

## I. ETAPPE:

### UNTERWEGS ZU EINEM ANDEREN DENKEN

#### Einleitung

»Viele Wege führen nach Rom«. Dieses Sprichwort paßt insofern zur Situation am Ausgangspunkt dieser Reise, als die aktuelle sozial- und geisteswissenschaftliche Landkarte eine Vielzahl von Wegen zeigt, auf denen eine ANDERE Geographie der Welt erreicht werden könnte. Hierzu zählen nicht nur systemtheoretische Wege, wie sie im Rahmen der deutschsprachigen Geographie etwa von Helmut Klüter gegangen werden (vgl. Klüter 1986). Auch das auf strukturationstheoretischer Grundlage entstandene Regionalisierungskonzept Benno Werlens böte vielfältige Ausgangsmöglichkeiten, und zwar nicht allein auf dem Feld der »normativ-politischen Regionalisierungen« (Werlen 1997: 329-377). Auf dieser Reise aber wird eine ANDERE Richtung eingeschlagen. Es sollen solche Wege gegangen werden, die sich insofern inmitten vieler Widersprüche befinden, als sie sich im Spannungsfeld von postmodernen/poststrukturalistischen Perspektiven einerseits und marxistischen Perspektiven andererseits auf tun.

Schon nach ein paar Schritten zeigt sich, daß die erste Etappe abwechslungsreich zu werden verspricht – besteht sie doch aus einer Vielzahl einzelner Pfade, die sich an einigen Stellen im Dickicht ihrer Widersprüche aufzulösen drohen, um andernorts aufgrund ihrer Geradlinigkeit beinahe an eine Schnellstraße zu erinnern. Weniger metaphorisch gesprochen: Die hier gewählten *postkolonialen* Zugänge liegen – wie auch die mit der postkolonialen Kritik verwandten *gender studies* – nicht nur quer zu den konventionellen wissenschaftssystemaren Grenzen. Sie liegen auch quer zu den etablierten wissenschafts-

theoretischen Grenzen und entziehen sich der disziplinären »Arbeits-  
teilung« ebenso wie allen Versuchen der Definition. Und nicht zu-  
letzt vereinen sie unter ihren Namen eine Vielzahl unterschiedlicher  
Perspektiven und (disziplin-)politischer Einstellungen – allerdings we-  
niger in Harmonie als in produktiver Differenz. Daher wirft nicht nur  
die bereits vor Beginn der Reise vorgenommene Streichung des Singu-  
lars die Frage auf, inwieweit es überhaupt zu rechtfertigen ist, ein  
Denken des Dazwischen auf einen begrifflichen Nenner zu bringen.  
Aufgrund der kleinen, aber schwerwiegenden Differenzen ist es »ei-  
gentlich« unmöglich, einen solchen Nenner zu formulieren. Zudem  
steht das »oberste Gebot« eines ANDEREN Denkens, das doch immer  
wieder ANDERS und auf Unterschiede bedacht sein möchte, der Formu-  
lierung eines solchen Nenners diametral entgegen. Nicht von ungefähr  
wendet sich Judith Butler, wenn auch in bezug auf das postmoderne  
Denken, gegen den identifizierenden Gestus, der Heterogenes gewalt-  
sam auf eines hin wendet:

»Wenn Lyotard den Terminus ›Postmoderne‹ verwendet, wenn man ihn halb-  
wegs passend mit einer Reihe von Theoretikern zusammenfassen und in seinen  
Werken einige problematische Zitate aufweisen kann, folgt dann daraus, daß  
diese Zitate als Beispiel für das ›postmoderne Denken‹, also als symptomatisch  
für das Ganze gelten können?

Wenn ich (...) das Projekt des postmodernen Denkens wenigstens teilweise  
richtig verstehe, besteht es gerade darin, die Verwendung solcher ›Beispiele‹  
und ›Paradigmen‹ zu hinterfragen, die das, was diese Begriffe klären sollen, un-  
terwirft und auslöscht. Denn das Ganze, das Feld des postmodernen Denkens  
in seiner angeblichen Breite, wird in Wirklichkeit erst durch das Beispiel, das  
als Symptom und Beispiel für das Ganze stehen soll, hervorgebracht. Wenn  
wir glauben, daß uns das Beispiel von Lyotard eine Repräsentation der Post-  
moderne liefert, haben wir nur gewaltsam das Gesamtfeld durch das Beispiel  
ersetzt, bzw. das Gesamtfeld gewaltsam auf ein Teilstück reduziert (...)« (But-  
ler 1993: 34).

Wenn also im folgenden von einem Denken des Dazwischen die Rede  
ist, dann sollte immer mitgedacht werden, daß dies ausschließlich aus  
heuristischen Gründen der Fall sein kann; und ausschließlich deshalb,  
weil nicht die kleinen Unterschiede, sondern die großen Gemeinsam-  
keiten (gewaltsam) in den Vordergrund gerückt werden.

Die wohl größte dieser Gemeinsamkeiten besteht in einer kritischen Auseinandersetzung mit grundlegenden Aspekten der modernen westlichen Rationalität. Das moderne Denken, so formulieren es zumindest die radikaleren Vertreterinnen und Vertreter eines ANDEREN Denkens, sei an sein Ende gelangt. Dabei handle es sich um ein unrühmliches Ende, »ein Ende, das unabweisbar davon zeuge, daß die im Zeichen der Vernunft und Emanzipation stehende Moderne längst in das Gegenteil ihrer Antriebe und Hoffnungen umgeschlagen sei und dadurch allerdings erst ihr ›wahres Gesicht‹ zu erkennen gegeben habe: kaum mehr und anderes als zunehmende Verdinglichung und Verwaltung, Herrschaft und Macht, Zwang, Gewalt und Destruktion seien die entscheidenden Charakteristika der von diesem wirkungsmächtigen Projekt bestimmten Geschichte und Gegenwart« (Straub 1991: 49).

Auch wenn diese Einschätzung aufgrund ihrer Schärfe nicht von allen ANDEREN Denkerinnen und Denkern geteilt wird, so macht sie deutlich, daß die hier zur Diskussion stehenden Perspektiven weit davon entfernt sind, wissenschaftlichem Purismus in einem akademischen Elfenbeinturm zu frönen. Im Gegenteil: In diesem Denken verbinden sich (erkenntnis-)theoretische mit zeitdiagnostischen und ethisch-normativen Aspekten, und manche Beiträge, wie etwa das feministisch-marxistische »Manifest für Cyborgs« (Haraway 1995), erinnern eher an gesellschaftspolitische Plädoyers als an das, was gemeinhin als wissenschaftliche Abhandlung bezeichnet wird. Zwar wird damit der Anspruch auf Wissenschaftlichkeit – freilich in ANDEREM als empirisch-analytischem oder objektivistischem Sinne – nicht zwangsläufig aufgegeben. Aber wichtiger als die Frage nach Wissenschaftlichkeit erscheint diejenige nach den politischen, den machtbezogenen Aspekten des Wissens.

Auf die nicht zu unterschätzenden Schwierigkeiten, aber auch auf die Potentiale, die sich aus der gezielten Vermengung von im weitesten Sinne *gesellschaftspolitischen* und *gesellschaftstheoretischen* – mit normativen und zeitdiagnostischen Aspekten verbundenen – Ansprüchen einerseits und *erkenntnistheoretischen* Ansprüchen andererseits ergeben, wird im Verlauf dieser Reise noch des öfteren zurückzukommen sein. Zunächst sei jedoch der Frage nachgegangen, welche Felder des modernen Denkens im Rahmen postmoderner/poststrukturalistischer/postkolonialer Perspektiven denn überhaupt bearbeitet werden. Aus der Vielzahl der möglichen hebt Jane Flax die folgenden hervor:

»(1) contemporary Western culture – its nature and the best way to understand it; (2) knowledge – what it is, who or what constructs and generates it, and its relations to power; (3) philosophy – its crisis and history, how both are to be understood, and how (if at all) it is to be practiced; (4) power – if, where, and how domination exists and is maintained and how and if it can be overcome; (5) subjectivity and the self – how our concepts and experiences of them have to come to be and what, if anything, these do or can mean; and (6) difference – how to conceptualize, preserve, or rescue it« (Flax 1990: 188).

Da es im Rahmen dieser Etappe nicht geleistet werden kann, auf all diese »Gegenstände der Konversation« detailliert einzugehen, muß nach einer Art »kleinstem gemeinsamen Nenner« gesucht werden, der es ermöglicht, die vielen Facetten eines ANDEREN Denkens zu erschließen. Dieser Nenner kann beschrieben werden als die Kritik der *Reduktion von Vielheiten* und der *Ausgrenzung des Differenten*. Was aber soll das heißen – die »Ausgrenzung des Differenten«?

Wiederum auf eine Kurzversion gebracht, könnte es heißen, daß in einer bestimmten historischen Phase, die meist als Beginn der Neuzeit bezeichnet wird, »ein Wechsel im Legitimationsmodus diskursiver, insbesondere wissenschaftlicher Aussagen« (Engelmann 1990: 13) stattfand. Dieser Wechsel kann als eine Folge der Verdrängung Gottes aus dem Zentrum des Universums betrachtet werden: Während die Gültigkeit von wissenschaftlichen Aussagen bis dahin insofern gesichert war, als Gott die Einheit und den inneren Zusammenhang der zu untersuchenden Phänomene garantiert hatte, mußte die Gültigkeit von Aussagen über die Ordnung der Wirklichkeit nun auf andere Art und Weise sichergestellt werden. Der Mensch kam dieser Notwendigkeit nach, indem er sich selbst – gleichsam als Gottes Sachverwalter – als erkennendes Subjekt konstituierte. Das Moment der Beherrschung und Aneignung, das dieser Konstitution zugrunde liegt, findet seinen trefflichen Ausdruck bei Descartes, »wenn er den Menschen die Aufgabe zuschreibt, sich zu ›maîtres et possesseurs de la nature‹ zu machen« (Waldenfels 1990: 57). Am Ende dieses Aneignungsprozesses stand die Subjekt-Objekt-Relation, innerhalb derer das erkennende Subjekt zum Antagonisten dessen geworden ist, was ihm als Objekt gegenübersteht bzw. von ihm zum Objekt gemacht wurde. Diesem »subjektzentrischen Ordnungsgestus der Neuzeit« (Engelmann 1990: 14) liegt eine zweifache Abstraktion zugrunde:

»Auf der einen Seite wird das Subjekt seit Descartes als Denken gefaßt, um über die phänomenale Vielheit der Menschen hinwegzukommen und sicherzustellen, daß die Wahrheit für alle Menschen gleichermaßen verbindlich ist. Diese Abstraktion ist zugleich eine Reduktion auf eine, vergleichbare Eigenschaft aller Menschen.

Die ursprüngliche Abstraktion auf der Seite des Subjekts hat auf der Gegenseite eine vergleichbare Abstraktion zur Folge. Der auf das Subjekt des Denkens reduzierte Mensch nimmt die Phänomene als gedachte auf. In dieser Abstraktion liegt die Gleichmachung der Dinge beschlossen, die zugleich auch Reduktion ihrer Vielheit an Eigenschaften ist. Der Ausschluß von Heterogenität oder Differenz gehört also zur Konstitutionsbewegung neuzeitlicher Wissenschaft und der durch diese verallgemeinerten szientistischen Rationalität.

Das Subjekt als Denkendes und das Objekt als Gedachtes bezeichnen die Pole der neuzeitlichen Rationalität, die von der Wissenschaft aus alle Bereiche der modernen Gesellschaft als Norm durchdringt und sie formiert« (ebd.).

Die neue, nun nicht mehr göttliche Ordnung basiert also auf der Überzeugung, daß die menschliche Vernunft als zentrale Instanz Vielheit zu überbrücken und Heterogenität zu vereinheitlichen vermag. Diese Überzeugung charakterisiert, wie Engelmann (1990) weiter schreibt, nicht nur die naturwissenschaftlich-technische Rationalität, die sich im Anschluß an Descartes entwickelt hat, sondern – mit Einschränkungen – auch die sozial- und geisteswissenschaftliche Wissenschaftlichkeit, die sich am Hegelschen Modell wissenschaftlicher Diskursivität orientiert. Mit Einschränkungen deshalb, weil Hegel die subjektzentrierte Rationalität einer radikalen Kritik unterzog und das cartesianische Subjekt durch eine »fiktive Allgemeinheit des Geistes, ein objektiviertes Subjekt« (ebd.: 15) ersetzte. Dennoch kann argumentiert werden, daß die Struktur dieser Rationalität auch im Rahmen der dialektischen Logik, die bei Hegel an die Stelle der zweiwertigen Logik der positiven Wissenschaft tritt und »das Wissen zu einem geschlossenen System« (ebd.) verknüpft, erhalten blieb. Damit kann letztlich von beiden Arten der modernen Rationalität behauptet werden, daß sie auf der Suche nach der *Einheit von Einheit und Vielheit* unweigerlich die Einheit privilegieren – oder anders formuliert: daß ihnen auf ihrer Suche nach Einheit unweigerlich die Vielheit aus dem Blickfeld gerät, so daß sich »von irreduzibler Verschiedenheit und Vielheit (...) kaum eine Spur« (Waldenfels 1990: 44-45) findet.

