

BELONGING

ZUGEHÖRIGKEIT

SCHWERPUNKT Beiträge von Eveline Cioflec, Andreas Gehrlach, Christian Grabau, Annette Hilt, Abbed Kanoor, Dorothee Kimmich, Markus Rieger-Ladich und Niels Weidtmann

ZWISCHENRUF von Philipp Stoellger

ABHANDLUNGEN Erik Norman Dzwiza-Ohlsen, Christian Hauck, Stefan W. Schmidt und Johan van der Walt

KRITIK Bücher von Martin Böhnert, Michel Foucault, Alexandre Kojève, Thomas Fuchs und zu Georg Simmel



Zeitschrift für Kulturphilosophie

herausgegeben von
Ralf Becker, Christian Bermes
und
Dirk Westerkamp

Band 15 | Jg. 2021 | Heft 2

Schwerpunkt:
Belonging/Zugehörigkeit

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Im Abonnement dieser Zeitschrift ist ein Online-Zugang enthalten. Für weitere Information
und zur Freischaltung besuchen Sie bitte die Seite
www.meiner.de/ejournals

Sie möchten informiert werden, sobald eine neue Ausgabe erscheint?
Dann abonnieren Sie unseren Zeitschriften-Newsletter unter:
www.meiner.de/newsletter

ISSN 1867-1845 | ISBN 978-3-7873-4105-4

Umschlagzeichnung: © Susanne Haun, Berlin

© Felix Meiner Verlag, Hamburg 2021. Alle Rechte vorbehalten.
Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und
die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es
nicht §§ 53 und 54 UrhG ausdrücklich gestatten. Satz: Jens-Sören Mann.
Druck und Bindung: Stückle, Ettenheim. Gerdrukt auf alterungsbeständigem
Werkdruckpapier, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff.
Printed in Germany.

INHALTSVERZEICHNIS

Editorial	5
Schwerpunkt: <i>Belonging/ Zugehörigkeit</i>	
<i>Niels Weidtmann und Eveline Cioflec</i>	
Einleitung in den Schwerpunkt	7
<i>Dorothee Kimmich</i>	
Zugehörigkeit und Eigentum. Eine prekäre Verbindung	11
<i>Andreas Gehrlach</i>	
Die Zugehörigkeit der Dinge zu den Menschen	25
<i>Eveline Cioflec</i>	
Vom zugehörigen Selbst. Narrative der Gemeinschaft	37
<i>Abbed Kanoor</i>	
Gezähmte Schizophrenie. Zugehörigkeit und kulturelle Ich-Spaltung	49
<i>Markus Rieger-Ladich</i>	
Tertium non datur. Über Gewalt und Zugehörigkeit	61
<i>Christian Grabau</i>	
Umkämpfte Zugehörigkeit. Ralph Ellison und das Recht des Künstlers, seine Vorfahren zu wählen	75
<i>Annette Hilt</i>	
Ein Zuhause, das mehr als Heimat ist – Phänomenologische Überlegungen zur Zugehörigkeit	83
<i>Niels Weidtmann</i>	
Zugehörigkeit als Menschenrecht. Eine phänomenologische Intervention	95
Zwischenruf	
<i>Philipp Stoellger</i>	
Von der Theodizee zur Religiodizee. Zur neuen Lust an der Religionslosigkeit	107

Abhandlungen

Erik Norman Dzwiza-Ohlsen

Deixis – Grundzüge einer phänomenologischen Anthropologie des Zeigens. Deixis als Praxis zwischen Berührung und Begriff 113

Christian Hauck

Fortschritt. Skizzen zu einer absoluten Metapher 133

Stefan W. Schmidt

Phänomenologie der Räumlichkeit und die Gestaltung des Sozialen. Entwurf einer Topologie des Social Design 151

Johan van der Walt

Recht, Poesie und liberale Demokratie. Überlegungen zu Voßkuhle, Kohlhaas und Kleist 169

Kritik

Sophia Gräfe

Noch einmal nachdenken. Tierforschung für Philosophen (Martin Böhnert, *Methodologische Signaturen*) 189

Arne Klawitter

Die Erfahrung des Fleisches und die Hermeneutik des Begehrens. Michel Foucaults vierter Band von »Sexualität und Wahrheit« (Michel Foucault, *Die Geständnisse des Fleisches*) 191

Nikola Mirković

Anerkennung als Autorität (Alexandre Kojève, *Der Begriff der Autorität*) 195

Johannes Röß

Krisenhaftes Denken. Erkundungen zu Georg Simmels Philosophie und ihrer Wirkung (Gerald Hartung/Heike Koenig/Tim-Florian Steinbach (Hrsg.), *Der Philosoph Georg Simmel*) 197

Volker Schürmann

Bekennender Anti-Reduktionismus (Thomas Fuchs, *Verteidigung des Menschen*) 201

Abstracts 207

Autorinnen und Autoren 211

Belonging.

Zugehörigkeit und Eigentum: Eine prekäre Verbindung

I. Belonging: A room of one's own?

In den meisten Fällen wird „Belonging“ im soziologischen Sinne von ‚Zugehörigkeit‘ allgemein oder auch von mehreren, wechselnden oder sich überlagernden Zugehörigkeiten erörtert.¹ Dabei werden individuelle Eigenschaften als Markierungen für die Mitgliedschaft in Kollektiven verstanden.² Es kann sich um (relativ) stabile Differenzierungen handeln – wie etwa Geschlecht – oder um kontinuierlich sich wandelnde, wie das Alter. Anders als die Zugehörigkeit zu einer Alterskohorte können Zugehörigkeiten zu sozialen Gruppen, zu Parteien oder anderen Organisationen akkumuliert werden. Auch religiöse, nationale, weltanschauliche oder administrative Zugehörigkeiten können sich ergänzen, überschneiden oder in Konkurrenz treten. Zugehörigkeit kann freiwillig sein oder als solche wahrgenommen werden, aber auch unter Zwang zugeschrieben sein, etwa im Rahmen rassistischer Regime. Belonging beinhaltet jedoch auch – ähnlich wie im Deutschen das Wort ‚zugehörig‘ – den Aspekt von Besitz und Eigentum: ‚Zugehörig‘ kann heißen, dass etwas jemandem gehört. Damit werden oft in erster Linie die „Belongings“, also die mobilen Güter assoziiert.³ Aber auch der Ort, der Raum, ganz konkret Grund und Boden ist etwas, das man besitzen kann, ist etwas, das dem einen gehört und dem anderen eben nicht.

