

Michael Makropoulos

GRENZEN IM SOZIALEN

Eine sozialphilosophische Studie

I.

Es gibt eine kleine Erzählung von Franz Kafka, die den Gegenstand der folgenden Überlegungen vielleicht besser erfaßt, als so manche der unzähligen soziologischen Abhandlungen zum Thema: „Wir sind fünf Freunde, wir sind einmal hintereinander aus einem Haus gekommen, zuerst kam der eine und stellte sich neben das Tor, dann kam oder vielmehr glitt, so leicht wie ein Quecksilberkügelchen gleitet, der zweite aus dem Tor und stellte sich unweit vom ersten auf, dann der dritte, dann der vierte, dann der fünfte. Schließlich standen wir alle in einer Reihe. Die Leute wurden auf uns aufmerksam, zeigten auf uns und sagten: ‚Die fünf sind jetzt aus diesem Haus gekommen.‘ Seitdem leben wir zusammen, es wäre ein friedliches Leben, wenn sich nicht immerfort ein sechster einmischen würde. Er tut uns nichts, aber er ist uns lästig, das ist genug getan; warum drängt er sich ein, wo man ihn nicht haben will? Wir kennen ihn nicht und wollen ihn nicht bei uns aufnehmen. Wir fünf haben früher einander auch nicht gekannt, und wenn man will, kennen wir einander auch jetzt nicht, aber was bei uns fünf möglich ist und geduldet wird, ist bei jenem sechsten nicht möglich und wird nicht geduldet. Außerdem sind wir fünf und wir wollen nicht sechs sein. Und was soll überhaupt dieses fortwährende Beisammensein für einen Sinn haben, auch bei uns fünf hat es keinen Sinn, aber nun sind wir schon beisammen und bleiben es, aber eine neue Vereinigung wollen wir nicht, eben auf Grund unserer Erfahrungen. Wie soll man das aber dem sechsten beibringen, lange Erklärungen würden schon fast eine Aufnahme in unsern Kreis bedeuten, wir erklären lieber nichts und nehmen ihn nicht auf. Mag er noch so sehr die Lippen aufwerfen, wir stoßen ihn mit dem Ellbogen weg, aber mögen wir ihn noch so sehr wegstoßen, er kommt wieder.“¹

Man muß Kafkas Text nicht ausinterpretieren, wenn man den zentralen soziologischen Aspekt verdeutlichen will, um den herum er komponiert ist: Es geht um die radikale Kontingenz sozialer Grenzen im strikten, ausgesprochen ambivalenten Sinne des Begriffs, in dem Kontingenz sowohl Zufälligkeit als auch Willkürlichkeit als Gegenmodi zur Notwendigkeit bedeutet und die bei-

¹ Franz Kafka: „Gemeinschaft“, in: ders., *Sämtliche Erzählungen*, Frankfurt/Main 1970 (1920), S. 308f. Der Titel der Erzählung stammt von Max Brod.

den Modi des Auch-anders-Möglichen von der schieren Beliebigkeit unterscheidet, die es zumindest im Sozialen nicht gibt.² Grenzen im Sozialen sind tatsächlich Konstruktionen, die auch anders sein könnten – und Kafkas Text treibt diesen Konstruktionscharakter bis an den Rand des Absurden, indem er nicht nur die Willkürlichkeit sozialer Grenzziehungen, also die Willkürlichkeit der Unterscheidung von „Wir“ und „Nicht-Wir“ betont, sondern auch ihre situative und askriptive Kontingenzen.