Diese Tradition des *ad unum vertere*, d.h. der Vernichtung von Vielheiten durch deren Wendung auf das Eine hin, ist es, der gegenüber ein ANDERES Denken den Vielheiten und Heterogenitäten zu ihrem Recht verhelfen möchte. Der in diesem Rahmen vielfach vorgetragenen These, daß die Tradition des identifizierenden Denkens historisch weitaus früher anzusetzen sei – bei Platon etwa –, soll hier nicht weiter nachgegangen werden. Ebenso wenig sollen die unterschiedlichen Ausformungen der entstehenden modernen Ordnung – Bernhard Waldenfels etwa unterscheidet zwischen totalen, formalen, traditionalistischen und positivistischen Ordnungsformen (ebd.: 15-27) – weiter differenziert werden. Denn relevanter als die »richtige« Datierung des »Einheits-Denkens« (oder auch dessen Varianten) scheint, *wie* – mit welchen theoretisch-praktischen Mitteln – und vor allem *warum* – aus welchen theoretisch-praktischen Gründen – ein Denken des Dazwischen versucht, Vielheiten und Heterogenitäten zu ihrem Recht zu verhelfen.

Diese Fragen sollen im folgenden anhand einer Darstellung der (Dekonstruktions-)Arbeit beantwortet werden, die auf den beiden zentralen »Terrains der Verstörung« (Höller 1996) geleistet wurde. Dabei handelt es sich zum einen um die Verstörung der neuzeitlichen Vernunft in derjenigen Hinsicht, die weiter oben bereits thematisiert wurde und im weitesten Sinn auf rationale Welt-Ordnung und -Aneignung abzielt. Zum anderen handelt es sich um die Bearbeitung des Statthalters bzw. der Statthalterin dieser Vernunft: des stabilen, selbstidentischen Subjekts selbst. Die Differenzierung dieser beiden Felder ist freilich nur in analytischer Hinsicht möglich – sind doch Welt-Ordnung einerseits und stabiles Subjekt andererseits im Rahmen des modernen Denkens untrennbar miteinander verbunden. Zum Zwecke der besseren Nachvollziehbarkeit scheint es dennoch sinnvoll, zwischen diesen beiden Momenten der modernen Rationalität zu unterscheiden. So soll im Rahmen des nun folgenden zweiten Teilstücks vornehmlich die *Logozentrik* der Moderne kritisiert werden. Hier steht die Möglichkeit objektiver Erkenntnis durch das welt-ordnende und -aneignende Subjekt zur Disposition. Dieses Subjekt bleibt »einzig und allein, solange es sich auf die erhabene Rolle des Jedermann beschränkt« (Waldenfels 1990: 72). Läßt es sich aber »dazu herab, in die irdische Rolle eines Jemand zu schlüpfen, so bekommt es Konkurrenz in Form von Mit- und Gegensubjekten« (ebd.). In dieser Kon-

kurrenz zeigt sich das zweite, das *egozentrische* Moment der modernen Rationalität insofern, als das selbst-identische Subjekt *Jemand* seine »Anderen« nur in Abgrenzung vom »Eigenen« verhandeln kann. Das Terrain dieser *Egozentrik* ist es, das innerhalb des dritten Teilstücks bearbeitet wird. Im vierten Teil wird es schließlich darum gehen, einige grundlegende Inhalte eines ANDEREN Denkens festzuhalten und damit den Rahmen der dekonstruktiv-rekonstruktiven Brille zu formen, mit deren Hilfe die weiteren Etappen dieser Reise bestritten werden sollen.

### Das »Eine« und das »Andere«

Der Aussage, daß es Aufgabe einer Wissenschaft sei, wahrheitsfähige Aussagen über ihren Gegenstand zu treffen, den ihr »anvertrauten« Ausschnitt der Wirklichkeit zu beschreiben und je nach Paradigma zu erklären bzw. zu verstehen, würden wohl nur die wenigsten widersprechen – am allerwenigsten vielleicht die Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler selbst. Trotz (oder vielleicht gerade wegen) der fehlenden göttlichen Ordnungsgarantie scheint der Glaube, die Wirklichkeit könne mimetisch, d. h. natur- bzw. originalgetreu wiedergegeben werden, immer noch tief in ihren Köpfen eingegraben zu sein. So besteht ihr Ziel vielfach darin, objektives und rationales Wissen über ihren Gegenstand zu sammeln und die Ergebnisse ihrer Sammlungen in allerlei Vorträgen oder Publikationen an den Mann bzw. an die Frau zu bringen. Und nicht selten wird die Qualität der Ergebnisse danach bemessen, inwieweit es den Betreffenden gelungen ist, die Wirklichkeit unverfälscht oder objektiv abzubilden.

Die Vertreterinnen und Vertreter eines ANDEREN Denkens hingegen wenden sich gegen die wissenschaftliche (wie »alltägliche«) Überzeugung, Wirklichkeit mimetisch und universal gültig repräsentieren zu können. Denn ihre »Vorfahren« haben darauf aufmerksam gemacht, daß Repräsentationen keinen Anspruch auf Universalität beanspruchen, sondern nur innerhalb bestimmter Codierungen als gültig betrachtet werden können; daß Repräsentationen nicht wertfrei, sondern immer in Fragen nach Macht und Herrschaft eingelassen sind, und daß das, was innerhalb eines bestimmten Kontexts als wahr gilt, nicht per se (oder von Natur aus) wahr ist, sondern auch ganz anders sein könn-

te. Im folgenden soll ein Abstecher zu diesen »Vorfahren« unternommen werden – auch wenn das Zurückführen auf sichere Ursprünge in einem ANDEREN Denken »eigentlich« als problematisch erachtet wird (vgl. Göttlich 1999: 52). Dieser Abstecher wird deutlich machen, auf welcher theoretisch-praktischen Grundlage der Gedanke an die *eine* Wirklichkeit und die *eine* Wahrheit verabschiedet wird. Anschließend soll aufgezeigt werden, *warum* und *wogegen* die Vertreterinnen und Vertreter eines ANDEREN Denkens »eigentlich« versuchen, Vielheiten (und damit auch anderen Wirklichkeiten und anderen Wahrheiten) zu ihrem Recht zu verhelfen.

### *Das Ende der einen Wirklichkeit und der einen Wahrheit*

Als »Katalysator« der Diskussionen auf dem ersten Terrain kann – die Problematik des Benennens von Protagonistinnen, Protagonisten oder »Vorfahren« immer im Blick behaltend – der Linguist Ferdinand de Saussure gelten (Saussure <sup>2</sup>1967). Er beschäftigte sich mit der Frage, auf welche Art und Weise das Verhältnis zwischen Sprache einerseits und den menschlichen Vorstellungen von Welt andererseits zu konzeptualisieren sei. Im Zuge seiner Überlegungen brach er – ähnlich wie der Philosoph Ludwig Wittgenstein (Wittgenstein <sup>12</sup>1999a) – mit der auch heute noch verbreiteten Auffassung, die Sprache stelle ein Medium dar, mit dessen Hilfe die Realität natur- und originalgetreu repräsentiert werden könne. Er kam zu der Überzeugung, daß Sprache kein Drittes darstellt, das, wie Richard Rorty formuliert, »in einer festgelegten Beziehung zu zwei anderen Einheiten, dem Selbst und der Realität, steht« (Rorty <sup>5</sup>1999: 37). Demgegenüber hielt er fest, daß es die Sprache ist, durch die Bedeutung überhaupt erst produziert wird. Von entscheidender Bedeutung für diese Sichtweise war die Entwicklung eines wissenschaftlichen Begriffs »von Sprache als einem abstrakten, geregeltem Zeichensystem« (Keller 1997: 311). Diese *langue* war es, auf die Saussure seine Überlegungen insofern konzentrierte, als er auf dem Standpunkt stand, daß nur sie aufgrund ihrer Regelmäßigkeit wissenschaftlicher Betrachtung zugänglich sei. Die Ebene der konkreten sprachlichen Äußerungen, die *parole*, klammerte er hingegen weitgehend aus seinen Betrachtungen aus. Auf dieser Grundlage trennte Saussure die Form (das Wort oder den *Signifikanten*) eines sprachli-

chen Zeichens von der mit dieser Form assoziierten Idee (dem Konzept oder *Signifikat*). Zwar seien, so Saussure, beide Teile notwendige Bestandteile der Bedeutungsproduktion. Aber die Beziehung, die zwischen ihnen bestehe, sei nicht natürlich oder essentiell, sondern resultiere aus spezifischen kulturellen Konventionen. Die Bedeutung »wohne« also nicht in den Zeichen, sondern ergebe sich aus einem bestimmten System von binären Oppositionen zwischen den Signifikanten; sie entstehe durch die Unterschiede, die Worte innerhalb einer bestimmten gesellschaftlichen Konvention bzw. eines bestimmten sprachlichen Codes aufweisen.

Diese Überlegungen bildeten einen Ausgangspunkt der »linguistischen Wende« innerhalb der Sozial- und Geisteswissenschaften, denn sie hatten gezeigt, daß Sprache nicht als Medium zwischen den Dingen und ihrer Bedeutung aufzufassen ist, sondern Bedeutungen erst produziert. Im Rahmen dieser »Wende« machten sich Vertreterinnen und Vertreter verschiedener Disziplinen u. a. daran, Saussures Konzeption weiterzuentwickeln. Jacques Derrida etwa suchte Saussure insofern zu »überbieten«, als er – aufbauend auf dessen Ausschluß des empirischen Referenten aus dem Zeichenprozeß im engeren Sinne – das Verhältnis zwischen Signifikant und Signifikat problematisierte. In den Worten des Literaturwissenschaftlers Sven Strasen: »Nach dem Verhältnis zwischen Signifikant und Referent wird nun das zwischen Signifikant und Signifikat problematisiert« (Strasen 1996: 26). Damit stellte Derrida dem abschließenden und binären Moment im strukturalistischen Konzept Saussures den Prozeß einer unkontrollierbaren und unendlichen Bedeutungsverschiebung entgegen (vgl. Engelmann 1991). Diese permanenten Bedeutungsverschiebungen, das legendäre »freie Flottieren der Signifikanten« also, werden in der poststrukturalistischen Literatur gern mit dem Verweis auf den Versuch veranschaulicht, »die Bedeutung eines unbekanntes Signifikanten im Wörterbuch nachzuschlagen oder die Fragen eines Kleinkinds zu beantworten« (Strasen 1996: 26). Dieser Versuch lehrt, daß »das Signifikat nur in Form eines weiteren Zeichens, also eines neuen Signifikanten, der seinerseits wieder mit einem Signifikat korreliert, zugänglich ist« (ebd.). Als »Zeichen« für die prinzipielle Unmöglichkeit, den Signifikanten stabile Bedeutungen zuzuschreiben, führte Derrida die *différance* ein: die französische Differenz mit einem ebenso unhörbaren wie regelwidrigen »a«.

Die *différance* sieht sich freilich mit einem unausweichlichen Di-

lemma konfrontiert: Sie stellt eine Bezeichnung dar und darf doch »eigentlich« nichts bezeichnen. Obwohl (oder gerade weil) dieses Dilemma nicht aufzulösen ist, möchte sie weder »ein Wort noch ein Begriff« (Derrida 1990a: 82) sein, sondern als »Strategie (...) ohne Finalität« (ebd.: 81) begriffen werden, mit deren Hilfe nichts eindeutig ausgesagt werden kann – außer vielleicht der Unmöglichkeit, irgend etwas eindeutig auszusagen. Denjenigen Raum schließlich, in dem Wirklichkeit, ganz im Sinne der *différance*, ein Gewebe oder eine Verkettung von Differenzen markiert, bezeichnet Derrida als Text:

»Das, was ich also Text nenne, ist alles, ist praktisch alles. Es ist alles, das heißt, es gibt einen Text, sobald es eine Spur gibt, eine differentielle Verweisung von einer Spur auf die andere. Und diese Verweise bleiben nie stehen. (...) Folglich setzt dieser neue Begriff des Textes, der ohne Grenzen ist – ich habe deshalb gesagt, auch als scherzhafte Bemerkung, es gäbe kein Außerhalb des Textes –, folglich setzt dieser neue Begriff des Textes voraus, daß man in keinem Moment etwas außerhalb des Bereiches der differentiellen Verweisungen fixieren kann, das ein Wirkliches, eine Anwesenheit oder eine Abwesenheit wäre, etwas, das nicht es selbst wäre, markiert durch die textuelle *différance*, durch den Text als *différance* mit einem »a« (Derrida zit. in Engelmann 1991: 73).

Ähnlich radikale Erweiterungen des Feldes sprachphilosophischer Erwägungen über den Bereich der Linguistik hinaus finden sich in denjenigen Ansätzen, die in Anlehnung an den ANDEREN Kulturwissenschaftler Stuart Hall als *semiotische* und *diskursive* bezeichnet werden sollen (Hall 1997a, 1997b). Beide stellen die Möglichkeit eines formalen Zugangs zu Sprache und Repräsentation, wie Saussure ihn gesucht hatte, durch die verstärkte Einbeziehung interaktiver und dialogischer Elemente in Frage. Während eine semiotische Herangehensweise dabei in erster Linie auf die Analyse von Zeichen bzw. deren Funktion als Bedeutungsträger – also auf das *Wie* der Repräsentation – abzielt, geht ein diskursiver Ansatz weiter. Indem er sich auch den Effekten und Konsequenzen von Repräsentation zuwendet, rückt er nicht die »Poetik der Sprache«, sondern die »Politik der Sprache« in den Mittelpunkt des Interesses:

»There are some similarities, but also some major differences between the *semiotic* and the *discursive* approaches (...). One important difference is that the

*semiotic* approach is concerned with the *how* of representation, with how language produces meaning – what has been called its ›poetics‹; whereas the *discursive* approach is more concerned with the *effects* and *consequences* of representation – its ›politics‹ (Hall 1997a: 6).