In vielen Fällen wird daher der eher abstrakte Begriff der sozialen Zugehörigkeit – oft implizit und nicht genauer ausgeführt – mit einem Ort, einem eigenen Platz, einem Raum, den man nicht teilen muss, den man besitzt, in Zusammenhang gebracht. Gerade dann, wenn von Flucht, Migration, Exil und Vertreibung, von Einwanderung, Integration, von Diskriminierung und Emanzipation die Rede ist, geht es oft auch um Raum, besser um Räume und Orte, in denen sich Zugehörigkeit konkretisiert und praktisch wird.

¹ Um nur einige wenige neuere Publikationen zu nennen: Martin Ehala, *Signs of Identity. The Anatomy of Belonging*, London 2017; Iolanda Ramos/Teresa Botelho (Hrsg.), *Performing Identities and Utopias of Belonging*, Newcastle upon Tyne 2013; Anastasia Christou/Domna Michail, „Post-Socialist Narratives of Being, Belonging and Becoming: Eastern European Women Migrants and Transformative Politics in an Era of European Crises“, in: *New Formations: A Journal of Culture/Theory/Politics* 95 (2018), 70–86; Simone Derix, „Familiale Distanzen. Räumliche Entfernung, ethnische und nationale Zugehörigkeit und Verwandtschaft“, in: *Historische Anthropologie* 22/1 (2014), 45–66; John Borneman, *Belonging in the Two Berlins. Kin, State, Nation*, Cambridge 1992.

² Stefan Hirschauer, „Un/doing differences. Die Kontingenz sozialer Zugehörigkeiten“, in: *Zeitschrift für Soziologie* 43/3 (2014), 170–191.

³ Vgl. dazu Andreas Gehrlach, *Das verschachtelte Ich. Individualräume des Eigentums*, Berlin 2020.

A room of one's own,⁴ wie Virginia Woolf in ihrem feministischen Klassiker von 1929 formulierte, ist für sie die ganz konkrete und – gar nicht so – banale Voraussetzung für das Schreiben. Nicht Talent oder Ausbildung sind in erster Linie gefragt, sondern finanzielles Auskommen, einigermaßen ordentliches Essen, vor allem aber ein Raum, den man besitzt, den man abschließen und in dem man leben kann, ohne gestört oder gar bedroht zu werden. Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft, ja sogar das ‚Gehören‘, das Besitzen einer eigenen, selbstbestimmten Biographie, wird auch hier über Räume bzw. die Macht über Räume oder das Eigentum an Raum, das ‚Eigene‘ am Raum verhandelt.

Im Folgenden sollen daher einige Bemerkungen zu Belonging, Zugehörigkeit, zu Räumen, zu Kolonialisierung, Landnahme und ‚Enclosure‘, also zu eigenen Räumen und zu spezifischen Formen von Macht in und über Räume zusammengestellt und miteinander in Verbindung gebracht werden. Dabei geht es nicht in erster Linie um die Erörterung von juristischen oder im engeren Sinne politischen Aspekten von Eigentum oder Eigentumsordnungen. Vielmehr geht es darum, zu zeigen, dass sich literarische Texte – und Filme – in den Nexus der Diskurse von Besitz, Zugehörigkeit, Teilhabe und Teilnahme nicht nur einschreiben, sondern dass sie vielmehr die Masternarrative formen.

II. Belonging: Verlorene und wiedergefundene Paradiese

Die biblische Urerzählung von der Vertreibung aus dem Paradies und dem Verlust der Gemeinschaft mit Gott wird kontrastiert und ergänzt von den vielen Erzählungen, die eine mögliche *Wiedergewinnung* von Paradiesen thematisieren und dabei die Zugehörigkeit zu einem Ort und einer Gemeinschaft imaginieren. Neue Paradiese finden sich in Mythos, Literatur und Film zuhauf, nicht nur Ilias und Odyssee, auch der Koran und die Bibel liefern die Matrix für Geschichten von natürlichen und künstlichen Paradiesen. Als eines der wirkmächtigsten Bilder darf man wohl das ‚gelobte Land‘ bezeichnen, in dem Milch und Honig fließen und wohin der lange Treck des Volkes Israel nach dem Auszug aus Ägypten führen soll.⁵

⁴ Deutsch: Virginia Woolf, *Ein Zimmer für sich allein*, übers. von Axel Monte, Stuttgart 2012.

⁵ „Darum bin ich herabgestiegen, um es [mein Volk] aus der Gewalt der Ägypter zu befreien und es aus diesem Land herauszuführen in ein schönes und geräumiges Land, in ein Land, das von Milch und Honig fließt, in das Gebiet der Kanaaniter, Hethiter, Amoriter, Perisiter.“ (2. Mose/Exodus 3,8; zit. nach *Die Bibel. Die Heilige Schrift des Alten und Neuen Bundes. Deutsche Ausgabe mit den Erläuterungen der Jerusalemer Bibel*, hrsg. von Diego Arenhoevel/Alfons Deissler/Anton Vögtle, Freiburg i.Br./Basel/Wien ¹⁶1981, 80; vgl. auch 2. Mose/Exodus 3,17).

Exodus, Gesetzgebung, die Kommunikation mit einem eigenen Gott und schließlich vor allem die – nicht gewaltlose – Landnahme bestimmen in dieser Erzählung das, was Zugehörigkeit ausmacht:

„Seit der Antike wird Mose unter die großen Gesetzgeber gezählt, und nicht nur in Freuds Deutung erscheint er als der eigentliche Stifter der jüdischen Religion. Auch darin hat die Exodus-Geschichte einen nachgerade archetypischen Rang, zu dem politische und religiöse Neugründungen immer wieder in Parallele gesetzt wurden. Und schließlich hat sich die Verheißung des Landes Kanaan nicht nur als Blaupause für alle möglichen kolonialen Landnahmen interpretieren lassen, sondern ruft auch den Topos vom wiedergefundenen Paradies auf, vergrößert also das Schwellengeschehen in eine eschatologische Dimension.“⁶