Die gleichzeitige Willkürlichkeit und Zufälligkeit sozialer Grenzen ist allerdings nicht Perspektivensache; sie ist nicht die gleichsam kubistische Synthese einer Innen- und Außenansicht des Phänomens im Text. Der Text rekonstruiert vielmehr das Kontinuum eines doppelten Kriteriums dieser Unterscheidung. Was nämlich aus der bloßen Präsenz mehrerer Individuen an einem Ort eine soziale Gruppe mit distinkter kollektiver Identität macht, enthält tatsächlich zwei gegeneinander irreduzible Momente. Das erste Moment ist zunächst der schiere Zufall einer situativen Zuschreibung: „Die fünf sind jetzt aus diesem Haus gekommen“, sagten die Leute und machten den Fünfen bewußt, was sie selbst vielleicht nicht einmal bemerkt hatten, nämlich den Umstand, daß sie zumindest eine raum-zeitliche Koinzidenz verbindet. Das ist nicht viel, aber aus der bloßen Ansammlung von Individuen wurde damit immerhin eine elementar strukturierte Ansammlung von Individuen, also eine Reihe oder Serie. Eine Serie ist jedoch noch keine Gruppe; zumindest reicht die Minimalstruktur der Serialität nicht aus, um eine kollektive Identität auszubilden, wie sie jede Gruppe braucht, wenn sie mehr sein will als eine zufällige Serie von Individuen, deren Phänotyp jede beliebige Warteschlange bildet. Hier nun kommt das zweite Moment ins Spiel, nämlich die Identifikation der Individuen mit dieser Zuschreibung. Auch hier genügt das Minimum: Das Kriterium der kollektiven Identität ist in Kafkas Text rein formal, ausschließlich quantitativ, mithin vollkommen inhaltsleer. Es könnte genausogut irgend eine andere Serie von Individuen sein, die sich zuvor auch nicht gekannt haben, die sich aber jetzt, nachdem sie von außen als zusammengehörig beschrieben worden sind und diese Beschreibung zu der ihren gemacht haben, vehement gegen jedes weitere potentielle Mitglied zur Wehr setzen. Ebenso nüchtern wie bestechend erklärt dies der Erzähler in Kafkas Text: Es gibt eigentlich nicht Gemeinsames außer Ort und Zahl – und es geht auch um nichts, das als spezifisches Eigenes gegen Andere durchgesetzt oder auch nur bewahrt werden müßte, kein gemeinsames Gut und kein geteilter Wert.

² Vgl. Michael Makropoulos: *Modernität und Kontingenzen*. München 1997, bes. S. 7-32; vgl. ders.: „Modernität als Kontingenzenkultur. Konturen eines Konzepts“, in: Gerhart von Graevenitz/Odo Marquard (Hg.), *Kontingenzen* (Poetik und Hermeneutik 17), München 1998, S. 55-79 bzw. ders.: „Kontingenzen. Aspekte einer theoretischen Semantik der Moderne“, in: *Archives Européennes de Sociologie* 45 (2004), S. 369-399.