Als wichtigster Vertreter eines diskursiven Ansatzes kann wohl der französische Philosoph Michel Foucault betrachtet werden. Einige Elemente seiner Philosophie sollen nun insofern detaillierter nachvollzogen werden, als sie es waren, die besonderen Einfluß auf ein Denken genommen haben, wie es im Verlauf dieser Reise weiter entwickelt werden soll. »Detaillierter« kann dabei nicht bedeuten, die komplexen Gedankengänge, die sich in Foucaults Arbeiten finden und zu deren Verständnis er selbst »nur wenige – und nicht unbedingt eindeutige – Hinweise« (Keller 1997: 313) gegeben hat, einer systematischen Betrachtung zuzuführen. Dies gilt erst recht für die »Brüche« innerhalb seines Denkens, die in einer beträchtlichen und stetig wachsenden Anzahl von Beiträgen immer wieder (und immer wieder anders) kommentiert und interpretiert werden. Das Ziel der Ausführungen besteht vielmehr darin, die grundlegenden Auffassungen Foucaults zur Frage der Repräsentation zusammenzufassen – was gleichzeitig bedeutet, sich den Themen *Wissen* und *Macht* zuzuwenden. Denn Foucault war nicht nur an einer Analyse der Bedeutungsproduktion interessiert, sondern wandte sich der Repräsentation als Quelle von (sozialem und kulturellem) *Wissen* zu – »a more open system, connected in more intimate ways with social practices and questions of power« (Hall 1997b: 42). Es ging ihm also nicht allein um die Frage der Bedeutungsproduktion durch Sprache; es ging ihm auch und insbesondere um Machtbeziehungen:

»Here I believe one's point of reference should not be to the great model of language (*langue*) and signs, but to that of war and battle. The history which bears and determines us has the form of a war rather than of a language: relations of power, not relations of meaning« (Foucault 1980: 114).

Folglich ersetzte Foucault die Sprache durch ein umfassenderes Modell der Repräsentation: dasjenige des Diskurses. Dabei war er weit davon entfernt, den Diskursbegriff im alltagssprachlichen Sinne, etwa im Sinne von »Gedankenaustausch« oder »Wortstreit«, zu gebrauchen.

Er meinte damit spezifische Gruppen von Aussagen, die insofern Wissen produzieren, als sie eine bestimmte Sprech- und Denkweise markieren. Der Diskurs im Sinne Foucaults konstituiert seinen eigenen Gegenstand, sein Thema. Er produziert und definiert die Objekte des Wissens. Er bringt ein Denken dazu, auf eine ganz bestimmte Art und Weise – nämlich *so und nicht anders* – zu denken. Wissen über etwas kann nicht außerhalb von Diskursen existieren, d. h. außerhalb der Art und Weise, in der dieses Etwas innerhalb der Diskurse produziert, repräsentiert und durch bestimmte Techniken reguliert wird. Obwohl andere Arten des Denkens damit nicht zwangsläufig ausgeschlossen sind, so sind sie doch durch einen Diskurs und innerhalb eines Diskurses beschränkt bzw. limitiert.

Die diskurs-»theoretische« Vorstellung, daß Dinge oder, allgemeiner formuliert, Objekte des Wissens ausschließlich innerhalb eines bestimmten Kontexts eine Bedeutung aufweisen und daß das Wissen darüber nur innerhalb dieses Kontexts als wahr gilt, erscheint radikal ANDERS – und in der notwendig verkürzten Darstellung wohl allzu abstrakt. Zur Veranschaulichung sei auf eine Passage in der »Archäologie des Wissens« zurückgegriffen. In dieser Passage kommt Foucault, wie auch an vielen anderen Stellen seiner theoretisch-praktischen Arbeit, auf den Wahnsinn zu sprechen (Foucault 1981). Präziser formuliert: Er kommt auf die *Erfindung* des Wahnsinns zu sprechen. Dabei hält er fest, daß das Konzept »Wahnsinn« überhaupt erst innerhalb einer ganz bestimmten *diskursiven Formation* habe entstehen können; daß es nur innerhalb dieser diskursiven Formation möglich geworden sei, »Wahnsinn« auf eine bestimmte Art und Weise – als Wahnsinn eben – zu denken und über ihn zu sprechen:

»Die Geisteskrankheit ist durch die Gesamtheit all dessen konstituiert worden, was in der Gruppe all der Aussagen gesagt worden ist, die sie benannten, sie zerlegten, sie beschrieben, sie explizierten, ihre Entwicklungen erzählten, ihre verschiedenen Korrelationen anzeigten, sie beurteilten und ihr eventuell die Sprache verliehen, indem sie in ihrem Namen Diskurse artikulierten, die als die ihren gelten sollten« (ebd.: 49).

Die von Foucault vorgenommene Bindung der Objekte des Wissens an bestimmte Diskurse wirft immer wieder die Frage auf, wie es denn in seinem Denken um die Existenz bzw. Nicht-Existenz der Objekte

des Wissens in einer »außer-diskursiven« Realität bestellt ist. Wie an vielen anderen, so scheiden sich auch an dieser Frage die Geister: Während Foucaults Schriften zuweilen dahingehend interpretiert werden, als verneine er die Existenz von Objekten außerhalb der Diskurse, existieren umgekehrt Beiträge, in denen das Gegenteil behauptet wird (vgl. hierzu Hall 1997b). Auf dieser Reise soll weder der einen noch der anderen Interpretation gefolgt, sondern folgender Standpunkt vertreten werden: Es ging Foucault nicht darum, Objekten eine Existenz außerhalb von Diskursen ab- oder zuzusprechen. Worauf es ihm ankam, war, daß außerhalb von Diskursen nichts existieren kann, was *von Bedeutung* ist. Diese Interpretation bietet sich zumindest nach der Lektüre der folgenden Textstelle an, in der Foucault – wiederum am Beispiel des Wahnsinns – Aufschluß über seine, von ihm selbst »archäologisch« genannte Arbeitsweise gibt:

»Man versucht nicht zu rekonstruieren, was der Wahnsinn selbst gewesen sein könnte, so wie er sich vielleicht zuerst in einer ursprünglichen, fundamentalen, dumpfen, kaum artikulierten Erfahrung gegeben hat (...). Eine solche Geschichte des Referenten ist zweifellos möglich; man schließt das Bemühen, den Text von diesen »prädiskursiven« Erfahrungen zu entsanden und zu befreien, nicht von Anfang an aus. Aber hier handelt es sich nicht darum, den Diskurs zu neutralisieren (...); es handelt sich im Gegenteil darum, ihn in seiner Konsistenz zu erhalten, ihn in seiner eigenen Komplexität hervortreten zu lassen. In einem Wort, man möchte sich gänzlich der »Dinge« enthalten, sie »ent-gegenwärtigen«; ihre reiche, schwere und unmittelbare Fülle verbannen (...); die regelmäßige Formation der Objekte, die sich nur im Diskurs abzeichnen, an die Stelle des rätselhaften Schatzes der »Dinge« von vor dem Diskurs setzen; diese *Gegenstände* ohne Beziehung zum *Grund der Dinge* definieren, indem man sie aber auf die Gesamtheit der Regeln bezieht, die es erlauben, sie als Gegenstände eines Diskurses zu bilden, und somit ihre Bedingungen des historischen Erscheinens konstituieren; eine Geschichte der diskursiven Regelmäßigkeiten schreiben, die sie nicht in die Tiefe eines Urgrunds stieße, sondern den Nexus der Regelmäßigkeiten entfaltet, die ihre Dispersion steuern« (Foucault 1981: 71-72).

Wie kann vor diesem Hintergrund die Beziehung zwischen (historisch und kulturell spezifischem) Wissen einerseits und Macht andererseits beschrieben werden? Da »das Problem der Macht im Mittelpunkt von

Foucaults Diagnose unserer gegenwärtigen Situation« (Dreyfus u. Rabinow 1987: 12) steht, finden sich Antworten auf diese Frage über sein gesamtes Werk »verstreut«. Zwar ist der Begriff »Werk« nicht ausschließlich im Sinne eines wissenschaftlichen Werkes zu verstehen – beteiligte sich Foucault doch an konkreten politischen Kämpfen (vgl. Kneer 1996) und liegt doch ein großer Teil seiner Arbeiten »in Form von Interviews, Broschüren, Kampfschriften und Flugblättern« (ebd.: 169) vor. Als gern zitierter Klassiker bezüglich der hier interessierenden Frage nach dem Zusammenhang von Wissen und Macht gilt aber eine Passage aus »Überwachen und Strafen« (Foucault 1977). Aus ihr geht hervor, daß sich Foucault gegen jene Tradition wandte, »die von der Vorstellung geleitet wird, daß es Wissen nur dort geben kann, wo die Machtverhältnisse suspendiert sind, daß das Wissen sich nur außerhalb der Befehle, Anforderungen, Interessen der Macht entfalten kann« (ebd.: 39). Dieser (nur allzu bekannten) Tradition setzte er entgegen, daß Wissen immer eine Form von Macht ist und daß Macht diejenigen Bereiche bestimmt, über die überhaupt »etwas gewußt wird«. Eindringlich wies er darauf hin, daß »Macht Wissen hervorbringt (und nicht bloß fördert, anwendet, ausnutzt); daß Macht und Wissen einander unmittelbar einschließen; daß es keine Machtbeziehung gibt, ohne daß sich ein entsprechendes Wissensfeld konstituiert, und kein Wissen, das nicht gleichzeitig Machtbeziehungen voraussetzt und konstituiert« (ebd.). Entsprechend sei es auch nicht möglich, diese Macht/Wissen-Beziehungen von einem »Erkenntnissubjekt aus zu analysieren, das gegenüber dem Machtsystem frei oder unfrei ist« (ebd.). Vielmehr müsse in Betracht gezogen werden, »daß das erkennende Subjekt, das zu erkennende Objekt und die Erkenntnisweisen jeweils *Effekte* jener fundamentalen Macht/Wissen-Komplexe und ihrer historischen Transformationen bilden« (ebd.; Hervorhebung JL). Damit ähnelt Macht/Wissen letztlich einem Netzwerk, das »alle Ebenen der sozialen Existenz durchdringt und folglich an jedem Ort des sozialen Lebens zum Tragen kommt – in den privaten Bereichen der Familie und der Sexualität ebenso wie im Rahmen der Politik, der Wirtschaft und des Rechtssystems« (Hall 1997b: 50; Übersetzung JL).

ANDERE *Wirklichkeiten*, ANDERE *Wahrheiten*

Die logozentrische Rationalität der Moderne, so kann der Abstecher zu den »Vorfahren« wohl zusammengefaßt werden, wird verabschiedet und durch die Vorstellung vom *prison-house of language* (Jameson 1972) ersetzt: Die vermeintlich erkennenden Subjekte befinden sich in einem Sprachgefängnis, wo sie, salopp formuliert, in unterschiedlichen, kulturell spezifischen Zellen der Bedeutungsproduktion und -reproduktion verwahrt sind. Damit bleibt ihnen ein direkter oder »ungefilterter« Zugang zur Realität versagt; jeder Blick, jede Repräsentation erfolgt von einer bestimmten Zelle des Gefängnisses aus:

»Das Sprechen muß einen Ort und eine Position haben und ist immer innerhalb eines Diskurses positioniert. Erst wenn ein Diskurs vergißt, daß er verortet ist, versucht er für alle zu sprechen« (Hall 1994: 61).

Vor diesem Hintergrund erscheint der wissenschaftliche Glaube an die Möglichkeit mimetischer und universell gültiger Wiedergabe von Wirklichkeit als der naive Glaube an die Deckungsgleichheit von Wirklichkeit und einer Repräsentation von Wirklichkeit. Er erscheint als ein Glaube, der davon lebt, daß er die historische Spezifität der Repräsentationen verleugnet; der als natürlich ausgibt, was »eigentlich« kulturell produziert ist. Der französische Literaturkritiker, Soziologe und Philosoph Roland Barthes hat das Ergebnis dieser Transformationen als *Mythos* bezeichnet: Der Mythos, so Barthes, habe den Auftrag, »historische Intention als Natur zu gründen, Zufall als Ewigkeit« (Barthes 1964: 130). Dies bedeute jedoch nicht, daß der Mythos die Dinge leugne. Seine Funktion bestehe im Gegenteil darin, von den Dingen zu sprechen – allerdings auf eine »reinigende«, auf eine »unschuldig-machende« Art und Weise:

»Der Mythos (...) macht sie [die Dinge, JL] unschuldig, er gründet sie als Natur und Ewigkeit, er gibt ihnen eine Klarheit, die nicht die der Erklärung ist, sondern die der Feststellung. (...) Er schafft die Komplexität der menschlichen Handlungen ab und leiht ihnen die Einfachheit der Essenzen, er unterdrückt (...) jedes Vordringen über das unmittelbar Sichtbare hinaus, er organisiert eine Welt ohne Widersprüche, weil ohne Tiefe, eine in der Evidenz der Dinge ausgebreitete Welt, er begründet eine glückliche Klarheit. Die Dinge machen den Eindruck, als bedeuteten sie von ganz allein« (ebd.: 131-132).

Mit dem Aufsetzen einer ANDEREN Brille trübt sich diese »glückliche Klarheit«, und die objektivistische Sicht der Dinge erscheint nicht länger als die objektive und allgemeingültige. Sie erscheint vielmehr als eine unter vielen; als eine, der es gelungen ist, das »*Andersseinkönnen* jeglicher Ordnung« (Waldenfels 1990: 16) erfolgreich zu verdrängen, und die sich unter der Hand immer schon darangemacht hat, andere Wahrheiten zu unterdrücken. Damit erscheint sie letztlich als eine Sicht der Dinge, die auf einer *falschen*, weil Ausschließungen produzierenden Universalität beruht – und es stellt sich die Frage nach ihrer Spezifität. Einer Beantwortung dieser Frage kommt aus zwei Gründen eine besondere Bedeutung zu. Zum einen wird sich in ihrem Rahmen jene Verflechtung von theoretisch-konzeptionellem Denken einerseits und gesellschaftspolitischer Engagiertheit andererseits zeigen, aufgrund derer ein ANDERES Denken je nach Perspektive als widersprüchlich gebrandmarkt oder aber als theoretisch-praktisches Projekt begrüßt wird. Und zum anderen wird sie verdeutlichen, *wogegen* die Vertreterinnen und Vertreter eines ANDEREN Denkens »eigentlich« versuchen, Vielheiten zu ihrem Recht zu verhelfen.