Nicht identisch, aber doch mit ähnlichen Motiven lässt sich die biblische Geschichte vom Exodus auch im Koran finden. Zusätzlich zum bekannten Plot wird in Sure 18 allerdings noch eine Episode aus Moses' bzw. Musas Leben erzählt, in der er sich auf den Weg macht, den Zusammenfluss zweier Meere zu finden. Der Weg wird ihm von einem Fisch gewiesen, dabei begegnet er al-Chidr, der nicht nur der ‚grüne‘ Prophet ist, sondern auch der Zweigehörnte, also eine Figuration Alexanders des Großen.⁷ Der Prophet al-Chidr als Alexander hilft, so erzählt die Sure, den Rechtgläubigen durch Eisenwälle ihr Reich zu beschützen und verspricht ihnen: „Siehe, jene die da glauben und Gutes tun, denen werden des Paradieses Gärten zur Herberge“.⁸ Sie werden an diesen Orten für immer bleiben können und nicht mehr vertrieben werden: „Ewig werden sie darinnen verweilen und werden keinen Wechsel begehren“.⁹ Musa-Moses-Mosche und al-Chidr-Alexander verkörpern auch im Koran die Urgeschichten von Landnahme, Ansiedelung, Schutz und Wiedereinzug ins Paradies.

Die Wucht dieser Erzählungen verdankt sich unter anderem der Herrschaft dieser Männer über Berge und Meere, über Tiere und Pflanzen, über Natur und Menschen zugleich. Die Propheten und Eroberer sind zudem diejenigen, die Gott ganz nahe sind, seine Diener, Gehilfen und vor allem aber seine einzigen direkten Gesprächspartner. Als Propheten sind sie Herrscher auch über die Sprache: Die prophetische Sprache weist den Weg ins gelobte Land der Rechtgläubigen.

Die Mosesfigur, so könnte man behaupten, ist für die Kulturtheorie des 20. Jahrhunderts eine Art Ikone, ein Masternarrativ des Belonging geworden: In *Der Mann Moses und die*

⁶ Albrecht Koschorke, „Exodus. Gesetzgebung und Landnahme im kulturellen Gedächtnis Europas“, in: Anna Heinze/Sebastian Möckel/Werner Röcke (Hrsg.), *Grenzen der Antike. Die Produktivität von Grenzen in Transformationsprozessen (Transformationen der Antike 28)*, Berlin/Boston 2014, 27–38, hier: 27.

⁷ Vgl. *Der Koran*, übers. von Max Henning, komm. und mit einer Einleitung von Annemarie Schimmel, Stuttgart 2015, 288, Anmerkung 11.

⁸ Ebd., 290, Sure 18:107.

⁹ Ebd., Sure 18:108.

monotheistische Religion (1939) entwirft Sigmund Freud ein Panorama von Zugehörigkeiten und Differenzen, falschen Zuschreibungen und verbrecherischen Aneignungen. Seine letzte große kulturtheoretische Schrift, die er – offenbar der einzig angemessene und mögliche Ort für dieses Thema – erst im englischen Exil vollendete, analysiert die Urgeschichte von Auswanderung und Landnahme als kollektive Neurose eines zerstrittenen Volks, das seinen Anführer ermordet und einen Totemgott inthronisiert.¹⁰ Mord und gewalttätige Landnahme als Urverbrechen werden im neurotischen Narrativ vom auserwählten Volk verarbeitet.¹¹

Hannah Arendt, 1942 im New Yorker Exil, beklagt in einem kurzen Zeitungsartikel, dass die modernen Juden beginnen, die Urväter Moses und David durch Napoleon und Washington zu ersetzen, und knüpft daran die Warnung vor dem Vergessen und einer allzu leichtfertigen Assimilation, die den Sonderstatus des Flüchtlings nur überspielen, aber nicht ändern würde.¹²

Jacques Derrida erkennt in Freuds Nacherzählung des Mythos von Moses und dem israelischen Volk den Gestus der modernen Dekonstruktion, der nicht nur der Psychoanalyse eigen ist, sondern jeder Form kritischer Philosophie im 20. Jahrhundert zu Grunde liegen muss.¹³ Jan Assmann weist darauf hin, dass die Geschichte von der Landnahme nicht nur Urverbrechen, Neurose und die Funktion von Religion erklärt, sondern auch das Verhältnis der Menschen zur Natur, wie es sich in der Moderne ausbildet. Die Geschichte handelt, so Assmann, nicht nur von einer neuen Religion, sondern von einer neuen politischen Ordnung: „[H]ier geht es um Gesetzgebung, Verfassung, Bündnis und Bindung.“¹⁴ Das dabei verhängte Bilderverbot sei nicht nur eines, das sich gegen falsche Götter richtet, sondern viel

¹⁰ Sigmund Freud, „Der Mann Moses und die monotheistische Religion“ (1939), in: *Gesammelte Werke*, Bd. 16, hrsg. von Anna Freud u.a., Frankfurt a.M. ⁵1978; vgl. ders., *Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker* (1913), in: *Gesammelte Werke*, Bd. 9, hrsg. von Anna Freud u.a., Frankfurt a.M. ³1961, vgl. insbesondere Teil IV, „Die infantile Wiederkehr des Totemismus“, 122–246; vgl. auch Ulrike Brunotte, „Brüderclan und Männerbund. Freuds Kulturgründungstheorie im Kontext neuerer kulturanthropologischer und gendertheoretischer Ansätze“, in: Eberhard T. Haas (Hrsg.), *100 Jahre »Totem und Tabu«. Freud und die Fundamente der Kultur*, Gießen 2012, 209–242; Elisabeth Roudinesco, „Freud on Regicide“, in: *American Imago* 68/4 (2011), 605–623.

¹¹ Albrecht Koschorke, „Götterzeichen und Gründungsverbrechen. Die zwei Anfänge des Staates“, in: *Neue Rundschau* 1 (2004), 40–55.

¹² Hannah Arendt, „This means you“, in: *Aufbau* 8/13 (27. März 1942), 16. Vgl. dazu auch Hans Blumenberg, *Rigorismus der Wahrheit. „Moses der Ägypter“ und weitere Texte zu Freud und Arendt*, hrsg., komm. und mit einem Nachwort von Ahlrich Meyer, Berlin 2015.

¹³ Jacques Derrida, *Dem Archiv verschrieben. Eine Freudsche Impression*, übers. von Hans-Dieter Gondek/Hans Naumann, Berlin 1997.