Man mag darin eine radikale Ironisierung jener „quantitativen Bestimmtheit“ sozialer Gruppen sehen, die nicht nur für Georg Simmel, sondern für fast alle Vertreter der klassischen Gesellschaftstheorie von grundlegender Bedeutung war, weil es tatsächlich eine Korrelation zwischen der Anzahl der Individuen in einem gegebenen Raum und der Komplexität ihrer sozialen Organisation gibt.³ Auf jeden Fall aber schwingt in der trotzigen Bekräftigung dieser leeren Bestimmung durch die Freundesgruppe selbst – „außerdem sind wir fünf und wir wollen nicht sechs sein“ –, das Bewußtsein von der Willkürlichkeit und gleichzeitigen Zufälligkeit dieser Grenzziehung mit und legt auf diese Weise das eigentlich Irritierende frei, auf das die affirmative Unwilligkeit des Freundeskreises verweist. Die offensive Bekräftigung der quantifizierenden Unterscheidung von „Wir“ und „Nicht-Wir“ provoziert nämlich geradezu den Gedanken, daß es über kurz oder lang doch um etwas Qualitatives dabei gehen wird, weil man auf die Dauer eine wirksame Begründung dafür braucht, daß man unter sich bleiben will. Denn die schiere Gewalt – „wir stoßen ihn mit dem Ellbogen weg, aber mögen wir ihn noch so sehr wegstoßen, er kommt wieder“ – ist wirkungslos. Dieses Qualitative mag sich im Imaginären erschöpfen und keine Referenz im Realen finden; aber es genügt eben nicht, auf die bloße Zahl zu verweisen, um Andere auszuschließen, weil numerische Argumente gerade in dem, was sie so plausibel erscheinen läßt, nämlich in ihrer Allgemeingültigkeit, gleichzeitig jeden Anspruch auf Besonderheit untergraben und gerade deshalb keine Ausschlußbegründungen sind. Es hätte schließlich auch eine andere Zahl sein können, vier, oder sieben oder sechsundfünfzig. Deshalb muß die quantitativ gesetzte Unterscheidung von „Wir“ und „Nicht-Wir“ in eine qualitativ bestimmte Unterscheidung von „So“ und „Nicht-So“ transformiert werden, muß aus der Ausgrenzung anderer Individuen die Abgrenzung einer Lebensform oder wenigstens doch einer Lebensweise gegen eine andere werden, muß aus dem idealtypischen Sozialverhältnis zugleich ein spezifisches Weltverhältnis werden, mit dem ein spezifisches Selbstverhältnis korrespondiert. Kurz: Die Notwendigkeit überzeugender Begründung sozialer Grenzziehungen generiert kulturelle Identität, sofern man unter „Kultur“ eben ein Weltverhältnis versteht, das einen Horizont des Möglichen absteckt, der sich von anderen Möglichkeitshorizonten unterscheidet – was, nebenbei bemerkt, darauf verweist, daß „Kultur“ prinzipiell ein irreduzibler Differenzbegriff ist, der sinnvollerweise nur im Plural verwendet werden kann.

³ Vgl. Georg Simmel: *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. Gesamtausgabe, Bd. 11. Frankfurt/Main 1992 (1908), S. 63ff.

II.

Es gibt keine Gesellschaft ohne Grenzen. Auch die moderne, funktional differenzierte und kommunikativ integrierende „Weltgesellschaft“, wie sie die soziologische Systemtheorie beobachtet, setzt zumindest eine Grenze, nämlich die Grenze zu dem, was nicht „Gesellschaft“ ist, sondern irgend etwas anderes, auch wenn es als Nicht-Gesellschaft seinerseits nur in gesellschaftlichen Begriffen beobachtet werden kann und deswegen stets auch anders möglich oder wenigstens doch erweiterbar ist.⁴ Diesseits systemtheoretischer Abstraktionen kann man das Andere der Gesellschaft allerdings durchaus benennen: „Der Natur gegenüber“, erklärte Simmel, sei „jede Grenzsetzung Willkür, selbst im Fall einer insularen Lage, da doch prinzipiell auch das Meer ‚in Besitz genommen‘ werden“ könne. Denn „die Grenze“ sei gerade „nicht eine räumliche Tatsache mit soziologischen Wirkungen, sondern eine soziologische Tatsache, die sich räumlich formt“.⁵ Sie ist freilich eine soziologische Tatsache, die gerade im Falle der Grenze zwischen Land und Meer ausgesprochen voraussetzungsvoll ist. Denn die Selbstverständlichkeit, mit der für das moderne Weltverständnis auch diese Grenze überschreitbar ist, verweist nicht nur auf einen besonderen historischen Grad an wissenschaftlich-technischer Naturbeherrschung, für den auch das Meer zum Gegenstand dauerhafter menschlicher Verfügung werden kann, sondern auch auf eine historische Metaphysik der Verfügbarkeit, die keineswegs transhistorische Evidenz hat.⁶ Aber man muß nicht erst auf die spezifisch neuzeitliche Ontologie verweisen, die dieser Bestimmung der Grenze zugrunde liegt und innerhalb derer sie ihre Plausibilität hat, wenn man betonen will, was hier systematisch das Entscheidende ist: Grenzen sind bewußte Konstruktionen, in allen ihren Formen und in allen ihren Funktionen – sei es als politisch-soziale Trennungslinien, die zwischen verschiedenen und potentiell konfligierenden kollektiven Lebensformen gezogen werden, sei es als theoretische Abschlußparadigmen, die ein Innen von einem Außen oder ein Bestimmtes von einem Unbestimmten unterscheidbar machen.⁷ Das gilt auch für die Grenzen der Gesellschaft als umfassendem System aller Kommunikationen – sofern man konzidiert, was gerade soziologisch nur schwer zu begreifen ist, nämlich daß es Wirklichkeiten auch jenseits von Kommunikation und damit außerhalb von Gesellschaft gibt.

