Freizeit und Religion ermutigt und welche werden entmutigt? Welche Synergien werden von Gruppen genutzt, welche weiteren Bezüge im Netz erschlossen? Und wie kommt man gegen jene Ökonomie an, die das Bewährte gegenüber dem Ungewohnten bevorzugt, weil Aufwand und Ertrag besser eingeschätzt werden können, selbst wenn wichtige Chancen dabei verloren gehen (vgl. Becker 1974)?

Wie kann ich mit kulturpolitischen Initiativen auf geschlossene Räume hinweisen und unzugängliche Räume öffnen?<sup>3</sup> Wie kann ich Inklusion als Einschränkung erfahrbar machen, auch wenn sie sich als Sicherheit in der Gruppe inszeniert? Wie kann ich Exklusion als Möglichkeit erfahrbar machen, auch wenn man dadurch zunächst alles zu verlieren droht? Wie kann ich Fremdheit als ersten Schritt in eine neue Heimat fühlbar und denkbar machen?

Und natürlich immer auch: Wer bin ich, dass ich diese Initiativen gegenüber wem fruchtbar zu machen versuche? Welche Gruppe, welches Netz bindet mich an meine eigene Orientierung und bedingt meine eigenen blinden Flecken? Wel-

2 Das klingt komplizierter, als es ist. Tatsächlich entspricht es einer alten kulturellen Praxis des Umgangs mit Unterscheidungen, wie man von der Theologie im Umgang mit der Unterscheidung zwischen Göttern und Menschen bis zum Feminismus im Umgang mit der Unterscheidung zwischen Männern und Frauen, ganz zu schweigen von jeder Form des organisierten Arbeitens im Umgang mit der Unterscheidung zwischen Oben und Unten studieren kann. Siehe dazu als Form einer spezifisch »europäischen« Rationalität: Luhmann 1992.

3 Die Diskussion über »Parallelgesellschaften« liefert hier reiches Anschauungsmaterial.

che Aneignung praktiziere ich, wenn ich glaube, andere beraten zu können? Welche Heimat baue ich aus oder stelle ich zur Disposition, wenn ich kulturpolitisch aktiv werde?

*Heimat ist dort,  
wo ich niemandem  
zur Last falle*

### III.

Die Heimat im Übergang scheint sich laufend zu gefährden und ist doch nur aus dieser Gefährdung zu gewinnen. Eduardo Costadura und Klaus Ries haben den Heimatbegriff als Reflexionsbegriff der Moderne beschrieben, das heißt als einen Begriff, der darauf zu reflektieren erlaubt, dass Heimat im Sinne einer Herkunfts-heimat im Zuge von Industrialisierung und Urbanisierung nicht mehr selbstverständlich ist und nur noch als Sentiment und Folklore gepflegt werden kann.<sup>4</sup> Das bleibt für die späte Moderne im Übergang zur nächsten Gesellschaft so richtig wie für die Moderne. Und es trifft nicht zuletzt auch dort zu, wo das Sentiment in ein Ressentiment in dem Moment umschlägt, in dem der Verlust von Heimat gefühlt wird, ohne ihm begegnen zu können.<sup>5</sup>

Mit diesen Emotionen muss man rechnen. Aber man muss auch mit ihnen arbeiten. Der rechtliche, ins Politische und Gesellschaftliche gewendete Begriff der Heimat hilft dabei, die Emotionen im Positiven wie Negativen, als Sentiment und Ressentiment, auf Erfahrungen zurückzurechnen, die das erlebende Subjekt an Leib und Seele macht, wenn es seine Heimat bedroht sieht und sich auf die Suche nach einer neuen Heimat macht. Die Neurowissenschaften können dabei helfen, diesen Umstand, niemandem zur Last zu fallen, auf Körper, Bewusstsein und Gesellschaft je unterschiedlich zuzurechnen. Der Organismus sucht Sicherheit, das Gehirn Vertrautheit, die Gesellschaft Identität und das Bewusstsein Orientierung. Irritationen können auf jeder dieser Ebene auftreten, ebenso wie ich mich schneller auf der einen als auf der anderen beheimaten kann. So eindeutig der rechtliche Begriff auf sozioökonomische Variablen deutet, so uneindeutig ist mein Körper, Gehirn, Bewusstsein und Gefühl in diesen bereits aufgehoben. Der Ort, an dem ich mich befinde und den ich im Moment meine Heimat nenne, weil ich aufgehoben bin und, ich wiederhole das, niemandem zur Last falle, ist nur scheinbar der Ort, an dem ich mich befinde. Längst verschiebt sich das Verhältnis von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Längst muss ich erleben, dass meine Gesellschaft an den Rändern bröckelt und im Zentrum, wenn es eines gibt, unzuverlässig wird. Mein Gefühl reagiert darauf anders als mein Bewusstsein und dieses wiederum anders als mein Körper. An wen wende ich mich, um zu erfahren, wo ich zuhause bin?