¹⁴ Jan Assmann, „Der hebräische und der ägyptische Mose. Bilder und Gegenbilder“, in: Manfred Oeming/Konrad Schmid/Michael Welker (Hrsg.), *Das Alte Testament und die Kultur der Moderne (Altes Testament und Moderne 8)*, Münster 2004, 147–155, hier: 149.

weitergehend eines, das sich gegen einen Glauben stellt, der die Welt als Heimat der Götter versteht:

„Dieser viel weitergehende Sinn des Bilderverbots, der jede figürliche Darstellung verbietet, richtet sich gegen das symbiotische Weltverhältnis des Kosmotheismus, gegen die Bilder als Form einer Weltverstrickung. Der Mensch ist über die Schöpfung gesetzt, nicht in sie hinein. Er soll sie nicht anbeten im Gefühl seiner Schwäche und Abhängigkeit, sondern sie frei und unabhängig verwalten.“¹⁵

Es geht darum, über die Welt zu verfügen, und das kann der Mensch nur dann, wenn sie frei von Göttern ist. Der eine neue Gott wird von der Erde verbannt, und damit ist die Welt frei für die Herrschaft des Menschen: „Verfügen ist das Gegenteil von Anbeten. Ebenso steht es mit den Bildern. Man soll über die Materie verfügen, nicht sie anbeten.“¹⁶

Moses neues System etabliert damit gleich zwei Formen der Herrschaft: Mit Hilfe der Religion, so Freud, werden Libido und Aggression gebunden, kollektive Neurosen kanalisiert und ausbalanciert und so eine Herrschaft ‚nach innen‘ und eine funktionierende Gemeinschaft etabliert. Mit der Verbannung des einen Gottes aus der Welt hinaus an den Himmel, so Assmann, wird diese entzaubert und damit der menschlichen Herrschaft überlassen. Auch hier, so kann man festhalten, geht es um Zugehörigkeiten: Gott und seine Menschen bekommen getrennte Wohnungen, im Himmel und auf Erden. Will man Moses und seinen Interpreten glauben, ist die doppelte Entzauberung der Welt also nicht das Ergebnis, sondern die Voraussetzung der Moderne, einer Moderne, die die Herrschaft über Territorien erfindet und global durchsetzt.

In seinen letzten Vorlesungen am Collège de France befasst sich auch Michel Foucault mit derjenigen Form von Herrschaft, die Anführer ausüben. Er erwähnt in diesen Vorlesungen zur Gouvernamentalität, dass ‚gouverner‘ zunächst nichts anderes bedeute als ‚führen‘, ‚den Weg weisen‘, jemanden einen Weg führen.¹⁷ Das ‚Gouverner‘ beziehe sich dabei auf eine Gruppe von Menschen, die geführt und geleitet werden und es sei der Grundtyp der so genannten Pastoralmacht, die sich – anders als etwa das Herrschen in griechischer Tradition – nicht auf Städte, Gebäude, Tempel oder Häfen bezieht, sondern auf Menschen. Es handelt sich also um die Macht, die sich später als Biomacht entpuppen wird. „Die Macht des Hirten ist eine Macht, die nicht auf ein Territorium ausgeübt wird, sondern eine Macht, die per definitionem auf eine Herde ausgeübt wird, genauer auf eine Herde in ihrer Fortbewegung, in der Bewegung, die sie

¹⁵ Ebd., 152.

¹⁶ Ebd.

¹⁷ Michel Foucault, *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Geschichte der Gouvernamentalität I. Vorlesungen am Collège de France 1977-1978*, übers. von Claudia Brede-Konersmann/Jürgen Schröder, Frankfurt a.M. 2020, 181.

von einem Punkt zu einem anderen laufen lässt.“¹⁸ Zudem sei die pastorale Macht eine „von Grund auf wohltätige Macht“. Sie sei eine „Macht der Sorge“,¹⁹ einer Sorge, die auf das Individuum zielt, jedes Schaf der Herde nicht nur sorgfältig zählt, sondern kennt und bewacht. Moses ist der Prototyp des Hirten, der später von Christus typologisch wiederbelebt und überboten wird. Die Macht des Abendlandes, so formuliert Foucault sehr poetisch, wurde „im Hirtenstall“²⁰ geboren und – so möchte man hinzufügen – hat diesen Geruch nie ganz verloren.

So attraktiv Foucaults Analyse auf den ersten Blick wirkt, so kann sie jedoch nicht ganz überzeugen. Schließlich sind die Hirten nicht einfach unterwegs, sondern es sind die grünen Wiesen, nach denen sie Ausschau halten: „Jahwe ist mein Hirte, ich leide nicht Not; auf grünender Weide läßt er mich lagern. Er führet mich an Wasser der Ruhe“,²¹ also dorthin, wo Milch und Honig fließen. Der berühmte Psalm 23 ist hier konkreter als Foucault: Ohne Gras und ohne Wasser kann der Hirte seine Aufgabe nicht erfüllen. Die Frage ist nun: Wie kommt man zu dem Recht, das Gras abzuweiden und das Wasser zu trinken? Anders gefragt: Wem gehören Gras und Wasser, Grund und Boden? Wer darf es nutzen? Und wer nicht?

Auch aktuellere wissenschaftliche Debatten, die vor allem aus der Ethnologie stammen, diskutieren Zugehörigkeit als soziales und territoriales Phänomen zugleich.²² In seinen Vorlesungen zum Thema *Les usages de la terre* aus dem Jahr 2016 geht Philippe Descola²³ der Frage des ‚Vivre-ensemble‘ im Hinblick auf Territorialität nach: „La première phase de ce programme, celle qui occupa le cours de l’année, a consisté à reprendre l’un des fondements

¹⁸ Ebd., 187f. Foucault unterscheidet zwischen zwei Formen des Regierens: Regieren, das sich auf Territorien bezieht, und solches, das auf die Bevölkerung zielt. Da er sich im Weiteren seiner Überlegungen und in Fortsetzung seiner großen Projekte zur Disziplinierung und Ausschließung auf die Regierung der Bevölkerung auch in den späten Vorlesungen konzentriert, scheinen ihn die unterschiedlichen Formen, wie Territorium regiert, besessen, bearbeitet und genutzt werden kann, nicht weiter zu beschäftigen.

¹⁹ Ebd., 188 und 189.

²⁰ Ebd., 194.

²¹ Psalm 23; zit. nach *Die Bibel*, 743.