⁴ Vgl. Niklas Luhmann: *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Frankfurt/Main 1997, S. 145ff.

⁵ Simmel, *Soziologie*, S. 697 bzw. 695.

⁶ Vgl. Michael Makropoulos: „Meer“, in: *Wörterbuch der philosophischen Metaphern*, Darmstadt 2007, S. 236-248.

⁷ Vgl. Michael Makropoulos: „Grenze und Horizont. Zwei soziale Abschlußparadigmen“, in: Claudia Honegger et al. (Hg.), *Grenzenlose Gesellschaft?*, Opladen 1999, S. 387-396.

Grenzen, hat Lucien Febvre gerade mit Blick auf politische Grenzen bemerkt, sind jedenfalls nichts, „was die Geographie der Politik aufgezwungen hätte“, sondern ausschließlich „Werke“ des Menschen, „der sich vor seinesgleichen schützen will“.⁸ In diesem Sinne steht dann „Nicht-Wir“ zwar tatsächlich für „Nicht-So“, für eine andere Lebensform, die spätestens dann zu einer fremden wird, wenn sie die eigene scheinbar bedroht. Aber gerade das „Nicht-So“ bedeutet auch, daß es Vergleichbarkeit gibt und daß das Andere gleichzeitig distanziert und präsent gehalten werden muß. Grenzen schützen deshalb streng genommen nicht dadurch, daß sie die eigene Lebensform dem Vergleich oder gar der Konkurrenz mit anderen entziehen, sondern dadurch, daß sie diese Konkurrenz regeln. Deshalb sind Grenzen gerade in ihrer Eigenschaft als Abschlußparadigmen zugleich Medien, also realitätsgenerierende Modalstrukturen der Konstruktion politischer Einheiten. Das ist gerade dann von besonderer Bedeutung, wenn es um die territoriale und nationale Dimension der Selbstkonstitution politischer Einheiten geht. Ihr allgemeines Modell bildet die Entstehung der modernen Territorialstaaten, deren spezifisch nationale Selbstbegründung vollständig im Horizont eines anthropologischen Materialismus steht, für den die klassische Bestimmung des Staates als Einheit von Volk und Territorium durch die bindende Kraft der monopolisierten Staatsgewalt hergestellt wird. Die rechtlich-soziale Form der Zugehörigkeit in diese bis dato größte politische Einheit ist die Staatsangehörigkeit, also die formell geregelte Zugehörigkeit zu einem politischen Gemeinwesen im juristischen Sinne. Allerdings sind die Probleme der Zugehörigkeit für den neu Hinzugekommenen mit dem Erwerb der Staatsangehörigkeit keineswegs gelöst, sondern fangen in einem gewissen, eben dem soziologischen im Unterschied zum politisch-rechtlichen Sinne, überhaupt erst an. Denn die Einbürgerung nach einer Einwanderung hebt die prinzipielle soziale Problematik der Zugehörigkeit nicht auf, sondern faltet sie überhaupt erst aus, nachdem die rechtlichen und in einem bestimmten Sinne einfacheren, weil codifizierten Fragen der Zugehörigkeit geklärt sind.