Diese Uneindeutigkeit der Verankerung einer sozioökonomischen Variablen in meiner körperlichen, mentalen, sozialen und kulturellen Befindlichkeit ver-

4 Siehe Costadura / Ries (2016) und Wiesenfeldt (2019); siehe mit viel Material auch Bastian (1995); ferner eine gute Zusammenfassung und Öffnung bei Zöller (2015).

5 Ressentiment ist die »Vergiftung an Leib und Seele«, wenn Rachegefühle nicht ausgelebt werden können, so die Definition bei Friedrich Nietzsche (1969, § 60).

schärft sich, darauf will ich hinaus, in der nächsten Gesellschaft, der digitalen und inzwischen post-digitalen Gesellschaft. Wenn die Anzeichen nicht trügen, wie sie etwa Manuel Castells zusammengetragen hat (Castells 2001), bewegen wir uns längst in einer Netzwerkgesellschaft des Computers und des Internets, die sich in einer für uns wesentlichen Hinsicht von der modernen Gesellschaft des Buchdrucks unterscheidet. Fühlt sich die moderne Gesellschaft seit der Französischen Revolution dem Programm der Inklusion der Gesamtbevölkerung in alle Funktionssysteme verpflichtet – jede und jeder darf und muss sich an Politik, Wirtschaft, Recht, Erziehung, Religion, Wissenschaft und Kunst beteiligen können –, so setzt die Netzwerkgesellschaft an die Stelle dieses Programms, so sehr dieses politisch gültig bleibt, die Exklusion der Gesamtbevölkerung aus fast allen Netzwerken der Gesellschaft.

In der nächsten Gesellschaft bin ich exklusiv nur noch an wenigen Netzwerken beteiligt. Mit allen anderen habe ich fast nichts zu tun. Das erhöht und das senkt meine Chancen auf Beheimatung. Es erhöht sie, weil ich aus dem Netzwerk zwar diffuse, aber zuverlässige, weil wenn überhaupt, dann auf meine Person zugeschnittene Bindungsangebote erhalte. Und es senkt sie, weil ich diese Bindungsangebote nur so lange erhalte, wie ich selbst für das Netzwerk attraktiv bin. Arbeit an der Heimat setzt Arbeit an meinem personalisierten Profil voraus. In der modernen Gesellschaft, die wir noch nicht hinter uns haben, bewährte ich mich in dem Maße, in dem ich kompetent mit Geld, Macht, Liebe, Wahrheit, Information umzugehen verstand. Jetzt, in der nächsten Gesellschaft, bewähre ich mich in dem Maße, in dem es mir gelingt, meine Identität in einem Netzwerk zu verankern, von dem ich die Aufrechterhaltung meiner Identität abhängig weiß (vgl. White 2008). Die alten Medien werden dadurch nicht wertlos, aber interessanter als das Kalkül jedes einzelnen unter ihnen ist das Kalkül ihrer Konvertibilität untereinander, um im Netzwerk Beweglichkeit zu erhalten.

#### IV.

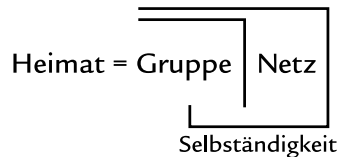
Ich empfehle der Kulturpolitik eine Form der Heimatpflege, die in präziser Abhängigkeit von der jeweiligen Klientel kulturpolitischer Maßnahmen eine Netzwerkanalyse anbietet, eingebettet in künstlerische und kulturelle Programme aller Art. Ein Sensitivitätstraining in Sachen Heimat, wenn ich so sagen darf. Viel zu lange haben wir uns damit begnügt, das »unternehmerische Selbst« im Zweifel lieber zu denunzieren als zu fördern.<sup>6</sup> Es kommt aber darauf an, es zu fördern. Genau darauf zielt »Heimat«. Es ist nicht einzusehen, die kleinen, scharfen Instrumente einer betriebswirtschaftlichen Geschäftsmodellanalyse nicht auch für einen wie immer ästhetisierten Blick auf die Aufstellung von Menschen zu nutzen, die ihre Heimat sichern wollen oder nach einer Heimat suchen.<sup>7</sup>

<sup>6</sup> Siehe noch eher zögerlich Bröckling (2007) und vgl. ebenso skeptisch Reckwitz (2012).

<sup>7</sup> Siehe für eine Erweiterung von Geschäftsmodellen zugunsten von Kultur-, Netzwerk- und Kommunikationsmodellen Baecker (2017).

