

5. Reset: Sozietät

Im Anschluss an die Ergebnisse aus den Kapiteln 2, 3 und 4 werden im folgenden Kapitel die sozialtheoretischen Implikationen der diagnostizierten kopernikanischen Wende skizziert. Es handelt sich dabei um eine Art sozialtheoretischen ›Neustart‹: Was ist jenseits eines angenommenen Gesellschaftsbehälters und ungeachtet des Mobilitätsgrades relevant für soziale Lebenswelten, Beziehungen und Realitäten? Damit wird kein sozialtheoretisches System vorgestellt, sondern es wird zunächst eine Sondierung der »Lagebeziehung« (vgl. Leibniz, Kap. 5.1.2) sozialtheoretischer Kernaspekte vorgenommen. Bei diesen Kernaspekten handelt es sich um Bindungen und Netzwerke, um Bewegungsformationen sowie um das konkrete lokale Zusammenleben und die Begegnung mit dem Anderen.

An migrantischen Lebenspraxen lässt sich ablesen, dass soziale Beziehungen und konkret lebbare Orte uneingeschränkt Bedeutung haben. Diese Bedeutung hat unabhängig des vorliegenden Mobilitätsgrades von Personen und unabhängig von vorgestellten Gesellschaftsbehältern Gültigkeit. In der transnationalen Migrationsforschung wird ein neuer Gesellschaftsbegriff eingefordert, der nicht mehr auf methodologischem Nationalismus fußt, und die Anwendung oder Manifestation eines sozialtheoretischen oder methodologischen Nationalismus ist seit der transnationalen Wende zu begründen.

Mit der Artikulation des migrantischen sozialtheoretischen Subjekts sind Formen von Sozietät denkbar, bei denen die Bewegung und die Beweglichkeit der Teilnehmenden *vorausgesetzt* werden. Dass man sich bewegt, bedeutet nicht, nicht Träger einer »Gesellschaft« sein zu können. Es bedeutet aber auch nicht, dass immobile Subjektivität im Umkehrschluss sozialtheoretisch verunmöglich wurde. Daraus folgt ein »Sowohl-als-Auch« oder »Weder-Noch«, wie es transnationale Pendelmigrant:innen in konkreter Lebenspraxis ebenfalls ausleben: *Sozietät ist weder mobilistisch noch sedentaristisch zu begreifen*. Stattdessen muss die Unterscheidung zwischen sesshafter und migrantischer Sozialontologie von einer kategorialen Unterscheidung in ein *Spektrum* von verschiedenen Mobilitätsgraden und Geschwindigkeiten überführt werden.

Den ersten wichtigen sozialen Bezugspunkt bilden im Anschluss an Basch, Glick Schiller, Szanton Blanc, Faist und Dahinden *soziale Bindungen*, die sich zu

Netzwerken auswachsen. Soziale Netzwerke bilden sich auf allen Ebenen und in sämtlichen Größenordnungen fortlaufend: Familie, Freundschaft, Beruf, Handel, Ökonomie, internationale Beziehungen. Transnationale soziale Netzwerke im Besonderen können in ihrer Genese im Verhältnis zu »Gesellschaften« in einem Abhängigkeitsverhältnis stehen (historische Transnationalität); ontologisch und logisch können sie aber unabhängig von diesen betrachtet werden (strukturelle Subnationalität). Im Folgenden geht es darum, soziale Bindungen und daraus resultierende Netzwerke sozialtheoretisch zu untersuchen und als sozialontologische Grundformation anzunehmen. Daraus resultiert dann beispielsweise eine Auffassung von Sozialraum, der sich im Gegensatz zur gesellschaftstheoretischen Behältervorstellung *relational* formiert (Kap. 5.1: Theorie des sozialen Netzwerks).

Zweitens zeigte sich in zahlreichen Ergebnissen der empirischen Migrationsforschung, dass die kategoriale Unterscheidung zwischen sesshaft und migrantisch transnationale und (post-)migrantische Lebenspraxen unzureichend beschreibt und zunehmend schwer zu halten ist. Zudem gerät der sozialtheoretische Sedentarismus in Kritik: Es ist nicht selbstverständlich, Sesshaftigkeit als *conditio sine qua non* für Sozietäten anzunehmen. In Auseinandersetzung mit der postkolonialen Subjektkritik an Europa wird aber klar, dass der Sedentarismus nicht durch einen Mobilismus ersetzt werden kann, ohne sozialtheoretische Marginalisierungen zu wiederholen. Um sich politisch zu subjektivieren, reicht im Anschluss an Fanon das Wissen, ein Mensch zu sein, aus. Um eine sozialtheoretische Subjektivierung umzusetzen, war die Identifikation migrantischer Trägerschaft sozialer Welten, wie sie mit dem transnationalen Perspektivenwechsel erfolgte, erforderlich. Die Unterscheidung zwischen mobilen und immobilen Teilnehmenden muss fortan nicht mehr kategorial erfolgen. Daher soll die begriffliche Dichotomie zwischen sesshaft und migrantisch aufgelöst werden. In Kapitel 5.2 wird versucht, eine soziale Bewegungslehre zu skizzieren, die jenseits der kategorialen Unterscheidung zwischen sesshaft und migrantisch funktioniert (Kap. 5.2: Soziale Bewegungslehre).

Der letzte sozialtheoretische Bezugspunkt, der seine Bedeutung weder bei homem noch bei niedrigem Mobilitätsgrad einbüßt, ist der Ort. Es kann sich nur um einen, um mehrere oder um sehr viele Orte handeln: In einem Menschenleben haben Orte immer Bedeutung. Orte sind *konkret, leiblich erfahrbar* und an Orten finden *Begegnungen* statt. Die Dimension der konkreten Lebenspraxis vor Ort wurde im transnationalen Konzept im Anschluss an Appadurai und Kirby nicht zufriedenstellend berücksichtigt, obgleich die Verbindungen der migrantischen Netzwerke im Anschluss an Pries zunächst direkt über Orte als Verbindungspunkte erfolgt und erst daraufhin und dadurch vermittelt zwei »Gesellschaften« miteinander verbunden werden. Darüber hinaus erkennen Kirby, Holert und Terkessidis die Bedeutung der Frage nach politischer Repräsentation und Mitbestimmung der Lokalsubjekte. Und schließlich findet an Orten die Begegnung mit dem Anderen statt, wie bei-

spielsweise in der biblischen Szene von Abrahams Aufnahme der Reisenden veranschaulicht ist. Deshalb bilden Orte den *konkreten* Bezugspunkt von Sozietäten (Kap. 5.3: Theorie des Ortes).

5.1 Theorie des sozialen Netzwerks

Mit dem transnationalen Modell rückt die Frage nach der Struktur von Netzwerken in den Mittelpunkt.¹ Transnationale soziale Räume konstituieren sich allein aus den Verbindungen ihrer Elemente untereinander. Bei Netzwerken spielen die Anschlussfähigkeiten und Verknüpfungen die wichtigste Rolle: Sie konstituieren das Netz und erhalten es. Bernhard Waldenfels versteht die Anschlussfähigkeit als *die Netztugend schlechthin*. Nach ihm ist

»Ein Netz [...] kein Gemeinort; es ist überhaupt kein Ort, an dem man seinen Platz findet [...]. Man muß Zugang zum Netz finden, um sich einschalten zu können. Innerhalb des Netzes gibt es nur noch Anschlußstellen und Verknüpfungsregeln, die den Anschluß mehr oder weniger flexibel festlegen. Die sogenannte Anschlußfähigkeit bedeutet dann das höchste Lob; sie ist die Netztugend schlechthin [...]. Wir bewegen uns in einer durchgängigen Ordnung, in der es Verschiedenheiten gibt, aber keine Fremdheiten.«²

Auch Manuel Castells stellt Überlegungen zur Theorie von Netzwerken an und bezeichnet die Gesellschaften des Informationszeitalters als Netzwerkgesellschaften. Er konstatiert, dass gegen Ende des zweiten Jahrtausends eine informationstechnologische Revolution begonnen habe, die materielle Basis der Gesellschaft in zunehmendem Tempo umzuformen,³ was dazu führe, dass »unsere Gesellschaften immer mehr um den bipolaren Gegensatz zwischen dem Netz und dem Ich herum strukturiert« seien.⁴ Netzwerke bildeten die »neue soziale Morphologie un-

1 Eine zentrale soziologische Netzwerktheorie stellt die Akteur-Netzwerk-Theorie (ANT) nach Bruno Latour dar, der hier aber leider nicht nachgegangen werden kann. Vgl. dazu Latour, Bruno, *Eine neue Soziologie für eine neue Gesellschaft. Einführung in die Akteur-Netzwerk-Theorie*, Frankfurt a.M. 2007, oder dazu Laux, Henning, Soziologie der Existenzweisen: Bruno Latour, in: Ders., Jörn Lamla, Hartmut Rosa und David Strecker, *Handbuch der Soziologie*, Konstanz/München 2014, S. 261-280.

2 Waldenfels, Bernhard, *Ortsverschiebungen. Zeitverschiebungen. Modi leibhafter Erfahrung*, Frankfurt a.M. 2016 (zuerst 2009), S. 116.

3 Castells, Manuel, *Das Informationszeitalter I: Der Aufstieg der Netzwerkgesellschaft*, Opladen 2003, S. 1.

4 Ebd., S. 3.

serer Gesellschaften«,⁵ und die »Verbreitung der Vernetzungslogik«⁶ verändere die Funktionsweise und die Ergebnisse von Prozessen der Produktion, Erfahrung, Macht und Kultur wesentlich.⁷

Was sich genau hinter einer Vernetzungslogik verbirgt und welche (sozial-)ontologischen Grundannahmen dabei gemacht oder artikuliert werden, dem soll in diesem Kapitel nachgegangen werden. Zuerst wird ausgehend von Heideggers These der Tendenz auf Nähe des Daseins erörtert, was uns dazu bewegt, Bindungen und Verbindungen einzugehen (Kap. 5.1.1). Anschließend wird Leibniz' relationale Raumtheorie, die ohne die Vorstellung eines »Behälters« auskommt, vorgestellt (Kap. 5.1.2). Und schließlich soll mit Deleuzes und Guattaris Rhizommodell der Ontologie von Netzwerken nachgegangen werden (Kap. 5.1.3). Im Anschluss daran wird zusammengefasst, was das für die soziale Morphologie bedeutet (Kap. 5.1.4).

5.1.1 Bindung

In *Sein und Zeit* analysiert Martin Heidegger unter anderem die Räumlichkeit des Daseins. Das Dasein ist dasjenige Sein, das auf seine eigene Seiendheit reflektieren kann – also der Mensch. Dabei vertritt er die These, dass »das ontologisch wohlverstandene ›Subjekt‹, das Dasein, [...] in einem ursprünglichen Sinn räumlich [ist].«⁸ Dabei gilt, dass die

»Räumlichkeit des Daseins, das wesenhaft kein Vorhandensein ist, [...] weder so etwas wie Vorkommen an einer Stelle im ›Weltraume‹ bedeuten [kann], noch Zuhandensein an einem Platz. Beides sind Seinsarten des innerweltlich begegneten Seienden. Das Dasein aber ist in der Welt im Sinne des besorgend-vertrauten Umgangs mit dem innerweltlich begegnenden Seienden [Hervorh. C.E.]. Wenn ihm sonach in irgendeiner Weise Räumlichkeit zukommt, dann ist das nur möglich auf dem Grunde dieses In-[der-Welt]-Seins. Dessen Räumlichkeit [die des Daseins] aber zeigt die Charaktere der Ent-fernung und Ausrichtung [Hervorh. im Orig.].«⁹

Das Dasein ist nicht im Raum vorhanden oder »kommt« an irgendeiner Stelle »vor.« Das Dasein ist immer schon in einem besorgend-vertrauten Umgang mit dem ihm in der Welt begegnenden Seienden selbst *in der Welt*. Was die Räumlichkeit des Daseins charakterisiert, sind die Merkmale der »Ent-fernung« und »Ausrichtung«. Das Dasein ist (aus)gerichtet auf seine Umwelt. Das Dasein ist nie abgekapselt von seiner Umgebung, sondern steht immer schon in einem bestimm-

5 Ebd., S. 527.

6 Ebd.

7 Vgl. ebd.

8 Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Tübingen 2001 (zuerst 1927), S. 111.

9 Ebd., S. 104f.

ten Bezug zu ihr. Das Dasein ist außerdem »ent-fernend«: Das Dasein nähert sich den Dingen und dem ihm begegnenden Seienden, es macht sie sich nahe, es »entfernt« sie. »Entfernen besagt das Verschwindenmachen der Ferne, das heißt der Entfernung von etwas, das heißt Näherung. Dasein ist wesentlich ent-fernend.«¹⁰ Was das Dasein und seine spezifische Weise der Räumlichkeit auszeichnet, ist also das »Ent-fernen«, das Nähern und Näher-machen. »Im Dasein liegt eine wesenhafte Tendenz auf Nähe [Hervorh. im Orig.].«¹¹ Es ist dem Dasein wesentlich, das heißt das Dasein ist dadurch charakterisiert, dass es eine *Tendenz auf Nähe* aufweist. Dabei ist aber

»das vermeintlich ›Nächste‹ [...] ganz und gar nicht das, was den kleinsten Abstand von uns hat. Das gilt zum Beispiel auch von der Straße, dem Zeug zum Gehen. Beim Gehen ist sie mit jedem Schritt betastet und scheinbar das Nächste und Realste des überhaupt Zuhgenden, sie schiebt sich gleichsam an bestimmten Leibteilen, den Fußsohlen, entlang. Und doch ist sie weiter entfernt als der Bekannte, der einem bei solchem Gehen in der ›Entfernung‹ von zwanzig Schritten ›auf der Straße‹ begegnet. Über Nähe und Ferne des umweltlich zunächst Zuhgenden entscheidet das umsichtige Besorgen.«¹²

Das rein geographisch »Nächste« muss nicht das Nächste für uns sein. So ist die Straße, auf der wir laufen, uns an Sinn und Bedeutung ferner als der Bekannte, den wir darauf treffen. Die *Nähe*, auf die das Dasein seine Tendenz hat, bestimmt sich aus der *Bedeutung*, die dasjenige Seiende oder die jeweils andere Person *für uns* hat. Die »Nähe« ist also nicht in erster Linie räumlich, örtlich, physisch oder geographisch gemeint.

Im Anschluss an Heideggers Überlegungen lässt sich feststellen, dass Menschen (das »Dasein«) zur Nähe neigen. Diese Nähe ist eine, die sich anhand der persönlichen Bedeutung bemisst: Personen und Dinge, die uns wichtig sind, »entfernen« wir, das heißt, wir machen und halten sie uns nah. So entstehen Bindungen: Menschen binden sich unwillkürlich an diejenigen Mitmenschen, die ihnen etwas bedeuten. Und so entstehen und erhalten sich diese Verbindungen, die sich in größere Netzwerke verzweigen und auswachsen können. Die Räumlichkeit des menschlichen Daseins ist so durch eine am Bedeutungshorizont der jeweiligen Person orientierte, relative Messung gekennzeichnet: »Nah« und »fern« sind im sozi-anthropologischen Kontext demzufolge nicht in Metern messbar, sondern »nah« und »fern« beziffern eine Skala zwischen »wichtig« und »unwichtig«.

Es ist also die *Bedeutung*, die Personen, Orte oder Dinge für Menschen haben, die entstehende Bindungen und bestehende Verbindungen erklärt. Das trifft auch

¹⁰ Ebd., S. 105.

¹¹ Ebd.

¹² Ebd., S. 106f.

auf die Verbindungen über Ländergrenzen hinweg zu, die sich in Netzwerken verweben und stabilisieren. Bindungen und daraus resultierende Netzwerke entstehen und bestehen aus (subjektiver) *Wichtigkeit*.

5.1.2 Relationale Räumlichkeit

Nach Stephan Günzel ist

»die Geschichte der naturwissenschaftlichen Raumtheorie von der Neuzeit bis zur Moderne [...] nicht nur eine Theorie der physikalischen Revolutionen, sondern zeigt die Anhaltspunkte für den Transfer von Theorien und Modellen von den Natur- in die Geisteswissenschaften. Die Theorien des Raumes [der Neuzeit] mögen heute durch andere Modelle in den Naturwissenschaften [wie beispielsweise die Allgemeine Relativitätstheorie] abgelöst sein, ihre Wirkung auf die Kultur- und Sozialwissenschaften aber dauert an.«¹³

In der Tat ist es bemerkenswert, dass das sozialwissenschaftliche Behälter-Gesellschaftsmodell auf einer Raumvorstellung beruht, die aus dem 17. und 18. Jahrhundert stammt. Die Vorstellung des Raumes als Behälter geht auf die kartesianische Definition des Volumens als Länge mal Breite mal Höhe sowie Isaac Newtons Lehre der Physik zurück. Gleichwohl für Descartes der Raum nicht »leer« sein kann, sondern als eine einzige Substanz vorgestellt wird, setzt sich mit Newton die abstrakte Vorstellung eines absoluten, »leeren« Raumes durch, *in dem Elemente enthalten* sind.

Gottfried Wilhelm Leibniz widerspricht dieser »absoluten« Raumvorstellung schon zu Beginn des 18. Jahrhunderts in einem Briefwechsel mit dem Theologen Samuel Clarke. Clarke vertritt die Position Newtons: der Raum entspricht einem Behälter, in dem Elemente enthalten sind. Leibniz versucht, seine relationale Auffassung vom Raum im Briefwechsel mit Clarke zu begründen.

Leibniz: »Was meine eigene Meinung anbetrifft, so habe ich mehr als einmal gesagt, daß ich den Raum ebenso wie die Zeit für etwas rein Relatives halte, nämlich für eine Ordnung des Nebeneinanderbestehens, so wie die Zeit eine Ordnung der Aufeinanderfolge ist. Nämlich als Raum bezeichnet man eine mögliche Ordnung der Dinge, die gleichzeitig existieren, wobei man sie als gemeinsam existierend

¹³ Günzel, Stephan, Physik und Metaphysik des Raums. Einleitung, in: Ders. und Jörg Dünne (Hg.), *Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften*, Frankfurt a.M. 2006, S. 19-43, hier S. 42. Vgl. dazu auch Quadflieg, Dirk, Philosophie, in: Günzel, Stephan (Hg.), *Raumwissenschaften*, Frankfurt a.M. 2009, S. 274-289, hier S. 285f.

betrachtet, ohne dabei nach ihrer besonderen Art und Weise des Existierens zu fragen.«¹⁴

Der Raum ist nach Leibniz also die relationale Beziehung der Dinge, die gleichzeitig bestehen. Clarke kritisiert diese Auffassung:

Clarke: »Wäre der Raum nichts weiter als die Ordnung nebeneinanderbestehender Dinge, so würde daraus folgen, daß wenn Gott die gesamte materielle Welt als Ganzes entlang einer Geraden mit irgendeiner Geschwindigkeit versetzen würde, sich die nebeneinanderbestehenden Dinge trotzdem immer noch in demselben Ort befinden würden und daß beim ganz plötzlichen Anhalten dieser Bewegung nichts einen Stoß erleiden würde.«¹⁵

Clarke stellt fest, dass eine relationale Auffassung des Raumes dazu führt, dass das System dieser Dinge, die gleichzeitig nebeneinander bestehen, sich allein aus internen Parametern bestimmt. Der Raum, das heißt die in bestimmten Verhältnissen zueinander nebeneinander bestehenden Dinge, könnte in seiner Ganzheit versetzt werden, ohne dass sich die Positionen der Elemente ändern würde. Das hält er für physikalisch falsch.

Leibniz: »Der [absolute] Raum ist etwas vollkommen Homogenes und wenn sich in dem Raum keine Dinge befinden, so unterscheidet sich ein Raumpunkt von einem anderen Raumpunkt durchaus in nichts. Hieraus folgt nun aber (wobei angenommen wird, daß der Raum außer der gegenseitigen Ordnung der Körper noch irgend etwas an sich ist), daß es keinen Grund geben kann, warum Gott, die gleiche gegenseitige Lage der Körper beibehaltend, die Körper so und nicht anders in den Raum gesetzt hat. Warum ist nicht alles in umgekehrter Weise angeordnet worden, zum Beispiel durch Vertauschen von Ost und West? Wenn nun aber der Raum nichts anderes als diese Ordnung bzw. diese Beziehung [– also ein relationaler Raum –] ist und ohne Körper überhaupt nichts weiter als die Möglichkeit ist, sie anzurufen, so werden sich diese beiden Zustände, der eine, so wie er jetzt ist, und der andere, der als von umgekehrter Art angenommen wurde, voneinander überhaupt nicht unterscheiden. Ihr Unterschied beruht darum nur auf unserer trügerischen Annahme von der Wirklichkeit eines Raumes an sich. In Wirklichkeit aber ist der eine Zustand genau der gleiche wie der andere, da sie vollkommen ununterscheidbar sind. Es gibt also auch keinen Anlaß, nach dem Grund für eine Bevorzugung des einen Zustandes vor dem anderen zu fragen [Hervorh. C.E.].«¹⁶

¹⁴ Leibniz, Gottfried Wilhelm, Briefwechsel mit Samuel Clarke [Auszüge], in: Dünne, Jörg und Stephan Günzel (Hg.), *Raumtheorie*, S. 58–71, hier S. 61.