²² Eine ausführlichere Diskussion würde hier etwa der Ansatz der ethnologischen und soziologischen *Infrastructure Studies* verdienen, die sich nicht nur allen Formen von Infrastruktur, also der Versorgung mit Wasser, mit Elektrizität, dem Straßenbau und Heizungs- oder Informationssystemen widmen, sondern vor allem der Frage, wer mit Infrastruktur versorgt ist und wer nicht. Dieser Aspekt der ‚Zugehörigkeit‘ ist zwar durchaus territorial – Slums sind nicht oder schlecht an Infrastruktur angebunden –, betont aber zudem noch soziale Praxis ebenso wie politische und kulturelle Teilhabe. Vgl. Dirk van Laak, „Infra-Strukturgeschichte“, in: *Geschichte und Gesellschaft* 27/3 (2001), 367–393; Susan L. Starr, „The Ethnography of Infrastructure“, in: *The American Behavioral Scientist* 43/3 (1999), 377–391.

²³ Vgl. die Zusammenfassung der Vorlesung *Les usages de la terre*: Philippe Descola, „Anthropologie de la nature“, in: *L’annuaire du Collège de France* 116 (2018), 481–497, https://www.college-de-france.fr/media/philippe-descola/UPL2280658184144749414_39_Descola_481_498.pdf (14.06.2021). Es wäre interessant, die beiden Ansätze der *Infrastructure Studies* und Descolas zusammen zu denken.

les plus élémentaires du vivre-ensemble, le rapport à la terre, et plus précisément les modalités concrètes de l'occupation et de la mise en valeur des environnements très divers habités par les humains."²⁴ Descola verfolgt die Frage unter drei verschiedenen Aspekten: Einmal werden rein nomadische Völker – vor allem das Leben von Seenomaden – erkundet, dann solche Völker beschrieben, die halbnomadisch und damit zusammen mit anderen sesshaften Völkern leben, dann geht es um Völker, die den Raum, den sie bewohnen, mit nicht-menschlichen Bewohnern teilen, also mit Tieren, Pflanzen, Göttern, Flüssen und anderen Lebewesen. „On s'est donc occupé de ce que l'on appelle traditionnellement des territoires, et de la façon dont ils sont habités, conçus, contrôlés, partagés, exploités, et délimités."²⁵ Descola fordert dazu auf, moderne Eigentumskonzepte nicht für universal zu halten. „En effet, depuis le début du mouvement des *enclosures* en Angleterre, l'Europe d'abord, d'autres parties du monde ensuite, n'ont cessé de transformer en marchandises appropriées de façon privative une part toujours croissante des milieux de vie."²⁶

Man mag darin ein Echo der Formulierung von Jean-Jacques Rousseau wiedererkennen, der in seiner Abhandlung über die Gründe für die Ungleichheit der Menschen auch genau an diesem Punkt ansetzt: „Der erste, der ein Stück Land mit einem Zaun umgab und auf den Gedanken kam zu sagen ‚Dies gehört mir‘ und der Leute fand, die einfältig genug waren, ihm zu glauben, war der eigentliche Begründer der bürgerlichen Gesellschaft. Wie viele Verbrechen, Kriege, Morde, wieviel Elend und Schrecken wäre dem Menschengeschlecht erspart geblieben, wenn jemand die Pfähle ausgerissen und seinen Mitmenschen zugerufen hätte: ‚Hütet euch, dem Betrüger Glauben zu schenken; ihr seid verloren, wenn ihr vergesst, dass zwar die Früchte allen, aber die Erde niemandem gehört‘.“²⁷

So erfreulich emanzipatorisch es bei Virginia Woolf also klingen mag – Männer aus dem eigenen Zimmer ausschließen zu können –, so gewalttätig ist dieses Masternarrativ vom Ausschluss, dem Exodus und der Landnahme, in vielen anderen, vor allem kolonialen Kontexten, in denen der Raum ‚of one's own‘ nicht nur ein bescheidenes Zimmer meint, sondern ganze Kontinente, die erobert und dem Prozess der ‚Enclosure‘ unterzogen werden.

III. Belonging: Wem gehört die Erde? Und wem nicht?

²⁴ Ebd., 481.

²⁵ Ebd., 481.

²⁶ Ebd., 482.

²⁷ Jean-Jacques Rousseau, *Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit unter den Menschen*, hrsg. und übers. von Heinrich Meier, Stuttgart 2008, 173.

Eigentum, exklusives Eigentum, ist eine so fundamentale und auch eine so selbstverständliche Institution moderner Gesellschaften, dass es fast unsichtbar zu sein scheint: Unsichtbar nicht dann, wenn individuelles Eigentum fehlt und Armut droht, unsichtbar auch nicht dann, wenn exzessiver Reichtum zur Bedrohung von sozialem Frieden wird. Vielmehr sind es die Institutionen von Eigentum als solche, die fast unsichtbar geworden sind.²⁸ „Eigentum ist eine Institution, die zugleich ein Ding- und ein Sozialverhältnis konstituiert“,²⁹ und zugleich auch eine bestimmte Form des Selbstverhältnisses ausbildet. Eine Sache oder Grund und Boden zu besitzen, bedeutet nicht nur, dass man darüber frei verfügen, Ertrag erwirtschaften und weiterveräußern, sondern auch, dass man andere von Besitz und Nutzung ausschließen kann. Eigentum, Selbstwert, Anerkennung, Identität und auch Zugehörigkeit gehen in modernen Gesellschaften eine weitreichende Allianz ein.³⁰ Nur diejenigen, die das, was sie nutzen oder brauchen, auch besitzen, sind souveräne Subjekte, deren Eigentumsrechte staatlich geschützt werden.

Über die Universalität dieses Konzepts wird seit einiger Zeit heftig debattiert.³¹ Nicht nur Hinweise auf historische Eigentumskonzepte,³² sondern auch solche auf andere Lebensformen,³³ wie etwa auch das Konzept der Commons, spielen dabei ebenso eine Rolle:³⁴ Bewohnen, statt Beherrschen wäre eine Alternative: Bewohnen wäre immer etwas Gemeinschaftliches, das auch Tiere und sogar Landschaften, Gegenstände und Pflanzen miteinschließt.³⁵ Sowohl die Vorstellung von ‚hybriden‘ Dingen, wie sie Bruno Latour

²⁸ Vgl. dazu Tilo Wesche, „Einleitung“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 62/3 (2014) (Schwerpunkt „Eigentum“), 409–414.