Mit der *group-grid*-Analyse von Mary Douglas kann man einen einfachen Anfang machen: »Grid-group analysis treats the experiencing subject as a subject choosing. It does not suppose that the choices are predetermined, though costs may be high and some of the parameters may be fixed« (Douglas 1982: 198). Es geht darum, das erlebende Subjekt Chancen seiner Selbständigkeit selbständig entdecken zu lassen (ich weiß, leichter gesagt als getan):

*Heimat ist dort,  
wo ich niemandem  
zur Last fälle*



Nicht »Heimat«, sondern »Selbständigkeit« ist die Reflexionsformel zugunsten von Heimat in der Netzwerkgesellschaft. »Gruppe« und »Netz« sind die beiden Variablen, die es jedem Menschen ermöglichen, jene Beobachtung zweiter Ordnung zu üben, die über die eigene soziale Einbettung, in beiden Dimensionen ebenso gewollt wie ungewollt, aufklären. Wie werde ich beobachtet, während ich beobachte? Wie beobachte ich, was andere beobachten? Wie kann ich Selbständigkeit gewinnen, wenn ich mich laufend in Formen des Urteils bewege, die andere mir nahelegen? Aufklärung ist, wie wir wissen, der erste Schritt zur selbständigen Entscheidung. Doch diese kann ich nur treffen, wenn ich meine Abhängigkeiten kenne, von der Gruppe, die mich umgibt, von der Gruppe, der ich mich gerne anschließen möchte, vom Netz, das mich attrahiert, und vom Netz, das mich erschreckt.

Vier bis fünf Themen können im Fokus eines kulturpolitisch begründeten Sensitivitätstrainings stehen – und diese Themen sind alles andere als neu:

- Inklusions- und Exklusionspraktiken in Gruppen und Netzwerken: Für welche Themen, Personen, Orte, Praktiken, Konventionen sind Gruppen und Netzwerke offen, für welche geschlossen? Wie werden Öffnungen praktiziert, wie werden Schließungen durchgesetzt? Wer beobachtet Schließungen und Öffnungen innerhalb und außerhalb der Gruppen und Netzwerke? Wie werden sie kommentiert, wie kritisiert und verteidigt?
- Mobilitätschancen: Welche Fluktuationen gibt es in Gruppen und Netzwerken? Wer kommt und wer geht? Und vor allem: Wer kommt woher und geht wohin?
- Die Semantik und Struktur von Grenzen: Wie funktionieren Grenzen, für wen gelten sie, wie werden sie umgangen, wer sieht sie und wer übersieht sie?
- Erst in einem vierten Schritt sollte der Versuch gemacht werden, die Gruppen und Netzwerke selbst zu bestimmen. Vorannahmen sind das eine, Praktiken von Gruppen und Netzwerken unter Umständen etwas ganz anderes. In beiden Fällen wird man feststellen, dass die Grenzen fließender sind, als vielfach

behauptet wird. Gruppen bilden lockere Zusammenhänge, da jedes ihrer Mitglieder zwischen den Treffen vieles andere zu tun hat, worauf mehr oder minder Rücksicht genommen wird. Und Netzwerke sind definiert als Einheiten ohne Grenzen, deren Hauptarbeit ganz im Gegenteil darin besteht, laufend Elemente aufzunehmen und abzugeben. Netzwerke schützen nicht etwa Grenzen, sondern Identitäten (vgl. White 2008).

- Für Fortgeschrittene würde man das Sensitivitätstraining soziologisch erweitern und im Sinne von White nicht von homogenen, sondern von heterogenen Elementen von Netzwerken ausgehen. Die Identitätsarbeit von Netzwerken wird nicht nur von Personen geleistet, die untereinander in Verbindung stehen, sondern darüber hinaus von Orten, Geschichten, Institutionen, Organisationen, Emotionen, Praktiken, Werten, Techniken und Traditionen, die ihre Identität aus ihrem Bezug zum Netzwerk gewinnen. Arbeit am Netzwerk ist daher Kontrolle der eigenen Identität und erst auf diesem Umweg Kontrolle der Identität aller anderen. Das Netzwerk ist ein Ungewissheitskalkül, sagt White: Es berechnet Möglichkeiten, attraktiv zu werden und zu bleiben.

Kann Kulturpolitik ein Schonraum sein, in dem Analysen dieser Art angeregt, vorbereitet und durchgeführt werden? Können die Künste dabei helfen, Schließungen vor Augen und Ohren zu führen und Augen und Ohren zu öffnen?