¹⁵ Clarke, Samuel, Briefwechsel mit Gottfried Wilhelm Leibniz, in: Jörg Dünne und Stephan Günzel (Hg.), *Raumtheorie*, S. 58–71, hier S. 61.

¹⁶ Leibniz, Gottfried Wilhelm, Briefwechsel mit Samuel Clarke, S. 62.

Wenn angenommen wird, dass der Raum außer der gegenseitigen Ordnung der Körper noch irgendetwas an sich ist, also wenn angenommen wird, es gebe einen Raum vor der Lagebeziehung der Körper, das heißt es gebe einen »leeren« Behälter-Raum oder »absoluten« Raum, dann stellt sich nach Leibniz die Frage, warum die Dinge von Gott so angeordnet worden sind, wie sie sind und nicht anders. Wenn der Raum allerdings als bloße Beziehung zwischen den Körpern angenommen wird, so wie Leibniz das tut, wird diese Frage irrelevant. Relevant sind die Verhältnisse der Körper untereinander; die Frage nach ihrer Position in einem unverrückbaren Gesamtsystem stellt sich gar nicht. Die Vorstellung eines leeren Raumes, der den Körpern, die er enthält, ontologisch vorgängig ist, ist nach Leibniz eine »trügerische Annahme«, eine bloße Vorstellung. Nach Leibniz' Auffassung bestehen »Dinge [wie Orte, Bahnen und Räume] in Wahrheit nur aus Beziehungen [...] und keineswegs aus irgendeiner absoluten Realität.¹⁷ Clarke besteht dagegen auf der Realität eines leeren Raumes, in dem die Körper enthalten sind.

Clarke: »Mögen in einem ausgepumpten Behälter auch noch Lichtstrahlen und möglicherweise auch noch irgendwelche andere Materie in äußerst geringer Menge vorhanden sein, so zeigt doch das Fehlen eines Widerstandes ganz offensichtlich an, daß der größte Teil dieses Raumes von Materie frei ist [...].

Der leere Raum ist kein Attribut ohne Subjekt. Denn unter einem leeren Raum verstehen wir durchaus keinen Raum, der von allem frei ist, sondern nur einen Raum, der von Körpern frei ist. In jedem leeren Raum ist selbstverständlich Gott gegenwärtig und möglicherweise sind auch noch viele andere Substanzen vorhanden, die keine Materie sind, da sie weder fühlbar noch Ziel eines unserer Sinne sind.«¹⁸

Für Clarke ist es eine physikalische Offensichtlichkeit, dass es leere Räume gibt. Also muss es auch den einen großen »leeren« Raum geben. Clarke argumentiert physikalisch: Wenn es keine sichtbaren wirkenden Kräfte oder bestehende Substanzen gibt, kann der Raum durchaus als »leer« bezeichnet werden, denn es passiert nichts in ihm. Das heißt nicht, dass der leere Raum »Nichts« sei oder ein bloßes Attribut ohne Subjekt, sondern selbst im für uns augenscheinlich »leeren« Raum sei Gott gegenwärtig und seien möglicherweise außerdem von uns nicht wahrnehmbare Substanzen enthalten.

Leibniz: »Hier nun, wie die Menschen dazu kommen, sich den Raumbegriff zu bilden. Sie stellen fest, daß mehrere Dinge auf einmal existieren, und beobachten unter ihnen eine gewisse Ordnung des Nebeneinanderbestehens, entsprechend

¹⁷ Ebd., S. 70f.

¹⁸ Clarke, Samuel, Briefwechsel mit Gottfried Wilhelm Leibniz, S. 63f.

welcher die gegenseitige Beziehung der Dinge mehr oder weniger einfach ist. Diese gegenseitige Beziehung macht ihre Lage bzw. ihren Abstand aus [...]. Sollten mehrere oder sogar alle [nebeneinanderbestehenden, S.G.] Dinge nach gewissen bekannten Regeln ihre Richtung und Geschwindigkeit ändern, so kann man immer die Lagebeziehung bestimmen, welche ein jedes Ding zu einem jeden Ding erwirbt, ja auch die Beziehung, die jedes andere hätte bzw. die es zu jedem anderen hätte, wenn es [seine Richtung und Geschwindigkeit, S.G.] nicht verändert hätte bzw. sich irgendwie anders verändert hätte. Angenommen bzw. den Fall gesetzt, es gibt unter diesen nebeneinanderbestehenden Dingen eine genügende Anzahl von solchen Dingen, die untereinander keine Veränderung erfahren haben, so wird man sagen, daß diejenigen Dinge, die zu diesen fest existierenden Dingen eine solche Beziehung haben, wie sie andere Dinge vorher zu diesen [fest existierenden, S.G.] Dingen hatten, denselben Ort erhalten haben, wie ihn diese anderen Dinge gehabt haben. *Das, was all diese Orte umfasst, nennt man Raum.* Dies zeigt: *um vom Ort und folglich auch von Raum einen Begriff zu haben, genügt es, jene Beziehungen und die Regeln für ihre Veränderungen zu betrachten, und zwar ohne daß man sich hierfür noch irgendeine absolute Realität zusätzlich zu den Dingen vorstellen muß, deren Lage man betrachtet [...]. Raum ist kur zum das, was sich aus den Orten ergibt, wenn man sie zusammennimmt* [Hervorh. C.E.].»¹⁹

Für Leibniz ist die Vorstellung eines leeren Raumes nichts weiter als eine Abstraktion, die Menschen sich bilden, der aber keine mathematisch relevante Realität entspricht. Relevant sind einzig und allein die *Lagebeziehungen* der Körper und Dinge untereinander. Um vom Raum einen Begriff zu erlangen, reicht es aus, die Beziehungen der Dinge an bestimmten Orten sowie ihre Veränderungen und Bewegungen zu betrachten. Eine absolute, das heißt hier vorgängige Realität zusätzlich zu diesen Körpern oder Dingen anzunehmen sei nicht erforderlich, um sinnvolle Aussagen über Orte und Lagebeziehungen machen zu können. Raum sei vielmehr kur zum »das, was sich aus den Orten ergibt, wenn man sie zusammennimmt« (s.o.). Nach Leibniz ergibt sich der Raum nur über Orte, nicht umgekehrt. Orte und ihre Verhältnisse und Beziehungen zueinander gehen dem Raum logisch voraus und bilden ihn. Der Raum ist *Lagebeziehung*.

In Transnationalen Sozialen Räumen ist ein solches relationales Raumverständnis ausgedrückt. Diese Räume bestehen aus Bindungen zwischen Personen, Orten, Dingen oder Narrativen, die in einer gewissen Beziehung zueinanderstehen. Transnationale Soziale Räume brauchen zwar Trägersubjekte und Orte als Ankerpunkte. Sie brauchen aber keinen logisch und ontologisch vorgängigen leeren (Behälter-)Raum, *in dem* sie existieren können. Sie sind *Lagebeziehung*.

¹⁹ Leibniz, Gottfried Wilhelm, Briefwechsel mit Samuel Clarke, S. 68f.

5.1.3 Ontologie des Netzwerks

Gilles Deleuze und Félix Guattari stellen in den *Tausend Plateaus* das Rhizom-Modell vor. Sie betrachten die *Tausend Plateaus* von 1980 als die Fortsetzung und den Schluss des »Kapitalismus-und-Schizophrenie«-Projektes, das sie mit *Anti-Ödipus* 1972 beginnen. Im Vorwort zur italienischen Ausgabe schreiben sie, der *Anti-Ödipus* gelte ihnen als »eine Art Kritik der reinen Vernunft auf der Ebene des Unbewußten«,²⁰ *Tausend Plateaus* dagegen berufe sich auf nach-kantianische und überdies entschieden anti-hegelianische Bestrebungen.²¹ Es gehe in den *Tausend Plateaus* »um eine Theorie der Mannigfaltigkeiten als solchen, und zwar genau da, wo das Vielfältige in einen substantivischen Zustand übergeht«.²²

Was eine »Theorie der Mannigfaltigkeiten als solchen« sein könnte und wie sie sich metaphysisch, ontologisch, logisch und politisch formiert, wird in »Plateaus« vollzogen. Im ersten Plateau wird das Rhizom als spezifische Logik und gleichzeitig quasi als Grundlage der »Ontologie der Gefüge« vorgestellt. Das Bild des Rhizoms kann zum ontologischen Verständnis von Netzwerken beitragen.

Rhizome sind in der Botanik Wurzelstöcke (»Sprossachsen«). Beispielsweise Spargel, Efeu, Gräser und Ingwer wachsen in Rhizomen. Deleuze und Guattari stellen das rhizomatische System dem »Baum-System« gegenüber und explizieren eine Onto-Logik des Rhizoms, die als Ontologie *und* Methode (*Inhalt und Form*) der *Tausend Plateaus* aufzufassen ist.

Nach Deleuze und Guattari ist »die binäre Logik [...] die geistige Realität des Wurzel-Baumes.«²³ Da das Wurzel- und Baum-System auf einer binären Logik beruht, liegt dabei jeglicher Vielfalt stets eine alles zusammenhaltende Einheit (der »Stamm« oder die »Hauptwurzel«) zugrunde. »Dieses [Wurzel-Baum-]Denken hat die Mannigfaltigkeit nie begriffen.«²⁴ Mit dem Grundgedanken der einheitsstiftenden Hauptwurzel oder des Baumstamms lässt sich nach Deleuze und Guattari nämlich die Mannigfaltigkeit *als solche*, die quasi absolute Mannigfaltigkeit, nicht denken. Dazu bedarf es vielmehr der rhizomatischen Logik.

»Es genügt aber nicht zu rufen *Es lebe das Mannigfaltige!* [...]. Das Mannigfaltige muß gemacht werden, aber nicht dadurch, daß man immer wieder eine höhere Dimension hinzufügt, sondern vielmehr schlicht und einfach in allen Dimensionen, über die man verfügt, immer $n-1$ (das Eine ist nur dann ein Teil des Mannigfaltigen, wenn es davon abgezogen wird). Wenn eine Mannigfaltigkeit gebildet

²⁰ Deleuze, Gilles und Félix Guattari, *Tausend Plateaus*, Berlin 1992, S. II.

²¹ Vgl. ebd.

²² Ebd.

²³ Ebd., S. 14.

²⁴ Ebd.

werden soll, muß man das Einzelne abziehen, immer in n-1 Dimensionen schreiben. Man könnte ein solches System ›Rhizom‹ nennen.«²⁵

Mannigfaltigkeit kann nicht als Objekt beschrieben werden, sondern sie entsteht und passiert, wird gebildet oder geschaffen. Das Einzelne spielt dabei nicht die Rolle der notwendigen Bedingung für Mannigfaltigkeit, sondern das Einzelne ist nur als Negation benennbar, in der Struktur n-1. Das Eine kann nur Teil einer Mannigfaltigkeit sein, wenn es von ihr abgezogen wird. Das wird als rhizomatisches System verstanden. Deleuze und Guattari stellen einige Merkmale ihres Rhizom-Modells vor. Dazu gehört zunächst »das Prinzip der Konnexions und der Heterogenität. Jeder Punkt eines Rhizoms kann (und muß) mit jedem anderen verbunden werden.«²⁶ Jeder Punkt eines Rhizoms ist mit jedem anderen Punkt verbunden, egal worum es sich dabei handelt. Konnexions und Heterogenität sind auch elementares Merkmal von Netzwerken. Des Weiteren gehört zum Rhizom

»das Prinzip der Mannigfaltigkeit: Nur wenn die Vielheit tatsächlich als Substantiv, als Mannigfaltigkeit, behandelt wird, hat es zum einen als Subjekt oder Objekt, als natürliche oder geistige Realität, als Bild und Welt keine Beziehung mehr. Mannigfaltigkeiten sind rhizomatisch und entlarven die Pseudo-Mannigfaltigkeit der Bäume. Es gibt keine Einheit, die dem Objekt als Pfahlwurzel dient oder sich im Subjekt teilt. Noch nicht einmal eine Einheit, die im Objekt verkümmert oder im Subjekt ›wiederkehrt. Eine Mannigfaltigkeit hat weder Subjekt noch Objekt, sondern nur Bestimmungen, Größen, Dimensionen, die nicht wachsen, ohne daß sie sich dabei verändert.«²⁷

Was heißt es, Vielheit als Substantiv anzunehmen? Was heißt »Theorie der Mannigfaltigkeiten als solchen?« Es heißt, keine Einheit anzunehmen, die der Vielheit vorausgeht oder folgt. Die Vielheit, die immer auch eine Verschiedenheit ist, verweist auf keinen anderen Zusammenhang, auf keine andere Bedingung und auf keinen anderen Zweck als sie selbst. Ja, sie verweist überhaupt nicht, sie repräsentiert nicht. Es ist nicht möglich, dass sich an einer Mannigfaltigkeit etwas ändert, ohne dass sich die Mannigfaltigkeit selbst substanzell ändert. Es gibt nichts, was »dahinter steckt« und keinen doppelten Boden. »Alle Mannigfaltigkeiten sind flach, da sie alle ihre Dimensionen ausfüllen und besetzen.«²⁸ Im Vergleich zum Rhizom sind Bäume »pseudo-mannigfaltig«, da ihre Vielfalt auf eine Einheit zurückgeht und/oder verweist. Das nächste Prinzip schließlich ist das

25 Ebd., S. 16.

26 Ebd.

27 Ebd., S. 17f.

28 Ebd., S. 19.

»Prinzip des asignifikanten Bruchs [...]. Ein Rhizom kann an jeder Stelle unterbrochen oder zerrissen werden, es setzt sich an seinen eigenen oder an anderen Linien weiter fort. Man kann mit Ameisen nicht fertig werden, weil sie ein Tier-Rhizom bilden, das sich auch dann wieder bildet, wenn sein größter Teil zerstört ist. Jedes Rhizom enthält Segmentierungslinien, die es stratifizieren, territorialisieren, organisieren, bezeichnen, zuordnen etc; aber auch Deterritorialisierungslinien, die jederzeit eine Flucht ermöglichen [...]. Man vollzieht einen Bruch, man folgt einer Fluchtlinie, aber es besteht immer die Gefahr, daß man auf ihr Organisationen begegnet, die das Ganze neu schichten, also Gebilde, die einem Signifikanten die Macht zurückgeben und Zuordnungen, die ein Subjekt wiederherstellen.«²⁹

Wenn ein Rhizom an einer Stelle abgeschnitten wird, entwickelt es sich trotzdem an anderer Stelle weiter. Ein Rhizom befindet sich in ständiger Bewegung und in permanentem Wachstum. Dauernd entstehen und vergehen Territorialisierungen und Bezeichnungen, Strukturierungen und Benennungen. Ein Rhizom ist also nicht frei von Strukturen, Linien oder Akkumulationen. Aber diese bleiben prekär, auch wenn sie stabil fortdauern können. Es kommt nie zu Binnenstrukturen, die als Referenzpunkt dienen.

Und schließlich hat das Rhizom »weder Anfang noch Ende, aber immer eine Mitte, von der aus es wächst und sich ausbreitet.«³⁰ Bei einem Rhizom lassen sich die Ränder nicht bestimmen. Es hat nur eine Mitte, von der aus es wächst. Diese Mitte ist kein Zentrum: Das Rhizom ist ein »azentrisches, nicht hierarchisches und asignifikantes System ohne General. Es hat kein organisierendes Gedächtnis und keinen neutralen Automaten.«³¹ Im Rhizom gibt es kein Zentrum, keine Hierarchien, kein Organigramm, keine Leitung und kein Gedächtnis. Es treibt im Wachstum vorwärts, herum und in alle Richtungen, aber anti-teleologisch. Wodurch es definiert ist, sind seine unmittelbaren Zustände selber. Es gibt also eine Form permanenter Veränderung, die aber keine Entwicklung in einem geschichtlichen Sinn darstellt. In diesem Kontext ist auch der Gebrauch des Terminus' »Plateau« zu verstehen: »Ein Rhizom besteht aus Plateaus [...]. [Ein Plateau ist] eine zusammenhängende, in sich selbst vibrierende Intensitätszone, die sich ohne jede Ausrichtung auf einen Höhepunkt oder ein äußeres Ziel ausbreitet.«³² Plateaus sind Mitten und keine Zentren. Sie werden nicht über ihre Anfänge und Enden, nicht über ihre Grenzen und nicht über ihre Bedingungen und Folgen definiert. Sie sind flache Intensitäten, die nichts als unmittelbar sich selbst repräsentieren. Die rhizomatischen Bewegungen sind intensiv, nicht entwickelnd und nicht historisch. Plateaus sind in emphatischem Sinn *flach*. Es gibt nichts über oder unter ihnen, was sie

29 Ebd., S. 19f.

30 Ebd., S. 36.

31 Ebd.

32 Ebd., S. 37.

bedingt, stützt, begründet oder von ihnen hervorgebracht wurde. Sie bringen nur sich selbst hervor. *Allianz* ist dann das letzte Merkmal des Rhizoms.

»Der Baum ist Filiation, aber das Rhizom ist Allianz, einzig und allein Allianz. Der Baum braucht das Verb »sein«, doch das Rhizom findet seinen Zusammenhalt in der Konjunktion »und... und... und...«. In dieser Konjunktion liegt genug Kraft, um das Verb »sein« zu erschüttern und zu entwurzeln.«³³

Das Rhizom entsteht durch fortlaufende Addition. Im Gegensatz zum Baum, der Abstammung symbolisiert und auf das Verb »sein« angewiesen ist, besteht das Rhizom allein durch andauernde Verbindung. Im Rhizom stellt sich die ontologische Frage nicht als Frage nach dem Seienden, dem Sein und dem Seienden als solchen, sondern höchstens in der Form eines Werdens. Was das Rhizom zusammenhält, sind Verbindungen oder Bündnisse, die auch jederzeit wieder gekappt oder aufgekündigt werden können. »Es geht um das Modell, das unaufhörlich entsteht und einstürzt, und um den Prozeß, der unaufhörlich fortgesetzt, unterbrochen und wieder aufgenommen wird.«³⁴ Neue Verbindungen an Anknüpfungen sind jederzeit und überall möglich. »Es ist vielleicht eine der wichtigsten Eigenschaften des Rhizoms, immer vielfältige Zugangsmöglichkeiten zu bieten.«³⁵ Wie Waldenfels bereits resümierte, stellt die »Anschlussfähigkeit die Netztugend schlechthin« (s.o.) dar.

5.1.4 Zusammenfassung: Theorie des sozialen Netzwerks

Auch soziale Netzwerke weisen rhizomatische Strukturen auf. Bei sozialen Netzwerken handelt es sich zwar um etwas anderes als Efeu- oder Ingwerrhizome, und soziale Netzwerke gehen außerdem auf handelnde Subjekte zurück. Dennoch entsprechen einige Kennzeichen des Rhizoms netzwerktheoretischen Charakteristika.

Der Anfang von Netzwerken liegt in der sozialen Bindung. In *Sein und Zeit* wurde dem Dasein eine *Tendenz auf Nähe* bescheinigt: Das Dasein, also der Mensch, ist in seinem Sein immer schon in der Welt und dabei umsichtig-besorgend. Das Dasein versucht, sich Dinge *nahe* zu machen, es *ent-fernt* sie. Damit ist aber keine geographische Nähe, sondern der Grad an Bedeutung gemeint: Ein Bekannter, den wir einige Schritte voraus auf der Straße treffen, ist uns deshalb näher als die Straße selbst, auf der wir gehen. Beispielsweise können zwei Personen sich sozial und emotional sehr nah sein, obwohl sie sich geographisch mehrere tausend Kilometer voneinander entfernt befinden.

33 Ebd., S. 41.

34 Ebd., S. 35.

35 Ebd., S. 24.

Sich in Netzwerken verbindende Subjekte tun das aus Gründen der Bedeutung einer Sache, einer Person oder eines Ortes. Soziale Netzwerke haben ihren Grund in der menschlichen Bindung an das, was für wichtig erachtet wird.

Für Leibniz ist der Raum die Ordnung des Nebeneinanderbestehens der Dinge, die gleichzeitig existieren. Der Raum bestimmt sich allein aus internen Parametern. Demnach sind nur die Verhältnisse der Körper im Raum untereinander relevant. Die Vorstellung eines leeren Behälterraumes, in dem die Dinge enthalten sind, ist für Leibniz eine gedankliche Abstraktion und hat keine ontologische Realbedeutung. Orte und Räume bestehen seinem Verständnis nach aus Beziehungen, wobei der Raum kurzum das ist, was sich aus den zusammengenommenen Orten und ihren Relationen ergibt. Was den Raum schafft, sind die Verbindungen und Beziehungen der einzelnen Punkte untereinander. Ohne diese Punkte – bzw. Orte – *gibt es keinen Raum*. Die »Grenze« des Raumes, der damit eine Lagebeziehung darstellt, spielt keine Rolle für den Raum. Und schließlich weist Leibniz' Definition des Raumes als »Ordnung des Nebeneinanderbestehens der Dinge, die gleichzeitig existieren«, zudem auf die Dimension der Zeit: In relationalen Räumen herrscht Gleichzeitigkeit oder Gegenwart.

Diese relationale Raumauflassung lässt sich auf Netzwerke transferieren: Der relationale Raum und das Netzwerk bestehen aus Lagebeziehung. Sie sind nicht über Außengrenzen definiert und damit in einem eigentlichen Sinn grenzenlos. Sie sind stattdessen anschlussfähig und in ihnen herrscht die Gegenwart. Netzwerke sind auf keinen ontologisch und logisch vorgängigen Behälterraum angewiesen, in dem sie gesponnen werden können.