Welcher Art ist also die Sicht der Dinge, die trotz (historischer) Spezifität universale Gültigkeit reklamiert? Eine Antwort findet sich, wenn das abstrakte Subjekt dieser Sicht einer genaueren Betrachtung unterzogen wird: das Subjekt in der, wie Bernhard Waldenfels (1990) schreibt, erhabenen Rolle des (welt-ordnenden) *Jedermann*. Es sei dahingestellt, ob Waldenfels die Bezeichnung *Jedermann* in ironisierender Absicht gezielt gewählt hat oder an dieser Stelle in eine von ihm selbst (mit-)gegrabene Grube fällt – eine passende Bezeichnung ist es allemal. Denn, wie Rosalyn Deutsche konstatiert:

»(...) the objectivist theorem is a masculine, not universal, subject who universalises itself by claiming a privileged ground of knowledge but who actually occupies a position of threatened wholeness in a relation of difference« (Deutsche 1991: 12).

Die insbesondere von (post-)feministischer Seite artikulierte Kritik des Androzentrismus ist jedoch bei weitem nicht die einzige, die gegen den ein- und zugleich ausschließenden Charakter der modernen Rationalität geltend gemacht wird. Sie findet, wie das folgende Zitat deutlich macht, eine ganze Reihe von Ergänzungen:

»I am pointing to a way of looking at the world characteristic of the dominant white, male, Eurocentric ruling class, a way of dividing up the world that puts an omnipotent subject at the center (...)« (Hartssock 1990: 161).

Doch auch Nancy Hartssocks »Liste« der Eigenschaften des modernen Subjekts und der aus ihnen notwendig resultierenden Ausschlüsse bleibt zwangsläufig unvollständig: Vergleicht man die »Eigen«- und Besonderheiten konkreter Individuen mit dem abstrakten »Subjekt-kondensat« der Moderne, so wird die Vielzahl der Exklusionen deutlich, die diese Konzeption seit ihrer »Erfindung« produziert hat und immer noch produziert. Dazu gehören religiöse und weltanschauliche Ausschlüsse ebenso wie solche, die das Alter, sexuelle Präferenzen oder körperliche und geistige Behinderungen – vgl. Foucaults Reflexionen über den Wahnsinn (Foucault 1973, 1981) – betreffen. In Anbetracht der Vielzahl notwendiger Ausschlüsse soll an dieser Stelle nur auf eine einzige, bisher nicht genannte spezifische Eigenschaft des modernen Subjekts näher eingegangen werden: auf seinen Besitz.

Zu diesem Zweck ist es hilfreich, sich noch einmal den Legitimations- und Integrationsbedarf, den der europäische Modernisierungsprozeß zeitigte, vor Augen zu führen. War das Individuum in seinen vormodernen ökonomischen und sozialen Kontexten »immer schon als Moment eines übergreifenden Allgemeinen gesetzt und gedacht« (Engelmann 1990: 8), so wurde es im Rahmen der Modernisierung aus diesen Kontexten »entlassen«. Aus dieser Freisetzung resultierte gewissermaßen ein Mangel an Integration und Zusammenhang, und an die Stelle des vormodernen, gleichsam als »naturwüchsig« gedachten Zusammenhangs trat der Tauschwert und mit ihm Austauschakte bzw. Verträge zwischen rechtlich freien Individuen als »das, was Zusammenhang und Einheit stiftete« (Engelmann 1990: 9). Sie sind es, die seitdem – im Zusammenspiel mit der Integration der Individuen in die »vorgestellte Gemeinschaft« der Nation (Anderson<sup>2</sup>1993) – die Textur des »sozialen Bandes« bilden: Ob »Banker, Wurstverkäufer oder Fabrikant – sie alle sind Warenbesitzer, die sich im Austauschprozeß als *Gleiche* anerkennen« (Parsdorfer 1998: 26; Hervorhebung JL).

Doch schon »Karl Marx wußte, daß die massenhafte Freisetzung von Menschen aus vorkapitalistischen ökonomischen Zusammenhängen eine zweiseitige Sache war« (Engelmann 1990: 9). Und in der Tat: Vor dem Hintergrund strukturell ungleicher ökonomischer Ver-

hältnisse erweist sich die »besitzindividualistische« Gleichheit aller Menschen als Grundvoraussetzung ihres Gegenteils – was sich am Beispiel derjenigen Menschen zeigt, die im Gegensatz zum »implizit vorausgesetzten bürgerlichen und besitzenden Individuum« (Narr 1998: 22) über keinen Besitz verfügen: »Die Aneignung der lebendigen Arbeit durch das Kapital aus dem Umstand, daß der Gebrauchswert des Arbeiters mehr her gibt als sein Tauschwert, macht aus dem scheinbaren Tausch von Äquivalenten – Tausch der Ware Arbeitskraft gegen Lohn – handfeste Ausbeutung« (Parsdorfer 1998: 26). Der darin zum Ausdruck kommende Doppelcharakter kennzeichnet die westliche Moderne zwangsläufig. Folglich zeigt er sich nicht nur in bezug auf die »Gleichheit«, sondern auch in bezug auf die »Freiheit«. So sind diejenigen Menschen, die ihre Arbeitskraft nicht verkaufen können oder wollen, denn auch »doppelt frei«: Sie sind nicht nur frei im persönlichen Sinne, sondern darüber hinaus »frei (...) zu verhungern« (Engelmann 1990: 9).

Es sind also – unter vielen anderen – spezifisch »besitzende« Qualitäten, mit denen es sich die moderne westliche Rationalität seit Beginn der Neuzeit anmaßt, die Wirklichkeit vermeintlich universell repräsentieren zu können. Und es sind die mit diesen Qualitäten korrespondierenden Ausschlüsse, vor deren Hintergrund ein ANDERES Denken danach strebt, Vielheiten zu betonen und anderen Wahrheiten zu ihrem Recht zu verhelfen. In diesem Bestreben aber sieht es sich zwangsläufig mit den folgenden Fragen konfrontiert: Kann das Streben nach einer vermeintlich universellen Aneignung der Wirklichkeit als eine Besonderheit der westlichen Moderne betrachtet werden? Und inwiefern ist es überhaupt zulässig, von *der* westlichen Moderne zu sprechen – gibt es doch nicht *eine*, sondern ganz unterschiedliche Modernen, von denen hier nur die Moderne der Aufklärung, die ökonomische Moderne des 19. Jahrhunderts und die ästhetische Moderne des 19. und 20. Jahrhunderts genannt seien (vgl. etwa Welsch <sup>5</sup>1997: 46-48)?

Zunächst zur ersten Frage: Sie stellt sich insbesondere insofern, als bestimmte Aspekte dieser Aneignung gewiß nicht auf die westliche Moderne beschränkt sind. Dies gilt nicht nur für den Bereich des Androzentrismus, sondern auch für denjenigen des Ethnozentrismus. Fast alle kollektiven Identitäten sehen sich, wie Yi-Fu Tuan (1989) aufzeigt, im Zentrum ihrer »eigenen« Kosmologie. Dennoch kann im Anschluß an Foucault (1973, 1977) argumentiert werden, daß bei der Beantwor-

tung dieser Frage eine andere nicht vergessen werden sollte: die Frage nach der Effektivität von Macht/Wissen. Hinter der Frage nach der Effektivität von Macht/Wissen aber verliert die erste Frage an Relevanz, und es erscheint nur noch zweitrangig, ob das westliche Streben nach universeller Ordnung nun auf eine besondere »okzidentale Ordnungsbesessenheit« (Waldenfels 1990: 24) zurückzuführen ist oder nicht. Denn nur die westliche Rationalität hatte die Macht, ihr Wissen effektiv in Anschlag zu bringen, diskursiv durchzusetzen und damit als universal zu repräsentieren.

Wird überdies bedacht, daß die westliche Rationalität im Kampf um Repräsentation bis heute erfolgreich ist und daß patriarchalische, (neo-)koloniale und imperialistische Machtstrukturen noch nicht der Vergangenheit angehören, dann findet sich auch eine Antwort auf die Frage, inwieweit es zulässig ist, die westliche Moderne zu essentialisieren, also von *der* westlichen Moderne zu sprechen. Stuart Hall formuliert diese Antwort in bezug auf die postkoloniale Kritik wie folgt:

»Auch wenn wir an Differenzierung und Spezifität festhalten, können wir es uns dennoch nicht leisten, die überdeterminierenden Auswirkungen des kolonialen Faktors zu übergehen, das ›Werk‹, das seine binären Oppositionen unablässig verrichten mußten, um die Ausbreitung der kulturellen Differenz und der Lebensformen zu *repräsentieren*, die es in der gebündelten und überdeterminierten ›Einheit‹ jener vereinfachenden und alles überwölbenden binären Struktur: ›der Westen und der Rest‹ immer gab« (Hall 1997c: 230-231).

Vor diesem Hintergrund erscheint es also nicht nur zulässig, sondern sogar notwendig, von *der* westlichen Moderne zu sprechen – wenn auch auf eine besondere, auf eine lediglich vorläufig schließende Art und Weise. Diese »differente« Art der Essentialisierung wird in einer ANDEREN Literatur zumeist als *strategisch-essentialistisch* bezeichnet (vgl. etwa Williams u. Chrisman 1994), auf dieser Reise aber – in Anschluß an den Historiker, Soziologen und Philosophen Michel de Certeau und dessen begriffliche Unterscheidung zwischen Strategie und Taktik (Certeau 1988) – *taktisch-essentialistisch* genannt: Während eine Strategie nach Certeau ein mit Macht ausgestattetes Subjekt voraussetzt, stellt eine Taktik ein Kalkül dar, »das nicht mit etwas *Eigenem* rechnen kann (...)« (ebd.: 23; Hervorhebung JL) und über kein gesichertes Territorium verfügt. Der (Spiel-)Raum einer Taktik wird im-

mer wieder aufs neue erst durch den Ort ihres jeweiligen ANDEREN bestimmt, dessen Willen sie zu verändern und den sie durch ihre jeweiligen Bewegungen zu »stören« versucht. In diesem Sinne sind auch die vorläufigen Essentialisierungen zu verstehen. Sie zeichnen sich durch die Fähigkeit aus, »an einem gewissen Punkt zu einem erforderlichen Zeitpunkt haltzumachen« (Bloedner 1999: 78) und damit einen vorläufigen, instabilen und immer wieder ANDEREN Ort zu finden, von dem aus kommuniziert und interveniert werden kann. Behielte man hingegen – und damit zurück zur Frage nach der Zulässigkeit von Essentialisierungen – ausschließlich die Differenz im Auge, so liefe man Gefahr, »einem belanglosen Dekonstruktivismus« (Hall 1997c: 231) zu erliegen und »dem Phantasiegebilde eines machtlosen *Utopia* der Differenz« (ebd.) auf den Leim zu gehen. Der *taktische Essentialismus* hingegen ermöglicht es, die »beiden Enden der Kette gleichzeitig in der Hand« (ebd.) zu behalten.

Diese nicht anders als widersprüchlich zu bezeichnende Taktik ist es, mit deren Hilfe die Vertreterinnen und Vertreter eines ANDEREN Denkens versuchen, anderen Wahrheiten und Wirklichkeiten zu ihrem Recht zu verhelfen. Denn diese Taktik eröffnet Möglichkeiten, über die seit Beginn der Neuzeit ungelöste Frage nach adäquaten Formen von Gesellschaftlichkeit nachzudenken – adäquateren Formen zumindest als denjenigen, die auf der vermeintlich universalen Rationalität eines erkennenden Subjekts mit dem verräterischen Namen *Jedermann* beruhen.

### Das »Eigene« und das »Andere«

Was passiert in einem Denken des Dazwischen mit dem *Jemand*, dem »irdischen Alter Ego« des *Jedermann*? Wenn, wie im Verlauf der gerade zurückgelegten Wegstrecke geschehen, der erkennende *Jedermann* von seinem freischwebenden Hochsitz gestoßen wird, auf daß er statt eines vermeintlich unschuldigen Panoramablicks lediglich den Ausblick aus einer bestimmten Zelle des Sprachgefängnisses genießt, dann hat das zwangsläufig Folgen für die Stabilität seines »Alter Ego«. Und in der Tat stellen die ANDEREN Denkerinnen und Denker das neuzeitliche Subjekt »als das, was allem zugrunde liegt und (...) auf zentrale Weise alles auf sich hin versammelt« (Waldenfels 1990: 57), nicht

nur hinsichtlich seiner Fähigkeit einer wahrheitsfähigen Erkenntnis von Realität radikal in Frage. Sie wenden sich ganz grundsätzlich gegen die vereinheitlichende Abstraktion, der das Subjekt im Rahmen des neuzeitlichen Strebens nach Ordnung insofern unterzogen wurde, als »Beherrschung und Aneignung der Natur (...) nicht zu haben [sind] ohne eine Selbstbeherrschung und Selbstaneignung, die den Ort schafft, wo Beherrschung und Aneignung sich vollziehen können« (ebd.).

Mit der Frage nach dem Status und der Identität des (nicht transzendentalen) Subjekts wird ein Terrain betreten, das trotz seiner unweigerlichen Verwandtschaft mit demjenigen der Aneignung von Wirklichkeit beinahe noch umkämpfter erscheint als letzteres. Diesen Eindruck vermögen zumindest die vielen Publikationen jüngeren Datums zu erwecken, in denen diese Frage verhandelt wird. Während einige Vertreterinnen und Vertreter »schwacher« Subjekt-Konzeptionen freudig den »Tod des Subjekts« begrüßen, besteht für ihre Antagonistinnen und Antagonisten kein Grund zum Feiern. Im Gegenteil: Die Verteidigerinnen und Verteidiger »starker« Subjekt-Konzeptionen sehen im »Ende des Subjekts« nichts geringeres als »Verzicht auf Verantwortung, Auslieferung an fremde Mächte, Auflösung errungener Formen, Regression auf pathische Frühstufen, ästhetizistische Spielerei, Konzession an die Gewalt und ähnliches« (ebd.).