Kulturpolitik muss versuchen, den Begriff der Heimat vor jenem Schicksal eines Kollektivsingulars zu bewahren, vor dem Reinhart Koselleck anhand vieler um 1800 mächtig gewordener Beispiele gewarnt hat (Koselleck 2006).<sup>8</sup> Es kann immer nur um meine Heimat gehen. Wenn »die« Heimat für ein Kollektiv von Menschen in Anspruch genommen wird, entfernt man sich zu weit von einem rechtlich spezifizierbaren Begriff und landet bei Gruppen, die ihrerseits Teil des Problems, nicht der Lösung sind. Gruppen sind unverzichtbar, doch nicht, um sich mit ihnen von einem Ort zum anderen zu bewegen (beziehungsweise dies nur in Notfällen), sondern um sich ihnen anschließen und sie wieder verlassen zu können.

Die Migrationsgesellschaft der Gegenwart ist längst eine Gesellschaft, deren Netzwerkstrukturen auch für Migrationschancen ausschlaggebend sind – wie sie es immer schon waren. Deswegen gilt es, die Differenz und den Zusammenhang von Gruppe und Netz zu reflektieren. Denn das Individuum beheimatet sich weder hier noch dort, sondern in spezifischen Formen des Übergangs, der Übersetzung, der Vermittlung. Auch ein bisschen Einsamkeit gehört dazu, die Fähigkeit, Nein zu sagen, *stéresis* im Sinne der Griechen (vgl. Baecker 2018: 202 ff.). Anders ist Selbständigkeit, ist Heimat nicht zu gewinnen.

8 Auf Wikipedia liest man: »Der Kollektivsingular ist die grammatische Lieblingsfigur des Vorurteils. Er wird oft verwendet, um den eigenen Aussagen mehr Gewicht zu verleihen und sich eine ordentliche Beweisführung zu ersparen« (de.wikipedia.org/wiki/Kollektivsingular, letzter Zugriff: 28. 6. 2019).

## Literatur

- Améry, Jean (1966): »Wieviel Heimat braucht der Mensch?«, in: Améry, Jean: *Jenseits von Schuld und Sühne: Bewältigungsversuche eines Überwältigten*, Stuttgart: Klett-Cotta, S. 74–101
- Baecker, Dirk (2018): *4.0 oder Die Lücke die der Rechner lässt*, Leipzig: Merve
- Baecker, Dirk (2017): *Produktkalkül*, Berlin: Merve
- Bastian, Andrea (1995): *Der Heimat-Begriff: Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung in verschiedenen Funktionsbereichen der deutschen Sprache*, Tübingen: Niemeyer
- Becker, Gary S. (1974): »A Theory of Social Interactions«, in: *Journal of Political Economy*, No. 82, S. 1063–1093
- Bröckling, Ulrich (2007): *Das unternehmerische Selbst: Soziologie einer Subjektivierungsform*, Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Castells, Manuel (2001): *Der Aufstieg der Netzwerkgesellschaft*, Opladen: Leske + Budrich
- Costadura, Eduardo / Ries, Klaus (2016): »Heimat – ein Problemaufriss«, in: Costadura, Eduardo / Ries, Klaus: *Heimat gestern und heute: Interdisziplinäre Perspektiven*, Bielefeld: transcript, S. 7–24
- Douglas, Mary (1982): *In the Active Voice*, London; Boston: Routledge & K. Paul
- Koselleck, Reinhard (2006): »Die Geschichte der Begriffe und Begriffe der Geschichte«, in: Koselleck, Reinhard: *Begriffsgeschichten: Studien zur Semantik der politischen und sozialen Sprache*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 56–76
- Luhmann, Niklas (1992): »Europäische Rationalität«, in: Luhmann, Niklas, *Beobachtungen der Moderne*, Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 51–91
- Luhmann, Niklas (1989): »Individuum, Individualität, Individualismus«, in: Luhmann, Niklas: *Gesellschaftsstruktur und Semantik: Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft, Band 3*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 149–258
- Nietzsche, Friedrich (1969): *Menschliches Allzumenschliches: Ein Buch für freie Geister. Werke I*, München: Ullstein
- Reckwitz, Andreas (2012): *Die Erfindung der Kreativität: Zum Prozess gesellschaftlicher Ästhetisierung*, Berlin: Suhrkamp
- Spencer-Brown, George (2008): *Laws of Form*, Leipzig: Bohmeier
- White, Harrison C. (2008): *Identity and Control: How Social Formations Emerge*, Princeton, NJ: Princeton University Press
- Wiesenfeldt, Christiane (Hrsg.) (2019): *Heimat global: Modelle, Praxen und Medien der Heimatkonstruktion*, Bielefeld: transcript
- Zöller, Renate (2015): *Was ist eigentlich Heimat? Annäherung an ein Gefühl*, Berlin: Ch. Links

Heimat ist dort,  
wo ich niemandem  
zur Last falle