Auch soziale Beziehungen können Netzwerke stiften. Diese sozialen Netzwerkräume sind relational, grenzenlos und nicht dreidimensional abmessbar. Sie können sich aber jederzeit an Orten konkretisieren (vgl. Kap. 5.3) und sie können sehr stabil und langlebig sein, wie sich beispielsweise im sozialen Netzwerkraum der jüdischen Diaspora zeigt, der mehrere Jahrtausende überdauert.

Im Anschluss an die Metapher des Rhizoms kann konstatiert werden, dass soziale Netzwerke in der *Logik der Verknüpfung* funktionieren. Netzwerkräume sind relative Räume, die sich nicht »in« einem anderen Raum befinden, sondern die ihren eigenen Raum konstituieren und in ihren Verknüpfungen nicht mehr und nicht weniger als sie selbst sind. Die Verbindungen *sind* der Raum. Soziale Netzwerke sind relative, selbstbezogene Verknüpfungen. Der Beginn dieser sozialen Addition kann nicht ausgemacht werden, eine soziale Verknüpfung »war immer schon da«, und die soziale Addition ist nie beendet. Sie läuft fortwährend. Daher haben soziale Netzwerke keinen Anfang und keine Grenze, aber immer eine Mitte. Die Mitte ist nie auffindbar oder identifizierbar, sondern sie wird von den einzelnen Teilnehmenden eingenommen. So sind zum Beispiel auch Freundschaften eine Form sozialer Netzwerke: Sie bestehen aus Verknüpfungen, die sehr eng oder sehr lose sein können. Im Netzwerk der Freundschaft ist jede bzw. jeder ihre bzw. seine

eigene Mitte, größere Freundeskreise entsprechen bestimmten Akkumulationen. Freundschaftsnetzwerke sind nach allen Seiten offen im Sinne von anschlussfähig bzw. sie haben keine Grenzen. Freundschaftliche Verbindungen können überall weitergesponnen oder gelöst werden. Sie können auch sehr stabil und langlebig sein. Soziale Netzwerke sind pausenlos in Bewegung.

Wie Rhizome sind soziale Netzwerke zudem »flach«: Es gibt keine Kategorien, die überschritten werden könnten, und keine Hierarchien. Alle können sich mit allen verknüpfen, insgesamt sind alle mit allen verknüpft. Trotzdem gibt es eine Verteilung der Macht, und diese kann sehr ungleich sein: Am mächtigsten sind die stark Vernetzten, am wenigsten Macht besitzen die schwach Vernetzten.

Darüber hinaus untergräbt oder überwuchert die Logik der Verknüpfung eine Form der geschichtlichen Entwicklung. Soziale Netzwerke können wachsen oder schrumpfen, aber sie können sich nicht zu etwas Anderem entwickeln. Genauer: Einzelne Beziehungen im Netzwerk können sich als einzelne Beziehung immer entwickeln; beispielsweise wird aus einer Bekanntschaft eine enge Freundschaft oder aus einer Partnerschaft eine Familie; das Netzwerk aber kann es nicht. Wenn aus einem Netzwerk ein anderes Gefüge entsteht, zum Beispiel aus einem bisher losen sozialen Netzwerk eine feste Organisation, handelt es sich in diesem Moment *ontologisch* nicht mehr um ein »bloßes« (rhizomatisches) Netzwerk.³⁶ Die entstandene Organisation besitzt fortan ein Zentrum oder eine definierende Grenze wie beispielsweise Vereinsmitgliedschaft, auf der sie basiert.

Schließlich bestimmt sich das soziale Netzwerk wie der relationale Raum aus internen Parametern. Das heißt, soziale Netzwerke als solche sind *selbstreferenziell*. Nur als »Gefüge« sind sie in andere Gefüge gebettet. Die *Logik der Verknüpfung* geht mit einer *Logik der Mitte* einher: Netzwerke bieten eine Innenperspektive, aus der heraus ein Überblick des Netzwerks unmöglich ist. Im sozialen Netzwerk ist jedes teilnehmende Individuum seine »Mitte«. Die Mitte eines Netzwerks kann nie identifiziert oder benannt werden, sie kann in einem sozialen Netzwerk aber eingenommen werden: Die Mitte ist die *Perspektive* des einzelnen Individuums.

Die Übertragung der Onto-Logik des Rhizoms auf soziale menschliche Netzwerke erweist sich in Bezug auf eine Analyse der *Binnenstruktur* dieser Netzwerke als fruchtbar. Der Transfer hat aber seine Grenzen am konkreten menschlichen Leben, das kein Sprossachsengewächs ist. Das mannigfaltige Rhizom bei Deleuze und Guattari »setzt[...] keine Einheit voraus, geht[...] in keine Totalität ein

³⁶ Nach Deleuze und Guattari kann die Ebene des Rhizoms ontologisch gar nicht wirklich verlassen werden. Im Falle einer sich gründenden Organisation beispielsweise würde es sich um eine »Übercodierung« handeln. Übercodierungen entstehen regelmäßig im endlosen Strom des Rhizoms, vergehen aber auch wieder. Das ist im hiesigen Zusammenhang aber nicht von weiterer Bedeutung.

und geh[t...] erst recht nicht auf ein Subjekt zurück.«³⁷ *Soziale Netzwerke gehen immer auf Trägersubjekte zurück.* Und diese Trägerentitäten des sozialen Netzwerkes sind hochkomplexe Lebewesen, die leben, lieben, sorgen, entscheiden und handeln. Menschliche soziale Interaktionsmöglichkeiten gehen über »bloßes netzwerken« weit hinaus und es ist nicht möglich, dass ein menschliches Sozialleben ausschließlich aus (rhizomatischen) Netzwerkstrukturen besteht. Aber die rhizomatische Struktur lässt sich übertragen: so hat beispielsweise auch das Netzwerk des transnationalen sozialen Raums keine bestimmbare Grenze und definiert sich ausschließlich über seinen Inhalt, es ist sein Inhalt, der aus Verbindungen besteht. Das gesellschaftliche Behältermodell hingegen definiert sich über seine Grenzen. Auch soziale Netzwerke sind in ihrer Ontologie also *per definitionem anschlussfähig und damit ausdrücklich offen*.

Darüber hinaus ist die Identifikation von Rhizom und Plateau als *Mitte* vielversprechend für die Eruierung des transnationalen Blickwinkels. Es ist vor allem der Perspektivenwechsel von den »Gesellschaften« weg zur »Mitte« der Migrerenden hin, der mit dem *transnational turn* alles ändert. Migrationsphänomene können fortan aus »transnationaler Mitte« beschrieben werden. Diese muss sich nicht notwendig auch als *Zentrum* verstehen. Diese Unterscheidung ist sehr wichtig: Beim Eurozentrismus handelt es sich um eine *epistemische Mitte, die sich auch als Zentrum setzt*, und zwar zum Beispiel indem europäische Maßstäbe und Kategorien exportiert und quasi rücksichtslos weltweit angewendet werden. Mit der transnationalen Wende der Migrationsforschung lassen sich aus der neuen Mitte heraus Gesellschaft(en) und die ganze Welt aus eigener Sicht bedenken und beschreiben. Die »alte« Gesellschaftsbeschreibung wird als eine dem methodologischen Nationalismus geschuldet Kohärenzwahrheit erkennbar, die – analog zum Orientalismus-Diskurs des Okzidents – tatsächlich mehr über die eigenen Strukturen und Bedingungen dieser Gesellschaft aussagen konnte als über das empirische Phänomen der Migration an sich. Mit der transnationalen Wende wird erkennbar, dass sich auch der »alte« Gesellschaftsbegriff als epistemisches Zentrum setzte. Mit der Versetzung der epistemischen Perspektive zur migrantischen Mitte hin wird das empirische Phänomen der Wanderung nicht ignoriert oder gar geleugnet, sondern die Beurteilung und Bewertung des Phänomens der »Migration« ändert sich, genauso wie die von »Sesshaftigkeit«, grundlegend.

5.2 Soziale Bewegungslehre

Unter anderem in Krummes und Dahindens Studien ist deutlich geworden, dass verschiedene Migrationsmuster oder verschiedene Bewegungsmuster existieren:

³⁷ Deleuze, Gilles und Félix Guattari, Tausend Plateaus, S. II.

Es gibt eine Wanderungsform, bei der ein Abschluss der Bewegung und ein Ankommen an einem bestimmten Ort angestrebt wird, und es gibt Wanderungsformen wie beispielsweise die transnationale Pendelmigration, die durch die Unabgeschlossenheit der Bewegungen gekennzeichnet sind. Bojadžijev und Römhild fordern, die *Migrationsforschung müsse entmigrantisiert und die Gesellschaftsforschung migrantisiert werden*. Solange die Migrationsforschung sich mit Migrierenden beschäftige, solange würde die augenscheinlich sesshafte Mehrheitsgesellschaft als »sozialer Normalfall« mit konstruiert. Es tritt zutage, dass eine sozialtheoretische Dichotomie zwischen Sesshaften und Migrierenden herrscht, die aus transnationaler oder migrantischer Sicht eigentlich nicht mehr haltbar ist. In einer »postmigrantischen Gesellschaft« genauso wie in einer »Gesellschaft in Bewegung« im Anschluss an Holert und Terkessidis sind *alle* von Migration und Mobilität betroffen. Wie verhält es sich beispielsweise mit den »lokal etablierten Gastarbeiter:innen« aus Dahindens Studie, bei denen eine Migrationsgeschichte vorliegt und die zu Hause eine andere Sprache als die Amtssprache sprechen, die aber ihren Lebensmittelpunkt sehr stabil halten? Oder mit Nourin el Ouali, der Sohn marokkanischer Einwanderer in Rotterdam, der die Stadt, in der er geboren ist, nie verlassen hat? »Sesshaft« oder »migriert«? Und wie verhält es sich mit Binnenmigration, die ja weltweit sogar den größten Teil aller Migrierenden ausmacht (vgl. Kap. 1): Sind Binnenmigrierende »sesshaft«, weil sie die Sprache von klein auf beherrschen und die Staatsbürgerschaft besitzen, oder »migriert«, weil sie ihren Lebensmittelpunkt versetzt und einen Teil ihres sozialen Netzes zurückgelassen haben?

Deleuze und Guattari formulieren in den *Tausend Plateaus* im Plateau »1227 – Abhandlung über Nomadologie: Die Kriegsmaschine« eine Art Bewegungslehre. Der Titel des Plateaus referiert vermutlich auf das Todesjahr Dschingis Kahns, des mongolischen Eroberers. Unter seiner Führung expandiert das mongolische Reich zwischen chinesischem Meer im Osten und Kaspischem Meer im Westen zu einem riesigen Nomadenstaat. Das Weidegebiet der riesigen Steppen ist (übrigens bis heute)³⁸ Gemeineigentum, es gibt keine Form von Landbesitz.

Deleuze und Guattari unterscheiden in ihrer Nomadologie zwischen einem migrantischen und einem nomadischen Bewegungsmuster.

»Der Nomade hat ein Territorium, er folgt gewohnten Wegen, er geht von einer[m] Punkt zum anderen, ihm sind die Punkte (Wasserstellen, Wohnorte, Versammlungspunkte etc.) nicht unbekannt. Aber die Frage ist, was ein Prinzip des nomadischen Lebens ist [...]. Zunächst einmal sind die Punkte, selbst wenn sie die Wege bestimmen, streng untergeordnet, im Gegensatz zu dem, was bei den Seßhaften vor sich geht. Die Wasserstelle ist nur da, um wieder verlassen zu werden, jeder Punkt ist eine Verbindungsstelle und existiert nur als solche. Ein Weg liegt immer

³⁸ Vgl. https://de.wikipedia.org/wiki/Dschingis_Khan, aufgerufen am 27.02.2019.

zwischen zwei Punkten, aber das Dazwischen hat die volle Konsistenz übernommen und besitzt sowohl Selbstständigkeit wie eine eigene Richtung. Das Leben der Nomaden ist ein Intermezzo. Selbst die Bestandteile seiner Wohnstätte sind im Hinblick auf den Weg entworfen, der sie immer wieder in Bewegung setzt. Der Nomade ist durchaus kein Migrant, denn ein Migrant geht prinzipiell von einem Punkt zum anderen, selbst wenn dieser andere Punkt ungewiß, unvorhersehbar oder nicht genau lokalisiert ist. Aber der Nomade geht nur durch den Zwang der Notwendigkeit, als Konsequenz, von einem Punkt zum anderen: im Prinzip sind die Punkte für ihn Relaisstationen auf einem Weg. Nomaden und Migranten können sich auf verschiedene Weise miteinander vermischen oder ein gemeinsames Ganzes bilden; sie haben jedoch unterschiedliche Beweggründe und Bedingungen.«³⁹

Bei der nomadischen Bewegung sind die Punkte dem Weg untergeordnet. Die Punkte existieren nur als Verbindungsstellen, sie sind keine Ziele. Das *Zwischen-denen-Punkten* übernimmt die »volle Konsistenz« und besitzt Selbstständigkeit. Die nomadischen Wohnstätten – beispielsweise Zelte – sind auf die Weiterreise hin entworfen. Das nomadische Individuum geht seinen Weg »durch den Zwang der Notwendigkeit«, das heißt »als Konsequenz«. Seine Bewegung ist eine einzige Folge. Das migrantische Individuum dagegen geht prinzipiell von einem Punkt zum anderen, auch wenn der Zielpunkt unbekannt ist. Es hat ein Ziel und will dort ankommen. Migration nach Deleuze und Guattari entspricht also eher einer zielgeleiteten oder ankommenden Bewegungsform, Nomadik entspricht eher einer zirkulären Bewegung, die durch Unabgeschlossenheit gekennzeichnet ist. Das kann die empirische Migrationssoziologie bestätigen: Krumme konstatierte eine »fortwährende Heimkehr, fortwährende Sehnsucht und fortwährende Aktivität« der Pendelmigrant:innen. Griese, Schulte und Sievers sehen die »entschiedene Unentschiedenheit gegenüber dem zukünftigen Lebensmittelpunkt« als ein kennzeichnendes Merkmal von Transmigrantik. Und Dahinden identifiziert beispielsweise die Gruppe der lokal etablierten ehemaligen Gastarbeiter:innen in Neuchâtel als eine Gruppe, die nach der Migration einen stabilen lokalen Lebensmittelpunkt bei gleichzeitiger stabiler transnationaler Vernetzung etablieren konnten. Deleuze und Guattari gestehen zu, dass es sich bei der strengen Unterscheidung zwischen Nomadik und Migrantik um eine analytische Trennung handelt. In der Realität treten die Formen gemeinsam auf und vermischen sich.

»Der Nomade verteilt sich in einem glatten Raum, er besetzt, bewohnt und hält diesen Raum, und darin besteht sein territoriales Prinzip. Es wäre daher falsch, den Nomaden durch Bewegung zu charakterisieren. Toynbee weist zu Recht darauf hin, daß der Nomade vielmehr *derjenige ist, der sich nicht bewegt*. Während der

39 Deleuze, Gilles und Félix Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 522f.

Migrant ein Milieu verläßt, das amorph oder feindlich geworden ist, ist der Nomade derjenige, der nicht fortgeht, der nicht fortgehen will, der sich an diesen glatten Raum klammert, aus dem die Wälder zurückweichen, in dem Steppe oder Wüste wachsen, und der das Nomadentum als Antwort auf diese Herausforderung erfindet [...]. Natürlich bewegt sich der Nomade, aber sitzend, er sitzt nur, wenn er sich bewegt [Hervorh. im Orig.].«⁴⁰

Die nomadische Bewegung ist in Wirklichkeit gar keine *Bewegung*. Das migrante Individuum verlässt Orte und hat andere Orte zum Ziel. Das nomadische Individuum hat kein Ziel. Es bewegt sich zyklisch, das heißt, es wiederholt seine Wege endlos, deshalb findet keine »Bewegung« von einem Ort zum anderen statt. Die nomadische »Bewegung« ist also vielmehr eine »sich bewegende Ruhe« oder »mobile Stabilität«. Bewegungszyklen können höchstens in höherer oder niedriger Geschwindigkeit ablaufen.

Des Weiteren »besetzt« das nomadische Individuum einen *glatten Raum*: »Es gibt [...] ganz unterschiedliche Räume: der Raum der Sesshaftigkeit wird durch Mauern, Einfriedungen und Wege zwischen den Einfriedungen eingekerbt, während der Nomadische Raum glatt ist und nur mit ›Merkmälern‹ markiert wird, die sich mit dem Weg verwischen und verschieben.«⁴¹ Der nomadische Raum ist nicht eingekerbt, wie es der Raum der Sesshaften und auch der Raum der Migrierenden ist, sondern *glatt*. Er ist *flach* wie ein Plateau oder ein Rhizom. Angelehnt an Pierre Bourdieu' Musiktheorie fassen Deleuze und Guattari das so zusammen, »daß man [im Prinzip] in einem glatten Zeit-Raum besetzt, ohne zu zählen, während man in einem gekerbten Zeit-Raum zählt, um zu besetzen [Hervorh. C.E.].«⁴² Die nomadische Bewegung *besetzt* den glatten, offenen Raum, *ohne zu zählen*. Das heißt, der glatte Raum ist stets genauso groß, wie er besetzt ist. Wie in einem Netzwerk ist der glatte Raum immer offen und *nie mehr und auch nie weniger als sein Inhalt*. Im Modus der Sesshaftigkeit hingegen wird *gezählt, um zu besetzen*. Der Raum wird eingekerbt, aufgeteilt und markiert, um ihn zu *kontrollieren*. Migrierende, die von einem Punkt zum anderen wandern, bewegen sich ebenfalls in einem gekerbten Raum; allerdings verfügen sie in Gegensatz zu Sesshaften zunächst über keine Kontrolle der Räumlichkeiten. Nomad:innen leben die Räumlichkeit, sie fallen in eins mit ihr, sie sind und leben sie, aber sie kontrollieren sie nicht im Sinne eines Subjekt-Objekt-Verhältnisses. Das muss dennoch nicht bedeuten, dass der nomadische, glatte Plateau-Raum grundsätzlich frei von Machtverhältnissen ist.

Die nomadische Besetzung des Raumes »ist eine ganz besondere Art von Verteilung, eine Verteilung ohne Aufteilung in Anteile in einem Raum ohne Grenzen

⁴⁰ Ebd., S. 524.

⁴¹ Ebd., S. 523f.

⁴² Ebd., S. 662.

und Einfriedung.«⁴³ Wie das Netzwerk auch ist der glatte Raum grenzenlos. Es handelt sich bei der nomadischen Besetzung um eine »Verteilung ohne Aufteilung«. Es wird nichts zugeteilt. Es gibt keinen glatten Raum, bevor er besetzt worden ist. Es gibt nur den besetzten glatten Raum. Weil sich das nomadische Individuum in Wirklichkeit gar nicht *bewegt*, befindet sich »der Nomade [...] vielmehr in einem absolut lokalen Bereich, in einem Absoluten, das sich lokal manifestiert [...]: Wüste, Steppe, Eis, Meer«.⁴⁴ Er befindet sich in einem absoluten Lokalen. Aus nomadischer Perspektive *ist der glatte Raum gleichzeitig Ort*.

Das Merkmal, das hingegen die Sesshaftigkeit auszeichnet, ist nicht die Immobilität, sondern eine Form von *Kontrolle*: Die Räumlichkeit wird eingekerbt und markiert, *um* Kontrolle zu erlangen: über Haus und Hof, über ein Revier, über ein Gebiet:

»Wenn man den Nomaden als deterritorialisiert *par excellence* bezeichnen kann, dann genau deshalb, weil bei ihm die Reterritorialisierung nicht wie beim Migranten *im Nachhinein* geschieht und auch nicht *auf etwas anderem* wie beim Seßhaften (die Beziehung des Seßhaften zur Erde ist durch etwas anderes vermittelt, durch eine Eigentumsordnung oder einen Staatsapparat) [Hervorh. im Orig.].«⁴⁵

Das nomadische Individuum *lebt* eine Form der Räumlichkeit, seine Beziehung zum Territorium ist so unmittelbar, dass das Territorium von der eigenen Existenzweise nicht unterschieden werden kann. Sein Areal ist immer genau so groß, wie es besetzt ist. Sein Territorium ist ihm weder logisch noch ontologisch vorgängig. Die Territorialisierung der Migrierenden erfolgt im Nachhinein, das heißt nach ihrer Wanderung. Also erst wenn sie an einem Punkt angekommen sind, an dem sie bleiben, können sie als Migrierte (und nicht nomadisch) identifiziert werden. Ihre Beziehung zum Territorium ist also durch eine gewisse biographisch-historische Reflexion begründet. Sesshafte schließlich haben zum Territorium eine durch etwas Anderes *vermittelte* Beziehung. Das kann zum Beispiel eine Eigentumsordnung sein. Es handelt sich auf jeden Fall um Vermittlungsformen, die eine gewisse Kontrolle gewährleisten sollen: Der Raum der Sesshaften wird eingekerbt und gezählt, *um* ihn zu besetzen: Einfriedung um des vermeintlichen Friedens willen, Sicherheit und Kontrolle, erhoffte Ruhe in einem festen Gebiet. Landbesitz spielt also eine wesentliche Rolle für den Modus der Sesshaftigkeit. Wie oben schon erwähnt, gehören die Steppen im Nomadenstaat des Mongolischen Reiches unter Dschingis Khan niemandem, so wie es bei anderen Nomadenvölkern auch der Fall ist. Die neolithische Revolution, die Sesshaftwerdung des Menschen, erfolgt mit der

43 Ebd., S. 523.

44 Ebd., S. 526.

45 Ebd., S. 525.

Erfindung der Landwirtschaft. Auch darin liegt – etwas zugespitzt – ein Kontrollgedanke: Nun ist es erstrebenswert, Pflanzen anzubauen und Tiere zu halten, statt sie zu sammeln und ihnen nachzujagen. So lässt sich die Versorgung der Sippe besser gewährleisten. Bei der Sesshaftwerdung handelt es sich in gewissem Sinn auch um eine Form der Verobjektivierung der gegebenen Natur oder der gegebenen Umstände. Eine solche Verobjektivierung von Natur möchten bis heute wenige gebliebene, nomadisch lebende und/oder indigene Gruppen in ihrer Lebensweise vermeiden.⁴⁶ Der Idee, Land besitzen zu können und den Bereich einzuzäunen, der »gehört«, um *darin* sicher zu sein, liegt die Leere-Behälter-Raumvorstellung nach Newton zugrunde.