Nicht zuletzt in Anbetracht dieser Kontroverse sollen nun, analog zur vorangegangenen Wegstrecke, einige der Denkgebäude dargestellt werden, die als »Vorfahren« bzw. Katalysatoren ANDERER Konzeptionen des Subjekts gelten können. Im Anschluß an diese Darstellung wird sich nicht nur zeigen, *warum* und *mit welchen Mitteln* ein ANDERES Denken dem stabilen, selbst-identischen Subjekt »an den Kragen« will. Es wird sich auch zeigen, warum die Dezentrierung des souveränen Subjekts nicht zu nihilistischem Relativismus (oder Schlimmerem) führt, sondern warum – zumindest aus ANDERER Sicht – das Gegenteil der Fall ist.

### *Das Ende des souveränen Subjekts und des allgemeinen Wesens des Menschen*

Der erste der hier zu präsentierenden »Angriffe« auf die Konzeption des stabilen, souveränen Subjekts findet sich im Werk Friedrich Nietz-

ches. Nietzsche wandte sich gegen die Konzeptualisierung des Bewußtseins als einer festen, unbedingten Größe und stellte dem cartesianischen »Ich denke, also bin ich« die Auffassung »Ich denke, daß ich bin« entgegen, denn er vertrat den Standpunkt, daß nicht einmal die Faktoren, die auf das Bewußtsein wirken, genau bestimmt werden könnten. Damit sei »selbst ein theoretisches Konstrukt, in dem das Bewußtsein von allen äußeren Einflüssen im Rahmen eines Gedankenexperiments gereinigt würde, nicht möglich« (Strasen 1996: 62) – und Descartes ein grober Denkfehler unterlaufen:

»Es wird gedacht: folglich giebt es Denkendes«: darauf läuft die argumentatio des Cartesius hinaus. Aber das heißt, unsern Glauben an den Substanzbegriff schon als ›wahr a priori‹ ansetzen: – daß, wenn gedacht wird, es etwas geben muß, ›das denkt, ist aber einfach eine Formulierung unserer grammatischen Gewöhnung, welche zu einem Thun einen Thäter setzt. Kurz, es wird hier bereits ein logisch-metaphysisches Postulat gemacht – und *nicht nur constatirt* (...). Auf dem Weg des Cartesius kommt man *nicht* zu etwas absolut Gewissem, sondern nur zu einem Faktum eines sehr starken Glaubens« (Nietzsche 1970: 215).

Der cartesianischen Vorstellung, derzufolge das Bewußtsein den Bezugspunkt der Vernunftexistenz, des Selbsterlebens und der Selbstvergewisserung darstellt, hielt Nietzsche entgegen, daß die Realität, derer die Menschen sich bewußt sein könnten, lediglich eine Realität von Zeichen, eine vereinheitlichte und verallgemeinerte Realität sei. Angesichts der phänomenalen Vielfalt von Wirklichkeit seien die Menschen darauf angewiesen, Tat-Sachen und Sachverhalte mit Hilfe von Begriffen, Kategorien und Konzepten zu vereinfachen, also Regelmäßigkeiten zu entdecken. Diese Regelmäßigkeiten würden wie Regeln behandelt bzw. als solche »mißverstanden«, so daß aus (nützlichen) Fiktionen *Wahrheit* werde:

»Was ist also Wahrheit? Ein bewegliches Heer von Metaphern, Metonymien, Anthropomorphismen, kurz eine Summe von menschlichen Relationen, die, poetisch und rhetorisch gesteigert, übertragen, geschmückt wurden, und die nach langem Gebrauche einem Volke fest, canonic und verbindlich dünken: die Wahrheiten sind Illusionen, von denen man vergessen hat, dass sie welche sind, Metaphern, die abgenutzt und sinnlich kraftlos geworden sind, Münzen,

die ihr Bild verloren haben und nun als Metall, nicht mehr als Münzen in Betracht kommen« (Nietzsche <sup>2</sup>1988: 880-881).

Solch groben Vereinfachungen, solchen »Verwechslungen« von Fiktion und Wahrheit also, gilt es in Nietzsches Augen entgegenzutreten – und zwar nicht zuletzt in bezug auf das Subjekt. Denn auch das Konzept des Subjekts stellt für ihn nichts anderes als ein *Faktum eines sehr starken Glaubens* dar; eine vereinfachende und vereinheitlichende *Fiktion*:

»Subjekt: das ist die Terminologie unseres Glaubens an eine *Einheit* unter all den verschiedenen Momenten höchsten Realitätsgefühls (...).

›Subjekt: ist die Fiktion, als ob viele *gleiche* Zustände an uns die Wirkung Eines Substrates wären: aber *wir* haben erst die ›Gleichheit‹ dieser Zustände geschaffen; das Gleichsetzen und Zurechtmachen derselben ist der *Thatbestand*, nicht die Gleichheit (- diese ist vielmehr zu *leugnen* -)« (Nietzsche 1970: 131).

In Anbetracht des Stellenwerts, den die »grammatikalische Gewöhnung«, d. h. die Vermittlung von Regelmäßigkeiten durch die Sprache, in den zitierten Formulierungen einnimmt, ist unschwer zu erkennen, daß Nietzsche nicht nur mit der neuzeitlichen Konzeption des Subjekts brach, sondern auch denjenigen Argumentationen vorgegriffen hat, die weiter oben in bezug auf die Frage nach der Möglichkeit mimetischer Repräsentation von Wirklichkeit thematisiert wurden. Folglich kommen auch diejenigen, die der Rhetorik und dem moralischen Gehalt seines Werkes kritisch gegenüberstehen (vgl. etwa Eagleton 1990; Podak 2000), nur schlecht umhin, die grundlegende Bedeutung anzuerkennen, die ihm im Rahmen der Entwicklung eines Denken des Dazwischen zukommt. Und tatsächlich gilt Nietzsche weithin als zentraler Autor, ja als *Drehscheibe* am »Eintritt in die Postmoderne« (Habermas <sup>2</sup>1989: 104).

Dies wird vom zweiten hier anzuführenden »großen Denker« nur selten behauptet. Dennoch sollte der Beitrag, den Karl Marx im Kontext einer Dezentrierung des Subjekts geleistet hat, nicht unterschätzt werden. Denn es war Marx, der festhielt, daß die Menschen zwar ihre eigene Geschichte machen, aber daß sie dies »nicht aus freien Stücken, nicht unter selbstgewählten, sondern unmittelbar vorgefundenen, ge-

gebenen und überlieferten Umständen« (Marx 1960: 115) tun. Er wandte sich gegen die Vorstellung vom souveränen Subjekt als *Agens* der Geschichte und setzte ihr eine Vorstellung entgegen, derzufolge »es für Identität immer *Bedingungen* gibt, die das Subjekt nicht entwerfen kann« (Hall 1999: 84):

»Wir werden zum Teil stets von den Handlungsweisen und Diskursen konstruiert, die uns ausmachen, so daß wir in uns selbst als individuelle Ichs oder Subjekte oder Identitäten nicht den Ursprungsort finden können, von dem Diskurs oder Geschichte oder Handeln ausgehen« (ebd.: 85).

Insofern Marx zudem die Produktionsverhältnisse (und nicht ein abstraktes Subjekt) ins Zentrum seiner Analysen und Überlegungen rückte, habe er – so folgert der marxistische Strukturalist Louis Althusser – die beiden grundlegenden Postulate der modernen Philosophie überwunden:

- »1. daß ein allgemeines Wesen des Menschen existiert;
2. daß dieses Wesen das Attribut der *einzelnen Individuen* ist, die dessen wirkliche Subjekte sind.

Diese beiden Postulate sind komplementär und untrennbar. Nun aber setzt ihre Existenz eine ganze empirisch-idealistische Weltanschauung voraus. Damit das Wesen des Menschen universales Attribut sei, müssen in der Tat *konkrete Subjekte* existieren, wie absolute Gegebenheiten: das schließt einen *Empirismus des Subjekts* ein. Damit diese empirischen Individuen Menschen seien, muß jedes in sich das ganze menschliche Wesen tragen, wenn nicht *de facto*, so wenigstens *de jure*: das schließt einen *Idealismus des Wesens* ein« (Althusser 1968: 177).

Mit der Absage an die Existenz eines allgemeinen Wesens des Menschen habe Marx, so Althusser weiter, neben anderen philosophischen Kategorien (wie etwa denjenigen des Empirismus und des idealen Wesens) auch die Kategorie »Subjekt« aus allen Bereichen ausgeschlossen, in denen sie vordem geherrscht habe: »Nicht nur aus der politischen Ökonomie (Ablehnung des Mythos vom *homo oeconomicus* [...] als *Subjekt* der klassischen *Ökonomie*); nicht nur aus der Geschichte (...); nicht nur aus der Ethik (...), sondern auch aus der Philosophie selbst« (ebd.: 177-178).

Auf die mannigfache Kritik, die am »Antihumanismus« des marxistischen Strukturalismus geübt wird, sei an dieser Stelle ebensowenig eingegangen wie auf die großen Interpretations-»Spielräume«, die sich beim »Wiederlesen« eines Werkes (hier: dem Werk Marx' durch Althusser) zwangsläufig öffnen müssen – geht es doch darum, einige der großen konzeptionellen Brüche mit einem Subjekt nachzuzeichnen, das mit einer stabilen und vereinheitlichten Identität ausgestattet ist. Einen solchen Bruch bildet auch die »Entdeckung« des Unbewußten durch den Psychologen Sigmund Freud. Freud ging davon aus, daß »unsere Identitäten, unsere Sexualität und die Strukturen unseres Behagens auf der Grundlage der psychischen und symbolischen Prozesse des Unbewußten gebildet werden« (Hall 1994: 194) und nicht auf der Grundlage einer berechenbaren Rationalität. »Gerade unsere spezielle Erfahrung«, so formuliert der (post-)strukturalistische Psychoanalytiker Jacques Lacan, »stellt uns jeder Philosophie entgegen, die sich unmittelbar vom Cogito ableitet« (Lacan 1973: 63). Lacan »verschiebt« die Psychoanalyse Freuds, d. h. »er entreißt die Psychoanalyse der Psychologie und macht aus ihr explizit die Wissenschaft von den Wirkungen der Signifikanten, als die sie seiner Meinung nach von Freud begründet wurde, dem jedoch die Terminologie und die Erkenntnisse Saussures noch nicht zur Verfügung standen« (Suchsland 1992: 35-36). Und wie Freud vertritt Lacan den Standpunkt, daß die Vorstellung vom Ich als einem einheitlichen Ganzen nicht aus einem autonomen Kern erwachse, sondern vom »Kleinkind nur graduell, partiell und unter großen Schwierigkeiten *gelernt* werde« (Hall 1994: 194). Dasjenige frühkindliche Stadium, innerhalb dessen die Vorstellung von einem Ich mit stabilem Mittelpunkt angelegt wird, bezeichnet er als *Spiegelstadium* der Entwicklung (Lacan 1973).

Im Rahmen der *imaginären Seinsphase*, die in Lacans Ordnung der Dinge auch das Spiegelstadium umfaßt, sei das Kind noch nicht in der Lage, zwischen dem Selbst und der Außenwelt zu unterscheiden. Erst zu einem gewissen Zeitpunkt beginne es, ein – entweder buchstäblich im Spiegel oder durch den Blick eines Anderen *gespiegeltes* – einheitliches, integriertes Bild seiner selbst zu imaginieren. Da dieses Spiegelbild ein verfremdetes Bild sein müsse, »mißerkenne« sich das Kind darin: Es *er*-kenne sich ebenso, wie es sich *ver*-kenne. Daher bezeichnet Lacan die imaginäre Seinsphase als das »Reich der *Bilder*, mit denen wir uns identifizieren, um gerade dadurch zu Fehlwahrnehmung

gen und Fehlerkenntnissen von uns selbst geführt zu werden« (Eagleton<sup>3</sup>1994: 153).

Die Bildung des imaginierten Ich vollziehe sich, so Lacan, vor dem Eintritt des Kindes in dasjenige Register, das er die *symbolische Ordnung* nennt: »die vorgegebene Struktur der Gesellschafts- und Geschlechterrollen und der Beziehungen, aus denen die Familie und die Gesellschaft besteht« (ebd.: 156). Der Eintritt in diese Ordnung gestaltet sich insofern schwierig, als er von Spannungen und Widersprüchen – wie etwa dem »Konflikt zwischen dem Wunsch, der Mutter Freude zu bereiten und dem Drang, sie zurückzuweisen« (Hall 1994: 195) –, begleitet werde. Diese Widersprüche könnten nur durch eine radikale Spaltung in das Ich der bewußten Selbsthabe (*moi*) und die unbewußten Seiten des Ich (*je*) gelöst werden.