Hier nun kommen die Grenzen innerhalb des Sozialen ins Spiel. Und zwar als Fremdheit in einem sehr spezifischen, nämlich dem soziologischen Sinne, dessen prinzipielle Problematik sich nicht direkt, sondern erst aus einem Komplex durchaus ambivalenter individueller und raum-zeitlicher Momente erschließt. Charakteristisch ist zunächst die Ungebundenheit und gleichzeitige Teilhaftigkeit des Fremden. Der Fremde, hat Simmel erklärt, ist nicht der Nomade; er ist nicht „der Wandernde, der heute kommt und morgen geht“, sondern der „potenziell Wandernde“, also „der, der heute kommt und morgen

⁸ Lucien Febvre: „'Frontière' – Wort und Bedeutung“, in: ders., *Das Gewissen des Historikers*, Berlin 1988 (1953), S. 27-37, hier S. 34 bzw. 30.

bleibt“. Er ist damit einerseits ein Element der Gruppe, andererseits ist er aber gleichzeitig der „Wurzellose“, derjenige, der stets den „Charakter der Beweglichkeit“ beibehält und auf diese Weise eine „Synthese von Nähe und Ferne“ verkörpert. Der Fremde ist gekommen, und selbst wenn er für immer bleiben will, könnte er doch prinzipiell auch wieder gehen. Deshalb steht er zwar potentiell mit jedem anderen Mitglied der Gruppe in mehr oder weniger flüchtiger „Berührung“, wie Simmel es ausdrückt, aber er geht mit keinem eine dauerhafte „Verbindung“ ein und ist deshalb keinem einzelnen Mitglied der Gruppe verpflichtet. Anders gesagt: Der Fremde hat keine Bindungen, sondern Beziehungen, und diese könnten auch anders sein oder zu anderen unterhalten werden. Auf diese Weise hat die soziale Position des Fremden etwas von verallgemeinerten sozialen Qualitäten und verleiht ihm jene spezifische „Gleichgültigkeit“, die ihn zum distanzierten Beobachter von „zweifelhafter Loyalität“ macht. Das ist die problematische Seite dieser Eigenschaft. Aber andererseits ermöglicht diese Indifferenz, die noch das entschiedenste Engagement des Fremden in Gruppenangelegenheiten mit Distanziertheit durchsetzt, überhaupt erst jene wünschbare „Objektivität“, die man, so Simmel, „auch als Freiheit bezeichnen“, und die kein Mitglied der Gruppe wirklich aufbringen könne. Das ist dann die wünschbare Seite des Fremden. „Der objektive Mensch“ sei eben „durch keinerlei Festgelegtheiten gebunden, die ihm seine Aufnahme, sein Verständnis, seine Abwägung des Gegebenen präjudizieren könnten“.⁹ Und deshalb ist der Fremde nicht nur der beargwöhnte distanzierte Beobachter und manchmal sogar der potentielle Spion, sondern auch der sozial notwendige Dritte, der Konflikte gerade deshalb schlichten kann, weil er keiner der Konfliktparteien angehört. Bemerkenswert ist hier, daß diese Position des Dritten nicht nur die des Richters, sondern auch die des modernen Staates ist, der als formelle Instanz über den einander bekämpfenden Parteien der europäischen Religionskriege begründet wurde.¹⁰

Charakteristisch für den Fremden ist auf diesem Hintergrund, daß er, Simmel zufolge, „bloß“ allgemeine Qualitäten mit den autochthonen Mitgliedern der Gruppe teilt, in die er kommt. Und genau das führt nicht nur auf die zeitlichen Momente der Fremdheit, die zu den räumlichen von Nähe und Distanz hinzukommen, sondern auf ein geradezu ontologisches Problem, das der Fremde hat und das weder er noch die Gruppe aufheben oder wirksam lindern kann: Es gibt keine gemeinsame Vergangenheit. Der Fremde ist ein Mensch ohne Geschichte. Er hat keine gemeinsame Geschichte mit der Gruppe, in die er kommt, und wenn er dennoch eine Geschichte haben und diese mitteilen mag,

⁹ Simmel, *Soziologie*, S. 764f.