Des Weiteren unterscheiden Deleuze und Guattari zwischen Bewegung und Geschwindigkeit:

»Eine Bewegung kann sehr schnell sein, aber trotzdem ist sie keine Geschwindigkeit; eine Geschwindigkeit kann sehr langsam oder sogar immobil sein, trotzdem bleibt sie Geschwindigkeit. Bewegung ist extensiv und Geschwindigkeit intensiv. Die Bewegung bezeichnet den relativen Charakter eines Körpers, der als *eins* bezeichnet wird und der von einem Punkt zum anderen geht; Die Geschwindigkeit dagegen konstituiert den absoluten Charakter eines Körpers, dessen irreduzible Teile (Atome) einen glatten Raum wie ein Wirbel besetzen oder füllen, mit der Möglichkeit, plötzlich an irgendeinem Punkt aufzutauchen [...]. Kurz gesagt, man könnte sich darauf einigen, daß nur Nomaden eine absolute Bewegung, das heißt Geschwindigkeit haben: die Wirbel- oder Drehbewegung gehört wesentlich [da]zu.«⁴⁷

Bewegung und Geschwindigkeit sind also zu unterscheiden. Die Schnelligkeit einer Bewegung hat nichts mit ihrer Form zu tun. Zum Beispiel kann eine geradlinige Bewegung sehr langsam vonstattengehen, aber trotzdem sehr weit sein. Entscheidend ist, dass eine Bewegung von einem Punkt zu einem anderen stattfindet. Diese Bewegungsform hat einen Raum zur Voraussetzung, *in dem* sie stattfindet. Die Bewegung ist immer relativ zu ihrer Umgebung. Geschwindigkeiten hingegen *haben keinen Raum zur Voraussetzung*; höchstens *besetzen* sie einen solchen »glatten Raum« in Deleuzes und Guattaris Vorstellung, der immer genau so groß ist, wie er besetzt ist, und der weder logisch noch ontologisch einer Geschwindigkeit vorgängig ist. Geschwindigkeiten *sind* Raum-Zeit. Physikalisch wird die Geschwindigkeit berechnet, indem der Raum durch die Zeit geteilt wird (zum Beispiel Kilometer

46 Dieser Gedankengang ist hier als etwas zugespitzt aufzufassen. Es soll damit nicht gesagt sein, bei indigenen Völkern würde grundsätzlich nicht verobjektiviert. Genauso wenig soll damit gesagt sein, wer Landwirtschaft betreibe habe ein ausschließlich verobjektivierendes Verhältnis zur Natur.

47 Ebd., S. 524f.

pro Stunde). Geschwindigkeit *ist* der Raum im Verhältnis zur Zeit. Sie zerstört den Raum nicht, sie fällt mit ihm respektive der Zeit in eins. Deleuze und Guattari bezeichnen Bewegung als extensiv und Geschwindigkeit als intensiv. In dieser Hinsicht kann Geschwindigkeit als »absolute Bewegung« verstanden werden. Eine Geschwindigkeit kann sehr langsam oder sogar immobil sein, sie bleibt trotzdem eine Geschwindigkeit.

Die Bewegungen des nomadischen Individuums sind keine relativen Bewegungen von einem Punkt zum anderen, sondern sie sind zyklisch und absolut. Wie oben bereits erläutert, *bewegen* sich Nomad:innen in dem Sinne nicht. Die nomadische »Bewegung« besteht in *Geschwindigkeit*: einer zyklische (»Wirbel-«)Bewegung. Die nomadische Bewegung kann langsam oder schnell ablaufen, sie strebt aber auf kein Ziel hin und sie erreicht auch nie einen Punkt. Man könnte auch sagen, die nomadische Bewegung ist »sesshaft« im Sinne von immobil: Sie verbleibt an ihrer Mitte, sie verbleibt an ihrem »Ort« (der über viele geographische Orte verteilt sein kann). Transnationale Pendelmigrant:innen leben in ihrer mobilen Mitte, aus der sie sich nie herausbegeben. Das Leben in einem stabilen transnationalen Raum kann sehr »sesshaft« im Sinne von stabil und ruhig sein. Das ist nicht die Sesshaftigkeit desjenigen »Sesshaften«, der besetzt (»sitzt«), *um* zu kontrollieren. Ein anschauliches Beispiel sind auch die hochqualifizierten Mobilien, die sich geographisch zwar viel bewegen, aber sozial und kulturell ihre Sozietäten dabei nicht verlassen.

»Die Notwendigkeit, eine strenge Unterscheidung zwischen Seßhaften, Migranten und Nomaden beizubehalten, kann tatsächliche Vermischungen nicht verhindern, sondern macht sie im Gegenteil umso notwendiger. Und man kann den allgemeinen Prozeß des Seßhaftwerdens, dem die Nomaden unterlegen sind, nicht betrachten, ohne zugleich an die Schübe an lokaler Nomadisierung zu denken, von denen die seßhafte Bevölkerung ergriffen wurde und die die Zahl der Migranten [...] erhöht hat.«⁴⁸

Bei der Unterscheidung zwischen Sesshaftigkeit, Nomadentum und Migration im Anschluss an Deleuze und Guattari handelt es sich um eine analytische Unterscheidung, die faktisch nicht in Reinform auftritt. Im Gegenteil ist es nach Deleuze und Guattari sogar so, dass die ständige Vermischung der drei sozialen Bewegungsmodi die analytische Trennung erst konstituiert. Aus Nomadik kann Migration werden, aus Migration Nomadentum, Sesshafte können Migrierende oder Nomad:innen werden und umgekehrt. Migration und Nomadik können gemischt auftreten, sich abwechseln oder kombiniert werden. Sesshaftigkeit kann ebenfalls sowohl mit Migration als auch mit Nomadentum kombiniert werden.

48 Ebd., S. 529.

Im Anschluss an Deleuze und Guattari ist eine emphatische *Sesshaftigkeit* nicht durch Unbeweglichkeit gekennzeichnet. Auch Sesshaften bewegen sich: sei es zyklisch im Alltag, beispielsweise zwischen Arbeitsplatz, Supermarkt und Wohnung, sei es linear in ihrer Biographie. Die Wege des »Sesshaften« können sehr kurz und die Geschwindigkeiten sehr niedrig sein, dennoch findet eine Bewegung statt. Umgekehrt kann auch eine nomadisch lebende Person sich kontinuierlich bewegend sehr »sesshaft«, »mittig« und »fest« sein. Landwirtschaftliche Saisonarbeitskräfte zwischen Ost- und Westeuropa oder hochqualifizierte Mobile, die als »Ex-pats« bei Umzügen von einer globalen Metropole in eine andere ihr kulturelles, sprachliches und soziales Umfeld nie verlassen: Sie »wohnen« in ihren Bewegungsabläufen und haben sich darin eingerichtet.

Die Unbeweglichkeit an sich existiert demnach gar nicht: Nach der Bewegung ist vor der Bewegung, Nicht-Bewegung ist eine Pause. Sesshaftigkeit ist nicht Nicht-Bewegung, sondern *eine räumliche Art und Weise, Kontrolle auszuüben*. Die »herkömmliche Sesshaftigkeit«, die der Migration gegenübergestellt wurde, kann als »Prä- und Postmigration« sowie als niedrige Geschwindigkeit beschrieben werden. »Sesshaften« sind also nicht »sesshaft«, sondern langsam.

Was Sesshaftigkeit tatsächlich aber auszeichnet, ist die *Nutzung des Raumes zu Kontrollzwecken*. Damit geht eine bestimmte *Weltbeziehung* einher. Die Idee, andere Länder zu kolonisieren, beruht auf einer paradox-sesshaften Weltbeziehung des europäischen Daseins. Zentral ist in diesem Zusammenhang auch die Vorstellung von Landeigentum. Anschließend kommen Deleuze und Guattari zu dem Schluss, dass

»Schwerkraft, *Gravitas*, [...] das Wesen des Staates [ist]. Das bedeutet nicht, daß der Staat keine Geschwindigkeit kennt, sondern daß er nur darauf angewiesen ist, daß noch die schnellste Bewegung nicht mehr der absolute Zustand eines sich bewegenden Körpers ist, der einen glatten Raum besetzt, sondern zum relativen Merkmal eines ›bewegten Körpers‹ wird, der in einem eingekerbten Raum von einem Punkt zum anderen geht. In diesem Sinne ist der Staat unaufhörlich damit beschäftigt, die Bewegung aufzulösen, wieder zusammenzusetzen und zu transformieren oder die Geschwindigkeit zu regulieren.«⁴⁹

Das Wesen des Staates ist ihrer Auffassung zufolge Schwerkraft.⁵⁰ Damit ist gemeint, dass ein Staat darauf angewiesen ist, die Bewegungen zu kontrollieren und für die eigenen Zwecke nutzbar zu machen. Der Staat ist »sesshaft«: Er nutzt Räumlichkeit, um politische Kontrolle auszuüben. Manche Bewegungen werden

49 Ebd., S. 532.

50 Deleuze und Guattari meinen mit »Staat« oder »Staatsapparat« nicht konkrete und reale (National-)Staaten, sondern vielmehr eine abstrakte »Staatlichkeit«.

eingeschränkt, andere in gewisse Bahnen geleitet, wiederum andere werden beschleunigt. Was ein Staat nicht kontrollieren, ja nicht einmal abbilden kann, ist die Struktur des glatten Raumes. Sämtliche Bewegungen, die im Modus der »absoluten Geschwindigkeit« der zyklischen Nomadik oder auch im rhizomatischen Kontext des Netzwerks stattfinden, kann ein Staat in seinem newtonschen Raum epistemisch nicht erfassen. Deshalb muss er diese Bewegungen in *relative Bewegungen* mit vorgängiger Räumlichkeit *transformieren*. Dazu muss ein Raum postuliert werden. Ein Raum wird postuliert, indem Grenzen gesetzt werden: Grenzen sind logisch betrachtet Postulate. Sie gründen auf nichts, aber sie sind notwendige Stützpfiler in einem Begründungssystem. In diesem staatlichen Begründungssystem können dann beispielsweise nomadische Bewegungen auf glattem Raum in »internationale Migrationsbewegungen« transformiert werden. Über die transformierten oder übersetzten Bewegungen kann der Staat dann Aussagen machen oder Kontrolle ausüben, das kann sogar ein und dasselbe sein. Aber nie kann der Staat die »Bewegungen an sich« wiedergeben, geschweige denn kontrollieren. Er kontrolliert nur bestimmte *Transformationen* der Bewegungen in einem bestimmten, postulierten Gebiet.⁵¹

»Einer der Gründe für die Hegemonie des Westens liegt darin, daß seine Staatsapparate dazu in der Lage waren, das Meer einzukerben, indem sie [...] den Atlantik annexierten. Aber dieses Unternehmen führte zu einem höchst unerwarteten Resultat: die Multiplikation der relativen Bewegungen und die Intensivierung von relativen Geschwindigkeiten im gekerbten Raum führten schließlich zur Rekonstitution eines glatten Raumes oder einer absoluten Bewegung.«⁵²

Die Kolonisierung, die »Einkerbung« (nicht nur) des Atlantiks durch Europa führt durch Intensivierung und Beschleunigung relativer Bewegungen zur Herstellung eines neuen »glatten Raumes« in absoluter Bewegung, das heißt zur Herstellung von reiner Geschwindigkeit. Der Prozess der »Globalisierung« in Form eines kapitalistischen Wirtschaftens kann als die Herstellung dieses global glatten Raumes, die Herstellung einer großen und bloßen Geschwindigkeit, aufgefasst werden. Unzählige kleine und große relative Bewegungen über den Atlantik und durch sämtliche Kolonien münden in eine große »absolute« Bewegung, das heißt Geschwindigkeit: die Globalisierung. Ein Phänomen der Globalisierung ist es ja tatsächlich, dass der westliche Kulturkreis der einzige ist, bei dem die Geschwindigkeiten und Gleichzeitigkeiten – nach eigenen Maßstäben! – nicht »durcheinandergeraten«

⁵¹ In einem anderen Kontext spricht Paul Virilio von den Toren der Stadt als »Staudämme und Filter gegen die Fluidität«, Virilio, Paul, *Geschwindigkeit und Politik*, übersetzt von Ronald Voullié, Berlin 1980, S. 14f.

⁵² Deleuze, Gilles und Félix Guattari, *Tausend Plateaus*, S. 533f.

sind: Nur in Bezug auf den westlichen Kulturkreis (»the west«), wie oben in Kapitel 4 erläutert wurde, kann stringent von einer »Entwicklung« hin zur »Moderne« gesprochen werden, und von einer »modernen Gesellschaft«, in der vergangene Soziätsformen »aufgehoben« sind. Die Übrigen (»the rest«) sehen sich dem Problem ausgesetzt, sich für ihre davon abweichende Form der »Entwicklung« – zum Beispiel für die *Gleichzeitigkeit* von »modernem« Staat und »traditionellen« Stammsstrukturen – rechtfertigen zu müssen. »Entwicklung« kann es nur geben, wo relative Bewegung möglich ist. Im glatten Raum der absoluten Bewegung, also im Modus der reinen Geschwindigkeit, ist Entwicklung nicht möglich. Es kann also auch in Referenz auf die Herausforderung postkolonialer Geschichtsschreibung konstatiert werden, dass es bei »Globalisierung« weniger um ein räumliches, als vielmehr um ein temporales Phänomen geht: Globalisierung ist eine *Geschwindigkeit*. Als solche kann sie *allein keine* Entwicklung im nachhaltigen Sinn ermöglichen. Entwicklung ist im Kontext der Globalisierung möglich, wenn in einzelnen (lokalen oder staatlichen) Rahmungen diese Geschwindigkeit der Globalisierung auf irgendeine Art und Weise in relative Bewegung(en) *transformiert* wird. Umgekehrt stellt die Staatlichkeit nach Deleuze und Guattari aber auch durch kontrollierte relative Bewegungen wieder – unbeabsichtigt – absolute, unkontrollierbare Bewegungen auf glattem Raum her. So entstand beispielsweise die (absolute) Geschwindigkeit der Globalisierung aus der relativen Bewegung der Kolonisierung heraus.

Zusammengefasst: In Anschluss an Deleuze und Guattari können in einer sozialen Bewegungslehre drei Modi unterschieden werden: Migrantik, Nomadik und Sesshaftigkeit. Migration erfolgt von Punkt zu Punkt, der Weg ist den Punkten untergeordnet. Sie erfolgt in »gekerbten« Räumen; Migration hat einen Raum zur Voraussetzung, in dem sie stattfindet. Bei der Nomadik sind hingegen die Punkte den Wegen untergeordnet. Nomadik erfolgt in einem »glatten« Raum, man könnte auch sagen, auf einem Plateau. Der Raum oder die Ebene werden »besetzt, ohne zu zählen«, das heißt sie sind immer genau so groß, wie sie besetzt sind. Es gibt keinen Raum, der der nomadischen Bewegung logisch oder ontologisch vorgängig wäre: Die nomadische Bewegung *ist* ihre Räumlichkeit selbst, das nomadische Individuum lebt die Räumlichkeit. Die Sesshaftigkeit schließlich zeichnet die Nutzung der Räumlichkeit zu Kontrollzwecken aus. Damit geht eine bestimmte Weltbeziehung einher, die auf die newtonsche Raumvorstellung aufbaut. In der Sesshaftigkeit wird der Raum eingekerbt, um ihn kontrollierbar zu machen. Nicht-Bewegung gibt es in dem Sinne nicht.

Daran anschließend muss zwischen Bewegung und Geschwindigkeit unterschieden werden. Bei Migration handelt es sich um eine gegenüber dem Raum relative Bewegung im engeren Sinn, Nomadik ist als zyklische Bewegung »absolut«, das heißt nicht in Relation auf eine vorgängige Räumlichkeit zu verstehen. Nomadik ist Geschwindigkeit. Wie bei einem Netzwerk entspricht im nomadischen

Raum der Raum selbst seinem »Inhalt.« Außerdem ist der nomadische glatte Raum genauso grenzenlos wie das rhizomatische Netzwerk.

Ein »Staat« sieht sich nach Deleuze und Guattari vor die Aufgabe gestellt, die unkontrollierbaren zyklischen Bewegungen, die Geschwindigkeiten sind, in relative, kontrollierbare Bewegungen zu transformieren. Das geschieht, indem ein relativer Raum – zum Beispiel ein Hoheitsgebiet – postuliert wird. Innerhalb dieses Raumes können die absoluten Bewegungen (des Kapitals, der Nomad:innen ...) in relative Bewegungen (der Volkswirtschaft, der Migrant:innen ...) transformiert und urbar gemacht werden. Die »Bewegungen an sich« sind für den Staat unerkennbar und unkontrollierbar.

Entwicklung im Sinne von Geschichte ist nur in einem gekerbten Raum möglich. In glatten Räumen, auf Ebenen und in rhizomatischen Netzwerken kann keine geschichtliche Entwicklung stattfinden. Das liegt daran, dass dort keine relativen Bewegungen möglich sind. Es gibt nur hohe oder niedrige Geschwindigkeit und Formveränderungen wie Wachstum, Schwund, Akkumulation und Ausdünnung. Wenn z.B. Globalisierung als eine einzige Geschwindigkeit aufgefasst wird, kann Globalisierung an sich keine Entwicklung bringen. Entwicklung kann aber entstehen, wenn die abstrakte Geschwindigkeit in relative Bewegungen transformiert wird. Dazu sind politische, lokale und im besten Fall ethisch gestützte Konkretionen erforderlich.

Im Folgenden soll deshalb der Ort als Konkretion von soziopolitischen Verhältnissen und als Ankerpunkt der beweglichen Netzwerke untersucht werden.

5.3 Theorie des Ortes

Seit etwa zwanzig Jahren ist in den Sozial- und Kulturwissenschaften die Rede von einem »Spatial Turn« (räumliche Wende). Im Anschluss an Michel Foucault und den Geographen Edward Soja wird von einem transdisziplinären neuen Raumparadigma gesprochen. Foucault stellt fest: »Die große Obsession des 19. Jahrhunderts war bekanntlich die Geschichte [...]. Unsere Zeit ließe sich dagegen eher als Zeitalter des Raumes begreifen. Wir leben im Zeitalter der Gleichzeitigkeit, des Aneinanderreihens, des Nahen und Fernen, des Nebeneinander und des Zerstreuten.«⁵³ Dass es sich beim »Spatial Turn« um eine forschungsparadigmatische Wende handelt, ist zwar umstritten, aber in Foucaults Feststellung steckt ein gewisser analyti-

53 Foucault, Michel, Von anderen Räumen, in: Ders., *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits*, Bd. 4, hg. von Defert, Daniel und François Ewald, Frankfurt a.M. 2005, S. 931-942. Hier zitiert aus Dünne, Jörg und Stephan Günzel (Hg.), *Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften*, Frankfurt a.M. 2006, S. 317-329, hier S. 317.

scher Gehalt.⁵⁴ Dirk Quadflieg stellt in Bezug auf das Zitat von Foucault fest, dass »im sogenannten Poststrukturalismus [...] räumliche Denkfiguren eine neuartige Bedeutung [gewinnen]«,⁵⁵ vor allem weil räumliche Anordnungen in poststrukturalistischen Ansätzen *methodisch* relevant werden.⁵⁶ Auch Foucault beispielsweise setze mit der Methode der Diskursanalyse eine räumliche Betrachtungsweise methodisch ein.⁵⁷ Nicht zuletzt vor dem Hintergrund postkolonialer kritischer Ansätze (vgl. Kap. 4) ist beispielsweise deutlich geworden, dass sich durch die »Globalisierungserfahrungen, die das Modernisierungsparadigma in eine Krise gestürzt haben, [...] Konstellationen eines räumlichen Nebeneinander sich nicht mehr länger durch ein hierarchisches ›historisches‹ Verhältnis von ›fortschrittlich‹ oder ›rückständig‹ beschreiben lassen.«⁵⁸ Die transnationale Wende in der Migrationsforschung kann durchaus in diesem Kontext gesehen werden. Die Annahme, Nationalstaaten seien die universale Form dessen, was die Entwicklung einer »modernen Gesellschaft« ermögliche oder ausmache, steht zur Disposition. Ebenso wurde das Entwicklungsparadigma »hin zur Moderne« überhaupt infrage gestellt. Im Kontext dieser Debatten setzt eine philosophische Auseinandersetzung mit Raum- und Ortsbegriffen ein.⁵⁹ Die Vorstellungen von Raum und Ort und die begrifflichen Rollen, die ihnen von den verschiedenen Denker:innen zugewiesen werden, spiegeln dabei oft zentrale Aspekte philosophischer Gedankengebäude wider.