Aus psychoanalytischer Sicht ist das Subjekt daher notwendig gespalten bzw. »zerbrochen«. Es nimmt sich jedoch insofern als einheitlich wahr, als es permanent Identifikationen mit einem »Außen« vornimmt und sich damit eine vermeintlich gesicherte Identität konstruiert – und zwar »als Resultat der Phantasien über sich selbst, die im Spiegelstadium gebildet wurden« (ebd.). Denn obwohl das Spiegelstadium mit dem Eintritt in die symbolische Ordnung überwunden wird, verschwindet »das Imaginäre als Seins- und Wahrnehmungsmodus des Subjekts (...) nicht, sondern bildet fortwährend den Hinter- und Untergrund des Symbolischen« (Suchsland 1992: 43). Die als einheitlich empfundene Ich-Identität aber befindet sich lediglich »auf der ›imaginären‹ Ebene des Ich, die nicht mehr als die Spitze des Eisbergs des menschlichen Subjekts ist, wie es die Psychoanalyse kennt« (Eagleton<sup>3</sup>1994: 158). Insofern ist – wenn auch nicht nur aus psychoanalytischer Sicht – der feministischen Psychoanalytikerin Julia Kristeva zuzustimmen, wenn sie schreibt: »Fremde sind wir uns selbst« (Kristeva 1990).

### ANDERE *Subjekte*, ANDERE *Identitäten*

So unterschiedlich die vorgestellten Argumentationen – von Nietzsche über Marx bis Freud und Lacan – auch sein mögen: sie haben diejenige Plattform geschaffen, auf der sich die Vertreterinnen und Vertreter eines ANDEREN Denkens gegen die neuzeitliche Ableitung eines allge-

meinen Wesens des Menschen wenden: eines allgemeinen Wesens des Menschen, das als gleichmachende und vereinheitlichende Eigenschaft jedem Individuum oder *Jemand* innewohnt und die Grundlage für einen Subjektbegriff bildet, der das Subjekt als eine ebenso unteilbare wie unterscheidbare Entität allem voraussetzt. Diesem Subjekt wird die Vorstellung eines hybriden, »verknöteten« oder temporären Subjekts entgegengesetzt, das sich, gleichsam als Produkt eines permanenten Differenzierungsprozesses, in einem nicht endenden Prozeß der Identifikation befindet. Vor diesem Hintergrund soll nun (wiederum in Analogie zum letzten Abschnitt) geklärt werden, *warum* und *mit welchen Mitteln* die ANDEREN Denkerinnen und Denker das stabile, sich selbst besitzende Subjekt zu dezentrieren suchen. Der Versuch einer Klärung wird mit einer Frage eingeleitet, die zunächst den Anschein erweckt, als habe sie mit den Fragen nach dem *Warum* und dem *Mit welchen Mitteln* nicht viel zu tun. Zudem dürfte sie »eigentlich« gar nicht gestellt werden – ist ihr doch ein homogenisierendes Moment immanent, das streng genommen im Widerspruch zu der auf dieser Reise gewählten (erkenntnis-)theoretischen Einstellung steht. Es handelt sich um die Frage, ob die Dezentrierung des Subjekts, wie sie im Anschluß an die oben skizzierten »Angriffe« vorgenommen wird, überhaupt als etwas Neues gelten kann oder ob die Konzeption des integrierten, »ganzen« Subjekts nicht insofern schon lange ausgedient hat, als eine »Langzeitbeschäftigung der Soziologie« (Hall 1994: 191) darin besteht, das Individuum »gesellschaftlich« zu denken.

Tatsächlich weisen die klassischen Ergebnisse dieser »Langzeitbeschäftigung« eine gewisse Verwandtschaft mit den Konzepten eines ANDEREN Denkens auf. Denn die Soziologie verabschiedete das cartesianische Subjekt insofern, als sie zu erklären suchte, auf welche Weise Individuen in Gruppen und Gesellschaftsstrukturen eingebunden sind. Verschiedene Theorien sollten zeigen, wie »Individuen subjektiv durch ihre Mitgliedschaft und ihre Beteiligung in weiteren sozialen Beziehungen geformt werden und, entsprechend, wie Prozesse und Strukturen durch die Rolle, die Individuen in ihnen spielen, erhalten werden« (ebd.). Eine Schlüsselposition nimmt dabei der *Interaktionismus* ein, demzufolge sich die Identität der Subjekte in der Interaktion zwischen einem »Ich« und der Gesellschaft bildet; oder anders herum: demzufolge die »Identität die Kluft zwischen dem »Innen« und dem »Außen« – zwischen der persönlichen und der öffentlichen Welt«

(ebd.: 182) – überbrückt. Zwar beinhalten die interaktionistischen Modelle damit eine harsche Kritik am cartesianischen *Cogito*. Dennoch kann argumentiert werden, daß sie in ihrer »stabilen Reziprozität von ›Innen‹ und ›Außen‹« (ebd.: 192) den »Kern« des cartesianischen Denkens nicht überwinden können, sondern beibehalten müssen. Denn auch wenn (oder gerade weil) sie das »Innen« der Subjekte als in kontinuierlichem Dialog mit dem »Außen« stehend konzeptualisieren, und auch wenn sich etwa in der interaktionistischen Sozialpsychologie von George H. Mead das Ich in »I« und »Me« trennt (Mead 1968), so (re-)produzieren sie doch dasjenige dualistische Konzept, das Beziehungen zwischen zwei zwar verbundenen, aber dennoch abgegrenzten Entitäten (dem Individuum einerseits und der Gesellschaft andererseits) postuliert. Damit scheinen diese Ansätze von einer *hybriden* Konzeption weit entfernt.

Einer hybriden Konzeption näher kommen hingegen jene Bilder, die seit Beginn des 20. Jahrhunderts in unterschiedlichen sozialkritischen Strömungen des intellektuellen und ästhetischen Feldes entworfen wurden. So repräsentiert Walter Benjamins »Flaneur« ein Subjekt, dessen Spuren sich in den anonymen und gesichtslosen Massen der großen Städte verlieren (Benjamin 1974: 33-65). Eine solch »isolierte«, »entfremdete« Subjektkonzeption, wie Stuart Hall (1994) sie auch den vom »Fremden« handelnden Werken Georg Simmels (1992) oder Alfred Schütz' (1972) unterstellt, kann wohl als eine Vorahnung der endgültigen Dezentrierung gelesen werden, der das cartesianische Subjekt in einem ANDEREN Denken unterzogen werden sollte. Dennoch unterscheidet sie sich vom Verständnis der ANDEREN Denkerinnen und Denker. Denn auch die »klassische Theorie und Soziologie des Fremden«, wie Rudolf Stichweh (1992: 295) die Positionen von Simmel und Schütz (sowie die von Robert E. Park) zusammenfassend bezeichnet, verhandelt ein letztlich »intaktes« Subjekt. Zwar wird auf unterschiedliche Art und Weise dessen prekäre Position betont. Aber auch wenn (oder gerade weil) Marginalität und Fremdheit in den Vordergrund gespielt werden, so erscheint der »Fremde« doch »als Eindringling in eine stabile Struktur« (Nassehi 1995: 445), deren Stabilität – wie auch die des »Fremden« selbst – nicht weiter problematisiert wird. Daß eine vermeintlich stabile Identität erst durch Ausschlußverfahren und abstrahierende Homogenisierung hergestellt werden kann und daß irreduzibel viele Bedingungen für strukturellen Ausschluß existieren, blieb

dem klassischen Blick weitgehend verborgen. Dieser »unmarkierte« Blick vermochte die Vielheiten der Differenz und die Vielheit strukturell differenter Bedingungen nicht zu fassen – und zwar sowohl in bezug auf die Bedingungen personaler Identifikation als auch in bezug auf die Bedingungen kollektiver Identifikation. Sie fielen buchstäblich aus dem Raster des stillschweigend vorausgesetzten Rahmens, der ebenso weiß, männlich und besitzend strukturiert war, wie er auf der »Prämisse gesellschaftlicher Integration bzw. kultureller Einheit« (ebd.: 446) beruhte.

Die blinden Flecke dieses Rahmens wurden – unter Rückgriff auf die oben thematisierten Theoretikerinnen und Theoretiker – erst und insbesondere von denjenigen sichtbar gemacht, deren Positionen sich an den unterschiedlichen gesellschaftlichen »Rändern« befanden. Dabei waren es insbesondere die feministischen sowie die postkolonialen Denkerinnen und Denker, die geltend machten, daß die Konzeption eines allgemeinen Wesens des Menschen, der Einsatz des Humanen also als der gleichmachenden Eigenschaft der Individuen, eine zweifelhafte Humanität beinhaltet. Denn der vereinheitlichende Gestus des modernen Denkens, so die weitere und nun auch wieder zeitdiagnostische Argumentation, produziert(e) den Ausschluß der (eingeschlossenen) »Anderen« insofern, als das »Andere« notwendig zum Konstitutionsprozeß des »Eigenen« gehört – oder in systemtheoretischer Diktion: als von *Inklusion* sinnvoll nur dann gesprochen werden kann, »wenn es *Exklusion* gibt« (Luhmann 1995a: 241; Hervorhebung JL).

Demnach gelang es dem Westen und seinem Subjekt nicht *trotz* eines patriarchalischen und kolonialen Blicks, sondern *durch* einen patriarchalischen und kolonialen Blick, die »eigene« historische Identität als allgemein menschliche zu konstituieren. Oder anders formuliert: Patriarchalische, koloniale und rassistische Herrschaftsstrukturen stellen keine »Betriebsunfälle« oder Schönheitsfehler, sondern integrale Bestandteile des »zivilisierten« und humanistischen Denkens des Westens dar. In diesem Sinn formulierte einer der »Gründungsväter« der postkolonialen Kritik, Frantz Fanon, auf den Rassismus bezogen:

»Der westliche bürgerliche Rassismus gegenüber dem Neger oder dem »Bicot« [abschätzig Bezeichnung für Nordafrikaner, JL] ist ein Rassismus der Verachtung; es ist ein Rassismus, der abwertet. Aber der bürgerlichen Ideologie, die die Wesensgleichheit der Menschen proklamiert, gelingt es, die ihr eigene Lo-

gik zu bewahren, indem sie die Untermenschen auffordert, sich durch die westliche Humanität, die sie verkörpert, zu vermenschlichen« (Fanon 1981: 139-140).

Ob also »aus Irrtum oder schlechtem Gewissen: nichts ist bei uns konsequenter als ein rassistischer Humanismus, weil der Europäer nur dadurch sich zum Menschen hat machen können, daß er Sklaven und Monstren hervorbrachte« (Sartre 1981: 23).

Daß im Rahmen dieses »allgemein menschlichen Projekts« unterschiedliche Blicke auf die »Sklaven und Monstren« existierten – fundamental ist dabei die Dichotomie zwischen dem »edlen« und dem »barbarischen Wilden« –, tut dieser Argumentation keinen Abbruch. Denn die Existenz dieser Dichotomie stellt insofern keinen Widerspruch dar, als es sich bei den gegensätzlichen Repräsentationen um die beiden Seiten ein und derselben Medaille handelt (vgl. Bitterli 1976). So konnten die vermeintlichen Wesensmerkmale des edlen Wilden – wie etwa »Vitalität, Unvoreingenommenheit oder Sinnenfreudigkeit« (ebd.: 371) – sehr schnell in ihr Gegenteil – »Grobschlächtigkeit, Dumpfheit oder Wollüstigkeit« (ebd.) – umschlagen:

»Beide Versionen des Diskurses wirkten gleichzeitig. Sie scheinen zueinander im Widerspruch zu stehen, doch sollten sie genauer als *Spiegelbilder* voneinander gedacht werden. Beide waren Übertreibungen, gegründet auf Stereotypen, die sich gegenseitig speisten. Jede Seite setzte ihr Gegenteil voraus. In ihrer Opposition waren sie systematisch aufeinander bezogen: als Teile eines ›Systems der Streuung‹, wie es Foucault nennt« (Hall 1994: 164-165).

Entsprechend können die kulturkritischen Artikulationen Jean-Jacques Rousseaus, die das Stereotyp vom edlen Wilden transportierten (vgl. Hansen 1995), als Spiegelbilder solcher Theorien gelesen werden, in denen die »Geschichte der Menschheit« in Modellen einer kontinuierlichen, stufenförmigen Entwicklung beschrieben wird und an deren Ende der »kultivierte« und »zivilisierte« Westen als »der Prototyp und der Maßstab« (Hall 1994: 173) steht. Solche Stufenmodelle, im 17. und 18. Jahrhundert u. a. von Thomas Hobbes und John Locke formuliert, wurden zur Grundlage der aufklärerischen Sozialwissenschaft und sind, wenn auch in abgeschwächter und eher latenter Form, auch heute noch in vielen Köpfen verankert. Diese Kontinuität kann kaum über-

raschen. Obwohl Diskurse (hier: der koloniale) als historisch spezifisch betrachtet werden sollten, so sind sie zeitlich nicht exakt begrenzt. Oder wie Stuart Hall schreibt: »Diskurse hören nicht abrupt auf« (ebd.: 174). Sie werden immer auf Elementen »vergängerer« Diskurse aufbauen und diese in »übersetzter« Form in ihr eigenes Bedeutungsnetz einbinden. Und auch wenn sie heute in »zeitgemäßerer« Form in Anschlag gebracht werden, so haben auch die Folien des barbarischen und des edlen Wilden ihre Bedeutung für die Produktion einer »zivilisierten« westlichen Identität noch lange nicht verloren.

Damit dürfte deutlich geworden sein, warum ein ANDERES Denken – und hier insbesondere: die Postkolonialismen – das Terrain des Subjekts und seiner gesicherten Identität zu verstören suchen: Die europäischen Nationen konnten sich nur konstituieren »durch den Ausschluß des kolonialen Anderen, durch spezifische Blindheit gegenüber dessen Eigenheit, die nur vermittelt einer vereinnahmenden Semantik der bedrohlichen Fremdheit, des faszinierenden Exotismus, der nostalgisch projizierten Authentizität in den Blick treten kann« (Bronfen u. Marius 1997: 5). Der koloniale Blick blendete die grundlegende Differenz des Fremden gegenüber dem Eigenen aus, »um über das Fremde im eigenen Begriffsschema verfügen zu können« (Hölz 1998: 7). Diese Form der Aneignung des Fremden und der Identifikation durch das Fremde kann als die »eigentlich moderne Form des Kulturaustausches« (Stauth 1993: 11) betrachtet werden: Sie »ist machtvoll, weil sie egalitisch ist; sie ist egalitisch, weil sie Verständnis der anderen unterstellt, dabei aber den selbstkonstitutiven Akt der Fremderkenntnis verschleiert« (ebd.). Dieser ein- und zugleich ausschließende Gestus der westlichen Rationalität ist es, demgegenüber ein ANDERES Denken bemüht ist, ANDERE Identitäten sichtbar zu machen und den »Anderen« auf diese Weise zu ihrem Recht zu verhelfen.