²⁹ Tilo Wesche/Hartmut Rosa, „Die demokratische Differenz zwischen besitzindividualistischen und kommunitären Eigentumsgesellschaften“, in: *Berliner Journal für Soziologie* 28/1–2 (2018), 237–261, hier: 240.

³⁰ Vgl. dazu auch Hannah Arendt, *Vita activa oder vom tätigen Leben*, erweiterte Neuausgabe, München 2020, 86ff. Arendt unterscheidet hier – wie im juristischen Sinne üblich – Besitz und Eigentum und diskutiert dies im Hinblick auf Privatheit und Schutz ausführlich. Dies kann hier nicht angemessen ausgeführt werden.

³¹ Vgl. dazu auch Daniel Loick, *Der Missbrauch des Eigentums*, Berlin 2016.

³² Peter Linebaugh, *The Magna Carta Manifesto. Liberties and Commons for All*, Berkeley/Los Angeles/London 2008; vgl. vor allem auch Kap. 12, „Conclusion“, 270ff.

³³ Vgl. dazu Luka Nakrutishvili, „Pein und Zeit. Fünf geschichtsphilosophische Fragmente aus Georgien“, in: *literaturkritik.de* 10 (2018), <https://literaturkritik.de/pein-und-zeit-fuenf-geschichtsphilosophische-fragmente-aus-georgien,24982.html> (14.06.2021).

³⁴ Dazu gehören etwa Silke Helfrich (Hrsg.), *Wem gehört die Welt? Zur Wiederentdeckung der Gemeingüter*, München 2009; dies. (Hrsg.), *Commons. Für eine neue Politik jenseits von Markt und Staat*, Bielefeld 2012; Elinor Ostrom, *Governing the Commons. The Evolution of Institutions for Collective Action*, Cambridge 1990; vgl. das *International Journal of the Commons*, <https://www.thecommonsjournal.org> (14.06.2021). Vgl. Andreas Weber, „Wirklichkeit als Allmende. Eine Poetik der Teilhabe für das Anthropozän“, in: Silke Helfrich/David Bollier (Hrsg.), *Die Welt der Commons. Muster gemeinsamen Handelns*, Bielefeld 2015, 354–372.

³⁵ Sarah Vanuxem, *Des choses de la nature et de leurs droits*, Versailles 2019, 14.

vorgeschlagen hat, oder die von ‚Gefährten‘, ‚companion species‘, wie Donna Haraway formuliert, bekommen im Rahmen dieser Debatten konkrete politische Bedeutung.³⁶

Zum Abschluss sollen die Überlegungen zu Belonging und Territorium noch an einem Beispiel aus der Filmgeschichte diskutiert werden.

IV. Moses in Amerika oder: To whom belongs the open range?

Der Western hat wegen der (neo-)mythischen Narrative von Freiheit und Besitzlosigkeit, aber auch wegen derjenigen von Rechtssetzung und (staatlicher) Autorität nicht nur Filmtheoretiker und -historiker³⁷ – wie etwa in den 50er Jahren schon André Bazin und Robert Warshaw – interessiert, sondern auch Philosophen und Politologen. Robert P. Pippin veröffentlicht 2010 seine Vorlesungen zu *Hollywood Westerns and American Myth. The Importance of Howard Hawks and John Ford for Political Philosophy*³⁸ und begründet sein Interesse mit der These, dass es im Western darum gehe, „how legal order [...] is possible.“³⁹ Western greifen dabei, so Pippin, naturrechtliche Theoreme auf: „[M]any great Westerns are indeed about the founding of modern bourgeois, law-abiding, property-owning [...] technologically advanced societies in transition – in situations of, mostly, lawlessness (or corrupt and ineffective law) that border on classic ‚state of nature‘ theories.“⁴⁰

Neben der „imperialist colonization“ und der Vertreibung von Einheimischen⁴¹ geht es auch um die Konflikte innerhalb der Gruppe der Siedler und Einwanderer:⁴² Wem gehört die ‚Open Range‘ und wer darf hier weiden, Tiere tränken, wer das Land einzäunen? Nach welchen und wessen Regeln wird Eigentum verteilt und zugesprochen, wer wird ausgeschlossen und vertrieben?

Zentrale Ereignisse der amerikanischen Geschichte der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts bilden die Folie für die Filmplots: ‚Fence Wars‘ oder ‚Open Range Wars‘ waren eine Reihe von Auseinandersetzungen, die gegen Ende des 19. Jahrhunderts in Nordamerika fast

³⁶ Bruno Latour, *Die Hoffnung der Pandora. Untersuchungen zur Wirklichkeit der Wissenschaft*, übers. von Gustav Roßler, Frankfurt a.M. 2000; Donna Haraway, *Das Manifest für Gefährten. Wenn Spezies sich begegnen – Hunde, Menschen und signifikante Andersartigkeit*, mit einem Nachwort von Fahim Amir, übers. von Jennifer Sophia Theodor, Berlin 2016.

³⁷ André Bazin, *What is Cinema?* (1959), Berkeley 2005.

³⁸ Robert B. Pippin, *Hollywood Westerns and American Myth. The Importance of Howard Hawks and John Ford for Political Philosophy*, New Haven 2010.

³⁹ Ebd., 20.

⁴⁰ Ebd.

⁴¹ Ebd., 21

⁴² Ebd.

bürgerkriegsähnliche Heftigkeit annahmen. Grund waren Streitigkeiten, die sich an der Frage nach der Legitimität von Landbesitz und Eigentumsrechten bzw. deren Nutzung entzündeten.⁴³ Oft wurden dazu die bereits erwähnten Masternarrative eingesetzt, so etwa von einem der Pilgrim Fathers, John Winthrop:

„That which lies common and had been replenished or subdued is free to any that will possess and improve it, for God hath given to the sons of men a double right to the earth: there is a natural right and a civil right; the first right was natural when men held the earth in common, every man sowing and feeding where he pleased, and then as men and the cattle increased, they appropriated certain parcels of ground by enclosing and peculiar menace, and this in time gave them civil right.“⁴⁴

Winthrop kannte die Bibel ausgezeichnet und ging davon aus, dass die Puritaner einen neuen, besonderen Bund mit Gott hätten, ähnlich dem zwischen Gott und dem Volk Israel, und so konnte in der amerikanischen Geschichte der von ihm geprägte Begriff ‚City upon a Hill‘ zum Ausdruck der amerikanischen Sonderstellung werden. Ein Beispiel hierfür ist die Rede „The City upon a Hill“ von John F. Kennedy vom 9. Januar 1961.⁴⁵ Auch Ronald Reagan hat sich des Terminus bedient. In seiner „Farewell Address“ bezieht er sich explizit auf John Winthrop:

„And that's about all I have to say tonight, except for one thing. The past few days when I've been at that window upstairs, I've thought a bit of the 'shining city upon a hill.' The phrase comes from John Winthrop, who wrote it to describe the America he imagined. What he imagined was important because he was an early Pilgrim, an early freedom man.“⁴⁶

Die Frage, wem das Land denn möglicherweise gehört haben könnte, bevor die Pilgrims gelandet sind, wird nicht gestellt, denn so lange es als un bebaut gilt, gilt es auch als Niemandsland. Diese Auffassung – vor allem die Vorstellung, dass als solches deklariertes Niemandsland unter der Bedingung der kultivierenden Nutzung in Besitz genommen werden darf – fand Eingang in die Eigentumsdefinitionen der Aufklärungsphilosophie und prägte

⁴³ Vgl. dazu etwa den *Homestead Act*: <https://www.archives.gov/education/lessons/homestead-act> (14.06.2021); Trina R. W. Shanks, „The Homestead Act: A major asset-building policy in American history“, in: Michael Sherraden (Hg.), *Inclusion in the American Dream: Assets, Poverty, and Public Policy*, Oxford, 2005, S. 20-41.

⁴⁴ Zit. nach Daniel Damler, „Der amerikanische Traum. Eigentum durch Arbeit im Wilden Westen“, in: Michael Kempe/Robert Suter (Hrsg.), *Res nullius. Zur Genealogie und Aktualität einer Rechtsformel*, Berlin 2015, 23–45, 29, Anmerkung 24.

⁴⁵ John F. Kennedy, *Let The Word Go Forth. The Speeches, Statements and Writings of John F. Kennedy*, hrsg. und mit einer Einleitung von Theodore C. Sorensen, New York 1988, 56 ff.

⁴⁶ Ronald Reagan, „Farewell Address to the Nation“, 11.11.1989, <https://www.reaganlibrary.gov/archives/speech/farewell-address-nation> (14.06.2021).

damit eine jahrhundertelange politische, ökonomische und juristische Diskussion über Konzepte von Besitz und Eigentum.⁴⁷ „Cultivation defines the order of ownership in space.“⁴⁸ Der Zusammenhang von Kultivierung und Besitz, Eigentum, Zugehörigkeit und gesellschaftlicher Ordnung ist nicht zufällig. Er wird ausbuchstabiert und begründet in dem Moment, in dem die europäischen Staaten die Aneignung ganzer Kontinente zu rechtfertigen haben. Sowohl der afrikanische als auch der amerikanische und der australische Kontinent wurden zu Niemandsländern erklärt, um die Aneignung durch die europäischen Kolonisatoren zu rechtfertigen.⁴⁹

V. No Belonging(s): „I am a poor lonesome cowboy and a long way from home“

Als eine der zentralen Gestalten der großen Landnahme in Nordamerika im 19. Jahrhundert ist der Cowboy, besser der ‚Drifter‘, derjenige, der außer seinem Pferd (oft nicht einmal das) und seinem Sattel nichts besitzt. Im Cowboy begegnen wir auf eine seltsam vertraute Weise und mitten in der Geschichte der großen, gewalttätigen Landnahme eines ganzen Kontinents noch einmal dem Besitzlosen, dem autarken Menschen: Als einsamer Reiter mit Revolver und Stetson, immer ohne Eigentum an Grund und Boden, ohne Familie, dafür mit einer gewissen melancholischen, erotischen Anziehungskraft ausgestattet, gehört er zum Mythos des amerikanischen ‚Old West‘.⁵⁰

Er ist gerade keiner der Siedler, kein Landwirt, keiner, der den Pflug führt, den Boden einkernt und den Weizen erntet. Nicht selten ist er – oder war er – ein Kleinkrimineller und hat gewisse Ähnlichkeiten mit seinen Gegenspielern, den echten Gangstern. Nicht wirklich den geltenden Gesetzen unterworfen, bewegt er sich in einem undefinierten, aber attraktiven Raum zwischen Gesetz und Rechtsbruch, wo sich – wie bei allen echten Helden – Gehorsamsverweigerung und moralische Integrität gegenseitig verstärken. Oft

⁴⁷ Helmut Janssen, *Die Übertragung von Rechtsvorstellungen auf fremde Kulturen am Beispiel des englischen Kolonialrechts. Ein Beitrag zur Rechtsvergleichung*, Tübingen 2000, 64ff.; Alexander Proelß, „Raum und Umwelt im Völkerrecht“, in: Wolfgang Graf Vitzthum (Hrsg.), *Völkerrecht*, Berlin 2010, 389–489; vgl. auch Timm Ebner, *Nationalsozialistische Kolonialliteratur. Koloniale und antisemitische Verräterfiguren „hinter den Kulissen des Welttheaters“*, Paderborn 2016, vgl. 113–120.

⁴⁸ Cornelia Vismann, „Starting from Scratch: Concepts of Order in No Man’s Land“, in: Bernd Hüppauf (Hrsg.), *War, Violence and the Modern Condition*, Berlin/New York 1997, 46–64, hier: 47.

⁴⁹ Vgl. Damler, *Wildes Recht*.

⁵⁰ Scott Simmon, *The Invention of the Western Film. A Cultural History of the Genre’s First Half-Century*, Cambridge 2003, 94ff. „The western is the only genre whose origins are almost identical with those of cinema itself.“ (140) Vgl. auch Robert Warshow, *Die unmittelbare Erfahrung. Filme, Comics, Theater und andere Aspekte der Populärkultur*, Berlin 2014; Georg Seesslen, *Western. Geschichte und Mythologie des Westernfilms*, Marburg 1995; Richard Slotkin, *Gunfighter Nation. The Myth of the Frontier in Twentieth-Century America*, Norman 1989.

schaffen die ‚Fence Wars‘ oder ‚Open Range Wars‘ den Hintergrund der Handlung, auf dem die Auseinandersetzung zwischen den ‚Hirten‘, den Cowboys, und den Bauern, den Siedlern, sich abspielt. Es geht um Wasser- und Weiderechte, um Grund- und Bodenbesitz, um Eigentum und Recht, Belonging und Freiheit.