Annika Schlitte, Thomas Hünefeldt, Joost van Loon und Daniel Romić erhoffen sich von einer Philosophie des Ortes Unterstützung bei einer Überwindung des irreführenden Antagonismus von »Raum« und »Zeit«. Der Ort könnte möglicherwei-

54 Nach Quadflieg, Dirk, Philosophie, in: Günzel, Stephan (Hg.), *Raumwissenschaften*, Frankfurt a.M. 2009, S. 274–289, hier S. 274; Döring, Jörg, und Tristan Thielmann (Hg.), *Spatial Turn: das Raumparadigma in den Kultur- und Sozialwissenschaften*, Bielefeld 2008; Günzel, Stephan (Hg.), *Raumwissenschaften*, Frankfurt a.M. 2009; Hünefeldt, Thomas, Joost van Loon, Daniel Romić und Annika Schlitte (Hg.), *Philosophie des Ortes. Reflexionen zum Spatial Turn in den Sozial- und Kulturwissenschaften*, Bielefeld 2014.

55 Quadflieg, Dirk, Philosophie, S. 274.

56 Vgl. ebd.

57 Vgl. ebd., S. 275.

58 Döring, Jörg, und Tristan Thielmann, Was lesen wir im Raume? Der *Spatial Turn* und das geheime Wissen der Geographen, in: Dies. (Hg.), *Spatial Turn: das Raumparadigma in den Kultur- und Sozialwissenschaften*, Bielefeld 2008, S. 7–48, hier S. 23. Vgl. dazu auch Middell, Matthias, *Der Spatial Turn und das Interesse an der Globalisierung in der Geschichtswissenschaft*, im selben Band S. 103–123.

59 Vgl. beispielsweise Hünefeldt, Thomas u.a., *Philosophie des Ortes*; Dünne, Jörg und Stephan Günzel (Hg.), *Raumtheorie. Grundlagentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften*, Frankfurt a.M. 2006; Günzel, Stephan, Vom Raum zum Ort – und zurück, in: Thomas Hünefeldt u.a., *Philosophie des Ortes*, S. 25–44; Ders. (Hg.), *Texte zur Theorie des Raums*, Stuttgart 2013; Quadflieg, Dirk, Philosophie; Waldenfels, Bernhard, *Ortsverschiebungen. Zeitverschiebungen. Modileibhaftiger Erfahrung*, Frankfurt a.M. 2016 (zuerst 2009).

se eine Vermittlerrolle zwischen einem temporistischen und spatialistischen Denken einnehmen.⁶⁰ Des Weiteren sei eine Argumentation, die vom Ort statt vom Raum ausgehe, dahingehend im Vorteil, dass sie sich nicht zwischen »soziologischen Konstruktivismus« des Raumes und »geographischem Determinismus« des Raumes entscheiden müsse, sondern in der Nähe zur vor Ort gestalteten Lebenspraxis eine dritte Position einnehmen könne.⁶¹ Schließlich gewinnen Orte auch im Kontext der weltweit zunehmenden Vernetzung für viele wieder an Bedeutung, weshalb eine philosophische Debatte über den Ort auch aus diesem Grund angebracht sei.⁶²

Insbesondere einige phänomenologische Ansätze setzen sich philosophisch mit dem Ort auseinander. Den Ausgangspunkt, der im transnationalen Migrationsmodell bisher vernachlässigt wurde, stellt dabei »*das leibliche Ich*, das sich durch seine eigenen Bewegungen eine Welt erschließt«, dar.⁶³ Bernhard Waldenfels beispielsweise versucht, eine Theorie des Ortes im Kontext der Organisation, Ordnung und Konstitution von *Erfahrung* zu entwickeln.⁶⁴ »Das bedeutet, dass [...] Sinnhorizonte, Affektionsmodi, Darstellungsweisen, Verlaufsformen, Felder, Perspektiven, Reliefs, Achsen, Dimensionen und Gefüge, die in einer Zwischensphäre von Praktiken, Techniken und Medien ihre wechselnde Ausgestaltung erfahren«, im Mittelpunkt stehen.⁶⁵ Auch Tim Cresswell konstatiert, dass Orte gegenüber Räumen *Bedeutungsträger* seien.⁶⁶ Nach Annika Schlitte ist auch aus diesem Grund eine phänomenologische oder hermeneutische Annäherung an Ortsbegriffe sehr plausibel.⁶⁷ Orte sind bei ihr »Erlebniseinheiten, denen eine Bedeutung zukommt, die sowohl individuell als auch kulturell und sozial geprägt wird.«⁶⁸ Der Ort spielte dabei eine zentrale Rolle für den Zugang zur Welt: »Orte sind jedoch nicht einfach Dinge in der Welt, sondern selbst eine *Bedingung des Weltverständens*. Unser Zugang zur Welt ist stets leiblich und damit örtlich vermittelt [Hervorh. C.E.].«⁶⁹ Orte sind also

⁶⁰ Vgl. Hünefeldt, Thomas, Joost van Loon, Daniel Romić und Annika Schlitte, Einleitung: Philosophie des Ortes, in: Dies., *Philosophie des Ortes*, S. 7-24, hier S. 13. Das erhoffen sich auch phänomenologisch geprägte Denker, vgl. beispielsweise Waldenfels, Bernhard, Ortsverschiebungen. Zeitverschiebungen, S. 9.

⁶¹ Vgl. Waldenfels, Bernhard, Ortsverschiebungen. Zeitverschiebungen, S. 13f.

⁶² Vgl. ebd., S. 14. Vgl. dazu auch die Entwicklung des Begriffs der *Glokalisierung*. Robertson, Roland, Glokalisierung: Homogenität und Heterogenität in Raum und Zeit, in: Beck, Ulrich (Hg.), *Perspektiven der Weltgesellschaft*, Frankfurt a.M. 1998, S. 192-220.

⁶³ Waldenfels, Bernhard, Ortsverschiebungen. Zeitverschiebungen, S. 19.

⁶⁴ Vgl. ebd., S. 20.

⁶⁵ Ebd., S. 10f.

⁶⁶ Vgl. Cresswell, Tim, *Place – a Short Introduction*, Malden/Oxford 2004, S. 7.

⁶⁷ Schlitte, Annika, Das Erhabene als Ortserfahrung, in: Thomas Hünefeldt, Daniel Romic, Joost van Loon und Dies. (Hg.), *Philosophie des Ortes*, Bielefeld 2014, S. 45-62, hier S. 49.

⁶⁸ Schlitte, Annika, Das Erhabene als Ortserfahrung, S. 49f.

⁶⁹ Ebd., S. 51.

nicht bloß geographische Punkte, sondern eine Bedingung für das Weltverstehen überhaupt. Ähnlich argumentiert Kitaro Nishida (s.u.): Der Zugang zur Welt jedes Einzelnen sei stets über Orte vermittelt. Das gilt auch für kulturelle und soziale Kollektivvorstellungen und Bedeutungszuschreibungen (wie historische Stätten, Sehenswürdigkeiten oder Denkmäler).

Andrew Kirby macht in diesem Zusammenhang darauf aufmerksam, dass letztlich Orte die Arenen sind, in denen soziale und politische Angelegenheiten geregelt werden. So hat beispielsweise auch jeder (demokratische) Staat mindestens einen institutionalisierten Ort, an dem er stattfinden kann: das Parlament. Auch in (post)migrantischen Lebenspraxen spielen Orte eine zentrale Bedeutung, egal wie mobil oder immobil Personen sind. So schaffen sich beispielsweise transnationale Pendelmigrant:innen im Ruhestand ihre »Zuhause« an verschiedenen Orten in verschiedenen Ländern (vgl. Kap. 2.2.2.1).

Ich identifiziere die sozialtheoretische Bedeutung des Ortes darüber hinaus darin, dass nur an Orten *Begegnungen mit dem Anderen* stattfinden können. Wie in der alttestamentarischen Szene Abraham vor seinem Zelt im Hain von Mamre drei Reisenden begegnet, erkennt Jacques Derrida in der biblischen Begegnung mit dem »Nächsten« die Begegnung mit dem Anderen schlechthin, mit dem unbekannten Gegenüber, mit dem anderen und doch gleichen Menschen.⁷⁰ Die Begegnung mit dem Anderen kann nur lokal erfolgen und ist – neben der Bindung und der sozialen Bewegungslehre – der dritte sozialtheoretische Eckpunkt, der hier skizziert werden soll.

Zunächst sollen hierfür Heideggers Erörterung des Wohnens und sein Begriff vom Ort näher untersucht werden. Diese werden zu Flussers Auffassung von Wohnen und Heimat in Beziehung gesetzt (Kap. 5.3.1).

Darauf folgt eine Auseinandersetzung mit den Überlegungen Nishida Kitaros, bei denen der Ort die Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis überhaupt darstellt. Daraus können Schlüsse für ein philosophisch-topologisches Denken gezogen werden (Kap. 5.3.2).

Da an Orten Begegnungen stattfinden, sind sie im Anschluss an Derrida und Kirby potenziell soziopolitische Arenen. In Anschluss an Holerts und Terkessidis' Feststellung, dass die Frage nach Orten auch die Frage nach politischer Mitbestimmung und nach der Gestaltung dieser Orte impliziert, wird hier deshalb in Auseinandersetzung mit Aristoteles' und Arendts Denken der *Ort als (Sozio-)Polis*, also der Ort als politische Entität, untersucht (Kap. 5.3.3). Im Anschluss daran sollen die Ergebnisse sozialtheoretisch zusammengefasst und kontextualisiert werden (Kap. 5.3.4).

⁷⁰ Die Reisenden in der biblischen Szene sind zwar keine Menschen sondern Engel, das weiß aber Abraham nicht, weshalb es für Abrahams Handeln zunächst nicht relevant ist.

5.3.1 Wohnen

Heidegger leitet die Bedeutung von »bauen« und »wohnen« aus dem althochdeutschen »buan«, was »wohnen« bedeutet, ab. Demselben Wort entstammen zum Beispiel auch der »Nachbar« (der »Nachgebauer«), »(Acker)bau«, »Anbau« (von Gemüse oder Getreide), aber auch ich »bin« und du »bist«.⁷¹

»Was heißt dann: ich bin? Das alte Wort ›bauen‹, zu dem das ›bin‹ gehört, antwortet: ich bin, ›du bist‹ besagt: ich wohne, du wohnst. Die Art, wie du bist und ich bin, die Weise, nach der wir Menschen auf der Erde *sind*, ist das Buan, das Wohnen. Mensch sein heißt: Als Sterblicher auf der Erde sein, heißt: wohnen.«⁷²

Heideggers Auffassung nach hat nicht das Bauen das Wohnen zum Ziel, sondern das Bauen selbst sei bereits ein »Wohnen«.⁷³ »Wir wohnen nicht, weil wir gebaut haben, sondern wir bauen und haben gebaut, insofern wir wohnen, d.h. *als die Wohnnenden sind* [Hervorh. im Orig.]«.⁷⁴ Für Heidegger sind Menschen wesentlich Wohnnende. Als solche wohnenden Wesen »bauen« sie, Gebäude genauso wie Pflanzen auf Äckern an. Die Begründung für diese Wesenhaftigkeit des Menschen erfolgt rein etymologisch. »Wohnen« ist nach Heidegger also keine menschliche Praxis oder Technik, sondern eine *wesentliche Weise Mensch zu sein*.

»Inwieweit gehört [nun] das Bauen in das Wohnen? [...] Was ist ein gebautes Ding? Als Beispiel diene unserem Nachdenken eine Brücke.

Die Brücke schwingt sich leicht und kräftig über den Strom. Sie verbindet nicht nur schon vorhandene Ufer. Im Übergang der Brücke treten die Ufer erst als Ufer hervor. Die Brücke lässt sie eigens gegeneinander über liegen. Die andere Seite ist durch die Brücke gegen die eine abgesetzt. Die Ufer ziehen auch nicht als gleichgültige Grenzstreifen des festen Landes den Strom entlang. Die Brücke bringt mit den Ufern jeweils die eine und die andere Weite der rückwärtigen Uferlandschaft an den Strom. Sie bringt Strom und Ufer und Land in die wechselseitige Nachbarschaft. Die Brücke *versammelt* die Erde als Landschaft um den Strom. So geleitet sie ihn durch die Auen [Hervorh. im Orig.].«⁷⁵

Es ist nach Heidegger nicht so, dass die Brücke in der Landschaft vorhanden ist, sondern die Brücke gestaltet und schafft die Landschaft erst, die Brücke *versammlt* die Erde als Landschaft um den Strom. Sie fügt die Ufer zusammen und lässt sie

⁷¹ Vgl. Heidegger, Martin, *Bauen, Wohnen, Denken*, in: Ders., *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1954, S. 145-162, hier S. 147.

⁷² Ebd.

⁷³ Ebd., S. 146.

⁷⁴ Vgl. ebd., S. 149.

⁷⁵ Ebd., S. 152.

als solche erst in Erscheinung treten. Die Brücke gibt der Landschaft ihren Zusammenhang und ihre Bedeutung. Heidegger artikuliert nicht die Vorstellung eines »leeren Raumes«, der mit Landschaft oder Gebäuden gefüllt ist. Es ist umgekehrt: Erst die Brücke schafft den Raum. Erst der Sinnzusammenhang von Brücke, Ufer, Strom und Auen ergibt nach Heidegger einen Raum. Ohne die Brücke wäre dieser Raum um den Strom herum nicht als solcher gegeben.

»Der Ort ist nicht schon vor der Brücke vorhanden. Zwar gibt es, bevor die Brücke steht, den Strom entlang viele Stellen, die durch etwas besetzt werden können. Eine unter ihnen ergibt sich als ein Ort und zwar *durch die Brücke*. So kommt denn die Brücke nicht erst an einem Ort hin zu stehen, sondern von der Brücke selbst her entsteht erst ein Ort. [...] Aus dieser Stätte bestimmen sich Plätze und Wege, durch die ein Raum eingeräumt wird [Hervorh. im Orig.].«⁷⁶

Bevor die Brücke gebaut ist, gibt es am Fluss nur *Stellen*. Erst von der Brücke her entsteht der Ort als Ort und die Landschaft als Landschaft. Es ist der Sinnzusammenhang, der den Ort erst kreiert.

»Dinge [wie die Brücke], die solcher Art Orte sind, verstatten jeweils erst Räume [...]. Raum ist wesenhaft das Eingeräumte, in seine Grenze eingelassene. Das Eingeräumte wird jeweils gestattet und so gefügt, d.h. versammelt durch einen Ort, d.h. durch ein Ding von der Art der Brücke. Demnach empfangen die Räume ihr Wesen aus Orten und nicht aus ›dem‹ Raum [Hervorh. im Orig.].«⁷⁷

Der Raum ist hier bei Heidegger kein Behälter, es gibt keinen ontologisch vorgängigen leeren Raum, sondern Räume entstehen erst durch Orte. »Die Räume, die wir alltäglich durchgehen, sind von Orten eingeräumt.«⁷⁸ Und »deshalb ist das Bauen, weil es Orte errichtet, ein Stiften und Fügen von Räumen.«⁷⁹ Das Bauen errichtet Orte, Orte stiften Räume.

»Doch der Raum ist kein Gegenüber für den Menschen. [...] Sage ich ›ein Mensch‹ und denke ich mit diesem Wort denjenigen, der menschlicher Weise ist, das heißt wohnt, dann nenne ich mit dem Namen ›ein Mensch‹ bereits den Aufenthalt im Geviert bei den Dingen [...]. Räume und mit ihnen ›der‹ Raum sind in den Aufenthalt der Sterblichen stets schon eingeräumt. Räume öffnen sich dadurch, daß sie in das Wohnen des Menschen eingelassen sind. Die Sterblichen sind, das sagt: wohnend durchstehen sie Räume aufgrund ihres Aufenthaltes bei Dingen und Orten. [...] Wenn ich zum Ausgang des Saales gehe, bin ich schon dort und könnte gar nicht hingehen, wenn ich nicht so wäre, daß ich dort bin. Ich bin niemals bloß hier als

76 Ebd., S. 154.

77 Ebd., S. 154f.

78 Ebd., S. 157.

79 Ebd., S. 159.

der abgekapselte Leib, sondern ich bin dort, d.h. den Raum schon durchstehend, und nur so kann ich ihn durchgehen [Hervorh. C.E.].«⁸⁰

Im Aufenthalt der Sterblichen, das heißt der Menschen, deren Weise zu sein es ist, zu wohnen, gibt es nur eingeräumte Räume. »Die Sterblichen« bewegen sich im Raum immer unter der Bedingung, Wohnende zu sein. Nur durch sie entstehen diese Räume als Räume, denn nur durch die Wohnenden – das heißt nur durch die Menschen – entstehen Orte, die diese Räume beräumen und stiften. Der Raum ist deshalb kein Gegenüber für den Menschen, sondern in gewisser Weise ein Teil oder eine Folge von ihm. Die Wohnenden schaffen Orte und damit auch Räume. Der »Wohnende« ist der Mensch. Mensch zu sein heißt, in wohnender Weise auf der Erde zu sein.

Für Menschen, die unterwegs sind, reisen, migrieren, nicht mehr oder noch nicht wohnen, bedeutet das, ihr menschliches Wesen nicht auszuleben. Man könnte dies als eine Anthropologie der Sesshaftigkeit⁸¹ bezeichnen: Mensch im umfassenden Sinne ist der Mensch, der wohnt. Der migrierende Mensch wäre damit ein Wesen, das sein Wesen nicht (oder noch nicht oder nicht mehr) ausleben kann; er wäre ein uneigentliches, von sich selbst entfremdetes, mangelhaftes »Un«wesen.

»Der Bezug des Menschen zu Orten und durch Orte zu Räumen beruht im Wohnen. Das Verhältnis von Mensch und Raum ist nichts anderes als das wesentlich gedachte Wohnen«, fasst Heidegger schließlich zusammen.⁸² Das »wesentlich gedachte Wohnen« spricht also das Verhältnis des Menschen zum Raum aus. Es handelt sich immer um ein wohnendes Verhältnis. Aus wohnender Sicht erkennen und vermessen Menschen Ort und Raum, aus wohnender Sicht bzw. Seinsweise heraus bewegen sie sich in den eingeräumten Räumen.

Das bedeutet, nach Heidegger kann der Mensch diese existenziale Bedingung des Wohnens nie verlassen. Wenn er migriert oder reist, muss er sein »Wesen« aussetzen. Demnach ist auch klar, dass jede Bewegung, Reise oder Migration eine Sesshaftigkeit zum Ziel haben muss, da der Mensch wesentlich ein Wohnender ist. »Das Wohnen aber ist der Grundzug des Seins, demgemäß die Sterblichen sind.«⁸³ Nach Heidegger wohnen Menschen nicht, weil sie gebaut haben, sondern sie bauen und haben gebaut, *insofern* sie wesentlich Wohnende sind (vgl. o.). Der Wohnraum dient keinem Zweck, sondern er ist menschlicher Selbstzweck und essenziell. Der Wohnraum dient nicht als Rückzugs- oder Schutzraum, Wohnen ist bei Heidegger Menschsein.

⁸⁰ Ebd., S. 157f. Als das »Geviert« bezeichnet Heidegger die Göttlichen, die Sterblichen, den Himmel und die Erde. Dieser Kontext ist hier aber nicht weiter von Belang.

⁸¹ Sesshaftigkeit im herkömmlichen Sinn, nicht im Anschluss an Deleuzes und Guattaris Definition. Zur Zusammenführung s.u.

⁸² Heidegger, Martin, Bauen, Wohnen, Denken, S. 158.

⁸³ Ebd., S. 161.

Flusser sieht im Gegensatz zu Heidegger die menschliche Angewiesenheit auf Wohnung.

»Man hält die Heimat für den relativ permanenten, die Wohnung für den auswechselbaren, übersiedelbaren Standort. Das Gegenteil ist richtig: Man kann die Heimat auswechseln oder keine haben, aber man muß immer, gleichgültig wo, wohnen. Die Pariser Clochards wohnen unter Brücken, [...] die brasilianischen Landarbeiter in Hütten, und so entsetzlich es klingen mag, man wohnte in Auschwitz. Denn ohne Wohnung kommt man buchstäblich um. [...] Ohne Wohnung, ohne Schutz von Gewöhnlichem und Gewohntem ist alles, was ankommt, Geräusch, nichts ist Information, und in einer informationslosen Welt, im Chaos, kann man weder fühlen noch denken noch handeln.«⁸⁴

Im Gegensatz zur Heimat, die man wechseln und verlieren kann, muss der Mensch wohnen, *um* zu überleben, denken und handeln zu können. Wie bei Heidegger auch, gehört das Wohnen bei Flusser zum Menschenleben wesentlich dazu; aber bei Heidegger wohnt der Mensch, weil es seinem Wesen entspricht, und bei Flusser wohnt der Mensch aus existenzieller, emotionaler, praktischer und kognitiver Überlebensnotwendigkeit. Im Anschluss an Heidegger entspricht das menschliche Wohnen einer zweckfreien, weil wesentlichen Seinsweise, im Anschluss an Flusser dient das Wohnen einem überlebensnotwendigen Zweck.