Doch wie der Versuch, ANDERE Wahrheiten geltend zu machen, so beinhaltet auch dieses Ansinnen einige Schwierigkeiten. Hierzu zählt zum einen die Frage nach der Legitimität bzw. Illegitimität einer vereinheitlichenden Rede von *der* westlichen Moderne. Da diesem Problem bereits im Rahmen des ersten Terrains nachgegangen wurde, kann hier auf das Ergebnis der dort angestellten Überlegungen zurückgegriffen werden: auf das Konzept des *taktischen Essentialismus*. Dieser Rückgriff erweist sich auch insofern als sinnvoll, als mit seiner Hilfe nicht nur die bereits genannte, sondern auch eine zweite Schwie-

rigkeit bearbeitet werden kann: die Frage nach den *Mitteln*, mit denen die ANDEREN Denkerinnen und Denker das moderne Subjekt zu dezentrieren suchen. Denn nur auf taktisch-essentialistische Art und Weise kann es gelingen, die Alterität der marginalisierten »Anderen« – und damit auch ihre Identität als politische und soziale Subjekte – geltend zu machen, ohne dem essentialisierenden und homogenisierenden Moment auf den Leim zu gehen, das in der Anerkennung von Differenz im Rahmen einer identifizierenden Logik zwangsläufig angelegt ist, und ohne »die zunehmend wohlfeile Übernahme des Begriffs vom ›Anderen‹ durch eine sich selbst feiernde Oppositionspolitik« (Bhabha 1997a: 107) zu (re-)produzieren. Auch auf diesem Terrain wird folglich ein Denken entwickelt, das es ermöglicht, Vielheiten nicht zu reduzieren, sondern auszuhalten; ein Denken, das es ermöglicht, die *beiden Enden einer diskursiven Kette gleichzeitig in der Hand zu behalten* (Hall 1997c: 231).

Eines dieser Enden sei hier als Pol der Differenz bezeichnet. An diesem Pol geht es darum, die Vorstellung von präsentischer und ursprünglicher Identität über Bord zu werfen. Dann wird es – wie Judith Butler, Stuart Hall, Homi Bhabha und viele andere gezeigt haben – möglich, Identität als Differenz im Sinne der *différance* Derridas zu denken: als ein durch vielfältiges Einschreiben gekennzeichnetes fortwährendes »Markieren und Neumarkieren von Positionen innerhalb eines (...) diskursiven Systems« (ebd.: 236). Doch so gewinnbringend die Vorstellung des hybriden Subjekts mit einer »frei flottierenden Identität« auch sein mag – die Freude über diesen Gewinn sollte nicht dazu verleiten, den zweiten, ebenso wichtigen Pol aus den Augen zu verlieren: den Pol der Identität. Hierfür spricht, daß die Verstörung des Subjekts nicht überall als Gewinn betrachtet werden kann. Nur wenige Mitglieder sogenannter »Randgruppen« haben Positionen inne, von denen aus sie den »Luxus« einer solchen Verstörung überhaupt »genießen« könnten (vgl. Berg 1993: 494). Wenn aber Identität nicht als »Resultat einer beliebigen Wahl in einer flachen, simultanen Gegenwart« (Bronfen u. Marius 1997: 3) betrachtet werden kann, wenn also die Kräfte kultureller Repräsentation nach wie vor als ungleich betrachtet werden müssen, dann gerät eine ANDERE, eine emanzipatorische Dimension von Identität ins Blickfeld der Differenz. Sie ist es, die nicht aus dem Blickfeld geraten darf – obwohl der erste Pol, der Pol der Differenz, genau dies verlangen würde. Denn diese Dimension er-

möglicht es, die Ungleichheiten im Kampf um kulturelle Repräsentation von den »Rändern« her zu artikulieren. Entscheidend bei diesen taktischen Artikulationsformen ist allerdings, daß »sie die entstehenden kulturellen Identifikationen begreifen als Schwellenerfahrungen der Identität, bei der so etwas wie eine ›Einheit nur in Führungszeichen« (Hall) gedacht werden kann« (Bhabha 1996: 350). Und so wird letztlich deutlich, daß es im Rahmen eines ANDEREN Denkens zwar nicht darum gehen kann, das Konzept der Identität demjenigen der Differenz zu opfern, aber daß »sich die wahre Frage der Identifikation erst *zwischen* Negierung und Bezeichnung« (Bhabha 1997a: 106-107) und *nur in Führungszeichen* stellt.

### Inmitten vieler Widersprüche – Ein Denken des Dazwischen

Abschließend sollen einige der grundlegenden Inhalte eines ANDEREN Denkens festgehalten werden – und zwar über den Umweg einer Problematisierung jener einleitend zitierten Zeitdiagnose, die die Gegenwart als eine Zeit beschreibt, in der das Projekt der Moderne an sein Ende gelangt sei (vgl. Straub 1991: 49). Die Frage, ob »wir« in der Moderne oder in der Postmoderne leben, ist nach wie vor umstritten, und die Vorstellung einer modern-postmodernen Zeitenwende liegt vielen Beiträgen im-, wenn nicht explizit zugrunde. Diese Beiträge vermögen zuweilen den Anschein zu erwecken, als würden auf beiden Seiten der zur Disposition stehenden Demarkationslinie historisch exakt umrissene »Claims« bewacht und verteidigt, als würde buchstäblich »Front gemacht« gegen die jeweils andere Seite. Und da im Rahmen von »Offensiven« und »Abgrenzungsmanövern« in aller Regel Kartenmaterial benötigt bzw. (re-)produziert wird, ist es nicht verwunderlich, daß auch die intellektuelle Kriegsführung der Moderne-Postmoderne-Auseinandersetzung über eine »kartographische Abteilung« verfügt. Ihr Material kommt allerdings viel unauffälliger daher als die – GIS sei Dank – immer aufwendiger werdenden »real-militärischen« Produktionen. Als »Karte« gilt hier eine klassische Tabelle, die vermeintlich moderne Phänomene den »entsprechenden«, vermeintlich postmodernen Phänomenen gegenüberstellt (vgl. etwa Giddens 1995: 186).

Die »Karten« der Moderne-Postmoderne-Auseinandersetzung zei-

gen also einen strikten Dualismus zwischen der Moderne einerseits und der Postmoderne andererseits – und transportieren damit die grundlegenden, formal-logischen Prinzipien desjenigen vereinheitlichenden Denkens, das die Vertreterinnen und Vertreter eines ANDEREN Denkens gerade zu überwinden versuchen: »the principle of identity (If anything is A, it is A), the principle of contradiction (Nothing can be both A and not-A), and the principle of the excluded middle (Anything and everything must be either A or not A)« (Hartsock 1987: 194). In Anbetracht dieser Paradoxie wird im folgenden eine Position erarbeitet, die die Vorstellung eines scharfkantigen Bruches bzw. einer trennscharfen historischen Demarkationslinie ablehnt.

Die Erarbeitung einer solchen Position soll bei der Vorsilbe »Post« ansetzen, auch wenn (oder gerade weil) diese Vorsilbe immer wieder als eindeutiges Indiz für die Bruch-These angeführt wird. Das »Post«, so die Argumentation, weise zweifelsfrei darauf hin, daß die Postkolonialismen und (Post-)Feminismen, aber auch die Postmodernismen/Poststrukturalismen chronologisch *nach* bzw. *im Anschluß an etwas Vorausgegangenes* anzusetzen seien. In den Arbeiten ANDERER Autorinnen und Autoren hingegen wird die Vorsilbe mit einer weiteren, darüber hinausgehenden Bedeutung ausgestattet: Das »Post«, so ist zu lesen, weise nicht nur eine zeitliche, sondern auch eine kritische, (erkenntnis-)theoretische Bedeutung auf (vgl. etwa Bhabha 1997a, 1997b; Hall 1997c; Hulme 1995):

»After our long discussions about poststructuralism and postmodernity, it should be not too hard to grasp that the ›post‹ in ›postcolonial‹ has two dimensions that exist in tension with each other: a temporal dimension, in which there is a punctual relationship in time between, for example, a colony and a postcolonial state, and a critical dimension in which, for example, postcolonial theory comes into existence through a critique of a body of theory analyzed as at least implicitly ›colonial‹ – with the concomitant recognition that the critique in part is made possible by the object of the critique« (Hulme 1995: 121).

In dieser Konzeption verliert das »Post« seine Stichhaltigkeit als Indiz für die These eines trennscharfen Bruches – was nicht zuletzt der besonderen Zeitkonzeption eines ANDEREN Denkens geschuldet ist: Die ANDERE Konzeption von Zeit nimmt Abstand von einem linearen, chronologischen Verständnis von Zeit und zielt auf ein Denken in ei-

ner punktuellen, kairologischen bzw. »disjunkte[n] Zeitform« (Bhabha 1996: 349) ab. Unter dieser Prämisse gelesen, verweist das »Post« der Postkolonialismen auf einen »Prozeß des Heraustretens aus dem Syndrom des Kolonialismus, in dessen Verlauf sich die kolonial geprägten Strukturen fortsetzen, indem sie transformiert und damit *etwas anderes* werden« (Bronfen u. Marius 1997: 9). Und so kann in Anschluß an Stuart Hall formuliert werden, daß sich die Postkolonialismen eben nicht nur »nach« dem Kolonialismus ereignen, sondern gleichzeitig »über ihn hinausgehen« – ganz so, »wie die Postmoderne sich sowohl ›nach‹ der Moderne entwickelt als auch ›über sie hinausgeht‹ und der Poststrukturalismus sowohl chronologisch auf den Strukturalismus folgt als auch seine theoretischen Erfolge ›auf dessen Schultern‹ feiert« (Hall 1997c: 237).

Was aber bedeutet »stattfinden nach« und gleichzeitig »hinausgehen über« oder gar »Erfolge auf jemandes Schultern feiern«? Folgt man den Ausführungen Halls weiter, so bedeutet dieses Doppel, die Übergänge zwischen Macht/Wissen-Systemen nicht als (erkenntnis-) theoretischen Bruch zu denken, sondern »in Analogie zur (...) Bewegung der Dekonstruktion-Rekonstruktion oder, mit Derrida stärker im dekonstruktivistischen Sinne gesprochen, als ›doppeltes Einschreiben‹« (ebd.: 239). Ein solches Denken in Kategorien der Dekonstruktion-Rekonstruktion sei schon allein deshalb notwendig, weil die Dekonstruktion von Begriffen nicht auf deren Abschaffung, sondern auf deren *Ausbreitung* hinauslaufe – wenn auch in dezentrierter Form. Folglich bestünden auch die Schlüsselbegriffe der Moderne in dezentrierter, gestrichener Form weiter: Sie bestünden weiter »als die (...) begrifflichen Instrumente und Werkzeuge, mit denen die Gegenwart reflektiert werden kann – unter der Voraussetzung, daß sie in ihrer dekonstruierten Form verwendet werden« (ebd.: 240).

Einige dieser »Schlüsselbegriffe« wurden im Rahmen der vorangegangenen Teilstücke explizit thematisiert. So stellen »Subjekt« und »Identität« nur zwei der Begriff dar, »die, nachdem sie in ihrer einheitlichen und essentialistischen Form radikal auseinandergenommen worden waren, mit dem Maß, in dem sie sich in ihrer dezentrierten Form als neue diskursive Positionierungen ausbreiteten, unsere kühnsten Erwartungen übertrafen« (ebd.: 230). Gleiches gilt für die ebenfalls thematisierten Begriffe »Wirklichkeit« und »Wahrheit«. Auch sie wurden der Bewegung der Dekonstruktion-Rekonstruktion unterzo-

gen, auf daß sie fürderhin lediglich in gestrichener, vorläufiger, partieller oder dezentrierter Form zum Tragen kommen. In dieser Form bergen sie insofern große Potentiale, als sie darauf aufmerksam machen, daß es die *eine* Wirklichkeit ebensowenig geben kann wie die *eine* Wahrheit und daß die Produktion von Wahrheit und Wirklichkeit auf vielfältige Weise in das Feld der Macht eingelassen ist.

Wenn die Vertreterinnen und Vertreter eines ANDEREN Denkens damit auf dem Standpunkt stehen, alles könne ebensogut ganz anders sein, dann sind sie weit davon entfernt, im Sinne des traditionellen Skeptizismus zu argumentieren. Vielmehr kann im Anschluß an Niklas Luhmann formuliert werden, daß sie dessen Problemstellung überwunden haben. Denn der Skeptizismus »hatte die Möglichkeit einer festen, wahrheitsfähigen Beziehung zwischen Erkenntnis und Realität *nur bezweifelt*« (Luhmann 1992: 95). Demgegenüber wird in einem ANDEREN Denken die Auffassung vertreten, daß »eine solche Beziehung *gar nicht bestehen darf*« (ebd.) – und zwar insofern, als Wissenschaft zwangsläufig zur *Theologie* gerinnt, wenn sie eine solche Beziehung postuliert. Denn dann denkt sie Realität aus der Perspektive des Nirgendwo – und damit aus »der Perspektive Gottes (...), dem allein das Privileg zusteht, eine Perspektive des Nirgendwo einzunehmen, und der deshalb ohne Perspektive auskommt« (Nassehi 1999: 354).