Noch 2003 produzierte Kevin Costner einen Film mit dem Titel *Open Range*, der zu einem Überraschungserfolg wurde. In *Shane*, einem Film aus dem Jahr 1953, ist es tatsächlich noch der ‚Drifter‘, dem es gelingt, arme Siedler gegen reiche Rinderbarone zu verteidigen, und in einer ikonischen Schlusseinstellung verlässt er – verletzt und einsam – das Tal der irgendwie spießig wirkenden Siedler. *Chisum* von 1970 beruht auf historischen Fakten und inszeniert nur historische Personen, unter ihnen John Chisum, der am sogenannten Lincoln-County-Rinderkrieg als reicher Herdenbesitzer beteiligt war und in dessen Diensten sich auch zeitweilig Billy the Kid befand. Die Konflikte dieses Films, die die Gegend um Lincoln lange in Unruhe versetzten, handeln nicht mehr nur von ‚Open Range‘ und Einzäunung, sondern schon von konfligierenden Interessen in einer fortgeschrittenen, marktwirtschaftlich-kapitalistisch orientierten und dekadent werdenden Gesellschaft.

Zentral ist der Konflikt um die Einzäunung von Weiden für *Man Without a Star* (1955),⁵¹ in dem Kirk Douglas als Dempsey Rae offenbar traumatische Erfahrungen mit Stacheldraht gemacht hat.⁵² Dempsey ist ein ‚Drifter‘, der auf der Suche nach freiem Land und guter Arbeit immer weiter vom tiefen Süden nach Norden zieht. Er heuert auf einer Farm in Arizona an und stellt fest, dass der Chef eine Chefin ist, die von der Ostküste kommt und mit ihrer Riesenherde vor allem Geld machen möchte. Selbstverständlich kann er nur für sie arbeiten, weil er sie sofort zu seiner Geliebten macht.

Die Nachbarn mit kleineren Herden fürchten die ruinöse Konkurrenz durch die Rindermassen aus dem Osten und wollen ihre eigenen Herden, Weiden und vor allem die Wasserstellen mit Hilfe von Einzäunung schützen. Das von einem Nachbarn freundlich begonnene Gespräch über Vorteile dieses ‚Enforcements‘ der Weiden gerät zum Streit. Dempsey verlässt Tisch und Haus des Gastgebers, sobald nur von Zäunen die Rede ist: „Barbed Wire“, kommentiert er, „I don’t like it and I don’t like anyone who uses it“ (TC 00:24:15). Den vollkommen vernarbten Rücken des Cowboys sieht man erst später, wenn schon klar ist, dass es sich nicht um einen oberflächlichen Streit unter Farmern handelt.

⁵¹ *A Man called Gannon* ist ein weniger erfolgreiches Remake von 1968.

⁵² Der Film beruht auf einem eher trivialen Roman von Dee Linford (1915–1971), einem Journalisten und Chronisten des alten Westens.

Letztlich hat er sich aber dann doch auf die Seite derjenigen zu stellen, die ihre Weiden mit Zäunen vor der Expansion der Rinderbaronin – die ihre Interessen sogar mit Waffengewalt durchsetzen will – schützen müssen. „Do you own that ground?“, fragt sie nicht ganz Unrecht die alten Siedler. „No, but we got there first“, antworten diese. Was das für ein Gesetz sei, will sie wissen: Es sei das Gesetz, das sie selbst gemacht hätten. Es ist das uralte Gesetz, das denjenigen privilegiert, der zuerst da ist (TC 00:40:25).

Dempsey hat die Seiten zu wechseln, er hilft dann eben doch den kleinen Farmern, Stacheldraht zu ziehen, um sie vor den großen Herden zu schützen. Als man ihm zum Dank dafür selbst Land für eine Ranch anbietet, lehnt er dankend ab: „I just don't like barbed wire“ (TC 1:13:00). Er verabschiedet sich und reitet weiter nach Norden, hat dort aber offensichtlich so wenig Zukunft wie der ‚Old West‘ überhaupt.

Man Without a Star erzählt die Geschichte eines gutaussehenden, fröhlichen Simplizissimus, der zwischen die Fronten gerät. Als Cowboy will er nichts besitzen außer seinem Sattel, muss sich aber entscheiden, wem er seine Arbeitskraft verkauft. Auf die Chefin von der Ostküste kann er sich – auch als Geliebter – einlassen, aber nur so lange, bis sie sich als rücksichtslose Kapitalistin erweist. Seinen Körper verkauft er dabei gleich doppelt, als Arbeiter und als Liebhaber, damit wird er allerdings keineswegs unentbehrlich, auch die Liebe unterliegt marktwirtschaftlichem Kalkül. Mit denjenigen, die ihr Land einzäunen, will er eigentlich nichts zu tun haben, wiederum allerdings nur solange, bis er merkt, dass sie seine Hilfe brauchen.

Dempsey hält es erst mit Rousseau, bis er merkt, dass dies zu naiv ist. Sein Versuch, eine Art Che Guevara des Westens zu werden, scheitert aber auch, weil er Zäune auch dann noch hasst, wenn sie zum Schutze der Ärmern errichtet werden. Die Zukunft gehört ganz offensichtlich denjenigen, die sich niederlassen, Verträge ausarbeiten, Besitz erwerben und ihn bearbeiten und damit „dazugehören“. Der ‚Drifter‘ gehört in eine andere Welt und in eine andere Zeit, jedenfalls gehört er nicht dazu. Sein Leben in radikaler Freiheit, in Armut und Unabhängigkeit, das ihn nicht nur als Verwandten anderer Vagabundenfiguren wie Chaplins Tramp oder Lucky Luke ausweist, sondern ihn eben auch als eine etwas grobschlächtige *Imitatio Christi*, ist ebenso einnehmend wie überkommen in Zeiten von Eisenbahn und Großgrundbesitz.

Die Besitzlosen sind auch bindungslos, sie kennen keine Belongings und kein Belonging. Sie haben weder ein Haus, noch eine Familie, keine Herkunft und auch keine Zukunft. Gerade damit aber verleihen sie einer Sehnsucht der Bürgerlich-Sesshaften Ausdruck: Als sei es der

heimliche, der wahre Traum aller Siedler und Bauern, sich von der mühsam erworbenen, umzäunten und kultivierten Scholle, von Familie und Gemeinde am Ende wieder zu befreien und fröhlich pfeifend alleine dem Sonnenuntergang entgegenzureiten.