Heidegger repräsentiert das, was Sheller und Urry als »ontologischen Sedentarismus« bezeichnet haben.⁸⁵ Alles, was sich bewegt, gilt danach nicht als *Seiendes als solches*. Es wird dem sich Bewegenden kein ernstzunehmender ontologischer Status zugesprochen, es bleibt Mangel oder Zwischenstadium, Unwesentliches. Bei Heidegger wird deutlich, welche fatalen argumentativen Folgen ein anthropologischer Sedentarismus haben kann: wenn demjenigen Menschen, der sich bewegt oder der nicht im engen Sinn wohnt, abgesprochen wird, Mensch zu sein.⁸⁶

Heideggers Auffassung vom Raum ist anthropozentrisch und sedentaristisch. Der Bezug zum Raum erfolgt seiner Auffassung nach über das wesentlich gedachte Wohnen. Neben der potenziellen Abwertung mobiler und wohnungsloser Personen ist das zweite Kernproblem an dieser Auffassung, dass Räumlichkeiten und Orte anderer Personen gar nicht mitgedacht werden: Es wird sprichwörtlich kein Raum

⁸⁴ Flusser, Vilém, Wohnung beziehen in der Heimatlosigkeit, S. 27.

⁸⁵ Vgl. auch Urry, John, *Mobilities*, Cambridge 2007, S. 31.

⁸⁶ Vgl. hierzu auch die Kritik von Lévinas an Heidegger: Lévinas, Emmanuel, Heidegger, Gagarin und wir, in: Ders., *Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum*, Frankfurt a.M. 1992, S. 173-176; auch Günzel, Stephan, Vom Raum zum Ort – und zurück, in: Hünefeldt, Thomas, Joost van Loon, Daniel Romić und Annika Schlitte (Hg.), *Philosophie des Ortes*, S. 25-44. Es lässt sich darüber hinaus grundsätzlich Heideggers Argumentation dahingehend kritisieren, dass die Herleitung rein etymologisch erfolgt.

für Andere gelassen. Gleichzeitig ermöglicht seine Argumentation aber die Schaffung neuer Netzwerkräume, die durch Bindungen entstehen (vgl. oben Kap. 5.1.1).

Darüber hinaus lässt sich sagen, dass mit der Theoretisierung des Wohnens als menschliches Wesensmerkmal eine Lebensnotwendigkeit philosophisch hypostasiert wird. Von Heidegger wird ausgeblendet, dass Menschen – wie andere Lebewesen auch – auf *Schutz angewiesen* sind. Sie brauchen einen Rückzugsraum, um zu schlafen, um sich auszuruhen und um den Nachwuchs groß zu ziehen. Und nach Flusser ist dieser Rückzugsraum des *Gewohnten* außerdem notwendig, um sich kognitiv zu regenerieren.

5.3.2 Logik des Ortes

Der japanische Philosoph Kitaro Nishida, 1870 geboren, gilt als einer der bedeutendsten Denker und Mitbegründer der modernen Philosophie in Japan.⁸⁷ Ein Jahr vor dem Erscheinen von Heideggers *Sein und Zeit* veröffentlicht Nishida 1926 den Aufsatz »Ort«, den er als zentralen Meilenstein und Wendepunkt in seinem Denken wertet.⁸⁸ Rolf Elberfeld schreibt über Nishida:

»Nishida ist ein Denker des Übergangs. Seine Texte sind nicht nur Zeugnisse einer privaten Auseinandersetzung mit der westlichen Philosophietradition, vielmehr ist sein Denken eingelagert in den Prozeß der japanischen Moderne, die durch die umfassende Rezeption der westlichen Kultur seit 1868 in Japan entstanden ist. So mit sind seine Texte Suchbewegungen, situiert in einem weltgeschichtlichen Prozeß, den man die ›Europäisierung der Welt‹ genannt hat [Hervorh. im Orig.].«⁸⁹

Nishida studierte ausführlich die westliche Philosophiegeschichte und genoss eine umfassende zen-buddhistische Ausbildung. Im Aufsatz *Ort* versucht er, seinen Ortsbegriff als Fundament für eine Erkenntnistheorie und Ontologie zu etablieren. Er will eine »Logik des Ortes« artikulieren. Zunächst konstatiert er:

»Seiendes muß sich in etwas (*nanika ni oite*) befinden. Wäre dies nicht der Fall, könnte man Vorhandensein (*aru*) und Nichtvorhandensein (*nai*) nicht unterscheiden [...]. Versucht man über den Akt [der Erkenntnis] zu reflektieren, kann man zunächst das Ich als reine Einheit des Aktes verstehen. Da das Ich aber nur dem Nicht-Ich (*higa*) gegenüber gedacht werden kann, muß es etwas geben, das das Gegenüberstehen von Ich und Nicht-Ich in sich umfaßt und die sogenannten Bewußtseinsphänomene in seinem Inneren Zustände kommen lässt. Dieses, die Ide-

⁸⁷ Vgl. Elberfeld, Rolf, Einleitung, in: Nishida, Kitaro, *Logik des Ortes: Der Anfang der modernen Philosophie in Japan*, hg. von Elberfeld, Rolf, Darmstadt 1999, S. 1-19, hier S. 2.

⁸⁸ Vgl. ebd., S. 1f.

⁸⁹ Ebd., S. 6.

en Aufnehmende [...] nenne ich hier, einem Wort aus Platons Timaios folgend, den Ort (*basho*).«⁹⁰

Der Ort übernimmt also zunächst die Funktion, den erkenntnistheoretischen Zusammenhang zwischen »Welt« und »Bewusstsein« zu stiften. Der Ort ist dasjenige, was die Erkenntnis ermöglicht, er ist die Bedingung von Erkenntniszusammenhang.

»Das, was eine Beziehung zwischen physikalischen Räumen zustande kommen läßt, [ist] nicht wieder der physikalische Raum, sondern vielmehr müßte es einen Ort-Worin geben, in dem sich der physikalische Raum befindet. Auch wenn man die in Beziehung stehenden Dinge auf das System der Beziehungen reduzieren und ein einziges, durch sich selbst entstehendes Ganzes annehmen könnte, so bestünde weiter keine Notwendigkeit, ähnliches wie ein Ort zu denken, der das System der Beziehungen entstehen lässt. Damit es aber als Beziehung zustande kommen kann, egal um welche Beziehung es sich handelt, müssen Glieder der Beziehung gegeben sein. Zum Beispiel muß es gegenüber den Formen der Erkenntnis Inhalte geben. Selbst wenn man beides vereinigt und sich ein einziges Ganzes vorstellt, muß es einen Ort geben, in dem dieses Ganze gespiegelt werden kann.«⁹¹

Der Ort ist nach Nishida also nicht nur die Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis, er ist auch die ontologische Bedingung der Möglichkeit. Der Ort stiftet Seiendes und seine Kontexte. Ohne den Ort wäre es nicht möglich, Dinge zueinander in Beziehung zu setzen oder Zusammenhänge herzustellen. Wie bei Heidegger auch ist nach Nishida der Ort außerdem die Bedingung für den Raum und nicht umgekehrt. Der Ort steht somit auch für das metaphysische Ganze. Er ist die epistemologische und ontologische *Bedingung der Möglichkeit von Kontext überhaupt*. Als die Bedingung der Möglichkeit von Kontext überhaupt ist der Ort auch die logische Grundlage: »Es ist [...] der Ort, der die logische Form selbst zustande kommen lässt [...]. Die Form der Form im wahren Sinne ist der Ort der Form.«⁹² Aber ist dann nicht alles ontologisch auch auf »Ort« reduzierbar? Wie lässt sich die ontologische Vielfalt erklären? Nishida überlegt weiter, dass es

»in einer Beziehung [...] Beziehungsglieder geben [muß]. Wo sollen wir diese Substanz suchen? [...] Führen wir diese Substanz auf den Raum selbst zurück, so müssen wir Punkte als Glieder der räumlichen Beziehung annehmen. Wenn aber die Substanz der Beziehung sich nur durch Punkte ergäbe, so gäbe es keine Kräfte

⁹⁰ Nishida, Kitaro, *Logik des Ortes: Der Anfang der modernen Philosophie in Japan*, Darmstadt 1999, S. 72f.

⁹¹ Ebd., S. 73.

⁹² Ebd., S. 77.

mehr. Was eine Kraftbeziehung wahrhaft in sich aufnimmt, muß ein *Kraftfeld* sein.

Im Kraftfeld ist allen Linien eine Richtung eigen. Auch im Ort der Erkenntnis, der den reinen Akt in sich umfaßt, ist allen Phänomenen eine Ausrichtung eigen.«⁹³

Der Ort ist demnach ein Kraftfeld. Der Ort ist auch die Bedingung der Möglichkeit von Punkten, Einzelheiten und Bewegungen. Der Ort ist in permanenten Strömen begriffen. »Der wahre Ort ist nicht bloß der Ort der Veränderung, sondern der Ort des Entstehens und Vergehens.«⁹⁴ Der Ort ist nicht nur die Bedingung der Möglichkeit von ontologischem und epistemologischem Kontext, sondern er ist Energie, er spendet das Vorhandene. Er ist das Gegenteil von Nichts, das heißt auch Entstehen und Vergehen; er bleibt Kraftfeld und er bleibt die Bedingung der Möglichkeit von (Erkenntnis-)Kontext.

Das kann auf das lokale und damit konkrete soziale Zusammenleben übertragen werden. Der Ort ist auch die Bedingung für soziales Zusammentreffen. Nur an Orten können Menschen sich begegnen, Orte stiften den sozialen Kontext. Am Ort können Begegnungen stattfinden, Orte sind konkret. An Orten wohnen und ruhen Menschen, im Anschluss an Flusser brauchen Menschen Orte, um physisch und kognitiv zu überleben. Nach Nishida sind Orte die Bedingung von Kontext überhaupt. Das zeigt sich im sozialen Zusammenleben besonders in der konkreten lokalen Begegnung: In der direkten Begegnung kann man verstehen, dass es ein soziales Zusammenleben mit Anderen gibt, und dass dafür ein Umgang gefunden werden muss. Soziale Lokalisationen sind außerdem Kraftfelder, wie es beispielsweise große Städte sind. *Soziale Energien sind also lokal bedingt*. Das lokale Zusammenleben kann im Gegensatz zur vorgestellten Gemeinschaft einer Nationalgesellschaft, die trotz territorialer Definition abstrakt bleibt (*imagined communities*), konkreten sozialen und politischen Kontext stiften. So kann beispielsweise auch das Parlament, eine lokale Versammlung, als eine Konkretion (neben anderen) des an sich abstrakten Staates aufgefasst werden. Soziale Orte können Kräfte entfalten und bündeln.

5.3.3 Die Soziopolis

Benhabib konstatierte, die gegenwärtige Krise des modernen Nationalstaats sei weniger eine Krise der Demokratie, als vielmehr eine Krise der territorial begrenzten und verfassten Staatsformation (vgl. Kap. 1.1). Im Folgenden wird versucht, von der Territorialdefinition des Staatlichen zunächst zu abstrahieren und nach Charakteristika politischer Staatlichkeit zu fahnden, die jenseits eines territorialen Behälters liegen, der sich über seine Grenzen definiert. Dazu wird der Begriff

93 Ebd., S. 80.

94 Ebd., S. 82.

der Polis herangezogen. Es geht dabei nicht um ein Verständnis der historischen antiken Stadtstaaten, sondern um die Suche nach Merkmalen, die die Soziopolis unter Absehung von einer Stadtmauer noch definieren.

Holert und Terkessidis stellen in ihrer Beobachtung einer »Gesellschaft in Bewegung« fest, dass durch eine erhöhte Mobilität an bestimmten Orten die Gefahr besteht, dass die Möglichkeiten politischer Mitgestaltung der Orte durch die Bewohner:innen abnehmen. Sie leiteten als Reaktion darauf ein »Recht auf Ort« für die Ansässigen ab. Diese sollen in der Lage sein, über ihren Ort mitzubestimmen und ihn mit zu gestalten bzw. ihm in einer politischen Trägerschaft gegenüberzustehen.

Diese These wird hier im Anschluss an die Überlegungen zum konkreten Ort und zum überlebensnotwendigen Bedarf des Wohnens weiterverfolgt. Es wird nun angenommen, dass Bedarf an einem soziopolitischen Ortsbegriff besteht: dem Ort als Polis. Diese Soziopolis ist unter anderem dadurch gekennzeichnet, dass Ansässige sie mitgestalten. Dazu sollen Aristoteles' Überlegungen zur Polis und Arendts Analysen zur Öffentlichkeit herangezogen werden.

Aristoteles definiert: »Alles, was Staat (*Polis*) heißt, ist ersichtlich eine Art von Gemeinschaft (*koinonia*), und jede Gemeinschaft bildet sich und besteht zu dem Zweck, irgendein Gut (*agathon*) zu erlangen.«⁹⁵ Die Polis ist also eine Art von Gemeinschaft, und Gemeinschaften bilden sich und bestehen zu dem Zweck, ein Gut zu erreichen.

»Die für das gesamte tägliche Leben bestehende Gemeinschaft ist also naturgemäß das Haus (*oikos*) [...]. Diejenige Gemeinschaft aber, welche zunächst aus mehreren Häusern zu einem über das tägliche Bedürfnis hinausgehenden Zweck sich bildet, ist das Dorf (*kome*) [...]. Die aus mehreren Dörfern sich bildende vollendete Gemeinschaft nun aber ist bereits der Staat, welcher, wie man wohl sagen darf, das Endziel völliger Selbstgenügsamkeit (*autarkeia*) erreicht hat, indem er zwar entsteht um des bloßen Lebens, aber besteht um des vollendeten Lebens willen.«⁹⁶

Die Gemeinschaft, die zum Zweck der Versorgung und Bewältigung des täglichen Lebens besteht, ist das Haus (*oikos*). Mehrere Häuser schließen sich zu einem Dorf (*kome*) zusammen, denn alle Zwecke und Bedürfnisse lassen sich im eigenen Haus allein nicht erfüllen. Aber auch ein Dorf reicht nicht aus, um alle Zwecke und Bedürfnisse des menschlichen Lebens zu erfüllen, weshalb sich ein Stadtstaat (*polis*) bildet. Der Stadtstaat entsteht nach Aristoteles »um des bloßen Lebens, aber besteht um des vollendeten Lebens willen« (s.o.). Sein Endziel ist die Selbstgenügsamkeit, also autark, unabhängig zu sein. Auch wenn die Polis aus dem Grund

⁹⁵ Aristoteles, Politik, I 1 1252a 1ff.

⁹⁶ Aristoteles, Politik, I 2 1252b 10ff.

entsteht, dass bestimmte menschliche Bedürfnisse in Haus und Dorf nicht abgedeckt werden können, bleibt sie doch »um des vollendeten Lebens willen« bestehen. Das heißt, die Polis ist mehr als nur eine Zweckgemeinschaft der Bedürfnisse. Es geht in der Polis darum, ein vollendetes, gutes Leben führen zu können, was bei Aristoteles das Streben nach Glückseligkeit (*eudaimonia*) umfasst. Aristoteles stellt also fest, dass Menschen sich nicht nur zu Gemeinschaften zusammenschließen, weil sie allein die Bedürfnisse des täglichen Lebens nicht befriedigen können, sondern dass sie auch in Gemeinschaft leben, um ein gelingendes Leben zu haben. Die sinnvoll größtmögliche Gemeinschaft ist die Autarkie anstrebende Polis.

»Hiernach ist denn klar, daß der Staat zu den naturgemäßen Gebilden gehört und daß der Mensch von Natur ein politisches Lebenwesen (*zoon politikon*) ist.«⁹⁷ Der Mensch sei deshalb von Natur ein politisches Lebewesen, weil er von Natur in Gemeinschaft lebt. Mit dem *zoon politikon* ist nicht das »politische« Lebewesen in einem solch engen Sinne, dass Menschen für ihre Rechte kämpfen oder dass sie zur Wahl gehen, gemeint, sondern das *zoon politikon* bezeichnet ein in Gesellschaft oder Gemeinschaft lebendes Lebewesen. So übersetzt schon Thomas von Aquin: »homo est naturaliter politicus, *id est*, socialis [Hervorh. C. E.]«, also der Mensch ist von Natur aus »politisch«, das heißt »gesellig/gesellschaftlich/sozial/gemeinschaftlich.«⁹⁸

Des Weiteren ist nach Aristoteles »dem Menschen eigentlich im Gegensatz zu den Tieren, daß er allein fähig ist, sich vom Guten (*agathon*) und Schlechten (*kakon*), von Recht und Unrecht Vorstellungen zu machen. Die Gemeinschaftlichkeit dieser Vorstellungen ruft aber eben das Haus und den Staat ins Leben.«⁹⁹ Der Mensch hat bestimmte Vorstellungen vom Guten und Schlechten und von Recht und Unrecht. Das unterscheidet ihn von den Tieren. Die Vorstellungen vom Guten und Schlechten oder von Recht und Unrecht betreffen nicht nur die einzelne Person, sondern stets auch andere Personen. Auch aus diesem Grund, dass das richtige oder gute Handeln, Ethik und Recht im Menschenleben immer eine Rolle spielen, organisiert sich der Mensch in sozialen und politischen Gemeinschaften. »Diesem allem gemäß lebt [also] von Natur in allen Menschen der Trieb, in diese Art von Gemeinschaft einzutreten.«¹⁰⁰ Das Leben in Gemeinschaft wird von Aristoteles anthropologisch begründet: Es liegt nach Aristoteles in der Natur des Menschen, in Gesellschaft zu leben.

Im dritten Buch der Politik erörtert Aristoteles die Frage, wer oder was die Polis ausmache. »Da nämlich der Staat eine Gemeinschaft (*koinonia*) ist, die Gemeinschaft der Staatsbürger einer Staatsverfassung, so erscheint es notwendig, daß, wenn die Verfassung eine andere und verschiedenartige geworden, auch der

⁹⁷ Aristoteles, Politik, I 2 1253a 1f.

⁹⁸ Vgl. und zitiert nach Arendt, Hannah, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München 2002, S. 34.

⁹⁹ Aristoteles, Politik, I 2 1253a 15ff.

¹⁰⁰ Ebd., I 2 1253a 30f.

Staat nicht mehr derselbe ist.«¹⁰¹ Die Verfassung charakterisiert also den jeweiligen Staat. Form und Struktur des Staates richten sich nach seiner Verfassung. »Die Verfassung ist nichts anderes als eine bestimmte Ordnung der Bewohner des Staates. [...] So ist klar, daß man erst nach dem Staatsbürger fragen muß, denn der Staat ist eben eine Vielheit von Staatsbürgern.«¹⁰² Die Verfassung entspricht einer Ordnung der Bewohner:innen des Staates. Um zu analysieren, worum es sich bei einer Polis handelt, muss also zunächst der Bürger¹⁰³ in den Blick genommen werden. »Der Staatsbürger schlechthin läßt sich nun durch nichts anderes bestimmen, als dadurch, daß er am Richten (*krisis*) und an der Regierung (*arche*) teilnimmt.«¹⁰⁴ Die Regierung ist also eine Selbstregierung.

»Jeden nämlich, dem in einem Staat der Zutritt zur Teilnahme an der beratenden und richtenden Staatsgewalt desselben offensteht, haben wir auch als Bürger eben diesen Staates zu bezeichnen und den Staat selbst, um es kurz zu sagen, als eine Vielheit solcher Bürger von ausreichender Zahl zu einem selbstgenügsamen [autarken] Leben.«¹⁰⁵

Jeder, dem Zugang zu Mitbestimmung und Mitgestaltung der Polis offensteht, ist Bürger.¹⁰⁶ Die Polis selbst ist die Vielheit dieser Bürger. Im idealen Fall handelt es sich um eine Polis von ausreichender Größe, um unabhängig von anderen Gemeinschaften zu sein.

»Nun haben sie sich aber doch zum Staat vereinigt nicht um des bloßen Lebens, sondern vielmehr um des vollkommenen Lebens willen [...], und auch nicht nur um eines Schutzbündnisses willen [...], und ebensowenig um des Handelsverkehrs und des gegenseitigen Nutzens willen [...]. Daraus ist denn bereits klar, daß ein Staat, der in Wahrheit so zu heißen verdient und es nicht bloß dem Namen nach ist, sich die Tugend zur angelegentlichen Sorge machen muß, denn sonst wird aus der Gemeinschaft ein bloßes Kriegsbündnis, das sich von jenen anderen, die mit entfernter wohnenden Bundesgenossen geschlossen werden, nur durch die Örtlichkeit unterscheidet, und aus dem Gesetz (*nomos*) ein bloßer Vertrag (*synthese*).«¹⁰⁷

¹⁰¹ Ebd., III 3 1276b 2ff.

¹⁰² Ebd., III 1 1274b 38ff.

¹⁰³ In den antiken Stadtstaaten gab es nur männliche Bürger. Dieses historische Faktum stellt für die hiesige Forschungsfrage selbstverständlich keine ernstzunehmende Referenz dar.