Doch es sind, wie bereits angedeutet, längst nicht nur die Begriffe »Identität« und »Subjekt«, »Wahrheit« und »Wirklichkeit«, die in ihrer dekonstruierten Form weiterbestehen. Auch »Kultur« stellt einen solchen »Schlüsselbegriff« dar – wengleich der Kulturbegriff im Rahmen der vorangegangenen Wegstrecken eher implizit, d.h. »zwischen den Zeilen« thematisiert wurde. Und wie die bislang genannten Begriffe, so mußte auch der Kulturbegriff zunächst einmal dekonstruiert bzw. seiner ontologischen Ehren enthoben werden:

»Sowohl die anthropologischen als auch die ästhetischen Vorstellungen von Kultur sind kürzlich ernsthafter Kritik ausgesetzt worden. Vorstellungen einer ›ganzen Lebensweise‹, insbesondere insofern sie verräumlicht wie ethnisch konzipiert sind und so eine singuläre Kultur in einem begrenzten Raum konstruieren, werden immer mehr (...) als das Produkt der kolonisierenden und imperialistischen Projekte des modernen Europas betrachtet. Ästhetische Vorstellungen von Kultur sind sozusagen ›dekonstruiert‹ worden von Bourdieu

und seinen Anhängern, von Feministinnen und anderen, die der Auffassung sind, daß solche Klassifizierungen weniger eine selbständige Gruppe von Praktiken mit inhärentem Wert bezeichnen, als Unterscheidungen von Wert und Macht produzieren und verkörpern« (Grossberg 1997: 19-20).

Das Zitat von Lawrence Grossberg, einem Vertreter der sogenannten *cultural studies*, macht deutlich, daß der Kulturbegriff von ANDEREN Denkerinnen und Denkern, ganz im Sinne der Dekonstruktion, nicht im Sinne eines vorgefundenen empirischen Faktums verwendet wird (vgl. auch Geertz 1987). Aber Grossberg deutet gleichzeitig an, auf welche Weise der Kulturbegriff rekonstruiert wurde. Den Kulturbegriff zu ANDERS zu denken heißt immer auch zu fragen, in welchen Kontexten »Kultur« in Anschlag gebracht wird; *warum* und vor allem *wie* von »Kultur« bzw. »Kulturen« gesprochen wird. Entsprechende Untersuchungen ergaben, daß damit immer auch eine *Abgrenzung* gegen die (bzw. eine *Ausgrenzung* der) vermeintlich »Anderen« erreicht wird:

»Kulturelle Formen bewegen sich stets im Horizont und damit in selektiver Abgrenzung zu anderen kulturellen Formen: Nationalkulturen schöpfen ihren Sinn nicht zuletzt aus dem Vorhandensein anderer Nationalkulturen (...); kulturelle Milieus, ästhetische Formen und künstlerische Stile leben geradezu davon, sich von anderen Milieus, Formen und Stilen zu unterscheiden (...)« (Nassehi 1997: 187-188).

Vor diesem Hintergrund ergab sich die Rekonstruktion des Kulturbegriffs gemäß dem Konzept der *Transkulturalität* (vgl. Hall 1997c). In diesem Konzept ist »Kultur« insofern als dezentriert zu bezeichnen, als bedacht wird, daß Kulturen keine »ontologisch vorhandene[n] Einheiten« (Nassehi 1997: 189) darstellen; daß sie nicht gefunden, sondern *erfunden* werden. Zwar gründet der ANDERE Kulturbegriff »auf den Differenzierungsprozessen des Rassismus und einer gemeinsamen geschichtlichen Erfahrung von Unterdrückung« (Bloedner 1999: 75). Aber er problematisiert zugleich die Vorstellung vermeintlich gegebener kultureller Entitäten und verweist auf die damit verbundenen Mechanismen der Inklusion und Exklusion.

Die Dekonstruktion-Rekonstruktion des Kulturbegriffs führte schließlich dazu, daß das Verhältnis von gesellschaftlicher Totalität

und kultureller Vermittlung anders als in den Kategorien des klassischen Basis-Überbau-Schemas konzeptualisiert wurde und daß jene Felder, die – in (dogmatisch) marxistischer Perspektive – dem »Überbau« zugeordnet werden, eine Aufwertung erfuhren (vgl. Göttlich 1999). Zwar diente das marxistische »Standbein« eines ANDEREN Denkens diesbezüglich als (negative) Folie. Aber dies bedeutet umgekehrt nicht, daß das »ökonomische Kind mit dem marxistischen Bade« ausgeschüttet worden wäre; will sagen, daß seither alle Ausschlüsse – seien sie nun ökonomischer, geschlechtsspezifischer oder eben »kultureller« Art – unter den Mantel eines eifersüchtigen und omnipotenten Kulturbegriffs gezwungen würden. Denn auch nach dem »Privilegienentzug für die »Klasse«« (Bloedner 1999: 70) ist das Interesse für das Ökonomische – und dessen Verhältnis zum Symbolischen – nicht verschwunden. Es mag sein, daß hierfür die Hinwendung zur Semiotik und zum (nach-)marxistischen Strukturalismus eine Rolle spielte, die viele ANDERE Denkerinnen und Denker durchliefen – zumindest bis zu dem Zeitpunkt, zu dem »die Rezeption Foucaults und Derridas die materialistische An- und Rückbindung im Zeichen des Postmarxismus (vor allem im US-amerikanischen Raum) weitestgehend obsolet« (Göttlich 1999: 58) werden ließ.

Aber wie dem auch sei: Infolge seiner Dekonstruktion-Rekonstruktion hat der Kulturbegriff eine Verschiebung erfahren, die Homi Bhabha als »Schwerpunktverlagerung vom Kulturellen als epistemologischem Gegenstand zum Kulturellen als Artikulationsterrain« (Bhabha 1996: 349) bezeichnet. Dieses »Artikulationsterrain« kommt ebenso ohne ethnisch- oder religiös-kulturellen Absolutismus aus, wie es darauf verzichtet, Alleinvertretungsansprüche anzumelden und alle anderen Felder zu negieren. Damit gibt es kein objektives »theoretisches Maß mehr für das, was wir Kultur nennen wollen« (Nassehi 1997: 188). Was bleibt, ist ein kultureller Zugang zur Wirklichkeit; eine kulturelle Brille, die eine unbestimmte Wirklichkeit bestimmbar macht – allerdings unter der Prämisse, daß alles auch ganz anders sein könnte.

Der letzte der de- und rekonstruierten Schlüsselbegriffe, der im Rahmen dieser Zusammenfassung genannt werden soll, ist der Begriff »Theorie«. Zwar wurde der besondere Theoriebegriff eines ANDEREN Denkens – die *traveling theory* – bereits in der Einleitung angesprochen. Aber nach den bisher zurückgelegten Wegstrecken können die

einleitend gemachten Aussagen ergänzt werden: Die Theorie eines ANDEREN Denkens kann als ein Projekt verstanden werden kann, das einen Raum öffnet, in dem Theorie und Praxis »in ein produktives, ergänzendes Verhältnis« (Bhabha 1996: 350) gesetzt werden; »in dem mit Hilfe der Theorie zugleich das nur Theoretische überschritten werden soll« (ebd.). Die in diesem Raum praktizierte theoretische (Artikulations-)Praxis stellt, insofern sie die Kontingenz gesellschaftlicher Wirklichkeit und den hybriden Status der Subjektposition betont, »sowohl die transparente Realität des Empirismus als auch die Autokratie des Autors bzw. der Autorin« (Bhabha 1994: 179; Übersetzung JL) radikal in Frage. Gleichzeitig ist diese Praxis weit davon entfernt, sich einer engagierten Auseinandersetzung mit Fragen von Macht und Herrschaft entziehen zu wollen. Denn sie erkennt an, daß der Rückzug auf eine Position, die jenseits der Fragen nach Macht und Herrschaft angesiedelt wäre, nicht möglich ist.

Folglich zielt das Standardargument, das von seiten der »modernen« Theoretikerinnen und Theoretiker gegen ein Denken des Dazwischen vorgebracht wird, ins Leere. Dabei handelt es sich um den Vorwurf einer »Geisteshaltung der Beliebigkeit, die davon ausgeht, daß alle Beziehungen ohnehin nur illusionär sind, keine klare Wertigkeit besitzen« (Bloedner 1999: 73). Zwar trifft es zu, daß die Theoretikerinnen und Theoretiker eines ANDEREN Denkens den *grands récits*, den großen emanzipatorischen und aufklärerischen Erzählungen der Moderne eine Absage erteilen (vgl. Lyotard 1979). Aber eine Absage an die *eine*, als selbstverständlich geltende Wahrheit impliziert nicht, daß normative Fragen als »sinnlos« verworfen werden. Denn durch eine solche Absage wird die *eine* Wahrheit aus ihren *theologischen* Höhen auf den Boden dieser Welt gebracht. Sprich: Durch eine solche Absage zeigt sich, daß die Wahrheit »von dieser Welt [ist], wo sie aufgrund vielfältiger Zwänge produziert wird und über geregelte Machtwirkungen verfügt« (Foucault 1978: 51) und wo es Mechanismen der Sanktionierung und Bestimmung dessen gibt, was »wahr ist und was nicht« (ebd.). Folglich kann die Absage an die *eine*, als selbstverständlich geltende Wahrheit als Vorbedingung für eine politisch engagierte Kritik gelten.

Zwar differiert die Schärfe, mit der diese Kritik vorgebracht wird, innerhalb der einzelnen Ansätze ebenso wie innerhalb der einzelnen Beiträge. Aber alle Beiträge zielen darauf ab, jenen Wahrheiten und

Identitäten zu ihrem Recht zu verhelfen, die sich im blinden Fleck universalistischer Erzählungen befinden. Während die (post-)feministischen Beiträge hauptsächlich die vielfältigen Erfahrungen *geschlechtlicher Differenz* aufs Tapet bringen, sind die »postkoloniale[n] Reiseroutinen« (Bloedner 1999: 74) insbesondere von der De- und Rekonstruktionsarbeit auf dem Feld der *kulturellen Differenz* geprägt. Und so kann ein Denken des Dazwischen – anderslautenden Berichten zum Trotz – gelesen werden als »ein neuer Vorstoß in Richtung auf eine angemessenere Form, Gesellschaftlichkeit (...) zu denken und zu gestalten« (Engelmann 1990: 10).

Nach diesen Ausführungen dürfte nicht nur deutlich geworden sein, warum die Vorstellung eines historischen Bruches zwischen Moderne und Postmoderne verabschiedet werden sollte. Es dürfte auch deutlich geworden sein, daß die beliebte Frage, ob die heutige Zeit als modern oder postmodern anzusprechen sei, insofern als naiv zu bezeichnen ist, als »sie ein Zeitschema unterlegt, dessen ›Semantik‹ es gerade zu befragen gilt« (Waldenfels 1990: 16). Vor diesem Hintergrund wird hier eine Perspektive eingenommen, die ein Denken des Dazwischen nicht durch einen »großen« Bruch mit der Moderne, sondern durch eine die Vielzahl interner Differenzen *zwischen Identität und Differenz* charakterisiert sieht – ist ein solches Denken doch durch den Versuch gekennzeichnet, »mehr als eine Differenz auf einmal zu theoretisieren und diese Differenzen als permanente Neupositionierungen in den (...) kulturellen und politischen Feldern zu begreifen« (Bloedner 1999: 73). Daher ist Leela Gandhi zuzustimmen, wenn sie den Postkolonialismen ein Denken bescheinigt, das sich zwischen »Nationalismus und Internationalismus, strategischem Essentialismus und Hybridität, Solidarität und Zerstreuung, einer Politik der Struktur oder Totalität und einer Politik des Fragments« (Gandhi 1998: ix; Übersetzung JL) bewegt. Dieses Denken sollte allerdings nicht dahingehend verstanden werden, als strebe es danach, die Widersprüche zwischen all diesen Gegenpolen aufzuheben. Im Gegenteil: Es kann als ein Denken von und in Widersprüchen aufgefaßt werden, die insofern nicht im Sinne der Dialektik aufzuheben sind, als es darum geht, »unvereinbare Dinge beieinander zu halten, weil beide oder alle notwendig und wahr sind« (Haraway 1995: 33). Und so ungewohnt dieses Aushalten von Widersprüchen auch sein mag, so ist es doch insbesondere das Denken in Kategorien des Dazwischen – oder eben die Wi-

dersprüchlichkeit –, das die Attraktivität und Produktivität eines ANDEREN Denkens ausmacht.

Daher sollte die Widersprüchlichkeit auch nicht dazu verleiten, die Reise an dieser Stelle frustriert abzubrechen. Denn gerade unter einer Prämisse, derzufolge viele Wege nach Rom führen und gleichzeitig *nicht* nach Rom führen, ergeben sich einschneidende Konsequenzen für das Verständnis von Wahrheit und Wissen: Wird nämlich davon ausgegangen, daß Bedeutungen weder »in den Dingen wohnen« noch natürlich oder »gottgegeben« sind; daß die Wirklichkeit nicht per se existiert, sondern sprachlich bzw. diskursiv konstruiert ist; daß die (Re-)Produktion von Objekten und Identitäten sich nicht außerhalb machtvoller Diskurse vollziehen kann; daß das Konzept der einen Wahrheit ebenso zu verabschieden ist wie die anderen Metaerzählungen der Moderne, und wird gleichwohl (oder gerade deshalb) an einer Position festgehalten, die von nihilistischem Relativismus weit entfernt ist, dann hat dies weitreichende Konsequenzen – und zwar nicht zuletzt für das Verständnis von wissenschaftlichen Disziplinen. So besteht das Ziel der zweiten Etappe darin, mit einer ANDEREN Brille auf eine dieser Disziplinen zu schauen: auf die fachwissenschaftliche Geographie.