¹⁰ Vgl. Reinhart Koselleck: *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*. Frankfurt/Main 1979 (1959), bes. S. 11-39.

dann ist sie für die Gruppe in der Regel nur von begrenzter Bedeutung. Das hat nicht nur zur Folge, daß es für ihn kein „Denken-wie-üblich“, kein unmittelbares Verstehen der Relevanzbereiche der Gruppe gibt, wie Alfred Schütz betont hat.¹¹ Es hat auch zur Folge, daß der Fremde jede Selbstverständlichkeit im Verhältnis zu sich selbst und zu seiner eigenen Vergangenheit verliert – selbst dann, oder gerade dann, wenn er sie konserviert und damit einer sehr anderen Zeiterfahrung unterworfen wird als die Gruppe, in die er kommt. Diese Zeiterfahrung ist nicht nur die einer gebrochenen Zeit, sondern auch die einer nur schwer zu überbrückenden Differenz zwischen bisheriger Erfahrung und künftiger Erwartung, die zur Differenz der Relevanzbereiche hinzukommt und die Situation des Fremden zu einer mehrfachen und häufig dauerhaften Krisensituation macht.

III.

Fremdheit ist zumindest soziologisch gerade kein moralisches Problem, sondern ein soziales im außermoralischen Sinn. Deshalb haben Soziologien des Fremden und der Grenze nichts mit politisch-moralischen Präferenzen zu tun, seien es uni-, leit- oder multikulturelle. Ob man will oder nicht, die scheinbare soziale Nullsituation ist für die betreffenden Individuen ein alltäglicher Ausnahmezustand und zumindest in einer soziologischen Perspektive ist Fremdheit nichts Attraktives, sondern etwas ausgesprochen Problematisches. Dennoch gibt es zwei spezifisch moderne Tendenzen, die diese Problematik zwar nicht aufheben, aber zumindest transformierbar erscheinen lassen – wobei diese historisch-sozialen Tendenzen erst unter der Bedingung einer ‚postmodernen‘ Positivierung von Pluralität oder Heterogenität gesellschaftstheoretisch überhaupt erkennbar wurden.

Die erste Tendenz ist die der Generalisierung von Fremdheit durch zunehmende Individualisierung im Gefolge des Übergangs von segmentärer, vollständig inkludierender, zu funktionaler, tendenziell aus vollständigen Gruppenbindungen exkludierender Differenzierung der Gesellschaft.¹² Das ist der Sachverhalt, der die traditionelle Problemkonstellation des fremden Individuums gegenüber einer bereits existierenden und sich als solche reflektierenden

¹¹ Alfred Schütz: „Der Fremde“, in: ders., *Gesammelte Aufsätze*, Bd. 2, Den Haag 1972 (1944), S. 53-69, hier S. 67.

¹² Vgl. Kai-Uwe Hellmann: „Fremdheit als soziale Konstruktion. Eine Studie zur Systemtheorie des Fremden“, in: Herfried Münkler et al. (Hg.), *Die Herausforderung durch das Fremde*, Berlin 1998, S. 401-459, bes. S. 440ff; vgl. Alois Hahn: „Die soziale Konstruktion des Fremden“, in: Walter M. Sprondel (Hg.), *Die Objektivität der Ordnungen und ihre kommunikative Konstruktion*, Frankfurt/Main 1994, S. 140-166.