¹⁰⁴ Ebd., III 1 1275a 22ff.

¹⁰⁵ Ebd., III 1 1275b 18ff.

¹⁰⁶ Außer Frauen waren auch Sklaven, Beisassen (»Immigranten«) und junge sowie alte Männer von staatsbürgerlichen Rechten und Pflichten ausgeschlossen.

¹⁰⁷ Aristoteles, Politik, III 9 1280a 32ff.

Nach Aristoteles besteht die Polis nicht bloß, um das Überleben zu sichern, sondern um das vollkommene Leben zu ermöglichen. Die Polis ist mehr als ein Schutz- und Handelsbündnis, die Gemeinschaft ist durch mehr als nur wechselseitigen Nutzen verbunden: Im Stadtstaat geht es um das gute und richtige Leben. Die Polis ist also immer auch ein ethisches Projekt. Ihre von den Bürgern beschlossenen Gesetze sind nicht nur ein Vertrag, um die wechselseitigen Interessen zu garantieren, sondern Gesetze, die ethische und normative Dimensionen berücksichtigen, da das Ziel das gelingende Leben aller ist. Deshalb soll die Tugend Staatsangelegenheit sein.

»Und hieraus ist denn ersichtlich, daß der Staat nicht eine bloße Gemeinschaft des Wohnorts ist oder nur zur Verhütung gegenseitiger ungerechter Beeinträchtigungen und zur Förderung des Tauschverkehrs da ist, sondern daß zwar dies alles vorhanden sein muß, wenn ein Staat entstehen soll, aber wenn es auch alles da ist, hiermit doch kein Staat vorhanden, sondern daß ein solcher erst die Gemeinschaft von Familien und Geschlechtern (*genos*) in einem guten Leben (*eu zen*) ist, zum Zweck eines vollendeten und sich selbst genügenden [...] Lebens.«¹⁰⁸

Der gemeinsame Wohnort allein macht noch keine Polis, genauso wenig wie ein ökonomisches oder sicherheitspolitisches Zweckbündnis eine Polis ergeben. Erst die Gemeinschaft, die gemeinsam das gute und autarke Leben anstrebt, kann als Polis bezeichnet werden.¹⁰⁹ Was bzw. vielmehr wer die Polis konstituiert, sind ihre Bürger, die mitentscheiden, mitbestimmen, mit Recht sprechen und mitregieren. Aus dem Handeln der Bürger ergeben sich Form und Charakter der Polis. Umgekehrt ist die Tugend und die Erziehung zur Tugend Staatsangelegenheit: Je tugendhafter die Bürger, desto besser die Polis. So sind Politik und Ethik wechselseitig gestützt und ineinander verschränkt.

Arendt analysiert demgegenüber in *Vita Activa*, was unter »Öffentlichkeit« verstanden werden kann. Unter Referenz auf Aristoteles werden die sozialpolitischen

¹⁰⁸ Ebd., III 9 128ob 30ff.

¹⁰⁹ Bei Aristoteles stehen Ethik und Politik in einem wechselseitigen Verhältnis. Tugend und Glückseligkeit des Einzelnen sind nicht trennbar von der Tugend und Glückseligkeit der Gemeinschaft. Daraus ergibt sich ein durchaus hoher normativer Anspruch an einen Staat bzw. an eine Polis: Die »beste [...] Verfassung [...] aber ist diejenige, vermöge derer ein Staat am besten verwaltet wird, und am besten verwaltet wird der Staat vermöge derjenigen Verfassung, welche es ihm am meisten ermöglicht, zur Glückseligkeit zu gelangen. Und hieraus folgt denn, daß es uns nicht im Unklaren bleiben darf, worin denn eigentlich die Glückseligkeit besteht. Nun behaupten wir aber und haben dies in der Ethik, wenn anders unsere dort gegebenen Erörterungen etwas nütze sind, genauer dargetan, daß sie in der vollendeten Verwirklichung (*energeia*) und Anwendung der Tugend (*arete*) bestehe, und zwar nicht in einem bedingten, sondern im absoluten Sinne«, Aristoteles, Politik, VII 13 1332a 4ff.

Strukturen in der antiken Polis herangezogen, um die Verhältnisse in der Gesellschaft der Moderne zu analysieren. Die Erörterungen zum Raum des Öffentlichen beginnen mit der aristotelischen Annahme, dass es sich beim Menschen um ein *zoon politikon*, um ein Lebewesen, das in geselliger Gemeinschaft lebt, handelt.

»Die *Vita activa*, menschliches Leben, sofern es sich auf Tätigsein eingelassen hat, bewegt sich in einer Menschen- und Dingwelt, aus der es sich niemals entfernt und die es nirgends transzendiert. Jede menschliche Tätigkeit spielt in einer Umgebung von Dingen und Menschen; in ihr ist sie lokalisiert und ohne sie verlöre sie jeden Sinn [...].

Alle menschlichen Tätigkeiten sind bedingt durch die Tatsache, daß Menschen zusammenleben, aber nur das Handeln ist nicht einmal vorstellbar außerhalb der Menschengesellschaft [...].

Handeln allein ist das ausschließliche Vorrecht des Menschen; weder Tier noch Gott sind des Handelns fähig, und nur das Handeln kann als Tätigkeit überhaupt nicht zum Zuge kommen ohne die ständige Anwesenheit einer Mitwelt.«¹¹⁰

Das Handeln ist eine Tätigkeitsform, die außerhalb der Menschengesellschaft nicht einmal vorstellbar wäre. Andere Tätigkeitsformen, beispielsweise das Herstellen oder Arbeiten, sind auch in sozialer Isolation möglich und denkbar. Handeln hingegen hat eine menschliche Gemeinschaft zur unabdingbaren Voraussetzung. Tiere oder Götter handeln nicht, das Handeln bleibt dem Menschen vorbehalten. Nach Arendt ist das Handeln insbesondere die Tätigkeitsform der politischen, öffentlichen Sphäre. Im antiken Stadtstaat sei

»[d]ie Sphäre des Haushalts [...] dadurch ausgezeichnet gewesen, daß das Zusammenleben in ihr vornehmlich von den menschlichen Bedürfnissen und Lebensnotwendigkeiten diktiert war [...]. Im Gegensatz hierzu war der Raum der Polis das Reich der Freiheit, und sofern es überhaupt einen Bezug zwischen diesen beiden Bereichen galt, so galt für ihn natürlicherweise, daß die Beherrschung der Lebensnotwendigkeiten innerhalb eines Haushaltes die Bedingungen für die Freiheit in der Polis bereitstellte.«¹¹¹

Es sei für die griechischen Polisbewohner:innen selbstverständlich gewesen, »daß der Sitz der Freiheit ausschließlich im politischen Bereich lokalisiert und daß Notwendigkeit ein präpolitisches Phänomen sei, das den privaten Haushaltsbereich charakterisiert.«¹¹² Arendt erinnert an die zwei Bereiche in der griechischen Polis: den Raum des Öffentlichen, die Polis, und den Bereich des Privaten, das Haus.

¹¹⁰ Arendt, Hannah, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München 2002, S. 33f.

¹¹¹ Ebd., S. 40f.

¹¹² Ebd., S. 41.

Der Bereich des Hauses war für die alltäglichen Lebensnotwendigkeiten zuständig: Ernährung, Fortpflanzung, Hausarbeit, Wirtschaft. Im Raum des Öffentlichen hingegen begegnete der griechische Bürger seinesgleichen als Freier und Gleicher. Nach Arendt hat also jeder griechische Stadtstaatenbürger zwei Lebensbereiche: im Haus ein privates und in der Polis ein öffentliches, politisches Leben.¹¹³ »Öffentlich« bedeutet,

»daß alles, was vor der Allgemeinheit erscheint, für jedermann sichtbar und hörbar ist, wodurch ihm die größtmögliche Öffentlichkeit zukommt. Daß etwas erscheint und von anderen genau wie von uns selbst als solches wahrgenommen werden kann, bedeutet innerhalb der Menschenwelt, daß ihm Wirklichkeit zukommt. [...] Die Gegenwart anderer, die sehen, was wir sehen, und hören, was wir hören, versichert uns der Realität der Welt und unser selbst [Hervorh. C.E.].«¹¹⁴

Erst der öffentliche Raum versichert uns dieser *Realität*. Zu wissen, dass andere ebenfalls wahrnehmen, was wir wahrnehmen, wenn möglicherweise auch aus anderer Perspektive, gewährleistet uns die *Wirklichkeit* der Welt. In ähnlicher Argumentation schloss Anderson von der medial vermittelten Öffentlichkeit auf die neu entstehende vorgestellte Gemeinschaft der Nation (Kap. 4.2).

»Nur wo Dinge, ohne ihre Identität zu verlieren, von vielen in einer Vielfalt von Perspektiven erblickt werden, so daß die um sie Versammelten wissen, daß ein Selbes sich ihnen in äußerster Verschiedenheit darbietet, kann weltliche Wirklichkeit eigentlich und zuverlässig in Erscheinung treten.

So [...] ergibt sich [Realität] vielmehr daraus, daß ungeachtet aller Unterschiede der Position und der daraus resultierenden Vielfalt der Aspekte es doch offenkundig ist, daß alle mit dem selben Gegenstand befasst sind. Wenn diese Selbigkeit der Gegenstände sich auflöst und nicht mehr wahrnehmbar ist, so wird keine Gleichheit der ›Menschennatur‹ [...] verhindern können, daß die gemeinsame Welt selbst in Stücke geht.«¹¹⁵

Realität ergibt sich daraus, dass etwas geteilt werden kann. Auch wenn die Einzelnen einen Gegenstand aus verschiedenen Positionen heraus betrachten, so dennoch in der Annahme, dass das, was sie aus verschiedenen Perspektiven wahrnehmen, von den anderen auch wahrgenommen wird und deshalb *real* ist. So garantiert Öffentlichkeit auch Wirklichkeit. Wenn diese »Selbigkeit der Gegenstände« nicht mehr wahrnehmbar ist, zerbricht die gemeinsame, geteilte Welt, zerbricht die Öffentlichkeit. Auch keine angenommene Gleichheit der ›Menschennatur‹ könnte sie mehr zusammenhalten. Auf der anderen Seite bedeutet daher

¹¹³ Vgl. ebd., S. 35.

¹¹⁴ Ebd., S. 62f.

¹¹⁵ Ebd., S. 72.

»nur ein Privatleben [zu] führen [...] in erster Linie, in einem Zustand [zu] leben, in dem man bestimmter, wesentlich menschlicher Dinge beraubt ist. Beraubt nämlich der Wirklichkeit, die durch das Gesehen- und Gehörtwerden entsteht, beraubt einer ›objektiven‹, d.h. gegenständlichen Beziehung zu anderen, die sich nur dort ergeben kann, wo Menschen durch die Vermittlung einer gemeinsamen Dingwelt von anderen zugleich getrennt und mit ihnen verbunden sind, beraubt schließlich der Möglichkeit, etwas zu leisten, das beständiger ist als das Leben. Der privative Charakter des Privaten liegt in der Abwesenheit von anderen; was diese Anderen betrifft, so tritt der Privatmensch nicht in Erscheinung, und es ist, als gäbe es ihn gar nicht. Was er tut oder lässt, bleibt ohne Bedeutung, hat keine Folgen, und was ihn angeht, geht niemanden sonst an.«¹¹⁶

Wer nur ein Privatleben führt, ist dieser versicherten Wirklichkeit, die durch das Gesehen- und Gehörtwerden entsteht, beraubt. Am etwas überspitzt skizzierten Leben des Privatmenschen zeigt sich deshalb, wie wichtig es für einen Menschen ist, *an einer soziopolitischen Öffentlichkeit teilzuhaben*. Außerhalb der Menschengesellschaft ist nach Arendt das Handeln nicht möglich. Und außerhalb der öffentlichen Sphäre ist es nach Arendt sehr schwer, als freie und gleichwertige Person Anerkennung zu bekommen.

Die politische Aufgabe einer lokalen Soziopolis ist es deshalb, dafür zu sorgen, dass allen Teilnehmer:innen Zugang zum öffentlichen Raum gewährt wird. Eine Begegnung in Würde mit dem Anderen muss möglich sein. Die Tugend, das gelingende Leben sowie Fragen von Recht und Unrecht sind eine öffentliche Angelegenheit. Das politische Projekt ist immer auch ein ethisches.

5.3.4 Zusammenfassung: Theorie des Ortes

Die sozialtheoretische Bedeutung und Funktion des Ortes umfasst also die *Ermöglichung der direkten und unmittelbaren Begegnung mit dem Anderen*, die *soziopolitische Konkretion des (gelingenden) Zusammenlebens* sowie die *topologische Alternative zum soziopolitischen Behälterraum*.

Sowohl für Heidegger als auch für Nishida bestimmt der Ort den Raum. Eine Behältervorstellung des Raumes, wie sie der Vorstellung der territorialen Nationalgesellschaft zugrunde liegt, wird von ihnen nicht konstruiert. Ihren Vorstellungen nach räumt der Ort den Raum ein. Der Ort bestimme und forme den Raum, der Ort bedingt den Raum erst. Es wird von einer mathematisch-euklidischen »Vogelperspektive« in eine »erdgebundene«, lokale, phänomenologische oder relationale Perspektive gewechselt. Der newtonsche Raum definiert sich über seine Außengrenzen. Was nach Heidegger einen Ort von einer »Stelle« unterscheidet ist die Be-

¹¹⁶ Ebd., S. 73.

deutung, die er für uns hat. Genauso entscheidet die Bedeutung einer Person oder Sache für uns darüber, mit wem und was wir in Verbindung bleiben oder eintreten.

Nishida artikuliert eine Metaphysik des Ortes. Der Ort ist die Bedingung der Möglichkeit von Seiendem und von Erkenntnis überhaupt, er garantiert Kontext und Sinn. Der Ort ist aber kein »leerer Punkt«, sondern ein *Kraftfeld*, Energie. Im Ort, zum Ort hin und vom Ort weg wirken Kräfte. Lokale Sozietäten können ebenfalls Kräfte entwickeln, akkumulieren oder freisetzen.

Orte definieren sich über die *Konkretion* und über die *Bedeutung*, die sie für uns haben. Die sozialen Dynamiken, denen Orte ausgesetzt sind, hängen ebenfalls mit ihrer sozialen Bedeutung zusammen: Über Orte ist die Sicherung des eigenen Überlebens oder der Zugang zu Ressourcen strukturiert. Beispielsweise versprechen Ballungsräume mehr Arbeitsplätze, oder soziale Netzwerke und kulturelle Identifikation bestimmen darüber mit, was ein Ort für den oder die Einzelne bedeutet. Je mehr Bedeutung für mehr Menschen ein Ort hat, desto stärkere Kräfte und Dynamiken wirken an ihm. Auch in Anbetracht der Ergebnisse von Dahindens Studie lässt sich feststellen, dass Städte offenbar permanenten Bewegungsströmen ausgesetzt sind. Dahinden stellte die stärksten Bewegungen an den sozialen Rändern ganz oben und ganz unten fest. Es kann vermutet werden, dass mit der Größe der Stadt die interne und externe Dynamik zunimmt.

Im transnationalen Modell wurde die Bedeutung des leiblich erfahrbaren Lokalen teils unzureichend berücksichtigt (vgl. Kap. 2.1.4, 2.1.5, 2.2.1 und 2.3.4). Aufgrund des »Behälter«-Gesellschaftsbegriffes erfolgt der Bezug zur lokalen Lebenspraxis meist indirekt über die vorgestellte »Gesamtgesellschaft«, wobei ein methodologischer Nationalismus unvermeidlich wird. Schon bei einigen empirischen Studien, beispielsweise in Dahindens Untersuchung, erweist es sich als fruchtbar, als soziale Untersuchungseinheit einen bestimmten Ort – zum Beispiel eine Stadt – zu wählen. Sheller und Urry bestehen darauf, dass Orte immer schon in menschliche Praxen gebettet und von diesen nicht zu trennen sind. Auch Kirby macht eine topologische Sozietätsdefinition stark (vgl. auch Pries in Kap. 2.2.1). Der Bezug zu einer »Gesamtgesellschaft« (in eventuell nationalstaatlichem Rahmen) erfolgt grundsätzlich über die lokale Lebenspraxis. Für das einzelne soziale Subjekt, egal ob mit Migrationsgeschichte oder ohne, ist zunächst der Ort und dabei der konkrete und leibliche Kontakt zur direkten Umwelt von Bedeutung. Aus lokalen Erfahrungen und aus medialen, ökonomischen und politischen Entwicklungen heraus, wie Anderson feststellte, ergibt sich erst die Vorstellung der »Gesellschaft«. In vielen sozialwissenschaftlichen empirischen Studien wird dadurch, dass ethnographische Methoden aus der Anthropologie und Ethnologie angewendet werden, faktisch bereits eine topologische Sozietätsdefinition umgesetzt.

Ein Grund, warum sich das Bild der modernen Gesellschaft in der räumlichen Vorstellung eines Behälters durchsetzen konnte, ist, dass es sich bei den dazugehörigen sich etablierenden Nationalstaaten um den Rahmen der politischen Selbst-

bestimmung handelt. Das Innere des »Behälters« ist der Bereich des Öffentlichen und Gemeinsamen, die Agora, der Bereich dessen, was alle angeht. Im Anschluss an Arendts Überlegungen stellt die Vorstellung des Behälters den Rahmen zur Verfügung, *in dem* eine freie und gleiche Begegnung oder eine Öffentlichkeit möglich ist oder *in dem* Handeln möglich ist. Eine Soziopolis *kann* in einer räumlichen Behälterstruktur gedacht werden, sie *muss* aber nicht. Auch Örtlichkeiten sind Soziopoleis. Wichtig ist, dass es eine Agora gibt, auf der sich die Teilnehmenden versammeln können, wodurch eine Öffentlichkeit hergestellt werden kann. Das heißt, eine Polis *kann* ein »Raum« sein; sie *muss* aber notwendig mindestens *ein Ort sein, an dem man sich versammeln kann*. Der Ort ist damit die soziopolitische *conditio sine qua non*: Nur an Orten können sich Menschen versammeln. Und nur, wo Menschen sich versammeln können, kann eine Öffentlichkeit im Sinne einer Agora oder einer politischen Debatte und Gemeinschaft entstehen.

Holert und Terkessidis beobachten in Städten, die durch hohe Mobilität geprägt sind, einen Verlust des Ortes als Polis, ein Verschwinden der Öffentlichkeit. Die Stadt werde ihren Bürger:innen entzogen, es werde immer weniger »ihre« Stadt, die sie nach ihren Wünschen und Bedürfnissen gestalten können und über die sie mitbestimmen können. Im Anschluss an die aristotelische Argumentation können die soziale und die politische Ebene einer Sozietät gar nicht getrennt werden. Eine soziale Formation impliziert über kurz oder lang immer politische Fragen und Probleme wie beispielsweise Fragen von Recht und Unrecht. Das Politische lässt sich aus dem Sozialen nicht herauslösen, höchstens vorübergehend ausblenden. Darüber hinaus kann eine mehr oder weniger stark definiert politische Gemeinschaft oder Öffentlichkeit ethische Fragen nicht externalisieren, höchstens vorübergehend ignorieren. Das Ethische gehört zum Politischen genuin dazu: in der »Bürgerschaft«, die die Polis stellt, stützen sich Tugend und Staatlichkeit im besten Fall wechselseitig. Denn in der Polis geht es um das Überleben *und* um das gute Leben. Bestimmte Vorstellungen vom guten Leben und richtigen Handeln, Vorstellungen von Recht und Unrecht oder vom glücklichen Leben sind Teil des menschlichen Lebens und deshalb auch Teil der menschlichen Gemeinschaft.

Orte sind darüber hinaus wichtig, weil an Orten Begegnungen stattfinden und weil Orte Konkretionen des Soziopolitischen sind. Auch aus Arendts Auffassung von Öffentlichkeit, die Wirklichkeit garantiert, spricht eine Idee des *Konkreten*. Was auf der Agora gesagt und getan wird, wird gehört und gesehen und geht alle an. Das Teilen von Öffentlichkeit und das Teilen von Erfahrung garantiert Wirklichkeit. Bei Nishida ist der Ort die Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis und Kontext. Der Ort ist auch die Bedingung der Möglichkeit von Begegnung mit dem Anderen: Auf dem Marktplatz, im Hain oder im Parlament können wir uns treffen. An Orten können sich Menschen versammeln, sich wechselseitig ihrer geteilten Wirklichkeit versichern, dem Anderen direkt begegnen, sich austauschen und miteinander Synergien entwickeln.

Die Anwesenden vor Ort sind soziopolitische und ethische Subjekte. Sie sind aber weder notwendig sesshaft, noch notwendig migrantisch. *Für eine Soziopolis muss also von keiner grundlegenden sozialtheoretischen Sesshaftigkeit ausgegangen werden. Die Soziopolis braucht aber einen Ort, an dem man sich versammeln kann.*

Nun ist es aber im Anschluss an Flusser dennoch so, dass der Mensch wohnen muss, um zu überleben. Es wird erstens ein sicherer Rückzugsraum gebraucht, um zu schlafen; und zweitens brauchen Menschen regelmäßig eine »gewohnte« Umgebung, um sich auch kognitiv zu regenerieren. So wie die Polis auch nicht nur dem gelingenden Leben, sondern immer auch dem Überleben dient, darf nicht vergessen werden, wie verletzlich ein Menschenleben ist.