Gruppe, die sowohl für Simmel wie für Kafka Modell gestanden hat und noch immer das Problem der Fremdheit grundiert, strukturell verändert. Fremdheit wird hier gewissermaßen zu einer positiven Konstituente moderner Gesellschaft – und sie wird nicht nur in einem emphatischen Sinne zur Bedingung für die Möglichkeit einer zwar negativen, aber eben deshalb strukturell garantierten Freiheit. Diese Veränderung der strukturellen Bedingungen wird durch die historisch-kulturelle Entgrenzung individueller und kollektiver Möglichkeitshorizonte im Verlauf des 20. Jahrhunderts konsolidiert, die gesteigerte Information und Mobilität bewirken. Die zunehmende Weltkenntnis – nicht zuletzt durch die universelle Ausbreitung der tele-technischen Massenmedien und des technisierten Tourismus – hat tatsächlich massenhaft eine Erfahrung des Anderen ermöglicht, die diesen nicht a priori zum problematischen Fremden macht, der das vertraute Eigene verunsichert. Und vielleicht ist die erstaunlich breite und historisch eher unwahrscheinliche Akzeptanz der politischen Idee des Multikulturalismus im späten 20. Jahrhundert nicht nur der ‚postmodernen‘ Positivierung von Pluralität und Heterogenität zu verdanken – die da und dort durchaus Züge des ästhetischen Exotismus des 19. Jahrhunderts trägt –, sondern zu einem gut Teil auch der infrastrukturellen Entgrenzung individueller und kollektiver Erwartungshorizonte aus ihren Bindungen an traditionelle Erfahrungsräume. Dies wäre immerhin eine positive Deutung der kulturellen Rolle der Massenmedien und des Tourismus, also eine Deutung, die diese zentralen Elemente der modernen Massenkultur nicht wirklich positiv bewertet, sondern jenseits von Kritik und Affirmation auf ihre soziale Positivität hin befragt und auf diese Frage die Antwort gibt, daß es sich hier um Infrastrukturen der Selbstentfaltung einer modernen Subjektivität handelt, die die moraltheoretischen Konzepte eines modernen Menschen überhaupt erst massenhaft realisierbar machen.¹³

Damit korrespondiert die zweite Tendenz moderner Transformation der Fremdheit, die sich gewissermaßen auf die Innenansicht des modernen Menschen konzentriert und die Herausbildung eines spezifischen Subjektivitätstyps annimmt, nämlich den „marginal man“, wie Robert Ezra Park ihn bezeichnet hat.¹⁴ Der „marginal man“, der nicht eine Variante des Außenseiters ist, wie ihn nicht nur die Geschichte der ästhetischen Moderne kennt, sondern auch die Geschichte der politischen Moderne, bildet eine Lebensform sui generis. Er ist nämlich gerade dadurch ein besonderer Persönlichkeitstyp, daß er nicht eine Existenz am Rande einer einzelnen Kultur repräsentiert, sondern

¹³ Vgl. Kaspar Maase: *Grenzenloses Vergnügen. Der Aufstieg der Massenkultur 1850-1970*. Frankfurt/Main 1997, bes. S. 179ff u. 235ff.; vgl. Michael Makropoulos: *Theorie der Massenkultur*. München 2008, S. 128ff.

¹⁴ Vgl. Robert E. Park: „Human Migration and the Marginal Man“ in: ders., *Race and Culture*, Collected Papers, Bd. 1, Glencoe/Illinois 1950 (1929), S. 345-356.

eine Existenz im Mischungsbereich, wenn nicht auf der Konfrontationslinie mehrerer verschiedener und unter Umständen verschiedenartiger Kulturen. Der „marginal man“ – das ist der Mann oder der Mensch auf der Grenze.¹⁵ Dieser Mensch auf der Grenze heterogener Kulturen, also der kulturelle Mischling, hebt Grenzen nicht auf, vielmehr braucht er sie, nutzt sie und kultiviert sie in der Herausbildung einer fast kombinatorischen Identität. Ihre subjektive Voraussetzung ist die Disposition zu räumlicher und sozialer Mobilität, wie sie nicht nur für Einwanderergesellschaften, sondern für Gesellschaften im Modernisierungsprozeß überhaupt charakteristisch ist. Insofern entspricht der „marginal man“ weit über seine ethnisch-kulturelle Dimension hinaus genau dem selbstkonstitutiven Subjektivitätstyp, den entstehende Mittelschichtgesellschaften erfordern und für den soziale Mobilität eine Figur des organisierten sozialen Aufstiegs und der Selbstoptimierung ist. Das heißt aber auch: Der „marginal man“ ist eine Figur der ökonomischen Prosperität und der kulturellen Modernisierung im Sinne eines relativ dauerhaften sozialen Wandels. Seine objektive Grundlage ist nicht nur soziale Pluralität, wie sie mit zunehmender funktionaler Differenzierung zur hegemonialen strukturellen Wirklichkeit im 20. Jahrhundert wurde, sondern auch kulturelle Pluralität im Sinne der Koexistenz verschiedener Lebensformen und Lebensweisen an einem Ort und zu gleicher Zeit, also eine historisch-soziale Situation, in der von vorneherein mehrere differente und vielleicht sogar heterogene Gruppen miteinander koexistieren – friedlich oder weniger friedlich. Der Mensch auf der Grenze steht damit für eine Lebensform, die Pluralität mit Mobilität verschränkt und deren spezifischer sozialer Raum die moderne Großstadt von metropolitaner Größe ist. Urbanität und Grenzidentität sind freilich Lebensformen der Krise in Permanenz.¹⁶ Und wenn Modernität ein dauerhaft krisenhafter Übergangszustand ist, ist die Metropole sein historischer Ort und der „marginal man“ sein positiver Individualitätstyp.

Genau darin liegt allerdings auch die Problematik dieser sympathischen Figur, die in einem besonderen Typ historischer Einwanderergesellschaft entdeckt und nicht zufällig unter ‚postmodernen‘ Bedingungen positiv aufgenommen und modernitätstheoretisch konzeptualisiert worden ist: Sie repräsentiert geradezu prototypisch jenes liberalistische Subjekt, das nicht nur eine

¹⁵ Vgl. Michael Makropoulos: „Der Mann auf der Grenze. Robert Ezra Park und die Chancen einer heterogenen Gesellschaft“, in: *Freibeuter* 35 (1988), S. 8-22 bzw. ders.: „Robert Ezra Park (1864-1944). Modernität zwischen Urbanität und Grenzidentität“, in: Martin Ludwig Hofmann et al. (Hg.), *Culture Club. Klassiker der Kulturtheorie*, Frankfurt/Main 2004, S. 48-66.

¹⁶ Vgl. Robert E. Park: „The City: Suggestions for the Investigation of Human Behavior in the Urban Environment“, in: Robert E. Park et al., *The City, Chicago and London 1925* (1915), S. 1-46, hier S. 22.

historisch-soziale Offenheit der Situation voraussetzt, sondern auch die Emanzipation von kohärenten und durchgreifenden, also dichten Identitätserwartungen.¹⁷ Und sie muß dort scheitern, wo sie auf die Erwartung krisenfester Identitäten trifft, wie sie mit der rasanten Karriere von kulturellen Identitäten als organisierten Einsätzen in den Kämpfen um politische Macht und soziale Anerkennung gerade im Nachgang und auf der Basis ‚postmoderner‘ Kontingenzerfahrungen der Fall ist.¹⁸ Deshalb ist am Ende das Problem der Fremdheit im klassischen und soziologisch vormodernen Sinne unbeschadet aller multikultureller Tendenzen doch wieder auf dem Plan. Und deshalb hat weder das Konzept noch die Praxis der Hybridität oder der kulturellen Mischung – also der Mischung und Relativierung von Weltverhältnissen – unter diesen Voraussetzungen eine echte Chance. Die Grenze ist also nach dem vorläufigen Ende prosperierender Mittelschichtkulturen im Modernisierungsprozeß nicht mehr eine attraktive, sondern wieder eine „wüste Sache“, wie man mit Joseph Roth sagen kann, für den die Grenze ein anomischer und deshalb unheimlicher Ort war.¹⁹

(in: Norina Procopan/René Scheppeler (Hg.), *Dialoge über Grenzen* (Akten des 4. Konstanzer Europacolloquiums), Klagenfurt, Wieser 2008, S. 169-179.)

¹⁷ Vgl. etwa Richard Rorty: *Kontingenz, Ironie und Solidarität*. Frankfurt/Main 1989, S. 84ff.

¹⁸ Vgl. Charles Taylor: *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*. Frankfurt/Main 1993, bes. S. 13-35.

¹⁹ Joseph Roth: *Das falsche Gewicht. Die Geschichte eines Eichmeisters*. Romane, Bd. 2. Amsterdam und Köln 1975 (1937), S. 227.