Heidegger hypostasiert das Wohnen zu einem Ausdruck des wesentlich Menschlichen: Er bestimmt den Menschen als das Wesen, das in der Art und Weise seines Seins ein *wohnendes* ist. Heideggers Definition ist in der Hinsicht problematisch, dass offengelassen wird, ob Menschen, die (gerade) nicht wohnen, nur ihr »Wesen« nicht ausleben, oder ob ihnen sogar eine wesentliche Menschlichkeit abgesprochen werden könnte, was ethisch untragbar wäre. Er übergeht, dass das menschliche Wohnen überlebensnotwendigen Schutzzwecken dient. Mit der Hypostasierung des Wohnens als das Wesensmerkmal des Menschen schlechthin artikuliert Heidegger einen anthropologischen Sedentarismus.

Im Gesellschaftsmodell der (klassischen) Moderne wird von der Sesshaftigkeit ihrer Mitglieder ausgegangen. Das zeigt sich zum Beispiel in der politischen und administrativen Praxis: Man muss einen Wohnsitz haben, um Arbeit zu bekommen, ein Bankkonto zu eröffnen, Sozialleistungen zu beantragen, zur Wahl zu gehen und so weiter. Wer obdachlos wird, verliert zwar theoretisch nicht sein Recht auf politische Mitbestimmung, erhält aber keinen Wahlschein und muss diesen an der richtigen Stelle gesondert beantragen, weshalb faktisch viele Obdachlose von der Wahl ausgeschlossen sind.¹¹⁷ Ein Gesetz, mit dem auch Obdachlosen die Möglichkeit der Eröffnung eines Bankkontos garantiert werden soll, trat in Deutschland erst 2018 in Kraft. Dass die Gewalt gegen Wohnungslose steigt und dass die Täter statistisch relativ häufig rechtsextremen Hintergrund haben,¹¹⁸ könnte als Symptom dafür gewertet werden, dass Obdachlose und Migrierte in rechtsextremen und rechtskonservativen Milieus im Sinne von *nicht-wohnend* bzw. »zu mobil« als eine Bedrohung der vermeintlichen »Ordnung« wahrgenommen werden, als Men-

¹¹⁷ Wie auch viele Zugewanderte ohne deutsche Staatsbürgerschaft, auch wenn sie seit vielen Jahren im Land niedergelassen sind, arbeiten und Steuern zahlen. Unter bestimmten Voraussetzungen sind eine Einbürgerung und damit auch der Erwerb des Wahlrechts möglich.

¹¹⁸ Vgl. Decker, Markus, Obdachlose zunehmend Opfer, in: *Frankfurter Rundschau* vom 02.03.2017.

schen, die »nicht am richtigen Platz« sind oder »keinen Platz haben«, was sie in rechtsextremer Auffassung zu Vogelfreien macht.¹¹⁹

Eine Soziopolis, die ihren Anwesenden und Teilnehmenden real konkreten Wohnraum als Schutzraum gewähren kann, ist demnach einem abstrakt bleibenden anthropologischen oder sozialtheoretischen Sedentarismus vorzuziehen.

Die sozialtheoretische Bedeutung und Funktion des Ortes besteht erstens darin, dass an Orten unmittelbare Begegnungen mit dem Anderen stattfinden; zweitens sind Orte als Soziopolis *Konkretion* sozialer und politischer Verhältnisse; und drittens bietet das topologische Denken eine Alternative zur soziopolitischen Container-Vorstellung, die sich über ihre Grenzen definiert.

Nomadische Dynamiken lassen sich im Anschluss an Deleuze und Guattari als absolut lokal auffassen: Die nomadische Bevölkerung ist vielmehr diejenige, die sich nicht bewegt. Die Räumlichkeit ist Teil der nomadischen Existenzweise, sie geht ihr nicht voraus. Die nomadische Dynamik ist nicht Bewegung in einem Raum, sondern *Geschwindigkeit*. Die lokale Dynamik ist ebenfalls die der Geschwindigkeit: Orte können sich selbst nicht bewegen; aber an Orten entfalten, beschleunigen und bremsen soziale Dynamiken. Das zeigt sich beispielsweise daran, dass Städte im Vergleich zu einem Territorialstaat ganz andere Energien entfalten können.

Orte sind notwendig offene Gebilde, da sie sich nicht über ihre Grenzen definieren. Das bedeutet nicht, dass topologische Soziopoleis ohne Grenzziehungen auskommen: Gerade wenn die Polis immer auch ein ethisches Projekt ist, sind ethisch-moralische Grenzziehungen unvermeidbar. Ein Ort kann sich über sein politisches Zentrum (die Agora/das Parlament), über seine Bedeutung oder auch über sein politisches Ethos definieren. Darüber hinaus kann das Ethos die *Bindung* an eine topologische Soziopolis stärken und festigen, wenn die Teilnehmenden dieses Ethos teilen und für wichtig erachten (vgl. Kap. 5.1.1).

5.4 Sozialtheoretische Schlussfolgerungen

Der zentrale Aspekt des *transnational turn* ist die kopernikanische Wende, die mit ihm vollzogen wird: die Tatsache, dass das migrantische Individuum fortan eine sozialtheoretische Subjektposition besetzt. Aus der migrantischen Position heraus kann die Welt beschrieben und geordnet werden, und die migrantische Position kann auch die Grundlage einer Sozialtheorie bilden. Es bedarf keiner erbten Staatsbürgerschaft und keiner Sesshaftigkeit, um sich selbst zu vertreten,

¹¹⁹ Zu rechtsextremer Gewalt kommen natürlich weitere Aspekte hinzu, beispielsweise ein genereller Hass auf alles vermeintlich »Schwache« oder die Lust an der Erniedrigung von Schwächeren usw.

um selbstbestimmt zu handeln oder um eine Metaphysik zu schreiben. Wenn eine migrantische Subjektivität eine sozialtheoretische Trägerschaft sein kann, dann kann sie auch politische Trägerschaft sein. Bei Fanon ist der Moment, in dem der Kolonisierte als Tier angesprochen wird, die Geburt seines politischen Bewusstseins. Der Kolonisierte »weiß, dass er kein Tier ist« (s. Fanon oben), er weiß, dass er ein Mensch ist wie der Kolonialherr auch. *Qua* des Wissens, ein Mensch zu sein, kann die migrantische Trägerschaft zu einer politischen realen werden. Egal ob mit oder ohne Staatsbürgerschaft oder Wahlrecht, subnational mobil sind alle *gleich*. Es sind nur manche beweglicher und weiter vernetzt, und manche sind langsamer und engmaschiger vernetzt.

Die *politische Subjektivität* in ihren Möglichkeiten bildet einen archimedischen Punkt: Eine Sozietät unterscheidet sich von einer sozialen Zufallskonstellation signifikant darin, ob es ein Gemeinsames oder die Idee eines Gemeinsamen gibt, das politische und ethische Fragen einschließt. Eine soziale Zufallskonstellation wäre beispielsweise eine Gruppe von Personen, die zur gleichen Zeit an einem Bahnsteig warten. Sozietäten können jederzeit aus sozialen Zufallskonstellationen emergieren, sobald es ein gemeinsames Problem, ein gemeinsames Projekt oder eine geteilte Öffentlichkeit gibt, oder wenn normative Fragen, wie beispielsweise nach Recht und Unrecht, auftauchen. *Das Ethische und das Politische sind nicht voneinander trennbar*. Ethische Fragen führen dazu, dass das *zoon politikon* sich in Gemeinschaften zusammenschließt. Und da die Soziopolis in erster Linie aus ihren »Bürger:innen« besteht, ist deren Tugend umgekehrt Staatsangelegenheit. Im besten Fall können sich Ethik und Politik wechselseitig stabilisieren.

Nationalgesellschaften sind als Poleis die dominierende Vorstellung von Sozietät geworden, weil sie einen Rahmen zur politischen Selbstbestimmung boten; und nicht, weil der Idee der Nation eine sozialontologische Realität entspräche (vgl. Anderson oben). Im antiken Griechenland waren bekanntermaßen Stadtstaaten *poleis*. Aber auch andere soziale Größen waren bereits *poleis* oder können *polis* werden (Königreiche, Bürgerstädte, Kommunen, Kontinente, ...). Der Nationalstaat ist eine Polis, die sich über ihre Außengrenzen definiert und konstituiert. Das ist aber kein notwendiges Kriterium für eine demokratische Polis: Wichtig ist, dass es einen zentralen Ort gibt, an dem man sich versammeln kann. Die Merkmale einer Polis sind im Anschluss an Aristoteles und Arendt, dass in der Polis die Angelegenheiten, die alle angehen, geregelt werden, und dass es dabei immer sowohl um die Sicherung des Überlebens als auch um das Anstreben eines gelingenden Lebens für alle Beteiligten geht. Eine Polis ist immer auch ein ethisches Projekt.

Vor diesem Hintergrund zeigt sich in der oben diskutierten Migrationsdebatte in der Politischen Philosophie und Ethik ein Ausdruck bei gleichzeitigem Missverständnis einer ethisch-politischen Engführung, nämlich wenn politische Argumente die Moral und umgekehrt moralische Argumente die Politik begrenzen. *In der mobilen Soziopolis begrenzen sich das Politische und das Ethische nicht wechselseitig*,

sondern sie fallen zusammen. Im demokratischen Fall können sie sich wechselseitig stützen.

Netzwerke sind Mannigfaltigkeiten, die auf keine Einheit zurückgehen. Sie bestehen nur aus den unzähligen Verbindungen der teilnehmenden Individuen untereinander. Es gibt kein Zentrum und jedes Individuum ist sich selbst die Mitte. Das heißt, ein Netzwerk kann keinen Rahmen bieten, in dem Angelegenheiten geregelt werden könnten, die alle angehen. Es gibt keine andere Ebene als das Netzwerk selbst, auf die verwiesen werden könnte oder die Bedeutung hat.

Soziale, das heißt menschliche Netzwerke gehen immer auf Subjekte zurück. Aber die Logik der Verknüpfung und die Logik der Mitte, die im Netzwerk herrschen, tragen offenbar zu einem Entsubjektivierungsprozess der teilnehmenden Individuen bei. In einem selbstreferenziellen sozialen Netzwerk, in dem jedes Individuum seine eigene Mitte ist und wo unablässlich Verbindungen geknüpft und gelöst werden, sind Träger:innen demnach vorhanden. Aber sie können nicht als solche angesprochen werden, ihre Trägerschaft ist gleichsam verschleiert. Möglicherweise liegt das daran, dass die Logik der Mitte und die Logik der Verknüpfung ein »Gemeinsames« verhindern. Wenn jede bzw. jeder sich selbst die Mitte ist, gibt es weder eine Perspektive, die von allen geteilt wird, noch eine Entität, auf die alle schauen können. Solange es im sozialen Netzwerk kein Bewusstsein für ein Gemeinsames geben kann, kann ein Netzwerk *allein* nicht (Sozio-)Polis werden.

Allerdings bestehen diese Bindungen aus Wichtigkeit. Menschen halten keine Bindung zu etwas aufrecht, was ihnen nicht wichtig ist. Im Anschluss an Heidegger kann das mit einer anthropologischen »Tendenz auf Nähe« begründet werden: Für den Menschen ist nicht unbedingt die metrische Nähe »nah«, sondern die Bedeutung einer Sache oder einer Person ist ausschlaggebend dafür, ob ihr der oder die Einzelne nah sein will. So entstehen Netzwerke: der oder die Einzelne will trotz räumlich gegebener Distanz denjenigen Menschen nah sein, die ihm oder ihr etwas bedeuten. Soziale Netze zu knüpfen kann als eine Form des kontinuierlichen »Ent-fernens« verstanden werden.

Diese Bedeutung, die den Bindungen zugrunde liegt, kann auch eine ethische oder politische sein. Außerdem kann die Bindung selbst politisch werden, so beispielsweise in solidarischem Handeln. Die Bindung selbst oder das Verbundene kann ethisch und/oder politisch sein. Damit ergibt sich für Netzwerke, die auf diesen Bindungen basieren, ungeachtet ihrer antipolitischen Morphologie trotzdem ein Potenzial, selbst politisch zu werden (und so möglicherweise noch stärker bzw. stabiler zu binden). Davon abgesehen gilt grundsätzlich, dass auch soziale Netzwerke Teil der Menschenwelt sind, in der nach Arendt das Handeln möglich ist. Damit kann die sozialontologische »Physik« des Netzwerks jederzeit, an jeder Stelle und von allen Personen durch politisch-ethisches Handeln geöffnet werden.

Sowohl bei Sheller und Urry als auch bei Heidegger ist ein Ort mehr als eine »Stelle«: Orte sind leiblich, praktisch und über bestimmte Bedeutungen vermit-

telt. An Orten und auch in Netzwerken herrscht permanente Bewegung: Orte sind nach Nishida Kraftfelder. Wie Netzwerke sind Orte offen. Sie haben keine Außengrenze, die sie definiert. Des Weiteren haben Orte ebenfalls wie Netzwerke aber immer eine Mitte. Diese Mitte könnte beim Ort auch eine identifizierbare Mitte mit Bedeutung, das heißt ein Zentrum sein. Das Zentrum eines Ortes, der auch Polis ist, ist der Ort, an dem man sich versammelt, um die Angelegenheiten zu regeln, die alle angehen. Eine Polis braucht nicht notwendigerweise einen newtonischen Raum mit Außengrenze. Eine (demokratische) Polis braucht aber immer einen Versammlungsort.

Schließlich gewährleistet nach Nishida und Arendt der Ort als Öffentlichkeit außerdem eine gewisse Wirklichkeit. Nur dadurch, dass eine gemeinsame Öffentlichkeit geteilt wird, wird ein epistemischer Zusammenhang gestiftet. Daraus ergibt sich die Konsequenz für das soziale Netzwerk, das aufgrund der Logik der Verknüpfung und aufgrund der Logik der Mitte kein Gemeinsames bieten kann, dass jede Verknüpfung zwar eine gewisse Wirklichkeit schafft, da in ihr etwas geteilt wird, aber dass es keine allgemeine Wirklichkeit gibt – es sei denn, das Netzwerk entsteht aufgrund von Bindungen, die durch geteilte Praxis, Geschichte oder Wirklichkeit aufrechterhalten werden, wie es beispielsweise bei transnationalen sozialen Räumen der Fall sein kann. Aber grundsätzlich kann in einem Netzwerk an jeder Verknüpfung etwas anderes »gewusst« werden.

Krumme stellt eine »ausgeprägte Gegenwartsorientierung« bei ihren transnationalen Pendelmigrant:innen fest, die keine Entscheidung für einen dauerhaften Lebensmittelpunkt anstreben, geschweige denn treffen. Mit Deleuze und Guattari können sie als »waschechte« Nomad:innen identifiziert werden: die Punkte sind dem Weg untergeordnet. Die Pendelmigrerenden ruhen in ihrer Bewegung. Das kann als nomadischer Lebensentwurf verstanden werden. Aus sesshafter Perspektive mag das zunächst »widersprüchlich« erscheinen, aus nomadischer Perspektive ist es das nicht. Die Räumlichkeit wird gelebt statt vorausgesetzt. Die Aufrechterhaltung der Dichotomie zwischen sesshaft und migrantisch ist nicht mehr erforderlich: Ehemals »Sesshafte« sind nicht sesshaft, sie sind »langsam«. Es gibt die beiden unterschiedlichen Bewegungsmodi des Nomadischen und Migrantischen, in deren Parametern eine mobil-immobile Sozialontologie beschreibbar wird. Darüber hinaus bietet die Unterscheidung zwischen Bewegung und Geschwindigkeit die Möglichkeit, Bewegungen neu zu ordnen.

Davon zu unterscheiden ist die Sesshaftigkeit: Sesshaftigkeit ist *nicht* Immobilität, sondern eine Art und Weise, Lebensumstände *über Räumlichkeit* unter Kontrolle zu bringen. Sesshaftigkeit ist auch nicht Wohnen: Wohnen muss der Mensch aus Überlebensnotwendigkeit. Das kann er auch in einem Zelt oder zur Not unter Brücken. Die Sesshaftigkeit als räumliche Kontrolle vereinfacht allerdings dieses überlebensnotwendige Wohnen enorm.

Griese, Schulte und Sievers definieren die charakterisierende Transmigrantik ihrer untersuchten Hochqualifizierten als eine »entschiedene Unentschiedenheit« gegenüber dem zukünftigen Lebensmittelpunkt. Aus nomadischer Perspektive ist unter dem Lebensmittelpunkt aber nicht irgendein Punkt in einem bestimmten gegebenen Raum zu verstehen, sondern *die nomadische Perspektive ist die Mitte selbst*. Wer voll und ganz nomadisch lebt, lebt immer in der Mitte seines eigenen glatten Raumes oder seines eigenen Netzwerks, absolut lokal. Das nomadische Leben ist Intensität und Geschwindigkeit. Auch die »Globalisierung« ist eine einzige Geschwindigkeit, mit einer Gesamtrendenz zur Beschleunigung. Die Etablierung migrantischer transnationaler sozialer Räume dagegen entspricht in der Gesamtrendenz eher einer entschleunigenden Dynamik, bei der zum Beispiel in transnationalen sozialen Räumen ruhende und stabile Zyklen entstehen können.

Holert und Terkessidis konstatieren bei den Migrierenden in Marokko, die weder weiter nach Europa, noch zurück in ihr Herkunftsland migrieren können (vgl. Kap. 2.3.4), einen *Verlust von Eigenzeit*, was von den Autoren als »gefräßige Gegenwart« bezeichnet wird. Diese Situation der Migrierenden in Marokko ist für Millionen Feststeckende, Illegale, Geduldete, Befristete oder anderweitig Gestrandete paradigmatisch. In Deleuzes und Guattaris Begrifflichkeiten beschrieben handelt es sich dabei um eine migrantische Bewegungsform, bei der ein Ziel vor Augen war, das aber (noch) nicht erreicht werden konnte. Die migrantische Bewegungsform birgt gegenüber der nomadischen Bewegungsform ein höheres Risiko: das Risiko, das Ziel nicht erreichen zu können. Die ganze Existenz dieser feststeckenden Migrierenden ist ein einziges Warten auf einen Zeitpunkt, der unbestimmt ist und vielleicht auch nie eintritt. Der Verlust von biographischer Zeit, und zwar von Vergangenheit und Zukunft, ist die Folge. Was bei einer Polis vermeintlich sesshafter Bürger:innen der Fall ist, ist bei Migrierenden nicht anders: Das nackte Überleben an sich ist nichts wert, wenn es kein gutes Leben ist. Auch wenn der oder die Migrierende »überlebt«, hat er oder sie möglicherweise das eigene Leben, die eigene Lebenszeit, verloren. Gegenüber dem nomadischen und dem sesshaften Modus stellt der migrantische Modus für die einzelne Existenz also eine ganz besondere Herausforderung dar. Im sesshaften Modus wird der Raum eingekerbt, um ihn zu kontrollieren. Die Räumlichkeit liegt kontrolliert vor, sodann ist Zeit für Entwicklung und Geschichte(n). Im nomadischen Modus wird die Räumlichkeit gelebt, und es gibt kein Ziel und kein Projekt, das scheitern könnte. Bei der Migration muss ein Raum durchschritten werden, der in aller Regel bereits eingekerbt worden ist, und zwar von Sesshaften, die ihn nach wie vor kontrollieren. In den bestehenden Strukturen ist die migrantische Position politisch und sozial die am meisten benachteiligte. Migration birgt zwar eine Chance auf »Entwicklung«. Das Risiko ist aber sehr groß, und die Möglichkeiten zu scheitern sind nicht vorhersehbar und äußerst vielseitig. Es ist die Frage, ob es Feststeckenden und Geduldeten gelingen kann, sich selbst – vielleicht kollektiv mit Anderen – als nomadische Mit-

te zu setzen, um sich wenigstens existenziell zu retten. Falls diese Vorstellung für das migrierte Individuum tröstlich sein kann, ändert sie zwar noch nichts an den Umständen. Dennoch, auch der Migrerende »weiß, dass er ein Mensch ist«, mit Fanon gesagt. Oder mit Deleuze und Guattari: »Die Mitte ist eben kein Mittelwert, sondern im Gegenteil der Ort, an dem die Dinge beschleunigt werden.«¹²⁰ Die nomadische Dynamik ist Geschwindigkeit. Es wäre Aufgabe der konkreten Sozio-poleis, die mannigfaltigen Bewegungsformen in verschiedenen Geschwindigkeiten als *konstitutiv* anzuerkennen. Es könnte von einer »Sozietät in Bewegung« gesprochen werden, bei der die Angelegenheiten, die alle angehen, gemeinsam geregelt werden. Was Netzwerk und Polis verbindet, ist *das Wichtige*: Das Überleben und das gute Leben sind wichtig. Und was uns wichtig ist, daran binden wir uns. Über die *Bedeutung* verbinden sich mannigfaltige Netzwerke mit dem Persönlichen *und* mit dem Politischen, das immer auch ein Ethisches ist. Statt einer Politik der Sesshaftigkeit wäre eine politisch-ethische Kultur der Mobilitäten angebracht, mit der Überleben und gelingendes Leben geschützt sowie eine Begegnung mit dem Anderen in Würde ermöglicht wird.

¹²⁰ Deleuze, Gilles und Félix Guattari, Tausend Plateaus, S. 41f.